T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ, HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

SAMİ BAYRAKCI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. DİLAVER GÜRER

KONYA-2021

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ, HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

SAMİ BAYRAKCI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. DİLAVER GÜRER

KONYA-2021

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sami BAYRAKCI		
	Numarası	16810603009		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Sami BAYRAKCI

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sami BAYRAKCI
	Numarası	16810603009
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER
	Tezin Adı	Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan ***Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*** başlıklı bu çalışma 24/12/2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda **oybirliği** ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	**Danışman ve Üyeler**		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Dilaver GÜRER	
2	Prof. Dr.	Ahmet YILMAZ	
3	Doç. Dr.	Betül GÜRER	
4	Prof. Dr.	Ahmet ÖGKE	
5	Doç. Dr.	Hamide ULUPINAR	

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sami BAYRAKCI		
	Numarası	16810603009		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
	Tezin Adı	Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri		

Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî, (v. 297/909), hicri III. asırda Bağdat'ta yaşamış, tasavvuf ilminin teşekkül sürecinde, tasavvufun mahiyeti, çerçevesi ve ilkelerinin belirlenmesinde çok büyük katkıları olan kurucu bir şahsiyettir.

Tasavvuf tarihindeki merkezi konumu, görüşlerindeki zenginlik ve derinlik, bütün bir tasavvuf tarihinde hissedilen etkileri; kendisini sadece yaşadığı çağ için değil, tüm İslam tarihi için öncü ve rehber bir noktaya yükseltmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı yüzyıl, hayatı, eserleri, mürşitleri, müritleri ve tasavvufi çevresini inceleyen bu çalışma, aynı zamanda Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Bağdat tasavvuf ekolü içerisindeki yerini ve etkilerini ele almaktadır. Çalışmamızda ayrıca, tevhit, fenâ-bekâ, mîsak, muhabbetullah, sekr-sahv ve marifet konuları başta olmak üzere Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufi görüşleri bir bütünlük içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf, tevhit, misak, fena, bekâ, sekr, sahv.

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Sami BAYRAKCI		
	Student Number	16810603009		
	Department	Basic Islamic Sciences/ Sufism		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Dilaver GURER		
	Title of the Thesis/Dissertation	al-Junayd al-Baghdādī, His Life, Works and Sūfī Thoughts		

Abu'l-Qāsim al-Junayd ibn Muhammad al-Khazzāz al-Qawariri (d. 297/909), who lived in Baghdad in the third century of the hijra, is a founding figure who immensely contributed to the essence, framework, and principles of Sufism (taṣawwuf) in the formation of the period of the field.

His central place in the history of Sufism, richness ve deepness in his views, and his impacts felt throughout the Sufism history elevate him to the leading and guide position not only in his contemporary era but also in the entire history of Islam.

This study examines the century Junayd al- Baghdādī lived, his life, works, masters, disciples, and Sūfī milieu also discusses his place and influence in the Baghdād School of Sufism. Junayd al-Baghdādi's sufistic views and the subjects of Tawhīd (oneness of God), fanā (passing away) - baqā' (subsistence), mīthāq (primordial covenant), maḥabba (divine love), sukr (intoxication) - ṣaḥw (sobriety), mā'rifah (knowledge) in particular are attempted to be discussed holistically.

Keywords: al-Junayd al-Baghdādī, sufism, tawhīd, mīsāq, fanā, baqā, sakr, sahv.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**

GİRİŞ: TEZİN SINIRLILIKLARI VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ
A. Tezin Konusu, Yöntemi, Amacı ve Sınırları 1
1. Tezin Konusu 1
2. Tezin Yöntemi 2
3. Tezin Amacı 4
4. Tezin Sınırları 5
B. Kaynakların Değerlendirilmesi 6
1. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Kendi Eserleri 6
2. Klasik Tasavvuf Kaynakları 6
3. Tarih ve Tabakât Kitapları 9
4. Araştırma ve İncelemeler 12

BİRİNCİ BÖLÜM: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE HAYATI
1. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış 16
1.1. Siyasî ve İçtimâî Durum 16
1.2. İlmî ve Kültürel Durum 23
1.3. Dinî ve Tasavvufî Durum 27
2. Hayatı 38
2.1. Doğum Tarihi, Doğum Yeri ve Ailesi 39
2.2. Öğrenimi ve Hocaları 45
2.3. Şeyhleri ve Tarikat Silsilesi 52
2.3.1. Hâris Muhâsibî (v. 243/857) 54
2.3.2. Serî Sekatî (v. 251/865) 60

2.3.3. Ebûbekir Kantarî (v. 260/873) 68
2.3.4. Hasan Musûhî (v. 260/873) 69
2.3.5. Ebû Yakûb Zeyyât (v. 270/883) 70
2.3.6. Muhammed b. Alî Ebû Ca'fer Kassâb (v. 275/889) 71
2.3.7. Ebû Ca'fer İbnü'l-Keranbî (v. ?) 72
2.3.8. Tarikat Silsilesi 75
2.4. Müritleri 80
2.4.1. Ruveym b. Ahmed (v. 303/915) 80
2.4.2. Ebû Abdullah b. Cellâ (v. 306/918) 82
2.4.3. Ahmed b. Atâ Edemî (v. 309/922) 84
2.4.4. Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922) 87
2.4.5. Ebû Muhammed Cerîrî (v. 312/924) 91
2.4.6. Ebû Bekir Muhammed b. Musa Vâsıtî (v. 320/932'den sonra) 95
2.4.7. Ebû Bekir Kettânî (v. 322/933) 96
2.4.8. Ebû Alî Rûzbârî (v. 322/934) 97
2.4.9. Ebû Muhammed Mürtaiş (v. 328/939) 99
2.4.10. Ebu'l-Hasan Müzeyyin (v. 328/939) 99
2.4.11. Ebû Bekir Şiblî (v. 334/946) 100
2.4.12. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (v. 341/952) 104
2.4.13. Ca'fer Huldî (v. 348/959) 105
2.4.14. Ebû Amr Zeccâcî (v. 348/959) 108
2.4.15. İsmâîl b. Nüceyd (v. 366/976) 109
2.4.16. Alî b. Bündâr Sayrâfî (v. 359/969) 110
2.4.17. Diğer Sûfîler 111
2.5. Hayatının Son Dönemleri 114
2.6. Vefatı 115

İKİNCİ BÖLÜM: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TASAVVUFÎ ÇEVRESİ, ESERLERİ VE ETKİLERİ

1. Tasavvufî Çevresi 122

1.1. İstifade Ettiği Sûfîler 123
1.1.1. Ebû Hafs Haddâd (v. 260/874) 123
1.1.2. Yahyâ b. Muâz Râzî (v. 258/872) 124
1.1.3. Yusuf b. Hüseyin Râzî (v. 304/917) 128
1.1.4. Ebu'l-Hüseyin Nûrî (v. 295/907) 129
1.1.5. Hayr Nessâc (v. 322/933) 134
1.1.6. Ebû Hamza Bağdâdî (v. 289/901) 136
1.1.7. Semnûn b. Hamza (v. 298/911[?]) 137
1.1.8. Ebû Saîd Harrâz (v. 286/899) 139
1.1.9. Alî b. Sehl Isfahânî (v. 307/919) 142
1.1.10. Ebû Ca'fer Haddâd (v. ?) 143
1.1.11. Diğer Sûfîler 144
1.2. Kendisinden İstifade Eden Sûfîler 146
1.2.1. Amr b. Osman Mekkî (v. 297/910) 146
1.2.2. Ebû Osman Hîrî (v. 298/910) 148
1.2.3. Ebu'l-Abbâs b. Süreyc (v. 306/918) 149
1.2.4. İbrahim b. Dâvûd Rakkî (v. 326/937) 150
1.2.5. Ebû Yakub Nehrecûrî (v. 330/941) 150
1.2.6. Ebû Muhammed Abdullah Râzî (v. 353/964) 151
1.2.7. Ebû Bekir Zekkâk Kebîr (v. ?) 152
1.2.8. Ahmed b. Ebu'l-Verd ve Muhammed b. Ebu'l-Verd 153
1.2.9. Sehl b. Vehbân Enbârî 154
1.3. Görüşmediği Ancak Hakkında Fikir Beyan Ettiği veya Mektup Yazdığı Sûfîler 154
1.3.1. Hakkında Fikir Beyan Ettiği Sûfîler 154
1.3.1.1. Ahmed b. Ebu'l-Havârî (v. 230/844) 154
1.3.1.2. Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848 [?]) 155
1.3.1.3. Zünnûn-i Mısrî (v. 245/859 [?]) 158
1.3.2. Kendilerine Mektup Yazdığı Sûfîler 160
2. Eserleri 163

2.1. Cüneyd-i Bağdâdî'ye Ait Elimizde Mevcut Olan Eserler 164
2.1.1. Risaleler 165
2.1.1.1. *Kitâbü'l-Fenâ* 165
2.1.1.2. *Kitâbü'l-Mîsâk* 167
2.1.1.3. *Devâü'l-Ervâh* 168
2.1.1.4. *Kitâbün fi'l-Ulûhiyye* 169
2.1.1.5. *Kitâbün fi'l-Fark beyne'l-İhlâs ve's-Sıdk* 170
2.1.1.6. *Mesâilü (Kitâbün) fi't-Tevhîd* 171
2.1.1.7. *Edebü'l-Müftekır ilallâh* 175
2.1.1.8. *Kitâbü Devâi't-Tefrît* 176
2.1.2. Mektuplar 177
2.1.2.1. Kime Yazıldığı Belli Olan Mektuplar 178
2.1.2.1.1. Yahyâ b. Muâz Razî'ye Yazdığı Mektup 178
2.1.2.1.2. Ebû Bekir Kisâî'ye Yazdığı Mektup 179
2.1.2.1.3. Amr b. Osman Mekkî'ye Yazdığı Mektup 180
2.1.2.1.4. Ebu'l-Abbâs Dîneverî'ye Yazdığı Mektup 181
2.1.2.1.5. Ebû İshak İbrahim Mâristânî'ye Yazdığı Mektup 182
2.1.2.1.6. Yusuf b. Hüseyin Râzî'ye Yazdığı Mektup 183
2.1.2.1.7. Alî b. Isfahânî'ye Yazdığı Mektuptan Bir Parça 185
2.1.2.1.8. Ebû Bekir Şiblî'ye Yazdığı Cevap 186
2.1.2.2. Kime Yazıldığı Belli Olmayan Mektuplar 186
2.2. Cüneyd-i Bağdâdî'ye Ait Elimizde Mevcut Olmayan Eserler 192
2.2.1. *Şerhu Şatahâti Ebî Yezîd* 192
2.2.2. *Tashîhu'l-İrâde* 193
2.2.3. *Emsâlü'l-Kur'ân* 193
2.2.4. *Sabru'l-Enbiyâ* 194
2.3. Cüneyd-i Bağdâdî'ye Nispet Edilen Eserler 195
2.3.1. *Kasîde Sûfiyye* 195
2.3.2. *Risâle fi's-Sekr ve Risâle fi'l-İfâka* 196

2.3.3. *es-Sırr fî Enfâsi's-Sûfiyye* 197
2.3.4. *Kitâbü'l-Kasdi ilallâh* 199
2.3.5. *Maâli'l-Himem* 200
2.3.6. *Kitâbü'l-Münâcât* 200
2.3.7. *Müntehabü'l-Esrâr fî Sıfati's-Sâdikîn ve'l-Ebrâr* 201
2.3.8. *Hikâyât* 202
2.3.9. *el-Müteferrikatü'l-Me'sûra* 203
2.3.10. Fuat Sezgin'in Zikrettiği Eserler 203
3. Etkileri 205
3.1. Cüneyd-i Bağdâdî ve Bağdat Ekolü 205
3.2. Cüneydiye 218

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Giriş: Cüneyd-i Bağdâdî'nin Üslûbu 230
1. Cüneydî Bağdâdî'de Nazarî Tasavvuf 243
1.1. Tasavvuf ve Sûfî 243
1.2. Tevhit 252
1.3. Elest/Mîsâk 262
1.4. Fenâ ve Bakâ 270
1.5. Mârifet ve Ârif 285
1.6. Muhabbetullah 297
1.7. Yakîn 302
1.8. Müşâhede 304
1.9. Murakabe 307
1.10. Cem' ve Fark 309
1.11. Sekr ve Sahv 311
1.12. Vecd ve Semâ 319
1.13. Şatahât 329
1.14. Kerâmet 340

2. Cüneyd-i Bağdâdî'de Amelî Tasavvuf.....346
2.1. Tövbe.....346
2.2. Zühd.....350
2.3. Ubûdiyet.....356
2.4. Sıdk.....360
2.5. İhlas.....364
2.6. Sabır.....368
2.7. Şükür.....372
2.8. Rızâ.....374
2.9. Tevekkül.....379
2.10. Zikir.....382
2.11. Fütüvvet ve Mürüvvet.....386
2.12. Verâ.....390
2.13. Fakr.....394
2.14. İlim ve Amel.....398
2.15. Güzel Ahlak.....403
2.16. Havf ve Recâ/Kabz ve Bast.....407
2.17. Uzlet- Halvet.....413
2.18. Nefis.....418
2.19. Mücâhede ve Riyâzat.....423
2.20. Mürit.....429
2.21. Vakit.....434
SONUÇ.....437
KAYNAKÇA.....444

KISALTMALAR LİSTESİ

(a.s.) : aleyhisselâm
b. : ibn, bin
bkz. : bakınız
c. : cilt
çev. : çeviren
ed. : editör, editörler
h. : hicrî
haz. : hazırlayan, hazırlayanlar
Hz. : Hazret-i
İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
krş. : karşılaştırınız
m. : miladî
MMA : Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye (Arapça El Yazmaları Enstitüsü)
nşr. : neşreden, neşredenler
(r.a.) : radıyallâhü anh, radıyallâhü anhâ
s. : sayfa
(s.a.v.) : sallallâhü aleyhi vesellem
ss. : sayfadan sayfaya
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : tahkik eden, tahkik edenler
ts. : tarihsiz
v. : vefatı
vr. : varak
vd. : ve diğerleri
vb. : ve benzeri
yay. : yayınları, yayınevi

ÖNSÖZ

Tasavvuf tarihinin mümtaz şahsiyetlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), tasavvufun bir ilim dalı olarak mevzû, mebâdî ve mesâil çerçevesinde teşekkül sürecinin başladığı hicrî III. asırda Bağdat'ta yaşamıştır. Tasavvufun kendine ait ıstılahlarının oluştuğu, İslamî ilimler içerisindeki yerinin belirginleştiği, dinî ve sosyal hayata dair ilkelerinin netleştiği bu yüzyılda yaşayan sûfîlerin görüşlerinin, birbirleriyle olan irtibatlarının ve tasavvufî kavramlara yükledikleri anlamların tespit edilmesi, doğuş devrinde tasavvufun mahiyetini kavramak açısından önemlidir.

Cüneyd-i Bağdâdî fikirleriyle, tasavvufun mahiyetinin, çerçevesinin ve ilkelerinin belirlenmesinde olduğu kadar, tasavvufî meselelerin izahı hususunda da kurucu rolü olan merkezî bir isimdir. Kendisinin tasavvuf tarihindeki merkezî konumu, görüşlerindeki zenginlik ve derinlik, tasavvuf tarihinin hemen her yüzyılında hissedilen etkileri, hakkında yapılacak çalışmaları anlamlı hale getirmektedir. Zira o, İslam'ı anlama, yaşama ve anlatmadaki üslûbuyla her çağ için bir önder ve örnek konumundadır.

Kaynağı itibariyle Kur'ân ve Sünnet referanslı bir ilim olan tasavvufun bu yönünü öne çıkaran ve bu eksende ortaya koyduğu tasavvuf anlayışıyla sadece çağının değil, sonraki yüzyılların da tasavvufî öncülerinden ve rehberlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikir ve görüşleri pek çok farklı açıdan detaylı çalışmalar yapılmayı beklemektedir. Detayları, çalışmamızın kaynakların değerlendirilmesi bölümünde ve eserleri başlığında zikredilen Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait risale ve mektupların, Mısırlı tasavvuf araştırmacısı Ali Hasan Abdülkadir tarafından 1962 yılında ilim dünyasına kazandırılmasıyla birlikte hakkında yapılan çalışmalar artmış olsa da, henüz hak ettiği ölçüde çalışıldığını söylemek güç görünmektedir. Hakkında doktora seviyesinde henüz bir çalışmanın olmayışı, bizi Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleriyle ilgili bir çalışmaya iten temel saiklerden

olmuştur. Bununla birlikte hem haliyle, hem ilmiyle yüksek bir mertebeye sahip olan, bütün bir İslam tarihinde sadece sûfîler üzerinde değil, toplumun tüm kesimlerinde derin tesirler bırakan ve üslûbu da zaman zaman kapalı kalan Cüneyd-i Bağdâdî gibi bir ismi çalışmak, birtakım zorlukları da beraberinde getirmiştir. Hem Doğu'da hem Batı'da hakkında yapılmış tüm çalışmalara ulaştığımızı söylemek zordur. Bununla birlikte ulaşılabilen tüm kaynaklar tetkik edilmiştir.

Burada çalışmamızı, Cüneyd-i Bağdâdî hakkında bugüne kadar yapılan araştırma ve incelemelerden farklı kıldığını düşündüğümüz birkaç noktaya temas etmek istiyoruz. Birincisi, tasavvufî çevresi başlığı altında incelediğimiz, kendisiyle bir şekilde bağlantısı olan sûfîlerin, çalışmamızda olduğu şekliyle bir bütün halinde incelendiği bir araştırmaya rastlayamadık. Tasavvufî çevresine dâhil olan isimler, farklı incelemelerde daha az sayıdaki isimle sınırlı tutulmuştur. İkincisi, bazı çalışmalarda tevhit, fenâ-bakâ, mîsâk, mârifet anlayışı gibi hususlar işlenmekle birlikte bizim tasavvufî görüşleri içinde ele aldığımız genişlikte bir kavram haritası çıkaran çalışma ile karşılaşmadığımızı da belirtmek isteriz. Çalışmamızda, yukarıda belirtilen ve farklı araştırmalarda konu edinilen kavramlarla ilgili de mümkün olduğunca geniş bir çerçeveden bakılmaya ve özgün bir bakış açısı yakalanmaya çalışılmıştır. Ayrıca kaynak çeşitliliği açısından çalışmamız, klasik ve modern kaynakların birlikte değerlendirilmesini amaçlamıştır. Bu şekilde farklı bir perspektif ortaya koymaya ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin zaman zaman işaret ve sembollerle dolu dünyasına, bugüne kadar oluşan birikimle yaklaşmaya gayret edilmiştir. Bugüne kadar başta Türkçe olmak üzere Arapça ve İngilizce araştırmalarda tek bir çalışmada bütün bu bilgileri ihtiva eden ve yorumlayan bir incelemeye ulaşmanın mümkün olmadığını gördük. Bu noktanın çalışmamızın güçlü yönü olduğunu düşünüyoruz.

Çalışmamız esnasında, klasik ve modern dönem araştırmalardan kitap, kitap bölümü, makale, bildiri, ansiklopedi maddesi, yazma eserden müteşekkil dört yüze yakın eser incelenmiştir. Bu eserleri incelerken Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, irtibat kurduğu sûfîler, Bağdat tasavvuf ekolü içindeki yeri ve tasavvufî görüşleri merkeze

alınmıştır. Dolayısıyla bugüne kadar Cüneyd-i Bağdâdî hakkında yapılmış veya Cüneyd-i Bağdâdî'ye temas eden yönleri bulunan çalışmalar incelenmek suretiyle özellikle tasavvufî görüşleri başta olmak üzere, hayatı ve tasavvufî çevresi konusunda geniş bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Özellikle de tasavvufî görüşlerine yoğunlaştığımız için çalışmamızın ağırlığı o yöne kaymıştır. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî gibi çok yönlü ve tasavvufî açıdan kurucu yönü öne çıkan bir şahsiyetin tasavvuf tarihindeki tesirlerini detaylı bir şekilde incelemek ve izlerini sürmek, çok daha uzun bir süre ve daha detaylı analizler gerektirdiğinden, etkileri hususunda daha özet bir tablo sunduğumuzu ifade etmemiz gerekir. Çalışmamızda ulaşabildiğimiz klasik ve modern çalışmaların tamamı dikkate alınmış ise de, Farsça olarak kaleme alınan kaynaklara ulaşma ve değerlendirme imkânımız olmamıştır. Bahsedilen bu iki durum, çalışmamızın zayıf yönünü oluşturmaktadır.

Çalışmamız bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamızın konusu, yöntemi, amacı, sınırları ele alınmış ve literatür değerlendirmesi yapılmıştır. Birinci bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı dönemin siyasî, içtimâî, ilmî, kültürel, dinî ve tasavvufî durumu resmedilmiş, ardından hayatı, mürşitleri ve müritleri ele alınmıştır. İkinci bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'nin döneminde yaşayan ve kendisiyle irtibatı bulunan sûfîler, tasavvufî çevresi başlığı altında incelenmiş, eserlerinin yanı sıra Bağdat tasavvuf ekolü içerisindeki yeri ve etkileri ile kendisine nispet edilen Cüneydiye tarikatı hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde ise eserlerinden, tasavvuf ve tabakât kitaplarında yer alan sözlerinden yola çıkılarak nazarî ve ameli tasavvuf başlığı altında tasavvufî görüşleri değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise çalışma boyunca elde edilen neticelere ve kanaatlere yer verilmiş, bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara katkı mahiyetinde bazı öneriler sunulmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî görüşleri başta olmak üzere, tasavvuf tarihindeki yeri ve etkilerinin farklı açılardan ve çeşitli metotlarla yapılacak çalışmalarla çok daha etkili bir şekilde ele alınabileceğini, çalışmamızın kusurları ve

eksiklikleri bulunduğunu da itiraf etmemiz gerekir. Bu çalışma esnasında gösterdiğimize inandığımız samimiyet ve gayret ile, çalışmanın ilim dünyasında hizmet etmesini umduğumuz mütevazı katkı arzusunun, bu eksik ve kusurların görülmesine mani olmasını umuyor, bundan sonra ortaya çıkacak akademik çalışmaların, bizlerin bıraktığı boşlukları fazlasıyla doldurmasını diliyoruz.

Çalışma boyunca isimlerin yazımı konusunda iki temel kriter çerçevesinde hareket edilmiştir. İlk olarak, meşhur olan veya Anadolu halkının kulak aşinalığı bulunan isimleri, telaffuz edildiği şekliyle (Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn-i Mısrî, Hallâc-ı Mansûr gibi) korumayı tercih ettik. Bu kriterin dışında kalan isimlerde ise el-, en-, er-, es- gibi takıları kullanmak yerine isimleri herhangi bir takı kullanmaksızın (Serî Sekatî, Hâris Muhasibî, Ebû Hafs Haddâd, Ebû Muhammed Cerîrî gibi) verdik. Bir doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın jürisinde bulunan kıymetli hocalarımızın bu konuda farklı önerileri olmuş, bu öneriler de dikkate alınarak nihayetinde böyle bir kullanıma karar verilmiştir. Yine "ebû/ebî" kelimelerinin yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin tercihini esas alarak bu kelimelerin "ebu'l" şeklindeki kullanımını benimsedik. Bu ilkeler, çalışmamızın ana metninde dikkate alınmış, kaynakça ve dipnotlarda müellif ismi olarak yer alan kısımlarda eser üzerindeki yazıma sadık kalınmıştır.

Çalışmamız esnasında ayet-i kerimelerin mealleri verilirken genellikle Dilaver Gürer ve Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu'nun *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi*'nden istifade edilmiş, âyet-i kerîmede konu akışı açısından bir noktanın vurgulanması gereken yerler olduğu düşünüldüğünde ise bizzat tercüme etme yoluna gidilmiştir.

Çalışmamız esnasında tekrara düşmeme konusunda azami dikkat gösterilmeye çalışmakla birlikte zaman zaman konu akışı ve bütünlüğü açısından bazı rivayetlerin tekrarlanması ihtiyacı hissedilmiştir. Bu tür durumlarda bazen rivayetin önceden geçtiği yerlere atıfta bulunulmuş zaman zaman ise rivayet tekrar

edilmek durumunda kalınmıştır. Okuyucuların bu konuda bizi mazur göreceğini ümit ediyoruz.

Çalışmamızın konu belirleme aşamasından itibaren özveriyle rehberlik eden, ilmî değerlendirme ve yönlendirmelerinin yanı sıra ilgisi ve içtenliğiyle daima kendisini yanımda hissettiğim değerli danışmanım Prof. Dr. Dilaver Gürer hocama şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmamız esnasında çok kıymetli katkılar sunan Prof. Dr. Ahmet Yılmaz ve Doç. Dr. Betül Gürer hocalarıma, yine çalışmayı baştan sona titizlikle okumak suretiyle değerli katkılar sunan Prof. Dr. Ahmet Ögke ve Doç. Dr. Hamide Ulupınar hocalarıma teşekkür ederim. Bu çalışmanın çeşitli aşamalarında pek çok ismin katkı ve destekleri olmuştur. Mesai arkadaşlarım Dr. Esat Sabırlı ve Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalp'e çalışmanın son okumaları ve bazı metin çözümlemeleri başta olmak üzere fikir ve değerlendirmeleriyle her aşamada sundukları değerli katkılar için minnettarım. Ayrıca -her ne kadar sonuca ulaşamasak da- Mısır'da bulunan yazmaları temin etmek maksadıyla yaptığımız girişimler esnasındaki katkıları dolayısıyla Dr. Öğr. Üyesi Cemal Kalkan ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yüceer'e; Süleymaniye, İSAM ve İstanbul Üniversitesi kütüphanelerinden eser temini konusunda yardımcı olan Araştırma Görevlisi Abdullah Yıldız'a ve şiir çevirilerindeki desteklerinden dolayı Araştırma Görevlisi Muhammed Ali Söylemez'e teşekkürü ifası zorunlu bir borç bilirim. Yine çalışmanın çeşitli aşamalarında fikirlerinden istifade ettiğim Araştırma Görevlisi Furkan Çakır'a ve çalışmamıza dolaylı ve dolaysız katkıda bulunan ve isimlerini burada anamadığım fakültemdeki araştırma görevlisi kıymetli meslektaşlarıma da teşekkür ederim.

Gayret bizden, yardım ve başarı Allah'tandır.

Sami BAYRAKCI

Konya - 2021

GİRİŞ: TEZİN SINIRLILIKLARI VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. Tezin Konusu, Yöntemi, Amacı ve Sınırları

1. Tezin Konusu

Araştırmamızın konusu; Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı dönem, tasavvufî çevresi, hayatı, eserleri, etkileri ve tasavvufî görüşleridir. Hicrî III. asrın, tasavvufun İslamî ilimler içinde bağımsız bir disiplin olarak teşekkül ettiği ve terakki sürecinin hızlandığı bir dönem olduğu ehlince malumdur. İlk dönem tasavvuf araştırmalarında belirli isimler ve düşünceleri merkezî bir konuma sahiptir. VI/XII. yüzyıldan itibaren ise kurumsal manada tarikatların merkezî konuma yükseldiği söylenebilir. Bu nedenle tasavvufun teşekkül sürecini ve tasavvufî konuların tedvinini doğru bir şekilde tespit edebilmek için ilk dönem (özellikle ilk üç asır) sûfîlerinin hal tercümelerini ve görüşlerini titizlikle tetkik etmek önemlidir.[1]

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufun bir ilim olarak teşekkülü ve İslamî ilimler içindeki konumunu elde etme sürecinde katkıları ve etkileri, neredeyse tüm araştırmacılar tarafından ittifakla dile getirilmiş bir isimdir. Kendisinden önceki tasavvufî birikimi özümsemiş ve tasavvufun meselelerini tevhit ekseninde yeni bir yoruma kavuşturmuştur. Bir yandan halka yönelik sohbetleriyle irşat faaliyetlerine devam ettiği, diğer taraftan müritleri ve tasavvufî çevresiyle tasavvufun derinlikli ve ince meselelerini müzakere ettiği anlaşılan Cüneyd-i Bağdâdî, kaleme aldığı risaleleri ve sûfîlerle olan mektuplaşmalarıyla tasavvufî ıstılahların ve tasavvuf literatürünün oluşmasına önemli katkılar sunmuştur.

Tasavvufu bizzat yaşamak ve yaşadığını da sistemli bir şekilde anlatmak suretiyle Cüneyd-i Bağdâdî, amelî ve nazarî tasavvuf konusunda kendi dönemine kadar oluşan birikimi adeta tedvin etmiş ve sistemli bir bütünlük içinde dile

[1] Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2008), 11.

getirmiştir. Bu nedenle İmam Şafiî'nin fıkıh için yaptığını, Cüneyd-i Bağdâdî'nin de tasavvuf için yaptığı söylenmiştir.[2]

Cüneyd-i Bağdâdî, üstatları ve mürşitleri olarak ifade edilen isimlerin fikirlerinden istifade etmek ve etkilenmekle birlikte, kendi düşünce sistematiğini ortaya koyması ve kendi nazariyelerini inşa etmiş olması yönünden tasavvuf ilmi açısından nazarî ve pratik manada kurucu bir şahsiyettir. Hicrî III. ve IV. asır sûfîlerinin nazarî ve ameli tasavvuf hakkında tam bir sistem tesis ettikleri[3] ve sonraki yüzyılların bu ilmî miras üzerinde tasavvufun gelişim sürecini sürdürdükleri dikkate alındığında, çağdaş bazı araştırmacılar tarafından hicrî III. asrın en önemli sûfî lideri olarak takdim edilen[4] Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf tarihindeki yeri ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda hicrî III. asrın yukarıda belirtilen temel hususiyetleri ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu yüzyıldaki kurucu ve merkezî konumu dikkate alınmıştır. Bu yüzyılda Bağdat tasavvuf ekolünün ilk iki asırdaki birikiminin Cüneyd-i Bağdâdî ile birlikte nasıl geliştiği, daha tertipli bir hal aldığı ve ana ilkelerinin daha belirgin hale geldiği hususu[5] göz önünde bulundurulmuştur.

Yapacağımız bu çalışmada Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, eserleri, tasavvufî açıdan ilişki içinde bulunduğu sûfîler, bu sûfilerle irtibatı, tasavvufî görüşleri ve tasavvufî düşüncenin oluşum ve gelişim aşamasındaki yeri ve etkileri ele alınacaktır.

2. Tezin Yöntemi

Çalışmamız, giriş bölümü dâhil dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü araştırmanın konusu, amacı, yöntemi, sınırları ve istifade edilen kaynakların

---

[2] Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 6.
[3] Reynold Alleyne Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 57.
[4] Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 266.
[5] Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, 122.

değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Hicrî III. yüzyılın siyasî, içtimâî, fikrî, dinî ve tasavvufî bir değerlendirmesiyle başlayan çalışmamızda Cüneyd-i Bağdâdî'nin doğrudan ya da dolaylı bağlantısı bulunan sûfîler ve bu sûfîlerle irtibatı ilk bölümü oluşturmaktadır. İkinci bölümde bugüne kadar yapılan çalışmalar da dikkate alınarak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, mürşitleri, müritleri, tarikat silsilesi ve Bağdat tasavvuf ekolü ve ekol içindeki yeri değerlendirilmiş ayrıca kendisine nispet edilen Cüneydiye'ye ayrı bir başlık açılmıştır. Tasavvufî görüşlerinin ele alındığı üçüncü bölüm ise nazarî ve amelî tasavvuf şeklinde bir tasnife tabi tutulmuş ve kendi eserleri ve mektupları başta olmak üzere tasavvuf ve tabakât kitaplarında yer alan rivayetlerden hareketle Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî görüşleri incelenmiştir.

Melchert'in de ifade ettiği üzere "*akademik faaliyet, daha önce söylenenlerin bir başka biçimde yeniden dile getirilmesi ve birçok ayrıntının ustaca ifade edilmesinden ibaret bir tür gösteri sanatıdır.*"[6] Çalışmamızda Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, fikirleri ve tasavvuf anlayışı, hakkında bugüne kadar yapılmış çalışmalardan da istifade edilmek suretiyle mümkün olduğunca yeni bir bakış açısıyla sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda daha çok tasvirî, açıklayıcı ve betimleyici (deskriptif) bir metot takip edilmiş, mümkün olduğunca tahlillere yer verilmiş, bununla birlikte özellikle hakkında yapılan son dönem araştırmalar noktasında yeri geldiğinde birtakım tenkitler de yapılmıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî görüşlerinin, kendi risaleleri dışında kalan tasavvuf ve tabakât kitaplarında parça parça ve dağınık bir şekilde yer aldığı ehlince malumdur. Bu görüşleri bir bütünlük içinde değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada, başta kendi eserleri olmak üzere, tasavvuf klasikleri ve tabakât kitaplarında yer alan sözleri esas alınmıştır. *Letâifü'l-İşârât* ve *Hakâiku't-Tefsîr* gibi eserlerde yer alan sözleri ise daha çok tefsir ilminin, özellikle de işarî tefsirin gündemi olarak değerlendirilmiş ve çalışmanın hacmi de dikkate alınarak bu sözlere

[6] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 72.

bazı gereklilikler dâhilinde nadiren yer verilmiş, bu vb. eserler çalışmanın ana kaynakları olarak değerlendirilmemiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendi eserleri ile yukarıda zikredilen tasavvuf klasikleri ve tabakât kitaplarındaki görüşleri birbirleriyle telif edilmelerine ve birlikte mezcedilerek değerlendirilmelerine imkân tanıyan bir bütünlük arz etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî risalelerini, tasavvufî bir konuyu merkeze alarak o konu etrafında sistemli bir bütünlük arz edecek şekilde işlemiştir. Klasik tasavvuf kaynakları ve tabakât kitaplarındaki sözleri ise daha çok müritleri, çağdaşları ve kendisinden sonra gelen sûfîler ve müellifler tarafından nakledilen rivayetlerdir. Bu rivayetlerin risalelerinde yer almaması, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî meselelerin her birini izah eden eserler kaleme almamasıyla alakalı olduğu kadar, dönemin şartları içinde böyle bir usulün çokça tercih edilmemesiyle de bağlantılıdır. Zira tasavvufun teorik ve pratik konularını sistemli bir şekilde ve farklı açılardan inceleme geleneği sonraki yüzyıllarda ortaya çıkmış bir usuldür. Bu bakımdan Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî görüşlerinin tamamı, kendi yazdığı risalelerde bulunmamaktadır. Ancak tasavvuf klasikleri ve tabakât kitaplarında ondan nakledilen sözler, eserlerindeki görüşleri ile bütünlük arz etmekte ve bu görüşler birlikte değerlendirildiğinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışını sistemli bir şekilde ortaya koyma imkânı sunmaktadır.

3. Tezin Amacı

Tasavvuf tarihinin hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresinde şekillendiği araştırmacılarca dile getirilen bir husustur.[7] Seyyidü't-tâife (sûfîlerin efendisi), tâvusu'l-fukarâ (fakirlerin/sûfîlerin tâvusu), şeyhu'l-meşâyih (şeyhlerin şeyhi) gibi hemen dördüncü asrın başlarından itibaren Cüneyd-i Bağdâdî hakkında kullanılan ihtiram ifadeleri, kendisine hem çağdaşları tarafından hem de sonraki yüzyıllarda sûfiler tarafından gösterilen saygıyı ifade

[7] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 357.

etmesi bakımından önemlidir. Tasavvuf tarihinde merkezî bir konuma ve yüksek bir mevkiye sahip olan Cüneyd-i Bağdâdî hakkında bugüne kadar yapılmış birtakım çalışmalar mevcuttur. Biz bu çalışmamızda Cüneyd-i Bağdâdî hakkında bugüne kadar yapılan çalışmaları da dikkate alarak, onun hayatı, eserleri, etkileri ve tasavvufî görüşlerini belirli bir bütünlük içinde yeniden ele almayı denedik. Özellikle son yüzyılda Arapça, Türkçe, İngilizce ve kısmen diğer bazı dillerde yapılmış çalışmaları gözden geçirmek suretiyle yakalamaya çalıştığımız bu bütünlüğün, özellikle birtakım hususların belirli bir düzen içinde dile getirilmesine imkân sağladığı kanaatindeyiz. Çalışma bu manada, Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, tasavvufî çevresi, etkileri ve tasavvufî görüşlerini belirli bir bütünlük içinde incelemeyi ve bugüne kadar dile getirilen hususları, mümkün olduğu kadarıyla bir araya getirerek tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

4. Tezin Sınırları

Çalışmamız, Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, irtibat halinde bulunduğu sûfîler, Bağdat tasavvuf ekolü içerisindeki yeri, bu ekole ve tasavvuf tarihine genel etkileri ve tasavvufî görüşlerinin incelenmesiyle sınırlandırılmıştır. Kendisinden sonraki yüzyıllara etkilerine birtakım gereklilikler dâhilinde işaret edilmekle yetinilmiş, tasavvuf tarihinin ondan sonraki asırlarına etkileri ve nüfuzu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Zira bu etki başlı başına, çeşitli veçhelerden birden fazla çalışmanın konusu olmayı hak edecek kapsamdadır. Tasavvufî çevresi, tasavvuf tarihinin en velûd asırlarından biri olan hicrî III. yüzyılda yaşamış, köşe taşı mesabesinde bulunan onlarca isimden oluşmaktadır. Bu isimlerin hayatları ve görüşlerine ilgili kısımda özetle yer verilmiş, özellikle Cüneyd-i Bağdâdî ile olan ilişki ve irtibatları zikredilmiştir. Çalışmanın en fazla yoğunlaştığı kısım, tasavvufî görüşlerinin incelenmesi olmuştur. Bu başlıkta da, tasavvufî kavramların sözlük ve ıstılah anlamlarına ve sûfîlerin konu hakkındaki görüşlerine kısaca değinildikten sonra, Cüneyd-i Bağdâdî'nin konu hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Kavramlar arasındaki irtibat noktaları işlenmeye gayret edilmiş ve nedeni yukarıda tezin

yöntemi başlığında izah edildiği üzere risaleleri ile tasavvuf ve tabakât kitaplarında yer alan sözlerine dayanılarak tasavvufî görüşlerinin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesine özen gösterilmiştir. Özellikle mürşitlerinden etkilendiği düşünülen noktalara da dikkat çekilmiştir.

B. Kaynakların Değerlendirilmesi

1. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Kendi Eserleri

Araştırmamızın konusu Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerinin değerlendirmesi olduğundan, doğal olarak çalışmamızın temel kaynakları öncelikle kendi eserleri olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numara ile kayıtlı bulunan yazma içerisinde bazı risaleleri ve mektupları günümüze ulaşmıştır. Söz konusu risale ve mektuplar, çalışmamızda yararlandığımız en temel kaynaklardandır. Bu yazma, ilerleyen başlıklarda açıklanacağı üzere tahkik edilerek basılmıştır. Çalışmamızda tahkik edilmiş baskıyı esas almakla birlikte, ihtiyaç hissettiğimiz durumlarda bizzat yazma esere de müracaat etmiş bulunmaktayız. Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait eserler, nicelik ve muhteva itibariyle ilgili başlıkta geniş bir şekilde ele alınacaktır.

2. Klasik Tasavvuf Kaynakları

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufun İslamî ilimler içinde bir ilim dalı olarak henüz yer edinmeye başladığı bir dönemde yaşamıştır. Kendisine ait risaleler, tasavvufî içerikli eserlerin ilklerindendir. Tasavvufun bir ilim olarak tedvin edildiği ve sistematik bir şekilde tasavvufî konuların ele alındığı ilk eserler ise daha çok IV. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınmıştır. Tasavvufa dair ilk eserlerin (*el-Lüma', Kûtü'l-Kulûb, et-Taarruf* gibi) ağırlıklı olarak hicrî IV. yüzyılda telif edildiğini dikkate aldığımız zaman, bu eserlerin müelliflerinin Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğrencileriyle bizzat görüştüğünü, birinci elden görüşlerine ulaşma imkânı elde ettiğini de dikkate almamız icap eder. Bu itibarla Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşleri klasik tasavvuf kaynaklarında geniş bir yekûn tutmaktadır. Çalışmamız esnasında

klasik tasavvuf eserlerinden geniş bir şekilde istifade edilmiştir. Bu kaynaklardan bazıları aşağıda kısaca tanıtılmıştır.

i. *el-Lüma' fi't-tasavvuf*

Eser, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî'ye (v. 378/988) aittir. Tasavvuf ilminin kaynakları ve ortaya çıkışı hakkında bilgi veren ve tasavvuf kavramlarını geniş bir şekilde ele alan eser, Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerinin geniş bir şekilde yer bulduğu eserler arasında ilk sıradadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin önde gelen müritlerinden Cafer Huldî (v. 348/959) ile olan irtibatı yoluyla, Cüneyd-i Bağdâdî ve Bağdat tasavvuf ekolü ile ilişkilendirilen[8] Ebû Nasr Serrâc, sıkı bir Cüneyd-i Bağdâdî takipçisidir. Cafer Huldî'den ders takriri yapan ve eserlerinde Cafer Huldî'den çokça rivayetler aktaran Serrâc, kitabının pek çok bölümüne Cüneyd-i Bağdâdî'nin konuyla ilgili görüşlerini aktararak başlar. Bu rivayetleri bitirdikten sonra diğer sûfîlerin konu hakkındaki görüşlerini aktararak ilgili bölüme devam eder. Çalışmamızın temel kaynakları arasında yer alan eserin Abdülhalîm Mahmud ve Tâhâ Abdülbâkî Sürûr tarafından tahkik edilen ve Mısır'da 1960 yılında Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs tarafından yayınlanan nüshası kullanılmış, Hasan Kamil Yılmaz tarafından *el-Lüma' İslam Tasavvufu* adıyla yapılan tercümeden de istifade edilmiştir.

ii. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*

Ebû Bekr Tâcü'l-İslâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî (v. 380/990) eserinde, sûfîlerin itikadî konularla ilgili görüşlerinin yanı sıra tasavvufî kavramları açıklamaktadır. Eserde işlenen kavramların birçoğunda Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşleri ilk sıralarda zikredilmiş ve kavramlar Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşleri çerçevesinde işlenmiştir. Çalışmamızda Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta basılan ve yayın tarihi bulunmayan nüsha kullanılmıştır.

[8] Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe, 2020), 129-130.

Süleyman Uludağ tarafından *Doğuş Devrinde Tasavvuf* adıyla yapılan tercümeden de istifade edilmiştir.

iii. *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfü tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*

Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî'nin (v. 386/996) daha çok *Kûtü'l-Kulûb* adıyla anılan eseri daha çok amelî konuları işlemektedir. Aslen İranlı olup Mekke'de büyüyen müellif, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Basra kökenli Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'ye (v. 341/952) intisap etmiştir.[9] Bu yönüyle Cüneydî çizginin müntesiplerinden olan Mekkî, eserlerinde sıkça Cüneyd-i Bağdâdî'den alıntılar ve aktarımlar yapmaktadır. Çalışmamızda, eserin Âsım İbrahim el-Keyâlî tarafından Beyrut'ta neşredilen, 2005 tarihli Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısı kullanılmıştır. Yakup Çiçek ve Dilaver Selvi tarafından *Kalplerin Azığı* ismiyle yapılan Türkçe çevirisinden de yararlanılmıştır.

iv. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*

Sünnî tasavvufu sistemleştirmesi bakımından tasavvuf klasikleri arasında önemli bir yer tutan Ebu'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *er-Risâle* isimli eseri çalışmamızda başvurduğumuz temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Sülemî'nin talebesi olan Kuşeyrî'nin silsilesi, şeyhi Ebû Alî Dekkâk vasıtasıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşmaktadır.

Bağdat tasavvuf ekolüne müntesip sûfîlerden sıkça iktibaslarda bulunan Kuşeyrî'nin eserinde görüşlerine en çok yer verilen sûfîlerden biri Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Çalışmamızda, eserin Abdülhalîm Mahmud tarafından tahkik edilen ve Şam'da 2003 yılından Dâru'l-Hayr tarafından basılan nüshası kullanılmış, Süleyman Uludağ tarafından *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risalesi* adıyla yapılan Türkçe tercümesinden de istifade edilmiştir.

[9] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 131.

v. *Keşfü'l-mahcûb*

Kendi şeyhlerinin tümüyle Cüneydî olduğunu söyleyen[10] Ebu'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî'nin (v. 465/1072 [?]) eseri, tasavvufun teorik ve pratik konularını sistemli bir şekilde işleyen ilk tasavvuf klasiklerindendir. Eser, Cüneyd-i Bağdâdî'den pek çok nakiller içermektedir. Cüneydiye'den ilk bahseden müellif Hücvîrî olup, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahv esaslı tasavvuf anlayışına dair geniş tahliller içermektedir. Eserin aslı Farsça'dır. Çalışmamızda Süleyman Uludağ tarafından *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi* adıyla Türkçe'ye yapılan tercümenin 1996 yılında yapılan baskısı kullanılmıştır.

Yukarıda belirtilen temel tasavvuf eserlerinin yanı sıra Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed es-Sülemî (v. 412/1021)'nin *Hakâiku't-tefsîr* isimli işarî tefsiri ve *Tis'atü kütüb* ismiyle yayınlanan risaleleri, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'nin (v. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eseri, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî'nin (v. 632/1234) *Avârifü'l-Maârif* isimli eserleri, çalışmamız esnasında sıkça başvurulan kaynaklar arasındadır.

3. Tarih ve Tabakât Kitapları

Sûfîlerin hayat hikâyelerine ve sözlerine yer vermeleri bakımından tasavvuf tarihine kaynaklık eden eserler arasında tabakât kitaplarının önemli bir yeri vardır. Cüneyd-i Bağdâdî, tabakât kitaplarında, diğer pek çok sûfîye nazaran, hakkında geniş bilgi verilen isimler arasındadır. Çalışmamız esnasında istifade ettiğimiz bazı tabakât kitapları aşağıda kısaca tanıtılmıştır.

i. *Tabakâtü's-sûfiyye*

[10] Ebu'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 300.

Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî'nin (v. 412/1021) beş tabaka halinde 103 sûfîyi anlattığı eseri, tasavvuf tarihine kaynaklık eden tabakât kitapları arasında ilk sıradadır. Cüneyd- Bağdâdî, eserde ikinci tabakada yer alan sûfîlerin ilkidir. Sülemî, Cüneyd-i Bağdâdî'yi sûfîlerin imamlarından ve herkes tarafından kabul gören bir isim olarak takdim etmektedir.

Eser, çalışmamıza kaynaklık eden tabakât kitapları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmamızda, eserin Arapça aslıyla birlikte Türkçe tercümesini karşılıklı sayfalar şeklinde ihtiva eden *İlk Zâhid ve Sûfîler Tabakâtü's-Sûfiyye* adıyla, Abdürrezzak Tek tarafından hazırlanan nüshası kullanılmıştır.

ii. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*

Sülemî'nin talebesi Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî'nin (v. 430/1038) kaleme aldığı ve hocasından istifade ettiğini beyan ettiği eser, 700 civarında zahit ve sûfînin hayatını, fikir ve görüşlerini ihtiva etmektedir. Çalışmamızda eserin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2018 yılında basılan, Mustafa Abdülkâdir Atâ'nın tahkikli neşri kullanılmıştır.

iii. *Tarîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) eseri, Bağdat'la ilgili tarih, coğrafya, mimari, siyaset ve sosyal hayata ilişkin bilgilerin yanı sıra, zahit ve sûfîlerin de içinde bulunduğu farklı disiplinlerden 7831 şahsın hal tercemelerini ve sözlerini ihtiva etmektedir. Çalışmamızda, eserin Beşşar Avvad Ma'rûf'un tahkik ettiği ve Dâru'l-Garbi'l-İslâmî tarafından Beyrut'ta 2001 yılında yapılan 17 ciltlik baskısından istifade edilmiştir.

iv. *Sıfatü's-safve*

Hilyetü'l-evliyâ'nın kısaltılıp bazı zahit ve sûfîlerin ilave edilmesi suretiyle yeni bir tasnif ve tertiple telif edilmiş hali olan bu eser, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî'ye (v. 597/1201) aittir. Müellif daha

çok İbnü'l-Cevzî olarak bilinir. Çalışmamızda, eserin 2006 yılında Kahraman Yayınları tarafından yayınlanan Abdülvehhab Öztürk tercümesinden istifade edilmiştir.

v. *Tezkiretü'l-evliyâ*

Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî (v. 618/1221) tarafından telif edilen eser, 72 sûfînin hal tercemeleri, menkıbelerini ve sözlerini ihtiva etmektedir. Eserin aslı Farsça'dır. Çalışmamızda, eserin Muhammed Edîb el-Câdir tarafından tahkik edilen ve Muhammed Aslî el-Vestânî tarafından Arapça'ya tercüme edilen 2014 tarihli Dâru'l-Mektebî baskısı kullanılmıştır. Ayrıca Süleyman Uludağ tarafından *Evliya Tezkireleri* adıyla Türkçe'ye yapılan tercümesinden de yararlanılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, eserde geniş bir şekilde yer verilen sûfîler arasındadır.

vi. *Tabakâtü'l-evliyâ*

Şâfiî fakihi, muhaddis ve biyografi yazarı, daha çok İbnü'l-Mülakkın nispesiyle tanınan Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî'nin (v. 804/1401) eseri 230 sûfînin terceme-i halini içermektedir. Çalışmamızda, eserin Nureddin Şerîbe tarafından yapılan ve Mektebetü'l-Hâncî tarafından 1994 yılında yapılan baskısı kullanılmıştır.

vii. *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*

Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (v. 898/1492) tarafından kaleme alınan eser, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî'nin (v. 481/1089), Sülemî'den Farsça'ya tercüme ettiği *Tabakâtü's-sûfiyye*, esas alınarak hazırlanmıştır. Abdurrahman Câmî, eseri genişletmiş ve 616 sûfînin hal tercemelerine ve menkıbelerine yer vemiştir. Lâmiî Çelebi (v. 938/1532), eseri Osmanlıca'ya tercüme ve şerh etmiştir. Çalışmamızda

eserin, Abdülkadir Akçiçek tarafından latin harflerine aktarılarak hazırlanan baskısı kullanılmıştır.

Hakkında bilgi verilen tabakât kitapları dışında çalışmamızda kullandığımız diğer bazı tabakât kitapları da şunlardır: Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (v. 771/1370), *et-Tabakâtü'ş-şafiiyyeti'l-kübrâ*; Ebu'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî (v. 973/1565), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-Ârifîn b. Nûreddîn Alî el-Münâvî (v. 1031/1622), *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdâti's-sûfiyye*.

Yukarıda bir kısmı zikredilen ve çalışmamız esnasında başvurulan kaynak eserlerin kahir ekseriyetle Arapça asıllarından istifade edilmiştir. Arapça asıllarıyla birlikte Türkçe tercümelerine müracaat edilmesi icap eden ve tercümeden de yararlanıldığı durumlarda ise dipnotta hem Arapça hem Türkçe esere atıfta bulunulmaya gayret edilmiştir.

4. Araştırma ve İncelemeler

Özellikle son yüzyılda kaleme alınan ve Cüneyd-i Bağdâdî'yi farklı veçhelerden ele alan çok sayıda araştırma mevcuttur. Müstakil eserlerin yanı sıra, ansiklopedi maddeleri, makaleler ve lisansüstü tez çalışmalarından oluşan söz konusu çağdaş araştırma ve incelemeler çalışmamız esnasında yararlandığımız kaynaklar arasında yer almıştır. Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili müstakilen kaleme alınan modern araştırmaların ilki diyebileceğimiz çalışma, çalışmanın yapıldığı dönemde Ezher Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı olarak görev yapan Ali Hasan Abdülkadir'in eseridir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserlerini çalışan ve Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'ndaki 1374 numara ile kayıtlı yazmayı tahkik ederek, içerisinde yer alan Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait risale ve mektupları ilim dünyasına kazandıran Ali Hasan Abdülkadir'dir. *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd: A Study of Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his*

Writings adıyla Londra'da İngilizce olarak yayımlanan bu çalışma, söz konusu yazmada bulunan Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait risale ve mektupların tahkikli neşri ve İngilizce tercümelerini içermenin yanısıra, Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı hakkında bilgi vermekte ve tevhit, fenâ, mîsâk ve sahv nazariyeleri ekseninde Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini incelemektedir. Süleyman Ateş, bu esere birtakım eklemeler yaparak Türkçe'ye tercüme etmiş, bu çalışmasında risale ve mektupların tahkikli metnine yer vermenin yanı sıra Türkçe çevirilerini de yapmıştır. Çalışmamız esnasında zaman zaman bu eserlere de müracaat edilmiştir. Tezimizi bu eserlerden farklı kılan en temel hususlar olarak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî çevresinin daha geniş bir şekilde ele alınmasının yanısıra, tasavvufî görüşlerinin bu eserlerde yer almayan pekçok başlığı da içerecek şekilde detaylı bir şekilde incelenmesini zikredebiliriz.

Çalışmamızda, Ali Hasan Abdülkadir'in söz konusu eserinin tahkik bölümü, Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri olarak görülmüş, çalışmanın İngilizce kısmı ise Ali Hasan Abdülkadir'in kendi çalışması olarak verilmiştir. Burada *Kitabü'l-fenâ, Kitabü'l-mîsâk, Edebü'l-müftekır ilallâh, Kitâbün fi'l-ulûhiyye* ve *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlas ve's-sıdk* isimli risalelerden Abdülkadir'in tahkikinden yararlanmak suretiyle, ancak Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri olarak yararlandığımızı ve atıflarımızı da bu şekilde verdiğimizi ifade etmemiz gerekir. Mektuplar ise tek tek isimlendirilmemiş, söz konusu tahkikteki sayfalarına atıfta bulunulmuştur. Ancak, şunu da ifade etmek isteriz ki, bu şekilde bir atıf tercih edilmeden önce, Abdükadir'in tahkiki, yazma nüsha ile satır satır karşılaştırılmıştır. Tüm bunlardan sonra yine de ihtiyaç duyulan nadir durumlarda bizzat yazmaya müracaat edilmiştir.

1962 yılında yayımlanan bu çalışmadan sonra Cüneyd-i Bağdâdî hakkında yapılan çalışmalar artmıştır. Biz çalışmamızda söz konusu tarihten önce ve sonra yapılan çalışmaları da dikkate alarak, günümüze kadar yapılmış Türkçe, Arapça ve İngilizce kaynakları taramak suretiyle, mümkün olan en geniş literatür taramasını yaptığımızı düşünüyoruz.

Roger Deladrière'nin 1983 yılında yayınlanan ve *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences* ismini taşıyan Fransızca eseri, müstakilen Cüneyd-i Bağdâdî'yi konu edinen eserlerin ilkleri arasındadır.

Çalışmamız esnasında bize rehberlik eden ve yoğun bir şekilde istifade ettiğimiz kaynaklar arasında Süleyman Gökbulut'un üç makalesini anmadan geçemeyeceğiz. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin 2012 tarihli 36. sayısında yayınlanan, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi" ve "Cüneyd'in Sekiz Şartı" başlığını taşıyan iki makale, ülkemizde müstakilen Cüneyd-i Bağdâdî hakkında yazılmış az sayıdaki makalelerdendir. Yine Süleyman Gökbulut'un ilmî bir ihtisas toplantısında sunduğu ve daha sonra makale olarak basılan "Bağdat Tasavvufunun Lisanı: Cüneyd-i Bağdâdî" başlıklı çalışma da, yukarıda zikredilen makalelerle aynı çizgide ve birbirini tamamlayıcı niteliktedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin çeşitli eserlerde bulunan sözlerini derleyip tasnif etmesi bakımından kıymetli bir çalışma olan Suâd Hakîm'in "*Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî: el-A'mâlü'l-kâmile*" isimli çalışmasından da -kaynaklara müracaatımız noktasında çok zaman sağladığı kolaylık itibariyle- istifade ettiğimizi özellikle belirtmek isteriz. Bunların dışında Cüneyd-i Bağdâdî hakkında Batı'da yapılmış bazı lisansüstü tezler ve makaleler de mevcuttur. Bunlardan tespit edebildiğimiz ve tam metinlerine ulaşarak değerlendirme imkânı bulduklarımız şunlardır: Arthur John Arberry, "Junayd", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 67/3* (1935); Margaret Isabel Jones, *The Concept of Mīthāq in al-Junayd's Theology* (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek lisans tezi, 1979); Muhammad Abdul Haq Ansari, "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid", *The Muslim World 73* (1983); Abdu-r-Rabb Muhammad, *al-Junayd's Doctrine of Tawhīd: An Analysis of his Understanding of Islāmic Monotheism* (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek lisans tezi, 1984); David Ludwig Martin, *al-Fana' (Mystical Annihilation of The Soul) and al-Baqa' (Subsistence of The Soul) in The Work of Abu al-Qasim al-*

Junayd al-Baghdadi (Los Angeles: University of California, Near Eastern Languages and Cultures, Doktora tezi, 1984); Cucu Setiawan vd., "Sufism as The Core of Islam: A Review of Imam Junayd Al-Baghdadi's Concept of Tasawwuf", *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism 9/2* (2020).

Ülkemizde Cüneyd-i Bağdâdî hakkında bugüne kadar yapılmış lisansüstü çalışma olarak bizim tespit edebildiğimiz tek araştırma "*Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhid Anlayışı*" başlığını taşıyan yüksek lisans tezidir.[11] Titiz bir çalışmanın neticesi olduğu görülen bu tezde, Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatına ayrılan birinci bölümün ardından, mütekellimler, filozoflar ve sûfîlerin tevhit konusundaki yaklaşımları özetlenmiş, üçüncü ve son bölümde ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit anlayışı, farklı tasavvufî kavramlardaki yansımalarıyla birlikte incelenmiştir.

Yukarıda zikredilen çalışmalar dışında İngilizce olarak yayınlanan makale, ansiklopedi maddesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserlerini konu edinen farklı çalışmalar ve çeşitli tasavvuf eserlerinde Cüneyd-i Bağdâdî'ye ayrılan bölümler de incelenmiş, ulaşabildiğimiz tüm çalışmalar tetkik edilmek suretiyle mümkün olduğu kadar çalışmamız esnasında dikkate alınmıştır. Arapça'da yapılan ve kaynakçada zikredilen modern dönem araştırma ve incelemeler de çalışmamız esnasında istifade edilen eserler arasındadır. Ancak Arapça'da yapılan çalışmaların genel itibariyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, eserleri ve sözlerine dair derleme ve kimi zaman da seçkilerden ibaret olduğu gözlemlenmiştir.

Yararlandığımız kaynakların incelenmesinin çalışmanın boyutlarını daha da artıracağı endişesiyle, kaynaklarımız hakkında verdiğimiz bilgiler hususunda bu kadarla iktifa etmek istiyoruz.

---

[11] Gökhan Özbek, *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhid Anlayışı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2019).

BİRİNCİ BÖLÜM: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE HAYATI

1. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

Tasavvuf tarihinin mümtaz şahsiyetlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikirleri, nazarî ve pratik tasavvufun kurumsallaşması sürecine etkileri ve katkıları dikkatle incelenmesi ve değerlendirilmesi gereken bir husustur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri, tasavvufî görüşlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için oldukça önemlidir. Ancak onun fikirleri ve tasavvufî görüşleri, şahsiyetinden ve yaşadığı dönemin şartlarından bağımsız da değildir. Şahıs merkezli çalışmalarda ilgili dönemin siyasî, içtimâî, ilmî, fikrî ve kültürel atmosferinin fikirler ve şahıslar üzerindeki muhtemel etkileri gözden ırak tutulmamalıdır. Mevzubahis durum, özellikle siyaset ve kültürel ögelerin iç içe bir görünüm arz ettiği ilk dönem İslâm tarihi söz konusu olduğunda, daha büyük bir önem kazanmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı dönem olan hicrî III. asır, belirtilen açılardan incelenerek; dönemin siyâsî ve içtimâî durumu, Bağdat'ın ilmî ve kültürel vaziyeti, dinî ve tasavvufî atmosferi ve çağdaşı olan sûfîler hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Siyasî ve İçtimâî Durum

Hicrî II. asırda başlayan ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin doğduğu ve yaşadığı III. asırda da devam eden dönem, çok önemli tarihi olayların yaşandığı, Müslümanların sadece siyasî, sosyal ve iktisadî değil, ilmî ve kültürel açılardan da ivme kazandıkları bir devre olmuştur. Bir taraftan elde edilen maddi ve manevî kazanımlar; devleti, toplumu ve bireyi dönüştürürken diğer taraftan yaşanan olayların ortaya çıkardığı imkânlar ve sorunlar da dönemin Müslümanlarını çeşitli yönlerden etkilemiştir.

Malum olduğu üzere her yüzyıl, kendinden önceki yüzyılların siyasî ve kültürel mirası üzerinde yükselir. Bu miras kimi zaman olumlu, kimi zaman olumsuz bir çerçeveye sahip olsa da bu olgu değişmez. Kaldı ki sadece müspet ya da salt menfî bir mirastan bahsetmek de mümkün değildir. Devralınan birikim, tüm yönleriyle ve ağırlıklarıyla yeni nesillere devredilir. Bu sebeple hicrî III. asrı hazırlayan sürecin izlerini de hicrî II. asırda sürmek gerekir. Hicrî II. asır, hilafetin Emevîlerden Abbâsîlere geçtiği (132/750), Abbâsî hilafetinin siyaseten güçlendiği ve muktedir olma gayretlerinin devam ettiği, İslâm'a ve Müslümanlara hizmet etmek ve aynı zamanda iktidarlarının devamlılığını sağlamak adına faaliyetlerini yürüttükleri bir dönemdir. Hicrî II. asrın; III. asrın özellikle ikinci yarısında yaşanan iktisadî refah, idarî yapılanmadaki güçlü organizasyon ve ilmî, kültürel alandaki atılımların altyapısının oluştuğu dönem olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Abbâsîlerde sanat, edebiyat, kültür, ticaret gibi devlet ve toplumla ilgili neredeyse her alanda altın devrin yaşandığı bir dönemde dünyaya gelmiştir. Söz konusu devirde Bağdat demografik açıdan homojen bir yapı arz etmemekte, Abbâsîlerin başkenti olan Bağdat'ta, Arap, Türk, Fars, Kürt vb. etnik unsurlar iç içe yaşamaktadır.[12] Bu demografik çeşitliliğin nedeni, Bağdat'ın kuruluşundan itibaren siyaset, ticaret, ilim ve kültür alanlarında bir cazibe merkezine dönüşmüş olmasıdır. Bağdat, nüfusu ve hinterlandı itibariyle uluslararası bir şehir olmuştur. Şehrin nüfusu hakkında bir tahminde bulunmak zor olsa da, hamamlar, hekim sayıları gibi verilerden hareketle hicrî III. asırda nüfusun yaklaşık olarak 1,5 milyon olduğu öngörülmektedir.[13]

Cüneyd-i Bağdâdî, Abbâsî halifesi Vâsik-Billah'tan (v. 232/847) itibaren sırasıyla hilafete geçen on halifenin devirlerinde yaşanan sosyal ve siyasî olaylara şahit olmuştur. Onun çocukluk yıllarını da içine alan hicrî III. asırda, aşağıda isimleri

[12] Cemil Cebr, *el-Câhız fî hayâtihî ve edebihî ve fikrih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1974), 8.
[13] Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/429.

ve hilafet yılları zikredilen on iki halife, Abbâsî devletinde sırasıyla hüküm sürmüştür.

1. Abdullah Me'mûn (198-218/813-833)
2. Abbâs Mu'tasım (218-227/833-842)
3. Harun Vâsik (227-232/842-847)
4. Ca'fer Mütevekkil (232-247/847-861)
5. Muhammed Muntasır (247-248/861-862)
6. Ahmed Müstaîn (248-252/862-866)
7. Muhammed Mu'tez (252-255/866-869)
8. Muhammed Mühtedî (255-256/869-870)
9. Ahmed Mu'temid (256-279/870-892)
10. Ahmed Mu'tazıd (279-289/892-902)
11. Alî Müktefî (289-295/902-908)
12. Ca'fer Muktedir (295-320/908-932)[14]

İslam tarihçilerinin genel kabulüne göre Abbâsîler tarihi, halife Mütevekkil'e kadar olan dönem (132-232/750-847) ve Mütevekkil sonrası dönem (232-656/847-1258) olmak üzere ikiye ayrılır.[15] Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı tarihler, ilk dönemin son yılları ile ikinci dönemin başlarıdır. Abbâsîlerin en geniş sınırlarına ulaştığı ve toplumsal refahın en üst seviyede yaşandığı Hârûn Reşîd dönemi Abbâsî devletinin refah çağı olarak tanımlanır.[16] Bu dönemi takiben Hârûn Reşîd'in oğulları Emîn ve Me'mûn arasında yaşanan hilafet mücadelesi Me'mûn'un lehine

[14] Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci (ed.), *İslâm Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-1* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/478.
[15] Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986), 3/241.
[16] Algül, *İslâm Tarihi*, 3/143.

neticelenmiş ve Me'mûn döneminde özellikle askerî alanda Türkler büyük bir güç elde etmişlerdir. Me'mûn'un kardeşi Mu'tasım da Türklerin desteği sayesinde hilafet makamına geçmiştir. Bu dönemde Arap ve İranlı unsurların devlet içerisinde güç kaybettiği görülmektedir.[17] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî, Abbâsî hilafetinde siyasî nüfuzun Araplardan Fars ve Türk gibi acem olarak nitelenen diğer İslâm unsurlarına geçmeye başladığı dönemde yaşamıştır.

Abbâsî devletinde Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemleri İslâm tarihine bir leke olarak kazınmış bulunan "Mihne" olayları ile öne çıkmaktadır.[18] Söz konusu üç halife zamanında yaşanan Mihne olaylarında, Mu'tezile karşısında Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Eser'i temsil eden Ahmed b. Hanbel, Affan b. Müslim, Muhammed b. Sa'd ve Hasan b. Hammâd Seccâde gibi pek çok ulemânın takibata uğradıkları bilinmektedir. Vâsık'tan sonraki halife Mütevekkil, kendinden önceki üç halifenin dinî politikalarını tersine çevirmiş, kelâmî münakaşalara son vererek, devletin resmî görüşü haline gelmeye başlayan Mu'tezilî akideleri ortadan kaldırmış, Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Eser'in din anlayışına geri dönmüştür. Hicrî 210'lu yıllarda doğduğu dikkate alındığı takdirde, Mihne olaylarının yaşandığı yıllarda (218-237/833-852) Cüneyd-i Bağdâdî, Mihne'nin de merkez şehri olan Bağdat'ta çocukluk ve gençlik yıllarını yaşıyor olmalıdır. Kendisinin Mihne'den etkilendiği ya da Mihne olaylarına dâhil olduğuna dair bir bilgi mevcut değildir. Ancak yaşanan olayları duyduğu, belki şahit olduğu ve/veya etkilerini gözlemleme imkânı bulduğunu söylemek mümkündür.

Bu dönemde Abbâsî devletini zora sokan ve uzun yıllar uğraştıran önemli olaylardan birisi de "zenc" adıyla bilinen siyahî/zencî kölelerin gerçekleştirdiği isyan hareketidir (255-269/869-883). İktisadî-sosyal sebeplerden kaynaklanan, 300.000 ile 500.000 arasında kölenin katıldığı ve 14 yıl süren bu isyan, İslâm tarihindeki en kanlı

[17] Âdem Apak, "Abbâsîler Döneminde Şuûbiyye Hareketi", *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-2*, ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 6/229.
[18] Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/26-28.

ve yıkıcı hareketlerden birisi olarak kabul edilmektedir. Zira bu isyan hareketi Abbâsî merkez hazinesinin boşalmasına yol açtığı gibi, Basra körfezi ticaretini aksatmış ve Sevâd adıyla bilinen[19] Aşağı Irak bölgesindeki tarım ekonomisini de olumsuz yönde etkilemiştir. Zencî isyanı sona ererken, aynı bölgede onların yerini, içlerinde çok sayıda Afrika kökenlinin de bulunduğu Karmatîler almıştır.[20] Zencî isyanının bastırılması her ne kadar Abbâsî devletini rahatlatmış görünse de Bâtıniyye ismiyle meşhur aşırı Şiî İsmâiliye mezhebine ait fikirlerin hızla yayılması ve 287-294/901-907 yılları arasında Karmatîler adıyla bilinen silahlı İsmâilî çetelerinin yağmaları da hicrî III. yüzyılın öne çıkan ve Abbâsî devletini zora sokan siyasî-sosyal hareketleri arasında yerini almıştır.[21]

Abbâsî devletinin yüzyılın başında uğraşmak zorunda kaldığı bir diğer isyan hareketi de Azerbaycan bölgesinde Bâbek Hürremî isimli şahsın 201/816 yılında başlattığı isyan hareketidir. Tenasüh, Bâbek'in peygamberliği gibi sapkın inançlara sahip olan, namaz kılmayan ve oruç tutmayan bu hareket mensupları yirmi yıl boyunca Abbâsîlerin başına büyük gaileler açmıştır. Bâbek isyanı 223/838 tarihinde bastırılmıştır.[22]

Abbâsî devletinin istikrarsız bir siyasî görüntü arz ettiği hicrî III. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle halife Ca'fer Mütevekkil'in ölümünün ardından, merkezî yönetimin zayıfladığını düşünen Mısır, Horasan, Mâverâünnehir, Sîstan, Suriye ve el-Cezîre gibi kısmen merkeze uzak bazı dış bölgelerde birtakım isyan hareketleri de

---

[19] "Kuzeyde Tikrît'ten güneyde Basra körfezine, doğuda Zağros dağlarının başladığı Hulvan'dan Bağdat'ın kuzeyinden geçerek batıda çölün başladığı Kādisiye yakınlarındaki Uzeyb'e kadar uzanan bölge Sevâd olarak kabul edilmektedir." Sulanabilen, verimli ve geniş arazilere sahip bu bölge hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, "Sevâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/576-578.

[20] Geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, "Zenc", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013).

[21] Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/510-514; Avni İlhan, "Bâtıniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/190-194.

[22] Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/376-377.

baş göstermiştir. Dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru halifenin maddî nüfuzu Bağdat ve çevresine münhasır kalmıştır.[23] Başkent Bağdat'ın, söz konusu siyasî ve sosyal hareketlerin en az yaşandığı ve hissedildiği şehir olduğu düşünülse de, dönemin şartları çerçevesinde önemli tesirleri olduğunu söylemek mümkündür. Zira meydana gelen olaylar saray erkânında birtakım görevden alma ve atamalara sebep olmuş, yenilenen devlet görevlilerinin yönetim tarzı da toplumun çeşitli katmanlarında gözle görülür değişikliklere yol açmıştır.

Hicrî III. yüzyılın önemli siyasî olaylardan bir tanesi de başkentin Bağdat'tan Sâmerrâ'ya aktarılmış olmasıdır. Halife Mu'tasım-Billâh tarafından 221/836'da başkentin yaklaşık 100 km. kuzeyinde ve Dicle'nin sol kıyısında kurulmuş olan Sâmerrâ şehri, 221-279/836-892 yılları arasında Abbâsîlerin merkezi olarak kullanılmıştır.[24] Başşehrin Bağdat'tan Sâmerrâ'ya nakledilmesinin temel nedenleri olarak; Bağdat'ın sayıları gittikçe artan askerlere dar gelmesi ve halkın bu durumdan yakınması; Abbâsî ordusunu oluşturan Arap-Acem unsurlar arasındaki denge değişimi; ordu içindeki Türk askerlerin Bağdat'ta yaşadıkları birtakım güçlükler ve bu durumdan şikâyetleri ve halife Mu'tasım'ın bayındırlık faaliyetlerine olan ilgisi sayılmaktadır.[25] Bir ordu şehri olarak kurulan Sâmerrâ, halife Mu'tasım'dan sonra Vâsık döneminden itibaren askerî bir kamptan gerçek bir şehre dönüşmüş ve Mütevekkil, Müntasır, Müstaîn, Mu'tez, Mühtedî ve Mu'temid dönemlerinde de başşehir olarak kalmaya devam etmiştir. Ancak Halife Mu'temid, 279/892 yılında Türklerin devlet yönetimindeki nüfuzunu kırmak için hilafet yönetimini tekrar Bağdat'a taşımıştır. Böylece Türk kumandanlarının nüfuz mücadelesi, Bâbek ve Zenc isyanları ve ekonomik sıkıntılarla geçen sekiz halifenin görevde kaldığı elli altı

[23] Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/35.
[24] Mustafa Demirci, "Sâmerrâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/70.
[25] Bahattin Kök, "Sâmerrâ'nın Kuruluşu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 14-37.

yıllık Sâmerrâ dönemi sona ermiştir.[26] Bu bilgiler ışığında bakıldığında Cüneyd-i Bağdâdî'nin doğumunda ve ölümünde, çocukluğunda ve yaşlılığında Bağdat, başkenttir. Sâmerrâ'nın başkent olduğu dönem Cüneyd-i Bağdâdî'nin gençlik yıllarına rastlar. Devlet merkezinin Bağdat'tan Sâmerrâ'ya nakledildiği 56 yıllık dönemde de Bağdat, siyasî, kültürel, ilmî açılardan üstünlüğünü korumuş ve söz konusu açılardan merkezî konumunu kaybetmemiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatının son yıllarına denk düşen 291/904 yılında Bağdat'ta yaşanan sel felaketinin şehre önemli ölçüde zarar verdiği ve şehirde çıkan yangınların da Bağdat halkı için endişe sebebi olduğu ifade edilmektedir. [27]

Hicrî III. asır Bağdat'ında tüccarlar, toplumda etkindir. Bir ticaret merkezi olduğu kadar ilim ve kültür konusunda da merkezî bir konuma sahip olan bu şehirde ilim ve meslek erbabına saygı duyulduğu, dinamik bir toplum ve canlı bir sosyal hayatın varlığını sürdürdüğü bilinmektedir.[28] Bağdat'ta her meslek erbabının kendine ait müstakil pazar yerleri, çarşıları vardı. İklimi, ekonomik imkânları ve askerî açıdan elverişli konumu dolayısıyla Bağdat, hem ticarî hem de ziraî faaliyetlerin en uygun koşullarda büyümesine ve gelişmesine imkân vermekteydi. Bağdat, ipek ve pamuk üretiminde ün salmıştı. Bağdatlı tüccarlar, pamuklu mâmuller, başörtüsü, örtü, mendil gibi ipekli dokumalar, cam eşya, çeşitli yağlar, ilaçlar ve macunlar ihraç ederlerdi.[29] Müslümanların Akdeniz ve İpek ticaret yollarını kontrol ettikleri bu dönemde Bağdat ve Basra'nın dünyanın iki büyük ticaret merkezi olduğunu söylemek mümkündür.[30] Cüneyd-i Bağdâdî'nin hususen Bağdatlı tüccâr sınıfa mensubiyeti, babasının cam, kendisinin ipek ticaretiyle meşguliyeti oldukça önemli

[26] Demirci, "Sâmerrâ", 36/70.
[27] Dûrî, "Bağdat", 4/430.
[28] Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: el-Matbaatu'l-Cenneti't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1934), II/5.
[29] Dûrî, "Bağdat", 4/429.
[30] Philip Khuri Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 471.

bir detaydır. Milyonlarca dinar sermayeli iş adamlarının ortaya çıktığı[31] ve dünya ticaretinin Bağdat'tan yönetildiği bir dönemde tüccar olmak ve ticarette başarı elde etmek alelade bir durum değildir. Diğer taraftan dünyanın dört bir tarafından getirilen ürünlerin Bağdat'ta toplanması ve yine dünyanın en doğusundan en batısına kadar çeşitli milletlere mensup tacirlerin Bağdat'a uğramak durumunda olması, bu şehirde yaşayan Müslümanların dünyasını tüm yönleriyle genişletmiştir. Muhtemelen küresel boyutlarda zengin ve çok renkli bir şehirde, dünyaya daha fazla sahip olma arzusuyla birlikte insanın manevî dünyasıyla ilgili sorunlara eğilme ihtiyacı da fıtraten hâsıl olmuştur.

1.2. İlmî ve Kültürel Durum

Kuruluşunu takip eden yıllardan itibaren çok hızlı bir büyüme ve gelişme kaydeden Bağdat, III-IV (IX-X) yüzyıllarda İslâm dünyasının en büyük şehri ve en önemli kültür ve medeniyet merkezidir. Canlı ticari hayat ve yüksek sosyal refaha paralel bir şekilde ilim, edebiyat, sanat ve kültür hayatı da bu yüzyıllarda büyük gelişmelere sahne olmuştur.[32]

İlmî hareketler kavramı, İslâm düşünce tarihinde başta İslâmî ilimler olmak üzere ilmî sahada yürütülen her türlü faaliyeti, ilimlerin teşekkülünü, metotlarının tespitini ve bunlara bağlı tüm ilmî tartışmaları ifade edecek şekilde kullanılır. Bunun yanısıra fikrî hareketler denildiğinde ise kastedilen kelâmî mezhepler, felsefî akımlar, tasavvufî ekoller ve hatta zındıklık hareketleridir.[33]

---

[31] Philip Hitti, ilk dönem İslam fetihlerinden sonra ticaret yollarının Çin'den İspanya'ya kadar tek bir siyasî birlik altında toplanmasıyla birlikte İpek Yolu ve Akdeniz ticaretinin Müslümanların denetimine geçtiğinden bahseder. Özellikle Abbâsîler döneminde, Basra ve Bağdat merkezli, hem karadan hem de denizden büyük ticaret ağlarında etkin, -tarihçilerin sahip olduğu mal varlığı dolayısıyla bu ümmetin Kârûn'u diye nitelendirdiği İbnü'l-Cessâs gibi- milyonlarca dinar sermayesi olan tüccar sınıfının ortaya çıktığını söyleyen Hitti, deniz ticaretiyle uğraşan Basralı tacirlerin 4 milyon dinarlık (yaklaşık 18 ton altın) bir işletme sermayesine sahip olmasının garipsenecek bir durum olmadığını söyler. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 471.

[32] Abdülkerim Özaydın, "Bağdat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/437.

[33] Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 41.

Hicrî II. asırda Abbâsî iktidarı, siyasî olduğu kadar ilmî ve içtimâi kaygılarla iç ve dış tehditlere karşı, kültürel ve ilmî sahada bir mücadele verme ihtiyacı olduğu fikrinden hareketle bazı girişimler başlatmış ve bunun ilk ve en önemli adımının İslâm ilim mirasının derlenip toparlanması, bir düzen ve disiplin içinde bir araya getirilmesi olduğuna kanaat getirmiştir. İslâmî ilimlerin tedvin süreci böyle bir niyet ve gayretin sonucu olarak güçlü bir devlet desteğiyle hız kazanmış ve nitekim Halife Mansûr (v. 158/775) zamanında hummalı bir tedvin ve tasnif faaliyetine girişilmiştir ki bu dönem bir asırdan fazla sürmüştür. Hicrî III. asrı da içine alacak şekilde bir asrı aşan bu hummalı ilmî ve fikrî faaliyet dönemi, İslâm ilimleri tarihinde "Tedvîn Asrı" olarak isimlendirilmiştir.[34] Hicrî III. asır, İslâmî ilimlerdeki bu tedvin hareketinin bir düzen ve disiplin kazanarak devam ettiği, belli noktalarda kemâle erdiği ve sonraki yüzyıllara miras olarak devredildiği bir asırdır.

Fıkıh alanındaki dört büyük mezhepten üçünün kurucu isimleri olan Ebû Hanife (v. 149/767), İmam Mâlik (v. 178/795) ve İmam Şafiî (v. 203/819) Cüneyd-i Bağdâdî'den önce yaşamışlardır. Dördüncü fıkıh mezhebi Hanbeliyye'nin kurucusu Ahmed b. Hanbel (v. 240/855) ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin gençlik yıllarında vefat etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, söz konusu imamların görüş ve fikirlerinin öğrencileri ve mezhep mensupları tarafından tedvin edildiği ve yayıldığı bir dönemde yaşamıştır.

> "Üçüncü hicret asrı, tasnifin ve dolayısıyla hadis ilminin zirveye ulaştığı bir altın devre olarak tarihe geçmiştir. İslâm tarihinin medeniyet ve kültür açısından en önemli temellerinin atıldığı, bu sebeple tedvin asrı/teşekkül devri olarak etrafı çizilen ve hadis tarihinde tasnif dönemi olarak kabul edilen söz konusu zaman dilimi, bütün ilmî ve fikrî hareketlerin doğuş ve gelişme zamanı olmuştur. Mezhepler, meşrepler, fırkalar, siyasî oluşumlar ve en önemlisi İslâmî ilimlerin tedvini hep bu süreçte teşekkül etmiş, gelişmiş ve şekillenmiştir. Müslümanların medeniyet ve kültür adına ürettiği

[34] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 71-73.

> projeler, bu dönemde sergilenmeye başlanmıştır. Kısacası İslâm tarihinin her yönüyle bir atılım gerçekleştirdiği bu teşekkül devresinde, her yerde bir canlılık, oluşum, olgunlaşma ve etkileşim söz konusudur."[35]

Bir düşünce ve teşebbüs olarak Mansûr dönemine kadar uzansa da Me'mûn zamanında bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşarak, kurumsal bir yapı kazanan Beytülhikme'de yürütülen tercüme faaliyetleri ve ilmî çalışmalar, hicrî III. yüzyılda da İslâm ilim ve kültür havzasını mayalayan bir nitelik arz etmektedir.[36] Cündişâpur Akademisi örnek alınarak kurulan Beytülhikme bir ilimler akademisi gibi çalışmakta olduğu gibi halka açık bir kütüphane olarak da hizmet vermekteydi.[37] Çünkü Cündişâpur kütüphanesinin önemli bir kısmı kuruluşuyla birlikte Beytülhikme'ye taşınmıştı.[38] Hicrî III. yüzyılda Bağdat'ta 100 kitapçı dükkânı bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.[39]

Bu yüzyıl, siyasî etkinlik yönünden Abbâsî devletinin çözülme ve yıkımının başlangıcı olsa da kültür ve medeniyet açısından takdire şayandır. Bu dönemde ortaya çıkan Sâmânîler (819-1005), Hamdânîler (905-1004), Büveyhîler (932-1062) ve Gazneliler (963-1186) İslâm medeniyet ve düşüncesinin terakkisinde, fennî ilimlerin yanı sıra sosyal ve beşerî ilimlerin ilerlemesinde önemli roller oynamışlardır.[40]

İlmî ve kültürel hayat, Bağdat merkezli olarak halifeler ve devlet adamlarının himayesinde büyümeye ve gelişmeye devam ederken, devlet ricâlinin destekleri dinî ve fennî ilimlerde söz sahibi ilim adamlarının, sanatkârların, mütercimlerin ve hatta

---

[35] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 11-12.
[36] Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/88-90.
[37] Yıldız, "Abbâsîler", 1/40.
[38] Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 87.
[39] Yıldız, "Abbâsîler", 1/44.
[40] Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985), 3/334.

kitapçıların ve kâğıt tüccarlarının Bağdat'a akın etmesine sebep olmuş, bu dönemde ilmî ve edebî münazaralar da artmıştır.

Dinî ve fennî ilimler sahasında büyük bir merkez haline gelen Bağdat, büyük âlimler, filozoflar, düşünürler ve ediplere ev sahipliği yapmıştır. Bunlar arasında Cüneyd-i Bağdâdî ile çağdaş olarak zikredebileceğimiz isimlerden bazıları, cebir ilminin kurucusu Muhammed b. Musa Hârizmî (v. 232/847'den sonra), İslâm felsefesinin ilk temsilcisi kabul edilen Ebû Yûsuf Ya'kub b. İshâk Kindî (v. 252/866), astronomi âlimleri Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Kesîr Fergânî (v. 247/861'den sonra) ve Ebû Ma'şer Ca'fer b. Muhammed b. Ömer Belhî (v. 272/886), Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelamcılarından Câhiz (v. 255/869), dil, edebiyat, Kur'ân ilimleri, hadis ve tarih sahalarındaki eserleriyle tanınan İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Arap dili ve edebiyatı âlimi Müberred'dir (v. 286/900). Hicrî III. yüzyıl, alanında yetkin ve otorite sahibi pek çok âlim, filozof, edip ve sanatkârın yetiştiği ve ölümsüz eserler kaleme aldığı bir çağdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu isimlerden bir şekilde haberdar olduğuna, belki bir kısmıyla görüştüğüne dair tahminde bulunmaya çalışsak da kaynaklarda buna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak içinde bulunduğu asrın, ilim ve kültür hayatı açısından İslâm tarihinin son derece velûd bir asrı olduğunu rahatlıkla ifade etmek mümkündür.

Hicrî III. asırda İslâm düşüncesi bir bütün olarak tekemmül etmemiş olsa da, ana hatlarıyla oluşmuş; akidevî, fıkhî mezhepler teşekkül etmiş, Grek ve Hint kültür mirası başta olmak üzere yabancı kültürlerden Arapça'ya tercüme faaliyetleri büyük oranda tamamlanmıştır. Yanı sıra, hadis, tefsir, kıraat gibi ilimlerin temel prensipleri tespit edilmiş ve bu alanlardaki ana kaynaklar da telif edilmiştir.[41] Örneğin; Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî (v. 256/870), Müslim (v. 261/875), Ebû Dâvûd (v. 275/889) ve İbn Mâce'nin (v. 273/887) hicrî III. yüzyılda yaşadıkları göz önünde

[41] Ahmed Muhammed el-Hûfî, *et-Taberî* (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, ts.), 11-26.

tutulduğunda, İslâm hadis tarihinin en önemli eserlerinin bu yüzyılda kaleme alındığı gerçeği karşımıza çıkmaktadır.

Hicrî III. asra gelindiğinde tefsir ilmi de tedvin dönemini tamamlamış görünmektedir. Tedvin döneminin ilk müfessirleri olarak bilinen Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767), Süfyân-ı Sevrî (v. 161/777), Yahya b. Sellâm (v. 200/815), Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ (v. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (v. 210/825) ve Abdürrezzâk b. Hemmâm (v. 211/826) gibi isimlerin tefsire dair müstakil eserleri bu yüzyıla kadar telif edilmiş durumdadır.[42]

1.3. Dinî ve Tasavvufî Durum

Abbâsîler, devletleşme sürecinde Kur'ân ve Sünnet'e bağlılığın, iktidarlarının temel esası olduğunu her aşamada dile getirmişlerdi. Kuruluş döneminde belirlenen söz konusu din politikasının Hârûn Reşîd dönemine kadar sürdürüldüğü, o dönemde Sünnîliğin temsilcileri olan Ehl-i Hadîs ulemâyı koruyan bir tavrın benimsendiği bilinmektedir. Halife Me'mûn dönemine gelindiğinde ise Sünnî anlayıştan radikal bir kararla Mu'tezile'ye dönülmüştür. İslâm tarihinde bu döneme Mihne Dönemi adı verilmektedir. Mihne; "Hârûn Reşîd'in oğlu Halife Me'mûn'un (170-218/786-833, hilafeti: 198-218/813-833) Bizans Seferi'ne çıktığı (218/833) bir zaman diliminde kendisi seferde iken Bağdat'taki nâibi (vekili) ve Bağdat valisi olan İshak b. İbrahim'e göndermiş olduğu mektuplarla başlayan ve 232/846 yılında Mütevekkil'in halife olmasına kadar geçen sürece, bu süreçteki uygulamalara ve bu uygulamaların yapıldığı döneme atfen kullanılan özel isimdir."[43]

Me'mûn'un vefatı sonrası, Hârûn Reşîd'in diğer oğlu olan Ebû İshak'ın (Mu'tasım-Billâh) (hilafeti: 218-227/833-842) döneminde ve yine Mu'tasım-

[42] Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 105-113.
[43] Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 54.

Billâh'ın oğlu Ebû Ca'fer'in (Vâsik-Billâh) döneminde mihne uygulamaları, halku'l-Kur'ân tartışmaları merkezli olarak, şiddeti düşmekle birlikte devam etmiştir.

Bu dönemde mutasavvıfların genel olarak Bağdat'taki Mu'tezile yanlısı rejime karşı açıktan ve dikkate değer bir muhalefet geliştirdiklerini söylemek mümkün değildir. Bişr-i Hâfî'nin, Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'ân konusunda gördüğü eziyet ve işkenceler esnasında onu gizliden desteklediği ancak alenî bir desteğinin olmadığı, sonraki süreçte de sûfîlerin açıktan böyle bir desteğinin söz konusu olmadığı ve bu tutumun, dönemin Bağdat ilim çevresinde kızgınlıkla karşılandığı ifade edilmektedir.[44]

Sobieroj, Abdullah Ensârî Herevî'nin (v. 481/1089) *Tabakâtü's-Sûfiyye* ve Abdurrahman Câmî'nin (v. 898/1492) *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds* eserlerinde Suriyeli sûfî şeyh İbrâhim b. Dâvûd Kassâr Rakkî'den naklettikleri rivayetten hareketle, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyip bundan dolayı fiziksel eziyete maruz kalan tek sûfînin Mısırlı mutasavvıf Zünnûn-i Mısrî (v. 245/859 [?]) olduğunu söylemektedir.[45]

Hicrî III. asrın başlarına tekabül eden mihne esnasında dinî otorite bağlamında üstünlüğü elinde bulunduran ve bir devlet doktrini haline gelen Mu'tezile'nin, Başkadı İbn Ebî Duâd'ın (v. 240/854) görevinden azledilmesi (233/848) ve mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla (237/851-852) tam anlamıyla sona eren üstünlüğü,[46] yerini Ehl-i Hadîs'in görüş ve fikirlerinin yükselişe geçtiği bir döneme bırakmıştır.

Hicrî III. yüzyılda etkin olan dinî gruplardan bir tanesi de aşırı Şiî gruplardır. Abbâsî halifeleri, bu grupları baskı altında tutmuş ve onları güç duruma

[44] Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Florian Sobieroj, "Mu'tezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 55-56.
[45] Sobieroj, "Mu'tezile ve Tasavvuf", 58-59.
[46] Yücesoy, "Mihne", 30/27.

düşürmüşlerdir. Neticede Şiî imamları davetlerini titizlikle yaymaya, faaliyetlerini gizlilik içinde ve Abbâsî devletinin merkezinden uzak bölgelerde yürütmeye mecbur kalmışlardır.[47]

"*Üçüncü asrın son çeyreği Şîa'da gaybet-i suğra döneminin yaşanmaya başlandığı bir dönem olma özelliğine sahiptir. Bilindiği gibi, İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan Askerî (v. 260/873) vefat etmeden önce yakınlarından birçok kişiye on ikinci imamı göstermiş ve onun kendisinden sonra 'Allah'ın hücceti ve ümmetin imamı' olacağını bildirmiştir. Ancak Hasan Askerî 260 yılında vefat edince, on ikinci imam olarak takdim ettiği Muhammed Mehdî (260/873) de aynı dönemde ortadan kaybolmuştur. Hasan Askerî'nin ölümü ile aynı zaman dilimi içerisinde, halefi olacak Muhammed Mehdî'nin ortadan kaybolmasından kaynaklanan problem, Şîa açısından çözüme muhtaç bir mesele olmuştur. Bu noktada Şîa içinden hem de diğer görüş mensupları tarafından Şîa tartışılır hale gelmiştir.*"[48] Mu'tezile âlimlerinin imâmet konusundaki düşüncelerinin Gâliyye ve İmâmiyye Şîa'sının nüfuzlarını kırmada ve onların görüşleri karşısında Abbâsîlere büyük faydası olmuştur. Mu'tezile ile kurulan fikri ve siyasî bu birliktelik, Mihne olaylarını doğuracak kadar ilerlemiş olsa da hicrî III. asrın ikinci çeyreğinden itibaren bu anlayıştan vazgeçilmiştir.

Abbâsî Devleti'nin ikinci dönemi kendisiyle başlayan halife Mütevekkil, Ehl-i Hadîs'e destek vererek Sünnîlerin Mu'tezile'ye karşı üstünlük elde etmesine yardımcı olmuştur. Sünnî ulemânın söz konusu devlet desteği ile büyük kazanımlar sağladıkları ve Sünnî İslâm düşüncesinin İslâm dünyasında etkin ve egemen bir hale geldiği bilinmektedir.[49] Bu dönemde Sünnî İslâm anlayışı Bağdat merkezli olarak yaygınlık kazanmış ve otoritesini sağlamlaştırmış olsa da 255/869 yılında Abbâsîlere karşı düzenlenen Zenc isyanı sırasında ortaya çıkan ve özellikle Kûfe, Irak, Suriye ve

[47] Hasan, *İslâm Tarihi*, 4/107.
[48] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 264-265.
[49] Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1966), 1/225.

Bahreyn bölgelerinde aktif faaliyet gösteren İsmâilî/Karmatîlerin dinî anlayışları, dönemin yoğun mücadele gerektiren dinî-siyasî hareketleri arasında yerini almıştır.[50]

Emevîlere karşı bir isyan hareketinin neticesinde ortaya çıkmış olan Abbâsîlerin, seleflerine karşı yürüttükleri isyanı haklı çıkarmak adına daha dinî bir yönetim inşa etmeye çalıştıkları fikri ve Emevîleri dinden uzakmış gibi gösterme çabaları üzerinde titizlikle çalışılması ve dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gereken bir husustur. Zira siyaseten meşruiyet üretme çabasının bir neticesi gibi görünen bu durum, Emevîlere karşı haksız ithamlarda bulunma neticesini doğurabilmektedir.[51] Dolayısıyla Abbâsî iktidarı döneminde Emevîlere nazaran dinin sosyal ve siyasal alanda daha merkezî bir konuma sahip olduğu fikri, propaganda malzemesi olarak kullanılan bir argüman gibi görünmektedir. Abbâsîler, temelde Emevîlerden devraldıkları dinî mirasın üzerinde yükselmişlerdir. Abbâsîlerin, Emevîler dönemine ait dinî anlayışa getirdikleri eleştiriler, daha çok Kur'ân ve sünnetten uzaklaşıldığı noktasında odaklanmaktadır. Bu nedenle yukarıda belirtildiği üzere Kur'ân ve sünnete bağlılığı, devletin temel esası olarak belirlemişlerdir. Mihne dönemi dışında yürütülen din politikalarına bakıldığında, dinî ilimlerdeki tedvin faaliyetlerine verdikleri destek ile dinin içtimâî hayattaki yerinin sağlamlaşmasına sundukları katkı inkâr edilemez.

Devletin ulemâ ile kurduğu ilişkilerin mahiyeti de ayrı bir değerlendirme konusudur. Abbâsî Devleti idarecileri, hükümet bürokratlarının ulemâdan seçilmesini özendiren ve kolaylaştıran bir tutum benimsememişlerdir. Ulemânın çoğunlukla resmî vazifeleri üstlenme konusundaki isteksiz tavırları, siyaset adamları ile ulemâ arasındaki ilişkiler konusunda fikir vermektedir.[52] Bununla birlikte halifelerin

[50] Geniş bilgi için bkz. Abdullah Ekinci, "Abbâsî Dönemi Karmati Mücadelesi", *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-1,* ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/357-374.
[51] Nagihan Doğan, "Abbâsîlerin Din Politikası", *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-1,* ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/253-255.
[52] Doğan, "Abbâsîlerin Din Politikası", 5/268-269.

çevrelerinde ulemâdan bir grup bulundurmaya özen göstermeleri, halk karşısında dindar ve zahit görünme gayretleri de dikkat çekmektedir.[53]

Bağdat'ta her köşe başında diyebileceğimiz bir sıklıkta cami ve mescitler bulunmaktadır. Bu dönemde dinî hayatın merkezini camiler/mescitler oluşturmakta ve mescitlerde kurulan sohbet/ilim halkaları, halk tarafından yoğun rağbet görmektektedir. Kanaatimizce Halife Mütevekkil'den itibaren bu sohbet/ilim meclisleri özellikle hadis âlimlerine tahsis edilmiş ve Sünnet'i ön planda tutan âlimler desteklenmiş, hadis rivayetlerine önem verilmesi bir devlet politikası haline getirilmiştir. Bu dönemde zimmî olarak kabul edilen Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî, Budist ve Sâbiîlere yönelik muameleler ise genel olarak daha önceden hukukî çerçevesi belirlenmiş gelenek üzerinde yürütülmüştür.

Hicrî III. asrın tasavvufî durumu hakkında çizilecek özet ve genel bir çerçeve ise şöyle bir tabloyu karşımıza çıkarmaktadır: Tasavvuf tarihçilerinin tasavvufu, zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi olarak üçe ayırdıkları malumdur. Bu sınıflandırmaya göre zühd dönemi Asr-ı Saadet'le başlayıp, Tâbiîn, Tebeu't-tâbiîn ve ilk iki asrı içine alan dönemdir. Tasavvuf dönemi ise sûfî ve tasavvuf kavramlarının kullanılmaya başlandığı hicrî III. asrın başından tarikatların ortaya çıktığı döneme kadar olan 3-3,5 asırlık süreci kapsamaktadır.[54] Tasavvuf araştırmacıları için klasikleşen bu tasnife göre Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf dönemi sûfîlerindendir.

Hicrî ilk iki asrın zahitleri genel itibariyle Medine, Basra, Horasan ve Kûfeli'dir. Bununla birlikte Mısır, Şam ve diğer İslam beldelerinde isimleri bilinen ve bilinmeyen pek çok zahit bulunmaktadır.[55] Alexander Knysh'e göre, III/IX. yüzyıl

---

[53] Hasan Kurt, "Abbâsîler Döneminde Mâverâünnehir'de İslâmlaşma Süreci", *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-2*, ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 6/53.
[54] Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 84.
[55] Mehmet Necmeddin Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 91-95.

başlarında Arap Yarımadası'nda Basra ve kısmen de Kûfe, İslâm'daki zâhidâne ve sûfîyâne hayatın ana merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zühd ve tasavvufla alakalı fikirler buradan İslâm'ın yeni başkenti olan Bağdat'a doğru ilerlemiş ve İslâm dünyasının diğer bölgeleri de böylesi fikirlere duyarsız kalmamışlardır.[56] Tabakât kitapları ve dönem hakkında yapılan çalışmalarda öne çıkan isimlere bakıldığında bu görüş haklı görünmekle birlikte, aynı dönemde söz konusu bölgeler dışında yazılı kayıtlara girmeyen çok sayıda zahit ve sûfînin bulunduğunu dikkate aldığımız zaman bu tespit tartışılır hale gelmektedir. Örneğin aynı yüzyıllarda Türkistan bölgesinde yaşayan zahit ve sûfîler de olduğu bilinmekle birlikte, tasavvuf tarihinin temel kaynaklarında ve tabakât kitaplarında yer almamışlardır. Yine Christopher Melchert'in "*III/IX. yüzyılda yaşayan Ehl-i Hadîs (fıkıh ve kelam alanında ağırlıklı olarak aklî tefekkür değil hadisi esas alanlar) dindarlığı, tasavvuf kaynaklarının takdim ettiği şekliyle II./VIII. yüzyıl zahitlerinin dindarlığı ile aynıydı. Dolayısıyla hadis ile tasavvuf ortak kökenlere sahipti.*"[57] tespitleri dikkate alındığı zaman, dönemin zühd geleneğini sonraki dönemlerde olduğu şekliyle İslam ilim, kültür ve sosyal hayatının içinde tamamen bağımsız bir bölüm olarak ele almanın imkansızlığı ortaya çıkmaktadır.

Bu asırda Horasan ve Bağdat, tasavvufî düşüncenin iki ana merkezi konumuna gelmiştir. Ancak İslâm memleketlerinin hemen her beldesinde tasavvufî düşüncenin temsilcilerini görmek mümkündür. Mısır'da Zünnûn-i Mısrî, Suriye'de Ebû Süleyman Dârânî (v. 215/830) gibi büyük sûfîler yetişmekle birlikte Horasan ve Bağdat, tasavvufî hayat ve düşüncede daha önde idi. Tasavvufun kurucuları sayılan İbnü's-Semmâk (v. 183/799), Ma'rûf-i Kerhî (v. 200/815-816), Mansûr b. Ammâr (v. 225/840), Bişr-i Hâfî (v. 227/841), Hâris Muhâsibî (v. 243/857), Serî Sekatî (v. 251/865), Ebû Saîd Harrâz (v. 277/890), Ebû Hamza Bağdâdî (v. 289/901), Ebu'l-Hüseyin Nûrî (v. 295/908) ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimler Bağdat'ta yetişmiştir.

[56] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 49.
[57] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 310.

Bağdat zühd ve tasavvuf ekolü, Basra ve Kûfe'de zuhûr eden ilk dönem zühd hareket ve fikirlerinden tevarüs etmiştir.[58] Bağdat tasavvuf ekolü üzerinde Basra ve Kûfe zahitlerinin etkisi inkâr edilememekle birlikte ilgili bölümde incelendiği üzere Medine'de neşet eden zühd hareketi de Bağdat tasavvuf ekolünü ciddi biçimde etkilemiştir. Yine Bağdat ve Horasan arasındaki etkileşimin de altını özellikle çizmek gerekir. İki ekolün müntesipleri arasında önemli oranda bir iletişim ve etkileşim olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan Bağdat tasavvuf ekolü birçok tasavvufî meşrebi içinde barındıran bir ekoldür.[59]

Bağdat, kendi atmosferinde yetişen sûfîler kadar, hem başkent olması hem de siyasî, ilmî ve kültürel açılardan merkez konumu ve ticaret yolları üzerinde bulunması nedeniyle şehre gelen sûfîler açısından da oldukça verimli bir konuma sahipti. Bağdat, hicrî III. yüzyılda da bu özelliğini korumaya devam etmiştir. Dünyanın bu çok yönlü merkezinde yaşanan hırslar, huzursuzluklar ve ihtiraslardan ve yine dünya ticaretinin merkezi haline gelen bir büyük şehirde dünyevileşen içtimâî hayattan korunmak isteyen kimseler için tasavvuf, adeta bir sığınak vazifesi üstlenmiştir. Dünyevî zevkler, sosyal adaletsizlikler, zalim yönetimler, lüks ve münafıklığa karşı güçlü bir hoşnutsuzluk duygusu gibi hususlar tasavvufî hayatı ve bu anlayışın temsilcilerini ön plana çıkarmıştır.[60] Müslümanlar arasında maddeye düşkünlük, birtakım bid'atlerin yaygınlaşması, takvâ yerine salt hukukun ve ahiret merkezli bir din anlayışının yerine dünyayı merkeze alan bir din anlayışının gelişmesi gibi sebepler tasavvufa olan ilgiyi ve meyli artırmıştır.[61]

Bağdat, sahip olduğu dinî ve sosyolojik çeşitlilik sebebiyle her türden fikir ve inanca ev sahipliği yapmaktaydı. Fakat siyasî güç ve nüfuzu elinde bulunduran bazı isimlerin kendi görüş ve düşüncelerinin dışında kalan kimseleri ötekileştirmeleri,

---

[58] Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 193; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 61.
[59] Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 194.
[60] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 27.
[61] Hasan, *İslâm Tarihi*, 4/139.

onlara karşı cephe almaları, Mihne örneğinde de olduğu gibi pek çok kez şahit olunan bir gerçekti. 272/885 yılında Gulâmu Halîl'in kışkırtmasıyla bazı sûfîlerin takibata uğraması da bu duruma bir örnektir. Bu takibat, sûfîler ile zâhir ulemâsı arasında var olan ihtilafın büyümesine sebep olmuştur.

Gulâmu Halîl mihnesi, kesin tarihi belli olmamakla birlikte 264-275/877-888 yılları arasında yaşanmıştır. Kaynaklarda Basralı olduğu bildirilen Gulâmu Halîl, önce Vâsıt'a, ardından Zencî isyanı sonrasında Bağdat'a gitmiştir.[62]

Gulâmu Halîl hadisesinin yaşandığı yıllarda "Abbâsî halifesi Mu'temid olup Sâmerrâ'da oturmaktadır. Bağdât emiri ise gücü ve yetkisi halifeden daha fazla olan kardeşi Muvaffak'tır. Muvaffak görevi süresince bir yandan isyanlar öte yandan da isyancıların sapkın ve batıl inançlarıyla mücadele etmek zorunda kalmıştır."[63] Gulâmu Halîl, sûfîleri Muvaffak'a şikâyet etmiş, Muvaffak'ın annesi Gulâmu Halîl'in görüş ve fikirlerini önemsemiş ve Gulâmu Halîl'in istekleri doğrultusunda bazı sûfîler için soruşturma başlatılmıştır.[64] Gulâmu Halîl, ilmî hassasiyetten yoksun ve hadis rivayetlerinde dikkatsiz ve ciddiyetsiz bir kişi olarak bilinmektedir. Ondan söz eden âlimler, onun hadis ilminde güvenilir olmadığı, uydurma rivayetleri naklettiği, hatta hadis uydurduğu konusunda hemen hemen ittifak halindedirler.[65] Gulâmu Halîl, zühdü ve tesirli vaazlarıyla hem halk hem de devlet adamları üzerinde büyük bir nüfuza sahiptir.[66] Hücvîrî, Gulâmu Halîl'in mürâî bir adam olduğunu, zâhidlik ve sûfîlik davasında bulunduğunu, sahip olduğu nüfuzu ise çeşitli hile ve oyunlarla halifenin ve idaredeki diğer insanların gözünü boyayarak elde ettiğini,

---

[62] Gerhard Böwering, "Zulümle İlhad Arasında İlk Sûfîler", çev. Abdürrezzak Tek, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele,* ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 42.

[63] Himmet Konur, "Tarihte İlk Toplu Sûfî Tasfiyesi Girişimi: Gulâmu Halîl Olayı", *Kâşgarlı Mahmud Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VII*, ed. Yunus Emre Tansü (Ankara: İksad, 2020), 463.

[64] Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* thk. Şuayb el-Arnaût yönetiminde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 13/284.

[65] M. Yaşar Kandemir, "Gulâmu Halîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/187.

[66] Kandemir, "Gulâmu Halîl", 14/187.

dinini dünya karşılığında sattığını, maksadının ise sûfîleri terk edilmiş bir halde bırakmak ve halkın onlarla teberrük etmelerinin önüne geçerek kendi durumunu sağlamlaştırmak ve mevkiini korumak olduğunu ifade eder.[67]

Gulâmu Halîl'in isteği doğrultusunda tutuklanacak sûfîlere dair yetmişten fazla isimden oluşan bir liste hazırlanarak gerekli takibatlar başlatılmış ve sûfîleri yakalamak için özel bir ekip gönderilmiştir. Bunu haber alan ve haklarında yakalama emri bulunan sûfîlerin çoğu gizlenmiştir. Bu isimlerden bazılarını halk görevlilere vermezken bazıları ise tutuklanarak hapsedilmiştir. Tutuklanacaklar listesinde bulunanların isimleri tam olarak bilinmemektedir. Gulâmu Halîl'in şikâyeti üzerine yargılananlar arasında Serrâc, Nûrî ve Semnûn'u;[68] Kuşeyrî, Şahhâm, Rakkâm ve Nûrî'yi;[69] Hücvirî, Nurî, Rakkâm, Ebû Hamza ve Semnûn'u;[70] Feridüddin Attâr ise Ebû Hamza, Rakkâm, Şiblî, Nûrî ve Cüneyd'i[71] kaydetmiştir.

Kuşeyrî, bu sorgulama esnasında Ebû Sevr (Sevriyye)[72] mezhebi üzere fetva veren Cüneyd-i Bağdâdî'nin fıkıh sayesinde gizlenebildiğini ve yargılanmaktan kurtulduğunu belirtmiştir.[73] Kuşeyrî'nin, şeyhi Ebû Alî Dekkâk'tan naklederek kullandığı "tesettera=gizlenmek" kelimesi, modern çalışmalarda farklı şekillerde yorumlanmıştır. Alexander Knysh, Bağdat'ın önde gelen sûfîleriyle alakalı bu olayda, Cüneyd-i Bağdâdî'nin itham edilenler arasında bulunmadığını söylemektedir. Ona göre Cüneyd-i Bağdâdî, bir "fakih" gibi görünerek tevkif edilmekten kurtulmuştur.[74] Christopher Melchert'e göre ise Cüneyd-i Bağdâdî, "kendisinin bir

---

[67] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 239.
[68] Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc, *el-Lüma' fi't-tasavvuf*, thk. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960), 492, 498.
[69] Ebu'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdülhalîm Mahmud (Şam: Dâru'l-Hayr, 2003), 388.
[70] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 239, 302.
[71] Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî el-Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, çev. Muhammed Aslî el-Vestânî (Şam: Dâru'l-Mektebî, 2014), 468.
[72] Cağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife* 5/3 (2005), 12.
[73] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 388.
[74] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 73.

sûfî olmadığını, özellikle Ebû Sevr'in fıkhına bağlı bir fakih olduğunu ileri sürmüş" ve böylelikle bu soruşturmadan kurtulmuştur.[75] Hellmutt Ritter de Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu soruşturmadan kendisini fakih göstererek kurtulduğunu kaydeder.[76]

Josef van Ess, hicrî III. yüzyıl Bağdat'ında tasavvufa yönelik yaşanan tartışma ve saldırıların teolojik dayanakları olduğu kadar sosyolojik temelleri de olduğu kanaatindedir. Bu tartışma ve saldırıların bir nüfuz mücadelesinden kaynaklandığına dikkat çeken Ess, sûfîlerin uzun bir zaman nüfuz sahibi olamadıklarına ve genel olarak dönemin kabul edilmiş dindarlık sınırları içinde kaldıklarına işaret eder. Tasavvufa karşı ilk saldırıların sûfî çevrelerden gelmesi konusunu da bu bağlamda değerlendiren Ess, Gulâmu Halîl'in ne bir fakih ne de bir Hanbelî olduğunu, bilakis bir zâhid olarak öne çıktığını vurgular. Müellif, Cüneyd-i Bağdâdî'nin soruşturma dışında kalmasını ise dâhil olduğu sosyal grubun Gulâmu Halîl'in nüfuzunu tehdit etmemesine ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine fakih süsü vermesine bağlar.[77] Cüneyd-i Bağdâdî'yi zımnen takiyyecilikle itham eden bu tespitler tartışmaya açıktır. Burada "tesettera=gizlenmek" tabirinin "olmayan bir şeyi olmuş gibi göstermek" manasında mı yoksa olguyu farklı bir yönüyle ifade ederek dikkati başka yöne çekmek manasında mı kullanıldığı dikkatle değerlendirilmelidir. İlgili kısımda da değerlendirileceği üzere Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Ebû Sevr'in fıkıh halkasına katılan ve bu halkada fetva veren[78] müteşerrî bir sûfî olduğu bilinmektedir. Kovuşturma esnasında bu durumun dikkate alınarak kendisinin soruşturma dışında tutulması veya soruşturmaya dâhil edilmesi ama bu durumu ifade ederek ithamları geri çevirmek yoluyla soruşturma dışında kalması, kendisine fakih süsü verdiği anlamına gelmeyecektir.

---

[75] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 252.

[76] Hellmut Ritter, "Cüneyd", *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993), 3/241.

[77] Josef Van Ess, "Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşüm Üzerine Düşünceler", çev. Zafer Erginli, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 20-21.

[78] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 8/168.

Bu süreçte Gulâmu Halil'in sûfîlere yönelik ithamlarının ana eksenini sûfîlerin, dönemin dinî hayatının merkezinde bulunan Ehl-i Hadîs/Ehl-i Eser tarafından beğenilmeyen bazı halleri oluşturmaktadır. Gulâmu Halîl, özellikle bazı sûfîlerin Allah'ı çok sevdiği, Allah'ın da kendilerini sevdiği ve gönüllerindeki ilahî korkuyu giderdiği yolundaki iddialarının; muhabbetullah anlayışının yanlış olduğunu, insanın Allah'tan korkması gerektiğini söyleyerek halifeyi etkilemeyi başarmış görünmektedir. Bununla birlikte soruşturma süreci ve neticesinde yaşananlar, idamla yargılanan sûfîleri temize çıkarmış ve sürecin muhatapları sonunda beraat etmişlerdir. Süleyman Uludağ, bu dönemde sûfîlerin takibata uğramaları, yargılanmaları ve hapsedilmelerini; fıkıh ve kelâm âlimlerinin sûfîlerin fikirlerini bid'at olarak görmelerine ve Bağdat ve çevresindeki Şiî-Bâtınî-Karmatî propagandacıların bazılarının sûfîliği paravan olarak kullanmak suretiyle faaliyetlerini sürdürmelerine bağlamaktadır.[79] Her iki durumun da bu olumsuz atmosferin oluşmasında etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin de kısmen muhatapları arasında bulunduğu sûfîlere karşı yürütülen bu tür soruşturma, dava ve ithamlar, sûfîler açısından bir ilk değildir. Serrâc, tâbiîn devrinden kendi dönemine kadar olan süreçte sûfîlere yapılan hakaret, itham ve saldırıları, açılan davaları birtakım örnekleriyle eserinde zikretmiş, bu saldırıların hangi boyutlara ulaştığını açıklamıştır.[80] Netice itibariyle dönemin sûfîleri, çok ileri boyutta bu tür itham ve taaruzlara maruz kalmışlar, suçlu muamelesi görerek takibata uğramışlar, yakalanmışlar, tutuklanmışlar ve yargılanmışlardır. Suçsuzluklarını ispat etmek için gayret göstermiş olsalar da aleyhlerine işleyen süreci durdurmaya güçleri yetmemiştir.[81]

Hicrî III. yüzyılda Bağdat'ta etkin olan dinî gruplardan bir tanesi de Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarıdır. Melchert'in de belirttiği üzere erken dönem tasavvuf

[79] Süleyman Uludağ, *Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî* (Ankara: Harf, 2018), 35.
[80] Serrâc, *el-Lüma'*, 497-515.
[81] Konur, "Tarihte İlk Toplu Sûfî Tasfiyesi Girişimi: Gulâmu Halîl Olayı", 473.

hareketi, çağdaşı Hanbelî harekete çok yakın değildir. Ahmed b. Hanbel'in, klasik sûfîlerin öncülerinden, önemli sayılabilecek herhangi bir kimseyle yakınlığı yoktur. Aksine Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî'ye ve aynı zamanda zikir/sohbet meclislerine muhalif olduğu bilinmektedir.[82] Burada vurgulanması gereken nokta Ahmed b. Hanbel ile Hâris Muhasibî'nin esasta çok farklı bir düşünceye sahip olmadıklarıdır. Ahmed b. Hanbel, onun kelâmî meselelere dalıp birtakım mütalaalarda bulunmasından rahatsız olmuştur.[83] Kaldı ki bu rahatsızlık Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstadı Serî Sekatî'de de görülmektedir. Muhâsibî ile olan bu uyuşmazlıkları dışında Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının adı geçen yüzyılda diğer sûfîler ile göze çarpan aşırı bir muhalefetleri ve çatışmaları görülmemektedir.

2. Hayatı

Tarihi şahsiyetlerin pek çoğunda olduğu gibi Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir otobiyografisinin olmaması, eserleri içinde kendisinden bahsettiği, hayatıyla ilgili bölümlerin bulunmaması, bu konuda erken dönem tabakât ve tarih kitaplarına müracaat etmemizi zorunlu kılmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı hakkında geniş bilgi veren ilk dönem kaynaklar arasında Ebû Nasr Serrâc'ın (v. 378/988) *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin (v. 380/990) *et-Taarruf,* Ebû Tâlib Mekkî'nin (v. 386/996) *Kûtü'l-Kulûb,* Sülemî'nin (v. 412/1021) *Tabakâtü'l-Evliyâ,* Ebû Nuaym Isfahânî'nin (v. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ*, Hatîb Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *Tarîhu Bağdâd*, Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *er-Risâle,* Hücvîrî'nin (v. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-Mahcûb*, Feridüddin Attâr'ın (v. 618/1221) *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eserleri sayılabilir. Bu eserler aynı zamanda Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözleri, şiirleri, menkıbeleri ve mektuplarının bir kısmını da ihtiva etmektedir.

---

[82] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

[83] Şahin Filiz, "Muhâsibî'nin Hayatı" (Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri* içerisinde, çev. Şahin Filiz – Hülya Küçük) (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 32.

2.1. Doğum Tarihi, Doğum Yeri ve Ailesi

Tam adı Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed b. el-Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin; İmam Şafiî'nin Ebû Sevr olarak bilinen öğrencilerinden Ebû Abdillah İbrahim b. Halid b. Ebu'l-Yeman Kelbî Bağdâdî'nin (v. 240/854) fıkıh halkasında yirmili yaşlarında fetva verir hale geldiği bilgisi,[84] Ebû Sevr'in vefat tarihiyle birlikte dikkate alındığında, diğer modern araştırmalarda da ifade edildiği üzere[85] 210'lu yıllarda doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Hicrî 210'lu yıllar, miladi olarak 825-834 yılları arasına tekabül etmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Bağdat'ta doğmuş ve yetişmiştir. Fakat ailesi Nihâvend kökenlidir. Ailesinin Bağdat'a geliş nedenleri ve tarihleri konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Nihâvend, İran'ın batısında bulunan, tarihi antik çağlara kadar uzanan, insanlığın kadîm şehirlerinden biridir. İslam tarihi açısından bakıldığında Hz. Ömer'in hilafeti döneminde, 21/642 yılında fethedilmiş, verimli arazileri bulunan, sakinleri tarım ve ticaretle meşgul olan, Mezopotomya bölgesi ile güçlü bir ticaret ağına sahip önemli İslam şehirlerinden bir tanesi olmuştur.[86] Cüneyd-i Bağdâdî'nin dedelerinin ticaret amacıyla Nihâvend'den Bağdat'a gelmiş olmaları muhtemeldir.[87] Cüneyd-i Bağdâdî'nin babası "kavârîrî" nispesiyle tanınmaktadır.[88] Bu nispet "cam tüccarı" ya da "züccaciye esnafı" anlamına gelmektedir.[89] Cüneyd-i Bağdâdî, tüccar bir ailenin ferdidir. Dayısı Serî Sekatî (v. 251/865) de, nispetinden anlaşılacağı üzere "ikinci el mal alım satımı, hurdacılık" ile

---

[84] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/169.
[85] Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd: A Study of Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings* (Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962), 2; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 9.
[86] İbrahim Sarıçam, "Nihâvend", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 33/98-99.
[87] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 8.
[88] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/168.
[89] Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), 5/87.

meşgul olmuştur.[90] Modern bazı çalışmalarda Serî Sekatî'nin "baharat ve tuz tüccarı" olduğuna dair kayıtlar[91] varsa da klasik kaynakların verdiği bilgilere bakıldığında[92] ikinci el mal alım satımıyla uğraşmış olması daha isabetli görünmektedir. Tıpkı ailesinin diğer fertleri gibi ticaret ile meşgul olan Cüneyd-i Bağdâdî, ipek ticareti ile uğraşmaktaydı.[93] Ailenin ticaret ile meşgul olduğu dikkate alındığında iktisadi ve sosyal hayattan kopuk bir fikri hayata sahip olmadıkları kanaatine ulaşmamız mümkündür. Hicrî 150/767'de vefat eden Ebu Hanîfe de bölgede yaşamış ve ipek ticareti ile meşgul olmuştur. Bu ticaret türünün Bağdat için meşhur bir ticaret türü olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda, güçlü bir ticaretinin bulunması, ilimle uğraşmak isteyen kimseler için önemli bir avantaj sağlamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî de hem aile geleneği itibariyle, hem de kişisel durumu dolayısıyla bu avantaja sahip görünmektedir.

Çok küçük yaşlardan itibaren ilim konusundaki yeteneği ile temayüz eden Cüneyd-i Bağdâdî hakkında diğer kaynaklarda yer almasa da, *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da henüz yedi yaşında iken dayısı Serî Sekatî ile birlikte hacca gittiğine dair bir kayıt bulunmaktadır.[94] Attâr, bu kaydın devamında Serî Sekatî'nin henüz küçük yaşlarda nasıl kıvrak bir zekâya ve hikmet dolu bir gönle sahip olduğuna delâlet eden bir olayı nakleder. Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî, dayısı ile birlikte Mescid-i Haram'da şükrün ne olduğunun konuşulduğu bir mecliste bulunmaktadır. Herkesin görüşlerini ortaya koyduğu bu mecliste, Serî Sekatî, Cüneyd'in bu konudaki görüşünü sorar. Bunun üzerine küçük Cüneyd: "Şükür, Yüce Allah'ın sana verdiği nimetlere dayanarak ona isyan etmemendir. Nimetlerini günahların için sermaye yapmamandır." diye cevap verince, mecliste bulunanlar bu cevabı takdir ve küçük çocuğu taltif ederek, şükrün

[90] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/317.
[91] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 2.
[92] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 230.
[93] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/168; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve: Rasûlullah'ın Ashabının ve Belde Belde Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 600.
[94] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 430.

daha güzel tarif edilemeyeceğini dile getirirler.[95] Bu olay, Mescid-i Haram'da geçtiği bilgisi olmaksızın başka kaynaklarda da yer almaktadır.[96] Bu cevabın üzerine Serî Sekatî, "Ey çocuk, korkarım, senin Hak'tan nasibin dilden ibaret olacak." diyerek sahip olduğu bu birikimin sadece dilinde kalmasından duyduğu endişeyi dile getirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî daha sonraları, "Serî'nin bana söylediği bu sözü hatırladıkça ağlarım." demiştir.[97]

Kendisinin eğitim ve terbiyesi ile ilgilenen kimsenin dayısı Serî Sekatî olması, henüz çocukken babasının vefat ettiğini ve yetim büyüdüğünü düşündürmektedir. Kaynaklarda ailesi ve babası hakkında herhangi bir bilginin yer almaması da bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Ancak Feridüddîn Attâr şöyle bir hatırayı nakleder: Cüneyd-i Bağdâdî, bir gün eve geldiğinde babasının ağladığını görür. Nedenini sorduğunda babası, o gün zekât mallarından bir miktar dayısı Serî Sekatî'ye götürdüğünü, ama onun bunu kabul etmediğini, dolayısıyla uğrunda bir ömür harcadığı bu malın Allah dostlarına layık olmadığı düşüncesinin kendisini üzdüğünü dile getirir. Bunun üzerine Cüneyd babasına, "Parayı ver, ben götüreyim, benden alır." diyerek, dayısının evine gider ve söz konusu zekâtı kendisine vermek için geldiğini söyler. Serî Sekatî'nin kabul edemeyeceğini söylemesi üzerine, "Sana bu erdemi ve babama bu adaleti veren Allah hakkın için al." diyen Cüneyd'in bu sözleri dayısını etkiler. Serî Sekatî'nin: "Bendeki erdem ve babandaki adalet nedir?" sorusunu Cüneyd-i Bağdâdî: "Sen bunu kabul etsen de, reddetsen de Allah seni fakirlikle rızıklandırmıştır. Babamı ise verdiği mülk ile rızıklandırmıştır. O, istese de istemese de bunu hak sahiplerine vermek zorundadır." diyerek cevaplamıştır. Bu sözler çok hoşuna giden Serî, "Bu dirhemlerden önce seni kabul ettim." diyerek, hem zekâtı almış hem de o günden itibaren Cüneyd-i Bağdâdî'ye gönlünde ayrı bir yer

[95] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 431.
[96] Serrâc, *el-Lüma'*, 240; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/172.
[97] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 297; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve,* 600.

ayırmıştır.[98] Cüneyd-i Bağdâdî, dayısının himayesinde yetişmiş ise de onun evinde ve onunla birlikte kalmamıştır. Yukarıda zikredilen olayda, Serî Sekatî'nin yanından çıktığında nereye gideceğini sorması, bir defasında Hâris Muhasibî'yi (v. 243/857) kendi evine yemeğe davet etmesi, yine Hâris Muhâsibî'nin onun evine gelerek birlikte tasavvufî müzakerelerde bulunmak üzere yürüyüşe çıkmaları[99] bu kanaati destekler niteliktedir.

Kanaatimizce yukarıda zikredilen iki olay, Cüneyd-i Bağdâdî'nin çocukluk yıllarından itibaren yüksek bir basiret ve ferâsete sahip olduğuna delâlet etmekte, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Îsâ kastedilerek zikredilen "Ona henüz çocukken hikmeti verdik."[100] ayetinin kendisi üzerinde tezahür ettiğini düşünmeye imkân vermektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin henüz ilim ve tasavvuf yolculuğu başlamadan, çocukluk yıllarında bu konulara olan ilgisi ve alakası, himmetinin yüceliğine ve hikmet dolu bir gönle sahip olduğuna işaret etmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin anne ve babası, kardeşleri, eşi ya da çocukları konusunda bilgi veren herhangi bir metne bugüne kadar ulaşılabilmiş değildir. Ebu'l-Kâsım künyesinden, Kâsım isminde bir çocuğu olduğu ihtimali ortaya çıkmaktadır. Arap kültüründe önemli bir yeri olan künyeleme geleneğinde künye, kız veya erkek ayırımı yapılmaksızın en büyük çocuğa göre verildiğinden,[101] Cüneyd-i Bağdâdî'nin başka çocukları olup olmadığı bilgisine sahip değilsek de, yukarıda bahsedilen karine ilk çocuğunun isminin Kâsım olduğunu düşünmemize imkan tanımaktadır. Bu durumda Cüneyd-i Bağdâdî evlenmiş, çocuk sahibi de olmuştur.[102] *Hilyetü'l-*

---

[98] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 430.

[99] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 10/274.

[100] *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi*, çev. Dilaver Gürer - Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu (İstanbul: H Yayınları, 2017), Meryem 19/12.

[101] Nebi Bozkurt, "Künye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/558-559.

[102] "Azığa ihtiyacım olduğu gibi, cimaya da ihtiyacım vardır. Eş, insan için azıktır ve kalplerin temizliğine sebeptir" Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-Ârifîn b. Nûreddîn Ali el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdâti's-sûfiyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Beyrut: Dâru

Evliyâ'da geçen Ebû Bekir İbn Saîd'in kendisinin damadı olduğuna dair rivayetten yola çıkarak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir de kız çocuğu olduğunu söylemek mümkündür.[103] Fakat dikkat çekecek şekilde kendi yazdığı metinlerde, hakkında yazılanlarda ve hayatına dair elimizde bulunan rivayetlerde ailesi hakkında bir bilgiye ulaşamadık. Hatta o kadar ki ilgili bölümde işleneceği üzere vefat anı oldukça detaylı rivayetlerle anlatılırken, insanın aile fertlerinin mutlaka yanında olduğu o esnada, ailesinden birilerinin yanında olup olmadığı dahi zikredilmemiştir. Modern bir çalışmada, muhtemelen Cüneyd-i Bağdâdî'nin Ebu'l-Hüseyin Nûrî ve Ebû Hamza Bağdâdî gibi hayatı boyunca evlenmediği ifade ediliyorsa da[104] bu iddia daha çok kişisel bir yorum hissi uyandırmakta ve herhangi bir dayanaktan yoksun görünmektedir. Klasik kaynaklar, kendisi üzerine yapılan ilmî çalışmalar ve yukarıda zikredilen künyelemede olduğu gibi diğer işaretler onun bekâr olduğu ihtimalini bir hayli zayıflatmaktadır.

İlk dönem sûfîleri hakkında bilgi veren kaynaklar, daha çok onların dinî ve manevî yaşamlarını anlatmayı amaçladıkları için aileleri ve özel hayatları hakkında oldukça sınırlı bilgiler verirler ki bu, yadırganacak bir durum değildir. Meslekleri, aile fertleri ve ev hayatları gibi hususlar daha çok dolaylı olarak, dindarlıkları anlatılırken ya da söz ve fiilleri rivayet edilirken bilvesile zikredilir.[105] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî hakkında da bu tür bilgilerin kaynaklarda yer almamış olması doğal bir durumdur.

Sadr, 1999), 581 sözü de evliliğe verdiği önemi göstermektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünü İmam Gazâlî'de İhya'da zikretmiştir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 2/85.

[103] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/287.

[104] Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 38.

[105] Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 16.

Kaynakların verdiği bilgilerden Cüneyd-i Bağdâdî'nin, yetişkinlik dönemi boyunca bir defa hacca gitmek dışında Bağdat'tan ayrılmadığı anlaşılmaktadır.[106] Serrâc'a göre hacca bir defa gitmeyi tercih etme nedeni ise başka sûfîlerde de örnekleri görüldüğü üzere, sünnete ittiba ederek Hz. Peygamber (s.a.v) gibi bir defa haccetmek istemesindendi.[107] Sûfîlerin, hayatlarında seyrüsefer önemli bir yer tutarken, onun Bağdat dışına çıkmamasının nedenleri arasında, Bağdat'ın o dönem için hac güzergâhı üzerinde bulunması nedeniyle, oraya uğrayan âlim ve ârîflerle buluştuğu için ihtiyaç hissetmediği ihtimali de düşünülebilir. Mâverâünnehir, Hârizm, Horasan ve İran'dan gelen hacıların Bağdat'a uğramaları âdeti o dönem için yaygındı. Bu gidiş gelişler esnasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin ulemâ ve meşayihle görüşmüş olması, onlardan istifade etmesi muhtemeldir.[108]

Yine erken yaşlarda, hikmet ve mârifete olan yatkınlığı ve elde ettiği yüksek dereceler, onu bu tür seyahatlerden alıkoymuş olabilir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye bir defasında içinde bulunduğu makamları nasıl kazandığı sorulmuş, o da evinin merdiveninin altını göstererek, "şu merdivenin altında otuz yıl oturmakla" cevabını vermiştir.[109] Cüneyd-i Bağdâdî, gezgin sûfîlerden değildi, o hareket yerine sükûnu seçmiş, elde ettiği mârifeti de bu şekilde elde ettiği düşüncesiyle onu yine bu şekilde korumayı tercih etmiştir.

İlk tasavvuf eğitimini küçük yaşlardan itibaren dayısı Serî Sekatî'den alan Cüneyd-i Bağdâdî'nin diğer dinî ilimler konusunda da muteber bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufî görüşlerini incelemelerimiz esnasında bizim için

---

[106] Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir kez hacca gittiğini söyler. Serrâc, *el-Lüma'*, 223. Ancak, rivayetler incelendiğinde, Cüneyd-i Bağdâdî'nin iki kez hacca gittiği anlaşılmaktadır. Dayısı Serî Sekatî ile gittiği ilkinde Attâr'ın belirttiğine göre yedi yaşında bir çocuktur. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 430. Muhtemelen dayısı ile yaptığı ilk hac yolculuğu esnasında çok küçük yaşlarda bulunması dolayısıyla Serrâc, bu hac yolculuğunu dikkate almamıştır. İkinci hac yolculuğuna ise ilerleyen yaşlarda, -Isfahânî'nin rivayetinden anlaşıldığına göre- herhangi bir kafileye dâhil olmadan, kendi başına çıkmıştır. Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/293.

[107] Serrâc, *el-Lüma'*, 223.

[108] Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 30.

[109] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 600.

bir altyapı da teşkil etmek üzere onun hadis, fıkıh, kelam ilmi konusundaki tahsilini ve hocalarını incelemek yerinde olacaktır.

2.2. Öğrenimi ve Hocaları

Hicrî III. asırda Bağdat, ilmin merkez şehirlerinden bir tanesidir. İlmî müesseselerin henüz kurumsallaşmadığı bir dönem olması dolayısıyla eğitim faaliyetleri, çoğu zaman camilerde/mescitlerde veya hocanın uygun gördüğü mekânlarda kurulan ders halkalarında yürütülmektedir. İlgili bölümde de izah edildiği üzere dönemin önde gelen âlimleri Bağdat'ta özellikle hadis ve fıkıh meclisleri kurmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî, İmam Şafiî'nin talebesi Ebû Sevr'in fıkıh meclislerine devam etmekteydi.[110] Tam adı Ebû Abdillah İbrahim b. Hâlid b. Ebu'l-Yemân Kelbî olan bu zâtın doğum yeri ve tarihi hakkında bir bilgi bulunmasa da kaynaklarda Bağdat'ta yetiştiği ve tahsilini de burada ikmal ettiği kaydedilmektedir. Fıkıh ve hadis alanlarında temayüz etmiştir. Süfyân b. Uyeyne, Vekî b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî gibi meşhur hadisçilerden hadis dinlemiş; Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Ebû Hâtim Razi gibi birçok muhaddis de kendisinden rivayette bulunmuştur. Fıkıh ilmini öncelikle Hasan Şeybânî'den (v. 189/805), İmam Şafiî (v. 204/820) Bağdat'a geldikten sonra da ondan öğrenmiştir. Böylece "ehl-i re'y" olarak bilinen Iraklılar'ın fıkhı ile "Ehl-i Hadîs" olarak bilinen Hicazlılar'ın fıkhını kendisinde birleştirmiştir. Kendi adıyla anılan bir mezhebin imamıdır.[111] Cüneyd-i Bağdâdî'nin onunla bağlantısı, meclislerine devam etmiş olmasıdır. Kendisinin Ebû Sevr Kelbî'nin meclislerinden istifade ettiğini, daha önce de zikredildiği üzere henüz yirmili yaşlarında iken Ebû Sevr'in fıkıh halkasında fetva vermesi dolayısıyla biliyoruz. Yirmili yaşlar, fetva vermek için oldukça erken bir dönemdir ki bu durum, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilim konusundaki istidadını, çabasını ve iştiyakını gösterdiği

[110] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/168.
[111] Kendisi de müctehid bir imam olan Ebû Sevr hakkında geniş bilgi için bkz. Muhsin Koçak, "Ebû Sevr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/229-230.

gibi hocalarının kendisine olan itimadını da ortaya koymaktadır. Ayrıca, rivayetlerden öyle anlaşılmaktadır ki, bu fetva verme meselesi bir defaya mahsus bir durum değil, süreklilik arz eden bir hâdisedir. Kaynaklarımızda Cüneyd-i Bağdâdî'nin Ebû Sevr Kelbî'den herhangi bir rivayeti bulunmamaktadır. Talebelerinden Ca'fer Huldî'den (v. 348/959) rivayet edilen sözleri kendisinin ilme karşı iştiyakı ve ilmî birikimini ortaya koymaktadır: "Allahü Teâlâ, yeryüzünde ne kadar ilim çıkarmış ve insanlar için bu ilimlere ne kadar yol açmışsa, bütün bunlardan bana mutlaka bir nasip, bir hisse/pay/kısmet vermiştir."[112]

Cüneyd-i Bağdâdî, bir gün rüyasında Rasûlullah'ın (s.a.v.) kendisini kolunun arka tarafından tutup, Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda durduruncaya kadar çektiğini görmüştür. Gördüğü bu rüyanın ne anlama geldiğini sorduğu ilim ehli kimseler ise bu rüyayı "Allah senin canını alıncaya kadar, ilmin peşinden ayrılmayacaksın." şeklinde yorumlamışlardır.[113] Gördüğü bu rüya hayatıyla te'vil olmuş, ömrü boyunca ilim yolundan ayrılmamıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Ebû Sevr dışında ilim halkasına katıldığı bir diğer fakih ise daha çok İbn Küllâb olarak bilinen, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb Kattân Basrî'dir (v. 240/854 [?]).[114] Zehebî (v. 240/854 [?]), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'da Cüneyd-i Bağdâdî'nin İbn Küllâb'ın öğrencisi olmasını imkânsız görmüşse de[115] tarih itibariyle bunun mümkün olduğu söylenebilir.[116] İbn Küllâb'ın, 240 yılında vefat ettiği itibara alınırsa, Cüneyd-i Bağdâdî, o yıllarda 25-30 yaş aralığında olmalıdır. Kendisi gibi dayısı Serî Sekatî de hem Ebû Sevr, hem de İbn Küllâb'ın meclislerine katılmıştır. "Mu'tezile karşısında zayıf kalan selef akâidini kelamî delillerle teyit etmeye başlayan ilk Sünnî kelamcı olarak bilinen İbn Küllâb,

[112] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/170.
[113] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/171.
[114] İbn Küllâb hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20/156-157.
[115] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/29.
[116] Yavuz, "İbn Küllâb", 20/156.

Cehmiye ve Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmekle birlikte kelam ilminde kullanılan bazı temel ilkeleri de benimsemiştir."[117] Cüneyd-i Bağdâdî'nin, çeşitli fıkhî meselelerde fetva verebilecek bir ehliyete sahip olduğu ve fıkıh öğrenimini önemsediği anlaşılmaktadır. Sülemî, Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî'nin (v. 367/978): "Cüneyd, fakihti." dediğini aktarmaktadır.[118] "Kim Kur'ân'ı ezberlemez, hadis yazmaz ve fıkıh bilmezse, ona tâbî olunmaz."[119] sözüne benzer şekilde "Kim hadis dinlemez, fukaha ile birlikte oturmaz ve edep sahiplerinden edep almazsa, kendisine tâbi olanları ifsât eder."[120] cümleleri de bu manayı işaret etmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, erken yaşlarda Ebû Sevr ve İbn Küllâb'ın yanı sıra Ebû Ubeyd'in fıkıh meclislerine de iştirak etmiştir. Isfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'da sadece ismini zikrettiği[121] bu zât, Ebû Sevr'in talebesi, Şafiî müctehitlerinden Ebû Ubeyd Kâdî (v. 319/931)[122] olmalıdır.

Yine dönemin fukahası arasında seçkin bir konuma sahip olan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc Bağdâdî (v. 306/918) de, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisiyle görüştüğü, arkadaşlık bağı kurduğu âlimler arasındadır. Büyük bir Şâfiî fakihi olan ve kadılık görevinde de bulunan İbn Süreyc'in dedesi vasıtasıyla tasavvufa âşinalığı bulunmakta idi ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılırdı.[123] Ebu'l-Hüseyin Alî b. İbrahim Haddâd, İbn Süreyc'in bir meclisinde, usûl ve furuâ dair konularda oldukça etkili bir konuşma yaptıktan sonra mecliste bulunanların etkilenerek hayrete düştüklerini görünce, kendisindeki bu ilmin Cüneyd-i Bağdâdî'nin meclislerine

---

[117] Yavuz, "İbn Küllâb", 20/156.
[118] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 84.
[119] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/274; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/170.
[120] Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 572.
[121] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/274.
[122] Ebû Ubeyd hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, "Ebû Ubeyd el-Kâdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/249.
[123] İbn Süreyc hakkında geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 10/363-366.

katılmanın bereketi olduğunu söylediğini rivayet etmektedir.[124] Yine İbn Süreyc'in, Cüneyd-i Bağdâdî'den bir meseleyi sorduğu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin verdiği cevaplardan etkilenerek, bunlardan üçü hariç diğerlerini ilk defa duyduğunu ifade ederek, tekrar etmesini istediği, bu defa başka cevaplar vermesi üzerine, yine bunları hiç duymadığını söyleyerek, tekrar etmesini istediği, yine farklı cevaplar alması üzerine yazmak için izin isteyerek tekrarlamasını talep ettiği, Cüney-i Bağdâdî'nin de "Bunları ben söyleseydim, yazdırırdım." dediği rivayet edilmiştir. İbn Süreyc'in "Bu ilmi nereden aldın?" sorusuna ise "Kırk sene Allah ile birlikte olmaktan geliyor." cevabını vermiştir.[125]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin konuşmalarında geçen bazı ifadeler İbn Süreyc'e sorulduğunda, ne dediğini tam olarak kavrayamadığını ancak bunların boş sözler olmayıp, herkesin anlayamayacağı rumuzlar olduğunu ve bu sözlerde derin bir etkileme gücü bulunduğunu söyleyerek, onunla birlikte olmaktan çok etkilendiğini ifade etmiştir.[126]

Bu rivayetler de göstermektedir ki Cüneyd-i Bağdâdî, döneminin önde gelen ilim adamları arasında oldukça saygın bir konuma sahiptir. Bu saygınlık ahlâkî olgunluk ve takvâsı kadar, şer'î ilimler konusunda sahip olduğu birikimle de bağlantılıdır. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Belhî Kâ'bî (v. 319/931)[127] "Bağdat'ta sizin şeyhleriniz arasında Cüneyd bin Muhammed olarak anılan öyle birini gördüm ki, bu gözlerim onun gibisini görmemiştir. Kâtipler lafızları için, filozoflar sözlerindeki mânâların derinliği için, mütekellimler de ilminden istifade etmek için onun etrafında toplanmaktaydı. Onun

[124] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/170-171; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73.
[125] Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 11/128-129.
[126] Özen, "Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc", 10/364.
[127] Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî hakkında geniş bilgi için bkz. Adil Bebek, "Ka'bî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/27.

sözleri, onların anlayış seviyelerinden, sözlerinden ve ilimlerinden üstündü." demektedir.[128]

Cüneyd-i Bağdâdî, Hasan b. Arefe'den hadis eğitimi görmüş ve kendisinden mervî müsned bir hadisin rivayet zincirinde de yer almıştır.[129] İsnad zincirinde yer aldığı tek hadis bu olmasına rağmen Bağdâdî, kendisinin çok sayıda hadis âliminden hadis dinlediğini rivayet etmektedir.[130] İsnadında yer aldığı hadîs-i şerîf ve isnad zinciri şu şekildedir: Muhammed b. Abdullah Hâfız, Bükeyr b. Ahmed Haddâd Sûfî, Hasan b. Arefe, Muhammed b. Küseyyir Kûfî, Amr b. Kays Mülâlî, Atiyye ve Ebû Saîd'den (r.a.) gelen rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) "Mü'minin ferâsetinden sakının. Çünkü o, Allahü Teâlâ'nın nuruyla bakar."[131] buyurdu. Cüneyd-i Bağdâdî, bu hadisi naklettikten sonra "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler için (li'l-mütevessimîn) ibretler vardır"[132] ayetini okumuş ve ayetteki li'l-mütevessimîn ifadesini ferâset sahipleri manasında "li'l-müteferrisîn" şeklinde söylemiştir.[133]

Ca'fer Huldî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin meclisinde bulundukları bir esnada dil, edebiyat, tefsir ve hadis âlimi Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm b. Keysân Nahvî'nin (v. 320/932) gelip, "Sana Kuran'ı Biz okutacağız ve asla unutmayacaksın."[134] mealindeki ayeti sorduğunu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "lâ tensâ" ifadesini "Onunla amel etmeyi unutmayacaksın." şeklinde tefsir ettiğini nakletmektedir. Devamında İbn Keysân, Kur'ân-ı Kerîm'de Tevrat kastedilerek sorulan "…onun içindekileri/kitapta bulunanları ders olarak okumadılar mı?"[135] ayetini kendisinden sormuş, o da bu ifadeyi "Onunla amel etmeyi terk ettiler." şeklinde tefsir etmiştir. Bunun üzerine İbn Keysan, "Hay ağzına sağlık, ne güzel

---

[128] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/171.
[129] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/169; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 603.
[130] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/169.
[131] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Tefsîru'l-Kur'an 16.
[132] el-Hicr 15/75.
[133] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/299-300; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 83.
[134] el-A'lâ 87/6.
[135] el-A'râf 7/169.

söyledin." diyerek takdirlerini ifade etmiştir.[136] Ayet-i kerimelere getirdiği bu yorumlar da göstermektedir ki, Cüneyd-i Bağdâdî, hem tefsir, hem de hadis konusunda geniş bir birikim ve yorum gücüne sahiptir.

Hicrî III. asırda Bağdat, hadis öğretimi konusunda oldukça mümbit bir şehirdir. *el-Müsned* müellifi Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) bu yüzyılda Bağdat'ta yaşadığı malumdur. Yine Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buharî (v. 256/870), Müslim (v. 261/875), Ebû Dâvud (v. 275/889) ve İbn Mâce'nin (v. 273/887) hadis tahsil ve tedrisi için Bağdat'a uğradığı ve bazılarının uzun süre burada kaldığı bilinmektedir. Anılan bu isimlerin Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüklerine dair bir rivayete sahip değilsek de, muasır olmaları dolayısıyla en azından birbirlerinden haberdar olduklarını ve birbirleriyle değilse bile, temasta bulundukları insanlarla görüştüklerini düşünebiliriz.

Cüneyd-i Bağdâdî için Rasûlullah'ın sünnetleri ve hadis ilmi tasavvufun kendisine dayandığı temeldir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin ismiyle özdeş hale gelmiş olan "Bizim yolumuz, kitap ve sünnetle kayıtlıdır/korunmuştur. Kim Kur'ân'ı ezberlemez, hadis yazmaz ve fıkıh bilmezse, ona tâbî olunmaz." sözünü çokça tekrarladığı rivayet edilmektedir.[137] Hadis tahsilini önemseyen ve güçlü bir hadis altyapısına sahip olduğu anlaşılan Cüneyd-i Bağdâdî'yi, Serî Sekatî'nin, çocukluk çağlarından itibaren hadis ilmine özendirdiği de bilinmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî bir gün dayısının meclisinden çıkarken dayısı ona nereye gittiğini sordu. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hâris Muhâsibî'nin (v. 243/857) meclisine gittiğini söylemesi üzerine onun öğretimini ve talebeliğini kabul etmesini, ilmi ve edebinden istifade etmesini ancak akıl yürütme ve Mu'tezile'yi reddetmek için başvurduğu aklî istidlallere kapılmamasını, onları kelamcılara bırakmasını söylediği rivayet edilmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, meclisten ayrılırken, Serî Sekatî'nin arkasından şöyle söylediğini duymuştur: "Allahü Teâla,

[136] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/174.
[137] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/274; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/170.

seni önce muhaddis, sonra sûfî yapsın; önce sûfî, sonra muhaddis yapmasın."[138] Bu uyarı ve duada Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî hallerin cazibesine kapılıp, şer'î ilimleri tahsil etmekten geri kalacağı endişesini görmek mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî'nin hocalarının çoğunluğu dönemin tasavvufî halkalarına mensup isimlerden oluşmaktadır.[139]

Serî Sekatî, hadis eğitimi almasını ve hadis ilminde derinleşmesini arzu ettiği Cüneyd-i Bağdâdî'nin, kelam ilminden de uzak durmasını istemektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, Hâris Muhâsibî'nin ders halkalarına devam etmesi ve onunla kurduğu öğrenci-hoca ilişkisi konusunda da dikkatli olması hususunda kendisini uyarmıştır. Bu uyarıda Hâris Muhâsibî'nin kelam konusundaki görüşleriyle öne çıkması kadar, Ahmed b. Hanbel'in -en azından görünüşte- Hâris Muhâsibî ve takipçilerine karşı takındığı tavır, mihne döneminden kalan endişeler, sûfî mihnesi olarak isimlendirilebilecek Gulâm Halîl Soruşturması'nın izleri ve etkilerinin olduğu da düşünülebilir.

Aldığı eğitim, dönemin âlimleriyle olan ilişkileri göz önüne alındığında, Cüneyd-i Bağdâdî'nin hadis, fıkıh, kelam gibi ilimlerde dikkate değer bir behresinin olduğunu, bu birikimi tasavvufî altyapısıyla mezcederek, sahih, tutarlı ve itiraz kabil olmayan yorumlar getirdiğini, bu yorumların da ulemâ tarafından takdir ve tebcil edildiğini söylemek mümkündür.

Cüneyd-i Bağdâdî, sahip olduğu birikime ve mürşidi Serî Sekatî'nin bu konudaki teşviklerine rağmen, kendisini bu işe ehil görmeyerek halka konuşmak konusunda çekingen davranmıştır. Ancak bir Cuma gecesi rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş ve onun kendisine bu konudaki tavsiyesi üzerine sabahleyin

---

[138] Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2004), 1/271.
[139] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 65.

Serî Sekatî'ye gitmiştir. Mürşidinin "Sana söylenene kadar bize inanmadın." demesi üzerine halka yönelik sohbet meclisleri oluşturmaya başlamıştır.[140]

Şer'î ilimlerdeki vukûfiyeti, Cüneyd-i Bağdâdî'yi muasırları arasında seçkin bir konuma taşısa da onu ayrıcalıklı kılan ve çağlar ötesine taşıyan hususiyetlerinin başında ilmî seviyesine ek olarak zühdü, takvâsı ve tasavvuf konusundaki hâli, sözleri, fiilleri ve manevî anlamda sahip olduğu derece gelmektedir. Önde gelen müritlerinden Ca'fer Huldî'nin, bu kapsamda şöyle dediği nakletmiştir: "*Şeyhlerimiz içerisinde Ebu'l-Kâsım Cüneyd'den başka hem ilmi, hem hâli bir arada toplayanını görmedik. Nitekim onlardan kiminin ilmi çok olur ancak hâli olmazdı, kiminin de hâli çok, ilmi az olurdu. Ebu'l-Kâsım Cüneyd'in ise çok yüce bir hâli vardı ve ilmî seviyesi de çok yüksekti. Hâlini gördüğümde hâli ilminden daha üstündür, derdim. İlmini gördüğümde ise ilmi, hâlinden daha üstündür derdim.*"[141] Cüneyd-i Bağdâdî, daha önce zikredildiği üzere "Tâvûsu'l-Ulemâ" lakabıyla anılacak kadar seçkin bir konuma sahiptir. Sûfîler arasındaki yüksek seviyesini ifade etmek için "Seyyidü't-Tâife", "Lisânü'l-Kavm"[142] ifadeleri kullanılmıştır.[143] Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahip olduğu konumu; tasavvuf ehli olanların tümünün onun imam olduğu konusunda ittifak ettiklerini ve hiçbir muhalifin ve mutasavvıfın onun hakkında itirazda bulunamayacağını, ondan yüz çeviremeyeceğini söyleyerek anlatır.[144]

---

[140] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 380.
[141] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/171-172.
[142] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 71; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 230.
[143] Günümüz araştırmacılarından Hacı Bayram Başer, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Seyyidü't-Tâife diye anılmasına farklı bir veçheden yaklaşarak, bu tanımlamayı sûfîlerin ilim faaliyetinde bulunan bir zümreye dönüştüğü ve bu zümrenin görüşlerini belirleyen kurucu isimlere sahip olduğuna işaret eden bir özgüvene işaret ettiği şeklinde yorumlar. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik, 2017), 104.
[144] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 230.

2.3. Şeyhleri ve Tarikat Silsilesi

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî manada üstadı sayılabilecek isimler Serî Sekatî başta olmak üzere Muhammed bin Alî Kassâb (v. 275/888), Hâris Muhâsibî ve İbnü'l-Keranbî'dir. Çağdaşı bulunan ve kendilerinden istifade ettiği sûfîler arasında ise Ebûbekir Muhammed bin Müslim Kantarî, Ebû Hafs Haddâd, Yahyâ b. Muâz gibi isimler sayılabilir. Bu isimlerden çağdaşı olanlar, ilgili kısımda incelenmiş olup, bu bölümde şeyhi/üstadı diyebileceğimiz isimler ele alınacaktır.

Elimizde mevcut bilgilere göre hicrî III. asırda, henüz kurumsallaşmış bir tasavvuf yapısı bulunmamaktaydı. Dolayısıyla sonraki dönemlerde kurumsallaşan ve ıstılahî bir mana kazanan bir şeyh-mürit ilişkisinden bahsetmek zordur. Ancak o dönem için de sûfîlerin sohbetlerinde bulunmanın, onların tasavvufî talim ve terbiyelerinden geçmenin, tasavvufî manada sohbet halkalarına dâhil olmanın, bir mürit-mürşit ilişkisi içinde seyrüsülûkünü sürdürmek manasını taşıdığı görülmektedir.

Bu dönem hakkında yapılan değerlendirmelerde sohbet şeyhleri ve muallim şeyhlerden bahsedilebileceği söylenmiştir.[145] Ancak dönemin sûfîlerinin birbirleriyle olan ilişkileri, tasavvufî sohbet halkalarının durumu, Asr-ı Saadet'ten itibaren manevî eğitim hususunda bir silsile halinde devam eden eğitim süreçleri dikkate alındığında, hicrî VI. yüzyıldan itibaren bütün unsurlarıyla ortaya çıkan kurumsallaşmış tarikat yapısı gibi olmasa da, kendi dinamikleri içinde söz konusu yapılara benzer mahiyette ve tarikatların nüvelerini içinde barındıran bir tasavvufî yapılanmanın olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla biz çalışmamızda zaman zaman, Kuşeyrî'nin de kendi şeyhi Ebû Alî Dekkâk için kullanmayı tercih ettiği "üstat" ifadesini kullandığımız gibi, zaman zaman Serrâc ve Ebû Tâlib Mekkî'nin kullanımına uygun olarak "şeyh" ifadesini kullanmayı tercih edeceğiz. Her iki

[145] Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 22.

kullanım da yukarıda izah ettiğimiz çerçevede tasavvufî manada bir mürit-mürşit ilişkisini ifade etmek için kullanılmıştır.

2.3.1. Hâris Muhâsibî (v. 243/857)

Tam adı, Ebû Abdillah Hâris b. Esed Muhâsibî Anezî'dir. 165/781 veya 170/786 yıllarında Basra'da dünyaya gelmiştir.[146] Nefsini muhasebeye çekme konusundaki titizliğinden dolayı "Muhasibî" olarak tanınmış[147] ve bu isimle meşhur olmuştur. Mu'tezilenin merkezi konumunda bulunan Basra'da doğup büyüdüğü için bu mezhebi çok iyi tanımış, genç yaşta Bağdat'a göç etmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Muhâsibî'nin çok ihtiyacı olduğu halde babasından kalan mirası reddettiğini söylemektedir.[148] Mirasın miktarı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Kuşeyrî söz konusu mirasın 1.000 dirhem olduğunu söylerken[149] Attâr 30.000 dirhem olduğunu,[150] İbn Hallikân ise 70.000 dirhem olduğunu kaydetmektedir.[151] Mirasın miktarından bahsetme nedenimiz; Muhâsibî'nin aşağıda aktarılacak olan açlık ve yokluk durumlarının daha iyi anlaşılması ve Cüneyd-i Bağdâdî ile bu konuda yaşadıkları diyalogların anlamının daha iyi kavranması amacıyladır.

Muhasibî'nin mirası reddetme nedeni olarak babasının Kaderiyye mezhebinden olduğu[152] ve kaderi inkâr edenlerin Mecusîler olduğuna dair rivayet edilen hadise dayandığı,[153] Vakıfî[154] dinine mensup olduğu,[155] Mu'tezile

---

[146] Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbârü ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 2/57.
[147] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *et-Tabakâtü'ş-şâfîiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1964), 2/275.
[148] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/80.
[149] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 47.
[150] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 291.
[151] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/57.
[152] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 47.
[153] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 291.

mezhebinden olduğu,[156] Râfizî olduğu[157] şeklinde rivayetler bulunmaktadır. Nihayetinde kaynakların ittifak ettiği nokta, Muhâsibî'nin, babasını Müslüman olarak kabul etmediği ve "Aralarında din farkı bulunanlar birbirlerine mirasçı olamazlar."[158] hadisi mucibince de redd-i mirasta bulunduğudur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hâris Muhâsibî ile olan ilişkisi erken yaşlara dayanmaktadır. Muhâsibî'nin çok sıkıntı çektiğini ve bir gün evlerine geldiğini aktaran Cüneyd-i Bağdâdî, yüzünde gördüğü açlık sıkıntısı dolayısıyla kendisine yemek ikram etmek üzere evlerine davet ettiğini kaydeder. Muhâsibî bu daveti kabul ederek eve girmiş, Cüneyd-i Bağdâdî, ikram etmek üzere kendilerinden daha zengin olan amcasının evinden yiyecek getirmiş,[159] fakat Muhâsibî ikram edilen yiyeceklerden aldığı ilk lokmayı dahi yutamamış ve hiçbir şey de söylemeden evden çıkıp gitmiştir. Ertesi gün görüştüklerinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Ey amca, dün önce sevindirdiniz, sonra da üzdünüz." demesi üzerine, "Evladım, çok açtım ve bana ikram ettiğin yemeğe ihtiyacım vardı, yemek için de çok uğraştım. Fakat benimle Allahü Teâlâ arasında bir alâmet vardır. Yiyeceğim lokma, Allah katında makbul bir lokma değilse, ondan bir koku yükselir ve o lokmayı içim almaz. Bu yüzden o lokmayı yutamadım ve çıktım." demiştir.[160] Kuşeyrî bu olayı naklettikten sonra şu ilavelerde bulunur: Cüneyd-i Bağdâdî o günkü yemeğin bir düğün evinden geldiğini

---

[154] Şîa mezhebinde mensup bulunduğu imamın ölümünün ardından onun ölmeyip gaybete girdiği, tekrar ortaya çıkarak imâmet görevini sürdüreceği düşüncesini benimseyen ve onun yerine geçecek imamı kabul etmeyenleri ifade etmek üzere kullanılan bu kavramın detayları için bkz. Mustafa Öz, "Vâkıfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/487-488.
[155] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/80.
[156] Zafer Erginli, "Muhâsibî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/13.
[157] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/277.
[158] Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Ferâiz 10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Ferâiz 6.
[159] *Hilyetü'l-Evliyâ*'da, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendi evlerinde hızlıca hazırlanamayan bazı yemeklerin bulunması ve daha geniş olması dolayısıyla Muhâsibî'yi amcasının evine götürdüğüne dair bir detay yer almaktadır. Bu durumda, olayın devamında ikinci gün, kendi evlerine götürmüş olması ve Muhâsibî'nin burada ikram edilen yemekten yemesi daha anlaşılır hale gelebilir.
[160] Serrâc, *el-Lüma'*, 407; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/80.

ifade ederek, tekrar evlerine davet eder ve evde bulunan kuru ekmekten ikram eder. Muhâsibî, bu ikramı yer ve "Bir fakire, bir şey ikram edeceğin zaman, böylesini ikram et." der.[161]

el-Lüma'da Ebû Hamza Bağdâdî ile yaşadıkları bir olay esnasında gerçekleşen diyalogtan,[162] Muhâsibî'nin gençlik yıllarında fakir bir hayat sürmekle birlikte, ileri yaşlarda mâlî durumunun yerinde olduğu anlaşılmaktadır.[163] Cüneyd-i Bağdâdî'nin 210'lu yıllarda dünyaya geldiği ve söz konusu olayın 220 veya 230'lu yıllarında yaşanmış olabileceği dikkate alınırsa, Muhâsibî'nin söz konusu zaman diliminde 55-60'lı yaşlarda olması muhtemeldir. Muhâsibî, hayatının bir döneminde daha müreffeh bir hayat yaşamışsa da bu yıllar ömrünün son yıllarında çok da uzun olmayan bir dönemi kapsıyor olmalıdır.

Hâris Muhâsibî'nin gençlik yıllarını Basra ve Bağdat'ta ilim tahsili ile geçirdiği bilinmekte ise de hocaları ve hangi dersleri aldığı hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır. Tabakât kitaplarının, kendisinden zâhir-bâtın ilimlerini şahsında cem eden, fakih, muhaddis, mütekellim, zühd ve mârifet ehli, muamelât ve işaret ilimlerinde sûfîlerin şeyhi olarak bahsetmeleri, onun dönemin önde gelen âlimleri arasında yer aldığını göstermektedir.[164] Muhâsibî'nin özel hayatı, tasavvufî kimliğinin oluşumu, Halku'l-Kur'ân tartışmaları çerçevesinde yaşanan mihne dönemindeki durumu hakkında kaynaklarımızda net bilgiler bulunmamaktadır. Bu dönemde inzivaya çekildiği yönündeki açıklamalar ise makul görünmemektedir.[165]

Muhâsibî'ye nispet edilen eserlerin sayısı muhteliftir. Velûd bir mütefekkir olduğu ve pek çok eser kaleme aldığı, hatta bazı kaynaklarda 200 civarında eserinin

---

[161] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 47.
[162] Serrâc, *el-Lüma'*, 495.
[163] Erginli, "Muhâsibî", 31/13.
[164] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 28; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/79; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/104; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/275.
[165] Erginli, "Muhâsibî", 31/13.

bulunduğu zikredilse de,[166] bu eserlerden 26 tanesinin kendisine nispeti doğrulanabilmiş, bunlardan 22'si günümüze ulaşmıştır.[167] En meşhur eseri *er-Riâye*'dir. Bu eserde riya, nefsi tanımak, kibir, haset gibi konulardan bahsedilmektedir. Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışı temelde zühd ve nefis muhasebesi eksenlidir. Nefis muhasebesinin temellerini mârifet, havf ve recâya dayandırır.[168]

Muhâsibî, hem hayatı, hem fikirleriyle Bağdat Tasavvuf Ekolü'nün kurucularından biridir. Aynı zamanda tasavvuf tarihini derinden etkilemiş bir sûfî müelliftir. Gazzâlî (v. 505/1111) başta olmak üzere Muhâsibî'den etkilenen sûfîler arasında Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyin Nûrî, Ebû Hamza Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (v. 283/896), Hakîm Tirmizî (v. 320/932), Ebû Tâlib Mekkî, Ebû Nasr Serrâc, Kuşeyrî ve Sülemî sayılabilir.[169]

Mu'tezile'ye karşı özellikle *Fehmü'l-Kur'ân*[170] başta olmak üzere *er-Riâye* ve diğer eserlerinde, Mu'tezile'nin kendi yöntemlerini kullanarak reddiyeler kaleme almıştır. Özellikle *Fehmü'l-Kur'ân*'daki görüşlerinin, Bağdat'ta ehl-i hâdisle bir gerilim ve çatışmaya sebep olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile'ye reddiye yazarken onların görüşlerini detaylı bir şekilde izah ettiği ve bu şekilde yayılmasına sebep olduğu gerekçesiyle Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin tepkisini çekmiştir.[171] Cüneyd-i Bağdâdî'nin Muhâsibî'nin meclisine gittiğini öğrenen üstadı Serî Sekatî, Muhâsibî'nin kelâmî tartışmalarından uzak durması yönünde uyarıda bulunmuştur. Bu durum, o dönem için Muhâsibî'nin kelâmcı yönünün Ehl-i Hadîs gibi bazı sûfîler tarafından da hoş karşılanmadığını göstermesi açısından önemlidir.

---

[166] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/276.
[167] Erginli, "Muhâsibî", 31/15.
[168] Muhâsibî'nin nefis kavramı ve ilgili diğer kavramlara getirdiği açıklamalar için bkz. Zafer Erginli, *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Hâris Muhâsibî Örneği-* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2001), 62-116.
[169] Dilaver Gürer, "Hâris el-Muhâsibî", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/257-258.
[170] Ebû Abdillah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve maânîh*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî (Beyrut: Dâru'l-Kindî-Dâru'l-Fikr, 1971).
[171] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/111-112.

Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in bir gün gizlice Hâris Muhâsibî'nin sohbetine katıldığı, dinlediklerinden etkilenerek ağladığı ve onu takdir ettiği; fakat takipçileri için bu türden sohbetleri uygun görmediği rivayet edilmektedir.[172] Muhâsibî ile Ahmed b. Hanbel arasında derin bir ihtilaftan bahsetmek çok mümkün görünmemektedir. Ahmed b. Hanbel'in bu tavrı, Muhâsibî'nin Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirirken başvurduğu yöntem olan kelam metoduna sıcak bakmamasından kaynaklanmaktadır.[173] Ehl-i Hadîs'in baskılarına dayanamayarak Bağdat'tan ayrılan Muhâsibî, bir müddet Kûfe'de ikamet etmiş; ancak Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra Bağdat'a geri dönebilmiştir. Muhâsibî, 243/857'de Bağdat'ta vefat etmiştir. Cenazesine sadece dört kişinin bulunduğuna dair rivayetler,[174] Ahmed b. Hanbel önderliğindeki hadisçilerin tavrıyla ilgili görülmektedir. Muhâsibî ile Ehl-i Hadîs arasında yaşanan gerilimin Cüneyd-i Bağdâdî'ye yansıyan bir yönü bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî ile Muhâsibî'nin ilişkisi, klasik bir hoca-öğrenci münasebeti değildir. Aralarındaki yaş farkına rağmen Cüneyd-i Bağdâdî, Muhâsibî'nin sık sık kendisine gelerek birlikte sahraya çıkmayı teklif ettiğini ve bu gezintilerde sohbet ettiklerini anlatmaktadır. Muhtemelen bu sohbetler, Muhâsibî için, bir tür zihin jimnastiği niteliği taşıyor, Cüneyd-i Bağdâdî'nin soruları kendisine görüşlerini bir usûl çerçevesinde tertip etme ve dile getirme imkânı tanıyordu. Bu sohbetler esnasında Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî'den kendisine sorular sormasını istemekte, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sorusu olmadığını ifade ettiği zamanlarda da aklına her ne gelirse sormasını istemektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, o esnada aklına soruların hücum ettiğini, onları Muhâsibî'ye sorduğunu, onun da bu sorulara cevaplar verdiğini söylemektedir. Muhâsibî, bu gezilerden döndüğünde ise söz konusu

---

[172] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* 14/109-110; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/279; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/326-327.
[173] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/109; Şahin Filiz, "Muhâsibî'nin Hayatı", çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri, içerisinde* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 32.
[174] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/110; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* 2/58.

söyleşileri kaleme almaktadır.[175] Muhâsibî'nin bazı eserlerinin Cüneyd-i Bağdâdî ile bu mükâlemelerine dayandığı söylenmiştir.[176]

Cüneyd-i Bağdâdî, Muhâsibî'nin kendine yaptığı bu davetlerde kimi zaman uzlette olduğunu ve kendisinin onu uzlet ve ünsünden alarak, insanları görme vahşetine çağırdığını söyleyerek itiraz etmiştir. Buna karşılık Muhâsibî, kesret ya da vahdetin kişiyi değiştirmemesi gerektiğine işaretle "Ne kadar çok 'ünsüm ve uzletim' diyorsun! İnsanların yarısı benim yanımda olsa onlardan bir ünsiyet bulmam, diğer yarısı benden uzaklaşsalar, bundan da bir yalnızlık hissetmem, üzülmem." demiştir.[177] Muhâsibî, bu sözleriyle, Cüneyd-i Bağdâdî'yi insanların arasına katılmaya, sülûkünü toplum içinde sürdürmeye davet etmektedir. Bu anlayışın Cüneyd-i Bağdâdî'yi etkilediğini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî düşüncesinin temel ilkelerinden biri olan sahv anlayışını oluşturmasında önemli bir yeri olduğunu düşünmek mümkündür.[178] Serî Sekatî uzleti tercih ederken, Muhâsibî ünsiyeti esas alan bir tercihte bulunmaktaydı. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî kimliğinin oluşmasında önemli yeri olan bu iki şahsın görüşlerini mezcettiğini, uzlet ve üns arasında bir orta yol tesis ettiğini görüyoruz. Muhâsibî'nin kelam konusundaki yaklaşımı ve Mu'tezile'nin fikirlerini eleştirmek maksadıyla da olsa kelamdan yararlanma anlayışı, Cüneyd-i Bağdâdî'yi kelama karşı özel bir ilgiye sevk etmemiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, kelam ilminden uzak durmuş, Muhasibî'den başka türlü istifade etme yolunu tutmuştur. Bunda Serî Sekatî'nin uyarılarının etkisi olduğu söylenebilir.

Muhâsibî aklî istidlaller ve mantıkî çıkarımlar yoluyla, bâtıl gördüğü inanç ve itikat konularıyla mücadele etme yöntemini seçmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, Muhâsibî'nin hayatından ve görüşlerinden etkilenmekle beraber, onun bu yönünü

---

[175] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/79-80; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/107.
[176] Ritter, "Cüneyd", 3/241.
[177] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/80; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/107-108; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/111.
[178] Erginli, *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Hâris Muhâsibî Örneği-*, 46.

öne çıkaran bir yaklaşımı benimsememiştir. Muhâsibî'yi öne çıkaran hususiyetlerden biri de zühd ve takvâ eksenli bir şeriat anlayışıyla nefis teorisi ve tasavvuf nazariyesini tesis etmiş olmasının yanısıra ahlâkî kavramlar üzerine yaptığı geniş ve isabetli tahlillerdir. Muhâsibî'nin tasavvuf psikolojisi ve nefis muhasebesi konusundaki görüşlerinin genç Cüneyd üzerindeki etkisini, ilerleyen yıllarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin risaleleri ve sözlerinde görmek mümkündür.[179] Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında da mantıkî çıkarımlar ve aklî istidlaller vardır ancak, bunlar Muhâsibî'ye göre sınırlı miktardadır.

Vefatı esnasında yanında bulunan Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğrencilerinden Ca'fer Huldî, Muhâsibî'nin *"Eğer, sevdiğimi görürsem size tebessüm ederim, sevdiğimden gayrı bir şey görürsem siz bunu benim yüzümden anlarsınız.*" dediğini, sonrasında ise tebessüm ettiğini ve vefat ettiğini ifade etmektedir.[180] Bu rivayet de göstermektedir ki, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sadece kendisinin değil, öğrencilerinin de Muhâsibî ile münasebetleri vardır.

2.3.2. Serî Sekatî (v. 251/865)

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî manada ilk üstadı dayısı Serî Sekatî'dir. Yukarıda da zikredildiği üzere çocukluk yaşlarından itibaren dayısı ile çok sıkı bir ilişki içinde olmuştur.

Tam adı Ebu'l-Hasen Serî b. Muğallis Sekatî'dir. 155/772 yılında Bağdat'ta doğmuştur. 98 yıl yaşamış[181] ve 251/865 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.[182] Kuşeyrî, tevhide ait bilgileri, yüce halleri ve verâ' bakımından zamanında tek olduğunu ifade eder.[183] Sülemî'ye göre Bağdat'ta tevhit diliyle ve hallerin hakikatleri hakkında

---

[179] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 66.
[180] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/110.
[181] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41.
[182] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 23.
[183] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41.

konuşan ilk kişidir. Bağdat sûfîlerinin imamı ve şeyhi idi.[184] Cüneyd-i Bağdâdî, ölüm döşeğindeki hali dışında, Serî Sekatî'nin uzanıp yattığına hiç şahit olmadığını ifade etmektedir.[185] Baba mesleği olan hurdacılık ile geçimini sağlamıştır. Serî Sekatî'nin ilim tahsili konusunda kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte hadis tahsil etmek için Mekke'ye kadar uzanan seyahatlerde bulunmuştur.[186] Hüşeym b. Beşîr (v. 183/799), Fudayl b. İyâz (v. 189/803), Ebû Bekir Ayyâş (v. 193/809), Alî b. Gurâb, Yezîd b. Hârun (v. 206/821) ve Yahyâ b. Yemân'dan hadis okuduğu rivayet edilmiştir.[187] Serî Sekatî, Bağdat'ta Şûnîziyye Kabristanı'na defnedilmiştir.[188]

Tasavvuf yolunu tutmasında Ma'rûf-i Kerhî (v. 200/815) ile yaşadığı bir olayın etkili olduğu nakledilmektedir. Rivayete göre Ma'rûf-i Kerhî pazarda alışveriş yaparken, yetim bir çocuğun elinden tutarak Serî Sekatî'nin dükkanına geldi. Ondan bu yetim çocuğu giydirmesini istedi. Serî Sekatî, bu isteği yerine getirdiğini, Ma'rûf-i Kerhî'nin bundan çok memnun olarak "Allah sana dünyayı sevimsiz göstersin, içinde bulunduğun halden kurtararak rahata kavuşturusun." diye dua ettiğini, Ma'rûf-i Kerhî henüz dükkândan ayrılırken dünyadan daha çok nefret ettiği bir şey olmadığını, içinde bulunduğu tüm manevî hallere onun duasının bereketiyle eriştiğini ifade etmektedir.[189] Bazı kaynaklarda tasavvufa intisabı Habîb Râî ile görüşmesine ve onunla yaşadığı benzer bir olaya bağlı olarak rivayet edilirse de[190] Habîb Râî'nin vefat tarihi olan 130/747 yılı, bunun mümkün olmadığını göstermektedir.

Serî Sekatî dünyaya karşı son derece zahit bir kimsedir. Cüneyd-i Bağdâdî, bir gün yanına uğradığını, kendisini ağlar vaziyette görünce neden ağladığını sorduğunu, bunun üzerine Serî Sekatî'nin gece kızının yanına gelerek, hava çok sıcak

---

[184] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 23.
[185] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41.
[186] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 120.
[187] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/260.
[188] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/266.
[189] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/262; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41.
[190] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 209; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 311.

olduğu için ihtiyaç duyması halinde içmesi için su dolu bir testiyi başucuna koyduğunu, gece uyku bastırıp uyuduğunda rüyasında semadan inen bir cariye gördüğünü, "Sen kimin cariyesisin?" diye sorduğunda cariyenin "testilerde soğutulmuş su içmeyenin" diye cevap verdiğini, hemen kalkıp testiyi yere vurarak kırdığını söylediğini rivayet etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, bu testinin kırık parçalarını görmüş, Serî Sekatî, toprak üstünü kapatana dek bu testinin parçalarını yerden kaldırmamış ve ona el sürmemiştir.[191] Dünyanın beş şey dışında tamamen gereksiz olduğu kanaatindedir. Bu beş şey; karnını doyuracak kadar ekmek, susuzluğunu giderecek kadar su, örtünme ihtiyacını giderecek kadar elbise, başını sokacak kadar bir ev ve amel edecek kadar bilgidir.[192]

Serî Sekatî, şeriate sıkı sıkıya bağlı bir sûfîdir. Sünnet dâhilinde işlenen az bir amelin, bidatle yapılan çok amelden hayırlı olduğunu savunmuştur.[193] Dünyaya karşı zahit tavrı, tasavvuf anlayışının temelini oluşturmaktadır.[194] Bedeni ve gönlünün huzur içinde bulunmasını isteyen kişinin, aynı zamanda dininin selameti için halktan ayrılıp, inzivaya çekilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü Serî Sekatî'ye göre zaman, uzlet ve yalnızlık zamanıdır.[195]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeriate ittibâ ve sünnet-i seniyyeye uygun bir şekilde amel edip bid'atlerden kaçınma konusundaki tavrını dayısından aldığını söylemek mümkündür. Dayısının Cüneyd-i Bağdâdî üzerindeki tesiri büyüktür.

Ma'rûf-i Kerhî ve Hâris Muhasibî ile Bişr-i Hâfî (v. 227/841) gibi dönemin ünlü sûfîlerinin sohbetinde bulunan Serî Sekatî'nin, yazılı herhangi bir eseri

---

[191] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 43.
[192] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 24.
[193] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 25.
[194] Serî Sekatî'nin tasavvufî görüşlerinin detaylı izahı için bkz. Hamide Ulupınar, "Serî es-Sekatî: Hayatı ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2014), 271-786.
[195] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 24; Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nureddin Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 162.

bulunmamaktadır. Menkıbeleri, sözleri ve fikirleri genellikle Cüneyd-i Bağdâdî tarafından nakledilmiştir.[196]

Bağdat'tan kuzey bölgelerine yaptığı seyahatler sırasında birçok sûfî ile tanışma ve sohbet etme imkânı bulmuştur. Abadan'da Basra tasavvuf ekolüne mensup sûfîlere ait bir zaviyede riyâzete girmiştir. Yolculuk esnasında karşılaştığı Alî Cürcânî'nin tavsiyesiyle Suriye'ye gitmiş, Dımaşk, Remle, Kudüs ve Tarsus'ta[197] ikamet etmiştir.[198] Altmış yaşlarında Rumlara karşı savaşa katılmıştır.[199]

Serî Sekatî, helalliği şüpheli olan şeyleri yemekten ve kullanmaktan hassasiyetle kaçınmıştır.[200] Serî Sekatî, zühd ve tasavvuf yoluna girmeden önce hadis tahsilinin gerekli olduğu kanaatindedir. Cüneyd-i Bağdâdî'den kendisinin "Bir kimse önce zühde yönelir sonra hadis öğrenirse gevşeklik gösterir ama önce hadis öğrenir, sonra zühde yönelirse amacına ulaşır" dediği nakledilmiştir.[201] Bu tavrı, Cüneyd-i Bağdâdî'ye olan nasihat ve yönlendirmelerinde ve onun yetişme sürecinde gösterdiği hassasiyette de belirgin bir şekilde görünmektedir. Bununla birlikte kendisinden rivayet edilen hadis sayısı çok azdır. Serî Sekatî için hadisler, bir rivayet malzemesi olmaktan çok, hayata aktarılması gereken ilke ve uygulamalardır.

Kaynaklarımızda Serî Sekatî'nin ibadete çok düşkün olduğu rivayet edilmektedir. Bir rekât namaz kılmanın yedi yüz gümüşten daha hayırlı olduğu düşüncesiyle[202] dükkânında işi bırakıp saatlerce namaz kıldığı ve ibadetle meşgul olduğu bilinmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî: "Serî'den daha âbit birini görmedim, ölüm döşeğine yatması hariç doksan sekiz yaşına geldiği halde uzanıp yattığı

---

[196] Süleyman Uludağ, "Serî es-Sakatî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/564.
[197] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/120; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 577.
[198] Uludağ, "Serî es-Sakatî", 36/564.
[199] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/264; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 575.
[200] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/130.
[201] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 27.
[202] İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 163.

görülmemiştir"[203] derdi. İbadet konusunda bu kadar titiz ve dikkatli olan Serî Sekatî "Genç arkadaşlarım! Benim yaşıma gelmeden önce çok çalışınız. Yoksa benim gibi zayıflar, amel ve ibadette kusur edersiniz." derdi. Hâlbuki Cüneyd-i Bağdâdî'nin rivayet ettiğine göre bu sözleri söylediğinde hiçbir genç, ibadette ona yetişemiyordu.[204]

Tasavvufu dini hayatın özü olarak gören Serî Sekatî'ye göre özden uzak, "kuru ve ruhsuz" dinî bilgiler, ahiret azığı olamaz. Kendisinin tasavvuf düşüncesinde, "Bağdat geleneğinin züht anlayışının unsurları ile İbrahim b. Edhem ve Abdullah b. Mübârek'in 'sıkı ibadet hayatına dayalı' züht anlayışının unsurlarının harmanlandığı görülmektedir."[205]

Sülemî'nin, *Tabâkâtü's-Sûfiyye*'de ikinci tabakada zikrettiği Ebu'l-Abbâs b. Mesrûk (v. 299/911)[206], Ebu'l-Hüseyin Nûrî (v. 295/907)[207], Semnûn b. Ömer Muhib (v. 298/911)[208], Ebû Saîd Harrâz (v. 277/890)[209], Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Verd (v. 263/876)[210] gibi dönemin Bağdat sûfîlerinin pek çoğu Serî Sekatî'nin sohbetinde yetişmiştir. Çalışmamızın ilgili bölümünde ayrıntıları zikredilen, Cüneyd-i Bağdâdî yedi yaşında iken, Mekke'de şükür konusunun konuşulduğu meclisteki yaşananlara bakıldığında Serî Sekatî'nin, Bağdat dışındaki sûfîlerin de hürmetlerine mazhar olmuş bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kendisinin müridi olarak nitelendirilebilecek esas isim, Serî Sekatî hakkında bildiklerimizin ve bize kadar ulaşan sözleri ve hallerinin büyük bir kısmının da nakledicisi olan Cüneyd-i Bağdâdî'dir.

---

[203] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/266; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 161.
[204] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 190.
[205] Dilaver Gürer, "Serî es-Sakatî", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/261.
[206] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 141.
[207] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 90.
[208] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 111.
[209] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 135.
[210] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 149.

Serî Sekatî'nin öğretim metodu Sokrat'ın öğrencilerine sorular sormak ve bir fikri onlara buldurmak usûlüyle yürüttüğü öğretim metoduna benzemekteydi.[211] Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'nin kendisine bir şey anlatacağı zaman önce soru sorduğunu söylemektedir.[212] Bu bağlamda bir defasında Serî Sekatî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Şükür nedir?" diye sormuştu. Onun "Allah'ın nimetleriyle ona isyan etmemektir." cevabı üzerine Serî Sekatî "Bu hikmet sana nereden geliyor?" diye sorunca Cüneyd-i Bağdâdî üstadının kıymetini ifade sadedinde "Senin meclislerinde bulunmaktan." diye cevaplamıştır.[213]

Serî Sekatî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Muhabbet nedir?" diye sordu. Cüneyd-i Bağdâdî, bu soruyu "Kimilerine göre Allah'ın emirlerine muvafakattir, kimilerine göre diğerkâmlık, îsârdır, kimilerine göre şöyledir, kimilerine göre böyledir." diyerek cevapladı. Bunun üzerine Serî Sekatî, kolunun derisini çekti fakat deri hiç uzamadı. Sonra "İzzet sahibi Allah'a yemin ederim ki, bu deri bu kemiğin üzerinde Allah'ın muhabbetinden kurudu ve yapıştı, desem doğru söylemiş olurum." dedi ve bayıldı. Cüneyd-i Bağdâdî, aslında esmer olan Serî Sekatî'nin yüzünün bu esnada, ayın ondördü gibi parladığını ifade etmektedir.[214] Serî Sekatî, muhabbetin ne olduğunu Cüneyd-i Bağdâdî'ye hâliyle yaşayarak öğretmiştir.

Serî Sekatî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin halini ve ilmini takdir ederdi. Bir gün kendisine bir müridin mürşidinden üstün olup olamayacağı sorulduğunda, üstün olabileceğini, bunun delilinin ise Cüneyd'in kendisinden üstün olması olduğunu söylemiştir.[215] Hücvîrî, bunun bir tevazu ifadesi olduğunu, bir velinin kendi mertebesinden üstün olanları göremeyeceğini söylemektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, şer'î ilimlerdeki tüm birikimine ek olarak sahip olduğu tasavvufî ilgi, yatkınlık ve birikime rağmen, uzun yıllar bir sohbet halkası açmamıştı.

---

[211] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 9.
[212] Serrâc, *el-Lüma'*, 240.
[213] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298.
[214] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41-42; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/265.
[215] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 230.

Bunda üstadı Serî Sekatî'nin etkisinin olduğunu düşünebiliriz. Çünkü o, ilmin bir gösteriş malzemesine dönüşmesinden endişe eder, böyle kimselerin hasenâtlarının dahi seyyiâta dönüşeceğini söylerdi.[216] Cüneyd-i Bağdâdî'nin etrafında camide oluşan bir topluluk bulunduğunu duyan Serî Sekatî, bunun doğru olup olmadığını sormuş, Cüneyd-i Bağdâdî'den "Evet, onlar benim arkadaşlarımdır, onlarla ilmî müzakerelerde bulunuyor, birbirimizden istifade ediyoruz" cevabını alınca, "Heyhât ey Ebe'l-Kâsım, sen orayı tembeller evine çevirmişsin." diyerek kendisini eleştirmiştir.[217] Bu sözleri, ilmî müzâkerede bulunmanın yanlışlığını değil, amele dönüşmeyen ilmin yanlışlığını vurgulamaktadır. Nitekim kendisinden nakledilen "Güzel sıfatları anlatan ne kadar çok, fakat amelleri bu sıfatlara uyan ne kadar da azdır."[218] ifadeleri de onun sahip olunan ilimle amel etme konusundaki hassasiyetini çok açık bir şekilde vurgulamaktadır.

Yukarıdaki rivayetle çelişkili gibi görünen bir rivayet de şöyledir: Çevresindeki dostları ve üstadı Serî Sekatî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye bir sohbet halkası açması konusunda ısrar ediyorlar, fakat o kabul etmiyordu. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbet halkası açmasına sebep olan olay; Hücvîrî'nin, Serî Sekatî'nin, Cüneyd-i Bağdâdî'den üstünlüğü konusundaki görüşünü de destekleyecek bir şekilde nakledilen şu menkıbe dolayısıyla gerçekleşmiştir: Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî hayatta iken kendisine yapılan vaaz, sohbet tekliflerini kabul etmiyordu. Bir gece rüyasında Hz. Peygamber'i gördü. Hz. Peygamber kendisine, insanlara konuşmasını söyledi. Cüneyd-i Bağdâdî, uyanınca mertebesinin Serî Sekatî'den üstün olduğu vehmine kapıldı. Sabah olunca Serî Sekatî'den "Talebelerin konuşmanı istediler, reddettin. Bağdat şeyhlerinin tavassutunu ve benim ricalarımı da geri çevirdin. Şimdi artık Hz. Peygamber emretti, onun emrine itaat et." diyerek haber gönderdi. Bunun üzerine Cüneyd-i Bağdâdî, zihnindeki tüm düşüncelerin dağıldığını, Serî Sekatî'nin

[216] Serrâc, *el-Lüma'*, 241.
[217] Serrâc, *el-Lüma'*, 239-240.
[218] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 25.

derecesinin kendi derecesinden üstün olduğunu ve Serî Sekatî'nin sırlarına âşina olduğunu anladığını, ifade etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, hemen Serî Sekatî'nin yanına gider ve bu olayın aslını sorar. Serî Sekatî, rüyasında Cenâb-ı Hakk'ı gördüğünü, Cenâb-ı Hakk'ın, halka vaaz etmesi için Hz. Peygamber'i kendisine gönderdiğini söylediğini ifade eder.[219]

Bu iki olaydan ilkinin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin henüz gençlik yıllarında yaşandığını, bunun üzerine Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstadının tenkidine binaen söz konusu halkadan ayrıldığını düşünebiliriz. Bu halka, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bizzat açtığı bir ilim halkası gibi değil, Cüneyd-i Bağdâdî'nin etrafında kendiliğinden gelişen ve katılımcıların her birinin katkı sunduğu ve ilmî müzakerelerin yürütüldüğü bir halka gibi durmaktadır. İkinci rivayete konu olan sohbet halkası ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilerleyen yaşlarında, kemal ve olgunluk çağlarında, bizzat onun sohbet ettiği bir meclis gibi görünmektedir.

Serî- Sekatî, vefatına yakın bir zamanda, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine, "Halk, senden sonra, senin gibisini görmeyecek." demesi üzerine, "Ben de senin gibi bir başkasını bırakmadım." diyerek iltifatını dile getirmiştir.[220]

Mevcut bilgiler ışığında bakıldığında Serî Sekatî'nin şer'î ilimler hususunda seçkin bir konuma sahip olduğu ve mümtaz âlimleri arasında yer aldığı görülmekte ise de herhangi bir eser kaleme almadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun en büyük eserinin Cüneyd-i Bağdâdî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çocukluğundan itibaren dayısının yanında dönemin önde gelen ilim ehli ve tasavvuf erbabı ile tanışma, görüşme imkanı bulmuş, sohbet halkalarına katılarak onlardan istifade etmiştir. Serî Sekatî, hicrî 3. yüzyılda Bağdat'ta neşvünemâ bulan Bağdat Tasavvuf Ekolü'nün kurucusu sayılabilir.[221] Zira söz konusu yüzyılda yetişen ve sonraki asırlara büyük bir tasavvuf mirası bırakan Bağdatlı sûfîlerin pek çoğunun onun

[219] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 230.
[220] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/175.
[221] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 11.

sohbet ve irşat halkalarında yetişmesi kadar, tevhide dair oluşan tasavvufî ıstılaha ve tasavvufun nazarî planda inşasına büyük katkıları bulunan bir öğrenci olarak Cüneyd-i Bağdâdî'yi yetiştirmiş olması da kurucu yönüne işaret etmektedir.

Vefatı anında yanında bulunan Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'nin son anlarına da şahitlik etmiştir. Bu esnada eline bir yelpaze alıp üstadını serinletmeye çalışmış, Serî Sekatî ise "Cüneyd, bırak onu. Çünkü ateş rüzgârdan daha hızlıdır. İçi yanan kimseye yelpaze ne yapsın!" demiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Hâlin nasıl?" diye sorması üzerine "Hiçbir şeye muktedir olmayıp başkasının malı olan bir köle"[222] ayetiyle cevap vermiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine vasiyette bulunmasını istemesi üzerine "Şerli kimselerle sohbet etmekten sakındığın gibi, hayırlı insanlar da olsa, seni Hak'tan alıkoyanlardan da sakın" demiştir.[223]

2.3.3. Ebûbekir Kantarî (v. 260/873)

Ebûbekir Muhammed b. Müslim Kantarî, Ma'rûf-i Kerhî ve Bişr-i Hâfî ile görüşmüş, Bağdat'ın önde gelen sûfîlerindendir. Zühd, verâ, dünya ve insanlardan uzaklaşma konusundaki tavrı Bişr-i Hâfî ile benzeşmekteydi. Çok az bir miktarda yiyecekle yetinirdi. Bayram günlerinde dahî, keçiboynuzu ile iktifa ettiği nakledilmiştir. Geçimini Süfyân Sevrî'nin (v. 161/778) *el-Camî* adlı eserini 10 dirheme istinsah ederek sağlardı.[224]

"Dünya niçin istenir? Eğer zevk için istenirse, dünya da, onun adamları da olmasınlar. Dünya ancak kendisinde Allahü Teâlâ'ya itaat etmek için istenir." sözleri onun dünya hakkındaki kanaatini özlü bir şekilde ifade etmektedir.[225] Bağdat'ta bulunan Berdan Köprüsü civarında ikamet ettiği ve köprüde çokça vakit geçirdiği için Kantarî nispesiyle anılmıştır. Halkın içine karışmamayı, uzleti tercih edenlerdendi. Hastalandığı bir dönemde Mervezî'nin bir grup insanla kendisini

---

[222] en-Nahl 16/75.
[223] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 582; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/266.
[224] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/417-418.
[225] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 586.

ziyarete gelmesinden hoşlanmamış, ziyaret sonrası Mervezî'ye bir şiir yazarak bir toplulukla ziyaretinden dolayı duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir.[226]

Aralarındaki bağlantıya dair rivayet yok denecek kadar az olsa da, Ebû Nuaym Isfahânî, Cüneyd-i Bağdâdî'yi Kantarî'nin öğrencisi olarak zikretmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'den naklettiği "Benim öyle şeyhlerim vardı ki, onları haftadan haftaya görmek bana güç verirdi. Ebûbekir b. Müslim de onlardandır." sözleri de bu kanaati destekler niteliktedir.[227] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir gündüz vakti, kendisiyle görüşmek için söz konusu köprüye gittiğinde, "Yapacağın bir iş yok mu ki bu vakitte bana geliyorsun?" diye sorduğu, buna karşılık da Cüneyd-i Bağdâdî'nin ona verdiği değeri ihsas ettirerek "Sana gelmekten daha iyi bir iş olur mu?" manasında bir cevap verdiği nakledilmiştir.[228]

2.3.4. Hasan Musûhî (v. 260/873)

İsmi Hasan b. Alî Bağdâdî, künyesi Ebû Ali'dir. Bişr b. Hâris ve Serî Sekatî'nin akranıdır ve onların sohbetlerinde bulunmuştur. Ebû Hamza Bağdâdî (v. 289/901),[229] Ebû Alî Rûzbârî (v. 322/934),[230] Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî,[231] Ebû Muhammed Cerîrî[232] gibi Bağdat sûfîlerinin şeyhlerindendir. Hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Isfahânî, onun tahkikin gereğini yerine getirip tasdiki yaşayanlardan olduğunu ve usûl ilmini iyice öğrenip vusûlü kolaylaştıran bir kimse olduğunu söyler.[233]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfilerden dört tabaka ile beraber olduğunu söylediği bir sözünde Hasan Musûhî için şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Her bir tabakada

---

[226] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/328.
[227] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 586.
[228] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/328; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/418.
[229] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 179.
[230] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 222.
[231] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 272.
[232] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/354.
[233] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/343.

otuz kişi vardı. Bunlar Hâris Muhâsibî ile tabakası, Hasan Musûhî ve tabakası, Serî Sekatî ve tabakası ve İbnü'l-Keranbî ve tabakasıdır."[234]

Bağdat'ta tasavvufî konularda konuşmak üzere bir sohbet halkası açan ilk sûfîlerinden olduğu ve Cüneyd-i Bağdâdî'den nakille kalacak bir yeri olmadığı için sıcakta ve soğukta caminin kayyımının kapısında kaldığı kaynaklarda zikredilmektedir.[235]

Cüneyd-i Bağdâdî, bir gün Hasan Musûhî ile üns hakkında konuştuğunu, kendi söylediklerine karşılık Musûhî'nin "Vay sana, sen ne diyorsun? Üns nedir [biliyor musun]? Gökkubbenin altındaki herkes ölse, yine de vahşet (yalnızlık) duymazdım. [İşte üns budur.]" dediğini nakletmektedir.[236]

2.3.5. Ebû Yakûb Zeyyât (v. 270/883)

Bişr-i Hafî'nin, Serî Sekatî ve Hâris Muhâsibî'nin müritlerinden olan Ahmed b. Vehb Zeyyât, tevekkül konusundaki tavrı ile öne çıkmış bir sûfîdir. Çağdaş araştırmacılardan Deladrière kaynaklarda zikredilen Ebû Yakub Zeyyât ile Ahmed b. Vehb Zeyyât'ın aynı kişi olduğunun anlaşıldığını söylese de[237] *Hilyetü'l-evliyâ*, *Târîhu Bağdâd* ve *Nefahâtü'l-Üns*'te verilen bilgiler, Ahmed b. Vehb Zeyyât'ın Ebû Yakub Zeyyât'ın mürşidi olduğunu göstermektedir.[238] Muhtemelen bu karışıklıktan dolayı çağdaş araştırmaların bir kısmında ismi Ahmed b. Vehb Zeyyât şeklinde yanlış kullanılmıştır.[239]

---

[234] Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/189.
[235] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/354; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/344.
[236] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/355.
[237] Roger Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences* (Paris: Sindbad, 1983), 26.
[238] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/365; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/423, 16/588; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds: Evliyâ Menkıbeleri*, thk. Abdülkadir Akçiçek, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2016), 262.
[239] Ahmed Ferîd el-Mezîdî, *el-İmam el-Cüneyd seyyidü't-tâifeteyn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 31; Suâd el-Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî: el-a'mâlü'l-kâmile* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2005), 57.

Cüneyd-i Bağdâdî bir gün ziyaret etmek için bir grup dostuyla Ebû Yakûb Zeyyât'ın kapısını çalınca, "Sizi bana gelmekten alıkoyacak Allah için daha önemli bir işiniz yok muydu?" diye sormuş, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Sana gelmemiz de Hak ile meşgul olmamız kapsamında olduğundan sana gelmekten geri durmayız/durmayacağız." cevabıyla kapıyı açmıştır.[240] Cüneyd-i Bağdâdî kendisine tevekkül hakkında sorunca, "Üzerimde para varken bu soruya cevap vermekten hayâ ederim" diyerek üzerindeki bir dirhemi çıkarmış ve sonrasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin tabiriyle sorusuna hakkıyla cevap vermiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî bu sohbetin devamında kendisine "İlmin imkânlarını kullanarak halka, Hakk'ın sıfatlarını ve halkın sıfatlarını anlatan kimse için ne dersin?" diye sormuş o da, "Eğer bu sen isen, çok güzel olur, yoksa olmaz" diyerek cevaplamıştır.[241]

2.3.6. Muhammed b. Alî Ebû Ca'fer Kassâb (v. 275/889)

Muhammed b. Alî Ebû Ca'fer Kassâb Bağdâdî'nin hayatı hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. Kassâb lakabıyla tanınmaktadır ki, Sem'ânî, *el-Ensâb*'ta bu nispesinin özellikle koyun kesip onun etini satan kimseler için kullanıldığını söylemektedir.[242]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstatlarındandır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanı sıra, Ebu'l-Hüseyin Nûri[243] ve Ebu'l-Kâsım Semnûn b. Hamza Muhibb'in (v. 298/911)[244] de kendisinin sohbetlerine katıldığı bilinmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, halkın kendisini Serî Sekatî'ye nispet ettiklerini ama asıl hocasının Muhammed Kassâb olduğunu söylemektedir.[245] 275/889 tarihinde vefat etmiştir. Bununla birlikte

---

[240] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/588.
[241] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/365.
[242] Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, ts.), 10/430.
[243] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 90.
[244] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 111.
[245] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/103-104.

Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'den pek çok nakillerde bulunurken, kendisinden çok az şey nakletmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî, üstadı Kassâb'a dostlarının neden insan içine karışmadıklarını sormuş, o da üç özellik sebebiyle olduğunu dile getirerek, bunları şöyle sıralamıştır: "Birincisi Allah, halkın elinde bulunanın onların elinde bulunmasına rızâ göstermez. Eğer bundan razı olsaydı, nefisleri için olanı onlara terk ederdi. İkincisi Allah, onların iyiliklerinin başkalarının sayfalarında bulunup, başkaları tarafından görülmesine razı olmaz. Eğer razı olsaydı, onları diğer insanlarla karıştırırdı. Üçüncüsü ise onlar Allah'a yürüyen bir topluluktur. Allah onları mâsivâdan men edip, kendisiyle meşgul etmiştir."[246]

Bu sözlerinden de anlaşılmaktadır ki, Muhammed b. Kassâb, kendisi ve dostları için halvet ve uzleti tercih etmekte, halk içine karışmamakta idi. Üstadının bu tercihinin, Cüneyd-i Bağdâdî üzerinde de etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda da zikredildiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî, uzlet ile üns arasında orta bir yol tutmayı tercih etmiştir.

Muhammed b. Alî Kassâb, tasavvufun mahiyeti konusunda kendisine sorulan bir soruya, "Tasavvuf, mümtaz bir toplulukla birlikte, âlicenâp bir adamdan, güzel bir zamanda zuhûr eden güzel ahlaktır." diye cevap vermiştir.[247] Kassâb'ın ilk dönem sûfîlerinin tasavvuf anlayışıyla uyumlu bir şekilde tasavvufu güzel ahlak, riyâzet, mücâhede ve uzlet olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

2.3.7. Ebû Ca'fer İbnü'l-Keranbî (v. ?)

Asıl adı Ebû Abdillah Ebû Ca'fer b. Kûfî olmakla birlikte İbnü'l-Keranbî diye bilinmektedir. Kaynaklar, Bağdat'lı sûfîler arasında seçkin bir konuma sahip olduğu konusunda hemfikirdir. Döneminin zahitleri arasında mücâhede ve evrâd

---

[246] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/104; Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l-uşre*, nşr. Mecdî Fethî (Tanta: Dâru's-Sahabe li't-Türas, ts.), 75; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 136.
[247] Serrâc, *el-Lüma'*, 45.

çekme konusunda öne çıkmıştır. Bağdatlı zahitlerin pek çoğu onun ahlak-ı hamîdesini tevârüs etmiş ve onun edebiyle edeplenmiştir.[248] Sûfîlere uygulanan mihne döneminde Bağdat'ı terk ettiğini söyleyen İbnü'l-Keranbî, dinini kurtarmak için bu yolu tercih ettiğini beyan etmektedir.[249] Muhtemelen bu dönemde Abadan'a gitmiştir.

Ebû Ca'fer'in uzun sakalları ve ağır bir cübbesi vardı. Şerrinden korktuğu bir kimseye rastlayınca sakalını ağzına alır ve başını sallamaya başlardı. Onu bu halde görenler deli sanırdı. Abadan'da yanında çocukları olan bir adam gördüğünü, birbirlerinden kortuklarını ifade etmektedir. Ebû Bekir Muhammed b. Beşşâr (v. 252/866) adamın Ebû Ca'fer'in görüntüsünden korkmuş olabileceğini ama onun adamdan neden korktuğunu anlayamadığını sorması üzerine, bu kişinin kendisini mihne döneminin olayları hususunda imtihana çekmesinden korktuğunu söylemiştir. Karşılaştığı bu adamın da Bağdat'tan mihne dolayısıyla kaçtığını anlamış aralarında ünsiyet peydâ etmişler ve adama "len terânî: beni göremezsin"[250] ayetinin tefsirini sormuş, adamın "Fânî bir cesette, fânî bir gözle ve fânî bir dünyada beni göremezsin ancak bâkî bir yurtta, bâkî bir gözle ve bâkî cesetle görürsün. Ancak bâkî, bâkîyi görür" şeklindeki tefsiri üzerine "Mihne olmasaydı, sırf bu sözü işitmek için buraya gelseydim, yine de fazlasıyla değerdi." demiştir.[251] Bu rivayetten de anlaşılmaktadır ki, İbnü'l-Keranbî ve dönemin sûfîleri, sûfî mihnesi olarak adlandırılan Gulâm Halîl olaylarından ciddi bir biçimde etkilenmiş, kimi zaman hicret etmek, kimi zaman kendi içlerine kapanmak suretiyle bu sıkıntılı dönemi atlatmışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstatları Serî Sekatî, Muhammed b. Alî Kassâb gibi İbnü'l-Keranbî'nin de uzleti tercih etmesinin altında yatan nedenler arasında bu durumu dikkate almak gerekir.

---

[248] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/238.
[249] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/595.
[250] el-A'raf 7/143.
[251] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/595.

Dünyaya asla kıymet vermeyen İbnü'l-Keranbî vefatı esnasında üzerinde bulunan yamalı hırkasını Ca'fer Huldî'ye bırakmıştır. Bu hırkanın ağırlığının yaklaşık 5 kg. tekabül eden onbir rıtl olduğu rivayet edilmektedir.[252] Bu hırkanın ağırlaşmasının nedeni, yama üstüne yama yapılmasıdır. Yamalarından dolayı çok ağırlaşan bu hırka onun zühdünü göstermesi bakımından önemlidir. Onun zühdüne işaret eden bir diğer olay da Cüneyd-i Bağdâdî ile arasında geçmiştir. Yanında bulunan bir miktar parayı İbnü'l-Keranbî'ye vermek üzere yanına gelen Cüneyd-i Bağdâdî'nin verdiklerini almamış, "Benim onlara ihtiyacım yok." diyerek reddetmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Senin ihtiyacın yok ama kabul edersen beni sevindireceksin. Alıp da bir Müslümanı sevindirsen olmaz mı?" deyince almıştır.[253] Bu görüşmelerinde Cüneyd-i Bağdâdî, İbnü'l-Keranbî'ye "İlim öğrenmek ve onunla amel etmek konusunda yeterli dereceye ulaşmayan bir kimsenin konuşması mı daha iyidir yoksa susması mı?" diye sormuştur. İbnü'l-Keranbî önce başını önüne eğip bir miktar susmuş, sonra kaldırıp "Eğer o, sen isen konuş." diyerek cevaplamıştır.[254]

Kendisi gibi zühd ve takvâ ehli, Cevhere adında âbide bir karısı olan İbnü'l-Keranbî'nin dünyaya karşı müstağni tavrına karısı da eşlik etmektedir. Evinde kullandığı bir tane minderi, bir gün göremeyen arkadaşlarının nedenini sormaları üzerine, gece eşinin "Yeryüzü âdemoğluna 'Sen benimle arana örtü koyuyorsun. Hâlbuki gün gelip karnıma gireceksin.' diye seslenir." hadisini hatırlatması üzerine minderi attığını söylemiştir.[255]

İbnü'l-Keranbî'nin cünüp olduğu bir gece gusül abdesti almak için geldiği dere kenarında soğuğun şiddetinden nefsi suya girmek istemeyince üzerinde bulunan sert, kalın ve eski giysi ile kendini suya attığı ve bu elbisesiyle bir süre soğuk suda

[252] Serrâc, *el-Lüma'*, 249; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/596.
[253] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/238; Serrâc, *el-Lüma'*, 263.
[254] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/238; Serrâc, *el-Lüma'*, 241.
[255] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/238.

yüzdükten sonra çıktığı, kuruyuncaya kadar elbiseleri çıkarmamaya da ahdettiği rivayet edilmektedir.[256]

Cüneyd-i Bağdâdî vefatı sırasında üstadı İbnü'l-Keranbî'nin yanında bulunduğunu, kendisinin şöyle bir gökyüzüne doğru baktığını, bunun üzerine İbnü'l-Keranbî'nin "Uzak!" dediğini nakletmektedir.[257] Ebû Ca'fer Huldî, onun bu sözüyle Allah'ın insana; semâdan ya da yerden, işaret ihtiyaç kalmayacak şekilde daha yakın olduğunu ifade etmek istediğini söylemektedir.[258] İbnü'l-Keranbî'nin vefat tarihi bilinmemektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstatları olarak zikredebileceğimiz isimler bunlardır. Bunların dışında kendilerinden istifade ettiği, görüşlerinden etkilendiği diğer sûfîler, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî çevresi başlığı altında incelenmiştir.

2.3.8. Tarikat Silsilesi

Silsile, malum olduğu üzere tasavvufta bir tarikatın birbirine icazet veren şeyhlerinin isimlerini içeren liste anlamında kullanılmaktadır. Silsilelerin, tarikatlarda şeyhten şeyhe bağlanarak, Peygamber Efendimiz'e kadar ulaştığı kabul edilir. Bilindiği üzere İslam kültüründe hadis ilmiyle birlikte ortaya çıkan isnad sistemi, kökeni itibariyle tamamen İslamî bir gelenektir. Tarikat silsilelerinden asırlarca önce ortaya çıkan hadis ilmindeki isnad geleneğinin, tarikatlardaki silsile anlaşıyına etkisi olduğu kanaatini ifade eden Mustafa Aşkar'ın da belirttiği gibi; "Mutasavvıfların, hocalarını senet şeklinde ifade etmeleri, ilk mutasavvıfların aynı zamanda muhaddis olmaları ve hadis ilmiyle meşgul olmalarından kaynaklanan bir gelenek olabilir."[259] Ancak "Tarikatlardaki silsile, manevî bereketin şeyhten şeyhe aktarılması yönüyle, rivayet edilen hadis metninin aktarılmasına dayalı hadis

[256] Serrâc, *el-Lüma'*, 198.
[257] Serrâc, *el-Lüma'*, 280-281.
[258] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/596.
[259] Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (1999), 552-553.

isnadından ayrılmaktadır. Silsile ile isnad arasında şeklî bir benzerlik bulunmasına rağmen, muhteva ve fonksiyon açısından birbirinden farklı oldukları unutulmamalıdır."[260]

Silsileler, önceleri muhtemelen şifahî yolla aktarılmış, daha sonra usûl ve erkân yönünden kurumsallaşmış tarikatların ortaya çıktığı VI./XII. yüzyıldan itibaren yazıya geçirilmiştir. Manevî eğitimde bir mürşide intisap etme metodu Ma'rûf-i Kerhî'nin başlattığı bir sistem zikredilir.[261] Tasavvufun ilk dönemlerinde yazılan eserlerde, Hz. Ali'ye ya da Hz. Ebû Bekir'e ulaşan bir silsile kaydı mevcut değildir.[262] Silsilelerin bugünkü şekliyle oluşmaya başlaması, tarikatların ortaya çıkmaya başladığı VI./XII. yüzyıldan sonradır. İlk tasavvuf kaynaklarına baktığımızda, tarikatlar döneminde olduğu şekliyle bir silsileden bahsedilmediğini görürürüz.

İbnü'n-Nedîm'in (v. 377/987) e*l-Fihrist*'inde geçen ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifesi Ca'fer Huldî'yi Enes b. Malik'e ulaştıran isnad, tasavvuf tarihindeki ilk silsile olarak kabul edilir. Buna göre Ca'fer Huldî'nin silsilesi şu şekildedir: Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî, Ma'rûf-i Kerhî, Ferkad Sabahî (v. 131/748 ?), Hasan-ı Basrî (v. 110/728) ve Enes b. Mâlik (v. 93/711).[263]

Kuşeyrî de şeyhi Ebû Alî Dekkâk'ın: "Bir kimse tarafından yetiştirilmeyen ve kendi kendine biten ağaçlar yaprak açar, lakin meyve vermez. Bunun gibi kendisinden edep ve terbiye öğrenilen bir üstada sahip olmayan müritten hayır gelmez." sözlerini aktarır ve hemen ardından şeyhinin ve dolayısıyla kendisinin tarikat silsilesini şöyle verir: "Ebu'l-Kâsım İbrahim b. Muhammed Nasrâbâdî, Ebû

---

[260] Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", 553.
[261] Dilaver Gürer, "Tasavvuf İlmi", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/239.
[262] Necdet Tosun, "Silsile", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37/207.
[263] Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 229.

Bekir Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî, Ma'rûf-i Kerhî, Dâvûd Tâî ve tâbiîn nesli."[264]

Bu iki silsile, Hasan-ı Basrî'nin tâbiîn neslinden olmasıyla birlikte değerlendirildiğinde, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Serî Sekatî, Ma'rûf-i Kerhî, Ferkad Sabahî ve Hasan-ı Basrî yoluyla Enes b. Mâlik'e uzanan bir silsilesi olduğunu kabul edebiliriz. Kuşeyrî'nin verdiği silsileye göre ise bu isimlerden Ferkad Sabahî'nin yerini, Dâvûd Tâî almaktadır.

Tasavvuf tarihi boyunca diğer bazı silsileler de olmakla birlikte, iki temel silsile kabul edilegelmiştir. Bunlardan biri Hz. Ebû Bekir'e (v. 13/634) diğeri ise Hz. Ali'ye (v. 40/661) nispet edilir.[265] Günümüzde tarikatlara ait silsileler genellikle bu iki yoldan Peygamber Efendimiz'e ulaşmaktadır. İlgili bölümde geniş bir şekilde incelendiği üzere tasavvuf tarihinde birçok mümtaz şahsiyet, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetinde bulunmuş, onun müridi olmuştur. Ebû Muhammed Cerîrî, Ca'fer Huldî, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, İsmâîl b. Nüceyd, Ebû Bekir Şiblî, Ebû Alî Rûzbârî, Ebû Bekir Muhammed Vasıtî, Alî b. Bündar Sayrafî kendisinin sohbetinde bulunan sûfîlerden bazılarıdır. Takdir edileceği üzere bu isimlerin her biri tasavvuf tarihinin önemli simalarıdır. Tasavvuf tarihindeki konumları ve etkileri de malumdur. Hücvîrî'nin hicrî III. yüzyıla kadar yaşayan sûfîleri onu makbul, ikisi merdut olmak üzere on iki fırkaya ayırdığı ve bunları kurucularına nispetle isimlendirdiği malumdur.[266] Tasavvuf tarihinde ortaya çıkan tarikatlar, bu fırkalardan ve özellikle de bu fırkalar arasında yer alan Cüneydîye'den neşet etmiştir.[267] Dolayısıyla mevcut tarikatların neredeyse tamamının silsilelerinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin yer aldığı görülmektedir. Söz konusu silsilelerin Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar olan kısmında Hz.

---

[264] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 449.
[265] Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 240.
[266] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 232.
[267] Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1998), 88.

Peygamber'i (s.a.v.) müteakiben Hz. Ali, Hasan-ı Basrî, Habîb Acemî, Dâvûd Tâî, Ma'rûf Kerhî ve Serî Sekatî yer almaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî; silsileleri Hz. Alî vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşan Celvetiye,[268] Halvetiye,[269] Kadiriye[270] ve Medyeniye[271] tarikatlarıına ait silsilelerde yukarıda belirtilen sıra ile yer almaktadır. Mevleviye, Bayramiye, Sühreverdiye ve Desûkiye tarikatlarının silsilerinin ilgili kısımları da aynı isimlerden oluşmaktadır.[272]

Nakşibendî silsilesi Ebû Alî Farmedî'de birleşen üç koldan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmaktadır. Bu kollardan ikisinde Cüneyd-i Bağdâdî yer almazken, üçünkü kolda Cüneyd-i Bağdâdî'nin de silsilede yer aldığı ve berlitilen sıra ile bu silsilenin de Hz. Peygamber'e ulaştığı görülmektedir.[273]

Kadiriye tarikatının yukarıda belirtilen silsilesi dışında bir diğer silsilesi daha bulunmaktadır ki, bu silsilede Ma'rûf-i Kerhî'den sonraki bölüm, ehl-i beyt imamlarından oluşan bir kanalla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Bu silsile, Ma'rûf-i Kerhî'den sonra şu şekilde devam etmektedir: Ma'rûf-i Kerhî, Ebu'l-Hasan İmam Alî Rızâ (v. 203/819), Ebu'l-Hasan İmam Musa Kâzım (v. 183/799), Ebû Abdullah İmam Ca'fer Sadık (v. 148/765), Ebû Ca'fer İmam Muhammed Bâkır (v. 114/733), Ebû Muhammed İmam Zeyne'l-Âbidin Alî (v. 95/713), Hz. Hüseyin (v. 61/680), Alî b. Ebi Talib ve Hz. Peygamber (s.a.v.).[274]

---

[268] Hasan Kamil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1982), 153-154.
[269] Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", 555-557.
[270] Dilaver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 65-66.
[271] Hamide Ulupınar, *İbn Arabi'nin Mürşidi Ebû Medyen el-Mağribî* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2013), 211-212.
[272] Mehmed Sâmî Sünbülî, *Esmâr-ı Esrâr* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1898), 4-14.
[273] Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 373-374.
[274] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 66-67.

Ma'rûf-i Kerhî'yi ehl-i beyt imamları vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştıran bir diğer silsile ise Kübreviye tarikatına aittir. Bu tarikatın silsilesinde, yukarıdaki silsileden farklı olarak Hz. Hasan (v. 49/670) da yer almakta olup, bu silsilenin ilgili kısmı ise şu şekildedir: Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, İmam Zeynel Âbidîn, İmam Muhammed Bâkır, İmam Ca'fer Sâdık, İmam Musa Kâzım, İmam Alî Rızâ, Ma'rûf-i Kerhî.[275]

Tüm bu silsileler dikkate alındığında, Cüneyd-i Bağdâdî'yi Hz. Peygamber'e ulaştıran üç silsile karşımıza çıkmaktadır.

Bunlardan ilki; Hz. Peygamber (s.a.v), Hz. Ali, Hasan-ı Basrî, Habîb Acemî, Dâvûd Tâî, Ma'rûf-i Kerhî, Serî Sekatî ve Cüneyd-i Bağdâdî şeklindedir.

İkincisi, Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Hüseyin, İmam Zeynel Âbidîn, İmam Muhammed Bâkır, İmam Ca'fer Sâdık, İmam Musa Kâzım, İmam Alî Rızâ, Ma'rûf-i Kerhî, Serî Sekatî ve Cüneyd-i Bağdâdî şeklindedir.

Üçüncüsü ise bir öncekinden farklı olarak Hz. Hasan'ı da içerir: Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, İmam Zeynel Âbidîn, İmam Muhammed Bâkır, İmam Ca'fer Sâdık, İmam Musa Kâzım, İmam Alî Rızâ, Ma'rûf-i Kerhî, Serî Sekatî ve Cüneyd-i Bağdâdî.

Görüldüğü üzere Cüneyd-i Bağdâdî, tarikat silsilelerinde "kavşak noktası" denilebilecek bir konuma sahiptir.[276] Yaşadığı dönemin tasavvufun bir disiplin olarak oluşum aşamasına tekabül etmesi ve sahip olduğu sistematik kafa yapısıyla tasavvufun esaslarını ve en ince detaylarını anlaşılabilir bir üslûp ve sistemli bir bütünlük içinde izah etmesi, onu tasavvuf ve tarikatlerin "ser-halka/baş tacı" kabul etmesine sebep[277] olmuştur.

---

[275] Mustafa Kara, "Necmüddin Kübrâ, Hayatı, Eserleri", *Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 15-16.
[276] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 40-41.
[277] Dilaver Gürer, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 102.

2.4. Müritleri

Cüneyd-i Bağdâdî, hicrî III. yüzyılda Bağdat sûfîlerinin önderi diyebileceğimiz seçkin bir konuma sahiptir. Bağdat'ta ikamet eden sûfîlerin hemen hepsiyle irtibatı bulunmaktadır. Ayrıca Sehl Tüsterî'nin vefatı sonrası içlerinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin seçkin müritlerinden olan Ebû Muhammed Cerîrî'nin de bulunduğu Basralı sûfîlerin bir kısmının Bağdat'a gelip Cüneyd-i Bağdâdî'ye intisap ettikleri ifade edilmiştir.[278] Dolayısıyla onun sohbet halkalarına dâhil olan sûfîlerin sayısını ve isimlerini tespit edebilmek hayli güçtür. Biz bu başlık altında kendisinin müridi olarak kaynaklarda zikredilen, doğrudan veya dolaylı yollarla ondan istifade eden bazı isimlere yer vermekle yetineceğiz. Ancak onun müritleri sadece bu isimlerden ibaret değildir. Çalışmamızın tasavvufî çevresi başlığında kendisinden istifade eden sûfîler arasında sayılan isimlerin müridi olarak değerlendirilmesi ve bu başlık altına alınması dahi mümkündür. Ancak biz, kaynaklarda müridi olduğu veya sohbetlerinde bulunduğu bizzat ifade edilen isimleri, bu başlıkta zikretmenin daha uygun olacağı kanaatinden hareketle, aşağıdaki isimleri çalışmamızın bu kısmında ele almayı uygun bulduk. Araştırmacının bir tür inisiyatif kullandığı bu durum, başka çalışmalarda farklı tasniflerle karşımıza çıkabilmektedir.[279]

2.4.1. Ruveym b. Ahmed (v. 303/915)

İsmi Ruveym b. Ahmed b. Yezid, künyesi Ebû Muhammed'dir. Bağdat'lıdır. Ebû Muhammed Cerîrî, İbn Atâ, Ebû Osman Hîrî ve Ebû Saîd Harrâz ile görüşmüştür. Cüneyd-i Bağdâdî'nin akranıdır. Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî ile Ruveym b. Ahmed'in sır dostu olduklarını ifade eder.[280] İbn Hafîf, Ca'fer Huldî ve Ebû Abdullah b. Muhammed Râzî de kendisinden istifade eden sûfîler arasındadır.[281]

---

[278] Ritter, "Cüneyd", 3/241; Dilaver Gürer, "Sehl et-Tüsterî", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/264.
[279] Bu konudaki bir tasnif örneği için bkz.: Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 68-75.
[280] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 237.
[281] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 129-132.

Zâhirî mezhebi üzere fıkıh tahsil etmiş olup, amelde zâhirîdir.[282] Kıraat ve tefsir âlimi olan[283] Ruveym'e nispet edilen bazı eserler varsa da[284] günümüze ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. "Tasavvuf, nefsi Allah'ın iradesine teslim etmektir." şeklindeki tasavvuf tarifi meşhurdur.[285]

Dönemindeki diğer pek çok sûfîye nispetle Ruveym'in kazançlı bir işi vardı.[286] Bağdat başkadısı İsmâîl b. İshâk'ın vekili konumuna yükselmesi bazı sûfî dostlarının eleştirisine sebep olmuştur.[287] Attâr ve Hücvîrî, ömrünün son yıllarında bu durumu kendisine maske yapıp dünya ehlinin arasına gizlenerek, perde ardında kalmayı amaçlamış olabileceğini dile getirirken,[288] çağdaş araştırmacılardan Karamustafa, kadılık görevini kabul ederken Allah'ın hukukunu uygulama ve idame ettirme arzusunun onu yönlendiren saik olabileceğini düşünmektedir.[289] Ancak Ruveym'in bu görevi kabul etme nedeni ne olursa olsun, bu durum, onu Cüneyd-i Bağdâdî'nin tenkidinden kurtaramamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, kadılık görevini kabul etmesi üzerine Ruveym için "Dünya sevgisini 20 yıl içinde saklayan birini görmek isteyen bu adama baksın."[290] dediği rivayet edilmektedir.[291] Ruveym ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilişkisi ve birbirleri hakkındaki fikirleri konusunda çelişkili bir durum söz konusudur. Zira yukarıdaki ifadelerden Cüneyd-i Bağdâdî'nin, kadılık görevini kabul etmesi dolayısıyla onu eleştirdiği anlaşılırken, pek çok kaynakta yer

---

[282] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 78.
[283] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/428.
[284] Hücvîrî, semâ konusunda Galatü'l-Vâcidîn isimli bir eserinden bahsetmekte ve kendisinin bu kitaba meftun olduğunu söylemektedir: Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 237.
[285] Serrâc, *el-Lüma'*, 45.
[286] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 38.
[287] Sobieroj, "Mu'tezile ve Tasavvuf", 65-66.
[288] Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî el-Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı, 2007), 445; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 237.
[289] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 40.
[290] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/286.
[291] Nefahât'ta, Herevî'den nakille Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridi Ebû Amr Zeccâcî'ye Ruveym'e gitmemesini tembih ettiği, onun yine de gittiği, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bundan haberi olunca Ebû Amr'a Ruveym'in halinden sorduğu rivayet edilir. Ebû Amr'ın, kendisini iyi bir hâl üzere gördüğünü söylemesi üzerine Cüneyd-i Bağdâdî Allah'a hamd ederek, onun halinden etkilenmesinden korkarak gitmesine izin vermediğini söylediği ve "Ruveym, yüce bir kişidir" dediği nakledilir. Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 211-212.

alan: "Bizler avare olan meşgulleriz. Ruveym ise meşgul olan avaredir."[292] ifadesinde ise onun tasavvuf konusundaki istidadına işaret ettiği değerlendirilmektedir.[293] İfadelerdeki muğlaklık ve yapılan değerlendirmeler bir kanaate varmayı zorlaştırmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, müritlerinden Amr b. Osman Mekkî'nin kadılık vazifesini kabul etmesi üzerine ondan da yüz çevirmiş ve cenaze namazını dahi kılmamıştır. Yukarıdaki rivayetler -bu olayla birlikte değerlendirildiğinde- Ruveym'in kadılık görevini kabulünün Cüneyd-i Bağdâdî'yi rahatsız ettiği ve hayatının son yıllarında görüş ayrılığına düşmüş olabilecekleri intibaını doğurmaktadır. Ancak eldeki veriler ışığında bu görüş ayrılığının detayları ve derinliğiyle ilgili söz söylemek zor görünmektedir.

Kaynaklarda Ruveym b. Ahmed'in adı, Cüneyd-i Bağdâdî, Hâris Muhâsibî, Amr b. Osman Mekkî ve Ebu'l-Abbâs b. Atâ ile birlikte ilimle hakikatleri, şeriatla tasavvufu telif eden sûfîler arasında zikredilmektedir.[294] Ruveym, temkîn konusunda Cüneyd ile aynı görüşleri paylaşmakla beraber fakr, tevekkül ve halvet gibi meselelerde ondan ayrılır.[295]

2.4.2. Ebû Abdullah b. Cellâ (v. 306/918)

Ebû Abdullah Ahmed b. Yahyâ b. Cellâ, Bağdat'lıdır. Fakat Remle'de[296] ve Şam'da ikamet etmiştir. Ma'rûf-i Kerhî, Bişr-i Hâfî gibi sûfîlerin sohbetlerinde bulunan sûfî Yahyâ Cellâ'nın oğludur. Babasının yanı sıra Ebû Ubeyd Busrî, Zünnûn-i Mısrî ve Ebû Türâb Nahşebî'nin sohbetlerinde bulunmuştur.[297] Kendisi altıyüz şeyh ile görüştüğünü, içlerinden dört tanesi gibisini görmediğini, bunların

[292] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 237; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 488.
[293] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 445; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 211.
[294] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 48.
[295] Salih Çift, "Ruveym b. Ahmed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/273.
[296] Yafa Limanı'nı Kudüs'e bağlayan yolun içinden geçtiği Şefelah ovasında ve Kudüs'e yaklaşık 45 km. uzaklıkta olan bir şehir. Sâmî es-Sakkâr, "Remle", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/560.
[297] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 98.

ilkinin de Ebû Türâb olduğunu söyler.[298] Feridüdîn Attâr, Ebu'l-Hüseyin Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katıldığını nakleder.[299] Isfahânî, isim vermeden eserinde geçen pek çok sûfînin ondan icazet aldığını kaydeder ve "Latif nükteleri olan, insanlara imamlık eden biriydi." der.[300] Sülemî, dedesi İsmâîl b. Nüceyd'in Ebû Abdullah b. Cellâ'nın sohbetlerine katıldığını kaydeder.[301] Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd Dükkî, Muhammed b. Süleyman Lebbân, Muhammed b. Hasan Yaktînî gibi sûfîler, müritleri arasındadır.[302] Ebû Alî Rûzbârî,[303] Ebû Amr Dimeşkî,[304] Ebu'l-Hayr Akta'[305] gibi pek çok sûfî sohbetlerinde bulunmuştur. İbnü'l-Cellâ olarak maruftur. 306/918 yılında Şam'da vefat etmiştir.

Kuşeyrî kendi dönemindeki mutasavvıfların, "Üç büyük sûfî var ki bunların dördüncüsü yoktur: Nîşâbur'da Ebû Osman, Bağdat'ta Cüneyd ve Şam'da Ebû Abdullah İbnü'l-Cellâ." dediklerini nakleder.[306] Ebû Abdullah b. Cellâ, Serî Sekatî ile görüşmüştür.[307] Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüklerine dair bizzat İbnü'l-Cellâ'nın kendi dilinden bize ulaşan rivayet şu şekildedir: "Bir gün güzel yüzlü bir Hıristiyan gördüm, güzelliğini müşâhededen hayrete düştüm ve karşısında durdum. O sırada şeyh Cüneyd yanımdan geçti. Ona: "Üstad böyle bir yüz hiç Cehennem'de yanar mı?" dedim. Şeyh şöyle cevap verdi: "*Yavrum! Bu nefis pazarıdır. Seni yakalamak için şeytanın kurduğu bir tuzaktır. Bu nazar, ibret almak için bir bakış değildir. Zira sen ibret nazarı ile bakmış olsaydın, on sekiz bin âlemin her zerresinde hayret edilecek bir şey bulurdun. Ona bakarak yaptığın bu saygısızlığın sebebiyle çok geçmeden cezalandırılacaksın.*" Cüneyd oradan ayrılınca ezberimde olan Kur'ân'ı

---

[298] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/48.
[299] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 482.
[300] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/334.
[301] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 292; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 118.
[302] Mustafa Bahadıroğlu, "İbnü'l-Cellâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20/538.
[303] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 222.
[304] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 167.
[305] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 232.
[306] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 74.
[307] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 547.

unuttum. Tekrar ezberlemek için Hak Teâlâ'dan senelerce yardım istedim, tövbe ettim. Nihayet Hak Teâlâ fazlı ve keremiyle Kur'ân'ı yeniden lütfetti. Şimdi ben, hiç bir şeye ilgi duymaya cüret edemiyorum veya eşyaya bakmada vaktimi zayi etme takatini kendimde bulamıyorum."[308] Bu, bizzat görüştüklerine dair tek rivayet olsa da kendisi özellikle çağdaş araştırmalarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî çevresi içinde zikredilmektedir.[309]

İbnü'l-Cellâ'nın tasavvuf anlayış; fakr, tevekkül ve tecrid esasına dayanmaktadır. Kendisi tasavvufun şekil (resm) değil hakikat olduğunu söyleyen ilk sûfîlerdendir.[310] Tasavvufî görüşleri Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikirleri ile uyum içindedir.

2.4.3. Ahmed b. Atâ Edemî (v. 309/922)

Tam adı Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Atâ Edemî'dir. Hayatını Bağdat'ta geçirmiştir. İbrahim Mâristânî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılan İbn Atâ, Ebû Saîd Harrâz'ın övgüyle bahsettiği sûfîlerdendir. Harrâz, "Tasavvuf bir şeyhe bağlanıp biat etmek değil, bir ahlaktır. Cüneyd ve İbn Atâ'dan başka buna ehil kimse görmedim." demiştir.[311] Hücvîrî ve Attâr, kendisinin Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinin önde gelenlerinden olduğunu söylerler.[312]

Kur'ân'ı anlama konusunda kendine has bir tavrının bulunduğu, beyan zenginliği ile bir Kur'ân hazinesi olduğu nakledilir.[313] İbn Atâ'ya yıllarca arkadaşlık eden Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Hubeyş her gün bir hatim okuduğunu, her ayı Ramazan gibi geçirdiğini, on seneden fazla bir zaman boyunca Kur'ân'ın maksadından hüküm çıkarmak üzere manası

[308] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 236-237; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 482-483.
[309] Mezîdî, *el-İmam el-Cüneyd seyyidü't-tâifeteyn*, 70-71; Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 67.
[310] Bahadıroğlu, "İbnü'l-Cellâ", 20/538.
[311] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 158.
[312] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 252; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 489.
[313] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/320.

üzerinde çalıştığını; ancak bitiremeden vefat ettiğini nakletmektedir.[314] İbn Atâ'dan nakledilen bazı ayetlerin tefsirleri, Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inde geniş biçimde yer almıştır.[315] Burada yer alan tefsirleri Paul Nwyia tarafından derlenerek, *en-Nusûs's-sûfîyye gayri menşûra* adlı eser içinde neşredilmiştir. İbn Atâ'nın tefsiri, bu eserin Nasrullah Pürcevâdî tarafından bazı eklemelerle birlikte yayınlanan nüshası kullanılarak, Betül Gürer tarafından hayatı, tasavvufî görüşleri, tefsir metodu ve tefsirde geçen tasavvufî kavramlar da değerlendirilmek suretiyle kapsamlı bir çalışma şeklinde neşredilmiştir.[316]

Louis Massignon, yaşadığı önemli olaylar ve görüşlerinden yola çıkarak İbn Atâ'nın hayatını üç döneme ayırmıştır. On çocuğundan dokuzunun eşkıya tarafından katledilmesinden[317] sonra, kurduğu hadis meclisleri yerini tasavvuf meclislerine bırakmıştır. Bu yoruma göre hayatının birinci dönemindeki görüşleri Hanbelî bakış açısını da içeren zühd anlayışına, ikinci dönemindeki görüşleri daha çok Sünnî tasavvuf anlayışına uygun düşmektedir. Üçüncü safha ise sert bir çile disiplinine girdiği ve Hallâc'ın savunucusu olduğu son dönemdir.[318]

İbn Atâ, Hallâc-ı Mansûr'un en yakın dostlarından biridir. Hallâc'ın yargılandığı süreçte onun idamına karşı çıkmış, bu nedenle zındıklıkla suçlanmıştır. Hallâc'ın durumu hakkında kanaatini öğrenmek için kendisini huzuruna çağıran veziri yaptığı zulümlerden dolayı eleştirince, vezirin gazabına uğramış ve 309/922

---

[314] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 320.
[315] Reşat Öngören, "İbn Atâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/336; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 96.
[316] Betül Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri* (İstanbul: H Yayınları, 2018).
[317] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 490.
[318] M. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), 135-136; Massignon'a benzer bir ayrım, Amir Moezzi tarafından da yapılmıştır. Ancak çağdaş araştırmacılardan Betül Gürer tarafından bu tasnif eleştirilmiş ve İbn Atâ'nın hayatı hakkında bu şekilde bir tasnif yapmanın doğru bir tercih olmadığı belirtilmiştir. Kesin bilgilere dayanmadığı için böyle bir tasnif ve taksimin çelişkili tespitlere yol açabileceğini değerlendiren Gürer, çeşitli örnekler de vermek suretiyle bu tasnifin hatalı yönlerine dikkat çekmiştir. Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 27-32.

yılında işkence ile öldürülmüştür.[319] Hallâc'ın hapiste kaleme aldığı *Kitâbü't-Tavâsîn*'i gizlice dışarı çıkarıp günümüze ulaşmasını sağlayan da İbn Atâ olmuştur.[320]

İbn Atâ ile Cüneyd-i Bağdâdî arasındaki bir diyalog şöyle nakledilmiştir: "Bir gün İbn Atâ: 'Zenginler, fakirlerden daha üstündür. Çünkü kıyamet günü zenginler hesaba çekilecektir. Böyle bir hesaba çekilme, azarlama şeklinde de olsa Cenâb-ı Hak tarafından vasıtasız muhatap alınmak ve hitâb-ı ilâhîyi duymaktır. Azarlama daima üstten aşağıya doğru olur. Bu da onlar için büyük bir lütuftur.' dedi. Cüneyd-i Bağdâdî ise: 'Eğer zenginleri hesaba çekerlerse, fakirlerden de mazeret isterler ve (zenginler hesaba çekildiklerinde, fakirler kendilerinden özür dilenince ilâhî hitabı işitirler), mazeretteki hitap, hesaba çekmedeki azarlamadan daha iyidir.' diye karşılık vermiştir."[321] Ayrıca bazı kaynaklarda bu konuşmanın İbn Atâ ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Cerîrî arasında geçtiği de kaydedilmektedir.[322]

Cüneyd-i Bağdâdî, Muhammed b. Mesrûk ve İbn Atâ'nın bir sema meclisinde bir araya geldikleri aktarılan rivayette, Muhammed b. Mesrûk ve İbn Atâ'nın vecd hali gösterdikleri, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ise sakin bir şekilde oturduğu nakledilir. Kendisine "Senin bu semadan hiç nasibin olmuyor mu?" diye sorduklarında Cüneyd-i Bağdâdî, içinde fırtınalar koptuğunu ihsas ettirircesine, Neml Suresi'ndeki şu

---

[319] Serrâc, *el-Lüma'*, 281.
[320] Öngören, "İbn Atâ", 19/336.
[321] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 104; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 490-491; Ebû Talib Mekkî, İbn Atâ ile Cüneyd-i Bağdâdî arasındaki bu ihtilaftan sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine beddua ettiğini, İbn Atâ'nın ondört yıl boyunca pek çok bela ile imtihan edildiğini, nihayetinde "Bana Cüneyd'in bedduası isabet etti." diyerek, zenginliğin fakirliğe tercih edilmesi konusundaki görüşünden döndüğünü, fakirliğin fazilet ve şerefini anlatmaya başladığını nakleder. Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfü tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/338; Süleyman Ateş, herhangi bir kaynak zikretmeden iki isim arasında ihtilafın büyüdüğünü ve iki arkadaşın birbirinden ayrıldığını söyler. Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 45.
[322] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 90.

ayetleri okumuştur:[323] "Sen dağları görürsün de onları hareketsiz zannedersin; oysa onlar, bulutların geçtiği gibi geçip giderler."[324]

Massignon'un tasnifi doğru kabul edilirse, İbn Atâ, hayatının ilk iki döneminde Cüneyd-i Bağdâdî ve fikirleri ile daha yakından ilgilidir. Kendisinden nakledilen sözlerin büyük bir kısmı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit ve sahva dayalı tasavvuf anlayışı ile uyum içerisindedir. Üçüncü dönemde sekre dayalı tasavvuf anlayışına yakınlaştığı anlaşılan İbn Atâ'nın bu dönemi muhtemelen Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatından sonraki yıllara denk düşmektedir. İbn Atâ'nın vefatından hemen önce Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına ziyarete geldiği rivayeti de[325] bu kanaati güçlendirmektedir.

2.4.4. Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922)

244/858 yılında İran'ın Fars eyaletinde bulunan Beyzâ'nın kuzeydoğusundaki Tûr'da doğan Ebu'l-Muğîs Hüseyin b. Mansûr Beyzâvî, Hallâc-ı Mansûr olarak maruftur. Hatîb Bağdâdî'nin oğlu Hamd'e dayanarak verdiği bilgiye göre Hallâc, doğum yeri olan Tûr'dan Vâsıt'a gitmiş, burada çocuk yaşlarda hafızlığını tamamlamış, ardından Tüster'e geçerek iki yıl Sehl Tüsterî'nin (v. 283/896) öğrencisi olmuştur. Yirmi yaşında Basra'ya geçmiş ve burada Amr b. Osman Mekkî'nin müridi olmuştur. [326] Bir müddet sonra Amr b. Osman Mekkî ile araları açılmıştır. Kuşeyrî, Amr b. Osman Mekkî ile aralarının açılmasına dair şöyle bir olay nakleder: Amr b. Osman Mekkî, Hallâc'ın bir şeyler yazdığını görür. Ne yazdığını sorduğunda aldığı "Kur'ân'la muaraza etmek için ona nazire yazıyorum." cevabı üzerine ona beddua edip yanından kovar. Kuşeyrî'nin rivayetine göre şeyhi Amr b. Osman Mekkî'nin kendisine yaptığı bu beddualar, Hallâc'ın başına gelen belaların

[323] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 569.
[324] en-Neml, 27/88.
[325] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 465.
[326] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/689.

sebebi olarak yorumlanmıştır.[327] Onunla arasının açılmasının ardından Bağdat'a geçen Hallâc, burada Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyin Nûrî gibi sûfîlerin sohbetlerine katılmıştır.[328] Zaman içerisinde Hallâc'ın vaazları halk tarafından beğenilmiş ve ilgi toplamışsa da dönemin din bilginlerinden bazıları onun görüşlerinden rahatsız olmuştur. Hallâc, bu süreçte hac için Mekke'ye gitmiş ve ardından Bağdat'a dönerek tekrar Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine devam etmiştir.[329] Cüneyd-i Bağdâdî, bu gelişinde ona susma ve halvet emretmiş, bir süre bu şekilde devam etmiştir.[330] Fakat sorduğu sorular Cüneyd-i Bağdâdî'nin tepkisini çekince onu yanından uzaklaştırmıştır. Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc'a sekr ve sahv konusunda hata ettiğini söyleyerek: "Ey Hallâc, ben senin sözünde fuzuli çok şeyler, manasız ifade ve tabirler görüyorum." demek suretiyle Hallâc'ı geri çevirdiğini nakleder.[331] Bazı tasavvuf araştırmacıları ise 264-284/877-897 yılları arasında, yirmi yıl süreyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin hizmetinde bulunduğunu naklederler.[332] Hallâc, 284/897 yılından itibaren beşer yıllık periyotlar halinde Türk illerine ve Hint ülkesine seyahatte bulunmuştur.[333]

Görüş ve fikirleri, ulema ve sûfî sınıfını; halk üzerindeki tesirleri ise yöneticileri rahatsız eden[334] Hallâc-ı Mansûr aleyhinde İbn Dâvûd Zâhirî öncülüğünde bir grup âlim tarafından başlatılan faaliyetler neticesinde ilk defa 301/913 yılında yargılanmıştır. Şâfiî fakih İbn Süreyc ve bazı yöneticilerin desteğiyle

---

[327] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 497.
[328] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 188.
[329] Hallâc'ın hayatını, kaynaklardaki rivayetlerin çeşitliliği ve bir miktar da karmaşıklığı nedeniyle yıl yıl ve olayların sıralarına göre takip etmek zordur. Hayat hikâyesini kaynaklardaki her bir rivayeti de dikkate alıp kritik ederek, bir bütünlük içinde değerlendiren temel kaynaklardan bir tanesi Massignon'un onun hakkında kaleme aldığı eserdir. Hayat hikâyesinin detayları geniş bir şekilde bu eserde yer almaktadır: Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 35-96.
[330] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 527.
[331] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 300.
[332] Ethem Cebecioğlu, "Hallac-ı Mansur", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/ (1988), 334.
[333] Rıza Bakış, "Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/55-58.
[334] Betül Gürer, "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfîlerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 172.

cezası ev hapsi olarak uygulanmıştır.[335] Sekiz yıl süren bu mahpusluk döneminin akabinde Hallâc, 309/922 yılında idam edilmiştir. Yargılama esnasında kendisine hulûlîlik (ilahlık iddiasında bulunmak), halkı hac ibadetini yerine getirmekten alıkoymak, Karmatî casusluğu gibi birtakım suçlamalar yöneltilmiştir. Çağdaş bazı tasavvuf araştırmacılarının yorumuna göre, "Hallâc'ın yargılanma süreciyle ilgili araştırmalar, onun tasavvufî görüşlerinden ziyade; büyük bir takipçi kitlesine sahip olduğundan yönetici sınıfı için muhtemel bir tehdit olarak değerlendirildiği için idam edildiğini göstermektedir."[336]

Hem ulemâ arasında, hem de mutasavvıflar arasında Hallâc-ı Mansûr hakkında belirtilen kanaatler üç kategoride toplanabilir. Bunlar; destekleyen ve savunanlar, karşı çıkanlar ve müspet ya da menfi bir hüküm belirtmeyerek tevakkuf edenler şeklinde özetlenebilir. Hücvîrî de, Hallâc'a karşı yaklaşımları bu şekilde kategorize etmiştir.[337] Tasavvuf tarihinde Hallâc, görüşlerine ihtiyatla yaklaşılan bir isimdir.

Hallâc-ı Mansûr'un Cüneyd-i Bağdâdî ile ilişkisi oldukça muğlaktır. Rivayetler değerlendirildiğinde, Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüğü, onun sohbet meclislerine devam ettiği, yıllarca ondan istifade ettiği, en sonunda da Cüneyd-i Bağdâdî'nin onun sözleri ve fikirlerinden rahatsız olup, kendisinden uzaklaştırdığı anlaşılmaktadır. Kaynaklar bu hususlarda ittifak halindedir. Fakat aralarında yaşananlara dair elimizde detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc-ı Mansûr hakkında veya Hallâc'ın Cüneyd-i Bağdâdî hakkında söyledikleri yok denecek kadar azdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere kimi araştırmacılar tarafından yirmi yıl sürdüğü ifade edilen bu birlikteliğin uzun bir zaman dilimini kapsadığı anlaşılmaktaysa da bu kadar uzun süren bir birliktelik hakkında çok az

---

[335] Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/378.
[336] Hacı Bayram Başer, "Hallâc-ı Mansûr", *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 303.
[337] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 253.

rivayetin bulunması, bu rivayetin sahih olup olmadığı düşüncesini akla getirmekte ve konu hakkında fikir yürütmeyi zorlaştırmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc-ı Mansûr üzerinde tesiri bulunan başlıca isimlerden biri olduğu söylenebilir. Ancak temkîn ve sahv ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî ile tasavvuf tarihinde sekr halinin temsilcilerinden olarak görülen Hallâc-ı Mansûr'un tasavvufî görüşlerinin tam olarak örtüşmediği[338] ve zaman içinde bu durumun aralarında bir ayrılığa sebep olduğu görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc'ı bir taraftan Amr b. Osman Mekkî'den izinsiz olarak ayrılmasından dolayı eleştirdiği anlaşılırken,[339] diğer taraftan Hallâc'ın Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbet meclislerinde sorduğu sorular, Cüneyd-i Bağdâdî'de kasıtlı sorular olduğu izlenimi uyandırmış, bu nedenle onun meclislerine katılmasından rahatsız olarak onu kovmuştur.[340]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc-ı Mansûr'a mesafeli yaklaşmasında, Gulâmu Halîl mihnesi başta olmak üzere dönemin siyasî atmosferinin sûfîler üzerindeki baskısının etkisi olduğu düşünülebilir. Hallâc'ın, yaşadığı manevî tecrübeleri herhangi bir süzgeçten geçirmeksizin ve kamuya açık bir şekilde kendine has bir rahatlıkla ifade etmesi, dönemin diğer bazı sûfîlerini olduğu gibi, Cüneyd-i Bağdâdî'yi de rahatsız etmiştir.[341]

Bazı kaynaklardaki Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc'ın idamına fetva verdiğine dair rivayetler ve bu rivayetlere bir zemin hazırlamak üzere kurgulandığı izlenimi veren hadiselerin[342] gerçeklerle uyuşması mümkün görünmemektedir. Zira Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc'ın idamından on iki ya da on üç yıl önce vefat etmiştir. Bu tarihte yöneticiler, ulemâ ve bazı sûfîler nezdinde onun fikirlerine ve tavırlarına karşı bir

[338] Darshan Singh, "Cüneyd ve Hallac'ın Sünnet, Ahvâl ve Mâkamât'a Karşı Tutumları", çev. Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2000), 236.
[339] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 254.
[340] Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", 15/377.
[341] Gürer, "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfîlerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr", 188.
[342] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 528-529.

eleştiri söz konusuysa da, henüz Hallâc'ın yargılanması söz konusu değildir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hallâc'ın yargılanması ve idamından önce vefat etmesi, Hallâc'ın son durumunu değerlendiren, onun tecrübesini ve yaşadıklarını yorumlayan ve konu hakkında eleştiri ya da onay içeren sözleri veya metinlerden bizi yoksun bırakmaktadır.

2.4.5. Ebû Muhammed Cerîrî (v. 312/924)

Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin Cerîrî'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Ancak Cerîrî'nin vefatı anında yüz yaşını aşmış olduğu rivayet[343] dikkate alınırsa, 210/825'li yıllarda doğduğu ve bu durumda Cüneyd-i Bağdâdî ile akran oldukları düşünülebilir. *Nefahâtü'l-Üns* müellifinin vefat ettiğinde 120 yaşında olduğu rivayeti doğru kabul edilirse, yaşça Cüneyd-i Bağdâdî'den de büyük olur.[344]

Cerîrî Bağdat'ta yaşamış ve burada vefat etmiştir. Bütün ilimlerden behresi olduğu, fıkıh ve kelam ilminde ise yetkin bir âlim olduğu nakledilen[345] Cerîrî, Sehl Tüsterî ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye intisap etmiş ve onun önde gelen müritlerinden biri olmuştur.[346] Kaynaklarda Serî Sekatî ile görüştüğüne dair kayıtlar da mevcuttur.[347] Hücvîrî: "Cüneyd-i Bağdâdî'nin sır dostu/sırdaşı idi." ifadesini kullanır. Vefatından sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Ey Cerîrî, müritlerime edep öğret ve riyâzetlerine nezaret et." vasiyeti gereği halifesi olarak onun yerine geçmiştir. [348]

Ebu'l-Abbâs b. Mesrûk (v. 298/910), Rüveym b. Ahmed, İbn Atâ, Ebu'l-Abbâs Dîneverî (v. 340/951), Ebu'l-Hasen Bûşencî (v. 348/959) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf (v. 371/982) arkadaşlık ettiği ya da sohbetlerine katılan

---

[343] Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kūb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 148.
[344] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 275.
[345] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 251.
[346] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 154.
[347] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/467.
[348] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 251.

sûfîlerdendir. 312/924 yılında hac dönüşü, "Hubeyr Vakası"[349] olarak bilinen olay sırasında şehit edilmiştir.[350]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin nezdinde yüksek bir itibara sahip olduğu anlaşılan Cerîrî edep konusunda zirve bir şahsiyettir. Yirmi yıl boyunca yalnız başına iken bile ayaklarını uzatmadığını söyleyen[351] Cerîrî'nin bu hali, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Müritlerimi sen terbiye et." vasiyetinin sebeplerinden biri olsa gerektir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye karşı saygı ve hürmette kusur etmemeye çalışan Cerîrî, hac dönüşü kendisini ziyarete gelerek zahmete girmesin düşüncesiyle, hacdan gelir gelmez ilk olarak Cüneyd-i Bağdâdî'yi ziyaret etmeyi planlamıştır. Öğle namazını kıldığı mescitte arkasına döndüğünde Cüneyd-i Bağdâdî'yi görünce mahcup olmuş ve: "Siz zahmet etmeyesiniz diye ben size gelmeyi düşünmüştüm." demesi üzerine Cüneyd-i Bağdâdî "Bu ziyaret senin hakkın, o düşündüğün de senin fazilet ve erdemin, büyüklüğündür." diye cevap vermiştir.[352] Söz konusu bu olay, her iki ismin birbirlerine karşı muhabbetini ve saygısını ortaya koyması açısından kayda değerdir. Bu noktayı işaret eden bir diğer olay ise Cüneyd-i Bağdâdî ve Cerîrî ile birlikte İbn Mesrûk, İbn Atâ ve başkalarının da bulunduğu bir mecliste ilahi okunmaya başlanınca İbn Mesrûk ve diğer bazı zevât vecd ile ayağa kalkmışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî ise sakin bir şekilde oturmaktadır. Cerîrî'nin "Sema yapmak istemez misiniz?" sorusuna Cüneyd-i Bağdâdî: "Sen dağları görürsün de, onları hareketsiz zannedersin; oysa onlar, bulutların geçtiği gibi geçip giderler."[353] ayetiyle cevap vermiştir.[354] Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Ey Cerîrî, sen sema yapmak istiyor musun? Nasıl sema yapıyorsun?" sorusuna Cerîrî'nin verdiği cevap, onun Cüneyd-i Bağdâdî'ye olan hürmetini gösterir: "Efendim, sema meclisinde hazır bulunduğum

[349] "Hubeyr Vakası" Bahreyn Karmâtîlerinin reisi Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin liderliğinde gerçekleşen, Karmâtîlerin hac yolunu kesip hacıların bir kısmını şehit ettiği bir kısmını ise esir aldığı elim bir hadisedir. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/335.
[350] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/119; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 148.
[351] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 433.
[352] Serrâc, *el-Lüma'*, 273.
[353] en-Neml, 27/88.
[354] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/289.

zaman şayet burada hayâ edilen muhterem bir zat varsa, kendime hâkim olur, vecdimi zabt ederim. Kimsenin bulunmadığı yerde ise vecdimi serbest bırakır, tevâcüd ederim." Kuşeyrî, bu olayı nakleden Ebû Alî Dekkâk'ın Cerîrî'nin bu davranışı üzerinden, müridin şeyhine karşı edebini koruması halinde Allah'ın da onun halini koruyacağı üzerine çıkarımda bulunduğunu nakleder.[355] Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâ, Ruveym ve Cerîrî'nin bulunduğu bir mecliste kurtuluşa erenlerin kimler olacağı hususunda her bir ismin ayet-i kerimelerden delil getirerek görüşünü beyan ettiği rivayet de, bu isimler arasındaki ülfet ve muhabbetin olduğu kadar, birbirlerinin görüş ve fikirlerine karşı gösterdikleri saygı ve hürmetin de delili niteliğindedir.[356]

Yukarıda zikredilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Muhammed Cerîrî'den müritlerini kendisinden sonra terbiye etmesini vasiyet ettiği rivayete ek olarak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatına yakın bir zamanda, kendisine halef olarak kimi bırakacağı sorusuna: "Muhammed Cerîrî" diye cevap verdiği nakledilir.[357] Bu rivayetler, henüz hayatta iken Cüneyd-i Bağdâdî'nin farklı vesilelerle kendisine halife olarak Cerîrî'yi işaret ettiğini göstermektedir. Cerîrî, şeyhinin vefatının ardından on dört yıl halifesi olarak görev yapmıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatı anında yanında bulunan isimlerden bir tanesi Muhammed Cerîrî'dir. Yanına geldiğinde okuduğu Kur'ân'ı bitirinceye kadar bekleyen Cerîrî, hastalığına dikkat çekerek "Bu halde Kur'ân okunur mu ey Ebe'l-Kâsım?" dediğini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ise "Bu işi yapmaya benden daha çok ihtiyacı olan kim var? İşte defterim dürülmekte." diyerek cevap vermiştir.[358] Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatı anında Cerîrî ile birlikte başkalarının da yanında bulunduğu, namaz kılarken zorlandığı ve ayaklarının şiştiğine dair bir başka rivayette

[355] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 139.
[356] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 206.
[357] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/118.
[358] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 459.

ise Cerîrî'nin kendisine: "Keşke biraz uzansan." dediği Cüneyd-i Bağdâdî'nin ise: "Ey Ebû Muhammed, bu minnet zamanıdır. Allahü ekber." diyerek, ölünceye kadar öylece kaldığı nakledilir.[359]

O, şeyhinin kendisine bıraktığı tasavvufî mirası layıkıyla taşıma gayretinde bir halife olmuş, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahv esasına dayanan tasavvuf anlayışına sadakatle bağlı kalmıştır.[360] Hallâc-ı Mansûr'un yargılanma ve idam sürecini de içeren yıllarda şeyhinin emaneti olan Bağdat sûfîlerine önemli bir ayrışma ya da çatışma yaşanmadan sahip çıkmayı başarabilmiş, görüş ve fikirleriyle Bağdat Tasavvuf Ekolü'nü beslemeye ve büyütmeye devam etmiştir. Çağdaş müsteşrik Alexander Knysh'in Cerîrî hakkındaki, selefi Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikirlerine hiçbir katkı sunmayan silik bir şahsiyet olduğu şeklindeki değerlendirmesi ise nazarî tasavvufa katkı açısından bir eleştiriymiş görünse de pratikteki yansımaları açısından bir Müslüman için kabul edilemez, haddini aşan ifadelerdir.[361] Bununla birlikte Knysh'in yukarıdaki cümlelerinin devamında: "Cerîrî her biri kendine mahsus hüviyeti muhafazaya heveskâr Basra ve Bağdat zühd-tasavvuf ekolleri arasında bir köprü olarak görülebilir. Hem Basra hem de Bağdat geleneklerine bağlılığı,[362] onu her iki ekolün taraftarları için makbul kılarak talip halkasını genişletmiştir." ifadeleriyle bir hakkı teslim etmiş, onun tasavvuf tarihindeki yerine ve önemine işaret etmiştir.[363]

---

[359] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ,* 10/299.
[360] Mustafa Kara, "Ebû Muhammed el-Cerîrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/190. Ebû Muhammed Cerîrî'nin tasavvufî görüşleri son dönem yapılan bir çalışmada ele alınmıştır Yakup Pekdoğru - Harun Alkan, "Cüneyd-i Bağdâdî'nin Halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri", *Sufiyye* 10 (2021), 248-258.
[361] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 77.
[362] Burada, Cerîrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî vasıtasıyla Bağdat tasavvuf ekolüyle, Sehl Tüsterî'nin sohbetlerinde bulunmuş olması dolayısıyla da Basra geleneğiyle olan irtibatına vurgu yapılmaktadır.
[363] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 77.

Cerîrî'nin tasavvufî yaşantısına ek olarak kaynaklarda yer alan tasavvufî hal ve makamlara ilişkin sözleri ve değerlendirmeleri,[364] tasavvuf tarihi açısından büyük kıymeti haizdir. Cüneyd-i Bağdâdî, onun bulunmadığı meclislerde mârifetten bahsedeceği zaman: "Bunlar Ebû Muhammed'in alanıdır/uzmanlık sahasıdır." diyerek onun hakikat ve mârifet konusundaki manevî ehliyet ve derinliğine olduğu kadar söz söyleme kabiliyet ve liyakatinede işaret etmiştir.[365]

2.4.6. Ebû Bekir Muhammed b. Musa Vâsıtî (v. 320/932'den sonra)

Aslen Horasan'ın Fergana bölgesinden olan Ebû Bekir Muhammed b. Musa Vâsıtî, İbnü'l-Fergânî olarak da anılır. Sülemî'nin ifadesiyle Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin kadim dostlarındandır.[366] Irak'tan henüz genç yaşta ve şeyhleri hayatta iken ayrılmıştır. Merv'de ikamet etmiş ve 320/932 yılından sonraki bir zamanda burada vefat etmiştir.[367] Tasavvuf konusundan olduğu gibi diğer dinî ilimlerde de birikim sahibi bir isim olan Vasıtî'den nakledilen sözler[368] genelde tevhit görüşünü ve bununla bağlantılı hususları yansıtan ifadelerdir.[369] Hücvîrî, sözlerindeki muğlaklıktan dolayı zâhir ehlinin kendisini anlamadığını söyler.[370] Kendisinden pek çok nakillerde bulunan Serrâc ise sözlerine bakıldığında onun Irak tasavvuf menbaından beslendiğinin anlaşıldığını vurgular ve Hücvîrî'nin bahsettiği muğlak ifadeler için birtakım şerhler yapar.[371]

---

[364] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/370-372; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 155-157; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 670-673.
[365] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/117.
[366] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 185.
[367] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 96.
[368] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 10/372-373; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 185-187; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 686-704.
[369] Salih Çift, "Vâsıtî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/544.
[370] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 258.
[371] Serrâc, *el-Lüma'*, 511-515.

Herevî: "Vâsıtî'nin bir ustası bir de talebesi vardır. Ustası Cüneyd-i Bağdâdî, talebesi ise Ebu'l-Abbâs Seyyârî'dir" demiştir.[372] Mola Câmî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Vasıtî'ye yazdığı bir mektuptan da bahseder: "Cüneyd-i Bağdadî'nin bu zata bir mektubu vardır. O mektubun başında şunlar yazılıdır: Rahman Rahim Allah'ın adı ile. Allah'ın selamı üzerinize olsun ey Ebû Bekir. Allah'ın rahmeti ve bereketi de üzerinize olsun Allah, bize ve sana keremi ile âfiyet ihsan eylesin.

Sonunda ise şöyle demiştir: Ulema ve hukema, Allahü Teâlâ'dan halka rahmettir. Halka rahmet, kendine ise bela. Kendi halinden dışarı çıkıp, onların haline gir ki onlarla konuşabilesin. Onların haline ve gücüne göre söz söyle. Hitabı, öyle bir yere getirip söyle ki onları orada bulasın. Sana ve onlara tebliğim budur. Onlara, kendi özlerinde açık beliğ sözler söyle."

Bu mektup; Vâsıtî'nin halk nezdinde kabul görmediği, gittiği bazı şehirlerden uzaklaştırıldığı bilgisiyle[373] birlikte değerlendirildiğinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu durumdan haberdar olduğu ve Vâsıtî'yi uyarmak ihtiyacı hissettiği şeklinde yorumlanabilir.

2.4.7. Ebû Bekir Kettânî (v. 322/933)

Ebû Bekir Muhammed b. Alî Kettânî, aslen Bağdatlı olup, ömrünün büyük bir kısmını Mekke'de geçirmiş, 322/933 yılında burada vefat emiştir. Serî Sekatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Saîd Harrâz, Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin sohbetlerinde bulunmuştur. Ebû Muhammed Mürtaiş, onun hakkında "Kettânî, Harem'in meşalesidir" demiştir.[374] Ebû Bekir Zekkâk'ın akranıdır. Tasavvufu ahlak olarak gören tarifi meşhurdur: "*Tasavvuf ahlaktan ibarettir. Kim senin ahlakını güzelleştirir ve ahlak bakımından seni yüceltirse, seni tasavvuf bakımından geliştirmiş olur.*"[375]

---

[372] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 327.
[373] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 654.
[374] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 234.
[375] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 382.

Hac için Mekke'ye gelen âlim ve sûfîlerle görüştüğü anlaşılan[376] Kettânî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin hac için Mekke'de bulunduğu bir zamanda bir sohbet meclisinde muhabbet meselesinin konuşulduğunu, içlerinde yaşça en küçük olan Cüneyd-i Bağdâdî'ye bu konudaki fikirlerinin sorulması üzerine onun, başını öne eğerek gözyaşları içinde şöyle cevap verdiğini nakletmektedir: "Bir kul ki, nefsinden geçer, Rabbine vâsıl olur. Onun hukukunu edâ etmekle meşgul olur, kalbi ile ona bakar, onun zatının nurları kalbini yakar, aşkının kadehinden saf bir şekilde içer. Cebbâr olan Allah gayb perdelerinin arkasından ona tecelli eder. Böyle bir kulun konuşması Allah ile, söz söylemesi Allah'tan, harekete geçmesi Allah'ın emriyle, sükûn bulması Allah ile beraberdir. Bu durumda bulunan kul, Allah ile, Allah için ve Allah ile beraber olur." Mecliste hazır bulunup, bu sözleri dinleyen şeyhler "Bu konuda bundan fazla bir şey söylenemez. Ey âriflerin tâcı, Allah seni salih bir kul eylesin." demişlerdir.[377]

Kettânî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'yi rüyasında gördüğü "Allah sana nasıl muamele etti?" diye sorduğu, bunun üzerine Cüneyd-i Bağdâdî'nin "O işaret ve ibarelerin hepsi boşa gitti. Yalnız gece vakti kıldığım iki rekât namaz benim bağışlanmama sebep oldu." dediği rivayet edilmiştir.[378] Bu olay farklı kaynaklarda, Ca'fer Huldî'den rivayetle de anlatılmıştır.[379] Kanaatimizce bu rüyanın Cüneyd-i Bağdâdî'nin en yakın müritleri arasında yer alan Ca'fer Huldî tarafından görülmüş olması muhtemeldir. *İhyâ*'da Kettânî tarafından görüldüğü rivayeti sehven yer almış olmalıdır.

2.4.8. Ebû Alî Rûzbârî (v. 322/934)

Aslen Bağdat'lı olan ancak hayatının büyük bir bölümünü Mısır'da geçiren Ebû Alî Rûzbârî'nin tam adını Sülemî, Ahmed b. Muhammed b. Kasım b. Mansûr b.

---

[376] Serrâc, *el-Lüma'*, 245.
[377] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 486.
[378] Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/508.
[379] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/276; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/176.

Şehriyâr b. Mühr̂zâzâz b. Fürgüdede b. Kisra olarak vermektedir.[380] Şehzadeler ve vezirler soyundan geldiği rivayet edilir ki,[381] tam olarak Sülemî'de yer alan yukarıdaki ismi de kaynaklarda zikredilen nesebinin Kisrâ'ya kadar ulaştığı bilgisini doğrulamaktadır.[382] Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyin Nûrî, İbnü'l-Cellâ, Ebû Muhammed Cerîrî, Ebu'l-Hasan Bünnân, Ebû Hamza Bağdâdî, Hasan Müsuhî gibi sûfîlerin sohbetinde bulunmuştur. Hadis hafızı da olan Ebû Alî Rûzbârî, 322/934 yılında Mısır'da vefat etmiştir.

Kuşeyrî, tasavvuf tarihinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının önde gelen temsilcilerinden sayılan Rûzbârî'yi[383] "şeyhlerin en zarifi ve tarikat hakkında en âlimi" ifadeleriyle metheder.[384]

Şeriatla hakikat birlikteliğinin önemine dikkati çeken Rûzbârî, hal ve makamları gizli tutmanın veliler üzerine farz olduğunu söylemiştir.[385] Tasavvuf ilminin bir işaret ilmi olduğunu vurgulayan Rûzbârî, ibareye dökülünce gizleneceği kanaatindedir.[386] Tasavvufî görüşlerinin Cüneyd-i Bağdâdî ile uyum içerisinde olduğu görülen Rûzbârî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin etkilenmesine dair Molla Câmî, şöyle bir olay anlatır: Rûzbârî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbet ettiği bir meclisin önünden geçerken "Dinle ey adam" diye hitap ettiğini duyar. Bu sözün kendisine söylendiğini düşünerek sohbete kulak verir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin konuştukları gönlüne tesir eden Rûzbârî, rivayete göre bu olaydan sonra tasavvuf yoluna girer.[387]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridi olduğu kaynaklarda "tasavvuftaki şeyhim Cüneyd; fıkıhtaki hocam Ebü'l-Abbâs b. Süreyc; dil ve gramer biliminde muallimim

---

[380] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 222.
[381] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/180; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 261.
[382] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 358.
[383] Abdürrezzak Tek, "Ebû Ali Rûzbârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/276.
[384] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 103.
[385] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 713.
[386] Serrâc, *el-Lüma'*, 296.
[387] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 358.

Sa'leb; hadisteki üstâdım ise İbrahim Harbî idi." ifadeleriyle bizzat kendisinden nakledilmiştir.[388] Rûzbârî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının Mısır bölgesinde yayılmasında önemli rol oynamıştır.[389]

2.4.9. Ebû Muhammed Mürtaiş (v. 328/939)

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Mürtaiş, aslen Nişâbur'un Hîre bölgesindendir ancak Bağdat'ta yaşamıştır. Bağdat'ta Şûnîziyye Mescidi'nde ikamet ederdi. Ebû Hafs Haddâd ve Ebû Osman'ın [Hîrî] meclislerinde bulunmuş, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbet halkasına katılmıştır. 328/939 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.[390] Hatîb Bağdâdî, ismini Ca'fer Ebû Muhammed Mürtaiş olarak zikreder.[391]

Ebû Abdullah Râzî'den nakille, Irak şeyhlerinin tasavvufla ilgili Bağdat'ta üç hususun dikkat çektiğini söyledikleri rivayet edilmiştir: Şiblî'nin işaretleri, Mürtaiş'in nükteleri ve Ca'fer Huldî'nin menkıbeleri.[392] Kaynaklarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerinde bizzat dinlediklerini naklettiği rivayetler mevcuttur.[393]

2.4.10. Ebu'l-Hasan Müzeyyin (v. 328/939)

Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed Müzeyyin, Bağdatlı'dır. Sehl b. Abdullah, Cüneyd-i Bağdâdî ve bu isimlerin akranı olan sûfîlerin sohbetlerinde bulunmuştur. Mekke'de mücavir olarak kalmış ve 328/939 yılında burada vefat etmiştir.[394] Bünân b. Muhammed Hammâl'ın[395] ve Ebû Ubeyd Busrî'nin meclislerinden istifade etmiş,[396] İbrahim Havvâs ile sefere çıkmıştır.[397] Müzeyyin, ictihat sahibi bir

---

[388] Serrâc, *el-Lüma'*, 145; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 225; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 104.
[389] Dilaver Gürer, "Ebû Ali Rûzbârî", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/604.
[390] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 102-103.
[391] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/137.
[392] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 218.
[393] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/168; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 296-297, 422.
[394] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 108; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 240.
[395] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/544.
[396] Serrâc, *el-Lüma'*, 406.
[397] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 441.

âlimdir.[398] Verâ ve zühd bakımından döneminin önde gelen isimleri arasında bulunmaktadır.[399] Küçüklüğünden itibaren tasavvufun içinde olan ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin terbiyesinde yetişen Ebu'l-Hasan Müzeyyin, onun en gözde talebelerinden biri olarak şöhret bulmuştur.[400]

Tasavvuf tarihinde Müzeyyin olarak bilinen iki isim vardır. Bunlardan büyük olanı Ebû Ca'fer'dir ki "Kebîr" olarak bilinir, diğer Müzeyyin gibi Mekke'de ikamet etmiştir. Ebu'l-Hasan ise "Sağîr" olarak maruftur.[401] Bu iki isim çokça birbiriyle karıştırılmaktadır.[402]

2.4.11. Ebû Bekir Şiblî (v. 334/946)

247/861'de Sâmerrâ'nın Şibliye köyünde doğan Ebû Bekr Dülef b. Ca'fer (veya bazı kaynaklarda yer aldığı şekliyle Ca'fer b. Yûnus) Şiblî, Abbâsî sarayında farklı görevler bulunan bir ailenin çocuğudur. İyi bir öğrenim gördüğü, Abbâsî halifelerinden Muvaffak'ın hâcibliğini yaptığı, farklı devlet kademelerinde görev yaptıktan sonra Rey'e bağlı Demâvend'e vali olarak atandığı bilinmektedir.[403] Valiliği esnasında dönemin önde gelen sûfîlerinden Hayr Nessâc'ın sohbetine katılmış, çok etkilendiği bu sohbet sonrası valilik görevini bırakıp tasavvufa yönelmiştir.[404] Hayr Nessâc, Cüneyd-i Bağdâdî'ye olan hürmetinden dolayı[405] Şiblî'yi Cüneyd-i Bağdâdî'ye göndermiş, Şiblî tasavvufî eğitimini Cüneyd-i Bağdâdî'de tamamlamıştır.[406] Hücvîrî'nin rivayetinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin

---

[398] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/544.
[399] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 240.
[400] Dilaver Gürer, "Ali el-Müzeyyin", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/605-606.
[401] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/362; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 306.
[402] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz.: Gürer, "Ali el-Müzeyyin", 2/605.
[403] Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 16/564; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 102.
[404] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 102.
[405] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 505.
[406] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 259.

kendisine ilk zamanlarda sıkı bir riyâzet ve mücâhede yaptırdığı anlaşılmaktadır.[407] Tasavvuf yoluna intisap etmeden önce otuz yıl fıkıh ve hadis eğitimi aldığını bizzat kendisi söylemektedir.[408] Kaynaklarda dini ilimleri tedris sürecinde İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ını ezberlediği nakledilmiştir.[409] Gulâm Halîl mihnesinde sorgulanan isimler arasında yer alan Şiblî, 87 yaşında 334/946 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Ebû Bekir Şiblî tasavvufun neredeyse bütün konu ve kavramları üzerine fikir beyan etmiş ve tasavvufun teşekkül sürecine katkıda bulunmuş bir sûfîdir.[410]

Her ne kadar şeyhi Cüneyd-i Bağdâdî sekr halini müritlerin bidayet hallerinden görmüşse de; müridi Şiblî'nin tasavvuf anlayışında baskın olan tavır cezbe ve sekrdir. Sözlerindeki mânâların kapalılığı ve cezbesindeki baskınlık dolayısıyla pek çok kez delilikle itham edilmiş[411] ve akıl hastanesine kapatıldığı da olmuştur.[412] "Ben ve Hallâc ikimiz bir şey idik, beni deliliğim (idamdan) kurtardı, onu ise aklı mahvetti." sözleri de bu duruma işaret etmektedir.[413]

Zühdü, takvâsı ve cömertliğiyle meşhur olan Şiblî coşkun bir mizaca sahiptir. "Irak şeyhleri tasavvufla ilgili Bağdat'ta şu üç şeyin dikkat çektiğini söylerlerdi: Şiblî'nin işaretleri, Mürtaiş'in nükteleri ve Ca'fer Huldî'nin menkıbeleri."[414] sözünden de anlaşılacağı üzere tasavvuf ilmine dair işaretleriyle meşhurdur. Şiblî'nin ifadelerindeki muğlaklığın farkında olan Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma*'da Şiblî'nin bu ifadelerine ve şathiye kapsamına girebilecek sözlerine genişçe yer verir ve onları şerh eder.[415] Fikirlerini ifade ederken remzlerle konuşması, îmâ ve işaret yoluyla izah etmesi, onu Hallâc gibi bir sondan korumuştur. Süleyman Ateş, Şiblî'nin inanç

---

[407] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 508.
[408] Serrâc, *el-Lüma'*, 487.
[409] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 332.
[410] Dilaver Gürer, "Ebûbekir Şiblî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/125.
[411] Rıfat Okudan, "Ebû Bekr Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 222.
[412] Serrâc, *el-Lüma'*, 77.
[413] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 254.
[414] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 218.
[415] Serrâc, *el-Lüma'*, 478-491.

itibariyle Cüneyd-i Bağdâdî gibi düşündüğünü ancak konuşma ve hareket tarzının ondan çok farklı olduğunu vurgular. Ateş, Şiblî'nin, şeyhi Cüneyd-i Bağdâdî ile müridi Nasrâbâdî arasında orta halkayı teşkil ettiği kanaatindedir.[416]

Cüneyd-i Bağdâdî ile Şiblî arasında sıkı bir münasebet vardır. Kaynaklarda iki isim arasında gerçekleşen sohbetlere ve yaşanan olaylara dair pek çok rivayet mevcuttur. Sahv ve temkîn üzere bir tasavvuf anlayışının temsilcisi olan Cüneyd-i Bağdâdî, ne Hallâc'ta olduğu gibi sekr hali ve şathiye türünden sözleri dolayısıyla Şiblî'yi kendinden uzaklaştırmış, ne de Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini şerh etmek ihtiyacı hissettiği gibi Şiblî'nin sözlerine dair bir açıklama içine girmiştir. Ancak onun sekr haline dair birtakım uyarıları ve izahları olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî Şiblî'nin halini izah babında: "Şiblî daima sekr halindedir. Şayet sahv haline gelse, insanların faydalanacağı bir imam olur." demiştir.[417] Şiblî'nin diğer bazı insanları kendinden uzaklaştıran ve kendisinden istifade edilmesine mani olan halleri ve sözleri muhtemelen Cüneyd-i Bağdâdî'yi üzmektedir. Onun sahip olduğu makamı ve dürüstlüğünü takdir ederken, insanların ondan elde edeceği faydanın Şiblî'nin sekr ve cezbe baskın hali dolayısıyla elde edilememesine adeta hayıflanmaktadır. Şiblî'den rivayet edilen sözlerin ne kadarının ve hangilerinin Cüneyd-i Bağdâdî hayatta iken, yine hangilerinin onun vefatından sonra söylenmiş olduğu tespit edilemeyeceği için, Şiblî'nin küfür ile itham edilecek düzeyde dile getirdiği şathiyelerin hangi dönemde söylendiği de meçhul kalmaktadır. Dolayısıyla Şiblî'nin bir kısım halk, ulema ve yöneticiler tarafından aşırılık olarak değerlendirilen söz ve hallerinin, şeyhi Cüneyd-i Bağdâdî hayatta iken onun tarafından bir şekilde kontrol altında tutulmaya çalışıldığı ve bunda da muvaffak olunduğu, ancak şeyhinin vefatından sonra Şiblî'nin bu konuda daha rahat hareket ettiği düşünülebilir.[418]

---

[416] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları,* 48.
[417] Serrâc, *el-Lüma'*, 382.
[418] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 75.

Şiblî'nin zaman zaman Cüneyd-i Bağdâdî'ye gelip, bazı meseleler hakkında soru sorduğu ancak cevap alamadığı olmuştur. Bu durumlarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin şöyle dediği mervîdir: "Ey Ebû Bekir! Benim sana acıdığım durum budur. Bu sıkıntı, daralma, hiddet, şaşkınlık ve şath, temkîn ehlinin ahvâli değildir. Bunlar, bidayet ehli olan mürîtlerin hâlleridir."[419] Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî'nin birtakım hallerini seyrüsülûkün başlangıcında yaşanacak haller olarak görse de[420] onun tasavvufta ulaşmış olduğu makamı da "Her topluluğun bir tacı vardır, sûfîlerin tacı da Şiblî'dir"[421] sözleriyle takdir etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Şiblî'ye gelip, "Ey Ebû Bekir! İnsanlarla konuşmak sana haramdır. Çünkü insanlar Allah'tan uzaklaşıp boğulmuşlar, sen ise Allah'ta boğulmuşsun."[422] demesi de yine onun tasavvufî manada makamını işaret etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Şiblî'nin makamını takdir etmekle birlikte onun tasavvufî manada sır sayılan bazı bilgileri ve halleri açığa vurmasından rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. "Tasavvuf ilmini biz önce tedvin ettik ve mahzenlerde gizledik. Sen ise geldin ve onu halk arasında açık açık anlattın"[423] şeklindeki serzenişi bunu göstermektedir.

Ebû Bekir Şiblî'nin şeyhi Cüneyd-i Bağdâdî'ye hayatı boyunca büyük bir saygı ve hürmetle bağlı olduğu bilinmektedir. Hürmetini Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatından sonra da devam ettirmiştir. Şiblî, bir gün Cüneyd-i Bağdâdî'nin mezarı başında dururken biri gelip kendisine bir mesele sorunca: "O [Cüneyd-i Bağdâdî], beni görürken böyle meselelere cevap vermekten nasıl utanıyor idiysem, aramızda toprak varken de aynen öyle utanıyorum." diyerek cevap vermiştir.[424]

---

[419] Serrâc, *el-Lüma'*, 488.
[420] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[421] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 332.
[422] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/398.
[423] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 145.
[424] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 455.

2.4.12. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (v. 341/952)

Aslen Basralı olup, hayatının büyük bir bölümünü Mekke'de geçiren ve burada vefat eden Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd Basrî, İbnü'l-A'râbî olarak meşhur olmuştur. Mekke'ye gitmeden önce Bağdat'ta fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul olmuş, burada Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman Mekkî ve Ebu'l-Hüseyin Nûrî gibi sûfîlerler tanışması onu tasavvufî konulara yöneltmiştir. Sülemî; Hasan Musûhî, Ebû Ca'fer Haffâr ve Ebu'l-Feth Hammâl'ın sohbetlerinde de bulunan İbnü'l-A'râbî'nin, zamanında "şeyhü'l-Harem" olarak anıldığını ifade eder.[425] Rivayet ettiği bazı hadisler Sülemî'nin *Tabakât*'ında ve Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ*'sında bulunan Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Zehebî tarafından imam, hafız, sika (güvenilir) ve zahit olarak vasfedilmektedir.[426]

Mekke'de bulunduğu süre içerisinde ilimle meşguliyetini sürdüren İbnü'l-A'râbî'nin telif ettiği eserlerden zahitlerin hayatı ve menkıbeleri hakkında yazılmış ilk kitap olan *Tabakâtü'n-Nüssâk* başta olmak üzere *Kitâbü'z-Zühd, Risâle fi'l-Mevâiz ve'l-Fevâid, Kitâbü Rü'yetillâhi Tebâreke ve Teâlâ* ve *Kitâbü'l-Mu'cem fi'l-Hadîs* eserleri günümüze ulaşmıştır.[427] Serrâc, *el-Lüma*'da, vecd konusunu anlatırken İbnü'l-A'râbî'ye dayanmış ve onun telif ettiğini ifade ettiği *Kitâbü'l-Vecd*'i özetlemiştir.[428] Özellikle Afrika ve İspanya'dan Mekke'ye gelen âlimlerin kendisinden zâhirî ve bâtınî ilim tahsil ederek istifade etmişler, bu âlimler memleketlerine dönerken İbnü'l-A'râbî'nin kitaplarını da götürmüşler, böylece doğunun tasavvufî düşüncesi onun vasıtasıyla Batı İslam dünyasına geçmiştir.[429]

341/952 yılında Mekke'de vefat eden İbnü'l-A'râbî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Kitap ve Sünnet'le mukayyet olarak ifade ettiği tasavvuf anlayışının en önemli

---

[425] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 272.
[426] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/407.
[427] Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015), 1/760.
[428] Serrâc, *el-Lüma'*, 385-389.
[429] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 50.

temsilcilerinden biridir. İbnü'l-A'râbî'ye göre sahâbe döneminde kullanılmayan ancak daha sonra sûfîler arasında yaygınlık kazanan sekr, sahv, fenâ, seyrüsülûk gibi terimler yerine Kur'ân ve Sünnet'te bulunan takvâ, cihat, huşû, tevazu gibi terimler kullanılmalıdır.[430] Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*'ta *Tabakâtü'n-Nüssâk*'tan rivayetle, İbnü'l-A'râbî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye verdiği değeri ifade eden şu sözlerini nakletmektedir: "Bu mârifet ilmi hakkında [ehil olarak] söz söyleyenlerin sonuncusu Cüneyd-i Bağdâdî idi. O, bu alanda basiret, hakikat/ehliyet sahibi idi ve güzel söz/sağlam ifade sahibi idi. Ondan sonraya ise meclisleri kin ve buğz dolu kimseler kaldı. Cüneyd'den sonra geriye, [bu konularda] zikredilmesinden hayâ edilecek kimseler kaldı. [Ondan sonra zikre değer bir kimse kalmadı.]"[431]

2.4.13. Ca'fer Huldî (v. 348/959)

Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr Huldî, 252/866 yılında Bağdat'ın Huld mahallesinde dünyaya gelmiştir. Gençlik yıllarında hadis ilmiyle meşgul olmuş, geçimini temin etmek için hasırcılık yapmış, daha sonraları ise tasavvufa yönelmiştir.[432] İbn Mülakkın ve Hatîb Bağdâdî, Huldî nispesini almasının sebebi olarak şu olayı zikrederler: Cüneyd-i Bağdâdî, Ca'fer Huldî yanında iken kendisine sorulan bir soruya Ca'fer'den cevap vermesini ister. Verdiği cevap Cüneyd-i Bağdâdî'nin hoşuna gider ve: "Ey huldî! Bu cevapları nereden biliyorsun?" diyerek kendisini taltif eder.[433] Bu olaydan sonra Huldî nispesiyle anılmıştır. Burada "huldî" kelimesinin hangi manada kullanıldığı maalesef tespit edilememiştir. Fakat *Tarîhu Bağdâd*'ta Huld mahallesinde ikamet etmediği, babası veya dedesinin burada oturmadığının ayrıca altı çizilir.[434] Nevevî'nin *Büstânü'l-Ârifîn*'de, bu olayı bir küçük detay farkıyla nakleder. Buna göre Huldî'nin cevabı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin

[430] Ethem Cebecioğlu, "Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20/493.
[431] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/277.
[432] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 388.
[433] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/147; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 170.
[434] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/147.

hoşuna gitmiş ve kendisine "Bu cevapları nereden biliyorsun?" diye sormuştur. Huldî: "min haledî: kendi[hali]mden" diyerek cevap vermiş, bu vesileyle huldî nispesiyle anılır olmuştur.[435] Bu rivayet mana açısından daha uygun görünmektedir.

Amr b. Osman Mekkî, İbrâhim Havvâs ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerinde bulunmuş, Cüneyd-i Bağdâdî ile olan dostluğuyla tanınmıştır.[436] Hayr Nessâc, Ebu'l-Hüseyin Nûrî, Ruveym b. Ahmed, Semnûn b. Hamza, Ebû Muhammed Cerîrî ve Ebu'l-Kâsım Nîsâbûrî gibi dönemin önde gelen sûfîlerinin meclislerinde bulunmuştur. Ebu'l-Hüseyin Alevî ve Ebu'l-Abbâs Nihâvendî en meşhur müridleridir. Hadis rivayeti için Kûfe, Medîne, Mısır ve Mekke'ye seyahatlerde bulunan[437] ve pek çok defa hacca giden Huldî, 348/959 yılında doksan üç yaşında iken Bağdat'ta vefat etmiştir. Kabri Şûnîziyye Mezarlığı'nda Cüneyd-i Bağdâdî ile Serî Sekatî'nin kabirlerinin yanındadır.[438]

Huldî'nin tasavvuf tarihi açısından en dikkat çeken yönü, sûfîlerle ilgili menkıbeleri ve bu menkıbeleri ihtiva eden eserleri toplamış olmasıdır.[439] Hüseyin b. Muhammed b. Ca'fer Râzî'ye kendisinde sûfîlere ait yüz otuz küsur divan/kitap olduğunu söylemiştir.[440] *Nefahât*'ta ise bu sayı iki yüz olarak ifade edilir. Ayrıca ikibin sûfînin de adlarını bildiği de rivayet edilir.[441] Huldî'nin kıssa rivayetiyle temayüz ettiğini vurgulayan Fuat Sezgin, Ca'fer el-Huldî'nin *Hikâyâtü'l-Meşâyih*,[442] *el-Fevâid ve'z-Zühd ve'r-Rekâik ve'l-Merâsî*,[443] *Mihnetü'ş-Şafiî* ve *Risâle fi't-*

---

[435] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Büstânü'l-ârifîn* (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 2002), 45.
[436] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 279.
[437] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/146.
[438] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 279.
[439] Mustafa Kara, "Ca'fer el-Huldî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/551.
[440] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 279.
[441] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 388.
[442] Ali Hasan Abdülkadir, bu eserin ismini *Hikâyâtü'l-Awliya* olarak zikretmektedir: Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, introduction: xii. Sülemî ve Isfahânî de bu esere sıkça atıfta bulunur.
[443] Bu eser Türkçe'ye çevrilerek altı farklı müellife ait, altı farklı zühd kitabını içeren bir tercüme içinde yayınlanmıştır: Ca'fer el Huldî, "el-Fevâid ve'z-Zühd ve'r-Rekâik ve'l-Merasî", çev. Faik

Tasavvuf adlı dört eserini kaydeder.[444] Kaynaklarda, riya hususunda çok hassas olan Ca'fer Huldî'nin bazı eserlerini benlikten kaçınmak için başka kimselere nispet ettiğine dair bilgiler vardır.[445] Hatîb Bağdâdî, Irak şeyhleri tasavvufla ilgili Bağdat'ta şu üç hususun dikkat çektiğini söylerlerdi: Şiblî'nin işaretleri, Mürtaiş'in nükteleri ve Ca'fer Huldî'nin menkıbeleri."[446] sözünü teyit edercesine *Tarîhû Bağdâd*'ta kendisinden her ciltte onlarca kez olmak üzere eser boyunca yüzlerce nakilde bulunmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin hayatı, Serî Sekatî ile yaşadıkları ve ondan duydukları başta olmak üzere onun hakkındaki pek çok rivayetin de kaynağı olan Ca'fer Huldî, şeyhinin sözleri ve hallerinin gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Dostlarından birine iddiaları bırakmayı ve emirleri yerine getirmeyi tavsiye ettiği sözünde Cüneyd-i Bağdâdî'den sürekli duyduğunu naklettiği "Kim samimi bir şekilde ibadet yolunu tutarsa, Allah onu yalan iddialardan kurtarır." sözünü, Huldî adeta kendisi için de bir rehber kabul etmiştir. Hayatını ilim yolunda harcayan ancak iddia sahibi olmayan Huldî, geride büyük bir iz bırakarak fakat mahviyet içinde bir hayat sürmüştür.

Ca'fer Huldî'den, şeyhinin büyüklüğünü takdir bağlamında bize ulaşan bir rivayet şöyledir: "*Şeyhlerimiz içerisinde Ebu'l-Kasım Cüneyd'den başka hem ilmi, hem hali bir arada toplayanını görmedik. Nitekim onlardan kiminin ilmi çok olur ancak hâli olmazdı, kiminin de hâli çok, ilmi az olurdu. Ebu'l-Kâsım Cüneyd'in ise çok yüce bir hâli vardı ve ilmî seviyesi de çok yüksekti. Hâlini gördüğümde hâli ilminden daha üstündür, derdim. İlmini gördüğümde ise ilmi hâlinden daha üstündür derdim.*"[447]

Akcaoğlu - Musa Akpınar, *Zahidlerin Dünyası: Altı Zühd Kitabı Bir Arada* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 319-354.

[444] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/761.

[445] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 260.

[446] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 218.

[447] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/171-172.

2.4.14. Ebû Amr Zeccâcî (v. 348/959)

Ebû Amr Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf b. Muhammed Zeccâcî, aslen Nişâbur'ludur. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Osman Mağribî, Ebu'l-Hüseyin Nûrî, İbrâhim Havvâs, Ruveym ve İbn Hafîf'in sohbetlerine katılmıştır. Vefatına kadar Mekke'de mücavir kalmıştır.[448] Sülemî, Mekke'de kurduğu sohbet halkasına Ebû Bekir Kettânî, Ebû Yakup Nehrecûrî, Ebû Muhammed Mürtaiş gibi sûfîlerin iştirak ettiğini ve müzakere edilen her meselenin sonunda Zeccâcî''nin sözünde karar kıldıklarını kaydeder.[449] 348/959 senesinde Mekke'de vefat etmiştir.

Zeccâcî'nin mârifet anlayışında şeriatle akıl arasında bir çelişki yoktur. Sahih ve selim aklın vahyin getirdiklerini tasdik edeceğini ifade eden Zeccâcî'ye göre kalp, kulu Allah'a ulaştıran en iyi rehberdir.[450] Şeriat, mârifet ve aklı mezcederek telif eden görüşleriyle Zeccâcî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî görüşlerini temsil eden sûfîlerden biridir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Amr Zeccâcî'yi Ruveym b. Ahmed ile görüşmemesi konusunda uyardığı rivayet edilir.[451] Ruveym b. Ahmed bahsinde de zikredildiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî'nin, kadılık görevini kabul etmesi üzerine Ruveym'i eleştirdiği bilinmektedir.[452] Ancak *Nefahât*'ta, Cüneyd-i Bağdâdî'nin uyarısına rağmen Ebû Amr Zeccâcî'nin Ruveym'e gittiği, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu durumdan haberi olunca kendisine Ruveym'in halinden sorduğu rivayet edilir. Ebû Amr'ın, kendisini iyi bir hâl üzere gördüğünü söylemesi üzerine Cüneyd-i Bağdâdî Allah'a hamd ederek, onun halinden etkilenmesinden korkarak gitmesine izin vermediğini söylediği ve "Ruveym, yüce bir kişidir" dediği nakledilmektedir.[453]

---

[448] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 114.
[449] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 276.
[450] Semih Ceyhan, "Ebû Amr Zeccâcî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/175.
[451] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/428.
[452] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/286.
[453] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 211-212.

Ebû Amr Zeccâcî bir defasında Cüneyd-i Bağdâdî'ye muhabbetin ne olduğunu sormuş, Cüneyd-i Bağdâdî'nin: "İşaret mi istiyorsun?", "Kerâmet mi istiyorsun?" sorularına "Hayır" diye cevap vermesi üzerine Cüneyd-i Bağdâdî: "Ne istiyorsun?" demiştir. "Muhabbetin hakikatini istiyorum." diyen Zeccâcî'ye Cüneyd-i Bağdâdî'nin cevabı: "Allahü Teâlâ'nın kulları için sevdiğini sevmen, onlar için hoşlanmadığından hoşlanmaman." olmuştur.[454]

Zeccâcî'nin Cüneyd-i Bağdâdî ile münasebetine dair bir diğer rivayeti Kuşeyrî nakleder: Zeccâcî, bir defasında hacca gitmek için yola çıkarken Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına uğramış, mürşidi de kendisine bir dirhem verip dua etmiştir. Bu dirhemi ridâsının cübbesinin kenarına sıkıştıran Zeccâcî, yolculuğu boyunca bu parayı harcama ihtiyacı duymamıştır. Hac dönüşü Cüneyd-i Bağdâdî, parayı niçin harcamadığını sormuş, o da: "Duanızın etkisiyle" diye cevap vermiştir.[455]

2.4.15. İsmâîl b. Nüceyd (v. 366/976)

Tam adı Ebû Amr İsmâîl b. Nüceyd b. Ahmed b. Yusuf b. Salim b. Halid Sülemî'dir. *Tabakâtü's-Sûfiyye* müellifi Ebû Abdurrahman Sülemî'nin anne tarafından dedesi olup, 272/886 tarihinde Nîşâbur'da doğmuştur. Horasan'da ve Rey'de pekçok âlimden hadis dinlemiş, daha sonra tanınmış muhaddislerin meclislerine katılmak için Bağdat'a gelmiştir. İsmâîl b. Nüceyd güvenilir/sika bir râvi kabul edilmiş, pek çok hadisin senedinde yer almış ve kendisine "muhaddis-i rabbânî" unvanı verilmiştir.[456]

Muhaddis yönü olmakla birlikte daha çok tasavvuf alanında temayüz etmiştir. Ebû Osman Hîrî'nin önde gelen müritlerinden olup, onlar arasında 366/976 tarihinde en son vefat eden İsmâîl b. Nüceyd olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Cellâ'nın sohbetlerine katılmıştır.[457] Sülemî, dedesinin zamanının en büyük şeyhlerinden

---

[454] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 89.
[455] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 540.
[456] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/146.
[457] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 292; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 118.

olduğunu söyler ve "Halini farklı gösterme konusunda kendine has bir yolu vardı." diyerek melâmet ehli arasında ayrı bir yeri olduğuna işaret eder.[458] Kuşeyrî Mekke'de vefat ettiğini söyler.[459] Ancak Nişâbur yakınlarında vefat ettiği ve mezarının 8/13. yüzyıla kadar mevcut olduğu bilinmektedir.[460]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin kaynaklarda yer alan bazı sözleri ve hâlleri onun tarafından nakledilmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin her gün dükkânına girerek, perde ile ayırdığı bir bölümde dört yüz rekât namaz kıldığı, sonra evine döndüğü rivayetini bizlere aktaran İsmâîl b. Nüceyd'dir.[461]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatı anında bulunduğu yere gelen Ebu'l-Abbâs b. Atâ, onu sekerât halinde görmüş, odaya girince selam vermiş ama selamına karşılık alamamıştır. Bir müddet geçtiktan sonra İbn Atâ'nın selamını alan Cüneyd-i Bağdâdî: "Özür dilerim, virdimi okuyordum." demiş, sonra yüzünü kıbleye dönerek tekbir getirmiş ve vefat etmiştir.[462] Bu rivayeti aktaran da yine İsmâîl b. Nüceyd'dir.

Sülemî, dedesi İsmâîl b. Nüceyd'den nakille zamanın sûfilerinin şöyle dediklerini aktarır: "Sûfîlerin dünyada dördüncüsü olmayan üç imamları vardır: Bağdat'ta Cüneyd, Nişâbur'da Ebû Osman ve Şam'da Ebû Abdullah b. Cellâ"[463]

2.4.16. Alî b. Bündâr Sayrâfî (v. 359/969)

Hücvîrî'nin "pirlerin piri" diye andığı[464] Ebu'l-Hasan Alî b. Bündâr Sayrafî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Nişâbur şeyhlerinin ileri gelenlerindendir. Sülemî, hiç kimseye nasip olmayacak kadar şeyhle görüştüğünü söylediği Sayrafî'nin meclislerinde bulunduğu ve istifade ettiği sûfîlerin isimlerini

---

[458] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 292.
[459] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 118.
[460] Erhan Yetik, "İbn Nüceyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20/234.
[461] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/168.
[462] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 603.
[463] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 98.
[464] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 95.

şöylece sıralar: "Nîşâbur'da Ebû Osman Hîrî ve Mahfûz b. Mahmûd; Semerkant'ta Muhammed b. Fazl Belhî; Belh'te Muhammed b. Hâmid; Cûzcân'da Ebû Alî Cûzcânî; Rey'de Yusuf b. Hüseyin Râzî; Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Semnûn b. Hamza, İbn Atâ ve Ebû Muhammed Cerîrî; Şam'da Tâhir Makdisî, İbnü'l-Cellâ ve Ebû Amr Dımaşkî, Mısır'da Ebû Bekir Mısrî, Ebû Bekir Zekkâk ve Rûzbârî."[465]

Hadis rivayetinde bulunan ve güvenilir bir râvi kabul edilen[466] Sayrafî, Ebû Abdullah Muhammed b. Afîf ile birlikte yürürlerken, kendisine "Sen önden yürü." dediğini, nedenini sorduğunda ise "Sen Cüneyd'le görüştün, ben ise görüşemedim." şeklinde mukabelede bulunduğunu anlatır.[467] Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılmanın, onunla görüşmenin veya onun ashabından olmanın dönemin sûfîleri için ifade ettiği anlamı işaret eden bu rivayet, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfiler nezdindeki konumunu anlatması bakımından önemlidir. Bazı sûfîlerin Cüneyd-i Bağdâdî ile görüşen kimselerin, görüşmeyenler gibi olmadığı kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır

2.4.17. Diğer Sûfîler

Alî b. Hind Fârisî (v. 341/952?)

Ebu'l-Hüseyin Alî b. Hind Fârisî Kureşî, Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman Mekkî ve Ca'fer Hazzâ ile bunların akranı durumundaki sûfîlerin sohbetlerinde bulunmuştur. Kendisinden daha çok Kitap ve sünnete ittiba, zühd, cömertlik, güzel ahlak ve edebe dair sözler rivayet edilmiştir.[468]

Ebû Bekir b. Ebû Sa'dân (v. ?)

---

[465] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 328.
[466] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 328; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 240.
[467] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 329.
[468] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 252-254; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/388-389; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 382-383.

Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sa'dân, Bağdat'lıdır. Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin müritlerindendir. Dinî ilimlerde de söz sahibi bir zat olan Ebû Sa'dân'ın etkileyici bir hitabete sahip olduğu kaydedilmektedir. Ebu'l-Abbâs Fergânî'nin "Bu zamanda sûfîleri temsil edecek iki kişi kalmıştır. Mısır'da Ebû Alî Rûzbârî ve Irak'ta Ebû Bekir Sa'dân. Ebû Bekir daha yetkindir." dediği nakledilir.[469]

Bünân b. Muhammed Hammâl (v. 316/928)

Adı Bünân b. Muhammed b. Hamdân b. Saîd, künyesi Ebu'l-Hasan'dır. Aslen Vâsıt'lıdır, gençliğinde Bağdat'ta bulunmuş ve hadis dersi almış, daha sonra Mısır'a yerleşmiş ve 316/928 yılında burada vefat etmiştir.[470] Cüneyd-i Bağdâdî ve dönemin diğer sûfîlerinin sohbetlerinde bulunmuştur.[471] İbrahim Havvâs ile tanışmıştır.[472] Başta Sülemî olmak üzere bazı tabakât kitaplarında Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin üstadı olduğu rivayet edilirse de[473] bu durum net değildir.[474]

Bünân b. Muhammed'in azığını sırtına yüklenmiş bir halde hacca gitmekte olduğunu gören bir kadının kendisine: "Allah'a tevekkülün yok mu, yoksa sen hamal mısın?" diye sorduğu, bu olaydan sonra "hammâl" lakabıyla anıldığı kaydedilir.[475]

Ebü's-Sâib Utbe b. Ubeydullah Hemedânî (v. 351/962)

Ebü's-Sâib Utbe b. Ubeydullah b. Musa Hemedânî 264/ yılında Hemedan'da doğmuştur.[476] Babası tüccarlık yapmaktaysa da, kendisi ticaret yerine ilme ve tasavvufa meyletmiş, bu vesileyle çıktığı ilim yolculuğu esnasında Bağdat'a gelerek

---

[469] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 269; Ebu'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Abdülğanî Muhammed Ali el-Fâsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 167.
[470] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/592.
[471] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 177.
[472] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 303-304.
[473] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 177; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/592; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/488; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 140.
[474] İrfan Gündüz, "Bünân b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/488.
[475] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 289.
[476] Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, ts.), 3/329.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılmıştır.[477] Bu seyahati esnasında pek çok âlimden istifade eden Utbe b. Ubeydullah tefsir, hadis ve fıkıh tahsili görmüştür.[478] Azerbaycan ve Hemedan'da kadılık yaptıktan sonra Bağdat'a dönen Utbe b. Ubeydullah, 338/950 yılında halife Ebu'l-Kâsım Mutî'-lillâh zamanında kâdı'l-kudât (başkadı) olmuştur. Şafiî mezhebindeki ilk başkadısı olduğu rivayet edilen[479] Utbe b. Ubeydullah 351/962 yılında vefat etmiştir.

Yukarıda zikredilen isimlerin dışında, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılan, ondan rivayetlerde bulunan pek çok şahıs vardır. Bu isimlerin Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritleri arasında bulunduğunu söylemek çok yanlış olmasa gerektir. Zira o, kendisinden sonraki tüm sûfîlere haliyle ve sözleriyle rehberlik eden bir mürşittir. Elimizde bulunan kaynaklar ışığında haklarında detaylı bilgiler bulunmayan bu isimlere de çalışmamızda yer vermek için, birkaç cümle ile söz konusu isimlere ve rivayetlerin geçtiği kaynaklara işaret etmekle yetineceğiz.

Bu isimler şunlardır: Hücvîrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetinde bulunan zevâtın büyüklerinden dediği[480] Muhammed b. Alyân Nesevî,[481] Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. Müvelled,[482] Muhammed b. Ferruhânî,[483] Ebû Bekir Melâıkkî,[484] Ebû

[477] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/272.
[478] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/47.
[479] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 3/343.
[480] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 320.
[481] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 267-268; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/405-406; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 166-167. Bu eserlerde Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridi olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır.
[482] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 261-263; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/390-392; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 165-166. Bu eserlerde Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridi olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır.
[483] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/186. Bu eserde Ferruhânî'den, "Cüneyd'den dinledim" ibaresiyle bir rivayet bulunmaktadır; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/307. Bu eserde Ferruhânî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'den rivayette bulunduğu belirtilmiş, rivayete yer verilmemiştir.
[484] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 85 Bu eserde Melâıkkî'nin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir sohbetine katıldığı ve bu sohbette sorduğu bir soru nakledilmiştir.

Abdullah Mükânisî,[485] Ebû Amr Enmâtî,[486] Ebû Hafs İbn Şâhîn Amr b. Ahmed b. Osman,[487] Saîd b. Câbir.[488]

2.5. Hayatının Son Dönemleri

Cüneyd-i Bağdâdî hayatı boyunca Bağdat'ta yaşamış, ticari faaliyetlerini devam ettirmiş, aynı zamanda müritlerinin terbiye ve seyrüsülûkü ile meşgul olmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere, aile ve iş hayatı hakkında elimizdeki bilgiler şu an için bir değerlendirme yapmaya imkân tanımamaktadır. Aslında bir yönüyle onun hayatı, ibadet ve taatten, tasavvufî hal ve makamlara dair yaşadıklarından, müritlerinin manevî terbiyesinden ve halka açık sohbet halkalarından ve bununla birlikte dükkânında yürüttüğü ticaretten ibaret görünmektedir. Her gün dükkânında dört yüz rekât namaz kılıp, sonra evine döndüğü rivayet edilmektedir.[489] Bu rivayet onun ticari hayatının dahi ubûdiyet konusundaki gayretinin gölgesinde kaldığını göstermektedir. Bu durum çağdaş araştırmalarda, dükkânında alışveriş yapacağına mütemadiyen ibadetle meşgul olduğu şeklinde yorumlanmıştır.[490]

Dönemin siyasî ve içtimâî meselelerine uzak durmayı tercih ettiği anlaşılmaktaysa da, siyasî atmosfer içinde pek çok kez takibata uğramış, mihnet ve sıkıntılarla karşılaşmıştır. Ebû Nasr Serrâc, bu duruma şaşkınlığını ifade etmekte ve "Tâvûsu'l-Ulemâ" olarak anılacak bir yetkinlikte olmasına ve ulema arasında da

---

[485] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 406-407. Kuşeyrî, Mükânisî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetinde bulunduğu esnada şahitlik ettiği bir olayı Hamza b. Yusuf Sehmî'nin kendisine anlattığını nakleder.

[486] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 146. Kelâbâzî; Ebû Amr Enmâtî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanında iken Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin oraya geldiği ve iki sûfî arasında gerçekleştiğini duyduğu bir konuşmayı, Fâris isimli bir zattan nakleder. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 24, 28, 40, 86-87, 89. Sülemî, Ebû Amr Enmâtî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'den bizzat duyduğunu ifade ettiği bir takım rivayetlere yer verir.

[487] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 23. Kuşeyrî, İbn Şâhîn'in Cüneyd-i Bağdâdî'ye sorduğu soruyu ve onun cevabını nakleder.

[488] Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1995), 1/83. Bu eserde Hamevî, Saîd b. Câbir isimli bu zatın Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetine katıldığını rivayet etmektedir.

[489] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/168.

[490] Ritter, "Cüneyd", 3/241.

kabul görmesine rağmen takibat ve tahkikat görmesine haklı olarak hayret etmektedir: "*Cüneyd, ilmî derinliği, kıvrak anlayışı, evrâd ve ibâdetlere devamı, akranına ilim ve din açısından üstünlüğü sebebiyle "Tâvûsü'l-Ulemâ" lâkabıyla anılmasına rağmen kaç kere aranmış, yakalanmış; hakkında küfür ve zındıklık ithamında bulunulmuştur.*"[491]

Özellikle Gulâmu Halîl mihnesinin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin birtakım sıkıntılara maruz kaldığı bir dönem olduğu anlaşılmaktdır. Kendisinin, bu sıkıntılardan uzak kalmak için sohbet halkasını herkese açmadığı, halka dönük sohbetlerinde ise tasavvufî meselelerin ince hususlarına girmediği görülmektedir. Halka dönük sohbetlerin yanı sıra, müritlerinin manevî terbiyesi ile meşgul olduğu hayatının ilerleyen yıllarında yaşanan olaylar ve bu döneme ait ulaşabildiğimiz sınırlı rivayetler çalışmamızın önceki kısımlarında işlendiği için vefatıyla ilgili rivayetleri değerlendirerek hayatı başlığını neticelendirmek istiyoruz.

2.6. Vefatı

Cüneyd-i Bağdâdî, hicrî III. yüzyılında başında doğduğu ve hayatının tümünü geçirdiği Bağdat'ta vefat etmiştir. Hayatı boyunca hac yolculukları hariç, Bağdat dışına çıktığına dair bir kayıt, bizim ulaşabildiğimiz kaynaklarda mevcut değildir. Kuşeyrî de Cüneyd-i Bağdâdî'yi hac yolculuğu dışında seferi tercih etmeyen sûfîler arasında sayar.[492] Doğduğu ve hayatını geçirdiği Bağdat, onun vefat ettiği ve defnedildiği şehir olmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefat tarihi olarak Sülemî, 297/909 yılının Nevrûzu'l-Halîfe[493] gününü verir. Sülemî, bu günün cumartesi olduğunu ancak cuma gününün

---

[491] Serrâc, *el-Lüma'*, 500.
[492] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 438.
[493] Kutlandığına dair en erken referanslara İran kaynaklarında rastlanan Nevruz, 21 Mart'ta baharın başlangıcının resmi olarak ilanı anlamını taşır. Nevruz'u ilk resmîleştirenin Haccâc b. Yûsuf Sekafî olduğu ve Fâtımîler döneminden itibaren bu kutlamaların yapıldığı bilinmektedir. Abbâsî Halifesi Ca'fer Mütevekkil'in (232-247/847-861) Nevruz merasimlerinden çok hoşlandığı söylenir. Muhtemelen halifelerin bu güne olan ilgisi dolayısıyla Abbâsîler'de bu güne Nevrûzu'l-Halîfe

son saatinde vefat edip, cumartesi günü defnedildiğini söyleyenler olduğunu da ekler.[494] Halifesi Ebû Muhammed Cerîrî'nin cuma günü vefat ederken başucunda bulunduğunu söylemektedir.[495] Bütün bu rivayetler birlikte değerlendirildiğinde cuma günü geç saatlerde vefat edip, cumartesi günü defnedilmiş olmalıdır. 297/909 tarihini verenler arasında Kuşeyrî,[496] Feridüddîn Attâr[497] ve Şa'rânî de[498] bulunmaktadır. Hatîb Bağdâdî ise vefat tarihi olarak 298/910 tarihini zikreder. Vefat ettiği günün Nevrûz günü olduğunu, bir diğer rivayette ise Nevrûz gecesi olarak geçtiğini ifade eder.[499] 298/910 tarihini verenler arasında İbnü'l-Cevzî[500] ve Sübkî de[501] vardır. Çağdaş araştırmalarda da 297/909 tarihini tercih edenler olduğu gibi,[502] 298/910 tarihinin tercih edildiği[503] çalışmalar da mevcuttur. Biz çalışmamızda Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatına en yakın tarihte yazılmış olan Sülemî'nin naklettiği 297/909 tarihini esas almayı tercih ettik.

Vefat anına dair bizlere ulaşan rivayetler, onun ölümle neticelenen bir hastalığa yakalandığını göstermektedir.[504] Söz konusu rivayetlerden bu hastalığının mahiyeti ve ağırlığı anlaşılamamaktadır. Hastalıktan dolayı herhangi bir şikâyet ya da sızlanmada bulunduğuna dair en küçük bir emare de yoktur. Cüneyd-i

---

denmektedir. Şinasi Gündüz, "Nevruz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 33/60-61.

[494] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 84.

[495] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 459; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/176.

[496] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 71.

[497] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 430.

[498] Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 22.

[499] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/177.

[500] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 604.

[501] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/262.

[502] Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/120; Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 50; Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 35.

[503] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 2; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 34; Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 40; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 65; Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 35.

[504] Cüneyd-i Bağdâdî, ölüm hastalığından ayrı olarak Mekke'de çok ağır bir hastalık geçirmiştir. Bu hastalık esnasında çok ağırlaştığını, "sübhânallah" ve "elhamdülillâh" diyecek takatinin bile kalmadığını söylemiştir. Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.

Bağdâdî'nin bu hastalığı esnasında da günlük virtlerini ve ibadetlerini devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

Öldüğünde Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanında olduğunu söyleyen İbn Atâ, Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına girdiğinde onun son nefeslerini vermekte olduğunu görür. Kendisine selam verir ancak selamına bir müddet cevap alamaz. Bir zaman sonra selamı alan Cüneyd-i Bağdâdî, "Beni mazur gör, virdimle meşguldüm." der. Bu durumu anlatan İbn Atâ, bundan sonra yüzünü kıbleye çevirip vefat ettiğini söylemektedir.[505]

Vefatı esnasında yanınan bulunan bir diğer isim olan müritlerinden Ebû Bekir Atavî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin daha önce okuduğu bir hatimden kalan kısmı bitirip yeniden bir hatme başladığını, yetmiş ayet okuduktan sonra ruhunu teslim ettiğini ifade eder.[506]

Bir başka rivayette, vefat ettiği cuma günü başucunda ayakta durduğunu ifade eden müridi ve halifesi Ebû Muhammed Cerîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Kur'ân okuduğunu söylemektedir. Cerîrî: "Kendine acı." deyince, Cüneyd-i Bağdâdî: "Şu an buna benden daha muhtaç birisi olduğunu zannetmiyorum. İşte amel defterim dürülüyor." demiştir.[507] Bu olayın vefat ettiği gün yaşandığı bizzat rivayetten anlaşılmaktadır. Ancak diğer rivayetlerle birlikte bakıldığında henüz vefat ettiği zaman değildir. Vefatından hemen önceki saatler içinde yaşanmış olmalıdır.

Diğer bir müridi olan Ca'fer Huldî ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatıyla neticelenen hastalığı esnasında bir gencin kendisinin huzuruna girdiğini, o esnada Cüneyd-i Bağdâdî'nin yüzünün hastalık nedeniyle şiş olduğunu nakleder. Önünde bir yastık vardır ve üzerine secde etmek suretiyle namaz kılmaktadır. Genç ona: "Bu durumda da namazı terk etmez misin?" diye sorar. Cüneyd-i Bağdâdî selam verince

---

[505] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/173; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 603.
[506] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/282; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/176.
[507] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 459; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/176.

gence dua eder ve şöyle cevap verir: "Bu [namaz] yüce Allah'a vâsıl olmama sebep olan şeydir. Bunu terk etmek istemiyorum."[508] Bu olay ölüm hastalığı esnasında ancak vefat ettiği günden önce yaşanmış olmalıdır.

Müritlerinden Ebû Bekir Attâr, vefat etmeden önce bir grup arkadaşıyla beraber Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına geldiklerini, o esnada kendisinin oturarak namaz kıldığını söylemektedir. Secde edeceği zaman ayaklarını bükmektedir. Zira ayaklarında oluşan şişlikten dolayı namaz kılarken zorlanmaktadır. Böyle devam ederken ruhunun ayaklarından çıktığını söyleyen Ebû Bekir Attâr, ayaklarını zor hareket ettirir hale gelince Cüneyd-i Bağdâdî'nin ayaklarını uzattığını söyler. Orada bulunanlardan biri "Bu nedir ey Ebu'l-Kâsım?" diye sorunca Cüneyd-i Bağdâdî, "Bu nimettir." diye cevaplar ve tekrar tekbir alarak namaza durur. Namazını bitirdikten sonra o esnada yanlarında bulunan müritlerinden Muhammed Cerîrî: "Biraz uzansanız." der. Cüneyd-i Bağdâdî: "Ey Ebû Muhammed, bu minnet/şükür vaktidir." der, tekbir alır ve ölene kadar o şekilde kalır.[509]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatı esnasında yaşananları aktaran yukarıdaki rivayetler birlikte değerlendirildiğinde; ölüm hastalığı esnasında ziyaretçi kabul ettiği, ziyaretçilerinin onun hastalıktan çektiği eza ile birlikte o esnada yaptığı ibadetlere şahitlik ettikleri, vefat ettiği ana kadar virdini, Kur'ân okumayı bırakmadığı ve namazlarına devam ettiği anlaşılmaktadır.

Bu rivayetler, tasavvuf tarihinde daha geç dönemde özellikle Mevlânâ Celâleddin Rûmî ile bütünleşen ölüm anını bir düğün zamanı, şeb-i arûs olarak algılama fikrinin nüvelerinin Cüneyd-i Bağdâdî'de bulunduğunu düşündürmektedir. Zira ayaklarını zor hareket ettirdiği halde namaza devam ettiği yukarıdaki rivayette mecliste bulunanlardan biri, ölümün yaklaştığını ihsas ettirerek "Bu nedir?" diye sorunca aldığı cevap olan "Nimettir." cümlesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Rabbi'ne

[508] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/176.
[509] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/299.

kavuşacağı ana yüklediği anlamı göstermektedir. Yine ölüm yatağında bile namazı terk etmemesine şaşıran gence namazın kendisini Cenâb-ı Hakk'a ulaştıran amel olduğunu ifade etmesi ve terk etmek istemediğini belirtmesi, onun ölümü bir vuslat olarak gördüğü ve bu vuslat anını da kendisini bu vuslata hazırlayan amel ile değerlendirmek istediği şeklinde yorumlanabilir. Ölüm gününün buluşma, yakınlık ve sevinç günü olması için yaptığı bir duaları da mevcuttur.[510]

Ebû Muhammed Cerîrî'nin yaşadığı hali sorduğu soruya "Bu, minnet vaktidir." diyerek tekrar namaza durması da bir ömür özlem çektiği Rabbi ile buluşma anının yaklaştığını hissederek şükran duygusuyla huzurda kalma isteğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Cüneyd-i Bağdâdî, öleceği zaman kendisine ait bütün ilimlerin/eserlerin kendisiyle birlikte gömülmesini vasiyet etmiştir. Bu vasiyetinin nedeni sorulduğu zaman, Allah'ın onu kendisine nispet edilecek her şeyi terk etmiş olarak görmesinden memnun olacağını söylemiş, zira Hz. Peygamber'in ilminin (Sünnet) Müslümanların arasında durduğunu ifade etmiştir.[511]

Bir diğer vasiyeti ise kendisine bir ihtiyacı olup olmadığını soran müridi Ebû Muhammed Cerîrî'ye olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî, bu soruya: "Öldüğümde beni yıka, kefenle ve namazımı kıl." şeklinde cevap verince Cerîrî ve orada bulunanlar ağlamışlardır. "Bir şey daha var." diyen Cüneyd-i Bağdâdî vasiyeti arasına şunu da eklemiştir: "Arkadaşlarımız için velîme hazırlayınız. Cenazeden sonra dağılmasınlar, yemeğe gelsinler." Bunun üzerine Cerîrî'nin: "Vallahi, bu iki gözü kaybedersek, bir daha asla böyle iki göz bir araya gelmez" dediği nakledilir.[512] Bu vasiyeti üzerine cenazesini Ebû Muhammed Cerîri yıkamış ve yine cenaze namazını da o

[510] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/303.
[511] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/176-177; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 123.
[512] Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 124.

kıldırmıştır.[513] Bağdat'ta Şûnîziyye Kabristanı'nda dayısı ve mürşidi Serî Sekatî'nin yanına defnedilmiştir.[514] Cenazesinde 60.000 kişinin bulunduğu rivayet edilir.[515]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin velîme ikramı vasiyeti dikkat çekicidir. Zira velîme, düğünlerde ve sevinç anlarında ikram edilen bir yemektir. Dolayısıyla bu vasiyet, yukarıda ifade edilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin ölümü bir vuslat olarak gördüğü fikrini desteklemektedir.

Vefatının ardından Cüneyd-i Bağdâdî'yi rüyasında gördüğünü anlatan Ebû Muhammed Cerîrî, Cenâb-ı Hakk'ın kendisine nasıl davrandığını sormuş, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ise şöyle mukabelede bulunduğunu rivayet etmiştir: "O işaretler düştü, o ibareler ve ifadeler yok oldu. Bize sadece sabahları yaptığımız tespihlerin faydası dokundu."[516]

Aynı rüyayı, bir diğer müridi olan Ca'fer Huldî'nin gördüğünü belirten rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerde Cüneyd-i Bağdâdî'nin verdiği cevap, küçük farklarla şöyle yer almıştır: "İşaretler kayboldu, ifadeler yok oldu, o bilgiler son buldu, görüntüler nihayete erdi. Bize ancak seherlerde kıldığımız rekâtcıklar (rukey'âten) fayda verdi." şeklinde yer almaktadır.[517]

Ebû Muhammed Cerîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin evinin yakınlarında, bir harabede yaşayan hasta bir adamdan bahseder cenazeyi defnettikten sonra dönerken bu adamın topluluğun önüne geçip, yüksek bir yere çıkarak kendisine hitap ettiğini

---

[513] İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 134. Çağdaş bir araştırmada, herhangi bir kaynak zikredilmeksizin, cenaze namazını oğlunun kıldırdığı bilgisi veriliyorsa da bu bilgi, bizim ulaşabildiğimiz başka hiçbir kaynakta yer almamaktadır. Azîz es-Seyyid Câsim, *Mutasavvifetü Bağdâd* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1997), 170.

[514] Hatîb Bağdâdî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefat ettiği zaman Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin yanına defnedilmeyi vasiyet ettiğini fakat bunun gerçekleşmediğini rivayet eder. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/331. Bu bilgi, başka kaynaklarda bulunmamaktadır. Böyle bir vasiyet var ise neden gerçekleştirilmediği de meçhuldür.

[515] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/177; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 134.

[516] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 567.

[517] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/276; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/176.

ve: “Ey Ebû Muhammed, o efendiyi kaybettiktan sonra, tekrar harabeye döneceğimi mi düşünüyorsun?” diyerek aşağıdaki şiiri okuduğunu nakleder:

> “Vah ki ne vah! Kale gibi sağlam, kandil gibi aydınlık yüzler göçüp gittiler
>
> Her biri bir şehir, bir bulut, bir yalçın dağ gibiydiler
>
> Hayırlar, emn-ü emân, sulh-u sükûn hep onlardaydı
>
> Ölüm onları alana dek işlerimiz hep yolundaydı.
>
> Şimdi ise kalplerimiz ateş gibi yanmakta, gözlerimiz sel gibi akmakta.”[518]

[518] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/177.

İKİNCİ BÖLÜM: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TASAVVUFÎ ÇEVRESİ, ESERLERİ VE ETKİLERİ

1. Tasavvufî Çevresi

Bağdat'ta tevhit hakkında nazarî ilk konuşmaların sahibi olarak bilinen Serî Sekatî'nin yanında yetişen, Muhâsibî gibi tasavvuf tarihinin etkili şahsiyetleri ile ilişkileri bulunan Cüneyd-i Bağdâdî'nin, hocaları ve talebeleri başlığı altında zikrettiğimiz isimlerin dışında bir kısmı Bağdat Tasavvuf Ekolü'ne mensup pek çok sûfî de Cüneyd-i Bağdâdî ile doğrudan ya da dolaylı irtibat halindedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin etkileri sadece bu okulla irtibatı bulunanlarla sınırlı kalmamış, aynı dönemde Horasan'da teşekkül eden Horasan Tasavvuf Ekolü'ne mensup sûfilere de tesir etmiştir.

Bazı tasavvuf araştırmacılarına göre Bağdat Tasavvuf Ekolü'nün kurucusu diyebileceğimiz Serî Sekatî'den sonra bu okulun en önemli temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Bağdat ve civarındaki sûfilere ek olarak yaşadığı çağda İslam coğrafyasının diğer bölgelerindeki sûfîlerce de takdir ve takip edildiği; henüz hayatta iken bir otorite olarak kabul edildiği, kendisine verilen "Tâcü'l-Ârifîn" ve "Tâvûsu'l-Ulemâ" lakaplarından anlaşılmaktadır. Tabakât kitaplarında biyografileri işlenen pek çok sûfî için "Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerinde bulundu.", "Cüneyd'in arkadaşı idi.", Cüneyd'in ashabındandı." ve "Cüneyd'le görüştü." ifadelerinin kullanıldığına şahitlik ederiz. Bu ifadeler de göstermektedir ki Cüneyd-i Bağdâdî, yaşadığı dönemde etkili, geniş bir çevre ile irtibat kurmuş, döneminin ulemâ ve meşâyihinin güvenini kazanmış bir isimdir.

Bu başlık altında Cüneyd-i Bağdâdî'nin bizzat görüştüğü, mektuplaştığı, görüşlerinden etkilendiği, kendileri ve görüşleri hakkında olumlu ya da olumsuz fikir beyan ettiği, Cüneyd-i Bağdâdî ile bizzat görüşen veya fikirleri vasıtasıyla ondan etkilenen, aynı çağı paylaştıkları sûfîlere yer verilecektir. Takdir edileceği üzere bu kısımda yer alan sûfîler, vefat tarihlerine göre sıralanmış olup, kendilerine ayrılan

başlığın hacmi Cüneyd-i Bağdâdî ile olan ilgilerine ve yakınlıklarına göre değişmektedir.

1.1. İstifade Ettiği Sûfîler

1.1.1. Ebû Hafs Haddâd (v. 260/874)

Ebû Hafs Amr b. Seleme Nîsâbûrî, Nîşâbur (Nîsâbûr) civarındaki Kürdâbâd köyünde doğmuş ve yaşamıştır. Ubeydullah b. Mehdi Ebîverdî ile Alî Nasrâbâdî'nin meclislerinde bulunmuş ve Ahmed b. Hadraveyh (v. 240/854) ile arkadaşlık etmiştir. Sülemî'nin dedesi, İsmâîl b. Nüceyd de kendisiyle görüşen sûfîler arasındadır.[519] Hayatının bir döneminde meşgul olduğu meslek demircilik olduğu için "Haddâd" olarak anılmıştır.[520]

Ebû Hafs Haddâd, hacca giderken arkadaşlarıyla birlikte Bağdat'a uğramış, burada Bağdat meşayihi ile görüşmüş, kendisi gelmeden önce onu tanıdıkları anlaşılan ve fikirlerinden etkilenen Bağdatlı ulemâ ve şeyhler, ona büyük bir saygı göstermişlerdir. Bağdat'ta sekiz arkadaşıyla birlikte bir yıl boyunca ikamet etmiştir. *Tarîhu Bağdat*'ta geçen metin, çağdaş bazı araştırmalarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin evinde kaldığı şeklinde aktarılmış ise de[521] söz konusu metin bu şekilde anlaşılmaya müsait görünmemektedir. Fakat Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisiyle bu dönemde yoğun ve sıkı bir münasebeti olduğu anlaşılmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, Bağdat'ta kaldığı süre içinde Ebû Hafs Haddâd ile görüşmüş, onu yakından tanıyacak kadar zaman geçirme ve gözlemleme imkânı bulmuştur. Nihayetinde kendisine Ebû Hafs Haddâd, sorulduğunda, "Hakâik ehlinden bir adamdı. Onu görseydin, sana yeterdi. Geniş bir ilmi vardı. Derin ve açık konuşurdu. Zaten Horasan bölgesi şeyhlerinin halleri, amelleri ve vardıkları makamlar çok yüksektir."[522] diyecek kadar onu tanımıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, kendisinin görüşlerinden etkilenmiş, Bağdat'taki bir muhavere

[519] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 62.
[520] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 64.
[521] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 29.
[522] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/134.

esnasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin "fütüvvet (iyi amelleri) görmemek ve (bunları nefse izafe etmemek yoluyla) nispeti düşürmektir" şeklindeki tarifine, "Çok güzel söyledin ama bana göre fütüvvet, insaf etmek fakat insaf beklemeyi terk etmektir." şeklinde katkıda bulunmuş, bunun üzerine Cüneyd-i Bağdâdî, "Kalkın, Ebû Hafs, fütüvvette Hz. Âdem'i ve zürriyetinden gelen herkesi geçti." diyerek hayranlığını ifade etmiştir.[523]

Ebû Hafs Haddâd, tasavvuf tarihinde özellikle fütüvvet ve melâmetîlik konularında öne çıkmış bir isimdir ve onun tesirini Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikirlerinde gözlemlemek mümkündür.

Ebû Hafs'a göre fütüvvet; fedakârlık, cömertlik, îsâr, nefse hâkimiyet, tahammül gibi unsurları ihtiva eder. Bağdat sûfîleri, Ebû Hafs'ın özellikle fütüvvet konusundaki fikirlerinden etkilenmişlerdir.[524] Tasavvuf anlayışının temelini fütüvvet, îsâr ve güzel ahlak oluşturmaktadır. Ebû Hafs'ı çağdaşlarından ayıran bir husus da zühd anlayışındaki farklılıktır. Ona göre hakiki zühd, dünyayı yermek ya da kalpten çıkarıp atmak değil, onun tasallutundan kurtulup, ahiret için çalışmaktır. Zaman zaman güzel kıyafetler giydiği ama zemini kumdan bir evinin olduğu rivayeti[525] onun dünya/zenginlik konusundaki söz konusu tavrına işaret etmektedir.

1.1.2. Yahyâ b. Muâz Râzî (v. 258/872)

170/786 yılı civarında Rey'de doğan Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muâz b. Ca'fer Râzî, hayatının büyük bir kısmını Nîşâbur'da geçirmiş ve 258/872 senesinde burada vefat etmiştir. Bağdat, Şîraz ve Belh gibi ilim ve kültür merkezlerine çeşitli seyahatler gerçekleştirmiştir. İsmail isminde bir ağabeyi ve İbrahim isminde de bir

[523] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/245; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 63; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 224.
[524] Tahsin Yazıcı, "Ebû Hafs el-Haddâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/127.
[525] Serrâc, *el-Lüma'*, 249.

küçük kardeşi vardır. Yahyâ b. Muâz kadar tanınmayan bu iki kardeşinin de zahit kimseler olduğu bilinmektedir.[526]

Kaynaklarda "vâiz" sıfatıyla anılan[527] ve "ilk sûfî vâiz" olarak da nitelenen Yahyâ b. Muâz'ın diğer sûfîlerden farklı olarak sadece irşada talip olanlara değil genel olarak halka vaaz etme yolunu tercih ettiği[528] ve recâ ilminden çok özel bir üslûpla bahseden ve bu konuda çok güzel sözler söyleyen bir kimse olduğu nakledilmektedir.[529] Hücvîrî, Husrî'nin ondan bahsederken şöyle dediğini aktarır: "Hak Teâlâ'nın Yahyâ isminde iki kulu vardır, biri nebîlerden, öbürü velilerdendir. Yahyâ b. Zekeriya (a.s.), havf ve korku yolunu tutmuştu. Bu yola öylesine sıkı sarılmıştı ki, korku yolunu tuttuğunu iddia edenlerin tümü, kurtuluşa ereceklerinden ümit kesmişlerdi. Yahyâ b. Muâz ise recâ ve ümit yolunu tutmuştu, öyle bir halde ki recâ yolunda bulunduklarını iddia edenlerin hepsi, toprağa sürüne sürüne gitmek zorunda kalmışlardı."[530]

Kendisinin Bâyezîd-i Bistâmî, Hâtim Esam, Ebû Türâb Nahşebî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlerle görüştüğü kaydedilmektedir. Yahyâ b. Muâz'dan istifade edenler arasında Ebû Osman Hîrî (v. 298/910), Hakîm Tirmizî (v. 320/932), Yûsuf b. Hüseyin Râzî (304/917) gibi isimler vardır.[531] Fuat Sezgin, İbnü'n-Nedîm'e atıfla Yahyâ b. Muâz Râzî'nin *el-Müridîn* isimli bir eserinden bahsetmekteyse de[532] eser günümüze ulaşmamıştır. Yahyâ b. Muâz'dan bize ulaşan miras, farklı eserlerde yer alan sözlerinden ibarettir.[533] Çağdaş araştırmacılardan Alexander Knysh, kendisinden

---

[526] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 976.
[527] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/53.
[528] Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muâz er-Râzî Hayatı Fikirleri ve Duaları* (İstanbul: Sır, 2011), 85-88.
[529] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 58; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 61.
[530] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 222.
[531] Salih Çift, "Yahyâ b. Muâz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/258.
[532] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/741.
[533] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/53-75; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/306-310; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 58-61; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 976-983.

nakledilen sözlerin birbiriyle benzeşmeyen ifadeler olduğu kanaatindedir.[534] Yahyâ b. Muâz'ın "Eğer açlık çarşıda satılan bir şey olsaydı, âhiret tâliplerinin çarşıya çıktıklarında, ondan başka bir şey satın almamaları gerekirdi"[535] gibi cümlelerindeki zühd vurgusu ile hayatının son dönemlerinde dünya ve nimetlerine karşı takındığı daha rahat tavırlar dikkate alındığında bu kanaat doğruymuş gibi görünse de her iki yaklaşımı telif edici bir tavırla bakıldığında; bu durum mârifet yolunda gerekli makamları aşmış bir sûfînin dünyayı kalbinden def etmesi ve ona olan gönül meylinin azalması neticesinde elde ettiği bir makam olarak değerlendirilebileceği gibi, seyrüsülûkün bidayet ve nihayet noktaları arasındaki farklılık olarak da değerlendirilebilir. Bu durum, zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişin izleri olarak mütalaa edilebilir. Zira Yahyâ b. Muâz'ın sözleri bir taraftan zühd anlayışını yansıtırken diğer taraftan tasavvuf döneminin unsurlarını ihtiva etmektedir. Onun bu görüşleriyle dengeli ve mûtedil bir tasavvuf anlayışını geliştirmeye çalıştığını söylemek de mümkündür.[536] Yahyâ b. Muâz'ın hayatının bir döneminde Muhammed b. Kerrâm'a (v. 255/869) nispet edilen ve bir tasavvuf ekolü olduğu da iddia edilen[537] Kerrâmiye ile ilişki içinde olduğu ancak daha sonraları müstakil hareket ettiği ve melâmet fikrini benimsediğine dair işaretler de vardır.[538]

Bağdat'taki sûfîlerle bir araya geldiği, şehrin âbit ve zahitleriyle konuşurlarken, Cüneyd-i Bağdâdî'nin de söze karıştığı, bunun üzerine Yahyâ b. Muâz'ın kendisine "Sus ey kuzu, insanlar konuşurken sana söz düşer mi?" dediği seyr-nakledilmektedir.[539] Buradan hareketle, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu esnada henüz çocuk yaşlarda olduğuna hükmedilebilir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Resâil'*i arasında yer

---

[534] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 105.
[535] Serrâc, *el-Lüma'*, 269.
[536] Çift, "Yahyâ b. Muâz", 43/258.
[537] Bu iddialar hakkındaki bir değerlendirme için bkz.: Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 74-76.
[538] Ali Bolat, *Melâmetîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 92.
[539] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/306.

alan Yahyâ b. Muâz'a yazdığı bir mektup bulunmaktadır.[540] "Sen, seni gören ondan kaybolmayasın (şuhûd halinden gaybet haline bürünmeyesin.), seni gören Allah da senden kaybolmasın (halin değişip de senden uzaklaşmasın)." cümleleriyle başlayan bu kısa mektupta Cüneyd-i Bağdâdî, tevhit, şuhûd, fenâ ve cem'e dair hususlardan bahsetmektedir. Bu mektuba Yahyâ b. Muâz'ın cevap verip vermediği bilinmemektedir. Ancak Serrâc, sûfîlerin birbirleriyle olan mektuplarına ayırdığı bölümde detaylarına yer vermemekle birlikte Yahyâ b. Muâz'ın da Cüneyd-i Bağdâdî'ye mektup yazdığından bahseder.[541]

Yahyâ b. Muâz'ı tasavvuf tarihinde öne çıkaran en temel husus, recâ konusundaki vurgusudur. Havf ve recâyı imanın iki direği olarak tarif eden Yahyâ b. Muâz: "*Havf ve recâ imanın iki ayağı ve iki direğidir. Şu halde imanın rükünlerinden birine sarılan kimsenin sapıklığa düşmesi imkânsızdır. Havf halinde bulunan, hicranda ve firkatte kalma korkusundan ibadet eder. Recâ halinde bulunan ise vuslatı ümit ederek ibadet eder. Şayet ibadet mevcut olmazsa ne havf ne de recâ sıhhatli olur. İbadet hâsıl olursa, şu havf ve recâ bütünü ile ibareden, sözden ibaret kalır. Bir yerde ki ibadet etmek lazımdır, orada ibarenin ve sözün hiçbir faydası olmaz.*"[542] sözleriyle ubûdiyet ve muamelenin önemine dikkat çekmiş, recâya ağırlık vermekle birlikte havf ve recâ dengesine de gözetmiştir. Feridüddîn Attâr, Yahyâ b. Muâz için "Bastı kabzıyla karışıktı ama recâsı galipti." ifadelerini kullanmaktadır.[543]

Yahyâ b. Muâz, dünyaya meyletmeyi zemmettiği gibi dünyaya karşı zahit davranmayı da ayıplamış ve ârifin Allah ile meşgul olması dolayısıyla dünyaya hiç iltifat etmeyeceğini dile getirmiştir.[544] Zühd için dahi olsa dünyaya değer atfetmeme düşüncesinin bir neticesi olsa gerek, Yahyâ b. Muâz'ın, başlangıç hâlinde yünlü ve

---

[540] Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdülkadir (Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962), 2.
[541] Serrâc, *el-Lüma'*, 311.
[542] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 223.
[543] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 382.
[544] Serrâc, *el-Lüma'*, 73.

eski elbiseler giyerken, sonraları âhir ömründe yumuşak ve kıymetli libaslar giymeye başladığı rivayet edilmiştir.[545] Modern araştırmalarda kendisi hakkında dile getirilen dikkat çekici bir husus, Yahyâ b. Muâz'ın, Allah'ın merhametine güvenmenin neticesi olan haz ve sevinç halini temsil ettiğidir.[546] Cüneyd-i Bağdâdî'nin mutedil bir formda, uyum içerisinde inşa ettiği tasavvuf anlayışında havf ve recâ arasında gözettiği denge hususunda Yahyâ b. Muâz'dan etkilenmiş olması muhtemeldir.[547]

1.1.3. Yusuf b. Hüseyin Râzî (v. 304/917)

Rey ve Cibâl (Kafkasya Bölgesi) şeyhlerinden olan Ebû Ya'kûb Yusuf b. Hüseyin Râzî samimiyet ve ihlası, riyadan ve yapmacık tavırlardan uzak durması ile öne çıkmıştır. Zünnûn-i Mısrî ve Ebû Turâb Nahşebî'nin sohbetlerinde bulunmuş, Ebû Saîd Harrâz ile arkadaşlık yapmıştır. 304/917 yılında vefat etmiştir.[548] Yusuf b. Hüseyin'in asıl rehberi, kendisinden pek çok nakillerde bulunduğu Zünnûn-i Mısrî'dir.[549] Feridüddîn Attâr, Yusuf b. Hüseyin'in melâmet yoluna ayağını sapasağlam basmış yüce himmet sahibi bir kimse olduğunu söyler.[550] Rey ehlinin kendisini zındıklıkla itham ettiği[551] ve Ebû Osman Hîrî ile yaşadıkları olaya[552] dair rivayetler bu kanaati pekiştirmektedir. Çağdaş araştırmalarda da bu rivayetler onun melamî meşrebinin güçlü bir göstergesi olarak yorumlanmıştır.[553]

Yusuf b. Hüseyin'in Irak, Suriye ve Mısır'a seyahatleri olmuştur. Bağdat'ta bulunduğu esnada Ahmed b. Hanbel'den hadis dinlemiştir.[554] Cüneyd-i Bağdâdî ile

---

[545] Serrâc, *el-Lüma'*, 249.
[546] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 12.
[547] Yahyâ b. Muâz'ın hayatı ve tasavvufî görüşleri Salih Çift tarafından müstakil bir çalışmada ele alınmıştır: Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muâz er-Râzî Hayatı Fikirleri ve Duaları* (İstanbul: Sır, 2011).
[548] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 104; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 86; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/255; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 402.
[549] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/462-467; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/255-260.
[550] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 402.
[551] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/466; Serrâc, *el-Lüma'*, 363-364.
[552] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 405.
[553] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 108.
[554] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/462.

görüştüğüne dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî ile mektuplaşmaları vardır.[555] Bu mektuplarda nefsin afetlerine dikkat çekmiş, ahireti dünyaya tercih etmenin önemine değinmiş, tevhidin hakikatlerinden bahsetmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye hitaben yazdığı "*Allahü Teâlâ sana nefsinin tadını tattırmasın, eğer sana bu tadı tattırırsa bundan sonra gözün hiçbir şeyi görmez.*" cümleleri meşhurdur.[556]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine yazdığı mektuplardaki rakik üslûbuna karşı müteşekkir kalmış, Allah'ın onu ve kendisini sırât-ı müstakîm üzere kılması başta olmak üzere pek çok konuda dualar etmiş ve Cüneyd-i Bağdâdî'yi "zamanındaki hakîmlerin ve âriflerin efendisi" olarak nitelendirmiştir.[557]

Cüneyd-i Bağdâdî ile olan mektupları ve kaynaklarda bize nakledilen sözleri değerlendirildiğinde Yusuf b. Hüseyin'in oldukça sarih bir üslubunun olduğu, ele aldığı meseleleri gayet açık bir şekilde izah ettiği, konuyu açık ve net bir şekilde dile getirdiği görülmektedir. Ali Hasan Abdülkadir, Yusuf b. Hüseyin'in sözlerindeki güzellik ve üslubundaki açıklığın meseleleri iyi kavramasından kaynaklandığı, Arap edebiyatında İbnü'l-Mukaffâ gibi nesir üstatları ile karşılaştırılacak kadar büyük kıymeti hâiz olduğu ve Cüneyd-i Bağdâdî ile olan mektuplarının edebî açıdan, yaşadığı dönemdeki sûfî edebiyatının bizlere ulaşan en güzel örneği olduğu kanaatindedir.[558]

1.1.4. Ebu'l-Hüseyin Nûrî (v. 295/907)

Bağdat'ta doğup büyüyen Ebu'l-Hüseyin'in asıl adı Ahmed b. Muhammed'dir. Babası ve dedeleri Herat, Merv ve Rûz arasında Bağşûr diye bilinen

---

[555] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 27-30; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/257; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 33-35.
[556] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 86.
[557] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 36.
[558] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 32-33.

bölgeden olduğu için Beğavî diye de bilinir.[559] Nûrî nispesini almasını nur yüzlü olmasına bağlayanlar olduğu gibi, nur üzerine bir nazariye kurduğu için bu nisbeyi aldığını söyleyenler de vardır. Hücvîrî, on ikili tasavvufî fırkalar tasnifinde Nûriyye fırkasını Ebu'l-Hüseyin Nûrîye nispet eder ve bu fırkanın temel esasının îsâr olduğunu söyleyerek Cüneyd-i Bağdâdî gibi Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin de sahv yolunu tuttuğunu ifade eder.[560] Serî Sekatî ve Muhammed b. Alî Kassâb'ın sohbetlerinde bulunmuş, Ahmed b. Hadraveyh ve Ahmed b. Ebu'l-Havârî ile de görüşmüş ve kendilerinden istifade etmiştir. İbnü'l-Cellâ, Ebû Bekir Kettânî, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Ca'fer Huldî, Ebû Alî Rûzbârî, Ebû Bekir Vâsıtî gibi birçok mutasavvıfın yetişmesinde de etkili olan Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin Mısır'a gidip Zünnûn-i Mısrî ile görüştüğü de rivayet edilmektedir.[561] Cüneyd-i Bağdâdî ile akran ve arkadaştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine itibar ettiği kimselerdendir. 295/907 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

İbadet ve taate düşkünlüğü ile bilinmektedir. Ebû Ahmed Megâzilî'nin "Nûrî'den daha çok ibadet eden kimse görmedim." dediği, "Cüneyd'den de mi?" diye sorulduğunda ise "Evet." diye cevap verdiği nakledilmektedir. Yine sıdk ve ihlas konusunda zirve bir şahsiyet olduğunu vefatından sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisi hakkında söylediği "Nûrî vefat ettikten sonra sıdkın hakikatini haber veren başka kimse kalmadı"[562] sözlerinden anlıyoruz.

Hicrî III. yüzyıl, zühd döneminde pratik hayatın içinde fiil/amel olarak karşımıza çıkan tasavvufun bizzat kendisinin ve tasavvufî kavramların teorik düzlemde tarif, tasnif ve tedvin edildiği ve epistemolojik bağlamda ele alınmaya başlandığı bir dönemdir. Bu kavramsallaştıma faaliyetinde Cüneyd-i Bağdâdî gibi Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin de büyük katkıları vardır. Örneğin Ebu'l-Hüseyin Nûrî

---

[559] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 76; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 90, 612.
[560] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 301.
[561] Mustafa Kara, "Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/328.
[562] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 76.

Makâmatü'l-Kulûb isimli eserinde, Hakîm Tirmizî'den (v. 320/932) yaklaşık 100 yıl önce kalbin makamlarından bahsetmiştir.[563] Ahmet Suphi Furat'ın tahkik ettiği bu eser, Hacı Bayram Başer tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir.[564]

Kendisinin şeriate bağlılığı ve şeriatın dışına çıkmama konusundaki titizliği bilinmekle birlikte[565] zaman zaman vecd ve sekr halinin galebe çaldığı, vecd ve işâret ehli olduğu da malumdur.[566] Bir defasında üç gün üç gece boyunca evinin bir köşesinde vecd halinde nâra attığı nakledilmektedir. Bu durumun Cüneyd-i Bağdâdî'ye iletilmesi üzerine, yanına gitmiş, "*Şayet onunla beraber iken nara atmanın sana bir faydası varsa bana söyle ki ben de nara atayım. Şayet bunun bir faydası yoksa Allah'ın kaderine teslim ol ki, gönlün rahat etsin*." demiştir. Bunun üzerine Nûrî nâra atmaktan vazgeçerek "Sen bizim için ne güzel bir muallimsin, ey Cüneyd." diyerek eski haline dönmüştür.[567]

Ebu'l-Hüseyin Nurî, daha önce detayları zikredilen Gulâmu Halîl Hadisesi'nde zındıklık iddiası ile soruşturma geçiren isimler arasındadır. Bu soruşturmaya dâhil edilmesinin sebebi olarak Allah aşkı konusunda söyledikleri gösterilmektedir. Serrâc, yaşananları şöyle nakleder:

> Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî, Halife Muvaffak zamanında yaşamıştır. Vezir Gulâm Halîl onun bazı düşüncelerine karşı çıkarak kendisini Halife Muvaffak'a: "Bağdat'ta kanı helal bir zındık var. Emîrü'l-Müminîn onu katlederse, kanının vebali benim boynuma." diye şikâyet etti.
>
> Halife adam gönderip onu huzuruna getirtti. Gulâm Halîl: "Bu adam 'Ben Allah'a âşığım, O da bana' diyor." diye şikâyetini tekrarladı. Nûrî: "Evet,

[563] Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, "Makâmâtü'l-kulûb, 'Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat aI-Kulûb Adlı Risalesi' içinde", çev. Ahmet Suphi Furat, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), 355.
[564] Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, "Makâmâtü'l-kulûb: Kalplerin Makamı", çev. Hacı Bayram Başer, *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler* (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 119-138.
[565] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 76.
[566] Serrâc, *el-Lüma'*, 493.
[567] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 233.

ben Allah'ın: 'Allah onları onlar da Allah'ı severler.'[568] buyurduğunu duydum. Aşk, muhabbetten daha güçlü değildir. Şu kadar var ki âşık yasaklıdır. Muhibb ise sevgisinden yararlanır." diye karşılık verdi. Halife Muvaffak, Nûrî'nin sözlerinin etkisinden ağladı.

Nûrî hakkında bir başka şikâyet sebebi şuydu: Nûrî bir müezzinin ezanını duymuş ve: 'Lanet olsun, Allah kahretsin', demiş, köpeğin ulumasını duyunca da: 'Lebbeyk/Buyur, işte geldim.' demişti. Niye böyle söylediği sorulduğunda da şu karşılığı vermişti: "Müezzinin, alacağı ücret için gafletle Allah'ın adını anması gayretime dokundu. Dünya metâından aldığı o az bir ücret olmasa, Allah'ın adını bile anmayacak konumda bir adam o. Bu yüzden ben ona: 'Lanet olsun, Allah kahretsin.' dedim. Allah Teâlâ: "Onu övgü ile tespih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz onların tespihini anlayamazsınız.'[569] buyurmuştur. Köpek de riya ve gösterişten uzak, bir karşılık beklemeden Allah'ı zikretmekteydi. Bu yüzden ona 'Buyur, işte geldim' dedim."

Nûrî, bir kere daha şikâyet edilerek Halife'nin huzuruna götürüldü. Hakkındaki iddiaya göre şöyle demişti: "Ben dün gece evimde Allah ile beraberdim." Kendisine bu söz hakkındaki görüşü soruldu. Dedi ki: "Evet, ben her saat Allah ile beraberim. Evde olduğum zaman da, halkın içinde olduğum zaman da onunla beraberim. Kim dünyada iken Allah ile beraberse ahirette de onunla beraberdir. Allah'ın sözü de öyle değil mi? 'Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şahdamarından daha yakınız.'[570]"

Bu sözleri dinleyen Halife, eliyle onun sakalını sıvazladı ve dedi ki: "Dilediğin gibi konuş!" Nûrî, onların daha önce hiç duymadıkları şeyler

[568] el-Mâide 5/54.
[569] el-İsra, 17/44.
[570] Kâf, 50/16.

söyledi. Halife ağladı, yanındaki topluluk da ağladılar ve dediler ki: "Bunlar, mârifetleri başkalarından üstün olan kişiler!"[571]

Zikredilen bu hadiseler ve Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin izahları dikkatle değerlendirildiğinde onu Gulâm Halîl'in oklarına hedef yapan sözlerin, duyanların işaret ettiği manayı ilk seferde kavrayamayacakları manalar içerdiği ancak kendi içinde bir bütünlük arz ettiği ve itham edildiği küfür ya da zındıklık iddialarından uzak olduğu görülür.

Gulâmu Halîl olayında idamla yargılandıkları esnada, diğer mahkûmlardan önce kendisinin idam edilmesi için öne atılması ve bu durumun halifeye iletilmesi üzerine soruşturmanın tekrarlanması ve beraatlerine karar verilmesi olayında da[572] görüldüğü üzere, onun tasavvuf anlayışı fedakârlık ve îsâra dayanmaktadır.

Ebu'l-Hüseyin Nûrî tasavvufu "Ne şekil ne de ilimdir, tasavvuf ancak ahlaktır."[573] şeklinde tarif etmiştir. Ona göre tasavvufun gayesi ise mârifettir. Kendisine "Allah'ın kullarına ilk farz kıldığı şey nedir?" diye sorulduğunda: "Mârifettir, çünkü Allahü Teâlâ, 'Ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım.'[574] buyurmaktadır. Bu ayetin tefsirinde İbn Abbâs (r.a.) hazretleri 'bana kulluk etsinler' tabirini 'beni tanısınlar' şeklinde yorumlamıştır."[575] diye cevap vermiştir.[576]

Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî ile yakın bir dostluğu vardır. Bu dostluk kimi zaman naz makamında,[577] kimi zaman tasavvufun derin meselelerini

---

[571] Serrâc, *el-Lüma'*, 492-493; Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 471-472.
[572] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/268-269.
[573] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 92.
[574] ez-Zâriyât, 51/56.
[575] Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1999), 7/475. İbn Kesîr bu sözü, İbn Cüreyc'e isnad etmiştir.
[576] Serrâc, *el-Lüma'*, 63. Kuşeyrî, aynı sözleri Ruveym b. Ahmed'e isnat eder: Kuşeyrî, *er-Risâle*, 13.
[577] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/270.

mektuplaşarak teati etmek suretiyle,[578] kimi zaman birbirleriyle hakikatin çeşitli veçhelerine işaret eden tatlı atışmalar şeklinde[579] kendini göstermiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin onun için "kalplerin casusu" dediği rivayet edilmiştir.[580] Cüneyd-i Bağdâdî, vefat ettiği zaman Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin yanına defnedilmeyi vasiyet etmiş fakat bu gerçekleşmemiştir.[581]

1.1.5. Hayr Nessâc (v. 322/933)

Asıl adı Ebu'l-Hasan Muhammed b. İsmâîl olan Hayr Nessâc, 202/ 817 yılında Samerrâ'da doğdu. Daha sonra Bağdat'a taşındı ve hayatını burada geçirdi. 120 yıllık bir ömür sürdü ve 322/933 yılında Bağdat'ta vefat etti.

Kendisine Hayr isminin verilme hikâyesini Sülemî şöyle anlatır: Hac yolculuğuna çıktığı esnada Kûfe'de bir dokumacı, kendisini Hayr ismindeki kaçan kölesine benzetir ve onu sahiplenerek yıllarda dokumacı olarak çalıştırır. Bu şahıs yaptığı hatanın farkına varıp kendisini serbest bıraktıktan sonra da, "Müslüman birinin bana layık gördüğü ismi değiştiremem." diyerek Hayr ismini ve Nessâc: Dokumacı nispesini kullanmaya devam etmiştir.[582] Ebû Nuaym İsfahânî bu olayı birtakım nüans farklılıklarıyla daha değişik bir şekilde kaydeder.[583]

Hayr Nessâc, Serî Sekatî ve Ebû Hamza Bağdâdî'nin sohbetlerinde bulunmuştur.[584] Ebû Bekir Şiblî (v. 334/946) ve İbrahim Havvâs'ın (v. 291/904) onun meclisinde tövbe ettiği nakledilmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin akranıdır.[585] Ebu'l-Abbâs b. Atâ, Ebû Muhammed Cerîrî gibi isimlerle de çağdaştır.

---

[578] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/268-269.
[579] Her iki sûfînin de hastalandıkları bir esnada, farklı düşündükleri hallerini gizleme ya da açığa vurma konusundaki yazışmaları için bkz.: Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 92.
[580] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 306.
[581] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/331.
[582] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 199.
[583] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/326-327.
[584] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/326.
[585] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 199.

"Manevî tecrübeleri ve zengin tasavvufî bilgileriyle tanınan Hayr Nessâc'ın çevresine birçok mürit toplanmıştır."[586] Kaynaklar onun bir sohbet halkasına sahip olduğunu,[587] güzel muamelesi, etkili konuşma üslûbu ve muntazam ifadeleriyle bu halkadaki insanları etkilediğini ifade etmektedir.[588]

Hayr Nessâc'ın, Cüneyd-i Bağdâdî'ye karşı hürmeti vardır. Bu hürmet dolayısıyla Şiblî'yi onun huzuruna göndermiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin de Hayr Nessâc'a hürmet ettiği bilinmektedir.[589] Serrâc, sûfîlerin kullandıkları bazı kavramları anlattığı bölümde "hâtır"[590] bahsinde şöyle bir olay anlatmaktadır: Bir defasında Cüneyd-i Bağdâdî, Hayr Nessâc'ın kapısına gelmişti. Hayr Nessâc'ın gönlüne Cüneyd-i Bağdâdî'nin kapının önüne geldiği düşüncesi düştü. O bu düşünceyi defetmek için bir kaç kez uğraştı. Nihayet dışarı çıkınca kendisiyle karşılaştı. Cüneyd-i Bağdâdî ona, gönlünden geçen bu düşünceyi sezdiğini ifade eder tarzda: "Keşke hatırına ilk geldiği anda yanıma çıksaydın." dedi.[591] *Keşfü'l-Mahcûb* müellifi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hayr Nessâc'ın derecesini takdir için "En hayırlımız Hayr'dır." dediğini nakleder.[592] Hayr Nessâc'ın tasavvuf anlayışında açık bir şekilde zühd döneminin karakteri görülür. Tasavvuf anlayışında öne çıkan hususlar; ihlas, teslimiyet, dünyayı zemmetmek, Allah korkusu, sabır, rızâ ve acziyeti itiraftır.[593] Hayr Nessâc'ın tasavvuf anlayışında öne çıkan bu noktalar, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının da temelini oluşturan hususlardır.

---

[586] Mehmet Demirci, "Hayr en-Nessâc", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17/54.
[587] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/308.
[588] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 247.
[589] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 247.
[590] İnsanın içine gelen Rahmânî, melekî, şeytânî ve nefsanî hitap. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı, 2005), 160.
[591] Serrâc, *el-Lüma'*, 418-419.
[592] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 248.
[593] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 200-201.

1.1.6. Ebû Hamza Bağdâdî (v. 289/901)

Ebû Hamza Muhammed b. İbrahim Bağdâdî, Serî Sekatî, Bişr-i Hâfî ve Hasan Musûhî'nin (v. 257/870) sohbetlerinde bulunmuştur. Kıraat ve fıkıh ilimlerine vâkıf birisiydi. Seyahatleri esnasında Ebû Türâb Nahşebî'ye arkadaşlık etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in meclislerinde sûfîlerin sözlerinden bahsedildiği zaman kendisine "Senin bu konudaki görüşün nedir, ey sûfî!" dediği rivayet edilmektedir.[594] Hücvîrî'nin, Muhâsibî'nin müridi olduğunu naklettiği Ebû Hamza Bağdâdî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyin Nûrî ve Hayr Nessâc ile akran olup, 289/901 yılında vefat etmiştir. Bez ticareti ile meşgul olduğu için, Ebû Hamza Bezzâz olarak da bilinir.

Ebû Hamza Bağdâdî'nin, Bağdat'ta Rusâfe Camii'nde halka vaaz etmesi dolayısıyla alenî olarak konuşan ilk sûfîlerden olduğu söylenir. Zikrin safâsı, himmet, muhabbet, şevk, kurb, üns gibi konularda Bağdat'ta konuşan ilk kişi olduğu söylenmektedir.[595] Tasavvuf anlayışı zühd, tevekkül, dünya sevgisini kalpten çıkarmak üzerine kuruludur. Cüneyd-i Bağdâdî, Mekke'den bir seyahat dönüşü evinde kendisine yemek ikram etmiş, yemeğin hepsini bitirmiş ve Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Bu duruma şaşırma, Mekke'den yola çıktığımdan beri üçüncü öğünümdür." demiştir.[596]

Hâris Muhâsibî ile yaşadıkları ve karşı karşıya geldikleri bazı olaylar ve birtakım sözlerinden hareketle vecd hali baskın bir sûfî olduğu ifade edilmiştir.[597] Hücvîrî'nin de naklettiği bu olaylar[598] muhtemelen Gulâmu Halîl olayında Nûrî ile birlikte yargılananlar arasında bulunmasının sebebidir. Bu durum, Hücvîrî'nin kendisi hakkındaki temkîn sahibi bir zât olduğu[599] ifadesiyle çelişiyor gibi görünmektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in meclislerinde bulunması ve onun

[594] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 95; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 179.
[595] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/279.
[596] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 180.
[597] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 646-647.
[598] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 291.
[599] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 258.

kendisinin fikirlerine müracaat etmesi, halka açık vaazları bulunmasına rağmen bu türden rivayetlerin sınırlı sayıda olması, onun halk içinde temkîn halini koruduğunu ancak sûfîler arasında daha rahat davranıp vecd halinin baskın olduğunu düşündürmektedir. Muhâsibî'nin birtakım sözleri dolayısıyla kendisini tazir etmesi üzerine "Tövbe ettim ve bu hareketten vazgeçtim." demesi de bu kanaati destekler niteliktedir.

1.1.7. Semnûn b. Hamza (v. 298/911[?])

Ebu'l-Kâsım Semnûn b. Hamza, Basra'da doğmuş olup hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği için Bağdat sûfîlerinden sayılmıştır. Kaynaklarda künye olarak Ebu'l-Kâsım'ın yanı sıra, Ebu'l-Hasan[600] ve Ebû Bekir[601] de zikredilmiştir.

Serî Sekatî, Ebû Ahmed Kalânisî, Muhammed b. Alî Kassâb gibi sûfîlerin meclislerinde bulunmuştur. Muhabbet konusunda en güzel konuşan sûfî olduğu rivayet edilir.[602] Bu nedenle kendisine âşık Semnûn manasında Semnûn Muhib denmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyin Nûrî ve Ebû Bekir Vâsıtî gibi sûfîler yakın dostlarıdır.

Kaynaklarda Semnûn'un vefatıyla ilgili kesin bir tarih zikredilmemektedir. Sülemî, Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra vefat ettiğini söylerken, Isfahânî ise Cüneyd-i Bağdâdî'den önce vefat ettiğini belirtir. Bu ifadelerden Cüneyd-i Bağdâdî'nin ölümüne çok yakın bir tarihte öldüğü anlaşılmaktadır. Buradan hareketle İbnü'l-Cevzî'den itibaren bazı müellifler tarafından kaydedilen 298/911 yılının doğru olduğu söylenebileceği ifade edilmiştir.[603]

Sûfîler nezdinde olduğu kadar yöneticiler nezdinde de itibar sahibi ve aynı zamanda yakışıklı bir kimse olan Semnûn, sohbet meclislerine devam eden bir

---

[600] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 111.
[601] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/329.
[602] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 111.
[603] Abdullah Kartal, "Semnûn b. Hamza", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/499.

kadının evlilik teklifini reddedince zina iftirasına maruz kalmıştır. Semnûn'un kendisine tutulduğunu öğrenip sohbetinden kovduğu kadın önce Cüneyd-i Bağdâdî'ye gelerek Semnûn'un kendisiyle evlenmesi için aracı olmasını istemiş, Cüneyd-i Bağdâdî, kadının halinden hoşlanmayarak yanından kovmuştur. Gulâm Halîl'in sûfîlere karşı düşmanlık beslediğini duyan kadın ona giderek içinde Semnûn'un da bulunduğu bazı isimlere zina iftirasında bulunmuştur. Devrin halifesi bu kişilerin idamlarına karar verdiyse de bilvesile durum ortaya çıkmış ve böylece Semnûn ölümden kurtulmuştur.[604]

İbadete düşkünlüğü, mücâhede konusundaki ısrarı ve muhabbet konusuna yaptığı vurgu ile öne çıkmaktadır. Kaynaklarda kendisinden pekçok şiirler nakledilmiştir.[605] Semnûn'un "Hiçbir şeyin sana, senin de hiçbir şeye malik olmamandır."[606] şeklindeki tasavvuf tanımı ve "Muhabbet, devamlı hatırlayarak (unutmadan) arı ve duru bir sevgidir. Çünkü kim bir şeyi severse, onu çokça hatırlar ve anar."[607] şeklindeki muhabbet tanımı meşhurdur.

Çağdaş araştırmacılardan Alexander Knysh, Cüneyd-i Bağdâdî'nin yakın çevresinde bulunan üç sûfînin ilahî aşk konusundaki müşterek tutumları dolayısıyla müstakil bir zümre oluşturdukları kanaatindedir. Bu isimler Ebu'l-Hüseyin Nûrî, Semnûn Muhib ve Ebû Bekir Şiblî'dir.[608] Knysh, Semnûn'un muhabbet vurgusunun Cüneyd-i Bağdâdî ve müritlerinin görüşlerinin hilafına olacak şekilde mârifetten daha üst bir konuma işaret ettiğini söylemektedir.[609] Semnûn'un muhabbeti mârifetten üstün tuttuğu doğrudur.[610] Fakat Cüneyd-i Bağdâdî'nin Semnûn b. Hamza ile bu konularda karşı karşıya geldiğine dair bir rivayet elimizde mevcut değildir.

---

[604] Serrâc, *el-Lüma'*, 498-499; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 239-240.
[605] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/328-331; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/325-327; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 112-114.
[606] Serrâc, *el-Lüma'*, 45.
[607] Serrâc, *el-Lüma'*, 86.
[608] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 72.
[609] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 75.
[610] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 486.

Anlaşılan odur ki, Semnûn'un ilahî aşk vurgusu Cüneyd-i Bağdâdî'nin temkîn esaslı tasavvuf anlayışıyla herhangi bir çatışma ve tenakuz oluşturmayacak şekilde telif edilebilmiştir.

1.1.8. Ebû Saîd Harrâz (v. 286/899)

Asıl adı Ahmed b. İsâ'dır. Bağdat'ta doğmuş ve burada yaşamıştır. Geçimini ayakkabı tamirinden sağladığı için Harrâz/Hazzâz nispesiyle anılmıştır. Serî Sekatî, Abdullah Nibâcî, Ebû Ubeyd Busrî, Bişr-i Hâfî, Muhammed b. Mansûr Tûsî ve Zünnûn-i Mısrî'nin sohbetlerine katılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin akranı ve dostlarındandır.[611] Vefat tarihi olarak 277/890, 279/892 ve 286/899 tarihleri verilmektedir. Tarihçiler ve tabakât yazarlarının çoğunluğunun kabul ettiği görüş 286/899 tarihidir.

Harrâz'ın, Remle, Kudüs, Şam, Sayda ve Buhara'ya seyahatleri olmuş, bir müddet Mekke'de ikamet ettikten sonra ömrünün son yıllarını Mısır'da geçirmiştir. *el-Lüma*'da yer alan İbn Atâ ve Nûrî ile olan mektuplaşmaları bu yıllara ait olmalıdır. Gulâmu Halîl Hadisesi'nde soruşturmaya tabi tutulan sûfîler arasındadır. Serrâc, Ebû Saîd Harrâz'a âlimlerden bir grubun karşı çıktığını ve *Kitâbü's-Sır* adlı eserindeki bazı ifadeleri sebebiyle ona küfür isnat ettiklerini,[612] kendisinin bu ifadelerden bir kısmını ilgili bölümde açıkladığını ifade etmektedir.

Harrâz, eserleri günümüze ulaşan sûfîlerdendir. Onun tasavvuf klasikleri ve tabakât kitaplarında yer alan sözleri dışında, *Kitâbü's-Sıdk ev et-Tarîku ilallâh*[613],

---

[611] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 88; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 135; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 246.
[612] Serrâc, *el-Lüma'*, 499.
[613] Eser, Arberry tarafından tahkik edilerek İngilizce'ye çevrilmiştir: Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitāb as-Sıdq: The Book of Truthfulness*, thk. Arthur John Arberry, çev. Arthur John Arberry (Londra: Oxford University Press, 1937); ayrıca Abdülhalîm Mahmûd tarafından yapılan bir tahkiki de bulunmaktadır: Ebû Saîd el-Harrâz, *et-Tarîk ilallâh ev kitâbü's-sıdk*, thk. Abdülhalîm Mahmud (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964). Eser, Türkçe'ye de tercüme edilmiştir: Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü's-Sıdk: Doğruluk Kitabı*, çev. Konur, Himmet (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014); Ebû Saîd el-Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013).

Kitâbü'l-Ferâğ[614]*, Kitâbü'l-Hakâik, Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü's-Sıfât, Kitâbü Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyyetihî* ve *Kitâbü'd-Diyâ'* isimli eserleri günümüze ulaşmıştır. Fuat Sezgin, bu eserlerden *Kitâbü'l-Hakâik, Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ, Kitâbü's-Sıfât, Kitâbü Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyyetihî* ile *Kitâbü'z-Ziyâ'* adlı risâlelerin Kastamonu Kütüphanesi'nde bulunduğunu nakletmekte,[615] son dönemde yapılan bir yüksek lisans çalışması da bunu teyit etmekte ve ilk üçünün tercüme ve tahlilini içermektedir.[616] Söz konusu tez, bu üç risaleye *Kitâbü's-Sıfât* ve *Kitâbü'd-Diyâ'* da eklenerek Türkçe tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.[617] Kâsım Sâmerrâî tarafından *Resâilü'l-Harrâz* adıyla yayınlanan makale[618] ise *Kitâbü's-Safâ, Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'd-Diyâ', Kitâbü'l-Ferâğ* ve *Kitâbü'l-Hakâik* risalelerini içermekte olup, dilimize de çevrilmiştir.[619]

Ebû Saîd Harrâz'ın Bağdat'tan ayrılmasına neden olan ve yukarıda ismi zikredilen *Kitâbü's-Sır*[620] ve Serrâc tarafından namazın âdâbını anlattığı rivayet

---

[614] M. Demirci "tasavvuf psikolojisi bakımından önemli olan eser P. Nwyia tarafından tahlil edilmiştir." demektedir: Mehmet Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/222. Ancak Paul Nwyia tarafından kaleme alınan söz konusu eser incelendiğinde kendisinin tahlil ettiği tek eserin bu olmadığı, Nwyia'nın bu eserle birlikte dört eseri daha tahlil edip, buradan hareketle Harrâz'ın fikirleri üzerine değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. . Paul Nwyia tarafından hazırlanan eserde *Kitâbü'l-Ferağ*'ın yanı sıra *Kitâbü'z-Ziyâ', Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân* ve *Kitâbü's-Sıfât* eserleri de tahlile tabi tutulmuştur. Paul Nwyia, *Exegése Coranique et Language Mystique* (Beyrut: Dâr el-Machreq, 1970), 231-310.

[615] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/743.

[616] Naile Baltacı, *Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2009).

[617] Ebû Saîd el-Harrâz, *Risâleler*, çev. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

[618] Ebû Saîd el-Harrâz, "Resâilü'l-Harrâz", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Irâkî: Journal of Iraq Academy*, thk. Kâsım es-Samerrâî (Bağdat, 1967).

[619] Ebû Saîd el-Harrâz, "Resâil fi't-tasavvuf: Tasavvufa Dair Risâleler", çev. Hacı Bayram Başer, *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler* (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 49-117.

[620] Hacı Bayram Başer, bu risâlenin hâlihazırda bulunan Kitâbü's-Safâ isimli risale olabileceği kanaatindedir. Hacı Bayram Başer, "Ebû Saîd Harrâz", *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), I/298.

edilen eserin[621] yanı sıra kendisinin günümüze ulaşmayan başka eserlerinin de bulunduğu nakledilmektedir.[622]

Fenâ ve bakâ konusunda ilk konuşan kimsenin o olduğu söylenmektedir.[623] Bu noktaya dikkat çeken Hücvîrî, Harrâz'ın kendi yolunun ve meşrebinin tümünü bu iki kelimenin içinde sakladığını söyler ve onun yolundan giden ve bu sebeple Harrâziye adını alan bir sûfî taifesinden bahseder.[624]

"Zâhire muhalif olan her bâtın bâtıldır."[625] sözü meşhur olan ve "lisânü'-t-tasavvuf" diye de anılan[626] Harrâz'ın tasavvuf anlayışı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ismiyle bütünleşen fenâ ve bakâ nazariyesinin ilk nüvelerini barındırmaktadır. Bu yönüyle Cüneyd-i Bağdâdî'yi etkilemiş bir isimdir. Harrâz'a göre fenâ insanın yerine getirdiği kulluk görevini görmemesi, bakâ ise kulun ulûhiyetin şahidi olarak ilâhî tecellilerle bâkî olmasıdır.[627]

Çağdaş araştırmacılardan bazıları, Harrâz'ın Allah'ta fenâ ve bakânın sûfînin nihai gayesi olduğu görüşünün, -en azından bu kavramlar özelinde- Cüneyd'in Harrâz'ın öğrencisi olduğunu zımnen gösterdiği kanaatindedir.[628] Ebû Saîd Harrâz'ın ölümü esnasında yanında bulunanlar onun ölüm anında vecd ve coşku içinde olduğundan bahsederek bunun sebebini Cüneyd-i Bağdâdî'den sorduklarında kendisi şu karşılığı vermiştir: "Ruhu ona iştiyakla uçan kimsenin hâlinde şaşılacak ne var ki?"[629]

---

[621] Serrâc, *el-Lüma'*, 205.
[622] Baltacı, *Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*, 7-8.
[623] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 135.
[624] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 363-364.
[625] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 88.
[626] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 460.
[627] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 369.
[628] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 69.
[629] Serrâc, *el-Lüma'*, 286.

Harrâz'ın "Tasavvuf inâbe değil, güzel ahlaktır. Biz o ahlaka sahip değiliz. Ben Cüneyd'den başka ona ehil kimse görmedim." dediği nakledilmiştir.[630]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Harrâz'ın makamını takdir ve tebcil bağlamındaki "Allah, Harrâz'ın sahip olduğu halin hakikatini bizden istemiş olsaydı mahvolurduk. Bunca yıl mest dikti de, iki dikiş arası bir zaman dahi haktan uzak kalmadı." ifadeleri onun manevî makamının yüceliğine işaret etmektedir.[631] Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ebû Muhammed Mürtaiş'in: "İnsanlar, hakikatlerden konuşma hususunda Ebû Saîd Harrâz'a muhtaçtır." dediği rivayet edilmiştir.[632]

1.1.9. Alî b. Sehl Isfahânî (v. 307/919)

Ebu'l-Hasan Alî b. Sehl İsfahânî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Isfahan meşayihinin ilklerinden olduğu, Muhammed b. Yusuf b. Ma'dân'ın sohbetinde bulunduğu ve Ebû Türâb Nahşebî ile görüştüğü rivayet edilmiştir.[633] Hayatının ilk dönemlerinde zengin olduğu, sonradan zühd hayatını tercih ettiği nakledilmiştir.[634] Amr b. Osman Mekkî ile yaşadıkları da bu rivayeti doğrular niteliktedir.[635] 307/919 tarihinde vefat etmiştir.

Rızâ ve riyâzet ekseninde bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Hücvîrî'nin Hallâc'ı reddeden isimler arasında Alî b. Sehl İsfahânî'yi de sayması, Cüneyd-i Bağdâdî ile olan mektupları, sahvı esas alan bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.[636] Ona göre tasavvuf, Allah'tan başka her şeyden uzak durmak ve kalbi mâsivâdan boşaltmaktır.[637]

---

[630] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 277.
[631] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/455.
[632] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/421.
[633] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 138.
[634] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 972.
[635] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 90.
[636] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 253.
[637] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 139.

Cüneyd-i Bağdâdî ile mektuplaştıkları ve bu mektuplarda kendisine "Ey kardeşim!" diye hitap ettiği bilinmektedir. Ancak yüz yüze görüştüklerine dair bir kayıt mevcut değildir. Bu mektuplaşmalardan birinde uyku ve uyanıklık hali hususunda aralarındaki görüş ayrılığı,[638] bir diğerinde kesin hakikatler sağlıklı azim ve güçlü ideallerin insan için zannî yorumları ortadan kaldıracağı,[639] bir başkasında ise Cüneyd-i Bağdâdî'yi yüksek makamlara ulaştırması için yaptığı dualar[640] yer almaktadır.

1.1.10. Ebû Ca'fer Haddâd (v. ?)

Ebû Ca'fer Haddâd, Ruveym ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin akranıdır. Îsâr ve tevekkül konusundaki gayretiyle maruftur.[641] Ebû Türâb Nahşebî'nin sohbetine katılmıştır.[642] Kuşeyrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstadı olduğunu kaydetmektedir.[643] Ebû Ca'fer Haddâd Sağîr'in[644] üstadıdır.[645] Ebû Ca'fer Haddâd'ın, Ebû Hafs Haddâd ile zaman zaman birbirine karıştığı görülmektedir.[646]

Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Ca'fer Haddâd'a büyük saygı beslemektedir. Ebû Ca'fer Haddâd'ın Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeyhi olduğunu söyleyen Ebû Tâlib Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeyhinin huzurunda tevekkül konusunda konuşmadığını ve "Mürşidimin huzurunda onun makamı hakkında konuşmaktan hayâ ederim." dediğini nakletmektedir.[647] Ebû Ca'fer Haddâd, demircilik yaptığı onyedi sene boyunca günlük kazancının tamamını sadaka olarak dağıtır, Cüneyd-i Bağdâdî'ye gelip ondan iki dilim ekmek alarak onu yer, sonra mescide gidip yatar ve kimseden bir şey

---

638 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 499-500.
639 Serrâc, *el-Lüma'*, 310.
640 Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/439.
641 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/593; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 285-286, 424.
642 Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/362.
643 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 532.
644 Asıl adı Ebû Ca'fer b. Bekr el-Haddâd olan bu zat, Ebû Ca'fer el-Haddâd es-Sağîr olarak bilinmektedir. Mısır'lı olup Ebû Ca'fer el-Haddâd el-Kebîr'in yanı sıra İbn Atâ ve Ebû Türâb en-Nahşebî'nin sohbet halkalarında bulunmuştur. Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 317.
645 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/593.
646 krş. Serrâc, *el-Lüma'*, 261; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/593.
647 Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/26; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 3/76.

istemezdi.[648] Kaynaklarda vefat tarihi belirtilmeyen Ebû Ca'fer Haddâd'ın vefatından sonra Cüneyd-i Bağdâdî, tevekkülün yaşanan bir gerçeklik olmaktan çıkıp, sadece bir ilim olarak kaldığından şikâyet etmiştir.[649]

Yukarıda isimleri zikredilen sûfîler, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendilerinden istifade ettiğine dair doğrudan birtakım rivayetlerin, bilgilerin elimizde mevcut bulunduğu kimselerdir. Aşağıdaki başlık altında zikredilenler ise kendilerinden istifade ettiğine dair rivayetlerin daha dolaylı ya da yetersiz olduğu, hayatları hakkındaki bilgilerin daha sınırlı kaldığı isimlerdir.

1.1.11. Diğer Sûfîler

Ebû Ahmed Mus'ab Kalânisî (270/883)

Mus'ab b. Ahmed Ebû Ahmed Kalânisî, aslen Merv'li olup, Bağdat'ta doğmuş ve yaşamıştır. Ruveym ve Cüneyd-i Bağdâdî ile akrandır. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin[650] ve Semnûn b. Hamza'nın üstadıdır.[651] Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstadı olduğunu söyler.[652] Fütüvvet ve cömertlik sahibi bir zâttır.[653] 270/883 yılında hac için gittiği Mekke'de vefat etmiştir.[654] Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır.

Muhammed b. Vehb Ebû Ca'fer Âbid (v. 270/883[?])

İsmi Muhammed b. Vehb, künyesi Ebû Ca'fer'dir. Salih, zahit ve fakr sahibi bir kimse idi. Ebû Hâtim Attâr Basrî[655] ve Ebû Alî Zirâ' ile arkadaştır. Cüneyd-i Bağdâdî ile aralarında özel bir muhabbet bağı olduğu nakledilmektedir. 270/883 yılı civarında vefat etmiş ve Serî Sekatî'nin kabri yanına defnedilmiştir. Ebû Ca'fer

---

[648] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 317.
[649] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[650] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/141.
[651] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 111.
[652] Serrâc, *el-Lüma'*, 232.
[653] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/363.
[654] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/141.
[655] Ebû Türâb Nahşebî'nin müritlerinden, Serî Sekatî'nin dostlarındandır. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/218; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 81.

Abîd'in defin işlemlerini Cüneyd-i Bağdâdî üstlenmiş ve cenaze namazını da yine o kıldırmıştır.[656] Bu durum, onun kendisine duyduğu saygı ve hürmeti göstermektedir. Sûfî tabakât kitaplarında hakkında herhangi bir bilginin yer almadığı Ebû Ca'fer Abîd hakkındaki verdiğimiz bilgiler tümüyle *Târîhu Bağdâd*'a dayanmaktadır.

Ebû Hamza Horasanî (v. 290/903)

Aslen Nişâburlu'dur. Ebû Türâb Nahşebî ve Ebû Saîd Harrâz ile seyahat etmiş, Bağdat şeyhlerinin sohbetlerinde bulunmuştur. Fütüvvet ve verâda asrının önde gelenlerinden olup, Cüneyd-i Bağdâdî'nin akranıdır.[657]

İbrahim Havvâs (v. 291/904)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed Havvâs Sâmerrâ'da doğmuş, Hayr Nessâc ile tanıştıktan sonra tasavvufa yönelmiştir.[658] Yûsuf b. Hüseyin Râzî, İbrahim b. Şeybân, Ebû Amr Zücâcî ve Ebû Abdullah Mağribî'den istifade etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebu'l-Hüseyin Nûrî ile akrandır.[659] Mekke, Medine, Dımaşk, Kûfe, Kâdisiye başta olmak üzere pek çok yere seyahat ettikten sonra hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Rey'de 291/904 yılında vefat etmiştir.[660] Tasavvuf anlayışı tevekkül ekseninde şekillenen[661] İbrâhim Havvâs'ın hayatına dair Kuşeyrî, Hücvîrî ve Serrâc'ın aktardıkları; ana temasını daha çok tevekkülün oluşturduğu menkıbelerden oluşmaktadır. Sülemî'nin akran olduklarına dair kaydı dışında Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüklerine dair bir kayıt mevcut değildir.

Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Mesrûk Tûsî (v. 299/911)

Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk, Tûs'lu olmakla birlikte Bağdat'ta yaşamış ve burada vefat etmiştir. Hâris Muhâsibî, Serî Sekatî, Muhammed b. Mansûr Tûsî ve

---

[656] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/535.
[657] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 100; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 202.
[658] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 99.
[659] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 172.
[660] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/493-497.
[661] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 257, 320.

Muhammed b. Hüseyin Bürcülânî'nin sohbetlerinde bulunmuştur. 299 yılında vefat etmiştir.[662] Cüneyd-i Bağdâdî'nin arkadaşlarındandır. Birlikte Bağdat sokaklarında yürüdükleri bir gece, duydukları bir şarkının sözleri üzerine Cüneyd-i Bağdâdî'nin ağladığını ve sülûkünün ilk yıllarına duyduğu özlemi dile getirdiğini nakletmektedir.[663] Cüneyd-i Bağdâdî'nin rüyasında abdaldan bir cemaat gördüğü, "Bağdat'ta Allah dostlarından kimse var mı?" diye sorması üzere "Evet, Ebu'l-Abbâs b. Mesrûk, evliyâdandır." cevabını aldığı rivayet edilmektedir.[664] Üns, temkîn ve murakabe sahibi bir zattır. İbn Mesrûk'a göre, zamanın kutbu Cüneyd-i Bağdadî'dir.[665]

1.2. Kendisinden İstifade Eden Sûfîler

1.2.1. Amr b. Osman Mekkî (v. 297/910)

Ebû Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb Mekkî, Aslen Yemenli'dir. Daha çok Mekke'de ikamet ettiğinden Mekkî nispesini almıştır.

Abdullah Saîd Nibâcî'den istifade etmiş, Ebû Saîd Harrâz'ın sohbetinde bulunmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılmıştır. Hücvîrî, kendisini Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritliğine nispet ettiğini söylemektedir.[666] Kuşeyrî tarikat ve usûl konusunda sûfîlerin şeyhi ve imamı olduğunu söyler.[667] Vefat tarihi konusunda ihtilaf vardır. Kuşeyrî doğrudan 291/904 tarihini zikrederken, Sülemî, 297/910 tarihini de zikretmiş fakat ilk tarihin daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Hatîb Bağdâdî ise vefat tarihine dair rivayetleri değerlendirmiş ve 297/910 tarihinin daha doğru olduğunu beyan etmiştir. Bağdat'ta vefat etmiştir.

---

[662] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/225.
[663] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 141-142.
[664] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/283.
[665] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 249.
[666] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 241.
[667] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 82.

Feridüddîn Attâr, Mekkî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridi olduğunu söyler;[668] Serrâc ve Attâr aralarındaki mektuplaşmalardan bahsederler.[669] Hatîb Bağdâdî, Amr b. Osman Mekkî'nin kadılık vazifesini talep etmesi ve Cidde'ye kadı olarak atanması üzerine Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisinden yüz çevirdiğini, Bağdat'a geldiği zaman selamına karşılık vermediğini, vefat ettiği zaman ise cenaze namazını kılmadığını nakleder.[670]

Hücvîrî, Hallâc'ın Amr b. Osman Mekkî'ye bağlandığını, sonra izinsiz olarak onu terk ettiğini ve kendisinin de fikirleri dolayısıyla Hallâc'ı reddettiğini söylemiştir.[671] Hallâc, daha sonra Cüneyd-i Bağdâdî'ye gelmiş ancak onun yanında da çok uzun süre kalmamıştır.

Hücvîrî, Mekkî'nin *Kitâbü'l-Mahabbe*;[672] Serrâc ise *Kitâbü'l-Müşâhede* adlı günümüze ulaşmayan eserlerinden bahsederler.[673] Attâr, Mekkî'nin *Gencnâme* adlı gizli bilgiler ihtiva eden bir risâlesi olduğundan ve Hallâc'ın bu risaleyi çalarak içindekileri halka açıklamasının asılmasına sebep olduğundan bahseder.[674] Bu konu farklı bir şekilde *el-Lüm'a*'da da anlatılmaktadır.[675]

İbn Hafîf'in şeriatla hakikati birleştirdikleri için sûfîlere örnek almalarını tavsiye ettiği mutasavvıflardan biri olan Amr b. Osman Mekkî nefsin sırları, ihlas, müşâhede, yakîn, vecd gibi unsurları ihtiva eden[676] tasavvuf konusundaki derin görüşlerini temkinli ifadelerle ortaya koyan bir sûfîdir.[677]

---

[668] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457.
[669] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 305; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 458.
[670] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/138-139.
[671] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 253-254.
[672] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 449.
[673] Serrâc, *el-Lüma'*, 101.
[674] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 416-417.
[675] Serrâc, *el-Lüma'*, 499.
[676] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/309-314.
[677] Süleyman Uludağ, "Amr b. Osman el-Mekkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/90.

1.2.2. Ebû Osman Hîrî (v. 298/910)

Aslen Rey'li olan Ebû Osmân Saîd b. İsmâîl Hîrî, hayatının büyük bir bölümünü Nişâbur'da geçirmiştir. Başlangıçta Yahyâ b. Muâz'ın, sonrasında ise bir müddet Şâh Şuca' Kirmânî'nin sohbetlerinde bulunmuştur.[678] Ebû Hafs Haddâd'ı ziyaret için Şah Şuca' Kirmâni ile beraber Nişâbur'a gitmiş, burada yerleşmiş, Ebû Hafs Haddâd'dan icazet almış ve kızıyla evlenmiştir.[679] Ölümüne kadar Nîşâbur'un Hîre mahallesinde yaşadığı için "Hîrî" diye tanınmıştır. 298/910 yılında Nişâbur'da vefat etmiştir. Sülemî, Nişâbur'da tasavvufun Ebû Osman Hîrî ile intişar ettiğini söylemiştir.[680] Rey ve Bağdat'ta çağının tanınmış hadis âlimlerinden dersler almıştır. Cüneyd-i Bağdâdî ile hadis öğrenmek üzere gittiği Bağdat'ta görüşmüştür.[681] Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanı sıra Ruveym, Yusuf b. Hüseyin ve Muhammed b. Fazl (v. 329/940) ile sohbet etmiştir.[682]

Cüneyd-i Bağdâdî, onun Hak Teâlâ hakkında sahip olduğu mârifete hayran kalmıştır.[683] Kuşeyrî kendi dönemindeki mutasavvıfların, "Üç büyük sûfî var ki bunların dördüncüsü yoktur: Nîşâbur'da Ebû Osman, Bağdat'ta Cüneyd ve Şam'da Ebû Abdullah İbnü'l-Cellâ." dediklerini nakleder.[684] Birçok mutasavvıf Ebû Osman'ın Nîşâbur'daki yeri ile Cüneyd'in Bağdat'taki yerinin aynı olduğunu ifade etmiştir.[685]

Recâ makamını Yahyâ b. Muâz, gayret makamını Şah Şuca' Kirmânî ve şefkat makamını Ebû Hafs ile geçen Ebû Osman Hîrî,[686] Horasan merkezli fütüvvet ve melâmet hareketinin de temsilcilerindendir.

---

[678] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 234.
[679] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 74; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/261.
[680] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 94.
[681] Erhan Yetik, "Ebû Osman el-Hîrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/208.
[682] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 236.
[683] Yetik, "Ebû Osman el-Hîrî", 10/208.
[684] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 74.
[685] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/63.
[686] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 235.

1.2.3. Ebu'l-Abbâs b. Süreyc (v. 306/918)

Dönemin sûfilerinin yanı sıra, ulemadan bazı isimlerin de Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerinden istifade ettiği bize ulaşan bilgiler arasındadır. Bunlardan bir tanesi de dönemin fukahası arasında seçkin bir konuma sahip olan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc Bağdâdî'dir. Büyük bir Şâfiî fakihi olan ve kadılık görevinde de bulunan İbn Süreyc dedesi vasıtasıyla tasavvufa ilgi duymuş ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılmıştır.[687] Bağdat'ta yaşamıştır ve Şafiî mezhebinin önde gelen fakihleri arasındadır. 306/918 yılında vefat etmiştir.[688] Sûfîlere karşı olumlu bir tutum içinde olduğu, onların görüşlerine meylettiği tasavvufî konulara dair yorumlarından[689] ve Hallâc-ı Mansûr'un ilhad iddiasıyla yargılandığı dava için kendisine başvurulunca halini bilmediği için bir şey söyleyemeyeceğini belirterek fetva vermekten kaçınmasından da anlaşılmaktadır.[690]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ebû Alî Rûzbârî'nin "Fıkıhta üstadım." dediği[691] İbn Süreyc'in bir meclisinde, usûl ve furuâ dair konularda oldukça etkili bir konuşma yaptıktan sonra mecliste bulunanların etkilenerek hayrete düştüklerini görünce, kendisindeki bu ilmin Cüneyd-i Bağdâdî'nin meclislerine katılmanın bereketi olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.[692] Yine İbn Süreyc'in, Cüneyd-i Bağdâdî'den bir meseleyi sorduğu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin verdiği cevaplardan etkilenerek, bunlardan üçü hariç diğerlerini ilk defa duyduğunu ifade ederek, tekrar etmesini istediği, bu defa başka cevaplar vermesi üzerine, yine bunları hiç duymadığını söyleyerek, tekrar etmesini istediği, yine farklı cevaplar alması üzerine yazmak için izin isteyerek tekrarlamasını talep ettiği, Cüneyd-i Bağdâdî'nin de "Bunları ben söyleseydim, yazdırırdım." dediği rivayet edilmiştir. İbn Süreyc'in "Bu

---

[687] Özen, "Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc", 10/363.
[688] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/66.
[689] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/345.
[690] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/144.
[691] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 225.
[692] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/170-171; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/67.

ilmi nereden aldın?" sorusuna ise "Kırk sene Allah ile birlikte olmaktan geliyor." cevabını vermiştir.[693]

İbn Süreyc'in Cüneyd-i Bağdâdî'nin meclisinin yanından geçerken onun konuşmalarına şahit olduğu, "Bu konuşma hakkında ne dersin?" diye sorulunca "Cüneyd'in ne dediğini anlayamıyorum ama konuşmada bâtıl bir sözde bulunmayan bir tesir gücü, bir kuvvet olduğunu görüyorum." dediği rivayet edilmiştir.[694]

1.2.4. İbrahim b. Dâvûd Rakkî (v. 326/937)

Ebû İshak İbrahim b. Dâvûd Rakkî, Şam şeyhlerinin önde gelenlerinden olup Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Cellâ'nın akranıdır. Uzun bir ömür sürdükten sonra 326/937 yılında vefat etmiştir[695] Halkın gönlünü sûfîlere ısındırmak için otuz yıl seyahat etmiştir. Muhtemelen çocukluk döneminde Zünnûn-i Mısrî'yi de görmüştür.[696] Şam meşayihinin çoğu onun sohbetlerinde bulunmuştur. Ebû İshak İbrahim b. Müvelled,[697] Ebû Bekir Şâzân[698] kendisinden istifade eden sûfîler arasındadır.

Rakkî, fakrı benimseyen ve kendini tamamen bu yola veren, fakr ehline muhabbet duyan bir sûfîdir.[699] Cüneyd-i Bağdâdî ile bizzat görüştüğüne dair bir bilgi yoktur ancak kaynakların ittifak halinde akran olduklarından bahsetmeleri, görüşmüş olabilecekleri veya birbirlerini etkiledikleri intibaını uyandırmaktadır.

1.2.5. Ebû Yakub Nehrecûrî (v. 330/941)

Ebû Yakub İshak b. Muhammed Nehrecûrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman Mekkî, Ebû Yakub Sûsî gibi sûfîlerin sohbetlerine katılmıştır. Uzun yıllar

---

693 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/128-129.
694 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 576.
695 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 98; Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 611.
696 Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 311-312.
697 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 261.
698 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1062.
699 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 197.

Harem'de mücavir hayatı sürdükten sonra 330/941 yılında burada vefat etmiştir.[700] Ebû Osman Mağribî "Şeyhlerimiz arasında Nehrecûrî'den daha nurlusunu görmedim." demiştir.[701] Geç dönem kaynaklardan *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*'ta Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin sohbetlerine de katıldığı kaydedilmektedir.[702] Serrâc'ın Nehrecûrî'den naklettiği bir rivayet de Sehl b. Abdullah Tüsterî ile görüştüklerini doğrular niteliktedir.[703] Kelâbâzî, kendisini eser sahibi sûfîler arasında saymaktaysa da[704] kaynaklarda ona ait herhangi bir esere rastlanmamaktadır. Tabakât ve tasavvuf kitaplarında yer alan sözlerinin çoğu fenâ, bakâ ve sıdkla ilgilidir.

1.2.6. Ebû Muhammed Abdullah Râzî (v. 353/964)

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Abdurrahman Râzi, aslen Rey'li olup, Nişabur'da doğmuş ve büyümüştür. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Osman Hîrî, Muhammed b. Fazl, Ruveym, Semnûn, Yusuf b. Hüseyin, Ebû Alî Cüzcânî, Muhammed b. Hâmid ve diğer pek çok şeyhin sohbet meclislerinde bulunmuştur. Ebû Osman Hirî'nin gözde müritlerinden olup, şeyhinin saygı ve takdirini kazandığı rivayet edilir.[705] Pekçok hadis rivayet etmiş sika bir râvi olup 353/964 yılında vefat etmiştir. Kendine has çetin riyâzetleri bulunan ve tasavvuf ilmini bilen bir zattır.[706] Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sûfîlerin imamlarından naklettiği rivayetler, onun İbrahim Havvâs, Şiblî, Mürtaiş, Kettânî, Ebû Abdullah b. Salim Basrî, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Ebû Bekir Dükkî[707] ve Hayru'n-Nessâc[708] ile görüştüğünü göstermektedir.

---

[700] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 108.
[701] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 237.
[702] Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 8/275.
[703] Serrâc, *el-Lüma'*, 256.
[704] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 31.
[705] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 290; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 171.
[706] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 394.
[707] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 172, 210, 218, 234, 264, 274, 289.
[708] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/163.

1.2.7. Ebû Bekir Zekkâk Kebîr (v. ?)

Adı, Ebû Bekr Ahmed b. Nasr Zekkâk'tır. 20 yıl Mekke'de ikamet emiştir.[709] Mısır'ın önde gelen şeyhlerindendir. Hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Vefat tarihi bilinmemektedir. Ebû Alî Rûzbârî,[710] Ebu'l-Hüseyin b. Bünân[711] ve Ebû Bekir Dükkî (v. 360/971) kendisinden istifade edenler arasındadır.[712]

Kaynaklarda "Zekkâk Kebîr" olarak da geçmektedir. "Ebû Bekir Zekkâk Sağîr" ismiyle bilinen bir diğer sûfînin ise kendisinin müridi olduğu nakledilir.[713]

Muhammed b. İsmâil Ferğânî'nin "Biz yirmi yıldan beri sefer hâlindeyiz. Grubumuz; ben, Ebû Bekir Zekkâk ve Ebû Bekir Kettânî'den oluşmaktadır." [714] sözü Ebû Bekir Zekkâk'ın çokça seyahat eden sûfîlerden olduğunu ve Ebû Bekir Kettânî ve Muhammed b. İsmâîl ile dostluklarını ortaya koymaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin akranıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir gece vakti Şunûziye Mescidi'ne geldiğinde orada gördüğü üç kişiden birinin Ebû Bekir Zekkâk olduğu rivayeti de görüştüklerini teyit eder niteliktedir.[715] Serrâc'ın Ebû Bekir Zekkâk'tan naklettiği "Cüneyd-i Bağdâdî'den işittiğim bir kelime kırk yıl kafamı karıştırdı. Hâlâ o sözün etkisi altındayım."[716] sözünden de Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüğü ve ondan etkilendiği anlaşılmaktadır. Uzun sayılabilecek bir süre Bağdat'ta ikamet ettiğine dair herhangi bir rivayetin olmaması, bu görüşmelerin Ebû Bekir Zekkâk'ın seyahatleri esnasında Bağdat'ta gerçekleşmiş olabileceğini düşündürmektedir.

---

[709] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/367.
[710] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 224; Serrâc, *el-Lüma'*, 74.
[711] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 245.
[712] Serrâc, *el-Lüma'*, 229-231.
[713] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 328.
[714] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 440; Serrâc, *el-Lüma'*, 250.
[715] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/461; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, 13/20-21.
[716] Serrâc, *el-Lüma'*, 368.

1.2.8. Ahmed b. Ebu'l-Verd ve Muhammed b. Ebu'l-Verd

İki kardeştirler. Küçük olan Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Îsâ b. Abdurrahmân Ebu'l-Verd'dir ve daha çok Ebu'l-Verd olarak anılır. 263/876 tarihinde ağabeyinden önce vefat etmiştir. Gençlik yıllarında hadis ilmiyle meşgul olmuş, daha sonra tasavvufî hayata yönelmiştir. Ahmed b. Ebu'l-Verd, Cüneyd-i Bağdâdî, Hâris Muhâsibî, Serî Sekatî, Ebu'l-Feth Hammâl gibi büyük sûfîlerin sohbetlerinden istifade etmekle birlikte özellikle verâ konusunda daha çok Bişr-i Hâfî'nin yolunu benimsemiştir.[717]

Kardeşi gibi zühdü, dindarlığı ve faziletiyle meşhur bir zahit olan ağabeyi Muhammed b. Muhammed de İbn Ebu'l-Verd diye tanındığından tabakât kitaplarında ikisine ait bilgiler ve sözler birbirine karıştırılmıştır.[718] Bu karışıklık günümüzde de devam etmektedir. Hatîb Bağdâdî, büyük kardeş olan Muhammed'in esmer olduğu için Habeşî lakabıyla tanındığını söylerken[719] çağdaş bazı araştırmalarda ise bu lakap küçük kardeşe ait olarak zikredilmiştir.[720]

Her iki kardeş de Ebû Abdullah Nebâcî'nin sohbetinde bulunmuşlardır. Ebû Abdullah Nebâcî: "*Kim fakirlere hizmet etmek isterse, İbn Verd'in iki oğluna hizmet etsin. Çünkü onlar bana yirmi sene arkadaşlık ettiler, benden tek bir mesele bile sormadılar. Onlardan hoşa gitmeyecek hiçbir şey görmedim.*" demiştir.[721]

Sülemî, her iki kardeşin de Bağdat sûfîlerinin önde gelenlerinden ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin akranı ve dostu olduklarından bahseder.[722] Isfahânî ise iki ismi tek bir kişi olarak anlatır ve bu şekilde nakillerde bulunur.[723]

---

[717] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 149.
[718] Erhan Yetik, "İbn Ebü'l-Verd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/476.
[719] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/330.
[720] Yetik, "İbn Ebü'l-Verd", 19/476.
[721] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/218.
[722] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 149.
[723] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/335-336.

Cüneyd-i Bağdâdî, kendisinin sahv anlayışıyla uyum arz eden aşağıdaki cümleleri Muhammed b. Ebu'l-Verd'den nakletmiştir: "*Gafletin artmasıyla kulluk da artabilir. Zira rahmet ve musibet olmak üzere iki türlü gaflet vardır. Rahmet olan gaflet; sûfîlerin perdeler ortadan kaldırılıp ilâhî azameti müşâhede ettiklerinde, kulluğu elden bırakmayıp [gönüllerine tevdi edilen sırrı] gözetmeleridir. Musibete dönüşen gaflet ise kulu, işlediği günahları sebebiyle Allah'a itaatten alıkoyan gaflettir.*"[724]

1.2.9. Sehl b. Vehbân Enbârî

İsmi ve Cüneyd-i Bağdâdî ile olan ilişkisi sadece *Hilyetü'l-Evliyâ*'da geçen bu zâtın, Cüneyd-i Bağdâdî'nin akranlarından olduğu ifade edilmektedir.[725] Bunun dışında herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır.

1.3. Görüşmediği Ancak Hakkında Fikir Beyan Ettiği veya Mektup Yazdığı Sûfîler

1.3.1. Hakkında Fikir Beyan Ettiği Sûfîler

1.3.1.1. Ahmed b. Ebu'l-Havârî (v. 230/844)

Ebu'l-Hasan Ahmed b. Ebu'l-Havârî, aslen Kûfe'lidir. 164/781'de doğmuş ve Şam'da yaşamıştır. Şam sûfîlerindendir. Ebû Süleyman Dârânî, Süfyan b. Uyeyne, Mervan b. Muâviye Fezârî, Mezâ b. Îsâ, Bişr b. Serî ve Ebû Abdullah Saîd Nibacî gibi pek çok ismin sohbetlerinde bulunmuştur.[726] Hâris Muhâsibî'nin de yakın dostu olan Ahmed b. Ebu'l-Havârî'nin eşi Râbiatü'ş-Şâmiyye de tabakât kitaplarında adı geçen bir zâhidedir.[727] Babası Ebu'l-Havârî ârif ve verâ sahibi bir zat olduğu gibi

[724] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 149.
[725] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/384.
[726] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 52.
[727] Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Ebü'l-Havârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/58.

oğlu Abdullah da zahitlerdendir. Bu nedenle Sülemî, onların evini verâ ve zühd yuvası olarak tanımlar.[728]

Uzun yıllar ilim tahsil ettikten sonra, kitaplarını denize atmıştır. Hücvîrî neden böyle yapmış olabileceğine dair uzun izahlarda bulunur.[729] Mihne döneminde çağdaşı bazı âlimler gibi Halku'l-Kur'ân meselesinden dolayı sorguya çekilmiş ve bir ara hapse de atılmıştır. Ahmed b. Hanbel ile sohbetlerde bulunan ve hadis ilminde güvenilir bir râvi olan Ahmed b. Ebu'l-Havârî'nin inzivaya çekilip dağlarda ve ovalarda kendini ibadete adadığını, dünya nimetlerini ve lezzetlerini terk edip unuttuğunu belirten Ebû Nuaym Isfahânî, sahih hadislere hâkim olduğunu söyleyerek kendisinden pek çok hadis rivayet etmiştir.[730]

Kuşeyrî ve Sülemî, Ahmed b. Ebu'l-Havârî'nin 230/844 yılında vefat ettiğini kaydeder.[731] Çağdaş bazı araştırmalarda ise vefat tarihi 246/860 olarak verilmiştir.[732] Kaynaklarda Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüklerine dair bir kayıt mevcut değildir. Özellikle 230/844 yılında vefat ettiği kabul edilirse, o vefat ettiğinde Cüneyd-i Bağdâdî, henüz genç olmalıdır. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî, Ahmed b. Ebu'l-Havârî'nin fikirlerine ve haline muttali olmuş olmalıdır ki, "Ahmed b. Ebu'l-Havârî Şam'ın gülüdür." diyerek hayranlığını dile getirmiş ve kendisini tebcil etmiştir.[733]

1.3.1.2. Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848 [?])

Tam adı, Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsâ b. Sürûşân'dır. Bütün tasavvuf ve tabakât kitaplarında Bâyezîd-i Bistâmî'den bahsedilirse de bu bilgiler hayatından ziyade onun sözleri, menkıbeleri ve şathiyelerine dairdir. Hayatıyla ilgili çok az malumata

[728] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 52.
[729] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 218-219.
[730] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/3-33.
[731] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 63; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 52.
[732] Bilgin, "Ahmed b. Ebü'l-Havârî", 2/58.
[733] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 64.

sahip olduğumuz Bâyezîd-i Bistâmî hakkındaki bilgilerin çoğu menkıbevidir.[734] Bu sınırlı bilgilere göre İran'ın Horasan eyaletinde bulunan Bistâm kasabasında doğmuştur. Dedesi İranlı Mecûsî bir din adamı iken Müslüman olmuştur. Hücvîrî, kendisini tasavvufta tanınan on imamdan biri olarak zikreder.[735] Vefat tarihi olarak 261/875 ve 234/848 tarihleri zikredilmektedir.[736] Kendisinin *Kitâbü't-Tevhîd* adında bir eserinden bahsedilmekte ise de,[737] günümüze ulaşan bir eseri mevcut değildir. Ancak ondan nakledilen fenâ, sekr, melâmet, tevhit, mârifet, muhabbet, mirac ve îsâr gibi konulardaki sözler, şathiyeler ve menkıbeler ciddi bir yekûn tutmaktadır. Hücvîrî on iki fırka olarak tasnif ettiği tasavvuf yolları arasında Tayfûriye adıyla Bâyezîd-i Bistâmî'ye nispet ettiği yolun genel özellikleri olarak bakâdan çok fenânın, isbattan ziyade mahvın, temkînden çok telvinin, sahvden çok sekrin esas alınmasını ifade eder.[738] Bâyezîd-i Bistâmî'ye göre fenâ hali esasen sekr halidir; insan Allah'a bu hâlde ve bu hâl ile yaklaşır. Bâyezîd'in sekr dediği cezbe ve vecd hâlinde iken söylediği şathiyeler açıklanmaya ve yoruma muhtaçtır.[739]

Ebû Nasr Serrâc *el-Lüma'*da Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu şathiyelerden bazılarıyla ilgili açıklamalarını nakletmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî ile ilgisi bu şathiyelere getirdiği yorumlar dolayısıyladır. Çağdaş olmalarına rağmen birbirleriyle görüştükleri, yazıştıkları, doğrudan ya da dolaylı bir bağlantı içinde olduklarına dair elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Tasavvuf tarihinde genel kabul gören anlayışa göre, Tayfûriye ile Cüneydiye birbirine zıt fikirlere sahiptir. İlki sekri esas alırken, ikincisi sahvı esas alır. İki fırka mensupları

---

[734] Dilaver Gürer, "Bayezid-i Bistâmî", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/253.
[735] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 204.
[736] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 35.
[737] Gürer, "Bayezid-i Bistâmî", 2/255.
[738] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 293-299.
[739] Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/239.

arasında keskin bir ayrımın varlığından bahsedilse de[740] bu konu, değerlendirilmeye ve üzerinde çalışılmaya muhtaç görünmektedir. Zira Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî için, "Sûfîler arasında Bâyezîd'in yeri, melekler arasında Cebrâil'in yeri gibidir."[741] demiştir.

Bâyezîd-i Bistâmî, tasavvufî görüşlerini Farsça olarak ifade etmiştir. Bu sözler daha sonra Arapça'ya tercüme edilmiştir. Şathiyelerinden bir bölümünün Bâyezîd-i Bistâmî'nin yeğeni Ebû Mûsa Îsâ b. Âdem tarafından Cüneyd-i Bağdâdî için tercüme edildiği nakledilir.[742] Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin bazı şathiyelerini şerhetmesi, -özellikle bir kısım ulemada olduğu gibi- onu şeriat sınırları dışında görmediğini gösterdiği gibi Cüneyd-i Bağdâdî'nin münekkit yönünü de açığa çıkarmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, söz konusu şathiyeleri şerh ederken, Bâyezîd-i Bistâmî'yi tenkit etmiş, yaşadığı birtakım kişisel ve bidayet aşamasındaki tecrübeleri kamuya açık bir şekilde aktarmasının doğru olmadığını söylemiş, onun ulaştığı mertebeleri gücü yettiğince açıklamaya çalıştığını ancak bunun sadece yolun bir kısmı olduğunu belirtmiştir.[743] Ona göre bu durum, murâd edilen şey değildir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî'den nakledilen muhtelif hikâyelerin onun içinde bulunduğu hâllerin farklılığından kaynaklandığı ve bunların bir kısmının sadece kendisinin bildiği ve ona has kılınmış bir deryadan alındığı intibaını verdiği kanaatindedir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin vecd denizinde müstağrak olduğunu ve üzerinde bulunduğu halden normal hale dönmedikçe Hakk'ın hakikatinden habersiz olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre o, tasavvufta son mertebeye ulaşamamıştır; söz ve halleri sülûkün başlangıç ve ortalarında görülen türdendir. Ancak mürîd değil murâd olan kimselerden beklenen kemal ve nihayet makamına ait

---

[740] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 123; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 181-183; Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 232; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 170.
[741] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 204.
[742] Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali es-Sehlegî, *Kitabu'n-nûr min kelimâti ebi't-Tayfûr (Menâkıb-ı Bistâmî)*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, ts.), 139.
[743] Serrâc, *el-Lüma'*, 467.

şeylerdir.[744] Massignon, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini eksik ve ifadelerini fazla somut bulduğunu ifade eder.[745] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözleri şerh ederken maksadının, Bâyezîd-i Bistâmî'yi "aklamak" değil, onun ne tür bir fenâ tecrübesi yaşadığını anlamaya çalışmak olduğu söylenmiştir.[746] Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtına getirdiği yorumlar, ilgili bölümde detaylı bir şekilde incelenecektir.

1.3.1.3. Zünnûn-i Mısrî (v. 245/859 [?])

Zünnûn lakabıdır. Tam adı Ebu'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm'dir. Zünnûn-i Mısrî olarak maruftur. 155/772 yılında Mısır'ın İhmîm (Ahmîm)[747] şehrinde doğmuştur. Gençlik yıllarının ardından Suriye, Mekke ve Yemen'e seyahat etmiş ve buralarda tanıştığı İmam Mâlik, Süfyân b. Uyeyne, Leys b. Sa'd ve Fudayl b. İyâz gibi âlim ve sûfîlerden ilim tahsil etmiştir.[748] Tasavvuf yolunda kendilerinden istifade ettiği isimler arasında Kayrevanlı Şakırân (Şükrân) b. Alî Âbid (v. 186/802) ve Ahmed b. Hadraveyh Belhî'nin hanımı Fâtıma Nîsâbûrî (v. 223/838) sayılır.[749] Kendisinin en meşhur müridi Sehl b. Abdullah Tüsterî'dir.[750] Yine Yusuf b. Hüseyin Râzi[751] ve Ebû Saîd Harrâz[752] kendisinden istifade edenler arasındadır. *Keşfü'l-Mahcûb* müellifi, Ahmed b. Hanbel'i Zünnûn-i Mısrî'nin sohbetinde bulunanlar arasında zikreder.[753]

---

[744] Serrâc, *el-Lüma'*, 459-477.
[745] Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 124.
[746] Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 248.
[747] Yukarı Mısır'da hac yolu üzerinde bulunan kadim bir Mısır şehri: Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/135.
[748] Hacı Bayram Başer, "Zünnûn el-Mısrî", *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 294.
[749] Necdet Tosun, "Zünnûn el-Mısrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/575.
[750] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 55; Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/321.
[751] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 86.
[752] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 135.
[753] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 216.

Sohbet meclislerinde tasavvuf ve hikmete dair söyledikleri Mu'tezile âlimleri ve Mısırlı fakihleri rahatsız etmiş, bu eleştiriler yüzünden 228/843'te Mısır'dan ayrılmak zorunda kalmış, tekrar Mısır'a döndüğünde ise devrin idarecilerine şikâyet edilmiştir. 244/858 tarihinde tutuklanarak Mısır'dan Bağdat'a götürülmüştür. Abbâsî halifesi Mütevekkil, kendisine yöneltilen suçlamalarla ilgili yaptığı açıklamalardan[754] memnun kalarak ona ikramlarda bulunmuş ve Mısır'a geri dönmüştür.[755] Zünnûn'un bu sorgusuna neden olarak tasavvufî görüşlerinin yanı sıra Mu'tezile eliyle devlet politikası haline getirilen Kur'ân'ın mahlûk olduğu akidesini kabule yanaşmaması, dolayısıyla Mihne'nin muhatabı haline gelmesi zikredilir.[756] Zünnûn-i Mısrî 245/859 veya 248/862 tarihinde Mısır'da vefat etmiştir.[757]

Zünnûn-i Mısrî nazarî tasavvufa dair konuşan ilk isimlerden biri olarak bilinir. Tasavvufta haller ve makamlardan ilk bahsedenin Zünnûn olduğunu ifade eden pek çok tasavvuf araştırmacısı vardır. Daha çok hikmet ve mârifet temalı sözleriyle meşhur olmuş ve Batılı araştırmacılar tarafından zühdden tasavvufa geçişin simgesi ve teosofik tasavvufun kurucusu olarak nitelendirilmişse de Alexander Kynsh'in de isabetle belirttiği üzere bu konuda yeterli kanıt bulunmamaktadır[758] ve günümüzde bu yaklaşıma ihtiyatla bakılmaktadır.[759]

Zünnûn-i Mısrî'nin Mısır'daki konumu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bağdat'taki konumu ile benzeşmektedir. Her iki isim de fikirleriyle nazarî tasavvufun oluşum ve gelişimine katkı sunmuşlar, tasavvuf tarihinde haller ve makamların tarif ve tasnifi konusunda kurucu bir vazife üstlenmişlerdir. Her iki ismin, tasavvufî kavramlara getirdikleri yorumların benzerliği de, aynı kaynaklardan beslendiklerine işaret ettiği gibi birbirleriye etkileşimlerine de delil olarak sayılabilir. Örneğin; yakîn, üns, ârifin

---

[754] Isfahanî, Zünnûn'un halifeye yaptığı konuşmayı geniş bir şekilde aktarır: Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/350-351.
[755] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 34.
[756] Böwering, "Zulümle İlhad Arasında İlk Sûfîler", 43-44; Sobieroj, "Mu'tezile ve Tasavvuf", 58-59.
[757] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 7.
[758] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 54.
[759] Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 35.

sıfatları,[760] tövbe,[761] kerâmet izhârı[762] gibi konularda her iki isim tarafından aynı mananın farklı kelimelerle ifade edildiğini görmekteyiz. Zünnûn-i Mısrî, tasavvuf araştırmacılarına göre mârifet ve muhabbet görüşleriyle öne çıkan Mısır Tasavvuf Mektebinin kurucusu ve en önemli temsilcisidir.[763]

Zünnûn-i Mısrî'nin, halife Mütevekkil tarafından sorgulanmak üzere Bağdat'a getirildiğinde burada bulunan meşâyih ile görüştüğü kaydedilmekteyse de[764] bu zaman diliminde Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüklerine dair bir kayıt mevcut değildir. Aşağıda zikredilen iki rivayet, birlikte değerlendirildiğinde -yüzyüze görüştüklerine dair bir bilgi bulunmasa dahi- Cüneyd-i Bağdâdî'nin Zünnûn-i Mısrî'den haberdar olduğu ve onun fikirlerine değer verdiğini göstermektedir.

Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, şiddetli hastalığa tutulduğu bir zamanda "Zünnûn'un şu sözünden başka söylenecek birşeyim yok: 'Ey verdiklerine şükredilen, bize şükredeceğimiz şeyi lutfet!'" şeklinde dua ettiğini nakleder.[765]

Bir defasında Zünnûn-i Mısrî'nin ârifi vasfederken kullandığı "Burada idi, şimdi gitti." sözünün manası Cüneyd-i Bağdâdî'ye sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: "*Arif bir hal içinde kalarak diğer hallerden habersiz olan kişi değildir. O belli bir hal ile kayıtlı değildir. Hiçbir menzil onu diğer menzillere gitmekten alıkoyamaz. Ârif her makam ehli ile bulunur ve o makam ehlinin bulduğu ve yaşadığı şeyleri bulur ve yaşar. Bulundukları makamlardan faydalanmaları için onlara o makamın en yüksek hallerinden bahseder.*"[766]

---

[760] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 103, 106, 138.
[761] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 184-185.
[762] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 343.
[763] Dilaver Gürer, "Zünnûn el-Mısrî", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/260.
[764] Serrâc, *el-Lüma'*, 246.
[765] Serrâc, *el-Lüma'*, 272.
[766] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 475.

1.3.2. Kendilerine Mektup Yazdığı Sûfîler

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıda zikredilen üç isme ek olarak, görüştüğüne dair elimizde bir kaydın mevcut olmadığı; ancak kendilerine yazdığı mektupların elimizde bulunduğu üç sûfî vardır. Bunlar, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Dîneverî (v. 340/951), Ebû İshak Mâristânî (v. ?) ve Ebû Bekir Kisâî'dir.

Bu isimlerden Ebu'l-Abbâs Dîneverî; Yûsuf b. Hüseyin, Abdullah Harrâz, Ebû Muhammed Cerîrî ve Ebu'l-Abbâs b. Atâ'nın sohbetlerinde bulunmuş, Ruveym b. Ahmed ile görüşmüştür. Hayatı hakkındaki bilgilerin çok sınırlı olduğu, fütüvvet ehli sûfîlerin ileri gelenleri arasında yer aldığı bilinen Dîneverî, bir müddet Nişâbur'da yaşadıktan sonra önce Tirmiz'e ardından Semerkant'a göç etmiş ve burada vefat etmiştir.[767] Görüştüklerine dair elimizde hiçbir kaydın bulunmadığı Cüneyd-i Bağdâdî ile Dîneverî, bir mektup vasıtasıyla ilişki kurmuşlardır. *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer alan mektup, Hakk'ın kendini zikir için seçtiği kullarına bahşettiği lütuf ve ikramları anlatan 8-10 satırlık kısa bir metinden oluşmaktadır.[768]

İkinci isim, Ebû İshak İbrahim b. Ahmed Mâristânî hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmayan sûfîlerdendir. Sülemî, Ebu'l-Abbâs b. Atâ Edemî'nin kendisinin sohbetlerine katıldığını ifade eder.[769] Isfahânî: "Cüneyd'le kardeş olmuşlardı, onu himaye eder ve severdi. Onun birtakım yorumlarını Cüneyd-i Bağdâdî'ye aktaranlar, kendisini şikâyet edince ona bir mektup yazmıştı." diyerek bu mektubun metnini eserine almıştır.[770] Mektup, dostane ifadelerle Ebû İshak Mâristânî'yi hakikatlere dair yorum yapmaktan sakınmaya davet etmekte ve nice ilim ehlinin aklına güvenmek suretiyle yorum yaparak helak olduğunu belirtmektedir.

---

[767] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 358; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 122; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/414; Erhan Yetik, "Ebü'l-Abbas Dîneverî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/358-359.
[768] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/283.
[769] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 158.
[770] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/294-295.

Bu isimlerden sonuncusu olan Ebû Bekir Kisâî'nin hayatı hakkında elimizde herhangi bir bilgi bulunmadığı gibi Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüklerine dair bir kayıt da yoktur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine yazdığı mektubun tam metni *el-Lüma*'da yer almaktadır.[771] Cüneyd-i Bağdâdî'nin Ebû Bekir Kisâî'den kendisine gelen bir mektup üzerine cevap niteliğinde yazdığı anlaşılan mektupta Cüneyd-i Bağdâdî, halka karşı yumuşak davranmak gerektiğini, âlimler ve hikmet ehli kimselerin halk için bir rahmet olduğunu söylemekte ve muhatabını insanlara anlayabilecekleri şekilde hitap etmeye teşvik etmektedir.

[771] Serrâc, *el-Lüma'*, 311-312.

2. Eserleri

Bugün elimizde olan bilgilere göre, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müstakilen kaleme aldığı eserleri risale ve mektuplarıdır. Kendi dönemi dikkate alındığında Cüneyd-i Bağdâdî'nin velûd bir müellif olduğu söylenebilir. Zira o döneme kadar tasavvuf alanında yazılan müstakil eser, çok azdır. Muhâsibî'nin eserleri arasında tasavvufî konuları işleyenler olmakla ve ilk tasavvufî eser olarak *er-Riâye'*yi kabul edenler bulunmakla birlikte, araştırmacılar tasavvuf klasiklerinin ilki olarak daha çok *el-Lüma*'ı kabul etmek eğilimindedir. Malum olduğu üzere *el-Lüma'*ın ana kaynaklarından biri Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Cüneyd-i Bağdâdî, kendi dönemine kadar yaşayan sûfîler arasında tasavvufî meselelere dair müstakil eser kaleme alan, bu eserlerde bir konuyu sistematik bir şekilde işleyen ve muhteva itibariyle olduğu kadar, sayı itibariyle de ciddi bir yekûn tutan müellif sûfîler arasında ilklerdendir.

Ondan rivayet edilenlerin bir kısmı da, ya bizzat kendisinden nakledilen ya da sohbetinde bulunan kimseler tarafından yazıya geçirilen ve klasik eserlerde yer alan sözleridir. Bu şekilde gelen rivayetler de azımsanamayacak bir yekûn teşkil etmektedir. Yine bu rivayetlerin, özellikle *Hilyetü'l-Evliyâ'*da yer alanlarından bazıları sayfalarca devam etmektedir. Dolayısıyla bu rivayetler, sözlü olarak nakledilmekten ziyade bir eser içerisinde yer almış olabileceğini düşündürmektedir. Söz konusu rivayetler, çalışmamızda farklı vesilelerle kullanılmış olmakla birlikte eser niteliği taşımadıklarından bu başlık altında ele alınmayacaktır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserlerinin bu şekilde dağınık bir halde bulunması, Süleyman Ateş'e göre, onun yazılı öğretimden ziyade şifahi öğretimi tercih etmiş olmasıyla yakından alakalıdır.[772] Kitap yazmak yerine konuşmayı ve sohbet metodunu benimseyen Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufî fikirlerinin geniş kitleler arasında yayılmasına da sıcak bakmamıştır. Müritlerinden Şiblî'nin tasavvufî birtakım halleri açığa vurmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirirken kullandığı,

[772] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 77.

"Tasavvuf ilmini biz önce tedvin ettik ve bodrumlarda gizledik. Sen ise geldin ve onu halk arasında açık açık anlattın"[773] şeklindeki sitemi, onun yazma konusundaki çekincelerini ve tavrını bize açıkça göstermektedir. Tasavvufî konuların kamuya açık ortamlarda, ehil olmayan insanlar tarafından duyulmasını istememesi, onu eser yazmaktan ve bunları yaymaktan alıkoymuş olmalıdır. Bununla birlikte ilk dönem sûfîlerinin eser yazmama sebepleri arasında, ilmin yazıya dökülmesiyle amelin zayıflamasına sebep olduğu endişesi sayılabilir. İlim, yaşamak için öğrenilir. İslam düşüncesinde amel, temel hedeftir. Nazariyat ise ikinci planda gelir. Her ne kadar diğer İslamî ilimler için de durum böyleyse de, tasavvuf söz konusu olduğunda bu konu daha bir önem arz etmektedir. Tasavvuf dışındaki ilimlerde, tasavvufa göre nazarî boyut bir miktar daha öne çıkmaktadır. Ancak tasavvuf kâl değil, hâl ilmidir. Böyle olunca, tasavvufun yazılı olarak ifade edilme süreci, diğer İslamî ilimlere göre daha geç döneme kalmıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tercihi ilgili başlıkta ayrıca incelenecektir. Bu başlık altında ise onun kaleme aldığı hacim olarak küçük fakat içerdiği tasavvufî hakikatler itibariyle ciltler dolusu eserle izah edilmeye muhtaç derin manalar barındıran risaleleri; bazılarının kime yazıldığı belli olan, bazılarının ise belli olmayan mektupları, ona nispet edilen fakat elimizde bulunmayan eserler ve kendisine nispet edilen eserler hakkında bilgi verilecektir. Bu başlık altında; Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait elimizde mevcut olan eserler, Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait elimizde mevcut olmayan eserler ve Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen eserler şeklinde sınıflandırma yapılmıştır.

2.1. Cüneyd-i Bağdâdî'ye Ait Elimizde Mevcut Olan Eserler

Cüneyd-i Bağdâdî'nin günümüze ulaşan eserleri bu başlık altında değerlendirilecektir. Bir sonraki başlıkta zikredilen ve günümüze ulaşmayan bazı kitapları vardır ki bunların hacmi ve içeriği hakkında değerlendirme yapmaya imkân

[773] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 145.

verecek yeterli bilgimiz bulunmamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî hakkında yapılan çalışmalarda risaleleri ve mektupları genelde tek bir başlık altında değerlendirilmiştir.[774] Muhtemeldir ki bu tasnifte, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numara ile kayıtlı bulunan ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin günümüze ulaşan eserlerini içeren en geniş yazmada, risale ve mektupların içiçe geçmiş olması etkili olmuştur. Bu yazma, ihtiva ettiği risale ve mektupların bir kısmı için, şu ana kadar tespit edilebilen tek nüshadır. Bu tasnifin bir nedeni de Cüneyd-i Bağdâdî'nin farklı eserlerde dağınık bir şekilde bulunan mektupları ve yazma halinde bulunan risalelerin zaman zaman birbirlerinden aynı ya da benzer ifadeleri içeriyor olmasıdır. Biz çalışmamızda, hem istifadeyi kolaylaştırmak hem de bir düzen içinde, daha sistematik bir şekilde sunabilmek için, -bazı çağdaş araştırmalarda da tercih edilen usulü benimsemek suretiyle- risaleleri ve mektupları ayrı başlıklar altında sınıflandırarak vermek istiyoruz.

Burada belirtmemiz gereken bir husus da şudur. Malumdur ki, Arapça'da risale kelimesi, mektup ve kitap/kitapçık manalarının her ikisini de birlikte içeren bir kelimedir. Biz çalışmamızda risale kelimesini "kitap/çık" kelimesinin karşılığı olarak, mektup kelimesini ise günümüz Türkçesinde kullanıldığı şekliyle kullanacağız.

2.1.1. Risaleler

2.1.1.1. *Kitâbü'l-Fenâ*

Bu risale, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 54b-57b varaklar arasında bulunmaktadır. Ali Hasan Abdülkadir'in çalışmasında bu risale, Arapça kısımda 31-39. sayfalar arasında tahkik edilmiş olup, İngilizce çevirisi ise 152-159. sayfalar arasında verilmiştir. Ali Hasan Abdülkadir'in çalışmasına dayanarak hazırlanan Süleyman

[774] Örneğin bkz.: Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 59-63.

Ateş'in eserinde bu risale, Arapça bölümde 34-42. sayfalar arasındadır. Ateş'in çalışmasında bu risalenin Türkçe çevirisi 134-140. sayfalar arasında yer almıştır.

Fuat Sezgin[775] ve Carl Brockelmann'ın da[776] Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olduğunu kaydettikleri bu eser, Arap dünyasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri üzerine yapılan yakın dönem çalışmalar arasında da yayımlanmıştır.[777] Risale, Deladriere tarafından Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.[778]

Kahire'de bulunan Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye'de[779] (Arapça El Yazmaları Enstitüsü) de bulunan risale, söz konusu kurumda 396 numara ile kayıtlı bulunan eserin içinde yer aldığı gibi 135 nolu *Resâil fi't-Tasavvuf ve't-Tevhîd* isimli yazmanın içinde de yer almaktadır. Enstitü'nün online katalog kayıtlarından taradığımız bu nüshayı[780] görme imkanımız olmamıştır.

Risale, bir tür diyalog şeklinde kaleme alınmış olup, konunun akışına uygun bir şekilde birtakım sorular ve bu sorulara verilen konuyu açıklayıcı cevaplardan oluşmaktadır. Ali Hasan Abdülkadir, bu risalenin giriş cümlesindeki "kelam" ifadesinin münakaşa ve mübahase anlamına vurgu yaparak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu risaleyi kaleme alırken, diyalog formunu seçtiğini söylemektedir.[781]

Allah'ın âriflere bahşettiği lütuf ve ikramlara hamd ile başlayan risalede fenânın mahiyeti, huzur ve müşâhede, fenâ halini yaşayan kulun durumu ve yaşadığı imtihanlar anlatılmıştır. Oldukça edebî, tasavvufî manada yüce hakikatlerden bahseden risale, üslup itibariyle de ağır bir metindir. Risalenin sonunda müstensihin,

---

[775] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[776] Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, ed. Maribel Fierro vd., çev. Joep Lameer (Leiden: Brill, 2017), Supplement 1/357.
[777] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 247-253; Cemal Receb Seyyid Bey, *Resâilü'l-Cüneyd: evvelü amelin yecmeu külle resâili'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra* (Şam: Dâru İkra', 2005), 139-145.
[778] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 160-170.
[779] Bu kurumun ismi, çalışmanın kalan kısımlarında MMA şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.
[780] Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye (MMA), "Kitâbü'l-Fenâ", ts. (Erişim 21 Eylül 2021).
[781] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 151.

bu nüshanın çok hatalı bir Acem nüshasından istinsah edildiği ve düzenlemek için doğru bir nüsha araştırma konusundaki niyetini ifade ettiği bir cümle bulunmaktadır.

2.1.1.2. *Kitâbü'l-Mîsâk*

Bu risale, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 58a-59b varaklar arasında bulunmaktadır. Ali Hasan Abdülkadir'in tahkikinde 40-43. sayfalar arasında yer alan risalenin İngilizce çevirisi 160-164. sayfalar arasındadır. Süleyman Ateş'in eserinde Arapça'sı 43-46., Türkçe çevirisi ise 141-144. sayfalar arasındadır. Risaleden Fuat Sezgin[782] ve Brockelmann da[783] bahsederler. Arap dünyasında yapılan yakın dönem çalışmalarda da yer alan[784] risale Fransızca'ya da çevrilmiştir.[785]

Risalede Allah'ın veli kullarına lütuf ve ihsanlarından bahsedilmiş, mîsâk ayeti[786] zikredilerek, Cenâb-ı Hakk'ın kullarıyla yaptığı bu sözleşmeden sonra velî kullarını hangi merhalelerden geçirdiği, fark ve cem makamlarında yaşattıkları, ruhlarının Hak Teâlâ'da fânî oluşu ve fenâdan fenâ bularak bakâya ermeleri anlatılır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve bakâ nazariyesini mîsâk ayeti üzerinden ele aldığı risalenin ismi, "Mîsâk Kitabı" anlamına gelmektedir. Risalenin giriş cümlesinden "mîsâk" ismini verenin Cüneyd-i Bağdâdî olmadığı anlaşılmaktadır. Risale: "Cüneyd[-i Bağdâdî] rahimehullahın 'Hani Rabbin [âdemoğullarının sulblerinden zürriyyetlerini] almıştı.'[787] ayeti hakkındaki sözleridir. Kâtibi (müstensihi) bu kitaba mîsâk kitabı denmesi uygun olur. Sehl'in de aynı ismi taşıyan bir kitabı vardır, demektedir." cümleleriyle başladığı için bu isimle anılmıştır.

---

[782] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[783] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.
[784] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 229-231; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 147-151.
[785] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 155-160.
[786] el-A'râf, 7/172.
[787] Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-A'râf, 7/172.

2.1.1.3. *Devâü'l-Ervâh*

Bu risale Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 52a-54a varaklar arasında bulunmaktadır. Bu risalenin içeriği; kelime seçimleri arasındaki birtakım farklarla beraber, varak 53b ve 54a'da bulunan 17-18 satırlık bölüm dışında *Hilyetü'l-Evliyâ*'da da yer almaktadır. Ancak *Hilyetü'l-Evliyâ*'daki metin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hâris Muhâsibî'den işittiklerini naklettiği şeklinde yer almaktadır.[788]

Abdülkadir; üslûbun Cüneyd-i Bağdâdî'nin üslubu olduğunu ifade ederek bu eserin Muhâsibî'ye ait olmasının mümkün görünmediğini ancak aralarındaki sohbetler esnasında Muhâsibî'den dinlediklerini Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendi ifadeleriyle kaleme almış olabileceğini söyler.[789] Metnin üslubundan hareketle Abdülkadir ile aynı görüşü paylaştığını ifade eden Deladriere de,[790] *Devâü'l-Ervâh*'ı Fransızca'ya tercüme etmiştir.[791] Bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

Carl Brockelmann'ın[792] doğrudan, Fuat Sezgin'in ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hâris Muhâsibî'den naklettiğini söyleyerek[793] Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında zikrettiği bu risale, Ali Hasan Abdülkadir neşrinde yer almamıştır. Zira risale, Arthur John Arberry tarafından 1937 yılında tahkik edilerek neşredilmiş ve aynı makale içinde İngilizce'ye de çevrilmiştir.[794] Arberry, Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda yer alan nüsha ile Kahire'de bulunan ve Brockelmann ile Sezgin'in de işaret ettiği ikinci nüshayı karşılaştırarak bu neşri gerçekleştirmiştir. Brockelmann bu nüshanın, *Fihrist al-Kutub al-Arabiyya al-mahfûza bil-Kutubhâne el-Khidîwiyya al-Misriyye*'nin yedinci cildinde kayıtlı olduğunu belirtirken, Arberry, nüsha

[788] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/109-110.
[789] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 78.
[790] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 206.
[791] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 51-56.
[792] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.
[793] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/745.
[794] Arthur John Arberry, "The Book of The Cure of Souls", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 69/2 (1937), 219-231.

hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Arberry'nin bir diğer makalesinden, bu nüshaya, Mısır Üniversitesi'nin Hellmut Ritter aracılığıyla kendisine ulaştırdığı fotoğrafları vasıtasıyla eriştiği anlaşılmaktadır ki[795] bu da nüsha hakkında herhangi bir bilginin neden veril(e)mediğini açıklamaktadır.

Yakın dönem çalışmalarda da yer verilen risaleyi,[796] Cemal Recep Seyyid Bey, Kahire MMA'da bulunan 135 nolu resâil içindeki nüsha ile,[797] Dâru'l-Kütüb'de numara 3'te kayıtlı mecmualar arasında 4995 mikrofilm numarasıyla kayıtlı bulunan nüshayı karşılaştırarak tahkik etmiştir.[798] Hem Arberry, hem Seyyid Bey tahkiklerinde nüshalar arasında çok sayıda kelime farklılığı olduğu görülmektedir.

"Ruhların Devası" manasına gelen risale Şehit Ali Paşa nüshasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözleri "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"[799] ayet-i kerimesi üzerine söylediği notundan sonra başlamakta ve mârifetullahın sınırsızlığı, Cenâb-ı Hakk'ın Tûr Dağı'na tecellisi ve Hz. Musa'nın buradaki durumu, Hz. Peygamber'in miraçta sidre-i müntehadaki hali, kurbiyete nail olan Allah dostlarının vasıfları ve amelleri konularını içermektedir.

2.1.1.4. *Kitâbün fi'l-Ulûhiyye*

İsmini "Ulûhiyet Hakkında [Sözler]" şeklinde karşılayabileceğimiz bu risale Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 59b-60b varaklar arasındadır.

Ali Hasan Andülkadir'in tahkikinde 44-46. sayfalar arasında yer alırken, İngilize tercümesi aynı eserde sayfa 164-167 arasındadır. Süleyman Ateş'in eserinde Arapça tahkiki 47-49. sayfalar arasında, Türkçe tercümesi ise 145-146. sayfalar

---

[795] Arthur John Arberry, "Junayd", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 67/3 (1935), 499.
[796] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 232-235.
[797] Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye (MMA), "Devâü'l-Ervâh", ts. (Erişim 21 Eylül 2021).
[798] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 103-109.
[799] el-A'râf, 7/172.

arasındadır. Brockelmann[800] ve Sezgin'in de zikrettiği[801] bu risale, yakın dönem çalışmalar içinde de yer almakta olup,[802] Seyyid Bey bu risaleyi MMA 134 numarada kayıtlı bulunan nüshadan tahkik etmiştir.[803] Risale Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.[804]

"Cüneyd[-i Bağdâdî] kaddesellâhu rûhahû'nün ulûhiyet hakkındaki sözleri…" şeklinde başlayan risale Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları, ulûhiyetinde tek oluşu, kendine has kıldığı kullarına ulûhiyet makamından ikramları ve onlara yaşattığı haller anlatılmaktadır. Bu konuda söylenebileceklerin bir sınırı olduğunu ve kendisinin ancak bu kadarını anlatabileceğini söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, kelimelerin kısıtlı dünyasında bu hakikatlerin dile dökülebileceği kadarını söylediğini, Allah'ın dilemesi halinde bu söylenenleri anlama kabiliyetini kuluna lütfedeceğini dile getirmektedir.

Risalenin sonunda asıl nüshanın oldukça bozuk bir Acem nüshası olduğunu dile getiren müstensih, mukabeleye elverişli bir nüsha bulabilmek için dua etmektedir.

2.1.1.5. *Kitâbün fi'l-Fark beyne'l-İhlâs ve's-Sıdk*

"İhlas ve Sıdk Arasındaki Fark Hakkında Kitap" anlamına gelen bir isme sahip olan bu risale, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 61a-62b varaklar arasındadır. Abülkadir'in neşrinde tahkiki 47-51. sayfalar arasında yer almakta, İngilizce çevirisi ise aynı eserin 167-171. sayfaları arasında bulunmaktadır. Süleyman Ateş'in eserinde 50-54. sayfalar arasında Arapça tahkiki yer alan risalenin Türkçe tercümesi ise 147-

[800] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357-358.
[801] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[802] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 254-255.
[803] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 153-156.
[804] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 133-136.

149. sayfalar arasında yer almaktadır. Brockelmann[805] ve Sezgin'in de kaydettiği[806] bu risale, yakın dönem Arapça çalışmalarda da yer almıştır.[807] Risale, Cemal Recep Seyyid Bey tarafından MMA'da 134 ve 135 numarayla kayıtlı bulunan *Resâil f'it-Tevhîd ve't-Tasavvuf* başlıklı nüsha esas alınarak, Ali Hasan Abdülkadir'in neşri ile karşılaştırmalı olarak tahkik etmiştir.[808] Deladriere tarafından da Fransızca'ya tercüme edilmiştir.[809]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine ihlas ile sıdk arasındaki farkı soran birine cevap olarak kaleme alındığı anlaşılan risâle, ihlasın başlangıcının Allah'ı talep etmek olduğunu, kullar nezdindeki sıdkın Allahü Teâlâ'nın nezdindeki sıdktan farklı olduğunu ifade ederek devam etmektedir. Sıdkın kişide görünebileceğini ancak ihlası sadece Yaratan'ın bilebileceğini ifade eden Cüneyd-i Bağdâdî, sıdkın türlerini açıkladığı risalede, sâdık sıfatını alan kişinin ihlasın henüz başında olduğunu söylemekte ve bu hakikatleri kavramada aklın yetersizliğine işaret etmektedir.

2.1.1.6. *Mesâilü (Kitâbün) fi't-Tevhîd*

Bir önceki başlıkta zikredilen *Kitâbün fi'l-Fark beyne'l-İhlâs ve's-Sıdk* risalesini 8 başlık ihtiva eden bir bölüm izlemektedir. Bu bölüme özel bir başlık verilmemiştir. Dolayısıyla bu risale başlıksızdır. Sezgin, 8 bölüm içerdiğini söylediği bu risaleyi *Mesâil fi't-Tevhîd* başlığıyla[810] tek bir eser olarak zikrederken, Brockelmann ilk bâbı, *Kitâbü't-Tevhîd* adıyla ayrı bir eser olarak vermiş, bâblardan bir tanesinin Kuşeyrî Risâlesi'nde yer aldığını ifade ederek, onu sayıya dâhil etmeksizin, kalan bâbları *Sittü Mesâil* başlığıyla ayrı bir eser olarak kaydetmiştir.[811]

---

[805] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.
[806] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[807] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 256-258.
[808] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 127-130.
[809] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 84-88.
[810] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[811] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.

Brockelmann'ın ifade ettiği bâb, aşağıda üçüncü bâbta açıklandığı şekilde Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde yer almaktadır.

Söz konusu sekiz bâbta tevhit ve tevhidin farklı veçheleri işlenmektedir. 8 bâbtan müteşekkil bu risalenin ayrı bir eser olarak değerlendirilmesi kanaatimizce daha doğru bir tercihtir. Bu kanaatten hareketle, Sezgin ve Brockelmann'ın tasnifine uygun olarak bu risaleyi biz de *Mesâil (Kitâbün) fi't-Tevhîd* şeklinde isimlendirmeyi tercih ettik. Ali Hasan Abdülkadir çalışmasında, bu risaleye bir isim vermemiş, bâblar "(Tevhide Dair) Diğer Bir Mesele" şeklinde metnin orijinaline sadık kalarak başlıklandırmış ve parantez içinde verilen ifade ile bütünlük sağlayarak sınıflandırmıştır.

Bu risale içinde bulunan bâblar, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 63a-66a numaralı varaklar arasında sırasıyla aşağıdaki başlıkları taşımakta ve belirtilen varak numaralarında yer almaktadır.

i. Bâbün Âhar fi't-Tevhîd [63a-63b]

"Bil ki, Allah'a ibadetin başı mârifetullahtır (onu bilmektir)." cümlesiyle başlayan bu bâbta Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi sırasıyla tasdik, tahkîk, mârifetullah, icâbet, terakkî, ittisâl (vuslat), beyân, hayret, tavsifin (her türlü nitelemenin) kesildiği bir nokta, hakîkatü'l-vücûd ve hakikatü'ş-şuhûd'un takip edeceği ve bu suretle insanın ruh saflığına kavuşacağı bir yolculuk olarak beyan etmektedir.

ii. Mes'eletün Uhrâ [63b-64a]

İlmin hakikati kendisinde hâsıl olmuş bir kulun, bu ilmin gereklerini yerine getirmek (amel) istediği zaman yaşayacağı sıkıntılardan bahseden bu bâb, nazarî ilim ile mükaşefeye dayalı ilmin birbirleriyle nasıl telif edilebileceği ve ikincisinin kulun nefsâni sıfatlarını ve hevasını yok etmek suretiyle kulu safâ haline nasıl taşıyacağını konu edinmektedir.

iii. Mes'eletün Uhrâ [64a]

"Korku beni kabzediyor, ümit beni bast ediyor." ifadeleriyle başlayan bu bâbta; Cüneyd-i Bağdâdî kabz ve bast, cem ve fark, ünsiyet ve vahşet, fenâ ve bakâ ifadelerini kullanılmak suretiyle kulun bu haller arasındaki durumunu tasvir etmektedir. 8 satırdan oluşan bu bâbta yer alan metnin, ilk 6 satırlık kısmı bazı kelimelerin müradifleri kullanılmak suretiyle Kuşeyrî'de de kabz ve bast kavramlarının açıklandığı bölümde yer almaktadır.[812]

iv. Mes'eletün Uhrâ [64a-64b]

Allahü Teâlâ'nın bir kulu kendisi için seçmesi ve onu kendine çekip terbiye etmesinin anlatıldığı bir bâbtır. Cenâb-ı Hakk'ın bu kullarını tekrar cemiyete döndürmek suretiyle onun üzerindeki nimetleri halka izhâr etmek istediği ve halkın ona yönelmesini murat ettiği anlatılmıştır.

v. Mes'eletün Uhrâ [64b-65a]

"Bil ki, sen, kendinle senden perdelenmişsin ve ona seninle ulaşamazsın." ifadeleriyle başlayan bu bâb, kulun Cenâb-ı Hakk'a vuslat talebini ve bu talebe ondan gelen cevabın mahiyetini anlatmakta ve üç çeşit fenâdan bahsetmektedir.

vi. Mes'eletün Uhrâ [65a]

"Bil ki insanlar üç kısımdır." cümlesiyle başlayan bu bâbta Cüneyd-i Bağdâdî bu sınıfları; tâlib-i kâsıt (talep edip yönelen), vârid-i vâkıf (gelip bekleyen) ve dâhil-i kâim (girip duran) olarak ifade etmiştir. Bu üç sınıf insanın durumları birer cümleyle izah edilmiş ve gerçek muvahhidin dâhil-i kâim olduğu belirtilmiştir.

vii. [Mes'eletün Uhrâ] [65a-65b]

Bu bâb, varak 65a'da başlamaktadır. Ancak söz konusu varağın 15. satırında başlayan bu bâb için, muhtemelen müstensihten kaynaklanan bir nedenle, başlık

[812] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 136-137.

kullanılmamıştır. Ancak hem konu, hem üslup açısından burada yeni bir bâbın başladığı anlaşıldığından, risale üzerine yapılan çalışmalarda bu bâb da ayrı bir başlık olarak değerlendirilmiştir.

Halk arasındaki tevhidi dört mertebe olarak izah etmek suretiyle başlayan bâbta Cüneyd-i Bağdâdî, birinci mertebenin avâmın tevhidi, ikinci mertebenin zâhir ilminde hakikate erenlerin tevhidi, üçüncü ve dördünü mertebenin ise havâssın tevhidi olduğunu belirtir. Bu tevhit çeşitlerinin ve sahiplerinin durumunun anlatıldığı bâb, risale içindeki en uzun bâbtır.

viii. Âhiru Mes'eleti't-Tevhîd [65b-66a]

Bu risalenin son bâbı olan bu başlık, Cüneyd-i Bağdâdî'ye sorulan "Arif-i billâhın ibadeti nereye kadar ulaşır?" sorusuna verilen cevaptan müteşekkildir.

8 farklı bâbtan oluşan bu risale Ali Hasan Abdülkadir'in tahkikinde 51-57. sayfalar, İngilizce çevirisi ise 171-178. sayfalar arasındadır. Süleyman Ateş'in çalışmasında tahkik kısmı 54-60. sayfalar arasında yer alırken, Türkçe tercümesi 150-158. sayfalar arasında verilmiştir.

Suâd Hakîm'in çalışmasında yukarıdaki bâblar, Şehit Ali Paşa nüshasındaki sıralama ile yer almamaktadır. Müellif, *Kitâbün fi'l-Fark beyne'l-İhlâs ve's-Sıdk* kitabının ardından yeni bir kitap başlığı açmamış ve *Mesâil (Kitâbün) fi't-Tevhîd* içindeki bâbları bu kitabın içindenmiş gibi zikretmiştir. Müellif aynı zamanda bâblar arasında mana açısından uygun gördüğü bir tasnif ile bâbların yerini değiştirmiştir ve her bir bâba, konuya uygun bir başlık da koymuştur.[813]

[813] Bu çalışmayı, yukarıdaki sıralamaya uygun olarak verdiğimiz zaman, bâblar için önerilen başlıklar ve sayfa numaraları şu şekilde olmaktadır: Tevhid Hakkında, 259; İlim ve Amel, 262; Hak ve Hakikat, 263; Istınâ' Makamı, 263-264; Sen Sensizdin, 264-265; Muvahhidin Sıfatı, 259-260; Havâssın Tevhidi, 260-261 ve Mârifet Ehlinin İbadeti, 261.
Suâd Hakîm, bu risalenin içerdiği bâblardan sonra, *Hilyetü'l-Evliyâ*'dan üç farklı metni "mârifet, vuslat, kullar" başlıkları altında, bu risale kapsamına girecek şekilde eserine almıştır. Müellif, bu risalenin Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözlerinden derlenmiş bir eser olduğuna kâni olmuş olmalıdır ki, kendisinin bu bölüm için uygun olacağını düşündüğü Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilgili konulardaki

Yakın dönem Arap dünyasında yapılan çalışmalardan Cemal Recep Seyyid Bey'e ait tahkik çalışmasında bu bâblar, Şehit Ali Paşa nüshasına muvafık olarak, yukarıda belirtilen sıra ile yer almıştır. Müellif, bu risaleyi MMA'da bulunan 134, 135 ve 227 nolu nüshalar ile Abdülkadir'in neşrini esas almak suretiyle tahkik etmiştir.[814] Roger Deladriere ise eserinin içeriğindeki konu akışına uygun olarak bu bâblardan ilk yedisini, eserinin ilgili kısımlarına tercüme ederek almıştır.[815]

2.1.1.7. *Edebü'l-Müftekır ilallâh*

"Allah'a Muhtaç Olanın Edebi" ismini taşıyan bu risale, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde başlığı varak 66a'da bulunmak üzere, 66b-68b varaklar arasındadır. Abdülkadir'in neşrinde 58-62. sayfalar arasında tahkiki bulunmakta, 178-183. sayfalar arasında da İngilizce çevirisi yer almaktadır. Ateş'in eserinde tahkik kısmı 60-64.sayfalar, Türkçe çevirisi ise 159-162. sayfalar arasındadır. Brockelmann[816] ve Sezgin'in de kaydettikleri[817] bu risale, yakın dönem çalışmalarda da tahkik edilmiş bulunmaktadır.[818] Bu tahkiklerden Suâd Hakîm'e ait olanda, risalenin iki satırında Allah'a muhtaç olanın edebinin anlatıldığı, kalan kısımlarda ise hayırlı hâtırdan bahsedildiği gerekçesiyle müellif tarafından risaleye ikinci bir isim olarak "Hâtıru'l-

---

sözlerinden oluşan kısımları Hilye'den alıp buraya dercetmiştir. Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî*, 265-269.

[814] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 130-134 Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda yer alan yukarıdaki tüm eserlerin, Cemal Recep Seyyid Bey'in tahkikinde temel aldığı nüshalar ile neredeyse birebir uyum içinde olduğu görülmektedir. Müstensihin risale sonlarına aldığı notlar dâhil olmak üzere birbiriyle büyük orandan uyum arz eden bu nüshaların hangisinin diğerinden istinsah edildiğini bilemiyoruz. .

[815] Bu tercümelerin sayfaları, yukarıdaki sıralamaya uygun olarak şu şekildedir: Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 152-153, 144-145, 140, 45-46, 153-154, 137, 150-152.

[816] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.

[817] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.

[818] Cemal Recep Seyyid Bey, bu risaleyi MMA'da 135 numara ile kayıtlı bulunan nüshaya dayanarak yayınlamıştır: Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 113-116; Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 242-246.

Hayr" başlığı konulmuştur.[819] Risale, Deladriere tarafından da Fransızca'ya tercüme edilmiştir.[820]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye Allah'a muhtaç olanın edebi hakkında sorulan bir soruya verdiği cevap olduğu ifade edilerek başlayan risale, bu soruya verilen bir cümlelik cevabın ardından yine kendisine sorulan "hayırlı hâtır bir tek şey midir yoksa daha çok mudur?" sorusuna verilen uzun bir cevaptan müteşekkildir. Burada hâtırı nefsâni, şeytânî ve Rahmânî olmak üzere üçe ayıran Cüneyd-i Bağdâdî, bunların vasıflarını ve alametlerini geniş bir şekilde açıklamıştır.

2.1.1.8. *Kitâbü Devâi't-Tefrît*

Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olan eserlerden bir tanesi de "İhmalkâr Davranmanın Devası" ismine sahip olan bu risaledir. Risale, İngiltere-Birmingham'da bulunan Selly Oak Library'deki 905 nolu yazma içerisinde bulunan 109-119 nolu varaklara dayanılarak Ali Hasan Abdülkadir tarafından tahkik edilmiştir. Bütün çabalarımıza rağman bu tahkike ulaşmamız mümkün olmamıştır. Abdülkadir, bu risalenin büyük bir kısmının *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer aldığını ifade etmektedir.[821] Arap dünyasında yapılan çalışmalarda bu risale *Hilyetü'l-Evliyâ*'daki metinle Abdülkadir'in neşri esas alınarak yeniden tahkik edilmiştir.[822] Cemal Recep Seyyid Bey ise tahkikinde MMA'da bulunan 373 nolu nüsha ile *Hilyetü'l-evliyâ*'yı esas almıştır.[823]

---

[819] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 242.
[820] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 74-79.
[821] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61; Risalenin Hilyetü'l'-Evliyâ'da geçen kısmı, giriş cümlelerinin ardından gelen risalenin ilk yarısıdır. Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/289-291.
[822] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 236-241.
[823] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 119-124. Bu tahkik incelendiğinde, bir önceki dipnotta belirtilenden farklı olarak tahkike esas nüshada Hilyetü'l-Evliyâ'dan başka bölümlerin de olduğu anlaşılmaktadır; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/270-271.

Sülemî'nin bu eseri gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim *Hakâiku't-Tefsîr*'de bu eserden bahsetmektedir.[824]

Sezgin, incelediği bir fihriste dayanarak bu eserin bir nüshasının da Topkapı Sarayı Emanetler Dairesi'nde 1762/3 numara ile kayıtlı olduğunu zikrederken[825] Brockelmann eserden bahsetmez. Deladriere tarafından Fransızca'ya da çevrilmiştir.[826]

Dua cümleleriyle başlayan risale, akıllı kimsenin üç makamdan hiçbirini kaybetmemesi gerektiğini vurgulayarak devam eder. Bu makamların özelliklerinin anlatıldığı risale, dünyadan ilgi ve alakayı kesmenin gerekliliği ve bu kimselerin halini tarif eder. Hata, gaflet ve kusurla geçen zamanlar için telafiye davet ifadeleri de içeren risale, hidayete eren kimsenin sıfatlarının anlatıldığı kısmın ardından dua cümleleriyle son bulur.

2.1.2. Mektuplar

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yazma şeklinde bulunan ve farklı araştırmacılar tarafından tahkik edilerek yayınlanan risalelerine ek olarak, ciddi bir yekûn tutan mektupları da bugün elimizde bulunan eserleri arasındadır. Bu mektuplardan yazmalar içinde mahfuz bulunanları olduğu gibi, *Hilyetü'l-Evliyâ* ve *el-Lüma'* gibi matbu eserler içinde kısmen veya tümüyle yer alanları da vardır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin yazma şeklinde bulunan ve bir kısmı tam iken bir kısmı eksik olan mektupları da risaleleri gibi çağdaş araştırmacılar tarafından tahkik edilmek suretiyle yayınlanmıştır. Bu mektuplardan bir kısmının muhatapları belli iken, bir kısmının ise kime yazıldığı meçhuldür. Bir çalışmamızda kime yazıldığı belli olan mektuplar ile kime yazıldığı belli olmayan mektupları ayrı ayrı sınıflandırmayı tercih ettik.

---

[824] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/264.
[825] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[826] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 89-98.

2.1.2.1. Kime Yazıldığı Belli Olan Mektuplar

2.1.2.1.1. Yahyâ b. Muâz Razî'ye Yazdığı Mektup

Başlığındaki "Risâletün Ebi'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed ilâ Yahyâ b. Muâz er-Râzî rahmetullahi aleyhimâ" ifadesinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin dostlarından Yahyâ b. Muâz Razî'ye yazdığı anlaşılan bu mektup, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde varak 3b'de yer almaktadır. Ali Hasan Abdülkadir tarafından tahkiki yapılmış[827] ve İngilizce'ye de çevrilmiştir.[828]

Süleyman Ateş'in Türkçe'ye tercüme ettiği mektup, [829] Brockelmann[830] ve Sezgin'in[831] çalışmalarında da zikredilmektedir. Ali Hasan Abdülkadir, Brockelmann'ın bu mektubun *el-Lüma*'da yer aldığı şeklindeki notunun[832] doğru olmadığını kaydeder.[833] Arap dünyasında yapılan son dönem çalışmalarda da tahkik edilen mektup,[834] Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.[835]

---

[827] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 3.
[828] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 173.
[829] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 109.
[830] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.
[831] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/745.
[832] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.
[833] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 59.
[834] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 297. Suâd Hakîm; *el-Lüma*'da geçen ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin Yahyâ b. Muâz Râzî'ye yazdığı ifade edilen bir cümlelik bir mektup parçasının, bu mektubun parçası olduğuna kanaat getirerek, tahkik ettiği metinde mektubun sonuna bu cümleyi de almıştır. Serrâc, *el-Lüma'*, 434. Ali Hasan Abdülkadir, *el-Lüma*'da yer alan bu bir cümlelik mektubu Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında "Cüneyd-i Bağdâdî'nin Yahyâ b. Muâz'a yazdığı mektuptan bir parça" diyerek, -muhtemelen diğer mektupla karışmaması için- ayrı bir eser şeklinde zikreder: Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61. Fuat Sezgin de -*el-Lüma*'da geçen bir cümlelik- bu mektubu ayrı bir eser olarak başlıklandırır ancak daha önce zikrettiği Yahyâ b. Muâz'a yazılan yukarıdaki mektup ile bağlantılı olduğunu işaret eder. Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/747; Cemal Seyyid Bey, bu mektubu MMA'da bulunan 227, 134 ve 396 nolu nüshalardan tahkik ettiğini belirtmiş olup, Şehit Ali Paşa nüshasındaki yarım metnin burada tamamlandığı görülmektedir. Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 195.
[835] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 141.

"Sen, seni gören ondan kaybolmayasın (şuhûd halinden gaybet haline bürünmeyesin.), seni gören Allah da senden kaybolmasın (halin değişip de senden uzaklaşmasın)." cümleleriyle başlayan bu kısa mektupta Cüneyd-i Bağdâdî, tevhit, şuhûd, fenâ ve cem'e dair hususlardan bahsetmektedir. Bu mektuba Yahyâ b. Muâz'ın cevap verip vermediği bilinmemektedir. Ancak Serrâc, sûfîlerin birbirleriyle olan mektuplarına ayırdığı bölümde detaylarına yer vermemekle birlikte Yahyâ b. Muâz'ın da Cüneyd-i Bağdâdî'ye mektup yazdığından bahsetmektedir.[836]

2.1.2.1.2. Ebû Bekir Kisâî'ye Yazdığı Mektup

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Ebû Bekir Kisâî'ye yazdığı bu mektubun tam metni *el-Lüma*'da yer almaktadır.[837] Mektubun sadece son kısmı, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde varak 4a'da bulunmaktadır. Süleyman Ateş'in eserinde, Arapça'sına[838] ve Türkçe tercümesine,[839] Deladriere'nin ise Fransızca tercümesine[840] yer verdiği mektup, Arap dünyasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalarda da yer almıştır.[841] Tüm bu çalışmalar, *el-Lüma'*daki metne dayanmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Ebû Bekir Kisâî'yi ahiretin yakıcı ahvalini resmetmek suretiyle, kıyamet gününde nerede olacağını tefekküre davet eden cümleleri başlayan mektubun Ebû Bekir Kisâî'den kendisine gelen bir mektup üzerine cevap niteliğinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu mektuba atıfla Kisâî'yi anladığını ve onun halini takdir ettiğini ifade eden Cüneyd-i Bağdâdî, bir müddet önce Isfahan halkından birine yazdığı mektubun, yabancı birilerinin eline geçip okunmasından

---

[836] Serrâc, *el-Lüma'*, 311.
[837] Serrâc, *el-Lüma'*, 311-312.
[838] Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdülkadir, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 76-78.
[839] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 76-78.
[840] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 68-70.
[841] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 299-300; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 220-221.

dolayı birtakım sıkıntılar çıktığını, bunun kendisini yorduğunu söylemekte ve bu durumun kendisini mektup yazmaktan alıkoyduğunu ifade etmektedir.

Mektupta, dünyanın kâmil insanlarda mahrum kaldığı, yolunu bulmanın zorlaştığı, dünyanın karanlık bir yer olduğu, azgın ve uçsuz bucaksız bir denize benzediği, bu denizin insanı şaşkınlıklar içinde bıraktığı ve helak etmek için elinden geleni yaptığı vurgulanmaktadır. Halka karşı yumuşak davranmak gerektiğini, âlimler ve hikmet ehli kimselerin halk için bir rahmet olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir Kisâî'yi insanlara anlayabilecekleri bir dille hitap etmeye ve rıfk ile muamelede bulunmaya teşvik etmekte ve başkalarına rahmet olmaya davet etmektedir.

2.1.2.1.3. Amr b. Osman Mekkî'ye Yazdığı Mektup

Cüneyd-i Bağdâdî'nin elimizde bulunan en uzun mektup metnidir. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 34b-43a varaklar arasında yer alan mektubu tahkik eden Ali Hasan Abdülkadir,[842] mektubun tam olmadığını, varak 43a'da başka bir mektubun parçası bulunduğunu, zira burada alıcıya Ebû Abdullah diye hitap edildiğini ancak Amr b. Osman Mekkî'nin böyle bir künyesi bulunmadığını ifade eder. Ancak yine de ayırt etmeksizin tüm mektubu tahkik ettiğini ve eserinde yer verdiğini söyler.[843] Mektubun Abdülkadir tarafından yapılan İngilizce çevirisinin yanısıra,[844] Süleyman Ateş tarafından yapılmış Türkçe tercümesi de bulunmaktadır.[845] Arap dünyasında yapılan tahkik çalışmalarında da bulunan

[842] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 7-26.
[843] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 77.
[844] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 127-147.
[845] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 114-126.

mektup,[846] Fransızca'ya da çevrilmiştir.[847] Brockelmann[848] ve Sezgin de[849] çalışmalarında bu mektuptan bahsetmişlerdir.

Amr b. Osman Mekkî'ye dua cümleleriyle başlayan mektup, âlim bir kimse ile hikmet sahibi bir zat (hakîm) arasında yaşanan ve hikmetin ilme üstünlüğünü anlatan uzunca bir bölümle devam etmektedir. Mektubun devamında dinî hastalıkların beden hastalıklarından daha zararlı olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, tevil yoluna giden grupların hakikat yolundan ayrılmış olacaklarını söylemekte ve bundan korunmanın yollarını tarif etmektedir. Âlim ve hakîm arasında bu minvalde devam eden konuşmaları içeren mektup, daha sonra ilim ehlinin özellikleri ve ilimden hakikate erenlerin vasıflarıyla sürmektedir. Pekçok farklı konunun ele alındığı mektup, dünyadan el etek çekip zahit olmaya ve nefsin meylettiklerinden sakınmaya dair davet ve dua cümleleriyle son bulmaktadır.

2.1.2.1.4. Ebu'l-Abbâs Dîneverî'ye Yazdığı Mektup

Cüneyd-i Bağdâdî'nin kaleminden çıkan bir diğer mektup, Ebu'l-Abbâs Dîneverî'ye yazılmıştır. Bu mektubun metni, *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer almaktadır.[850] Sezgin tarafından zikredilen[851] bu mektuptan Brockelman bahsetmez. Ali Hasan Abdülkadir'in, *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer aldığı için varlığına işaret etmekle yetindiği[852] mektuba Süleyman Ateş'in çalışmasında da yer verilmemiştir. Deladriere tarafından

[846] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 274-289; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 157-176. Seyyid Bey, mektubu MMA'da bulunan 396, 227 ve 135 numara ile kayıtlı yazmalar üzerinden tahkik etmiştir.
[847] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 99-121.
[848] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.
[849] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[850] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/283.
[851] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[852] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61.

Fransızca'ya tercüme edilen mektup,[853] Arap dünyasında yapılan son dönem çalışmalarda da yer almıştır.[854]

Hakk'ın kendini zikir için seçtiği kullarına bahşettiği lütuf ve ikramlarını anlatan mektup, 8-10 satırlık kısa bir metindir.

2.1.2.1.5. Ebû İshak İbrahim Mâristânî'ye Yazdığı Mektup

Bu mektubun metni, her ikisi de birbirinden parçalar içeren iki mektup olarak *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer almaktadır.[855] Brockelmann ve Sezgin tarafından zikredilmeyen bu mektuba Ali Hasan Abdülkadir, *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer aldığı için sadece işaret etmekle yetinir.[856] Bu mektup; büyük bir kısmı Ali Hasan Abdülkadir'in eserine dayanan Süleyman Ateş'in çalışmasında, -Abdülkadir'in yer vermediği bilgisi de eklenerek- Arapça metni[857] ve Türkçe tercümesiyle yer bulmuştur.[858] Deladriere tarafından Fransızca'ya tercüme edilen mektup,[859] Arap dünyasında yapılan son dönem çalışmalarda da yer almıştır.[860]

Hilyetü'l-Evliyâ'da bu mektubun Cüneyd-i Bağdâdî tarafından, Ebû İshak İbrahim Mâristânî'nin kendisine şikâyet edilmesi üzerine, ona olan sevgisi ve onu himaye etme duygusuyla kaleme alındığı belirtilmektedir.[861] Mektuba hamd

---

[853] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 44-45.
[854] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 214; Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 301.
[855] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/294-295.
[856] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61.
[857] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1969, 73-74.
[858] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 171.
[859] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 70-74.
[860] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 208; Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 290-292. Suâd Hakîm, bu mektubun başına nereden aldığını belirtmeksizin "Ey Ebû İshak" diye başlayan 6 paragraflık bir bölüm eklemiş, *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer alan kısmı bu metnin ardından zikretmiştir. Tespitlerimize göre Suâd Hakîm mektuba ilave ettiği bu bölümü *Hilyetü'l-Evliyâ*'da İbrâhim Mâristânî'ye ayrılan bölümün başından almıştır. Ve bu mektuba ekleyerek yayınlamakta da haklıdır. Zira söz konusu yerde, Cüneyd-i Bağdâdî'nin İbrahim Mâristânî'ye bir mektup yazdığından bahsedilmekte ve bu mektubun Hakîm'in aldığı kısmı, diğer kaynaklarda zikredilen mektubun bir bölümünü de içerecek şekilde bahsedilen bölümde yer almaktadır. Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/353-355.
[861] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/353.

cümleleriyle başlayan Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû İshak Mâristânî'yi hakikatlere dair yorum yapmaktan sakınmaya davet etmekte ve nice ilim ehlinin aklına güvenmek suretiyle yorum yaparak helak olduğunu belirtmektedir. Ebû İshak Mâristânî'nin sahip olduğu ilim ve makamları takdir ifadeleri de kullanan Cüneyd-i Bağdâdî, Allah'ın dost olduğu kimselere dost olmanın fayda vereceğini, aksinin ise kişiyi zarara sürükleyeceğini ifade ettiği mektubu, nasihatlerinin Mâristânî'ye ağır gelmesi durumunda nasihatleşmenin göz yummaktan daha hayırlı olduğunu düşünerek tahammül götermesi ve sabretmesi dilekleriyle bitirmektedir.

2.1.2.1.6. Yusuf b. Hüseyin Râzî'ye Yazdığı Mektup

Yusuf b. Hüseyin Râzî'ye yazılan bu mektup, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 43a-44b varaklar arasında yer almaktadır. Ali Hasan Abdülkadir tahkik ettiği bu mektubu,[862] İngilizce olarak da yayınlamıştır.[863] Ali Hasan Abdülkadir'in de belirttiği gibi, bu mektup tam değildir. Varak 44b'de aniden kesilmekte ve varak 45a'dan itibaren "şükür" ve "ifâka" hakkında bazı meselelere dair değerlendirmelerin olduğu bir metin ile başlamaktadır.[864] Bu durum, yakın dönem araştırmacılardan bazılarını yanıltmış ve bu metni de mektubun içinde yer alan bölümler kabul ederek Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait göstermelerine ve tahkiklerine bu metni de dâhil etmelerine sebep olmuştur.[865]

---

[862] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 27-30.
[863] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 147-151.
[864] Brockelmann, Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait eserler arasında varak 45a'dan itibaren başlayan ve 51a'ya kadar devam eden bu kısımları *Risâle fi'l-Şükr* ve *Faslün fi'l-ifâqa* şeklinde ayrı eserler olarak zikretmektedir: Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357. Bu husus, ilerleyen sayfalarda Cüneyd-i Bağdâdî'ye Nispet Edilen Eserler başlığında değerlendirilecektir.
[865] Seyyid Bey'in MMA'da 135, 396 ve 228 nolu yazmalara dayanarak tahkik ettiğini belirttiği mektubun söz konusu fazlalık kısımları şu sayfalar arasında yer almaktadır: Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 178-187.

Sezgin'in Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında bahsetmediği,[866] Brockelmann'ın ise küçük bir hata ile zikrettiği[867] mektup, Süleyman Ateş tarafından Türkçe'ye,[868] Deladriere tarafından da Fransızca'ya tercüme edilmiştir.[869] Mektup, Arap dünyasında yapılan son dönem çalışmalarda da tahkik edilmiştir.[870]

Allah'ın kendi dostluğuna seçtiği kimselerin vasıflarının anlatıldığı mektupta, bu kimselerin sahip olduğu bazı hasletlerin, kendilerini sadece Allah'ın zikrine vermeye perde olabileceği vurgulanmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, Allah'a giden sülûk yollarının tüm açıklığına rağmen halkın büyük bir kısmının bu yollara teveccüh etmediğini ifade ettiği mektupta, Yusuf b. Hüseyin Râzî'nin sahip olduğu ilmî ve tasavvufî birikim ve vaazlarındaki etkili üslubu takdir etmekte ve Cenâb-ı Hakk'ın mârifet ehlinden aldığı mîsâka uygun olarak davranması için ona bu görevini hatırlatmaktadır.

Yusuf b. Hüseyin'in muhtemelen bu mektuba cevap olarak kaleme aldığı mektup, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 1a-3a varaklar arasında yer almaktadır. Bu metnin varak 1a'da yer alan küçük bir kısmı, *Hilyetü'l-Evliyâ'*da Yusuf b. Hüseyin Râzî'nin

---

[866] Fuat Sezgin, Brockelmann'ın bu mektubu Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispetinin doğru olmadığını söyleyerek, bu mektuba Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında yer vermez. Ancak Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda bu mektubun yer aldığı 43a-44b varak aralığını Yusuf b. Hüseyin Râzî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait cevabı olarak zikreder: Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/748. Oysa söz konusu varaklarda bulunan bu mektup Cüneyd-i Bağdâdî'ye aitken, Yusuf b. Hüseyin Râzî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye cevabı -Ali Hasan Abdülkadir'in de belirttiği gibi- aynı yazmanın 1a-3a varakları arasında yer almaktadır. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 62.

[867] Brockelmann, Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında Yusuf b. Hüseyin Râzî'ye yazdığı iki mektup zikreder. Dokuzuncu sırada zikrettiği mektup budur. Ancak birinci sırada Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda yer alan yazmanın ilk bölümü olarak zikrettiği mektup Yusuf b. Hüseyin Râzî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye yazdığı cevaptır. Yazmanın 1a varağında "cevâbü" ifadesi biraz silik kalmış ve muhtemelen bu gözden kaçarak, bu mektup yazar tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilmiştir. Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.

[868] Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, 128-130.

[869] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 46-51.

[870] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 293-296; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 175-178. Cemal Recep Bey'in tahkikinde bu sayfaların devamında yer alan fazlalık yukarıda izah edilmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye yazdığı bir mektuptan cümleler olarak yer almaktadır.[871] Ali Hasan Abdülkadir'in de belirttiği üzere Brockelmann'ın bu mektubu Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispeti doğru değildir. Bu mektubu yazan kişinin, Zünnûn-i Mısrî ve Ahmed b. Ebu'l-Havârî'yi üstatları olarak zikretmiş olmasının da bu mektubun Cüneyd-i Bağdâdî'ye değil Yusuf b. Hüseyin Râzî'ye aidiyetini teyit ettiğini söyleyen Abdülkadir, üslubun da Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmadığını düşünmektedir.[872] Abdülkadir'in görüşlerini aktaran Süleyman Ateş ise çalışmasında bu mektubun iki mektuptan ibaret olduğunu, birinci mektubun Cüneyd-i Bağdâdî'ye ikinci mektubun ise Yusuf b. Hüseyin Râzî'ye ait olduğunu, iki isim arasındaki yazışmaların muhtemelen birbirine karıştığını ifade etmektedir.[873] Bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

2.1.2.1.7. Alî b. Isfahânî'ye Yazdığı Mektuptan Bir Parça

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Alî b. Isfahânî'ye yazdığı bir mektubun parçası olduğu anlaşılan bu mektup, *el-Lüma'*da yer almaktadır.[874] Kesin hakikatlerin, sağlıklı azim ve güçlü iradelerin tüm sebepleri koparıp atacağı, hiçbir vehim bırakmayacağı belirtilen mektupta, böyle kimselerin nezdinde hakkın ayan beyan ortaya çıkacağı vurgulanmaktadır. Muhtemelen tam bir mektup olmayıp, bir mektuptan küçük bir parça olduğu için Brockelmann, Sezgin ve Abdülkadir tarafından zikredilmemiştir. Arap dünyasında yapılan tahkik çalışmalarında bu mektuba yer verilmiş,[875] Deladriere tarafından da Fransızca'ya tercüme edilmiştir.[876]

---

[871] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/257.
[872] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 62.
[873] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 79-80.
[874] Serrâc, *el-Lüma'*, 310.
[875] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 298; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 221.
[876] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 64.

2.1.2.1.8. Ebû Bekir Şiblî'ye Yazdığı Cevap

Ebû Bekir Şiblî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Ey Ebu'l-Kâsım!" diye hitap ederek başlayan ve kendi hallerini açıklama konusunda yalnız kaldığını ifade ederek bir tür serzenişte bulunduğu bir mektup yazdığını söyleyen Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu mektubu bir çarşambadan diğer çarşambaya kadar yanında taşıdıktan sonra altına şunları yazdığını nakleder. "Ey Ebû Bekir, mahlûkat hakkında Allah'tan sakın. Biz söze başlarken onu ölçer biçeriz. İşin iyi yönlerini söyler, mahzenlerden geçer gibi dikkatli konuşuruz. Sen gelip örtüsünü kaldırdın ve sırrı ortaya koydun. Oysa bu yolun büyükleri ile senin aranda bin tabaka vardır. Senin anlattıkların ilk tabakada kaybolur gider."[877] Matbû olduğu ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin muhatabına ulaştırıp ulaştırmadığı bilinmediği için diğer çalışmalarda yer verilmediğini tahmin ettiğimiz bu mektuba Suâd Hakîm çalışmasında yer vermiştir.[878]

2.1.2.2. Kime Yazıldığı Belli Olmayan Mektuplar

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıda zikredilen ve muhatapları belli olan mektuplarına ek olarak kime yazıldığı bilinmeyen, matbu ve yazma eserlerde kayıt altına alınmış bazı mektupları da bulunmaktadır. Bu mektuplardan matbu olanları *Hilyetü'l-Evliyâ* ve *el-Lüma'*da yer almaktadır. Brockelmann, bu isimsiz mektuplardan Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'ndaki yazmada bulunan üç mektuptan ilk ikisine Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında ayrı ayrı atıfta bulunurken;[879] Sezgin, bu koleksiyondaki üç mektuba ek olarak *Hilyetü'l-Evliyâ* ve *el-Lüma'*da geçen iki mektuptan daha bahseder.[880] Ancak mektuplar bunlarla sınırlı değildir.

---

[877] Serrâc, *el-Lüma'*, 305-306.
[878] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 311.
[879] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.
[880] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/745-746.

Bu mektuplar, yazma ve matbu eserlerde, genelde baş kısmında bulunan إلى بعض إخوانه şeklinde bir ibare ile verilmiştir. Biz bu ibareyi "kardeşlerinden birine" şeklinde çevirmeyi tercih ettik.[881]

1.

Bu mektup Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 3a-3b varaklar arasında yer almaktadır. Abdülkadir bu mektubu tahkik etmiş[882] ve İngilizce'ye çevirmiştir.[883] Süleyman Ateş'in Türkçe'ye tercüme ettiği bu mektubu,[884] Suâd Hakîm de eserine almıştır.[885] Cemal Recep Seyyid Bey'in MMA'da bulunan 227, 135 ve 396 nolu yazmaları Abdülkadir neşriyle karşılaştırarak tahkik ettiği[886] bu mektup, Deladriere tarafından Fransızca'ya da çevrilmiştir.[887]

Yoğun bir şekilde Allah'ın verdiği manevî nimetlere şükür ifadeleriyle bezeli olan mektupta Cüneyd-i Bağdâdî, muhatabına Cenâb-ı Hakk'ın bu nimetlerini vasfetmekte ve bunlara karşı duyulması gereken şükran ve minneti ifade etmektedir.

2.

Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisindeki ikinci isimsiz mektup, 4a-4b varaklar arasında yer almaktadır. Bu mektup, aynı metinle *el-Lüma'*da[888] yer aldığı için Abdülkadir yazmanın bu sayfalarını tahkik etmek ihtiyacı hissetmemiş, sadece *el-Lüma'*da

[881] Malum olduğu üzere buradaki "kardeş" ibaresi, sıhriyet bağını değil, dinî/tasavvufî manada bir kardeşliği, tarikat/yol kardeşliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Kaldı ki Cüneyd-i Bağdâdî'nin kan bağıyla bağlı olduğu bir kardeşinin olup olmadığı bilinmemektedir.
[882] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 1-2.
[883] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 122-123.
[884] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 107-108.
[885] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 307.
[886] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 196.
[887] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 138-139.
[888] Serrâc, *el-Lüma'*, 313.

bulunduğuna işaret etmekle yetinmiştir.[889] Cemal Recep Seyyid Bey'in MMA'da bulunan nüshalardan tahkik ettiği,[890] Suâd Hakîm'in eserinde "Mukaddimetü'l-Ûlâ" başlığıyla yer verdiği[891] bu mektup, Süleyman Ateş tarafından Türkçe'ye,[892] Deladriere tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir.[893]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin muhatabına Allah'ın kendisini seçkin kulları arasına alması için dua ettiği bu mektupta Allah'ın kendisine ayırdığı kulları üzerinde gerçekleşen manevî haller ve tefrîtten tecride gerçekleşen sülûke dair cümleler yer almaktadır.

3.

Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisindeki üçüncü ve son isimsiz mektup, 33a-34a varaklar arasında yer almaktadır. Abdülkadir'in tahkik ederek,[894] İngilizce tercümesini yaptığı eser,[895] Süleyman Ateş tarafından Türkçe'ye,[896] Deladriere tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir.[897] Arap dünyasında yapılan son dönem çalışmalarda da yer almaktadır.[898] Brockelmann'ın Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında zikretmediği mektup budur.

Muhatabına "Ey Allah'ın kapısında bulunan" hitabıyla başlayan mektup, Allah'ın kapısında bulunmanın ne yüce bir nimet olduğunu, bütün ilimlerin ve hikmetlerin burada son bulduğunu haber vermektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin

---

[889] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 59.
[890] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 197.
[891] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 312.
[892] Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, 110.
[893] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 142.
[894] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 3-6.
[895] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 124-127.
[896] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 111-113.
[897] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 146-150.
[898] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 308-310; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 198-200. Seyyid Bey, çalıştığı diğer nüshalarda bulunmadığına dair bir not düşmeksizin, bu mektubu eserine Abdülkadir'in tahkikinden almıştır. Bu da MMA'da bulunan nüshalarda bu mektubun bulunmadığını düşündürmektedir.

kendisine yazılan bir mektuba cevap olarak kaleme aldığı anlaşılan mektupta, muhatabına takdir ve tebcil cümlelerinin de yer aldığı ve Cüneyd-i Bağdâdî'in kendisini cevaptan mahrum bırakmamasını istediği görülmektedir.

Bu başlıkta bu kısma kadar yer alan yukarıdaki üç mektup, birinci ve üçüncüsü sadece Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda bulunan yazma içinde yer alan mektuplardır. Bu koleksiyondaki ikinci mektup ise Serrâc'ın *el-Lüma'*da yer verdiği bir mektuptur. Aşağıda yer alan ve muhatapları belli olmayan mektuplar ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf ve tabakât klasiklerinde yer bulan ve bugün elimizde matbu olarak da bulunan mektuplarıdır. Bu mektuplar Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda yer alan yazmada bulunmamaktadır.

4.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin muhatabı bilinmeyen mektuplarından birisi olan ve [اعْلَمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْكَ أَنَّ أَقْرَبَ مَا اسْتُدْعِيَّ بِهِ قُلُوبُ الْمُرِيدِينَ وَنُبِّهَ بِهِ قُلُوبُ الْغَافِلِينَ][899] ibareleriyle başlayan bu mektup, *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer almaktadır.[900] Abdülkadir'in çalışmasında (23) numara ile belirtilen bu mektup,[901] Süleyman Ateş'in çalışmasında bulunmamaktadır. Brockelmann ve Sezgin'in de -muhtemelen matbu olması dolayısıyla- zikretmedikleri bu mektup, Arap dünyasında son dönem yapılan çalışmalarda da bulunmakta olup,[902] Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.[903]

---

[899] Diğer mektuplarda herhangi bir ibare vermeye gerek duyulmamıştır. Çünkü kime yazıldığı ya da bulunduğu yer bilgisi mektupların hangisi olduğunu izaha gerek bırakmamaktadır. Ancak bu mektup ve ardından gelecek olan birkaç mektupta, atıfta bulunulan sayfalar veya ilgili notlar, bizde böyle bir ihtiyaç olduğu kanaatini hâsıl etmiştir. Zira ilgili bütün eserler elimizin altında iken bile maktubun hangisi olduğunu belirlemek bir hayli zamanımızı almıştır. Oluşabilecek karmaşayı önlemek ve okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla mektuplarından girişlerinden hangi mektup olduğunun analaşılabileceği kadar küçük bir ibare buraya eklenmiştir.

[900] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/279.

[901] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61.

[902] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 305-306; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 209.

[903] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 80-82.

Bu mektupta kişinin söyledikleri ile amel etmesi ya da amel ettiklerini insanlara söylemesinin peygamberlerin davranış tarzı olduğu, Hz. Şuayb (a.s.) ve Rasûlullah (s.a.v.) üzerinden örneklenmektedir. Mektupta Allah'ın bazı özel kullarına gizli sırlarını emanet ettiğini söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, bu kimselerin konuştuklarında Allah adına konuştuklarını, sustuklarında ilmin vakarı ile sustuklarını, hüküm verdiklerinde ise onun kendilerine verdiği hüküm ile hüküm verdiklerini söyler.

5.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait muhatabı bilinmeyen bir başka mektup yine *Hilyetü'l-Evliyâ'*da yer alan[904] ve [الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اسْتَخْلَصَ لِنَفْسِهِ] ibaresiyle başlayan mektuptur. Abdülkadir'in çalışmasında (26) numara ile verilen bu mektuba[905] Brockelmann eserinde yer vermemiş, Sezgin ise (22) numara ile zikretmiştir.[906] Son dönem Arap dünyasında yapılan çalışmalarda yer bulan mektup[907] Deladriere tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir.[908]

Mektubun yazıldığı kimseye geçip giden hale iltifat etmemesini tavsiye ederek mektuba başlayan Cüneyd-i Bağdâdî, bunun kişiyi meydana gelecek hallerden alıkoyacağını belirtmekte, muhatabına kalbiyle sadece Allah'ı zikretmeyi istemesini öğütlemektedir. Muhatabından insanlarla birlikte olmak zorunda kalınca, gereği kadar kalmasını, Allah'ın kendisine verdiği ilimle insanlara kol kanat germesini istemektedir.

6.

---

[904] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/297-298.
[905] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61.
[906] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[907] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 302; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 210.
[908] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 125-126.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasındaki bir diğer mektup, [تَنَاوُهُ لَا يُخَلِّي الْأَرْضَ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ مِنْ أَوْلِيَائِهِ] ifadeleriyle başlamakta ve *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer almaktadır.[909] Abdülkadir, Brockelmann ve Sezgin'in bahsetmedikleri bu mektup, Süleyman Ateş'in çalışmasında Arapça[910] ve Türkçe olarak[911] yer almıştır. Son dönem Arap dünyasında yapılan çalışmalarda da bu mektuba yer verilmiş olup[912] Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.[913]

Cüneyd-i Bağdâdî, bu mektupta Cenâb-ı Hakk'ın yeryüzünü evliyâsız bırakmayacağını, dostlarını dünyadan çekip almayacağını ifade etmektedir. Bu kimselerin, Allah'a giden yolun menfezlerinde kılavuz, Allah'a teslim olmaya koşanlara fener olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, onların davet ve uyarıları ile halk için bir yıldız gibi yön tayin edici olduklarını, onların bu rehberliğinin ise insanların dininin selamette kalmasına vesile olduğunu belirtmektedir.

7.

Hilyetü'l-Evliyâ'da yer alan[914] Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait bir diğer mektubun da yine muhatabı belli değildir. Kısa bir paragraftan oluşan bu mektup, *Hilyetü'l-Evliyâ*'nın başlıklandırma sistemi içinde Cüneyd-i Badğâdî'nin sözlerinin yer aldığı bir fasılda, yukarıdaki konuyla bağlantılı olduğu için rivayeti yapan şahıs tarafından, sözlerinin arasında [مَنْ أَشَارَ إِلَى اللَّهِ وَسَكَنَ إِلَى غَيْرِه] ifadederiyle başlayan cümlelerle nakledilmiştir. Brockelmann, Sezgin, Abdülkadir ve Ateş'in çalışmalarında yer vermedikleri bu mektup, son dönem Arap dünyasında yapılan çalışmalardan bir tanesinde yer almış,[915] Deladriere tarafından da Fransızca'ya çevrilmiştir.[916]

---

[909] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/298.
[910] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1969, 75.
[911] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 172.
[912] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 304; Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 211.
[913] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 43-44.
[914] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296.
[915] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 303.
[916] Deladrière, *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*, 65.

Allah'ı işaret edip, başkasına yönelen kimsenin muhatap olacağı belaların anlatıldığı mektupta, bu durumdan dönmesi halinde bu musibetlerin o kimseden giderileceğinden bahsedilmektedir.

8.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıdaki mektuplarına ek olarak, *el-Lüma*'ın bazı sûfilerin mektuplarından örnekler verilen "Bâbün fi Sudûri'l-Kütüb ve'r-Resâil" bölümünde, yine kime yazıldığı bilinmeyen beş farklı mektuptan ifadelere yer verilmiştir.[917] Brockelmann bu mektuplardan bahsetmezken, Sezgin ve Abdülkadir, bu mektup parçalarını kastederek, Cüneyd-i Bağdâdî'nin mektuplarının *el-Lüma*'da yer alan bazı pasajlarının varlığından bahseder.[918] Süleyman Ateş, Deladriere ve Seyyid Bey'in eserlerinde yer vermediği bu mektup parçaları, Suâd Hakîm'in eserinde mevcuttur.[919] Bu mektup parçalarından ilki, yukarıda "Kime Yazıldığı Belli Olmayan Mektuplar" başlığı altında incelenen ikinci mektuptur. İkincisi Cenab-ı Hakk'ın kuvvet ve kudretinin kul üzerindeki tesirlerinden bahseden birkaç satırlık bir metindir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci parçalar ise muhataba dua ifadeleri içeren, muhtemelen mektupların giriş cümlelerinden alınmış metinlerdir.

2.2. Cüneyd-i Bağdâdî'ye Ait Elimizde Mevcut Olmayan Eserler

2.2.1. *Şerhu Şatahâti Ebî Yezîd*

Risale ve mektuplarından başka Ebû Nasr Serrâc'ın Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait diyerek zikrettiği ve *el-Lüma'*da yer verdiği bir eser daha vardır. Sûfîlerin şatahâtını incelediği bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyelerinden az bir kısmını şerh ettiğini belirten Serrâc, anlayan kimselere istidlâl için bu az bir şerhin yeterli olacağını söyler. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin

---

[917] Serrâc, *el-Lüma'*, 313-314.
[918] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd,* 61; Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi,* 1/746.
[919] Hakîm, bu mektup parçalarını "Mukaddimeler" başlığı altında ayrı bir bölüm olarak vermiş, eserleri içinde zikretmemiştir. Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn,* 312-313.

şatahâtına yaptığı tefsirleri bulduktan sonra onu bırakıp kendisinin izahlar yapmasının mümkün olmayacağını ifade eden Serrâc, *el-Lüma*'ın bundan sonraki ilgili sayfalarında Cüneyd-i Bağdâdî'nin söz konusu şerhlerine yer verir. Araştırmacılar tarafından da Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında zikredilen[920] ve *el-Lüma* içinde yer alan bu bölümlerin Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında yer aldığına şüphe yoktur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu şerhlerinin müstakil bir eser haline gelip gelmediğini bilemiyoruz. Ancak Serrâc'ın bu şerhlere ulaştığı anlaşılmaktadır. Fikirlerini Farsça olarak ifade eden Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyelerinden bir bölümünün, Bâyezîd-i Bistâmî'nin yeğeni Ebû Mûsâ Îsâ b. Âdem tarafından Cüneyd-i Bağdâdî için tercüme edildiği kaydedilmektedir.[921]

2.2.2. *Tashîhu'l-İrâde*

Hücvîrî'nin *Keşfül-Mahcûb*'ta Cüneyd-i Bağdâdî'nin yazdığını ifade ettiği ve *Tashîhu'l-İrâde* şeklinde ismini de verdiği[922] bu esere maalesef bugüne kadar ulaşılamamıştır. Bahse konu eseri Brockelmann, Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen eserler arasında zikrederken,[923] Sezgin ondan hiç bahsetmemektedir. Abdülkadir ise eseri Cüneyd-i Bağdâdî'nin kayıp eserleri arasında kaydetmektedir.[924]

2.2.3. *Emsâlü'l-Kur'ân*

İbnü'n-Nedîm, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kitapları olan bir sûfî olduğunu kaydeder ve *Emsâlü'l-Kur'ân* adında bir eserinden bahseder.[925] Brockelmann ve Sezgin'in zikretmediği bu esere Abdülkadir, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kayıp eserleri

---

[920] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358; Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61; Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746.
[921] Sehlegî, *Kitabu'n-nûr min kelimâti ebi't-Tayfûr (Menâkıb-ı Bistâmî)*, 139; Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, 184.
[922] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 483.
[923] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.
[924] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61.
[925] Nedîm, *el-Fihrist*, 232.

arasında yer vermiştir.[926] Bu eserin mevcudiyetine dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.[927]

2.2.4. *Sabru'l-Enbiyâ*

Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr'*de Cüneyd-i Bağdâdî'nin eseri olarak zikrettiği *Sabru'l-Enbiyâ,*[928] bugün elimizde mevcut olmayan eserlerinden bir tanesidir. Brockelmann, Sezgin ve Abdülkadir'in bahsetmediği, Süleyman Ateş'in kayıp eserleri arasında zikrettiği[929] bu esere dair klasik ve modern kaynaklarda başka herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Malum olduğu üzere Cüneyd-i Bağdâdî, Sülemî'nin tefsirinde kendisinden yoğun bir şekilde rivayette bulunduğu isimler arasındadır.[930] Sülemî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait böyle bir esere sahip olması ancak bunun günümüze ulaşmaması mümkündür.

Sülemî, tefsirinde Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispetle *Merâtibü Ehli's-Sabr* ismiyle bir eserden daha bahseder.[931] Bu eser klasik ve modern kaynakların hiçbirinde zikredilmemiştir. Günümüze ulaşmayan eserlerinden biri olarak değerlendirmek mümkünse de *Sabru'l-Enbiyâ* gibi bu eserden bahseden tek kişinin

---

[926] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61.

[927] İbnü'n-Nedîm, bu eserdan bahsettiği cümle içerisinde Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispetle Resâil isminde bir kitaptan daha bahseder. Bu kitabın 2000 [söz/risale/mesele/mektup?] içerdiğini söyler. el-Fihrist'e dair yapılan tahkiklerde de herhangi bir bilgi ya da iz/işaretin yer almadığı bu eser, başka hiçbir kaynakta zikredilmemiştir. Başka hiçbir kaynakta zikredilmemesi, İbnü'n-Nedîm'in eksik ve muğlak ifadesiyle birleşince böyle bir eserin varlığı da, muhtevası da meçhul kalmaktadır. Nedîm, *el-Fihrist*, 232; buna ek olarak özellikle 2000 rakamının zikredilmesi şu ihtimali de akla getirmektedir: Malum olduğu üzere sûfîlerin menkıbeleri ve bu menkıbeleri ihtiva eden eserleri toplamasıyla bilinen Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ca'fer Huldî'nin ikibin sûfînin adlarını bildiği rivayet edilmiştir. Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 388. Dolayısıyla İbnü'n-Nedîm'in eserinde, Ca'fer Huldî için zikredilen rakamla Cüneyd-i Bağdâdî ismi birleşip, bu şekilde bir karışıklık dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin olmayan bir eser ona nispet edilerek zikredilmiş olabilir.

[928] Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/346.

[929] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 79.

[930] Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, 84. Ateş, Cüneyd-i Bağdâdî'yi Hakâiku't-Tefsîr'in baş kaynağı olarak niteler ve kendisinin Sülemî'nin hemen her sayfada tefsirine yer verdiği üç isimden biri olduğunu söyler. Diğer ikisi Sehl Tüsterî ve Ebû Bekir Vâsıtî'dir.

[931] Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/236.

Sülemî olması, bizi *Sabru'l-Enbiyâ* genel başlığını içeren kitabın içinde bir alt başlık olabileceği kanaatine sevk etmiştir.

2.3. Cüneyd-i Bağdâdî'ye Nispet Edilen Eserler

Farklı çalışmalarda Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen birtakım eserler daha vardır ki, bunların bir kısmının nispeti hatalı, bir kısmının nispeti ise delil açısından yetersizdir. Biz bu durumu dikkate alarak, söz konusu eserleri bu başlık altında toplayıp, değerlendirmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

2.3.1. *Kasîde Sûfiyye*

Brockelmann[932] ve Sezgin'in[933] Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait diyerek zikrettikleri bu eseri Abdülkadir de çalışmasında anmış, ancak bu eseri inceleme imkânı bulamadığını söylemiştir.[934] Brockelman'ın, Berlin'de 7543 numara ile kayıtlı bulunduğunu zikrettiği bu eser için Sezgin, Berlin 7543/4 numara ve 136b varak şeklinde kayıt düşmüş, Abdülkadir ise eserin kaydını 7542 numara ile vermiştir. Son yıllara kadar çalışmalarda sadece işaret etmekle yetinilen bu kaside, 2019 yılında Cüneyd-i Bağdâdî hakkında yapılan bir yüksek lisans çalışmasında, orijinal metni ve tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır. Araştırmacının ilim dünyasına mütevazı bir katkı sunmak amacıyla çalışmasının ekler kısmında yer verdiğini ifade ettiği bu kaside, Berlin Halk Kütüphanesi'nde yukarıda belirtilen numara ile kayıtlı dil bilgisi kitabı mahiyetindeki bir yazmanın içindeki bir sayfada yer almaktadır. Araştırmacı Gökhan Özbek'in de belirttiği üzere kasidede; Cüneyd-i Bağdâdî'nin sıkça kullandığı fenâ, mîsâk, tevhit vb. kavramların yer almadığı, bilakis Cüneyd-i Bağdâdî'nin diğer eserlerinde yer almayan kadeh, sâkî gibi kavramlara yer verildiği görülmektedir.[935] Hem Cüneyd-i Bağdâdî, hem dönemin diğer sûfîlerinin kullandığı dil ve üslup

---

[932] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.
[933] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/745.
[934] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61.
[935] Kasîde-i Sûfiyye'nin orijinal metni, tercümesi ve hakkında yapılan değerlendirme için bkz.: Özbek, *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhid Anlayışı*, 91-94.

özellikleri dikkate alındığında, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu kavramları kullanması ihtimal dâhilinde görünmemektedir. Kasidenin başında yer alan Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet sehven yapılmış olmalıdır. Kasidenin gerek üslubu, gerek içeriği, söz konusu araştırmacıda olduğu gibi, bizde de Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olamayacağı kanaatini uyandırmıştır.

2.3.2. *Risâle fi's-Sekr ve Risâle fi'l-İfâka*

Bu iki risale, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1374 numarada kayıtlı bulunan yazma içerisinde 45a-51a varaklar arasındadır. Brockelmann, Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait eserler arasında varak 45a'dan itibaren başlayan ve 51a'ya kadar devam eden bu kısımları, *Risâle fi'l-Şükr* ve *Faslün fi'l-ifâqa* şeklinde iki ayrı eser olarak zikretmektedir.[936] Yine Massignon'un bu eseri Cüneyd-i Bağdâdî'nin eseri olarak kaydettiği bilinmektedir.[937] Ancak bu risaleleri inceleyen Arberry, bunların Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra yaşamış birileri tarafından kaleme alındığını belirtir. Hatta risalenin son sayfalarında (vr. 49b) Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra yaşamış bazı sûfîlerin Cüneyd-i Bağdâdî'den nakilleri yer almaktadır.[938]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Yusuf b. Hüseyin Râzî'ye yazdığı mektubun varak 44b'de aniden kesilmesi ve varak 45a'dan itibaren yeni bir metnin başlaması, araştırmacılara yazmanın devamındaki bu metinlerin de Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olduğunu düşündürmüştür. Hatta bu durum, yakın dönem araştırmacılardan bazılarını yanıltmış ve bu metni de mektubun içinde yer alan bölümler kabul ederek Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait göstermelerine ve tahkiklerine bu metni de dâhil etmelerine sebep olmuştur.[939]

---

[936] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.
[937] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 62.
[938] Arberry, "Junayd", 499.
[939] Seyyid Bey'in MMA'da 135, 396 ve 228 nolu yazmalara dayanarak tahkik ettiğini belirttiği mektubun söz konusu fazlalık kısımları şu sayfalar arasında yer almaktadır: Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 178-187.

Yazma incelendiğinde Arberry'nin haklı olduğu ve risalelerin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmadığı anlaşılmaktadır. Risalenin ilerleyen sayfalarında Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra yaşayanların da zikredilmesi ve kendilerinin Cüneyd-i Bağdâdî'den rivayetlerine yer verilmesi bunu gösterdiği gibi üslubun da Cüneyd-i Bağdâdî'nin üslubu ile tam olarak örtüşmediği görülmektedir.[940]

2.3.3. *es-Sırr fî Enfâsi's-Sûfiyye*

Brockelmann tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında ikinci sırada zikredilen eserdir.[941] Brockelmann'ın Kahire'de bulunduğunu söylediği bu eseri Sezgin de Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserleri arasında, ancak Arberry'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmadığı notunu da ekleyerek, zikreder.[942]

Arberry, bizim ulaşma imkânı bulamadığımız bir makalesinde, bu eserin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmadığını söylemiştir.[943] Bu risaleyi Kahire'deki nüsha üzerinden[944] tahkik imkânı bulan Suâd Hâkîm, yazmanın muhtevasına vâkıf olunca Arberry ile aynı kanaate varmıştır. Zira risale; Şiblî, Zünnûn, Bâyezîd-i Bistâmî, İbn Atâ Rûzbârî ve Nûrî gibi sûfiler ile sahabe ve tabiînin sözlerinden oluşan bir derlemedir. Derlemeyi yapan kimse ise bilinmemektedir.[945] Hakîm, eserinde derleme içindeki Cüneyd-i Bağdâdî'den rivayet edilen sözlere yer vermiştir.[946] Son dönem yapılan çalışmalardan bir diğeri olan Cemal Recep Seyyid Bey ise MMA'da 287 numara ile kayıtlı bulunan yazma nüshaya ulaşmış ve bu nüsha üzerinden eseri

---

[940] Bu risalelerle ilgili zikredilmesi gereken bir husus da şudur: Her ne kadar Brockelmann risalelerden bir tanesini *Risâle fi'l-Şükr* şeklinde isimlendirmiş olsa da, doğrusu *Risâle fi's-Sekr* olmalıdır. Hem başlık [48a], hem de risalenin metni dikkatle incelendiğinde sekrden bahseden bir metin olduğu görülmektedir. Araştırmacılar tarafından şükr şeklinde okunmasının sebebi س harfinin üzerindeki damme işaretidir. Bu işaret ش harfinin noktaları gibi algılanmıştır. Ancak metnin içeriği incelendiğinde, "sükr" şeklinde telaffuz edilmesinin uygun olacağı ve Türkçe'de sekr ile karşıladığımız tasavvufî terimden bahsedildiği görülmektedir.

[941] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/357.

[942] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/745.

[943] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 63.

[944] Hakîm, bu nüshanın Dârü'l-Kütüb li'l-Vesâiki'l-Mısriyye'de Yazmalar Listesi, 345/1, Tasavvuf-92 numarada kayıtlı olduğunu belirtmektedir.

[945] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 347.

[946] Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn*, 347-355.

tahkik etmiştir.[947] Bu çalışmada da Suâd Hakîm'in dediği gibi, Cüneyd-i Bağdâdî'den önce ve sonra yaşamış pek çok isimden gelen rivayetlerden oluştuğu açıkça görülmektedir. Seyyid Bey'in tahkik ettiği nüsha, *es-Sırru fî Enfâsi's-Sûfiyyeti* isimli yakın dönemdeki bir çalışmaya daha konu olmuştur. Bu eserin müellifi, risalenin Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispetini uzun uzun tartıştıktan sonra[948] eserin ona ait olma ihtimalini yüksek bulur, tahkik ve şerh eder.[949] Bu risale üzerine yapılan son dönem çalışmalardan bir tanesi de, ulaşma imkânı bulamadığımız Beyrut'ta basılan bir eserdir.[950]

Fuat Sezgin, eser üzerine Abdülmelik Deylemî'nin bir şerh yazdığını söyler.[951] Deylemî'nin bu şerhi, 2007'de Beyrut'ta,[952] 2010'da ise Kahire'de[953] Ferîd Mezîdî'nin tahkiki ve esere yazdığı dirâse ile basılmıştır. Bu eseri Deylemî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet ettiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Deylemî, eser içinde yer alan sözleri geniş bir şekilde şerh etmektedir. Bu şerhin iki farklı tarihte basılan nüshalarındaki isim farkı da dikkat çekicidir. Zira 2007'de yayınlanan eser *Şerhu'l-enfâsi'r-ruhâniyye li-eimmeti's-selefi's-sûfiyye* ismini taşırken, 2010'da aynı eser, *Şerhu'l-enfâsi'r-ruhâniyye li'l-Cüneyd ve İbn Atâ* ismiyle yayınlanmıştır. Bu eser incelendiğinde, yukarıda zikredilen Seyyid Bey'in tahkikinde de görüldüğü üzere, eserin pek çok sûfî, sahabe ve tabiîn kavli içeren bir derleme olduğu görülmektedir. Ancak 2007'de buna uygun bir şekilde kitabın isminde selef sûfileri ifadesi tercih edilmişken, 2010'da Cüneyd-i Bağdâdî ve müritlerinden İbn Atâ'nın sözlerini içerdiğini ihsas eden bir isimlendirme tercih edilmiştir. Seyyid Bey'in

---

[947] Seyyid Bey, *Evvelü amelin yecmeu külle resâile'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*, 89-102.
[948] Abdülbâri Muhammed Dâvud, *es-ırru fî enfâsi's-sûfiyyeti* (Kahire: Dâru Cevâmiu'l-Kelim, 2003), 35-41.
[949] Dâvud, *es-Sırru fî enfâsi's-sûfiyyeti*, 125-290.
[950] Mecdî Muhammed İbrahim, *es-Sırru fî enfâsi's-Sûfiyye* (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2014).
[951] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/745.
[952] Şemsüddîn Ebû Sâbit Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî, *Şerhu'l-enfâsi'r-ruhâniyye li-eimmeti's-selefi's-sûfiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Kahire: Dâru'l-Âsâri'l-İslâmiyye, 2007).
[953] Şemsüddîn Ebû Sâbit Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî, *Şerhu'l-enfâsi'r-ruhâniyye li'l-Cüneyd ve İbn Atâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010).

tahkikinde matbu olarak toplam 14 sayfa tutan eser içinde Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait sözler, eserin yarısına yakın bir kısmını oluşturmaktadır. Bu eserde, nefes, himmet, gayret gibi konularda Cüneyd-i Bağdâdî'nin başka eserlerde bulunmayan, sözleri ve görüşlerinin bulunduğu görülmektedir. Bu görüşler, ona ait eserler ve sözlerdeki görüşleriyle uyum arz etmektedir. Netice olarak bu eserin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait müstakil bir eser olmadığını, ona nispetinin doğru olmayacağını, ancak onun sözlerinden parçalar da içeren bir derleme olduğunu söylemek mümkündür. Ancak buna rağmen ısrarla Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilmesi ve son yıllarda farklı isimler tarafından çalışılması da câlib-i dikkattir. Kanaatimizce kısm-i azamisi Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözlerinden oluşması dolayısıyla, ona nispet edilerek karizmasından faydalanmak isteği, bu noktada etkili olabilir.

2.3.4. *Kitâbü'l-Kasdi ilallâh*

Kâtip Çelebi tarafından *el-Maksûd ilallâhi Teâlâ* adıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen[954] bu eser, Brockelmann tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispeti yanlış olan eserler arasında zikredilir.[955] Sezgin ve Abdülkadir de eserin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmadığını, eseri inceleyen Nicholson'a atıfla paylaşırlar.[956] Reynold A. Nicholson, Hindistan-Lucknow'da bulunan bir nüsha ile Haydarâbâd'ta bulunan bir nüshayı karşılaştırarak bu eseri yayımlamıştır. Metnin içinde 395 tarihini taşıyan bölümün bulunması ve eser içinde yazar ya da müstensih ismi olarak geçen "Ebu'l-Kâsım el-Ârif" ifadesi Nicholson'u bu risalenin Ebu'l-Kâsım el-Ârif isimli bir müellife ait olduğu ya da onun tarafından istinsah edildiği ancak Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmadığı kanaatine sevk etmiştir.[957] Eserin içinden bir bölümü tahkik

---

[954] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1806.
[955] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.
[956] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 63; Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/747.
[957] Reynold Alleyne Nicholson, "An Early Arabic Version of The Mi'râj of Abû Yazîd al-Bistâmî", *Islamica* 2 (1926), 402.

edip İngilizce'ye de çeviren[958] Nicholson bu makalede, *Kitâbü'l-Kasd*'ın tamamını İngilizce'ye çevirmek niyetini izhâr etmişse de bu bilinmeyen bir nedenle gerçekleşmemiştir.

2.3.5. *Maâli'l-Himem*

Kâtip Çelebi tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen bir diğer eser de *Maâli'l-Himem* ismini taşımaktadır.[959] Brockelmann,[960] Sezgin[961] ve Abdülkadir[962] bu nispetin yanlış olduğunu ifade ederler. Arberry, bu eseri tahkik etmiş[963] ve Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra yaşamış sûfîlerden ve başkası tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'nin bizzat kendisinden yapılmış nakillerin olduğunu tespit etmiştir. Başkaca delillere de istinat eden Arberry, bu eserin Cüneyd-i Bağdâdî'ye aidiyetinin kesinlikle mümkün olamayacağı kanaatindedir. Arberry, bu eserin müellifinin bir önceki eserde ismi zikredilen ve Nicholson'un *Kitâbü'l-Kasd*'ın müellifi olduğunu düşündüğü ve hakkında yeterli malumat bulunmayan Ebu'l-Kâsım el-Ârif olduğunu belirtmiştir.[964] Bu eser, bir önceki eserin Haydarâbâd'ta bulunan nüshası içinde yer aldığı gibi,[965] Musul'da bulunan bir başka yazma içinde de bulunmaktadır ve Arberry çalışmasında bu nüshayı esas almıştır.

2.3.6. *Kitâbü'l-Münâcât*

Serrâc, *el-Lüma*'da sûfîlerin dualarına örnekler verdiği başlık altında Cüneyd-i Bağdâdî'nin iki duasına yer verir. Bunlardan ilkinin başında *Kitâbü'l-Münâcât*'tan alınmıştır şeklinde düştüğü not,[966] Ali Hasan Abdülkadir tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait bir kitap olarak yorumlanmış ve Cüneyd-i Bağdâdî tarafından yazılan

---

[958] Nicholson, "An Early Arabic Version of The Mi'râj of Abû Yazîd al-Bistâmî", 403-415.
[959] Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1727.
[960] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.
[961] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/747.
[962] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 63.
[963] Arthur John Arberry, "The Heights of Ambition", *Islamic Culture* 11/41 (1937), 96-124.
[964] Arberry, "The Heights of Ambition", 95.
[965] Nicholson, "An Early Arabic Version of The Mi'râj of Abû Yazîd al-Bistâmî", 402.
[966] Serrâc, *el-Lüma'*, 329.

bir eser olarak değerlendirilip kayıp eserleri arasında zikredilmiştir.[967] Söz konusu isimle bir eser, Abdülkadir dışında kimse tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilmemiştir. Diğer hiçbir araştırmacı tarafından kaydedilmeyen bu kitap, kanaatimizce Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait değildir. Zira bu duanın giriş cümleleri *Hilyetü'l-Evliyâ*'da bulunmakta ve müritlerinden Ca'fer Huldî tarafından yazıldığı kaydedilmektedir.[968] Bu dua; Ca'fer Huldî tarafından yazılan bir eserde veya dua mecmuası niteliğinde bir başka eserde Cüneyd-i Bağdâdî'nin duası olarak yer almış, Serrâc da oradan kitabına almış olmalıdır. Bu kanaatin bizde oluşmasının nedenlerinden biri de Ca'fer Huldî başta olmak üzere bazı müritleri tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'nin dualarının yazılı olarak nakledilmiş ve günümüze de ulaşmış olmasıdır.[969]

2.3.7. *Müntehabü'l-Esrâr fî Sıfati's-Sâdikîn ve'l-Ebrâr*

Brockelmann'ın Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen eserler arasında yer verdiği[970] *Müntehabü'l-Esrâr fî Sıfati's-Sadikîn ve'l-Ebrâr* adlı bu eseri, Abdülkadir de muhtemelen Brockelmann'dan doğrudan alarak kayıp eserleri arasında zikretmiştir.[971] Muhyidddîn İbn Arabî'nin *Mevâkiu'n-nücûm ve metâliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm*'da Cüneyd-i Bağdâdî'den naklettiği sözlerin yer aldığı kitap olarak bir yerde zikrettiği bu eser,[972] Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olabileceği gibi, bir başkasına da ait olabilir. Zira İbn Arabî'nin eserindeki söz konusu metin, her iki şekilde de anlaşılmaya müsaittir. Ancak, metin üzerinde yaptığımız incelemeler, bizde bu eserin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmadığı kanaatini uyandırmıştır. Bu eserde Cüneyd-i

---

[967] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 61.
[968] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/297.
[969] Bir önceki dipnotta bulunan duaya ek olarak, farklı dua rivayeti örnekleri için bkz.: Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/300-303.
[970] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.
[971] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 62.
[972] Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Mevâkıu'n-nücûm ve matâliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 31-32.

Bağdâdî'nin sözleri nakledilmiş, İbn Arabî de naklettiği sözleri oradan almış olmalıdır.

2.3.8. *Hikâyât*

Brockelmann'ın, Sehâvî'nin eserinden yola çıkarak[973] "onun tarafından veya onun hakkında bir çalışma" notuyla, Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen eserler arasında saydığı[974] *Hikâyât*'ın Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olması mümkün görünmemektedir. Sehâvî'nin metni, eserin Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispetini netleştirecek bir açıklıkta değildir. Abdülkadir de bu eserin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmasının mümkün olmadığı, muhtemelen müritlerinden Ca'fer Huldî'nin eseri olduğu kanaatindedir.[975]

İlgili kısımda da zikredildiği üzere Irak meşayihi arasında Ca'fer Huldî'nin menkıbeleri meşhurdur.[976] Fuat Sezgin'in, *Hikâyâtü'l-Meşâyih* adıyla bir eserini zikrettiği[977] Ca'fer Huldî'de sûfîlere ait yüz otuz küsur divan/kitap olduğu söylenmiştir.[978] Dolayısıyla *Hikâyât*, içinde Cüneyd-i Badğâdî'ye ait sözlerin ve menkıbelerin de yer aldığı Ca'fer Huldî'ye ait bir eser olmalıdır. Ayrıca, Hücvîrî'nin, müellif adı zikretmeksizin, eserinin pek çok yerinde atıfta bulunduğu *Hikâyât*'ın[979] da bu eser olduğu kanaatine sahibiz. Bu eser, günümüze ulaşmamıştır. Sehâvî'nin metni de bir başkasına ait eserde Cüneyd-i Bağdâdî'den yer alan bir söz olarak anlaşılmaya daha müsaittir.

---

[973] Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehavî, *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehli't-tevrîh*, thk. Sâlim b. Gater ez-Zafirî (Riyad: Dâru's-Samîî, 2017), 167.
[974] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.
[975] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 62.
[976] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 218; Mustafa Kara, Huldî'nin tasavvuf tarihi açısından en dikkat çeken yönün, sûfîlerle ilgili menkıbeleri ve bu menkıbeleri ihtiva eden eserleri toplaması olduğunu ifade eder: Kara, "Ca'fer el-Huldî", 6/551.
[977] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/761.
[978] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 279.
[979] Hücvîrî'nin, Cüneyd-i Bağdâdî'ye dair *Hikâyât*'ta geçtiğini naklettiği rivayetler için bkz.: Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 104, 233, 485.

2.3.9. *el-Müteferrikatü'l-Me'sûra*

Brockelmann'ın Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen eserler arasında yer verdiği bir eser de İmam Gazâlî'ye atıfla *el-Müteferrikatü'l-Me'sûra ani'l-Cüneyd ve'ş-Şiblî ve Ebî Yezîd el-Bistâmî*'dir.[980] Abdülkadir'in de isabetle belirttiği üzere bu eserin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olması mümkün görünmemektedir.[981] Zira İmam Gazâlî'nin *el-Münkız*'da bu eserin ismini zikrettiği ifadeler, söz konusu eserin Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir Şiblî, Beyazid-i Bistâmî ve diğer sûfilerin sözlerinden oluşan bir derleme olduğu şeklinde anlaşılmaya daha müsaittir.[982]

2.3.10. Fuat Sezgin'in Zikrettiği Eserler

Cüneyd-i Bağdâdî'ye yukarıda zikredilen eserler dışında Fuat Sezgin tarafından nispet edilen beş eser daha bulunmaktdır. Sezgin dışında araştırmacıların zikretmediği bu eserlere dair, bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu eserler aşağıda listelenmiştir:

i. Tılsım hakkında bir risale: Sezgin bu eserin, İspanya-Manuscrits arabes…'te 946/27 numara ile kayıtlı bulunan yazma içinde 211a-212a varaklar arasında olduğunu söylemektedir.

ii. *Tedbîr el-Hacerü'l-Mükerrem*: Sezgin bu eserin, Kahire'de Dâru'l-Kütüb'de tıbb 1396'da mevcut olduğunu söyler.

iii. *Tarîkat el-Cüneyd elletî ehazehâ an el-Hasen el-Basrî fi't-taktîr ve'l-hall*: Sezgin bu eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi A. 6415 numarada 73b-74a varaklar arasında bulunduğunu zikretmektedir. Söz konusu kütüphaneden temin ettiğimiz bu yazma "risâletü şeyh Cüneyd li-tilmîzihî" başlığını taşımaktadır. "*Hazihî tarîkatü'ş-şeyh Cüneyd ehazehâ an seyyidî Hasan el-Basrî…*" ifadeleriyle başlayan

---

[980] Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, Supplement 1/358.
[981] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 62.
[982] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Münkizü mine'd-dalâl*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, ts.), 170-171.

bu risalede, içinde bal, zaferân ve süt gibi maddelerin bulunduğu bir karışım anlatılmaktadır. Bu karışımın, risalenin başlığıyla ve giriş cümleleriyle ilgisini kuramadık. Risalenin Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olduğunu gösteren herhangi bir karine de bulunmamaktadır. Kanaatimiz, bu risalenin Cüneyd-i Bağdâdî ile bir ilgisinin olmadığı yönündedir.

iv. Başlıksız bir risale: Sezgin'in Hindistan-Kalküta'da, Bengal'de 1078/3 numarada kayıtlı yazma içinde vr. 8-9'da yer aldığını zikrettiği bu eserin "*Evvel mâ yelzemü'l-mürîd es-sâdık fî hâze'l-emr kat'ü-alâik*" ifadeleriyle başladığını söyler.

v. *el-Vesâyâ*: Sezgin bu eserin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1178 numara ile alfabetik ve konulara göre düzenlenmiş fihrist şeklinde kayıtlı olan Reşid Efendi Koleksiyonu'nda 1281/1 numara ile kayıtlı yazmanın 1a-2b varakları arasında yer almakta olduğunu kaydeder.[983]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait eserler, ona nispet edilen ancak günümüze ulaşmamış eserler ve ona nispeti hatalı olduğu tespit edilen eserler, bugüne kadar yapılan araştırmaların ışığında yukarıda zikredilenlerden ibarettir. Bunların dışında Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait tasavvuf ve tabakât klasiklerinde yer alan farklı konulara ilişkin yüzlerce metin/söz bulunmaktadır. Bunların bir kısmı belirli bir konuya özel birkaç sayfalık küçük risaleler oluşturacak boyutta rivayetlerdir.[984] Ancak takdir edileceği üzere, bunların ayrı bir eser olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait bu sözlerin bir kısmı, çalışmamızın ilgili bölümlerinde işlenecektir.

[983] Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 1/746-747.
[984] Bunlardan bazı örnekler için bkz.: Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/280-281, 282, 283-284, 289-290.

3. Etkileri

3.1. Cüneyd-i Bağdâdî ve Bağdat Ekolü

Tasavvuf tarihi açısından Asr-ı Saadet'ten başlayarak hicrî II. asrın sonuna kadar devam eden süreç, genel olarak "zühd dönemi" şeklinde tarif edilmiştir. Bu dönemin ilk 100-120 yıllık kısmının "birinci zühd dönemi", kalan kısmın da "ikinci zühd dönemi" şeklinde tasnif edildiği de olmuştur.[985] Bu dönemin birinci aşamasındaki zahitleri sahabe-i kiramla birlikte Tâbiîn ve Tebeu't-tâbiîn'e mensup isimler oluştururken, ikinci döneminde öne çıkan isimlerden bazıları Ebû Hâşim Sûfî, (v. 150/767), Dâvûd-i Tâî, Süfyân-ı Sevrî (v. 161/777), İbrahim b. Edhem (v. 161/778), Abdullah b. Mübarek (v. 181/797), Râbiatü'l-Adeviyye (v. 185/801), Fudayl b. İyâz (v. 187/802), İbn Semmâk (v. 189/805), Şakîk-i Belhî (v. 194/809) ve Ma'rûf-i Kerhî'dir. Bu dönem zahitlerinin yaşantıları münferit bir özellik taşımakta ise de bazı zahitlerin uygulamaları ve sözlerinde öne çıkan hususlar dolayısıyla dört farklı mektep şeklinde değerlendirilmiştir. Bunlar; Sünnet ve hadis merkezli sade bir zühd hayatını öne çıkaran Medine Mektebi, korku, hüzün ve sevgi konularını ön planda tutan Basra Mektebi, üzüntü ve gözyaşına dayalı zühd anlayışlarıyla Kûfe Mektebi ve daha çok tevekkül konusundaki görüşleriyle öne çıkan Horasan Mektebi'dir.[986] Bununla birlikte daha önce de vurgulandığı üzere bu dönemde Mısır, Şam ve diğer İslam beldelerinde isimleri bilinen ve bilinmeyen pek çok zâhidin bulunduğu da bir gerçektir. Bu mekteplerin müntesipleri olarak zikredilen isimlerin ve mekteplerin zühd anlayışlarının birbirleriyle olan etkileşimleri, aralarındaki ayrımın asla taalluk etmediğini, bahsedilen ayrımın daha çok usule dair olduğunu

---

[985] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 103; Ali Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 115.

[986] Zühd döneminin genel özellikleri, bu dönemde yaşayan sûfîler, bahsedilen mektepler ve öne çıkan hususiyetlerinin açıklamaları konusunda geniş bilgi için bkz.: Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 85-110; Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", 114-128; Gürer, "Tasavvuf İlmi", 2/239-240. Afîfî, bu dönemde ortaya çıkan mektepler arasında Horasan mektebini saymamaktadır. Onun Horasan mektebini, Kûfe'den İran coğrafyasına, dolayısıyla Horasan'a yayılan tasavvuf anlayışının bir parçası olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ebu'l-A'lâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 80-84.

göstermektedir. Tasavvuf konularıyla ilgili bu dönemde kaleme alınan eserler, *Kitâbü'z-Zühd* türündeki eserlerdir.

Hicrî III. asra gelindiğinde ise İslam beldelerinin her birinde ayrı ayrı devam eden zühd eksenli hareketler ve varlığını sürdüren zahitlerin mevcudiyetiyle birlikte Bağdat ve Nişâbur'un, tasavvufî düşüncenin iki ana merkezi haline geldiği görülmektedir. Bu durum, tasavvuf tarihi araştırmalarında genel kabul gören hususlarından bir tanesidir. Bu iki şehre ek olarak tasavvuf döneminin diğer iki merkezi Mısır ve Şam'dır. Mısır mektebinin öncüsü Zünnûn-i Mısrî; Şam mektebinin öncüleri ise Süleyman Dârânî (v. 215/830), Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Şam'ın gülü" diyerek andığı Ahmed b. Ebu'l-Havârî, Ahmed b. Asım Antakî, Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüğüne dair rivayetlerin ilgili başlıkta zikredildiği Ebû Abdullah b. Cellâ ve Feth-i Mevsılî gibi isimlerdir.

Biz bu başlık altında hicrî III. yüzyıl özelinde Bağdat tasavvuf ekolünü ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu ekoldeki yerini ele alıp, kısmen de Horasan tasavvuf ekolü ile karşılaştırmasını yapacağımız için Mısır ve Şam'daki ekoller, değerlendirmemizin dışında kalacaktır. Ayrıca yukarıda kısaca ifade edilen zühd dönemi de konumuzun dışındadır. Zühd dönemiyle ilgili yukarıda bir paragrafla verilen özet bilgi ise tasavvuf dönemine bir girizgâh yapmak ve tasavvuf dönemi içinde zikredilecek bazı isim ve mekânlara dair bir altyapı oluşturmak amaçlıdır.

Hicrî III. yüzyılın başıyla birlikte teşekkül ettiği kabul edilen Bağdat tasavvuf ekolünün, Basra ve Kûfe'deki zühd hareketinden ve fikirlerinden etkilendiği söylenmiştir.[987] Ancak Kûfe mektebinin Arâmî kültüründen etkilendiği ve Şiî birtakım eğilimler barındırdığı, bu ekol içerisinde tecsîm fikrine sahip ve şeriatın zâhir hükümlerini önemsemeyen kimselerin de olduğu ifade edilerek Bağdat ekolünün, Medine ve Basra ekolünün mirasçısı olduğu da ifade edilmiştir.[988] Biz, bu

[987] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 61.
[988] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 82-83.

görüşün daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Zira Bağdat ekolünde, Kûfe mektebinin özellikleri arasında sayılan üzüntü ve ehl-i beyt konusunda yoğun bir vurguya rastlanmamaktadır. Medine mektebinin Sünnet ve hadis vurgusu ile Basra mektebinin hüzün, korku ve sevgi anlayışları, adeta Bağdat tasavvuf ekolünde mezcedilmiştir. Yeri geldiği için Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufun Kur'ân ve Sünnet ile mukayyet olduğunu vurgulayan sözlerinin Medine mektebininin mirasına, yine Cüneyd-i Bağdâdî ile birlikte Serî Sekatî, Ebû Bekir Şiblî, Semnûn Muhib ve diğer pek çok müntesibinin muhabbet anlayışlarının ise Basra mektebinin mirasına işaret ettiğini belirtmemiz yerinde olacaktır. Bununla birlikte hem zühd mekteplerinin hem tasavvuf ekollerinin kesin çizgilerle birbirinden net bir ayrıma tabi tutulmasının imkânsızlığına da vurgu yapmamız gerekir. Zira tasavvuf gibi derûnî yönüyle psikolojik, toplumsal yönüyle sosyolojik tahliller yapmayı gerekli kılan ve her bir zâhidin/sûfînin ferdî tecrübelerinden izler taşıyan bir konuda ve uzun yıllara yayılmış bir süreçte insanlar ve akımların birbirine olan etkisini sert çizgilerle ayırmak, insan tabiatına ve sosyal etkileşim kurallarına aykırı olduğu gibi hatalı ve yanıltıcı sonuçlar verebilir.

Burada bir hususa daha dikkat çekmemiz gerekir ki, zühd dönemi ile tasavvuf dönemi arasındaki geçiş de sert, hızlı ve keskin bir süreç değildir. Bu, tarihin akışı için de ferdî ve toplumsal pek çok nedene bağlı olarak, uzun yıllara yayılmak suretiyle gerçekleşmiş olağan bir akıştır. Bugünden bakarak yapılan bu ayrımlarda, -ehlinin malumu olduğu üzere- ay, yıl gibi muayyen vakitler vererek değil, on yıl, belki yüz yıllık süreçleri geriden okuyarak ortaya bir kanaat konulduğu göz ardı edilmemelidir.

Tüm bu hususları dikkate alarak hicrî III. yüzyılı değerlendirdiğimizde, bu yüzyılda ilk iki asırdaki zühd mekteplerinin yukarıda belirtilen tasavvuf ekollerinin zeminini oluşturduğunu, hem uygulamada hem de teoride birtakım gelişme ve farklılaşmalarla birlikte bu zemin üzerinde terakki ettiğini ifade edebiliriz. Bu terakkiye dâhil olan hususlar arasında ilk zikredilebilecek olanlar, tasavvufun da

diğer İslamî ilimler gibi müstakil bir ilim haline gelmesi, kendi ıstılahlarının bu dönemde kullanılıp yaygınlaşmaya başlaması ve ilk tasavvufî eserlerin kaleme alınmaya başlamasıdır. Ayrıca tasavvufun tahalluk ve tahakkuk boyutları, bu dönemde önemli gelişmeler kaydetmiştir.

Tasavvuf konusundaki ilk tanımı yapan kişi kabul edilen[989] ve mârifet ile muhabbet arasında ilgi kurmasıyla bilinen Ma'rûf-i Kerhî,[990] Bağdat'ta tevhit diliyle ve hallerin hakikatleri hakkında konuşan ilk kişi olarak Serî Sekatî,[991] ve sistematik bir şekilde tasavvufî meseleleri ele alan ilk müellif Hâris Muhâsibî,[992] Bağdat tasavvuf ekolünün kurucuları olarak değerlendirilmiştir.[993] Bağdat ekolünün özellikle akait açısından birleştirilmesinin, Muhâsibî'nin attığı tohumlar üzerinde, Cüneyd-i Bağdâdî tarafından gerçekleştirildiği de söylenmiştir.[994] Kanaatimizce, Bağdat tasavvuf ekolünün kurucusu sıfatıyla tek bir isimden bahsetmek yanıltıcı olabilir. Zühd döneminin genel özelliklerini de içerecek şekilde hicrî III. yüzyılın başkenti Bağdat'ta oluşan tasavvuf ekolünün tesisinde; görüşleri ve talebeleri vasıtasıyla Ma'rûf-i Kerhî ve Serî Sekatî, telif ettiği eserlerdeki metodu ve Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâ ve diğer pek çok isim üzerindeki tesirleriyle Hâris Muhâsibî ve telif ettiği risalelerde ele aldığı konular, sistematik zihin yapısı, söz konusu yüzyıldaki Bağdat sûfîlerinin büyük bir kısmının üstadı ve/veya dostu olması ve onlara olan etkileri dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî, etkili olmuş isimlerdir. Yine Bişr-i Hâfî, Ebû Saîd

---

[989] Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 64; Dilaver Gürer, "Ma'rûf el-Kerhî", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/249.

[990] Konuyla ilgili bkz.: Hamide Türk, *Ma'rûf el-Kerhî: Hayâtı, Tasavvufî Görüşleri ve "Menâkıbu Ma'rûf el-Kerhî" İsimli Eser* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2005), 3, 17, 23, 26-28.

[991] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 23.

[992] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 86; İbrahim Baz, "Tasavvuf Mektepleri", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 143.

[993] Afîfî, Bağdat tasavvuf ekolünün kurucusu olarak Muhâsibî'yi zikreder. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 86; Abdülkadir ise Bağdat tasavvuf ekolünün kurucuları olarak Muhâsibî ve Serî Sekatî'yi birlikte anar. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 35; Knysh ise bu ekolün başlangıcının yarı efsanevi bir şahsiyet olarak nitelediği Ma'rûf-i Kerhî ile ilişkilendirildiğini söyler. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 62.

[994] Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, 122.

Harrâz, Şiblî, Ebü'l-Hüseyin Nûrî gibi isimlerin Bağdat tasavvuf ekolü içindeki yeri ve bu ekol üzerindeki tesirleri göz ardı edilmemelidir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere ekollerin bir süreç içinde oluştuğu ve geliştiği, ekolleşmeye dair isimlendirmenin ise sonraki yüzyıllarda ortaya çıktığı gerçeği dikkate alınarak değerlendirildiğinde, saydığımız bütün isimlerin, çeşitli açılardan Bağdat tasavvuf ekolünün bânîleri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Eserleri üzerinden fikirlerini belirli bir düzen içinde takip etmek mümkün olan Muhâsibî, risaleleri üzerinden tasavvuf anlayışlarını belirli bir çerçevede inceleme imkânı bulabildiğimiz Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Saîd Harrâz dışındaki diğer isimlerin telif eserlerinin bulunmayışı, bizi görüşlerini bir düzen ve disiplin içinde ele alma imkânından yoksun bıraktığı için, bu konuda kesin kanaat serdetmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle olsa gerektir ki, Bağdat tasavvuf ekolünün kurucusu olarak daha çok Hâris Muhâsibî öne çıkmıştır. Zira fikirlerini, eserleri üzerinden sistemli bir bütünlük içinde ele alma imkânı bulunan ilk isimdir.

Bağdat tasavvuf ekolünün müntesipleri arasında, yukarıdaki isimlere ek olarak sayılabilecek diğer isimler; Mansûr b. Ammâr, Ebû Ahmed Mus'ab Kalânisî, Ebû Hamza Bağdâdî, Ahmed b. Mesrûk, Amr. b. Osman Mekkî, Ruveym b. Ahmed, Hayru'n-Nessâc, Ahmed b. Atâ Edemî, Ebû Bekir Şiblî, Ebû Muhammed Cerîrî, Ebû Alî Rûzbârî, Ca'fer Huldî, Ebû Ca'fer Haddâd, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin diğer öğrencileri sayılabilir.[995] Bu ekolün tasavvuf anlayışının sonraki yüzyıllarda geniş bir etki alanı oluşturmasının temel nedenlerinden biri; Serrâc, Sülemî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Mekkî gibi ilk dönem sûfî müelliflerin kendileri veya üstatlarının doğrudan veya dolaylı olarak bu ekole mensup olmaları nedeniyle söz

[995] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 40-47; Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 86; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 78; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 118-122; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 34.

konusu müelliflere ait literatürün bu ekolün görüşlerini eserlerinin merkezine almalarıdır.[996]

Bağdat tasavvuf ekolünün ayırt edici hususiyetlerinin başında tevhit konusundaki ilgileri ve bu konuya dair taşıdıkları hassasiyet gelmektedir. Abdülkadir; bu ekol müntesiplerinin tevhit hakkındaki bilgilerini çok ileriye götürdüklerini, riskli (dangerous) boyutlara kadar tevhidin izini takip ettiklerini, tevhide dair doktrinlerini geliştirdiklerini ve bir sır kabul ettikleri bu ilmi gizli bir şekilde öğrettiklerini ileri sürer.[997] Özellikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin kastedildiğini düşündüğümüz bu cümlelerdeki haklılık payı yüksektir. Zira tevhit hakkında tasavvufî manada o güne kadar yapılmış en derin tahliller, müşâhede ve zevke dayalı tevhit doktrini, haleflerinin görüşleri üzerinde Cüneyd-i Bağdâdî tarafından dile getirilmiştir. Ancak burada "tehlikeli" olarak da anlaşılmaya müsait olan "dangerous: riskli" kavramını açıklamamız gerektiği kanaatindeyiz. Cüneyd-i Bağdâdî'nin özellikle havâssın tevhidine dair yaptığı açıklamalar, genel halk kitleleri için bir tür risk barındırabilir. Zira tevhit bahsinde açıklandığı üzere, onun Kıdem'i hâdisten ayırmak şeklindeki tevhit tanımı, herkes tarafından rahatlıkla anlaşılabilecek bir düzeye işaret ederken; havâssın tevhidine dair yaptığı açıklamalar, genel halk kitleleri tarafından anlaşılması zor derûnî bir tecrübeyi içermektedir. Bu nedenle o, bu türden açıklamalarını has daire diyebileceğimiz, sınırlı sayıda katılımcının bulunduğu özel meclislerde dile getirmiş, bu tür meselelerin kamuya açık alanlarda konuşulmasını doğru bulmamıştır. Halka karşı rıfk ve merhamet ile muamele etmeyi önceleyen tavrının bir neticesi olarak bu konudaki hassasiyeti ve uyarılarına

[996] Knysh, söz konusu müelliflerin kâhir ekseriyetinin Horasan bölgesinde yetişmiş isimler olmasına rağmen Bağdat ekolünün görüşlerini merkeze almış olmalarını ve büyük oranda aynı şahıslar, kavramlar, terimler, menkıbeler ve değerler üzerinden tek biçimlilik sergilemelerini hayretle karşılar. Bir tarafgirliğin neticesi olarak nitelediği bu durumun, Irak tasavvuf geleneğinin İslam imparatorluğunun doğudaki topraklarına "ithal" edilmesi sonucunu doğurduğunu iddia eder. Ayrıca bu durumu geleneğin istikrarlı bir yapıya kavuşmuş olmasına bağlar. Bu yönüyle Bağdat tasavvuf ekolü, şahıslar ve fikirler itibariyle tasavvuf tarihinin nüvesini oluşturan merkezî bir konumu ifade etmektedir. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 146-147.

[997] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 35.

çalışmamızın ilgili yerlerinde değinilmiştir. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konuda bir risale kaleme almış olması, cevabını kestiremediğimiz bir soru işaretine sebep olmaktadır. Hassasiyeti söz ve tavırlarında açık bir şekilde görülen Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konuyu müstakil risalelerde işlemiş olması, acaba bu risalelerin ehil kimseler elinde kalacağına dair bir ümidin sonucu mudur? Vefatından önce, kendinden geriye kalan eserlerin yok edilmesi hususundaki talebi, bunların ehil olmayan kimselerin eline geçmesi endişesinden midir? Onun bu konudaki görüşlerinin, öz itibariyle tasavvuf klasikleri ve tabakât kitaplarında hal tercemesi ve sözleri içinde yer almakla birlikte son yüzyıla gelinceye kadar yayılmamış olması da manidardır.

Bağdat tasavvuf ekolünün müntesipleri; tevhidi, tasavvufî görüşlerinin merkezine yerleştirmiş ve tevhit görüşü etrafında şekillenen mârifet, muhabbetullah, fenâ ve bakâ gibi kavramlar hakkında nazariyeler geliştirmişlerdir. Burada, kaynaklarda fenâ ve bakâ kavramlarından ilk bahseden isim olarak zikredilen Ebû Saîd Harrâz'ı ve risalelerini; fenâ-bakâ konusunu sistemli bir bütün halinde ele alan Cüneyd-i Bağdâdî'yi ve yine kalbin hallerinden, mârifete dair konulardan bahseden Ebu'l-Hüseyin Nûrî'yi ve bunların bahsedilen nazariyelerin oluşumundaki katkılarını hatırda tutmak gerekir.

Yine bu ekol mensuplarının üzerinde durduğu konular arasında nefis ve nefsin afetleri, gaybet-huzur, vecd, zikir, murakabe ve müşâhede, üns-vahşet, kurbiyet, havf-recâ, îsâr gibi hususlar zikredilebilir. Tasavvufî ıstılahlardan özellikle bu zikredilenler başta olmak üzere hal ve makam nev'inden pek çok hususun tasavvuf tarihindeki ilk geniş açıklamaları, bu ekolün müntesipleri tarafından yapılmıştır. Hicrî III. yüzyılda Bağdat, klasik tasavvuf terimlerinin pek çoğunun ilk olarak dile getirildiği ve detaylı bir şekilde açıklandığı bir merkezdir. Bağdat'ın, Basra ve Kûfe gibi yakın şehirlerle birlikte, görece uzak bölgeler olan Horasan, Nişabur, Merv, Mısır, Şam ve Hicaz gibi İslâm kültür ve medeniyet havzalarında

üretilen tasavvufî mirası, kendine has birtakım hususiyetler katmak suretiyle orijinal analizlere ve sentezlere kavuşturmuştur.[998]

Cüneyd-i Bağdâdî'den önce, bu ekol müntesiplerinden eser veren tek sûfî müellif Muhasibî'dir.[999] Daha sonra Ebû Saîd Harrâz'ın ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin risaleleri gelmektedir. Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin risalesi hariç tutulursa, İbn Atâ, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî gibi isimlerin eserleri ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatından sonra, dördüncü yüzyılın başlarında kaleme alınmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Bağdat tasavvuf ekolü içerisindeki yerini belirlemek için kendisinden önce tasavvufî ıstılahlara yüklenen manaları ve kendisinden sonra bu ıstılahların anlamlarında yaşanan değişim ve gelişimi iyi gözlemlemek gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidi tasavvufî ıstılah olarak kullanan ve tecrübeye dayalı bir tevhitten bahseden ilk sûfîlerdendir.[1000] Bu özelliğiyle o, Bağdat tasavvuf ekolünün tevhit konusuyla anılmasına sebep olan öncü bir isimdir. Bu ekol içerisinde onu ayrıcalıklı kılan diğer bir hususiyeti de, Ebû Saîd Harrâz tarafından dile getirilen fenâ ve bakâ konusunu bir nazariye çerçevesinde tevhitle ilişkili olarak ele alan ilk isim olmasıdır. Tasavvufla ilgili tarifleri ve tevhit ekseninde dile getirdiği mârifet ve muhabbet konusundaki fikirleriyle de Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bağdat tasavvuf ekolünün karakteristik özelliklerini taşıyan mümtaz bir temsilcisi olduğu görülmektedir. Melchert, klasik sünnî tasavvufun Cüneyd-i Bağdâdî'nin himayesi altında geliştiğini ve kendisinin tam anlamıyla bir Bağdat'lı olduğunu vurgulamaktadır ki[1001] kanaatimizce bu vurgu,

---

[998] Zafer Erginli, "Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 28. Erginli bu makalesinde zâhire ve bâtına yönelik olmak üzere iki ana başlık altında, Bağdat tasavvuf ekolünün tasavvufî ıstılahlara yaptıkları katkıları ve sûfî terminolojinin gelişimine etkilerini detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Yazar, bu terminolojik zeminin temel karakteristiklerini, iç bağlantılarını ve orijinal yönlerini göstermeye ve ortaya koymaya çalışmıştır. .

[999] Nefis ve nefsin afetleri konusunda yapılan ilk ve en geniş detaylı analizler, malum olduğu üzere Muhâsibî'ye aittir. Yine Muhasibî mârifet, muhabbet, havf-recâ, üns-kurbet, rıza vb. hususları eserlerinde işlemiştir. Söz konusu kavramlara Muhâsibî'nin yaklaşımı hususunda bkz.: Erginli, *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Hâris Muhâsibî Örneği-*, 134-187.

[1000] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 121.

[1001] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 327.

hususen onun Bağdat tasavvuf ekolünün görüşlerinin taşıyıcısı ve temel hususiyetlerinin kendisi üzerinde görülebileceği en önemli örneklerden olduğu anlamını taşımaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, yukarıda bahsedilen konulardaki fikirleri çalışmamızın ilgili yerlerinde işlendiği için burada yeniden değerlendirme ihtiyacı hissedilmemiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin özellikle mektupları ve risalelerindeki işlediği konulardan tasavvuf terminolojisinin geliştiği ve zengin tasavvufî bir dilin oluştuğu söylenmiş, böylelikle Bağdat tasavvuf ekolünün tasavvuf ıstılahlarını yerleşik hale getirdiği ifade edilmiştir.[1002] Bağdat tasavvuf ekolünün tasavvufî ıstılahların yerleşmesinde etkisi büyüktür. Muhâsibî, Serî Sekatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den başlamak üzere Bağdat tasavvuf ekolü içerisinde değerlendirilebilecek isimlerin fikirleri, tasavvuf klasiklerinin adeta ana omurgasını teşkil etmektedir.

Bağdat tasavvuf ekolünün en önemli hususiyetlerinin başında Kur'ân ve Sünnet'i sadece zâhirin değil bâtının da; manevî, kalbî, ruhî hal ve makamların da temel ölçüsü ve sınırlarının belirleyicisi olarak görmeleri zikredilebilir. Bir diğer hususiyetleri, -Muhâsibî hariç tutulursa- kelamî ihtilaflara uzak durmaları[1003] ve kelamın konular arasında yer alan meselelere, tasavvufî bir bakış açısıyla yaklaşmalarıdır. Bu ekolü, tasavvuf tarihi içerisinde ayrıcalıklı kılan bir diğer hususiyet ise amelî ve nazarî konuları birlikte ele almış ve her iki alanı birbirinin mütemmim bir cüzü olarak değerlendirmenin yolunu açmış olmalarıdır. Bu tavrın en önemli nedeni ve sonucu, tasavvufun dini ilimler arasındaki yerinin belirlenmesi ve tasavvufun dinî bir ilim olarak inşa edilmesi sürecine verilen katkıdır.

Bu noktada ifade etmemiz gereken bir husus da şudur. Bağdat tasavvuf ekolünün tesisinde öne çıkan isimler mutedil bir tasavvuf anlayışı ortaya

---

[1002] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 56, 58.

[1003] Serî Sekatî'nin, Cüneyd-i Bağdâdî'yi Muhâsibî'nin kelamî tartışmalarından sakındırdığı daha önce zikredilmişti. Ma'rûf-i Kerhî'nin de Allah'ın bir kulun hayrını dilemesi durumunda ona cedel kapısını kapatacağını söylediği nakledilmiştir. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 45.

koymuşlardır. Şeriatın zâhiri ile bir çelişki ve çatışma içermeyen, bilakis uyumlu bir bütünlük arz eden, İslam'ın derûnî ve ruhanî yönünü öne çıkaran, şeriat ve hakikat ayrımını değil birlikteliğini savunan bu anlayış, bir tür "orta yol" şeklinde nitelendirilebilecek bir tavra işaret etmektedir. Örneğin, Muhâsibî'nin zühd, riya, itidal, sükûnet, nefis muhasebesi gibi konularda gerek *er-Riâye*'de, gerek *Kitâbü'l-Vesâyâ* vd. kitaplarında ortaya koyduğu görüşler, bu ekolün mutedil tavrının ilk nüvelerini teşkil etmektedir.[1004]

Her ne kadar çağdaş araştırmacılar tarafından zaman zaman Bağdat tasavvuf ekolünün, nüfuz sahibi Hanbelî ve Şafiî ulema tarafından desteklendiği, bu desteğin daha az nüfuza sahip Malikî mezhebiyle aynı kaderi paylaşan Basralı rakiplerine karşı bir zafer elde etmeye ve hatta bir adım ötede zühd ve tasavvuf eğilimlerini bünyesine katarak ya da baskı altına alarak Irak'ta ve tedricen Irak dışındaki bölgelerde hâkim tasavvuf anlayışı haline gelmesine sebep olduğu şeklinde yorumlanmış ise de,[1005] böyle bir çatışma ve rekabetten bahsedilmesi subjektif bir değerlendirme yapıldığı hissi uyandırmaktadır. Zira böyle bir değerlendirme, öncelikle tasavvufî düşüncenin doğasıyla terstir. Tasavvuf, rekabeti önceleyen bir disiplin değildir. Tasavvufun doğası, çatışmayı ve zıtlığı değil, iyi geçinmeyi ve uyumu; rekabeti değil birlikteliği gerektirir. Diğer taraftan dönemin sûfîlerinin siyasî otorite ile çok yakın ilişkiler içine girmedikleri de bilinen bir durumdur. Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin halifenin bazı uygulamalarına yönelik muhalif tutumu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kadılık görevini kabul eden çağdaşlarına yönelik eleştirileri ilgili başlıklarda zikredilmiştir. Bu değerlendirmenin siyasî mülahazalarla yapılmadığı, dini anlamda bir nüfuzdan bahsedildiği şeklinde değerlendirildiğinde de durum çok farklı değildir. Bağdat tasavvuf ekolü müntesiplerinin, hâkim düşünce haline gelmek istediklerine dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. Yine klasik eserlerde böyle bir düşünceyi ihsas ettirecek yorumlara ve yaklaşımlara rastlanmamaktadır. Serrâc,

[1004] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 57-60.
[1005] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 100-101.

Mekkî, Kelâbâzi, Sülemî, Kuşeyrî ve diğer ilk dönem müellifleri, eserlerinde Bağdat tasavvuf ekolüyle birlikte, Horasan, Mısır, Suriye, Nişabur'da yetişmiş sûfîlerden de çokça nakillerde bulunur ve yukarıda bahsedilen türden bir nüfuz ve baskıdan da bahsetmezler.

Bağdat tasavvuf ekolünün görüşlerinin, dönemin İslam coğrafyasında tedricen hâkim tasavvufî düşünce haline dönüşmesi, bu ekol mensuplarının yukarıda ifade edilen mutedil bir vasatı temsil etmelerinin bir neticesi olarak değerlendirilmeye daha müsait görünmektedir. Bir diğer neden ise siyasî ve dini otorite sahiplerinin, kendi nüfuz alanları ve dini düşünce için söz konusu ekol mensuplarının görüşlerini bir tehdit olarak görmemeleri olabilir.

Bağdat ve Nişabur Ekollerinin Kısaca Karşılaştırılması

Hicrî II. asırda tasavvufun önemli merkezlerinden biri olan Horasan'da tasavvufun başlangıcı İbrahim b. Edhem ve takipçilerine dayandırılmaktadır. Basra'dan Horasan'a taşınmış olan İbrahim b. Edhem'in yanı sıra Horasan tasavvufunda öne çıkan isimler olarak Abdullah b. Mübarek ve Fudayl b. Iyaz zikredilmektedir.[1006] Horasan bölgesindeki ilk zahitler Bağdat ve Basra civarındaki tasavvuf anlayışının etkisi altında yetiştikleri için, bölgenin zühd anlayışının Hasan-ı Basrî'nin zühd anlayışıyla örtüştüğü ifade edilmiştir.[1007]

III. yüzyıla gelindiğinde ise Tûs, Herat, Merv ve Nişabur'u kapsayan Horasan bölgesinde daha çok Nişabur ismi öne çıkmakta ve söz konusu yüzyılda bölgedeki tasavvufî ekol, "Nişabur ekolü" olarak anılmaktadır.[1008] Nişabur, fütüvvet ve melâmet gibi tasavvufî hareketlerin doğduğu ve yayıldığı bir merkezdir.[1009] Bu

[1006] Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, 62.
[1007] Reşat Öngören, "Tasavvuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/121.
[1008] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 87; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 113.
[1009] Nişâbur ekolünün görüşleri hakkındaki analizler için bkz.: Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 61-67; Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat,* 88-90; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 113-116.

yüzyılda Bağdat tasavvuf ekolü ile birlikte anılan Nişabur ekolünün önde gelen isimleri Bâyezid-i Bistâmî, Yahyâ b. Muâz Râzî, Ebû Hafs Haddâd, Hamdun Kassâr, Ebû Osman Hîrî gibi isimlerdir. Tasavvuf tarihinde Bağdat ve Nişabur ekolleri genelde karşılaştırmalı olarak ele alınmış, her iki ekolün müntesipleri ve görüşleri mukayese edilmiştir. Bu mukayese, genelde Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahv ve temkîni esas alan tasavvuf anlayışıyla Bâyezîd-i Bistâmî'nin sekr ve telvine dayanan tasavvuf anlayışına sahip olduğu tespiti üzerinden yapılmıştır.[1010] Bağdat ve Nişabur ekolleri arasında ilk karşılaştırmayı yapan isimlerden biri Sülemî'dir. Sülemî, *Kitâbü Sülûki'l-Ârifîn* risalesinde, birtakım tasavvufî kavramları açıklamış ve bu kavramlar özelinde Bağdat bölgesi sûfîleri ile Horasan bölgesi sûfîlerinin görüşlerini karşılaştırmıştır.[1011]

İki bölge sûfîlerinin birbirlerinden bağımsız bir şekilde gelişimlerini sürdürdükleri, aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen muhtelif bölge sûfîlerinin ortak bir müşterek zemin ve aidiyet duygusuna sahip oldukları ifade edilmiştir.[1012] Bununla birlikte Bağdat ve Nişabur ekolleri arasında ayrıntı sayılabilecek hususlarda birtakım farklılık ve ihtilafların bulunduğu ancak esasta bir ayrılıktan bahsedilemeyeceği de vurgulanmıştır. Bu ekollerin tasavvufî metodun temel öğretilerinde müttefik, ancak mezhebî eğilim ve detay noktalarda farklılıklar gösteren ekoller olduğunun altı çizilmiştir.[1013] İki ekol arasında sistematik bir karşılaştırma yapmanın, güvenilir vesikaların olmayışı ve birbirinden farklı fikrî ve amelî unsurlar ihtiva etmeleri sebebiyle imkânsız olduğunu dile getiren araştırmacılar

---

[1010] Böyle bir karşılaştırmanın sıkça yapılmasının sebeplerinden en önemlisinin Hücvîrî'nin her iki ismi böyle bir karşıt konumlandırma içinde ele alması olduğunu söylemek mümkündür. Hücvîrî'ye göre Cüneyd-i Bağdâdî'nin öncülük ettiği harekette esas olan sahv (temkin) halidir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin öncülük ettiği harekette esas olan ise sekr (telvin) halidir. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 295-299.

[1011] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Kitâbü sülûki'l-ârifîn (Tis'atü kütüb içerisinde)*, thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 155-169; *Âriflerin Sülûkü Meselesi (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri içerisinde)*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 122-133.

[1012] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 67.

[1013] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 86; Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 43.

da mevcuttur.[1014] Her iki ekol müntesiplerinin birbirlerinden ve fikirlerinden haberdar oldukları bilinmektedir.[1015]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Horasan halkı, ashâb-ı kulûb (gönül ehli)dir." sözlerinin yanı sıra,[1016] Nişâbur bölgesi sûfilerinden, klasik tasavvufun Horasan'daki kurucusu olarak kabul edilen[1017] Ebû Hafs Haddâd'ın fütüvvet konusundaki fikirlerine duyduğu hayranlığı dile getirmesi,[1018] yine Bâyezid-i Bistâmî'nin şathiyelerine ilgi duyması ve bunlar hakkında fikir beyan etmesi, "fütüvvet Şam'da, lisan Irak'ta ve sıdk Horasan'dadır."[1019] sözü her iki ekol mensupları arasındaki ilişki ve birbirlerine olan bakış açılarının mahiyetine dair fikir verebilir.

Bölgeler arasındaki görüş farklılıklarında coğrafyanın, siyasî ve iktisadi şartların insan düşüncesi üzerindeki etkileri de göz ardı edilmemelidir. Abbâsî hilafetinin merkezi olan Bağdat'ta yaşayan sûfîlerin mutedil ve uzlaşmacı tavırları ile Emevî muhalefetinin merkezi konumunda bulunan Horasan'da[1020] yaşayan sûfîlerin daha sert ve muhalif görünen tavırları üzerinde acaba bu şartların etkisi nedir? İktidar merkezine yakın olmak, düşünceyi ılımlı hale getirirken, muhalefet merkezinde bulunmak düşünceyi keskinleştiriyor olabilir mi? Yine bu görüş farklılıkları üzerinde ırk, sosyal ve kültürel birikim, önceki yüzyıllardan devralınan ilmî ve kültürel miras hangi oranda etkili olmuştur? Bölgeler arasındaki görüş farklılıkları, iletişim ve etkileşim, geniş çaplı ve derinlemesine yapılacak analizlerle incelenmeyi fazlasıyla hak etmekte ve araştırmacıların bu konuya gösterecekleri ilgiyi beklemektedir.

[1014] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 97.
[1015] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 67.
[1016] Serrâc, *el-Lüma'*, 435.
[1017] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 241.
[1018] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/245; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 63; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 224.
[1019] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 364.
[1020] Suat Kaymak, "Horâsân", *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1/406.

3.2. Cüneydiye

Çalışmamız boyunca farklı vesilelerle dile getirildiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf tarihinde bütün sûfîlerin saygı duyduğu, bu yolun imamı olduğu konusunda ittifak ettikleri, sûfîlerin yanı sıra sûfî olmayanların da kendisine güvendiği ve itimat ettiği bir şahsiyettir.[1021] Tarih boyunca pek çok sûfî, farklı görüşleri ve yaklaşımları vesilesiyle tenkit edilmiş, gerek içeriden gerek dışarıdan yöneltilen birtakım eleştirilere maruz kalmışlar fakat Cüneyd-i Bağdâdî için böyle bir durum söz konusu olmamıştır. O, bu konuda, kendisi dışında çok az kimse için söz konusu olabilecek istisnai bir konuma sahiptir.[1022] Bu durumun şeriat-hakikat, zâhir-bâtın dengesini hem naklî hem aklî delillerle mutedil bir çerçeve içerisinde ortaya koyması başta olmak üzere pek çok nedeni vardır. Bu nedenlerden bir tanesi, sahvı sekre üstün tutmasıdır. İlk tasavvuf klasiklerinden başlamak üzere, onun bu tavrı mümeyyiz bir vasfı olarak daima zikredilmiştir. Bu konudaki en yoğun vurgu ise Hücvîrî'ye aittir. O, tasavvuf tarihinde sekri esas alan Bâyezîd-i Bistâmî ve takipçilerini Tayfûrîler; sahvı esas alan Cüneyd-i Bağdâdî ve takipçilerini ise Cüneydîler şeklinde tasnif ederek, sekr ve sahv konusundaki tutumları dolayısıyla bu iki grup arasında bir miktar ihtilafın varlığından söz etmiştir.[1023]

Malum olduğu üzere hicrî III. yüzyılda usûl, adap ve erkânı belirli kurallar çerçevesinde ortaya konulmuş bir tarikat yapısından bahsetmek mümkün değildir. Doğrudan tarikat adıyla anılan ve bahsedilen usûl, erkân çerçevesinde kurumsal bir nitelik arz eden tarikatların, hicrî VI. yüzyıldan itibaren tekevvün etmeye başladığı görülmektedir.[1024] Söz konusu yüzyıla kadar var olan tasavvufî yapılar ve metotları, daha çok müritlerin sözlü eğitimine dayanan, bir mürşidin görüşleri etrafında takip ettikleri bir metot ile seyrüsülûklerini sürdürmeleri dolayısıyla ferdi bir özellik arz

---

[1021] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 230.
[1022] Süleyman Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012), 170.
[1023] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 299.
[1024] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 130.

etmekte, kurumsal bir yapıdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu dönemde oluşan tasavvufî gruplardan her biri bir yandan bağlı oldukları ve çevresinde toplandıkları sûfîlerin ibadet, ahlak ve sülûk gibi amelle ilgili hususları ve temel tasavvufî görüşlerini asıl olarak kabul etmişler, diğer taraftan bu hususların değişik açıklamalarını ve yeni yorumlarını yapmışlardır.[1025] Cüneyd-i Bağdâdî de kendi dönemine kadar yaşamış sûfîlerin tasavvufî görüşlerinden istifade ederek, kendi tecrübeleriyle birleştirmek suretiyle, kendisinden önceki sûfî gelenekten kopmadan, ancak orijinal ve ilk defa onun tarafından dile getirilen bazı meseleleri de içerecek şekilde bir tasavvuf anlayışı ortaya koymuştur.

Kendi dönemine kadar yaşayan sûfîlerin fikir ve görüşlerini belirli bir disiplin içinde ele alan, Farsça'da yazılmış en eski tasavvuf kitabının müellifi Hücvîri, eserinde "Tasavvufî Fırkalar ve Görüşleri" şeklinde müstakil bir başlık açmış ve bu başlık altında ikisi merdut, batıl; onu ise makbul ve muteber olmak üzere on iki tasavvufî fırkadan bahsetmiştir. Bunların arasında sahvı esas aldığını söyleyerek yer verdiği bir fırka da Cüneydiye'dir. Dolayısıyla tasavvuf tarihinde Cüneydiye adıyla bir fırkadan, mektepten ya da ekolden bahseden ilk isim Hücvîrî'dir. Öyle anlaşılmaktadır ki, bu tasnif ve saydığı fırkalar için zikrettiği temel özellikler, Hücvîrî'ye özgüdür. Hücvîrî, böylelikle hicrî V. asrın sonlarına kadar geçen süreçte ortaya çıkmış bulunan tasavvufî eğilimler ve fırkalar konusunda öz ve kısa bir tarihi çerçeveyi tasvir ve tasnif etmiştir.[1026] Hücvîrî'nin tasnifinde yer alan on makbul fırka, kurucuları ve tasavvuf anlayışlarının temelini oluşturan ana terim şöyledir:

1- Muhâsibiye, Hâris Muhâsibî: Rızâ

2- Kassâriye, Hamdun Kassâr: Melâmet

3- Tayfûriye, Bâyezîd-i Bistâmî: Sekr

[1025] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi - II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1054.
[1026] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat,* 239.

4- Cüneydiye, Cüneyd-i Bağdâdî: Sahv

5- Nûriye, Ebu'l-Hüseyin Nûrî: Îsâr

6- Sehliye, Sehl Tüsterî: Nefsle mücâhede

7- Hâkimiye, Hakîm Tirmizî: Velâyet

8- Harrâziye, Ebû Saîd Harrâz: Fenâ-bakâ

9- Hafîfıye, Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf: Gaybet-Huzur

10- Seyyâriye, Ebû Abbâs Seyyârî: Cem-tefrika.

Hücvîrî bu fırkaların şeriat ve tevhidin usulü ve furûunda muvafık ve müttefik olduklarını ancak muamele, mücâhede, riyâzet gibi hususlarda ihtilaf ettiklerini beyan etmiştir.[1027] Kendisinin bâtıl olarak andığı iki fırka ise hûlûl ve ittihadı savunan, velâyeti nübüvvetten üstün gören Hulûliye (Hulmâniye) ve Hallâciye'dir.[1028] Hücvîrî, tüm bu fırkalar için zikrettiği temel tasavvufî görüşü merkeze alarak karşılaştırmalı bir şekilde detaylı izahlarda bulunmuştur.[1029] Görüldüğü üzere bu fırkalara verilen isimler, nispet edildikleri sûfîlerden gelmektedir.

Cüneydiye ismiyle tasavvufî bir fırkadan söz eden ilk ismin Hücvîrî olduğunu naklettikten sonra, Cüneydiye'nin özellikleri bahsine geçebiliriz. Cüneydiye bir tarikat olmaktan daha çok bir meşrep, bir mezhep olarak anılmaya daha uygun görünmektedir ve tarihi vakıa da bununla uyumludur. Hücvîrî de bahsedilen isimler ve görüşleri etrafında oluşan yapıları fırka, mezhep olarak anmıştır. Cüneydiye,

---

[1027] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 283.

[1028] "Hücvîrî'nin saydığı on iki fırkadan altı tanesi (Muhâsibiye, Cüneydiye, Harrâziye, Sehliye, Nûriye ve Hallâciyye) Bağdat'ta kurulmuştur. Sözü edilen hareketlerden iki tanesi de (Hafîfiye ve Seyyâriye.) Horasan taraflarında, Bağdatlı şeyhlerin müritleri tarafından oluşturulmuş ve Bağdat'taki tasavvuf mirasının izlerini taşıyan hareketlerdir. Dolayısıyla bu ekollerden dörtte üçü Bağdat'taki tasavvufî düşüncenin ürünüdür." Erginli, "Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış", 28.

[1029] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 282-304.

kendisini Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının takipçisi olarak görenlerin, yüzyıllar boyunca takip ettiği bir çizgiyi, bir meşrebi, bir tarîki ifade etmektedir. Bununla birlikte Cüneydiye bugün anlaşıldığı şekilde kurumsal bir tarikat değildir. Ancak tarikatların usûl ve adabına sirayet eden, neredeyse tüm tarikatlerde izi bulunan bir anlayışa işaret ettiği gibi, Allah'a ulaşmanın yol ve yöntemlerine dair dönemin şartları içinde seyrüsülûk esaslarını sistematik bir düzen içinde içeren bir yol olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Burada ifade etmemiz gereken bir diğer husus da sonraki yüzyıllarda kurulan tarikatların çoğunun Cüneydiye'nin bir devamı veya şubesi niteliğinde olduğudur.[1030]

Hücvîrî, Cüneydiye'nin en temel özelliği olarak sahv mezhebini tutmak şeklinde bir tanımlama yapsa da bir başka yerde Cüneydiye'yi "bâtını murakâbe yolu ve usulü" olarak tarif etmiştir.[1031] Dolayısıyla bu fırkaların yukarıda zikredilenler dışında başkaca ayırt edici özelliklerinin bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.[1032] Cüneydiye'nin en temel özelliği, tasavvuf anlayışının merkezinde sahv esaslı bir idrakin bulunmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit eksenli tasavvufî görüşleri, sekrin geçici bir hal olduğunu ve riskli bir alana tekabül ettiğini, sonunda sahvın olmadığı bir sekrin insanı tehlikeli ve tevhidi zedeleyecek noktalara taşıyabileceğini göstermektedir.

Hücvîrî, Cüneydiye'nin zikrettiği fırkalar içinde en yaygın ve en meşhuru olduğunu söylemiş ve kendi şeyhlerinin tümünün Cüneydî olduğunu belirtmiştir.[1033] Burada Cüneydî'den maksadın, sahvı sekre üstün tutmak olduğu anlaşılmaktadır.

[1030] Dilaver Gürer, "Cüneyd-i Bağdâdî", *Tarihte Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/596.

[1031] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 308. Hücvîri, aynı yerde, daha önce melâmet mezhebini tutanlar şeklinde tasnif ettiği Hamdûniye'yi de, "dervişlere hizmet ve hürmet" yolu olarak tarif etmiştir.

[1032] Süleyman Uludağ, "Tasavvuf ve Tarîkat", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Seınpozyumu 4* (Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2005), 19.

[1033] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 300; "Hücvîrî'nin Cüneydî olduklarını belirttiği şeyhleri; Ahmed b. Muhammed Şekkâî, Muhammed b. Hasan Hutteî, Ebu'l-Kâsım Cürcânî, Ebû Osman Mağribî, Ebû Ali Kâtib ve Ebû Ali Rûzbârî gibi 4-5/10-11. yüzyılın tanınmış mutasavvıflarıdır." Süleyman Uludağ, "Cüneydiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/125.

Zira Hücvîrî, Cüneydî olan şeyhinin sekrin çocukların oyun alanı, sahvın ise erlerin fenâ buldukları bir meydan olduğunu söylemektedir.[1034] Cüneydiye veya Cüneydî çizginin temel özelliği olarak zikredilen yukarıdaki iki tespit dışında, klasik kaynaklarda bu tarike ait sistemli bir usûl ve erkân bilgisi yer almamaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin, tasavvuf yolunun usulü ve müritlerin takip edeceği metodu anlatan birkaç sözünü burada aktarmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Cüneyd-i Bağdâdî bu bağlamda zikredilebilecek sözlerinin ilkinde, ilim ehli sûfîlerin, usulleri olarak beş şeyde ittifak ettiklerini söylemektedir. Bunlar; gündüzleri oruçlu bulunmak, geceleri kâim (namazda) olmak, ihlasla amel etmek, ifa edildiği süre içinde amellerde dikkatli ve titiz olmak ve her hal ve şartta Allah'a tevekkül etmektir.[1035]

Bir diğer sözünde ise tasavvufta amaçlanan gayeyi elde etmek için açlığa, dünyayı terke, nefsin alıştığı ve hoşlandığı şeylerden bağını koparmaya vurgu yapmıştır.[1036] Yine sûfînin yeme alışkanlığının hastanın yemesi gibi, uykusunun ise boğulan bir kimsenin uykusu kadar olması gerektiğini belirtmiştir.[1037] Cüneyd-i Bağdâdî, bu sözleriyle paralel bir şekilde, tasavvuf tarihinde "kıllet-i taâm, kıllet-i menâm ve kıllet-i kelâm" şeklinde formüle edilen hususu, tasavvufun üç aslı olarak saymakta ve ihtiyaç olmadan yememeyi, uyku iyice bastırmadan uyumamayı, zaruret olmadıkça konuşmamayı sûfînin üç temel ahlakı olarak görmektedir.[1038]

Tasavvufun mahiyeti ve sûfîde bulunması gereken hasletler konusundaki görüşleri "tasavvuf ve sûfî" konusunun işlendiği başlıkta ele alınmıştır. Burada

---

[1034] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 297.
[1035] Serrâc, *el-Lüma'*, 288.
[1036] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 85; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296.
[1037] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye (Tis'atü kütüb* içerisinde*)*, thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 45; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri içerisinde)*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 40. Bu söz, *Hilyetü'l-Evliyâ*'da Cüneyd-i Bağdâdî'den nakille, Serî Sekatî'ye nispet edilmiştir. Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/129.
[1038] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 58; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 51.

aktarılan ve çalışmamız içerisinde farklı vesilelerle dile getirilen görüşleri birlikte değerlendirildiğinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritleri için seyrüsülûk esasları bağlamında dile getirdiği hususların kendi içinde bir bütünlük ve sistem arz etttiği ve muhtemelen müritlerini buna göre terbiye ettiği, ancak bugüne kadar ulaşılabilen kaynaklar itibariyle belirli bir sistematik dâhilinde kayda geçirilmediği görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî görüşleri ve bahis konusu usûlü; vefatından sonra müritlerine edep öğretmesi ve riyâzetlerine nezaret etmesini vasiyet ederek, halifesi olarak işaret ve tayin ettiği[1039] Ebû Muhammed Cerîrî başta olmak üzere diğer müritleri tarafından takip edilmiştir.[1040] Bugün elimizde bulunan ve tarikatların silsile ve adaplarına ilişkin bilgiler veren kaynaklar incelendiğinde Cüneydiye'nin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatını takip eden yüz yıllarda farklı isimler tarafından temsil edilen bazı kollara ayrıldığı ve Cüneydiye silsilesinden doğan bazı tarikatların tasavvuf tarihinde varlık gösterdiği görülmektedir. Harîrîzâde, Cüneydiye'nin Hz. Ömer ve Hz. Ali'den gelen silsilelerini kaydetmektedir.[1041] XII/XVIII. yüzyılda yaşayan lügat, hadis, tasavvuf, tefsir, fıkıh, tarih ve biyografi âlimi Muhammed Murtaza Zebîdî (v. 1205/1791) de Cüneydiye'nin kendisine kadar olan silsilesini eserinde aktarmıştır.[1042]

Cüneydiye'nin kolları olarak zikredilen tarikatlardan bir tanesi Ebû Saîd Fazlullâh b. Ebu'l-Hayr Ahmed b. Muhammed Meyhenî'ye (v. 440/1049) nispet edilen Saîdiye'dir. Saîdiye, Cüneydiye'nin kollarından bir tanesi olarak kabul

---

[1039] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 251.

[1040] Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı: Hal Tercümeleri, Tarikatlar, Istılahlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 407.

[1041] Kemâleddin Muhammed Harîrîzâde, *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-432), c. 1, 271b-272b.

[1042] Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, thk. Âbid Yaşar Koçak, 1986, 60-61. Muhammed Murtaza Zebîdî'ye ait bu eser, basılmamış bir doktora tezi içerisinde tahkik edilmiş olup, çalışmamız esnasında bu tahkik esas alınmıştır. Âbid Yaşar Koçak'a ait bu tez, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda 1986 yılında tamamlanmış olup "al-Murtazâ al-Zebîdî Ikd al-Cavhar al-Samîn'i" ismini taşımaktadır. Çalışmamızda bu tezin, Ikdu'l-Cevheri's-Semîn'in tahkik edildiği bölümü kullanılmış ve sonraki dipnotlarda bu çalışmanın ilgili bölümüne Âbid Yaşar Koçak'ın tahkik ettiği Zebîdî'nin eseri olarak atıfta bulunulmuştur.

edilmiştir.[1043] Yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifelerinden olduğu ifade edilen Ebu'l-Hasan Seyrevânî'nin (v.?) müritlerinden "tâvûsü'l-haremeyn" lakaplı Kutbü'ş-Şerîa Ebu'l-Hayr İkbâl'e (v.?) nispet edilen Tâvûsiye, Cüneydiye'nin bir diğer koludur.[1044]

Kaynaklarda Ârifiye adıyla Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ b. Atâillâh Sanhâcî'ye (v. 536/1141) nispet edilen tarikatın da Cüneydiye'nin bir kolu olduğu belirtilmiş ve Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşan silsilesi zikredilmiştir.[1045]

Cüneydiye'nin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yusuf Harîsî Abbâsî'ye (v. 944/1537-38) nispet edilen Harîsiye isimli bir kolu daha bulunmaktadır ki, Hârisiye X/XVI. yüzyılda teşekkül etmiştir.[1046] Zebîdî, yukarıda belirtilen yerlerde Tâvûsiye ve Harîsiye'nin kendisine kadar ulaşan silsilelerini zikretmektedir.

Zebîdi ayrıca aşağıda isimlerini ve nispet ettiği sûfîleri sıralayacağımız tarikatları da Cüneydiye'nin bir kolu olarak zikretmiş ve silsilelerini kaydetmiştir. İbn Seb'în olarak maruf Ebû Muhammed Kutbüddîn Abdülhak b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed el-Akkî el-Gâfikî el-Mürsî er-Rakûtî'ye (v. 669/1270) nispet ettiği Seb'îniye;[1047] Ebü'l-Fütûh Sa'düddîn Muhammed b. Yûnus b. Abdillâh eş-Şeybî (eş-Şeybânî) el-Cebâvî'ye (v. 575/1180) nispet ettiği Sa'diye;[1048] Abdülkerim Kuşeyrî'ye nispet ettiği Kuşeyriye;[1049] İbn Hafîf olarak maruf Ebû Abdillah Muhammed b. Hafîf b. İsfikşâd ed-Dâbbî'ye (v. 371/982) nispet ettiği Kebîriye;[1050] Müemmel b. Abdullah el-Bennâ'ya (v.?) nispet ettiği Müemmeliye;[1051]

[1043] Reşat Öngören, "Tarikat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/98. Zebîdî eserinde Saîdiye'yi bir tarikat olarak zikredip, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ebû Muhammed Mürtaiş'e kadar silsilesini de zikretmesine rağmen bu tarikattan Cüneydiye'nin bir kolu olarak bahsetmemiştir. Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 84-85.
[1044] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 102-103.
[1045] Harîrîzâde, *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik* (İbrahim Efendi, 430-432), c. 2, vr. 272a-273a; Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 104-105.
[1046] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 63-64.
[1047] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 82.
[1048] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 83.
[1049] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 125.
[1050] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 127-128.
[1051] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 136.

Necmeddin Ebu'n-Nu'mân Beşîr b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Ca'ferî et-Tebrîzî'ye (v.?) nispet ettiği Nu'mâniye;[1052] ve Muhammed b. Hammûye b. Muhammed el-Hamevî'ye[1053] nispet ettiği (v.?) Hammûye.[1054]

Zebîdî'nin eserinde, silsilesinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin yer aldığı tarikatları Cüneydiye'nin bir kolu olarak yorumladığı izlenimi uyanmaktadır. Ancak bununla birlikte silsilesinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin veya Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Şiblî, Mürtaiş, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî gibi bazı isimlerin bulunduğunu zikrettiği bir kısım tarikatlar için ise Cüneydiye'nin kolu olduğuna dair bir ifade kullanmamıştır.[1055] Bu durumda müellifin bu tasnifi neye göre ve nasıl yaptığı konusu bir miktar muallak bir durum arz etmektedir. Bizim kanaatimiz, Zebîdî'nin Kâdiriye, Medyeniye, Rıfâiye gibi kendi dönemine kadar usûl, adap ve erkânıyla kurumsallaştığını ve geniş kitlelere ulaştığını düşündüğü tarikatları silsilelerinde Cüneyd-i Bağdâdî olsa bile Cüneydiye'ye nispet etmediği; ancak yukarıda isimleri zikredilen, görece daha sınırlı bir etki çerçevesine sahip, kendi usûl ve adaplarının kurumsal bir nitelik arzetmediğini düşündüğü tarikatları ise Cüneydiye'ye nispet ettiği yönündedir.

Tasavvuf tarihinde Cüneydî bir çizginin varlığını ve bu anlayışın temel özelliklerini çalışmalarına konu edinen Süleyman Gökbulut'un birbirini tamamlayıcı nitelikte kaleme aldığı iki makaleyi de bu başlık altında zikretmeden geçmek istemiyoruz. Bu makalelerden ilkinde tasavvuf tarihinde Cüneydî bir çizginin varlığı sorgulanmış ve Sülemî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Attâr, Molla Camî'den yapılan ve bizim de özellikle silsilesini işlediğimiz kısım olmak üzere farklı başlıklarda yer verdiğimiz

[1052] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 142.
[1053] Zebîdî'nin zikrettiği şekliyle bir isim bulamasak da kanaatimiz bu zatın Sa'düddîn Muhammed b. Müeyyed b. Abdillâh b. Alî Hammûye Bahrâbâdî Cüveynî (v. 671/1272-73'ten sonra [?]) olduğu yönündedir.
[1054] Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, 66.
[1055] Sözkonusu tarikatlar için bkz.: Zebîdî, *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*, Rıfâiye: 75-76, Saîdiye: 84-85, Tarîkatü'l-İmam Ebî Tâlib: 110-111, Medyeniye: 131-32, Şüşteriye: 95-96, Kâdiriye: 122-123, Ensâriye: 145.

rivayetlerden hareketle tasavvuf tarihinde Cüneydî bir çizginin olduğu kanaatine varılmıştır.[1056] Bu çizginin temel hususiyetleri ise "*itikadi konulardaki bazı hassasiyetler, ilim-amel bütünlüğüne karşı gösterilen dikkat, semâ ve vecd hallerindeki taşkınlığa tepki, şathiyeler konusunda gösterilen titizlik, sahv halinin üstünlüğüne yapılan vurgu*"[1057] şeklinde tespit edilmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının temel köşe taşlarını ve üzerinde yükseldiği zemini belirleyen, efrâdını camî, ağyârını mânî nitelikteki bu tespitler ilgili makalede detaylı bir şekilde yer aldığı için biz bu konuda yeniden bir değerlendirme yapma ihtiyacı olmadığı kanaatindeyiz. Bu çalışmada Cüneydiye'nin temel hususiyetleri olarak ifade edilen noktalar, çalışmamızın ilgili kısımlarında detaylı bir şekilde ele alınmaya gayret edilmiştir.[1058]

Gökbulut'un ikinci makalesinde ise bazı muahhar tasavvuf kaynaklarında "Cüneyd'in sekiz şartı" olarak ifade edilen hususun kendisine aidiyeti, bu sekiz şartın muhtevası ele alınmıştır. İlk defa Necmeddin Kübra'nın (v. 618/1221) eserlerinde ortaya çıkan[1059] ve Kübreviye literatüründe her dönemde bir şekilde dile getirilen bu sekiz şartın, Atâullah İskenderî (v. 709/1309) tarafından da nakledildiği görülmektedir.[1060] Gökbulut; Necmeddin Kübrâ'nın, Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserlerini ve ifadelerini taramak suretiyle böyle bir tasnif geliştirmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söylemektedir.[1061]

[1056] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 174-176.
[1057] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 176-188.
[1058] Çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan Sekr ve Sahv, Şatahât Konusuna Yaklaşımı, Vecd ve Semâ Konusundaki Tavrı, Keramet Konusundaki Tavrı ve İbadet ve Ahlakla İlgili Kavramlar gibi başlıklarda, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilgili konulardaki görüşleri ele alınmıştır.
[1059] Bu şartların Kübrevî geleneğine dayandığını söyleyen isimlerin ilklerinden biri de Bernd Ratke'dir. Bernd Radtke, "18. Yüzyılda Tasavvuf: Geçici Bir Değerlendirme Denemesi", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 393.
[1060] Söz konusu sekiz şarta; Kübreviye dışında Şâzeliye, Zeyniye, Halvetiye ve Celvetiye literatüründe de rastlanmaktadır. Süleyman Gökbulut, "Bağdat Tasavvufunun Lisanı: Cüneyd-i Bağdâdî", *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, ed. İlyas Çelebi (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları Dizisi: 16, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 430.
[1061] Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012), 207.

Söz konusu sekiz şart şunlardır: "1- Devamlı abdestli olmak, 2- Devamlı oruçlu olmak, 3- Devamlı susmak, 4- Devamlı halvette bulunmak, 5- Devamlı zikretmek ("lâilâhe illallah" demek), 6- Devamlı olarak şeyhle kalbî rabıta ve bağlılık halinde bulunmak, kendi tasarrufunu şeyhin tasarrufunda yok ederek, ilm-i vâkıât konusunda ondan istifade etmek, 7-Devamlı olarak havâtırı, akla gelen şeyleri unutmak, onları hatırlamamak, 8- Allah'tan gelen şeye -faydamıza da olsa zararımıza da olsa- itiraz etmemek, Yine ondan cenneti istemek veya Cehennem'den ona sığınmak gibi arzuları bir tarafa bırakmak."[1062] Bu sekiz şart, Necmeddin Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl* isimli risalesinde geçmekle birlikte *Risâle ile'l-Hâim*'de ifade edilen iç ve dış temizlik için gerekli olan on esasın da, bu sekiz esas ile uyum arz ettiği, bu esaslara istinat ettiği görülmektedir.[1063]

Süleyman Gökbulut'un da ifade ettiği üzere, Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu ana kadar tespit edilebilen ve elimizde bulunan eserleri ve görüşleri içinde yukarıda belirtildiği şekliyle sekizli bir tasnif yer almasa da, onun görüşlerinden istifade ile, farklı kaynaklarda yer alan sözleri üzerinden bazı tasavvufî ilkelerin bir araya getirilerek böyle bir tasnifin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.[1064] Buradaki sekiz şartın tasavvufî terbiyenin en temel özelliklerini içerdiği ve bunların Cüneyd-i Bağdâdî gibi bir otoriteye atfedilmesinin, bu tasnifin yapılmasında ve bu şartların sonraki yüzyıllarda usul ve adap türü eserlerde yer alması ve şerh edilmesinde etken olduğu anlaşılmaktadır.[1065] Bu şartlar 18. yüzyılın velûd sûfî müelliflerinden İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) tarafından, doğru bir halvet ve seyrüsülûk için Cüneyd'in

---

[1062] Necmeddin Kübrâ, *Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihul-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 100; Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", 205-206.
[1063] Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", 206; Kübrâ, *Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihul-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, 75-95.
[1064] Söz konusu sekiz şartın anakronik bir tahrif olduğunu dile getiren araştırmacılar da olmuştur: Fritz Meier, "Khurâsân and the End of Classical Sufism", çev. John O'kane, *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (Leiden: Brill, 1999), 213; Gökbulut da çalışmasında buna dikkat çekmiştir. Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", 204.
[1065] Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", 227.

sekiz şartına uymak gerektiği vurgulanarak, *Vesîletü'l-Merâm* adıyla kaleme aldığı eserde şerh edilmiştir.[1066]

Gökbulut'un bahsedilen iki makalesinin, Cüneydiye'nin veya bir diğer deyişle tasavvufî manada Cüneydî bir çizginin usûl ve adabına ilişkin hususları bir araya getiren kıymetli çalışmalar olduğu muhakkaktır. Tasavvuf tarihi boyunca bu çizginin tasavvuf anlayışı, hemen her tarikatın ilkelerine doğrudan veya dolaylı bir şekilde nüfuz etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin silsilesinde yer aldığı tarikatlar -ki ilgili başlıkta incelendiği üzere kendisi çoğu tarikatın silsilesinde ortak isimdir-[1067] onun tasavvuf anlayışının ve Cüneydî çizgi ifadesinde karşılığını bulan itikadi, ameli ve kalbi hususların hem nazarî hem pratik izlerini taşımaktadır. Tasavvuf tarihinde pek çok tarikatın Cüneydî mirası sahiplenmesi, onun otoritesinden istifade etme ihtiyacının bir sonucu olduğu kadar, yukarıda izah edilen şeriat-hakikat birlikteliğini ve uyumunu ortaya koyan mutedil tavrının bu tarikatlarda bulduğu karşılığın da bir neticesidir.

[1066] Bu eser, bir yüksek lisans çalışmasında latin harflerine aktarılmış ve eserdeki görüşler tahlil edilmiştir. Nizamettin Burak, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Vesîletü'l-Merâm'ı (İnceleme ve Metin)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2006). Süleyman Gökbulut'un makalesinde *Vesiletü'l-Merâm* esas alınarak, *Risâle ilel-hâim*'den istifade edilmek suretiyle bu sekiz şart değerlendirilmiştir. Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", 210-227.

[1067] J. Spencer Trimingham, "Tasavvuf Akımlarının Kuruluşu-I", çev. Kadir Özköse, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 192.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf tarihinin merkez şahsiyetlerinden biridir. Onun fikirlerini anlamak; tasavvufun mahiyetini, dinî bir ilim olarak tasavvufun İslam düşüncesindeki yerini, dinî ve tasavvufî pek çok kavramı ve birbirleriyle olan ilişkilerini, kulun Rabbi ile olan bağını ve seyrüsülûkü anlamak manasını taşıdığı kadar, İslam düşüncesinin başta tevhit anlayışı olmak üzere pek çok alanda gelişimini ve seyrini anlamak manasını da taşımaktadır. Zira tasavvuf tarihinin kendinden önceki birikimini belirli bir usul çerçevesinde sistematize eden ve tasavvufu şer'î bir ilim olarak tahkim eden sûfîlerin başında gelen Cüneyd-i Bağdâdî,[1068] bu yönüyle hem tasavvuf, hem İslam düşüncesi açısından kendinden sonraki dönemleri de derinden etkileyen güçlü bir miras bırakmıştır. Bu mirasa atıfla Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf tarihindeki yerini Arberry şöyle tespit eder: "Kendisinden aşağı doğru uzayıp giden tasavvufî düşünce geleneğini bütünüyle kuşatıcı vizyonu içine almış ve bir ressam gözüyle onu tek bir tual üzerinde anlaşılır ve yekpâre bir bütün kılmış" olan Cüneyd-i Bağdâdî, "devrinin sûfîleri arasında en özgün ve [ilgilendiği meselelerin derinliklerine] nüfuz etmiş entelektüel" bir isimdir.[1069]

Cüneyd-i Bağdâdî, özellikle Kur'ân, hadis ve fıkıh konusunda aldığı eğitimin yanında tasavvufî manada sahip olduğu birikim ve yukarıda ifade edilen konumu dolayısıyla sadece tasavvuf tarihinin değil, İslam ilim ve düşünce tarihinin de en seçkin şahsiyetlerinden biridir. Riyâzet, mücâhede ve istikamet konusundaki vurguları, tevhit ekseninde şekillenen tasavvuf anlayışı, takvâ ve zühde dayalı yaşamı, müritleri terbiye etme konusundaki yaklaşımı, risalelerinde ve mektuplarında dile getirdiği görüşlerin özgünlüğü ve tasavvufî meseleleri şeriatle telif eden

[1068] Gürer, "Cüneyd-i Bağdâdî", 2/595.
[1069] Arthur John Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bir Bakış (Sufism: An Account of The Mystics of Islam)*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 54.

uzlaşmacı tavrı, onun mümtaz bir şahsiyet haline gelmesini sağlamıştır. Hadis ve fıkıh öğrenimine önem vermesi, tasavvuf yolunun kendisinden önceki önderleri diyebileceğimiz kimseler olarak selef-i salihinin yolunu ve usulünü esas alması, tasavvuf konusunda şeriatin sınırlarını temel kabul etmesi, sürdüğü sade yaşam, Ehl-i Sünnet çerçevesinde sahih bir tasavvuf çizgisinin kendi ismi etrafında oluşmasına vesile olmuştur. Zâhir ile bâtını birleştiren ve tasavvuf anlayışının temeline şeriati yerleştiren yaklaşımı, ibahî ve hulûlî eğilimlere karşı mücadelesi hem âlimleri hem de tasavvuf erbabının saygınlığını kazanmasına sebep olmuştur.

Günümüze ulaşan sözleri ve risaleleri onun sistematik bir düşünce dünyasına ve analitik düşünce yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. Bu özelliği onu tasavvuf tarihinin kurucu şahsiyetlerinden biri haline getirmiştir. Kendisinin "sûfîler zümresinin imamı, lisanı ve süsü" olarak nitelendirilmesi ve tasavvuf tarihinde büyüklüğünün ve seçkin konumunun ittifakla dile getirilmesi bu özellikleri sebebiyledir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin, müritlerinin, onun tasavvuf anlayışını benimsemiş takipçilerinin ve onlar vasıtasıyla gelişen ve şekillenen tasavvuf düşüncesinin anlaşılmadığı bir zeminde, tasavvuf tarihinin ve hatta İslam düşünce dünyasının tam manasıyla anlaşılması da mümkün görünmemektedir. Kendisinin "seyyidü't-tâife" olarak anılmasına vesile olan bu merkezî konumu, onu anlamaya, İslam düşünce tarihindeki yerini tespite ve fikirlerine nüfûz etmeye olan ihtiyacımızı gözler önüne sermektedir. Bu bölümde elimizde bulunan eserleri, hayatı, ondan nakledilen sözler, hayatı ve görüşlerine dair bugüne kadar yapılmış yorum ve çalışmalar üzerinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşünce dünyası; onun başta tasavvuf olmak üzere İslam düşüncesine katkıları belirli açılardan değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Giriş: Cüneyd-i Bağdâdî'nin Üslûbu

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufî kavramların ıstılahlaşması sürecinde eser veren ilk sûfîlerdendir. Kendisinden önce bu konuda risale ya da kitap niteliğinde eser

kaleme alan isim sayısı yok denecek kadar azdır. Tasavvuf araştırmacılarının da genel kabulüne uyarak *Kitâbü'z-Zühd* türündeki eserleri -tasavvufî ıstılahları doğrudan ele almamaları dolayısıyla- bu kategoriye katmaksızın yapılacak bir değerlendirmede, Hâris Muhâsibî'nin bazı eserleri dışında doğrudan tasavvuf ilmini konu edinen eser, neredeyse yoktur. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf ilminin temel konularını ıstılahî manalar da içerecek şekilde kullanan ilk sûfîlerden biri olmuştur. Bu durum, doğal olarak beraberinde bazı zorluklar da doğurmaktadır. Bir konuda söz söyleyen ilk kişilerden olmak, belirli bir ihtiyatı da beraberinde getirmektedir. Ayrıca, bahis konusu olan tasavvuf olduğunda, bu zorluk ve ihtiyat derecesi daha da artmaktadır. Zira amelî manada değilse bile nazarî planda henüz toplumun genel kabulüne mazhar ol(a)mamış bir alanda ve sûfîlerin en çok dikkat ettiği ilim-amel ilişkisi açısından ihlası da zedelemeden söz söyleyebilmek[1070] ayrıca dikkat gerektirir. Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufu bizzat yaşamak ve yaşadıklarını, müşâhede ettiklerini anlatmak suretiyle,[1071] amelî ve nazarî planda tasavvuf ilminin önünü açan ve bu ilmi sistemleştiren isim olmuştur.[1072] Ancak onun sözleri, mektupları ve risaleleri bu noktada dikkatle ve titizlikle değerlendirilmelidir. Zira o, hem halkın genel anlayış seviyesine hitap edebilecek bir dil kurmaya, hem de tasavvufî meseleler söz konusu olduğunda konuyu ehlinin anlayabileceği, fitneye sebebiyet vermeyecek şekilde ve tasavvufî tecrübelerini de muhataplarına layıkıyla

---

[1070] Genelde sûfîlerin özelde Cüneyd-i Bağdâdî'nin kullandığı dil ve üslup değerlendirilirken, Ebû Nasr Serrâc'ın sûfîlerin hangi noktadan sonra ve hangi saiklerle konuşmaya başladıklarına dair şu görüşleri hatırda tutulmalıdır: "Meşâyıhın bu konuda söz söyleyen ilk büyükleri, dünya ile olan bağlarını koparmadan, nefislerini mücâhede, riyâzet ve vecd ile öldürmeden konuşmamışlardı. Dünyaya arkalarını çevirip Hakk'ın dışında her şeyden soyutlanmışlar, ilme sarılıp amelde tahkik ehlinden olmuşlar ve böylece ilim, hakikat ve ameli birleştirdikten sonra söz söylemişlerdir." Serrâc, *el-Lüma'*, 19-20.

[1071] *Târîhu Bağdâd*'ta geçen bir metin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine bir soru sorulduğunda o konuya dair bir bilgisi ya da müşâhedesi yok ise meclisteki insanlardan izin alarak evine çekildiğini, namaz ve dua ile Rabbine iltica ederek, o konuda yardım dilediğini ve soruyu bundan sonra cevapladığını aktarmaktadır: Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/176.

[1072] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 6.

aktarabilecek bir üslup geliştirmeye çalışmıştır. Bu konuda son derece mahir olduğu da açıktır.[1073]

Cüneyd-i Bağdâdî'den günümüze ulaşan eserleri onun özgün, yaratıcı, sistematik, coşkun, sıcak, zarif, içten ve samimi üslubunu açık bir şekilde göstermektedir.[1074] Bununla birlikte malum olduğu üzere her ilim dalının kendine özgü ıstılahları vardır. Bunlar kullanılmadan o ilme dair meseleler anlaşılamaz. Sûfîlerin de -dönem itibariyle henüz yeni oluşmaya başlayan- kendilerine özel bir dili ve terminolojisi vardır ki yaşadıkları hâller bilinmeden, anlatılan hakikatler tecrübe edilmeden söyledikleri sözleri anlamak mümkün değildir. Cüneyd-i Bağdâdî bu gerçeğin farkında olarak, özellikle tasavvufî hal ve makamlara dair dile getirdiği hakikatleri birtakım remz,[1075] işaret ve sembollerle gizlemiş, sadece ehlinin anlayabileceği bir şekilde ifade etme yolunu seçmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî, müritleri ve dostlarıyla özel sohbetlerde bir araya geldiği, onlarla mektuplaştığı ve tasavvufî bazı meseleleri izah eden risaleler kaleme aldığı gibi, halka yönelik sohbet meclisleri de oluşturan[1076] bir sûfîdir.[1077] Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritleri, dostlarıyla birlikte başkalarının da bulunduğu bu meclislerde yani halka dönük bu sohbetlerinde daha açık, geniş izahlara ihtiyaç duymayan, somut bir dil kullandığı anlaşılmaktadır. Bu meclislerde konu orada bulunanların anlayış seviyesine uygun olmadığını düşündüğü birtakım meselelere geldiğinde ise konunun sadece ilgilileri tarafından anlaşılması ve herhangi bir spekülayona yol açmaması için rumuzlu ve mecaz anlatım yoluna başvurduğunu düşünebiliriz. Burada vurgulamamız gereken husus, bugünden bakarak halka dönük sohbetlerin yapıldığı

[1073] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 66; Gürer, "Cüneyd-i Bağdâdî", 2/595.
[1074] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 76.
[1075] Burada remz sözcüğü, Serrâc'ın işaret ettiği "sözün zâhirinin altında yatan, ehlinden başka kimsenin anlayamadığı gizli mana" anlamında kullanılmıştır: Serrâc, *el-Lüma'*, 414.
[1076] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/267.
[1077] Mürşidi Serî Sekatî'nin hayatta iken bu sohbet halkalarına yönelik eleştirileri de bilinmektedir. Serrâc, *el-Lüma'*, 239-240.

meclisler ile sadece müritleri ve dostlarının bulunduğu meclisler arasında kesin ve net bir ayrımda bulunmanın imkânsız oluşudur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin halka açık sohbet halkalarında dile getirdiği ve farklı eserlerde bize nakledilen sözlerinin geneli daha açık ve anlaşılırken, özellikle risalelerinde ve mektuplarında, tasavvufî meselelere dair konuları anlatırken kullandığı dil ise daha kapalı, mecaz anlamlar ve işaretler içeren bir muhtevaya sahiptir. Onun hem sûfîler hem de genel halk tabakası tarafından rahatlıkla anlaşılabilen sözleri için özel bir izaha ihtiyaç bulunmamaktadır. Tasavvuf klasikleri ve tabakât kitaplarında bize ulaşan ve dinin temel gereksinimleri, ibadet ve ahlaka dair konular, tasavvufî hal ve makamların bir kısmına dair bilgiler, duaları, dünya ve ahiret ahvalini içeren hususlardaki rivayetler bu kapsamda değerlendirilebilir.

Ancak eserlerinde, mektuplarında ve müritleri vasıtasıyla hususî meclislerde konuştuğu konularda nakledilenler, onun üslubuna dair aşağıda izah edeceğimiz kimi nedenlere bağlı olarak işaret ve mecaza dayalı, ehli dışında kimselerin anlamakta zorlanacağı bir muhtevaya sahiptir.[1078] Sûfîlerin bu konuda özel bir gayret ve ihtimam gösterdikleri malumdur. Zira Ebû Alî Rûzbârî'den nakledildiği üzere, bu ilmin bir işaret ilmi olduğuna, söze dönüştüğünde ise tam manasıyla anlaşılamadığına, gizli kaldığına inanmaktadırlar.[1079]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin kullandığı dil ve tercih ettiği üslûbun anlaşılması güç bir yönünün bulunduğu, araştırmacıların sıklıkla dile getirdiği bir hususdur. Örneğin Arberry, kapalılık ve anlaşılmazlık dendiğinde onun tarzının akla geldiğini söylerken;[1080] Ateş, Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserlerindeki dili "demir leblebi" olarak

[1078] Serrâc'ın *el-Lüma*'da bir sûfîden naklettiği "Kim şeyhlerimizin remizlerine vâkıf olmak istiyorsa, onların yazışmalarına ve mektuplarına baksın. Onların remizleri buralardadır. Yoksa tasnif ettikleri eserlerde değil." sözü, Cüneyd-i Bağdâdî de dâhil olmak üzere sûfîlerin tasavvufî hakikatlere dair fikirlerinin daha çok özel yazışmalarında ve spesifik konulara dair kaleme aldıkları, sınırlı bir muhatap kitle içinde bilinen risalelerde kayıt altına alındığını göstermektedir. Serrâc, *el-Lüma'*, 414.
[1079] Serrâc, *el-Lüma'*, 414.
[1080] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 245.

tarif eder.[1081] Şüphesiz bunda tasavvufî haller ve makamlara ilişkin kavramların, dönem itibariyle henüz oluşmaya başlamasının etkisi vardır. Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf terminolojisinin oluşumu ve gelişiminde önemli yere sahiptir. Örneğin Molla Câmî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf doktrinini formüle eden, açıklayan, ayrıca tasavvufu özel ev ve gölgeliklerde gizlice öğreten ilk kişi olduğu kanaatindedir. Nicholson da bu kanaati dile getirir.[1082] Cüneyd-i Bağdâdî'nin dilini "ziyadesiyle mahirâne ve tefekkürî" bir dil olarak niteleyen Knysh de onun fikirlerinin daha sonra ortaya konan eserlerin nüvesini teşkil ettiği kanaatindedir.[1083] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufta usulü/metodolojiyi ilk belirleyenlerden olduğunu söylemek mümkündür.[1084] Bu açıklamalardan sonra biz, Cüneyd-i Bağdâdî'nin üslup konusundaki tercihinin, herhangi bir önem sıralaması yapmaksızın, dört ana başlıkta değerlendirilebileceğini düşünüyoruz.

Sûfîlerin sembollerle örülü, mecaz anlatımlar içeren ve anlaşılması özel gayret gerektiren bir dili tercih etme nedenlerinin ilki, halkın idrak ve anlayış kapasitesine göre hitap etmek ve onları zora sokmamak istemeleridir. Halkın anlayış ve idrak seviyesine göre hitap etmenin önemine dikkat çeken ve muhataplarının seviyesine göre konuşmanın onlar için bir rahmet olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir Kisâî'ye yazdığı mektupta bunu özellikle vurgulamış ve Kisâî'yi de bu konuda teşvik etmiştir.[1085] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'yi sembolik bir dil ve işaretlerle örtülü bir üslûp kullanmaya iten nedenlerin ilki olarak; anlattığı yüce hakikatlerin ehil olmayan kimseler tarafından anlaşılamaması, dolayısıyla onlara ağır gelmesi ve onları bir yükün altına sokma endişesi sayılabilir. Ebû Bekir Kisâî'ye yazdığı mektupta bunu açık bir şekilde ifade eder: "*Benim sana yazdığım mektubun senin bilgin olmaksızın başkalarının eline geçmesinden korkmuştum. Bu, benim bir*

[1081] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 7.
[1082] Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 118-119; Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 56-57.
[1083] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 66.
[1084] Gürer, "Cüneyd-i Bağdâdî", 2/595.
[1085] Serrâc, *el-Lüma'*, 311-312.

süre önce Isfahan halkından bazı cemaatlere yazdığım bir mektuptur. Mektup açılıp istinsâh edilmiş. Oradaki bir cemaate, mektupta bulunan bazı ifadeler çok yabancı gelmiş, bana onların düşünceleri geldi ve onlardan kurtulmak beni yordu. Halkın yumuşak davranılmaya ihtiyacı vardır. Halkı bilmedikleri şeylerle yüz yüze getirmek, anlamadıkları sözler söylemek rıfk değildir. Böyle bir şey olmuşsa, kasıtsız olarak olmuştur. Allah beni böyle bir şeyden korusun. Sana düşen diline sahip olmak ve çağdaşlarını tanımaktır. İnsanlara anlayabilecekleri şekilde hitap et! Onları bilmedikleri şeylerden uzak tut!"[1086]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu yaklaşımının "İnsanların akılları miktarına göre onlarla konuşunuz."[1087] hadîs-i şerîfine dayandığı görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hz. Peygamber'e ittiba ederek, muhataplarının anlayışına ve seviyesine göre hitap etmiş ve bunu tavsiye etmiştir.[1088]

Cüneyd-i Bağdâdî, Yusuf b. Hüseyin Râzî'ye yazdığı mektupta da aynı şekilde, halkın şefkat, merhamet ve edeple muamele görmeye, anlayabilecekleri bir dil ve üslupla vaaz ve nasihate ihtiyacı olduğundan bahseder.[1089] Cüneyd-i Bağdâdî, dile getirdiği hakikatlerin halka ağır gelmesinden endişe etmiş ve onları zor durumda bırakmamak, anlayamadıkları bu hakikatleri inkâr etmelerine ve hatta belki bu nedenler itikadi bazı problemler yaşamalarına sebep olmamak için, merhamet ve rıfkının bir neticesi olarak bu şekilde bir üslubu tercih etmiş olabilir. Zira o, ayet-i kerimelerde işaret buyrulan[1090] halka karşı merhametli olma çağrısının bir gereği

[1086] Serrâc, *el-Lüma'*, 312; Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, 277.
[1087] Ebû Dâvûd, Edeb 20.
[1088] Bu husus, sonraki dönem sûfîlerinin de üzerinde hassasiyetle durdukları bir konudur. İnsanların anlayış seviyelerine uygun bir şekilde konuşma ve yazma hususunda spesifik bir örnek olarak Ahmed Zerrûk'u zikredebiliriz. Hamide Ulupınar, *Ahmet Zerrûk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017), 106-108.
[1089] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 29.
[1090] "Mü'min olup da sana tabi olanlara kol kanat ger." eş-Şuarâ, 26-215; "… Sen, mü'minlere kol kanat ger." el-Hicr, 15/88.

olarak, şefkat kanatlarını halk üzerine germek ve onlara karşı yumuşak davranmayı aynı zamanda tevazunun bir gereği olarak görmektedir.[1091]

Cüneyd-i Bağdâdî'den yaklaşık 80 yıl sonra vefat eden ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin takipçilerinden olan Ebû Nasr Serrâc da, ehil olanlar ile olmayanları ayrıştırarak, tasavvufî konuların kavranması zor, müşkil meselelerini anlama istidadı ve kapasitesi olmayanların nazarlarından saklamak gerekliliğine işaret etmiştir. Zira bu durumda onların tam olarak anlayamadıkları bu konularda yanlış yorum ve kanaatlere ulaşma ve itikaden zarar görme ihtimalleri vardır. Serrâc, tevhit ile ilgili konulardan bahsettiği kısımda fazlaca izahât verdiğini düşünerek neden böyle yaptığını açıklama gereği hissetmiş ve şunları söylemiştir: "*Bu ilim, ehline malum birtakım işaret, sembol ve rumuzlardan ibarettir. Şerh ve ibare ile anlatılıp izaha kalkılınca ifadelerin anlamı gider, üslûbun parlaklığı söner. Beni bu sözleri şerh edip açıklamaya sevk eden sebep, bu konuda böyle bir kitap yazmaya kalkmış olmamdır. Çünkü bu kitabı inceleyenler arasında bunları anlayan olur, anlamayan olur. Anlamayanlar ayakları kayıp helake dûçâr olmasın.*"[1092]

Tasavvufta işarî, sembolik bir dil kullanımının bir diğer nedeni ise dile getirilmek istenen hakikatin, dilin sınırlı imkânları içinde ifade edilmesinin mümkün olmamasıdır. Bu durum sûfiyi sembolik bir dil kullanmaya mecbur bırakır. Hakikati dile getirmekte bir araç olan dil/söz, imkânları ve sınırlılıkları açısından daha başkasına imkân tanımayabilir.

Özellikle *Kitabül-Fenâ* başta olmak üzere *Kitâbü'l-Mîsâk* ve diğer risalelerde dile getirilmek istenen hakikatin, meselenin kelimelerin dar kalıplarına sığmama durumunun oluşturduğu tazyik açıkça görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, anlatmak istediklerini dile getirebilmek için adeta çırpınmakta, kelimelerin anlam sınırlarını zorlamaktadır. Ancak tecrübe ettiği aşkın hakikat, kelimelerin ifade edebildiği

[1091] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 259.
[1092] Serrâc, *el-Lüma'*, 51.

sınırlar içinde daha başkasına imkân tanımayan bir noktaya gelip dayanmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, bu durumda kelimelerin ifade edebildiği kadarıyla iktifa ederek, anlattıklarının ancak bu kadar anlatılabileceğini söylemek suretiyle, dilin imkânlarına olduğu gibi, tecrübe ettiği hakikatin dile getirilemeyen yönüne de dikkat çekmektedir. Konu bu noktada, dil felsefesinin alanına giren ve bizim konumuzun dışına çıkan bir tartışmaya da kapı aralamaktadır. Yine de büyük bir ustalıkla mecazî, sembolik birtakım ifade kalıplarıyla, kendi dönemine kadar dile getiril(e)meyen meseleleri bir şekilde anlatmaya çalışmakta, tecrübe eden her ferdin farklı şekillerde ifade edebileceği hususları, ortak bir dil çerçevesine taşımaya gayret etmektedir. Bu gayretinin neticesi olarak, kendisinden sonraki yüzyıllarda meseleler onun ifadeleriyle tekrarlanmaya, bu ifadeler şerh edilmek suretiyle zenginleştirilmeye devam etmiştir.

Tasavvufun "kâl ilmi" yani söze dayalı bir ilim olmaktan çok "hâl ilmi" yani yaşamaya, hissetmeye, tecrübe ve zevk etmeye dayalı bir ilim oluşu, üzerinde söz söylemeyi zorlaştırsa ve paradoksal bir hale dönüştürse de, yine de onu anlamak ve anlatmak, zorunlu olarak dil ile yapılabilecek bir eylemdir. Cüneyd-i Bağdâdî ve ilk dönem sûfilerinin sembolik bir dil ve mecaz eksenli bir anlatımla dile getirildikleri hakikatler, sûfîler nazarında ayân-beyân, apaçık bir şekilde şahit olunan gerçekliklerdir. Ancak bunları gündelik dilin imkânları ile anlatmak çoğu zaman mümkün değildir.[1093] Bu durumda sûfî, işârî bir dil kullanımının söz konusu hakikati anlatmakta somut ifade biçimlerinden daha etkili olacağından hareketle bu dili kullanır. Zira "*sûfîler, hiçbir lezzetin boy ölçüşemeyeceği ilâhî sevginin tadını, "zevk" olarak idrak ederler. Öyleki bu tecellîde, ontolojik hakikatlerin manalarını da idrak ederler. Sûfî, bu hali açıklamaya giriştiğinde, bazen anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etse de, genellikle sembolizmden başka bir ifade imkânı*

[1093] Reynold Alleyne Nicholson, *İslâm Sûfîleri (The Mystics of Islam)*, çev. Kemal Işık vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 136.

bulamaz."[1094] Kendisi de sembolik bir dil kullanarak, anlaşılması oldukça güç ifadelerle kendini ifade etmekten çekinmeyen Cüneyd-i Bağdâdî, hayatı boyunca bu türden sembolik ifadeler duyduğunu ve anlama imkânı bulamadıklarını dahi, inkâra yeltenmediğini, eriştiği nimetlere de bu sayede eriştiğini ifade eder. Çocukluğundan beri sûfîler tâifesiyle düşüp kalktığını, onlardan ne demek istediklerini anlayamadığı pek çok sözler duyduğunu, fakat kalbinin bunları inkâra asla yeltenmediğini vurgular ve bu yolda neye eriştiyse bu sayede eriştiğinin de altını çizer.[1095]

Bu bağlamda Serrâc, sûfilerin dillerin dökülen hakikatlere ilişkin kanaat serdetmenin, hüküm vermenin onların bulunduğu ve tecrübe ettiği makam ve halleri tecrübe etmeden mümkün olamayacağı kanaatindedir. Sûfîlerin bu halleri tecrübe ile bilen ve işin içine giren, bu ilmin inceliklerine varan kimseler olduğunu vurgulayan Serrâc, bu yollardan geçmeden bu konuda hüküm veren kimselerin hata edeceğini vurgular ve kişinin durumlarını bilmediği, ilimlerine muttalî olmadığı, gayelerine ve manevî mertebelerine vâkıf bulunmadığı bir topluluk hakkında verip veriştirmesinin uygun olmayacağını söyler.[1096] Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî bizzat müşâhede ederek yaşadığı hal ve makamları, dilin sınırlı imkânları içinde ifade etmek zorunda kalması dolayısıyla bir açıdan mecburen böyle bir dil kullanmak zorunda kalmış olabilir. Bu noktaya atıfla sûfîlerin ilâhî sevgi, vecd, zevk ve hallerini kapalı bir üslupla anlatmalarının gerçek sebebinin, söz konusu hallerin sanatsal tecrübelere fazlaca benzemeleri olduğunu vurgulayan Afîfî, bu tecrübeleri ifade etmenin yegâne yolunun sembolizm olduğunu söyleyerek bu zorunluluğa dikkat çeker. Yanısıra Afîfî, Cüneyd-i Bağdâdî'yi sembolik dil ve ifade konusunda mahir olan sûfîler arasında sayar: "*Sûfîlerin hepsi bu mizac ve yeteneğe sahip değildir. Bu sebeple gerçek sûfîler iki kısma ayrılmışlardır. İlk grup susmayı tercih ederken, diğer grup*

[1094] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 217.
[1095] Serrâc, *el-Lüma'*, 475; Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 72-73; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 61.
[1096] Serrâc, *el-Lüma'*, 39.

ise sembolik konuşanlardır. İkinci grubun en meşhurları Arapça yazanlardan, Cüneyd, Bestâmî, Hallâc ve İbnü'l-Fârız'dır."[1097]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin, muhatabı belli olan, anlayış ve idrak kapasitesi itibariyle görüşlerinin karşılık bulacağını düşündüğü müritlerine ve dostlarına yazdığı mektuplarda ve yine özellikle tasavvufî meselelere dair risalelerinde de anlamak için özel gayret gerektiren ve birtakım özel işaret ve rumuzlar içeren ifadeler kullandığı bilinmektedir. Bu risaleler ve mektuplar, tevhid, hakikat, mârifet, fenâ-bakâ benzeri müşâhedeye dayalı bazı tasavvufî meseleleri içermektedir. Tasavvufun ince, derin ve anlaşılması zor, belirli bir müktesebat gerektiren bu meselelerini Cüneyd-i Bağdâdî'nin halka açmadığı, bunları özel sohbet ortamlarında dile getirdiği ve gizli bir şekilde müzakere ettiği de malumdur.[1098] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sohbet halkalarında bulunan kimselerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bu meseleleri 10-15 kişiyle konuştuğu, bu özel meclislerde bulunanların yirmi kişiyi bulmadığı ifade edilmiştir.[1099]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin kullandığı dil ve üslubundaki kapalılığın bir nedeni de, müşâhedeye dayanan tasavvufî konuların, ehil olmayan insanlar tarafından yanlış anlaşılmasının önüne geçmek ve oluşabilecek fitnelere izin vermemektir. Bu sadece sûfîlere düşman olan ya da tasavvufa mesafeli duran kimseleri değil, aynı zamanda seyrüsülûkün henüz başında bulunan müritleri de koruma amacı gütmektedir.[1100]

Kendisine yazdığı bir mektupta tevhidin sırlarına dair doğrudan telmihlerde bulunan Şiblî'ye Cüneyd-i Bağdâdî'nin verdiği cevap, onun temkinini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî'nin mektubuna verdiği cevapta: "*Yâ Ebâ Bekir, yaratıklar hakkında Allah'tan sakın. Biz sözü iyice ölçer biçeriz, işin*

[1097] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 219-220.
[1098] Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 54.
[1099] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/267; Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/36.
[1100] Ebû Tâlib Mekkî, Cüneyd-i Bağdadî'nin sık sık şu beyitleri söylediğini nakletmektedir: "Bundan sonrasında ince meseleler vardır / Onların gizlenmesi hem uygun, hem evladır. / Dikkat edin! Rahman'ın öyle sırrı var ki özeldir; / Onu ehline verir; ancak gizlenmesi çok güzeldir." Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/97; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 3/249.

iyi yönlerini söyleriz, mahzenlerden geçer gibi dikkatli konuşuruz. Sen gelip hemen izarını çıkardın ve onu halk arasında açık açık anlattın ve sırrını ortaya koydun. Oysa seninle halkın büyükleri arasında bin tabaka var. Senin anlattıkların daha ilk tabakada kaybolur gider."[1101] şeklinde serzenişte bulunması da bunu göstermektedir.

Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadeleri, işin bidâyeti ile nihayeti arasında pek çok hâller ve makamlar bulunduğuna, müritlere içinde bulundukları ahvale göre konuşmanın gerekliliğine işaret ettiği gibi; bidâyettekilerin, nihayete ermiş edasıyla söz söylemelerini, henüz yenice kendilerine münkeşif olan sırlara dair ulu orta konuşmalarını hoş karşılamadığını da göstermektedir. Dostlarından Ebu'l-Hüseyin Nûrî[1102] ve müritlerinden Şiblî ile -yukarıdaki mektuba ek olarak- zaman zaman yaşadıkları küçük gerilimler de[1103] bu bağlamda değerlendirilebilir.[1104]

Tasavvuf ehlini ve dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'yi sembolik bir dil kullanmaya mecbur bırakan dördüncü bir sebepten daha bahsedilebilir ki, bu da yaşadıkları dönemin şartlarıdır. Tarih boyunca hapsedilen, çeşitli baskı ve zulümlere maruz kalan pek çok sûfî, müşâhede ettikleri hakikatleri somut bir şekilde ifade ettikleri takdirde yaşayacakları sıkıntıları dikkate alarak sembolik bir dil kullanmak zorunda kalmışlardır. Gulam Halîl mihnesini yaşamış, zındıklık ithamları ile karşılaşmış ve zaman zaman takibata da maruz kalmış bir sûfî olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin sembolik bir dili tercih etme nedenleri arasında diğerleri kadar baskın olmasa da bu hususun da önemli bir yer tuttuğu düşünülebilir.

Cüneyd-i Bağdâdî, siyasî ve toplumsal manada çalkantılı bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde sûfîlerin görüşlerini açık bir şekilde ifade etmesi durumunda oluşabilecek yanlış anlamaların hayatlarını, değilse bile hürriyetlerini ellerinden alma

---

[1101] Serrâc, *el-Lüma'*, 305-306; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 145.
[1102] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/72-73.
[1103] Serrâc, *el-Lüma'*, 488; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[1104] Hücvîrî; Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin, Cüneyd-i Bağdâdî'yi üslubundaki kapalılık ve hakikatleri açık bir şekilde dile getirmemesi sebebiyle halkı aldatmakla suçladığını, kendisinin ise hakikatleri apaçık dile getirmesine rağmen, halk tarafından dışlandığını söyleyerek eleştirdiğini nakleder. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 232-233.

ihtimali onları temkinli davranmaya sevk etmiştir.[1105] Zira böyle bir durumda neler yaşanabileceği Gulâm Halîl mihnesi esnasında görülmüştür. "Cüneyd-i Bağdâdî, bir mektubunda kendisinin orta yolu tutan biri olduğunu tekzip etmek isteyen şüpheci bir âlim tarafından daha önce yazmış olduğu bir mektubunun açılıp okunduğundan bahseder. Dönemin şartları içinde her zaman mevcut olan bu tehlike, onun risale ve mektuplarının kasten müphem bir üslûpla yazılmış olmalarına gerekçe teşkil edebilir. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözlerindeki müphemlik fikirlerini zâhir uleması için anlaşılmaz hale dönüştürmeyi amaçlayan kasıtlı bir strateji olabilir."[1106]

Dönemin siyasî ve askeri şartları gereği hilafetin Bağdat'tan Sâmerra'ya taşınmasına, siyasî alanda yaşanan saltanat kavgalarına, Zenc İsyanı vb. otorite boşluğundan kaynaklanan isyan hareketlerine ve bunlara halkın verdiği desteğe, bu isyanların kimi zaman kanlı bir şekilde bastırılmasına, Gulam Halil mihnesi gibi politik, sosyolojik ve dinî çatışmalara şahitlik eden Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu ortamda daha kapalı ve ehlinin anlayabileceği bir üslubu tercih etmiş olması da mümkündür. Zira insanların biraraya geldiği pek çok ortamın siyasî otoritenin muhbirleri tarafından sürekli gözaltında tutulduğu ve bazen bu meclislerde konuşanlar yüzünden katılımcı masum insanların, bazen de mecliste bulunan bazı art niyetli insanlar yüzünden konuşan kişinin takibata uğraması ve zarar görmesi ihtimal dâhilindedir. Siyasî kargaşa, istikrarsızlık ve isyan ortamlarında sözlerinin nasıl anlaşılabileceği ya da sözlerine ne tür manalar yüklenebileceği konusunda insanlar daha dikkatli davranmak zorunda kalabilir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı dönemi siyasî ve toplumsal açıdan çalkantılı bir dönem olarak niteleyen Alexander Knysh, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, dönemin din ve devlet otoritelerine meydan okuma konusunda müritlerini açıkça uyardığını ve siyasî-toplumsal mücadeleciliği, manevî ve entelektüel gelişmemişliğin bir işareti ve ilahî düzene karşı bir isyan girişimi olarak gördüğünü ifade eder. Knysh, Cüneyd-i

[1105] Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 136.
[1106] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 66-67.

Bağdâdî'nin bu tavrını gelenek karşıtı her türden kişiye yönelik sıkça karşılaşılan eziyetlerden koruyan "açık bir siyasî konformizm" ve uysallık olarak değerlendirir.[1107] Bu yorumun ilk kısmına katılmak mümkünse de Cüneyd-i Bağdâdî'yi konfor arayışında, pragmatik bir kişilik olarak gösteren son kısmını onaylamak mümkün değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere öncelikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tercihi sadece politik birtakım nedenlere bağlı değildir. Onun daha pekçok nedeni birlikte gözeten bu ihtiyatlı tutumu, kendisinin de ifade ettiği üzere insanların akide konusunda korunması, müritlerin yaşayabilecekleri bazı sıkıntıları engellemek gibi başkaca nedenleri vardır. Ayrıca, Cüneyd-i Bağdâdî, bu tutumu dolayısıyla herhangi bir siyasî koruma ya da politik kazanım elde etmiş de değildir. Aksine, ömrü boyunca siyasetten ve idarecilerden uzak durmuş, onlarla hiçbir zaman yakın ilişki içinde olmamıştır.

Netice itibariyle Cüneyd-i Bağdâdî ve dönemin diğer sûfîleri tevhide dair bilgi ve anlayış düzeylerini müşâhede eksenli yeni bir mertebeye yükseltmişler, doktrinlerini geliştirmişler, sistemli bir biçimde anlatmışlar ve bunu kendilerine mahsus özel bir terminoloji içinde ifade etmişlerdir.[1108] Bununla birlikte, halka karşı rahmet ve rıfk ile muamele anlayışının bir gereği olarak Cüneyd-i Bağdâdî, bu hususta dilin imkânlarını zorlayarak, tasavvufî meseleleri en anlaşılır şekliyle ve insanlara inanç yönünden zarar vermeyecek, onları herhangi bir fitneye ve yanlış anlamaya sevk etmeyecek düzeyde anlatmaya gayret etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikirlerindeki bütüncüllük, sistematik bir ifade tarzıyla, mantıksal çıkarımlar ve deliller zikrederek, belirli bir metot içinde görüşlerini dile getirmesi, onu bu konuda da seçkin bir konuma yükseltmiş ve kendisinden sonraki sûfîler için de bir örnek bir şahsiyet haline getirmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu üslubu tercih etmesi, tasavvufun sünnî İslam anlayışı içinde Ehl-i Sünnet'in fıkıh-kelam disiplinleriyle çatışma değil uyum içinde

[1107] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 68.
[1108] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 39.

bir disiplin olduğu ve birbirini nakzeden değil, birbirinin mütemmim cüzleri olduğu anlayışını da güçlendirmiştir.[1109] Böylelikle Cüneyd-i Bağdâdî ve takipçilerinin bu ihtiyatlı dilinin "*tasavvuf içindeki ibahî ve ilhâdî eğilimlerin yaygınlaşmasını önlediği ve bu manada muhtemel kapsamlı ve sistematik bir siyasî müdahalenin de önüne geçmiş olabileceği de düşünülebilir.*"[1110]

Bütün bunlara ek olarak Cüneyd-i Bağdâdî'den günümüze ulaşan eserlerinin ve sözlerin sınırlı kalmasının nedenini, onun sükûtu söze tercih edenler arasında yer almasına bağlanabilir. Hücvîrî, bu tercihin nedeni olarak, onun ifadenin iddia manası taşıdığına dair bir sözünü ve "Mârifet sahibi olanın dili lâl olur." dediğini nakleder.[1111]

1. Cüneydî Bağdâdî'de Nazarî Tasavvuf

1.1. Tasavvuf ve Sûfî

İnşa dönemi sûfîlerinden olması dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufun ne ve sûfînin kim olduğu konusundaki yorumları önemlidir. Tasavvufa dair yapılan tarif ve tanımlamalar, kişilerin yaşadıkları hallere ve tecrübe ettikleri makamlara ait tarifler olduğu için tasnif etmeye ve tek bir ortak tanımda buluşmaya münasip değildir.[1112] Bazen bir sûfînin aralarında irtibat kurmaksızın tasavvufa dair birden fazla tarifi de olabilir. Afîfî, bunun sebebinin sûfînin "ibnü'l-vakt" olması ve

---

[1109] Cüneyd-i Bağdâdî'nin kurucularından biri olduğunu kabul edebileceğimiz bu dilin, hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda entelektüel olsun ya da olmasın, toplumun bütün tabakalarıyla uzlaşabilen bir dile dönüştüğünü düşünen Hacı Bayram Başer, bu dilin tasavvufun "meşru bir dinî ilim" olarak tedvin edilmesi ve tasavvufun yaygınlaşmasının temel saiki olarak göründüğü kanaatindedir: Hacı Bayram Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfîler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 28, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 110.

[1110] Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfîler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 110.

[1111] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 504.

[1112] Tasavvufu tarif etmek için sûfilerin yaptığı tanımlardan, Kuşeyrî ve Attâr'ı esas alarak hazırlanmış, kronolojik geniş bir seçki için bkz.: Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 64-73. Bu bölümde Cüneyd-i Bağdâdî'nin de 12 adet tasavvuf tanımı yer almaktadır. Tasavvufa dair tanımları kronolojik olarak sunan bir diğer müellif de Afîfî'dir: Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 40-54.

bulunduğu vakitte kendisine galip gelen "hâl"in tesirinde konuşması olduğunu ifade eder ve Zünnûn-i Mısrî'nin tasavvuf hakkında genellikle mârifetten, Beyâzid-i Bestâmî'nin fenâdan, Rabiâtü'l-Adeviyye'nin ise muhabbetten bahsettiği, Şakîk-i Belhî'nin tevekkül, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ise ağırlıklı olarak tevhit üzerinde durduğunun söylendiğini nakleder. Ancak bu durum, söz konusu sûfîlerin tasavvufu fenâ, mârifet, muhabbet, tevekkül veya tevhitten ibaret gördükleri ve bu kavramlarla sınırladıkları anlamına gelmez.[1113] Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufa dair tarifleri, tasavvuf klasikleri ve tabakât kitaplarında geniş bir yer tutar. Biz burada bu tariflerden bir kısmına doğrudan yer verirken, bir kısmına ise işaret etmekle yetineceğiz.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tasavvuf Kur'ân ve Sünnet'e bağlı bir ilimdir.[1114] Ona göre tasavvuf yoluna giren kimsenin, şüphe çukuruna ve bid'at karanlığına düşmemek için, sağ elinde Kur'ân'ı, sol elinde Rasûlullah'ın sünnetini tutarak, bu iki meşalenin ışığında yürümesi zorunludur.[1115]

Ebu Ubeyd ve Ebû Sevr gibi Ehl-i Hadîs ulemanın meclislerinde ilim öğrendiğini ve Hâris Muhâsibî ve Serî Sekatî'nin sohbetlerinde bulunduğunu vurgulayan Cüneyd-i Bağdâdî, kurtuluş vesilesinin bunlar olduğunu ifade etmiş ve tasavvuf ilminin Kitap ve sünnetle mazbut[1116] olduğunu, sülûkünden önce Kur'ân'ı ezberlemeyen, hadis eğitimi görmeyen ve fıkıh tahsilinde bulunmayan kimseye tabi olmanın caiz olmadığını dile getirmiş[1117] ve tasavvuf ilminin Rasûlullah'ın hadisi ile

---

[1113] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 39-40.
[1114] Serrâc, *el-Lüma'*, 144; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/274; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 72.
[1115] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 432.
[1116] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünün tasavvuf tarihindeki yeri ve İbn Arabî'nin bu söze dayanarak yaptığı yorumların geniş bir değerlendirmesi için bkz.: Hacı Bayram Başer, "Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu,* ed. Mustafa Arslan vd. (İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi, Ankara: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 1/569-592.
[1117] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/273-274.

tahkim edildiğini söylemiştir.[1118] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözleri kendisinin tasavvuf ilmini konumlandırdığı yeri ifade etme ve tasavvufun şeriatle bağlantısını açıklama açısından önemlidir. Mürşidi Serî Sekatî'nin "Allahü Teâla, seni önce muhaddis, sonra sûfî yapsın; önce sûfî, sonra muhaddis yapmasın."[1119] duası, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde büyük bir etkiye sahiptir. Yine bu meyanda öğrencileri arasında yer alan Şafiî fıkhının önde gelen isimlerinden İbn Süreyc'in kendisinden fıkıh ilmine dair akla hayale gelmeyecek derinlikte bilgiler öğrendiğine dair rivayet edilen sözleri[1120] Cüneyd-i Bağdâdî'nin şer'î ilimler konusundaki müktesebatını göstermesi açısından mühimdir.[1121] Cüneyd-i Bağdâdî'nin sünnet ve hadis konusundaki titizliği malumdur. O, Rasûlullah'ın izini takip eden, sünnetine tabi olan ve yolundan ayrılmayanlar hariç, Allah'a giden tüm yolların kapalı olduğu kanaatindedir. Zira hayır yollarının tamamı Hz. Peygamber'e açılmıştır.[1122] Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvvuf anlayışı Kur'ân ve Sünnet ekseninde şekillenmektedir.[1123] Tasavvufî tecrübelerini müritlerine aktarırken özellikle şeriatin sınırlarına dikkat çektiğini ve şeriata muhalif bir bâtının kabul edilemez olduğunu vurguladığı görülmektedir.[1124] Kur'ân ve Sünnet sadece nazarî konuların değil, aynı zamanda rûhî duygu ve hallerin ölçüsü olarak da kabul edilmiştir.[1125]

[1118] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 72.
[1119] Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 1/271.
[1120] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/170-171; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/67.
[1121] Hadis ve fıkıh tahsiline yaptığı özel vurgu onun bu iki ilmi önemsediğini göstermektedir. Ancak kendisi mütekellimler arasında itibarlı bir kimse ise de, kelam ilmini gereksiz bir cedel olarak görmüş, kelamî meselelere girmemiş, kelam ilmine ve mütekellimlere mesafeli durmuştur. Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 12.
[1122] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 86; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/276; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 72.
[1123] Cüneyd-i Bağdâdî, bu noktada "Kitap ve sünnetin kabûl etmediği her türlü vecd ve keşif bâtıldır." diyen Sehl b. Abdullah ve "Hakikate ait bazı keşfî bilgiler, kırk gün süreyle kalbimi sarar; ben, iki şahit olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem. O iki şahit Kitap ve sünnettir." diyen Ebû Süleyman Dârânî gibi seleflerinin yolunu izlemektedir. Serrâc, *el-Lüma'*, 146.
[1124] Cüneyd-i Bağdâdî, "Zâhire muhalif her bâtın, bâtıldır." diyen çağdaşı Ebû Saîd Harrâz ile aynı kanaattedir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 88; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 69-71.
[1125] Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 62.

Tasavvufun yaratılmışlarla, maddî ve nefsânî olan her şeyle alakayı kesip Allah ile olmak[1126] olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tasavvufun özü, Hakk'ın kulun benliğini öldürmesi/fenâsı ve onu kendinde diriltmesi (Allah'ta bâkî olmak)dir.[1127] Hadis-i kudsînin ifadesiyle Allah'ın, kulun gören gözü, işiten kulağı, konuşan dili ve tutan eli olacağı hale ulaşmaktır.[1128] Burada ilk tarif, kulun mâsivâ ile olan ilgisini kesmeye ve ilahî huzurda olma haline vurgu yaparken, ikinci tarif ise müridin nefsinden fânî olarak Hak'la bâkî olmasına işaret etmektedir. Tasavvuf bu yönüyle kulun heva ve heveslerinden arınarak, Allah'ın iradesine göre yaşamasıdır. Sûfî, bunu başarabilmek için bu yolun başında, vakti bilmek, her vakitte yapması gerekli olan hükümleri (ibadetleri) yapmaya dikkat etmekle[1129] mükelleftir. Sûfî vakitlerini öyle değerlendirir ki, ikinci vaktinde birinci vaktine teessüf edeceği hiçbir vakit onun üzerinden geçmez.[1130] Bu yönüyle tasavvuf, içinde bulunulan her bir anın hakkını verme gayretidir. Bu gayretin sûfînin hayatındaki ilk yansıması zikirdir.[1131] Yolun bidayetinde ilk işi zikir olan sûfî, Allah'ı daima hatrında tutacak, onu hiçbir zaman ve hiçbir mekânda unutmayacaktır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin en çok bilinen tasavvuf tariflerinden biri de "Hakk'ın seni senden (nefis ve iradenden) öldürüp, kendisiyle diriltmesidir."[1132] şeklindeki tarifidir. Bu tarif, çalışmamızda Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve bakâ görüşlerinin incelendiği başlıkta inceleneceği üzere bir yönüyle fenâ ve bakâya işaret ederken, diğer taraftan sâlikin zemmedilen kötü ahlaktan sıyrılması ve övülen yüce ahlak ile

---

[1126] Serrâc, *el-Lüma'*, 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428.
[1127] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 427.
[1128] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 193.
[1129] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn* (Tis'atü kütüb içerisinde), thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 17; *Âriflerin Yolları* (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri içerisinde), çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 21.
[1130] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Beyânü ahvâli's-sûfiyye* (Tis'atü kütüb içerisinde), thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 136-137; *Mutasavvıfların Halleri* (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri içerisinde), çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 112.
[1131] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 407.
[1132] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 427.

donanmasını anlatmaktadır. Sâlik, tasavvufa intisap ile bir taraftan nefsinin kötü huylarından arınıp, onları yok ederken, diğer taraftan sahip olduğu "yeni hayat"ta her an Rabbi ile olduğu şuuruyla yaşamaya devam edecektir.

Müritlerine "Sizler Allah ile biliniyorsunuz ve Allah için ikrama mazhar oluyorsunuz. Onun için kimsenin görmediği yerlerde Allah ile nasıl olduğunuza dikkat ediniz."[1133] uyarısında bulunan Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufun sulhü olmayan bir savaş (mücâhede) olduğunu[1134] söyler. Bu mücâhedenin açlık, dünyayı terk ve nefse hoş gelen şeylerden uzaklaşmak gibi temel ilkeleri içerdiği ise onun şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "*Biz tasavvufu kıylükal (boş söz/dedikodu) ile öğrenmedik. Açlıkla, dünyayı terk ederek, alıştığımız ve hoşlandığımız şeylerden bağımızı koparark elde ettik. Çünkü tasavvuf, Allah Teâlâ ile olan muamelenin saf/halis olmasıdır. Bunun aslı ise zühddür. Nitekim Hâris [Muhâsibî tasavvufu nasıl elde ettiği konusunda]: "Nefsimi dünyadan çektim, geceleri uykusuz, gündüzleri susuz kaldım" demiştir.*"[1135] Sûfînin hastanın yemesi gibi yiyeceğini, boğulan bir kimsenin uykusu kadar uyuyacağını[1136] ve tasavvufun aslının ihtiyaç olmadan yememek, uyku iyice bastırmadan uyumamak, zaruret olmadıkça konuşmamak şeklindeki üç temelden oluştuğunu söyleyen[1137] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözlerindeki vurgular, tasavvufun mücâhede yönünedir.[1138] O, elde ettiği manevî nimetlere mücâhede yoluyla ulaştığını düşünmekte ve müritlerine de aynı usulü telkin etmektedir. Her ne kadar bu nimetlere ulaşmanın ilk şartı mücâhede ise de, Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tasavvuf yoluna girmek ve bu yolda manevî kazanımlar

---

[1133] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 417.
[1134] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428.
[1135] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 85; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296.
[1136] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 45; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 40; Bu söz, *Hilyetü'l-Evliyâ*'da Cüneyd-i Bağdâd'i'den nakille, Serî Sekatî'ye nispet edilmiştir. Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/129.
[1137] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 58; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 51.
[1138] Söz konusu hususlara vurgu, tasavvuf tarihi boyunca pek çok sûfî tarafından çeşitli şekillerde yapılagelmiştir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'den 6 asır sonra hicrî IX. asırda yaşamış bir sûfî olan Yiğitbaşı Velî'nin bu konudaki açıklamaları için bkz.: Ahmet Ögke, "Yiğitbaşı Velî'nin 'Tasavvuf' ve 'Tarikat' Kavramlarına Bakışı ve Tarikatları Tasnifi", *Dinî Araştırmalar* 4/11 (2001), 150-151.

elde etmek, ikram-ı ilahîdir. Cenab-ı Hakk'ın bu ikramına nail olan seçkin kulları sûfîlerdir ve Allah Teâla, onları dilerse açığa çıkarır, dilerse gizler.[1139]

Allah, mücâhede yoluyla kendisine yönelen bir müride başarı vermeyi dilerse, onu sûfiyye içine katar ve onun sonunu iradede, başlangıcını da tasavvufta kılar.[1140] Ancak bu ikrama nail olabilmek için müridin Allah'ın huzurunda olduğu bilinciyle daima teyakkuz halinde bulunması gerekir. Sadık bir kulun binlerce yıl Allah'a yönelse bile bir an ondan yüz çevirmesi, gaflete düşmesiyle o bir anlık kaybının, binlerce yıllık kazancından daha büyük olacağını söylemesi,[1141] kulun teyakkuz haline ve bu haldeki hassasiyete yaptığı vurguyu göstermektedir. Bu teyakkuz vurgusu, tasavvuf yolunun tuzaklarla dolu olduğu düşüncesiyle uyum içindedir. Allah'a giden yolda bin saray olduğunu ve her birinde müritlere musallat olan bin yol kesici bulunduğunu söylemektedir. Mürit, Allah'ın tuzağından emin olmak için tasavvuf yolunu seçmiş olsa da tasavvuf yolu tuzaktan arınmış değildir ve ondaki tuzaklar daha açıktır. Makamların hepsi yakın olanlar için tuzak, uzak olanlar için ise perdedir. Tasavvuf ehli de bunun farkındadır. Çünkü onlar insanların en zekileridir. Mürit için tuzaktan emin olmak büyük günahlardandır. Vuslata eren kimse için ise küfürdür.[1142] Tüm bu tuzakları bilen, idrak eden ve tuzaklardan emin olmak için tasavvuf yolunu seçen müridin devamlı teyakkuz halinde bulunması icap eder.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye sahip olduğu ilmi nereden aldığını soran Ebû Süreyc'e verdiği: "Kırk sene Allah'ın huzurunda oturmamdan." cevabı sûfînin haline dair sürekliliğin önemini göstermektedir.[1143] Tasavvufun ve tasavvuftaki amacın çalışarak olmayacağını ama çalışmadan da bu nimetlerin elde edilemeyeceğini vurguladığı bir sözünde hakikati öğrenmeye talip olanı Allah'ın hidayete eriştireceğini söyleyerek,

---

[1139] Serrâc, *el-Lüma'*, 46.
[1140] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 10; *Âriflerin Yolları*, 14.
[1141] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87.
[1142] Suâd el-Hakîm, *Kitâbü's-sırr fî enfâsi's-sûfiyye (Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî: el-a'mâlü'l-kâmile* içinde*)* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2005), 350-351.
[1143] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/128-129.

yine bu manaya işaret eder.[1144] Çünkü Allahü Teâlâ, kalplerin kendisini zikrederek/hatırlayarak kendisine yönelmeleri nispetinde lütfuyla onlara teveccüh eder. Bu nedenle sûfî kalbinin neyle meşgul olduğuna dikkat etmelidir.[1145] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konudaki istişhadının delili de "Herkese yaratılışına uygun işler kolaylaştırılmıştır."[1146] hadisidir.[1147]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufun ahlak yönüne vurgu yapan bir başka tasavvuf tarifi ise şöyledir: "Tasavvuf her türlü iyi ahlâka yükselmek ve her kötü ahlâktan yüz çevirmektir."[1148] Sûfî, iyiliklere yönelen ve daima iyiyi gören, kötülüklerden kaçan ve kötü görmekten kaçınan kimsedir. Bu yönüyle sûfî, arz gibidir. Bütün kötü şeyler onun üzerine atılsa da ondan daima hoş şeyler çıkar. Sûfî, arz gibidir, iyisi de kötüsü de onun üzerinde gezer; bulut gibidir, her şeyi gölgelendirir; yağmur gibidir, her şeyi sular.[1149] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu izahları sûfîyi, güzel ahlak (ahlak-ı hamide) sahibi insan olarak gördüğünü göstermektedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, günahkâr ama güzel huylu bir adamla arkadaşlık etmeyi, kötü huylu bir âlimle arkadaşlık etmeye tercih ettiğini belirtmiş[1150] ve sûfîlerin, dilin söylediklerinin kalbin inandıklarını aşmasını hoş karşılamadıklarını vurgulamıştır.[1151]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bir sûfî halka uyma kirlerinden arınır ve Hakk'a tabi olur. Tabiatının gerektirdiği süflî huylardan ayrılır, beşerî sıfatlarından sıyrılır ve nefsanî davalardan uzaklaşır. Ruhanî vasıflar kazanmaya gayret eder ve hakiki ilimlere sarılır. Daima en uygun olana göre hareket eden sûfî, herkese nasihatte

---

[1144] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[1145] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 85.
[1146] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsned min Hadîsi Rasûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Tevhid 54; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Kader 9.
[1147] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[1148] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 280; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/55.
[1149] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428.
[1150] Serrâc, *el-Lüma'*, 235.
[1151] Serrâc, *el-Lüma'*, 238.

bulunurken, Allah'a verdiği ahit üzerinde samimiyetle durur. Her hal ve şartta Rasûlullah'a (s.a.v.) ve onun getirdiği şeriate uyar.[1152] Tüm bu özellikleriyle bir sûfinin en temel özelliği bâtınını güzelleştirmekle meşgul olmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre zâhirine önem veren bir sûfînin bâtını haraptır.[1153]

Tasavvufa ve sûfînin kim olduğuna dair pek çok tarifleri bulunan Cüneyd-i Bağdâdî'ye, tasavvufun mahiyeti sorulduğunda verdiği şu cevap, onun tasavvuf hakkındaki görüşlerinin en geniş özetidir: Ona göre tasavvuf on farklı anlamı olan bir kavramdır. Bunlar;

1- Dünyada çok olan her şeyi azaltmak,

2- Kalbin sükûndan sebeplere kadar her konuda Allah'a güvenmesi,

3- Afiyet anında dahi ibadetleri ve nafileleri terk etmemek

4- Dünya malını kaybettiğinde sorgulamamak, şikâyet etmeyip sabretmek,

5- Bulduğu bir şeyi alırken araştırmak ve seçmek,

6- Diğer tüm meşguliyetleri bırakıp Allah'la meşgul olmak,

7- Her türlü zikri gizli yapmak,

8- Vesvese geldiğinde ihlası muhafaza etmek,

9- Aklına birtakım şüpheler geldiğinde imanı muhafaza etmek,

10- Yalnızlık ve sıkıntı anında Allah'a sığınıp onda sükûnet bulmaktır. Bu özellikleri taşıyan kişi, bu isimle [sûfî] anılmayı hak eder, aksi takdirde o kimse yalancıdır.[1154]

Tasavvufî ahlakın peygamberlerin hasleti olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tasavvufun temeli sekiz nebevî ahlaktır. Sûfîler cömerlikte Hz.

[1152] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 25.
[1153] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428.
[1154] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/54.

İbrahim'i, rızâ konusunda Hz. İshak'ı, sabır konusunda Hz. Eyyûb'u, işaret konusunda Hz. Zekeriya'yı, gariplik ve yalnızlıkta Hz. Yahyâ'yı, yün giyme konusunda Hz. Musa'yı, seyahat konusunda Hz. Îsâ'yı ve fakr konusunda Hz. Muhammed'i kendilerine örnek alırlar.[1155]

Tasavvuf ilminin en önemli kaynaklarından biri olarak Hz. Ali'yi gören Cüneyd-i Bağdâdî,[1156] Hz. Ali'nin, harplerle meşguliyeti dolayısıyla tasavvufa dair kendisinden nakillerin sınırlı kaldığı, aksi takdirde tasavvuf ilmine dair kendisinden pek çok inceliklerin sonraki nesillere aktarılabileceği kanaatindedir.[1157]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre yeryüzünde tasavvuftan daha değerli bir ilim yoktur. Eğer böyle bir ilim olduğunu bilse, tahsil etmek için o ilme ve ehline koşacağını, gayesinin o olacağını ifade eder.[1158] Meclisinde bulunan sûfîlere "İki rekât namazın sizin yanınızda oturmaktan daha faziletli olduğunu bilsem, yanınızda oturmam." diyen Cüneyd-i Bağdâdî[1159] ilim öğrenmek üzere bir araya gelen topluluklar arasında sûfîlerden daha üstün bir topluluk ve onların ilminden daha değerli bir ilim olmadığı kanaatindedir.[1160]

Tasavvufun mahiyetine dair kendisine sorulan soruları zaman zaman cevapsız bırakan Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufun zâhirini esas alıp, mahiyetine dair sorgulamaları terk etmek gerektiğini düşünmektedir.[1161] Onun anlayışında tasavvuf yaşanması gereken bir hakikattir. Gayesi müridi Allah hariç, her şeyden arındırmak ve elest bezmindeki saflığına kavuşturmak olan[1162] tasavvuf, Kur'ân' ve sünnete

---

[1155] Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 123; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 120.
[1156] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 160.
[1157] Serrâc, *el-Lüma'*, 179.
[1158] Serrâc, *el-Lüma'*, 239; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 576-577.
[1159] Serrâc, *el-Lüma'*, 268; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2004), 539.
[1160] Serrâc, *el-Lüma'*, 239.
[1161] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 448.
[1162] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 407.

ittiba etmek suretiyle sûfîyi, güzel ahlaka ve Cenab-ı Hakk'a ulaştıran nebevî bir yoldur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışında zâhirî ve bâtınî amelleri aynı anda gözeten tasavvuf, bir taraftan farzlar ve nafilelerle her bir vaktin gereği olan ibadetlere sarılmayı gerektirirken, diğer taraftan kalbe dair amelleri sürekli gözetim altında tutmayı, Allah'ı bir an dahi unutmayan bir zikir halinde bulunmayı ve kalbi ondan gayri ne varsa hepsinden arındırmayı gerekli kılmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvvuf anlayışı tevhit anlayışı ile doğrudan bağlantılıdır.

1.2. Tevhit

Literal anlamda Türkçe'de "birlemek" manasına gelen "tevhit" kelimesi, Arapça "v-h-d" kökünden gelen "tef'îl" vezninde bir mastardır.[1163] Tevhidin genel kabul gören ıstılahî anlamı Allahü Teâlâ'nın zatını aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit etmek[1164] ve onun her şeyde tek olduğunu bilmek, her şeyden önce onun var olduğunu ve bütün var olanların da onun iradesiyle sonradan vücut bulduğunu müşâhede etmektir.[1165] Sûfîlerin tevhide dair pek çok tarifleri ve tasnifleri mevcuttur. Genel kabule göre, -detaylarında birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte- sûfîler açısından tevhit üç türlüdür. Avâmın tevhidi, tevhîdü'l-âmme ya da halkın Hakk'ı tevhidi[1166] diyebileceğimiz ilk tevhit türü, dil ile Allah'ın bir ve eşsiz olduğunu ikrar etmek, Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık etmektir.[1167] Bu tevhit, ceza korkusuyla ve cennet ümidiyle olur.[1168] İkinci tevhit türü

[1163] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/450; Mevlüt Özler, "Tevhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 41/18.
[1164] Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 69.
[1165] Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 1/480; Genel olarak dinî düşüncede itikâdî bir içeriğe sahip olan ve aklî istidlaller yoluyla ulaşılan tevhit, sûfîler için müşâhede ve mârifet merkezli olarak tecrübî açıdan ele alınan bir konudur. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 140-141.
[1166] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 359.
[1167] Abdürrezzak Kemâlüddîn b. Ebi'l-Ganâim el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifü'l-a'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 167.
[1168] Serrâc, *el-Lüma'*, 50.

Hakk'ın halk için tevhididir ki,[1169] bu Allahü Teâlâ'nın kulun tevhidi hakkında hüküm vermesi ve kulun kalbinde tevhidi yaratmasıdır.[1170] Hakikat ehli sûfîler, tevhidin bu aşamasını Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarifinden hareketle "Kadîm olanı hâdis olandan ayırmak" diye tanımlayarak tenzihe dayalı bir tevhit anlayışı ortaya koymuşlardır. Ehl-i hakâikin zâhirî tevhidi de denilen bu aşama, Hakk'ın delil ve şahitlerini ikame ile mâsivâdan gelecek ümit ve korku çatışmasını yok ederek zâhir ve bâtında emir ve nehiy çizgisini korumak suretiyle sebepleri görmeden Hakk'ın vahdaniyetini ikrardır.[1171]

Tevhidin üçüncü aşaması ise rûhî tecrübeyle gerçekleşen, havâssın ya da ehassü'l-havâsın tevhididir. Kulun Allah ile kâim olduğunu kalben bilmesi, üzerinde Hakk'ın idari tasarrufu ile onun kudret hükümlerinin cari bulunduğunu kavraması, tevhit deryasında nefsinden fânî olması, Hak ile kâim olduğunu anlaması ve bulunduğu halden önceki hâline dönmesi yani olmazdan önceki halinde bulunmasıdır.[1172] Zevk olarak yaşanan bu tevhide, "şuhûdî tevhit" veya "vicdani tevhit" de denilmiştir. Bu aşamada kul, yalnızca Hakk'ı görür ve mâsivâyı, çokluğu görmez.[1173] Bu üçüncü tevhit türü "Hakk'ın Hak için tevhidi" şeklinde de tarif edilmiştir ki, bu durumda bu tevhit türü Allahü Teâlâ'nın kendisinin bir olduğunu bilmesi ve "Ben vâhidim" diye haber vermesi şeklinde yorumlanmıştır.[1174] Tüm bu tevhit tanımları, aşağıda detayları izah edilecek olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit tanımları ve tasniflerinden doğrudan veya dolaylı izler taşımaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, tevhit konusundaki görüşleriyle çağdaşlarını olduğu gibi, tasavvuf tarihini de derinden etkilemiş bir şahsiyettir.

[1169] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 359.
[1170] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 411.
[1171] Serrâc, *el-Lüma'*, 51.
[1172] Serrâc, *el-Lüma'*, 51.
[1173] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 359.
[1174] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 452.

Hicrî üçüncü asırda tevhit konusu, özellikle Mu'tezilî âlimler başta olmak üzere Basra ve Bağdat merkezli olarak çokça konuşulan bir meseledir. Felsefî ve aklî çıkarımlarla Mu'tezile âlimlerinin tevhit görüşlerini ortaya koymaları sûfîleri de etkilemiş olmalıdır. Malum olduğu üzere Mu'tezile'ye "Erbâbü't-Tevhît" de denilmektedir.[1175] Sülemî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin mürşidi Serî Sekatî'yi "Bağdat'ta tevhit diliyle konuşan ilk sûfî" olarak tanıtması[1176] bu açıdan önemlidir. Hicrî dördüncü asra gelindiğinde, dönemin sûfîlerinden Ebû Alî b. Kâtib (v. 340/951) Mu'tezile'nin akıl yoluyla, sûfilerin ise ilim ve ilham yoluyla Allah'ı tenzih etmeye çalıştıklarını; birinci grup hataya düşerken, ikinci grubun isabet ettiğini söyleyecektir.[1177] Tevhidi kelam alanından tasavvuf alanına, diğer bir ifadeyle aklın alanından ruhî tecrübe alanına taşıyan isimlerden ilki Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur.[1178] Bu yönüyle sûfîlerin tevhit konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin etkisi ölçülemeyecek derecede büyüktür.

Kendisinden sonra gelen sûfîler, Cüneyd-i Bağdâdî'yi tevhit ilminin ilk temsilcisi ve sülûk ehli tarafından tecrübe edilen tasavvufî haller (ahvâl) konusunda da ehil bir kişi olarak tasvir etmektedir.[1179] Cüneyd-i Bağdâdî, mürşidinden devraldığı mirası geliştirip, derinleştirerek ve yaşadığı hal ve makamlar ekseninde tarif ve tasnif ederek, tevhit kavramına güçlü bir anlam dünyası içinde tasavvufî bir özellik kazandırmıştır. Daha önce de vurgulandığı üzere Cüneyd-i Bağdâdî'yi kendinden önceki ve çağdaşı sûfîlerden ayıran en önemli özelliği de budur. O, amelî tasavvufu önemsemiş ve bu konuda zirve bir şahsiyet haline gelmişken, nazarî tasavvufu da ihmal etmemiş, yaşadığı halleri anlatmak veya kayda geçirmek suretiyle tasavvufun sonraki nesiller tarafından nazarî planda takip edilebileceği bir sistem de kurmuştur. Ayrıca onun bu tavrı, içeriden ve dışarıdan gelebilecek bazı tehlikelere

---

[1175] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 68.
[1176] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 23.
[1177] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 109.
[1178] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 153.
[1179] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 66.

karşı tasavvufu koruma görevi de üstlenmiş görünmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sistematik üslubu içinde tevhit konusunu anlamaya çalışsak da bu konuda tam anlamıyla bir sonuca ulaşılamayacağını en baştan itiraf etmemiz gerekir. Çünkü Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidi anlatmak konusunda varılabilecek son noktanın acziyet olduğunu ifade etmiştir. Tevhit konusundaki en değerli sözün Hz. Ebû Bekir'in: "Tespih ederim o zatı ki halka kendisini tanımada acizlikten başka yol göstermemiştir." sözü olduğunu[1180] ve tevhit bahsinde varılabilecek nihai noktanın ise hayret ve dehşet mertebesi olduğunu söylemiştir.[1181]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit hakkındaki görüşleri tasavvuf klasikleri ve tabakât kitaplarında detaylı bir şekilde yer almaz. Çünkü o, tevhit ilminin, tevhidin varlığına zıt olduğunu düşünmektedir.[1182] Tevhit yaşanan bir haldir. Dile getirilmesi, sözle ifade edilmesi kabil olmayan bir hakikattir. Bu nedenle tevhit hakkında, sürekli ve her yerde konuşmayı tercih etmemiştir. Onun tevhit hakkında farklı eserlerde dağınık bir şekilde bulunan görüşleri bu konudaki fikirleri hakkında bir kanaat oluştursa da tevhitle ilgili görüşlerinin detaylarını risalelerinde aramak gerekir.

Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidin ilk makamının Hz. Peygamber'in Cibril Hadisi'nde "Sanki görüyormuş gibi Allah'a ibadet etmek"[1183] sözüyle işaret ettiği nokta olduğunu söyler.[1184] Tevhit konusunda kulun son hali ise olmadan evvel

---

[1180] Serrâc, *el-Lüma'*, 172.

[1181] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 453; Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ebû Bekir Şiblî'nin kendisine mücerret tevhitten bahsetmesini isteyen bir kimseye: "Vah yazık sana, lâfızlarla tevhidi anlatan mülhit olur. Onu işaretle anlatmaya kalkışan iki tanrıcı olur. Bu konuda söz söylemekten kaçınıp susan cahildir. Ona erdiğini sanan hiçbir şeye ermemiştir. Onu ima eden putperest olur. Onun hakkında konuşan gafildir. Ona yakın olduğunu sanan uzaktadır. Onu bulmaya çalışan kaybeder. Onu düşüncelerinizde kavrayıp akıllarınızda tam bir şekilde anladığınızı sandığınızda bu düşünceler size iade edilir. Çünkü bu tür düşünceler, sizin uydurduğunuz ve sizin gibi sonradan olma (muhdes ve masnû) şeylerdir." sözleri de dönemin sûfîlerinin Cüneyd-i Bağdâdî'nin izini takiple tevhidin tarif edilemezliği konusundaki kanaatlerine işaret etmektedir. Serrâc, *el-Lüma'*, 50; Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifesi Cerîrî'nin: "Tevhit ilmine delilleriyle vâkıf olmayan kimsenin telef zemininde ayağı kayar." sözleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Serrâc, *el-Lüma'*, 444.

[1182] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 455.

[1183] Buhârî, İman 37; Müslim, *es-Sahîh*, İman 1, 5; Tirmizî, *es-Sünen*, İman 4.

[1184] Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/577.

olduğu gibi olmasıdır. Doğmadan evvel irade ve hareket sahibi olmayan kul, yine o hale gelmesiyle tevhidi elde eder. Bu durumda kul, Allah'ın huzurunda bulunan bir silüet, bir hayalden ibarettir.[1185] Bir mektubunda, muhatabına dua ederken kullandığı "Hayatın süresince sadece onunla olasın. Ne sen kalasın, ne de sana ait bir şey ve bir bilgi. Var olan, sadece Allah olsun."[1186] ifadeleri de bu noktaya işaret etmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit konusunda en çok bilinen tariflerinden biri "Kadîm olanı hâdis olandan ayırt etmek, vatanlardan[1187] çıkmak, nefsin sevdiği ve düşkün olduğu şeylerden alakayı kesmek, malumu ve meçhulü terk etmek, bunların hepsinin yerini Allah'ın alması" şeklindeki tarifidir.[1188] Bu tarife göre, Cüneyd-i Bağdâdî, Allah'tan başka hiçbir varlığın varlık iddiası kalmayacağı, her şeyin Kadîm olan Allah'ın karşısında yok olacağı bir tevhide işaret etmektedir. Bu tarif, tasavvuf tarihinde genel kabul gören, üzerinde ittifak edilen tariflerden bir tanesidir. Bu tarif sonraki yüzyıllar da farklı müellifler tarafından iktibas edilmek suretiyle tevhidi anlamak ve anlatmak için kullanılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tevhit tanımı, şeriatın zâhirini koruyan ve önceleyen, teşbih ve tecsime kaçmayan, ittihat ve hulûl iddialarını bertaraf eden bir tenzih anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Tevhit konusunda çok zaman sûfîlerle aynı görüşleri paylaşmayan İbn Teymiye dahi bu tarife katılmakta; bu tarifin, Cüneyd-i Bağdâdî tarafından sûfîleri yanlış yola sapmaktan korumak için yapıldığını düşünmektedir.[1189]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit anlayışı, sonraki yüzyıllarda kavramsallaşacak olan vücûdî tevhitten ziyade şuhûdî tevhit anlayışı ile örtüşmektedir. O, tenzihi bir

---

[1185] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 454; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 416.
[1186] Serrâc, *el-Lüma'*, 314.
[1187] Vatan kelimesiyle burada kastedilen, maddi ve manevî mesken, makam, mevki ve hallerden ayrılmak olmalıdır. Ebu'l-Kasım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978), 416; Vatan, kulun ulaştığı ve istikrar kazandığı manevî yurdudur: Serrâc, *el-Lüma'*, 446. Ancak kul, tevhidin hakikatine erebilmek için her türlü kazanımdan vazgeçebilmelidir.
[1188] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 454; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 414.
[1189] Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Muhammed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'ş-şîa ve'l-kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiye, 1976), 5/339-340.

tevhit anlayışını benimsemiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevhîd, Allah'ın tekliğindeki kemali ve birliğini tahkik etmek suretiyle tek oluşunu kabul etmektir. Bunu yaparken, onun (doğurmayan) baba, ya da (doğrulmayan) evlat olmaktan uzak olduğunu bilmektir. Ona teşbih ve keyfiyet nispet etmeksizin, tasvir ve temsile kaymadan, "Onun benzeri gibisi dahi yoktur."[1190] diyerek; eşi, zıddı ve benzeri olmadığını ikrar etmek, ondan başkasına ibadet edilmeyeceğini bilmek; Samed ve tek bir ilah olduğunu kabul etmektir.[1191] Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevhit, "*Allah ezeliyetinde tektir. Onunla birlikte bir ikincisi yoktur. Onun fiilini vücuda getiren başka bir şey mevcut değildir*." diyerek ikrarda bulunmaktır.[1192] Ona göre, kulun kendi yaratılmışlığının farkına varması anlamına gelen tevhit, kendi fanîliğinin farkında olan kulun nezdinde diğer yaratılmışları ve onlardan gelecek her türlü övgü ve yergiyi de müsavi kılar.[1193] Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre malikini bilmeyen, icabet etmesi gereken sultanın saltanatını itiraf edemez, yaratılışı ve yönetimi sahibine teslim etmez. Bu nedenle tevhid, Allah'ın evvelde ve ezelde tek olduğunu, bilmek ve ikrar etmektir. Yanında ikinci bir ortağı, onun işlerini ve kendine has işini yapabilen başka birinin olmadığını bilmek ve söylemektir. Onun dışında hiçbir şeyin zarar ve fayda vermeyeceğini, verip almayacağını, hastalık ve şifa veremeyeceğini, kaldırıp koymayacağını, yaratıp rızık vermeyeceğini, öldürüp diriltemeyeceğini, durdurup hareket ettirmeyeceğini bilmektir.[1194] Kişinin üzerinde henüz ödemediği bir hukukullah bulunduğu sürece kalbine tevhidin nuru giremez.[1195] Tevhide dair Yaratıcı ve yaratılan ayrımını, rububiyet ve kulluk sınırlarını açık bir şekilde ortaya koyan bu sözleri, Cüneyd-i Bağdâdî'nin hulûlî ve ibahî fırkaların görüşlerini

---

[1190] eş-Şûrâ, 42/11.
[1191] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 14, 453; Serrâc, *el-Lüma'*, 49.
[1192] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 17.
[1193] Serrâc, *el-Lüma'*, 297.
[1194] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/275.
[1195] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 18; *Âriflerin Yolları*, 21.

reddeden,[1196] onları İslam'ın tevhit telakkisinin dışında gören bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Ancak sûfîlerin şathiyelerini bu fırkaların görüşlerinden ayırmaktadır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyelerine getirdiği yorumlarda onun tevhide vardığı ilk anları vasfettiğini fakat tevhidin nihai noktasının ve aranan hakikatin bu olmadığını vurgulamaktadır.[1197]

Cüneyd-i Bağdâdî, tevhit hakkındaki görüşlerinin öz bilgilerini ve sistematik bir sınıflandırmasını içeren tevhide dair risalesinde halk arasındaki tevhidin dört mertebe üzere bulunduğundan bahsetmektedir.

Birinci mertebe avâmın tevhididir. Başka rabler, putlar, zıtlar, şekiller ve Allah'a benzerler görmemek suretiyle Allah'ın birliğini ikrarı içeren bu tevhit aşamasında Allah'tan başkasından korkma ve umma vardır. Buna rağmen, bu tevhit de iyidir, zira Allah'ın vahdaniyeti ikrar edilmektedir.

İkinci aşama, zâhirî ilimlerde iyi yetişmiş kimselerin tevhididir ki; bu aşamada, birinci aşamaya ek olarak zâhirî emirleri tutmak ve nehiylerden kaçmak da vardır. Fakat bu fiillere imtisal; korku, arzu ve emelden kaynaklanmaktadır.

Üçüncü aşama havâs tevhidinin ilk mertebesidir. Hiçbir benzer görmemek suretiyle vahdaniyeti ikrar, bunun yanında zâhir ve bâtındaki emre imtisal, Allah'tan başka hiçbir şey arzu etmemek ve ondan başkasından korkmamak anlamlarını içerir. Bu tevhit; Hakk'ın kendisiyle birlikte olduğunu bilmek, daveti ve icabeti[1198] görüp Allah'a muvafakat etmekten kaynaklanır.

Havâssın tevhidinin ikinci türü olan dördüncü aşama ise yukarıda belirtilen kulun Allah'ın huzurunda, üzerinde Allah'ın kudret eserleri cari bir gölge, bir ceset

---

[1196] Cüneyd-i Bağdâdî, "Misli ve benzeri bulunmayan ne zaman misli ve benzeri bulunan şeyle birleşmiştir? Heyhât, Bu acayip bir zandır. Ancak latif olan Allah'ın lütfu ile vuslat mümkün olur. Fakat bu şekildeki birleşme, yakînin işareti ve imanın hakikati müstesna başka yoldan ne idrak, ne tahayyül, ne de ihata edilir." sözüyle de bu iddiaları reddetmektedir: Kuşeyrî, *er-Risâle,* 22.
[1197] Serrâc, *el-Lüma',* 359-360.
[1198] Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-mîsâk,* thk. Ali Hasan Abdülkadir (Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962), 40.

halinde bulunduğu son aşamadır. Bu aşamada kul, Allah'ın huzurunda ferdiyetsiz bir varlık, adeta bir hayaldir. Aralarında üçüncü bir şey yoktur. Allah, kudretinin hükümlerini gerçekleştirmek için onu çeker çevirir. O, tevhit denizinin derinliklerindedir. Davetten, icabetten habersizdir. Bu kul, Allah ondan ne isterse onu yapar. Allah bu kulun son halini, evveline döndürmüştür. Cüneyd-i Bağdâdî, bu tevhit aşamasının delili olarak mîsâk ayetini[1199] zikreder. Elest bezminde Cenab-ı Hakk'ın sorduğu soruya saf ve mukaddes ruhların cevap verdiğinden, kulun bu aşamada olmadan önceki (elest bezmindeki) o hale döneceğinden, benliğinin ortadan kalkacağından bahseder.[1200] Cüneyd-i Bağdâdî'nin diğer pek çok eserde parçaları bulunan tevhit anlayışı, bu risalede özetlenmiştir.[1201] Kul, bu hali tecrübe ettiğinde Allah'tan başkasını göremez. Allah'ın kendisine yapacağı işareti (vereceği emri) bekler ve onun emrini derhal yerine getirir.[1202]

Tevhit hakkındaki diğer iki farklı risalesinde ise tevhidin nihayetine varan kulun halini tarif eden Cüneyd-i Bağdâdî, kulun benliğinin fânî olduğu bu halin bir tür sekr olduğuna vurgu yapar ve bu hali yaşadıktan sonra yeniden sahv haline döneceğini söyler. Allah tarafından kendisine ihsan edilen en yüksek ruhî tekâmüle erişen kul, etrafındaki insanlara örnek olması, insanların onun hal ve hareketlerine uyması için tekrar beşerî sıfatlarına döndürülür.[1203]

Sûfîlere göre tevhit akılla bilinemez. O, yaşanarak tecrübe edilen bir makamdır. Kulun halleri ve makamları aşmadan gerçek mârifete ve saf tevhide ulaşamayacağını söyleyen[1204] Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevhit, her bir menzili kendine göre özel şartlar içeren, birtakım zahmet, acı ve ıstıraplarla dolu bir

---

[1199] el-A'raf, 7/172.
[1200] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 55-56.
[1201] Serrâc'ın tevhit hakkında Cüneyd-i Bağdâdî'den yaptığı nakiller bu risaleyi gördüğünü göstermektedir. Serrâc, *el-Lüma'*, 49-50.
[1202] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 55.
[1203] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 52, 54-55.
[1204] Serrâc, *el-Lüma'*, 436.

yolculuktur.[1205] Bu yolculukta kişinin Allah hakkındaki mârifeti güçlendikçe, kalbi bununla doldukça, her şeyden bağını keserek göğsü ferahladıkça, Allah'ı zikretmek için gönlü yoğunlaştıkça ve her şeyiyle Allah'ı anladıkça; o kimsenin varlığı yok olur, şekilleri silinir, bilgileri Allah ile aydınlanır.[1206]

Tevhit hakkında sûfîlerin kendi zamanına kadar yaptıkları tüm tanımlamaları ve tarifleri aşarak, tevhidin en yüce hakikatlerini dile getiren Cüneyd-i Bağdâdî, yaşadığı çağda insanların tevhide dair ilgi ve alakalarının azaldığını söylemekte ve: "Yirmi senedir tevhit ilminin yaygısı dürülmüştür. Halk bu serginin kenarlarında konuşmakta, onun kırıntılarından bahsetmektedir." diyerek tevhit ilminin inceliklerinin kaybolduğu, yaşanan bir gerçeklik olmaktan çıkarak, dillerde dolaşan bir söze dönüştüğünden şikâyet etmektedir.[1207]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit hakkındaki görüşleri onun tasavvufî hayatın merkezine tevhit düşüncesini yerleştirdiğini göstermektedir. Ona göre insanın bu dünyadaki asli vazifesi saf bir tevhide ulaşmaktır. Bu nedenle, tevhide yönelmeyenlere şaşar ve şöyle seslenir: "*Sırlar nasıl ona yükselmez? Gönül nasıl onunla harekete geçmez? Ayaklar nasıl ona koşmaz? Nasıl ciddiyetle ona doğru ayaklanıp kaçmaz? İnsan, nasıl onun belâlarına ünsiyet kesbederek ve yüce ihsanlarına sevinerek ona yönelmez?*"[1208]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre insanın özü tevhittir. Kendisinden sonraki nesillere salt bir söylemden, sadece teorik bilgilerden ibaret kalmayan, açık ve canlı bir tevhit doktrini bırakmıştır.[1209] Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit anlayışı, sonraki yüzyılları derinden etkilemiş, tasavvuf ilminin ve sûfîlerin tevhit anlayışının İslam'dan sapmış bir öğreti olarak algılanmasına mani olmayı büyük oranda başarmıştır. O, bütün

[1205] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 52-53.
[1206] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/299.
[1207] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 455.
[1208] Serrâc, *el-Lüma'*, 444.
[1209] Cucu Setiawan vd., "Sufism as The Core of Islam: A Review of Imam Junayd Al-Baghdadi's Concept of Tasawwuf", *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 9/2 (2020), 188.

karmaşıklığına ve tehlikelerine rağmen, ruhî tecrübeye dayanan tevhit anlayışını panteizme düşmeden, kulun Rabbi'nde fenâ bulmak suretiyle gerçekleştirebileceği bir tevhidi, dilin imkânları içerisinde en sarih şekilde anlatmıştır.[1210] Cüneyd-i Bağdâdî'nin takipçilerinden Serrâc'ın -diğer bazı bahislerde olduğu gibi- tevhit bahsinde de merkeze aldığı şahsiyet Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur. Kuşeyrî ve Hücvîrî için de durum farklı değildir. Çünkü Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit hakkındaki görüşlerini göz önünde bulundurmadan sûfîlerin tevhit anlayışını kavramak neredeyse mümkün değildir. Ancak, onun tevhit anlayışının ne kadar anlaşılabildiği ayrıca tartışma konusudur. Bunda kendisinin de ifade ettiği üzere tevhidin pratik tecrübe tarafının ağır basması ve nazarî olarak dile getirilmesinin güçlüğü etkili olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit nazariyesini anlamak; mütekellimler ya da filozofların yaptığı gibi, entelektüel faaliyet ile gerçekleştirilebilecek aklî bir eylem değildir. Çünkü o, kişisel tecrübeleri ile zenginleşmiş ve "bireysel deneyimler" içeren, zevke dayalı bir tevhit anlayışından bahsetmektedir.[1211]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit anlayışında seleflerine göre yeni olan şey, sûfînin fenâ makamına ulaşması anlamındaki söyledikleri değildir. Tevhidin, nefse derûnî bir rûhî tecrübe anında ilâhî bir ikram olarak lütfedileceğini söylemesi de yeni değildir. Yeni olan şey, tasavvufî tevhidi, insanî melekeye ircâ etmesidir. Riyâzet ve mücâhedelerle, nefis meşgale ve sıkıntılardan temizlendikten sonra tevhidin manaları bu melekeye tecelli eder. Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit anlayışındaki bir başka yenilik de, tevhidi "mîsak ayeti"ne dayandırmasıdır.[1212] Bu konuda kendisinden önceki sûfîlere mukaddemdir. Kendi dönemine kadar rastlanmayan, alışılmadık bir söylemle ele aldığı ve dile getirdiği tevhit nazariyesi, mîsâk ve fenâ anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır.

[1210] Muhammad Abdul Haq Ansari, "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid", *The Muslim World* 73 (1983), 51.
[1211] Abdu-r-Rabb Muhammad, *al-Junayd's Doctrine of Tawhīd: An Analysis of his Understanding of Islāmic Monotheism* (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek lisans tezi, 1984), 126.
[1212] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 154.

1.3. Elest/Mîsâk

Lügatte "güvenmek, itimat etmek" anlamına gelen "ve-si-ka" fiil kökünden veya "sağlam ve muhkem olmak" anlamına gelen "ve-sâ-ka" kökünden türetilmiş bir isim olan mîsâk "kuvvetli ahit ve antlaşma" anlamlarına gelmektedir.[1213] Istılahî olarak ise "Allah'ın kullarından almış olduğu ahit, söz" anlamında kullanılan[1214] mîsâk kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli türevleriyle birlikte farklı manaları da içerecek şekilde otuz dört yerde geçmektedir.[1215] Bu ayetlerin bir kısmında doğrudan mîsâk değilse de eş anlamlı olacak şekilde ahit kelimesi kullanılmak suretiyle[1216] kulların Allah ile yaptıkları ahitten bahsedilmekte ve Allah ile ahitlerine sadık kalanlara büyük mükâfat vaat edilirken,[1217] Allah'a karşı ahitlerini hiçe sayanların ahirette hiçbir pay alamayacakları haber verilmektedir.[1218] Konumuza esas teşkil eden ve "elest ayeti" ya da "mîsâk ayeti" olarak da ifade edilen ayet-i kerimenin meali şöyledir: "Rabbin, Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış ve onları şöylece kendilerine şahit tutmuştu: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Onlar da, "evet, öyle, şahit olduk." demişlerdi: Kıyamet günü, "bizler bundan habersizdik" dersiniz diye!"[1219]

Cenab-ı Hakk'ın kullarıyla olan bu sözleşmesi literatürde "bezm-i elest" terkibi ile karşılanmaktadır. Farsça'da "sohbet meclisi" anlamına gelen bezm kelimesiyle, Arapça'da "ben değil miyim?" manasında çekimli bir fiil olan "elestü"den oluşan bu terkip, Allahü Teâlâ ile insanoğlu arasındaki bu sözleşmenin yapıldığı meclis anlamına gelmektedir. Bu ilâhî meclisi ifade etmek için "mîsâk",

---

[1213] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/371.
[1214] Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 853.
[1215] Hacı Mehmet Soysaldı, "Kur'ân Ayetleri Perspektifinde İlahî Mîsak", *Bilimname* 2019/37 (2019), 433.
[1216] Salime Leyla Gürkan, "Mîsâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/173.
[1217] el-Feth, 48/10.
[1218] Âl-i İmrân, 3/77.
[1219] el-A'râf, 7/172.

"kâlû belâ", "ahid", "belâ ahdi", "rûz-i elest", "bezm-i ezel" tabirleri de kullanılmaktadır. [1220]

Bezm-i elestte yapılan bu sözleşmenin zamanı, yeri ve keyfiyeti konusunda İslam âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısım müfessirlere göre hakiki manada yaşanan bu olay, diğer bir kısım müfessirlere göre sembolik bir anlatımdır.[1221] Sahabe-i kiram, Selefiye, Sünnî kelamcıların ekserisi, sûfîler ve Şia bilginlerinin çoğunluğuna göre mîsâk, hakiki anlamıyla fiziksel olarak Hz. Âdem'in sırtından zürriyetinin çıkarılıp onlara ruh verilmesi suretiyle vakti bilinmeyen bir zaman ve zeminde, fiilen gerçekleşmiştir.[1222] Genel itibariyle bu grupta yer alan sûfîlere göre mîsâk, ruhlar âleminde Allah ile ruhlar arasında bilfiil gerçekleşmiştir.[1223] Bu inanç, ruhların bedenlerden önce yaratıldığı kabulünü de beraberinde getirir. Bu sözleşmenin mecazi anlatım olduğunu düşünenlere göre ise ayetteki akit, emrî, kavlî ve kelamî mahiyette bir mîsâk değil, potansiyel bir tanıma gücünün oluşumu manasında hükmî bir akittir.[1224] Kaynaklarda Mu'tezile'ye nispet edilen bu ikinci görüş, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkmış olup, hicrî III. yüzyıla kadar elimizde bulunan rivayetler ve eserlerde böyle bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır.

Konunun tefsir ve kelama bakan ve halen tartışılmaya devam eden yönünü bir tarafa bırakarak, tasavvuf tarihi açısından konuyu ele aldığımızda, elest mîsâkı tasavvuf tarihinde merkezî bir öneme sahiptir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerinde de bulunan Ebû Ya'kûb Nehrecurî tasavvufu "elest meclisine duyulan özlem"

[1220] Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/106.
[1221] Sinan Öge, "Fıtratın Mîsâkı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 247-253.
[1222] Yavuz, "Bezm-i Elest", 6/106.
[1223] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 75.
[1224] Öge, "Fıtratın Mîsâkı", 251; Elmalılı M. Hamdi Yazır, konuya ilişkin görüşleri ayrıntılı bir şekilde zikretmektedir: Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 4/2324-2334.

şeklinde tarif etmiştir.[1225] A'raf Suresi'ndeki ayeti temel alarak mîsâk düşüncesi şeklinde adlandırılan anlayışa göre, tasavvufun gayesi, bezm-i elest denilen ruhlar âleminde Hakk'a verilen sözü unutmamak, bu ikrarın ve ahdin gereğini yerine getirmek, söz konusu muahedeyi nefsi kötü huylardan arındırmak suretiyle taze tutmaktır.[1226] Bu ahdin taze tutulması gerekliliğine işaret eden ilk sûfîlerden biri de Ebû Saîd Harrâz'dır. O, bu dünyada Cenâb-ı Hakk'ın emirlerine itaatsizliklerin nedeni ve günahın varlığını izah etmeye çalışırken, mîsâk kavramına başvurmuştur. Ona göre henüz cismaniyete bürünmemiş insan ruhları, kendilerine aşağı tabiatları bahşedilmeden önce Allah'ın mutlak hükümranlığı ve rubûbiyetini tasdik etmişlerdir. Ne var ki, yaratılıştan sonra insan ruhu nefis ve içgüdüler (tabiat) ile birleştiğinde, insanların çoğunluğu bu ezelî taahhütten doğan yükümlülükleri unuturlar, arzularına ve anlık isteklerine uyarlar. Neticede bu noktada insanlık iki kategoriye ayrılır: Günahkârlar, yani Allah'la yaptıkları ahitlerinden dönenler ve salihler, yani ahitlerine sadık kalanlar. Harrâz'a göre elest bezminde verdikleri sözü unutmayan salihler, Allah'ın birliğine tanık olma deneyimini yeniden yaşamak için can atarlar.[1227] Harrâz, bu görüşleriyle fenâ tecrübesini yaşama ihtimali olanların, ancak mîsâkı hatırlayanlar olduğuna işaret etmiştir. Harrâz, velâyetin sürekliliğini, mîsâktaki halin sürekliliğine bağlamış; kalbin ezeliyet bilgisini gözlemlemesini ise mârifetin esaslarından kabul etmiştir.[1228] İlk dönem sûfîleri arasında mîsâk konusunda fikir beyan edenler arasında Sehl Tüsterî de bulunmaktdır. Tüsterî zikri, Allah ile insanoğlu arasında gerçekleşen mîsâk tecrübesini, sûfînin yeniden yaşamasının vasıtası olarak görmektedir.[1229] Hakîm Tirmizî'ye göre ise arzuları kalbine ve aklına

[1225] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 464; Muammer Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017), 905.
[1226] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 233, 235.
[1227] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 71; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 18.
[1228] Harrâz, "Resâil fi't-tasavvuf", 87, 99.
[1229] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 99.

hâkim olan ve Allah'ı sevme ihtiyacı hissetmeyen insanlar mîsâk günündeki ahitlerine kayıtsızlıklarından ötürü Allah'ın reddetmiş olduğu kimselerdir.[1230]

İlk dönem sûfîleri, yaratılış konusunda genel itibariyle Ehl-i Sünnet'in anlayışını benimsemekle birlikte bu konuda yeni düşünceler de geliştirmişlerdir ki bunların en önemlisi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin mîsâk görüşüdür.[1231] Yukarıda işaret edildiği üzere konuya Cüneyd-i Bağdâdî'den önce de değinilmiş olmakla birlikte tasavvuf tarihinde mîsâk konusunu sistematik bir şekilde ele alan ilk isim Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur. Onun tevhit anlayışındaki en yeni ve en özgün taraf, mîsâk nazariyesidir.[1232] Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit anlayışının temelini mîsâk ayeti oluşturur. Bu anlayış, İslam düşüncesinde tevhidin anlaşılmasında rûhî tecrübeyi içeren ve onun da ötesinde anlamlar taşıyan yeni bir çığır açılması anlamına gelir.[1233] Bu ayetin temelinde Allah-insan ilişkisi bulunduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî, mîsâk ayetini tevhit ekseninde şöyle izah eder: "*Varlıktan önce bu konuşma nerede ve nasıl olabilir? Burada soruya cevap veren, Hakk'ın kudret ve iradesiyle ervâh-ı zâhire değil de nedir? Öyleyse şimdi de durum o zamankinden farklı değildir. Şimdi de dileyen ve kudret âsârıyla ortaya koyan odur. Vâhid'in tevhidinin nihai sınırı budur. Kulun var olmadan önceki hâli gibi olması, Allah Teâlâ'nın şu an olduğu gibi, daima bâkî kalmasıdır.*"[1234]

Öncelikle ve özellikle belirtmemiz gereken husus, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit anlayışı ile fenâ-bakâ nazariyesi ve mîsâk anlayışı iç içe geçmiştir. Her ne kadar, Cüneyd-i Bağdâdî'nin mîsâk ayetine dair yorumlarını ve mîsâk nazariyesinin detaylarını sistematik ve derli toplu bir şekilde, *Kitâbü'l-Mîsâk* ismiyle elimizde bulunan risalesinde buluyorsak da, *Kitâbü'l-Fenâ* başta olmak üzere diğer risaleleri,

---

[1230] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 120.
[1231] Ekrem Demirli, "Yaratma", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/329.
[1232] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 194.
[1233] Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2008), 244.
[1234] Serrâc, *el-Lüma'*, 50.

farklı kaynaklarda bizlere aktarılan sözleri ve hatta mektuplarında bu konulara dair değerlendirmeler, iç içe geçmiş durumdadır. *Kitâbü'l-Fenâ*'da mîsâk ayetine atıfla Allah'ın kullar henüz yok iken, kendisinin var etmesiyle var olduklarını ve onlara hitap ettiğini haber verdiğini ifade eder. Bu varlık, Allah'ın sadece kendisinin bildiği ve başkasının bilmediği bir manadadır. Bu nedenle ondan başkası bunu bilmez, ondan başkası bundan haber veremez. Cenâb-ı Hak, onları görür, kuşatır ve ezelde henüz kullar yok iken, onların gelecekte bu dünyada var olmalarını da görür. Onların ezeldeki bu varlıkları zamansızdır. Bu, ancak Yüce Allah'a yaraşan Rabbânî bir biliş ve idrak seviyesidir. Varlığın bu seviyesi, en mükemmel ve en kesin varlık seviyesidir.[1235]

Allahü Teâlâ, ezelde kendi huzurunda, kendisiyle bir iken (henüz bir irade ve varlık olarak ortaya çıkmamışlarken), kullarını ilahî bir hitap ile (elestü birabbiküm sualiyle) davet etmiş, kullar da bu davete (belâ diyerek) icabet emişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî, burada davet eden Cenâb-ı Hakk'ın davetini anladıkları için, onlar adına yine kendisinin icabet ettiğini düşünmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kullar henüz mevcut değilken, Cenâb-ı Hakk'ın hitabıyla onun varlığını bildikleri, fakat bu bilişin kendi vücutlarıyla olmadığı kanaatindedir. Kullar, henüz kendi varlıkları yokken Hakk'ı bulmuşlardır. Bu esnada Hakk, sadece kendisinin bildiği ve başkasının bilmediği bir manada kendi zatıyla mevcuttur. Kulların ise kendi mevcudiyetlerinden haberleri yoktur. Kullara yapılan bu davet esnasında kullar, Allah'ın huzurunda bir meşîetten (irade) ibarettirler. Onlara kendini bildiren Allah, o tasavvur halindeki varlıkları bu aşamadan sonra zerreler halinde yaratmış, varlık âlemine çıkmalarını dilemiş ve Âdem'in (a.s.) sulbüne bırakmıştır.[1236] Elest

[1235] Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ,* thk. Ali Hasan Abdülkadir (Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962), 32.
[1236] Bağdâdî, *Kitâbü'l-mîsâk,* 40-41.

bezminde davete muhatap olan ruhların vatanları gayptır. Bu ruhlar nuranî varlıklar olup, vehimleri de ruhanî, fehimleri arşî ve akılları ise perdelidir.[1237]

Elest bezmindeki davet ve icabetin bu şekilde gerçekleştiğini ifade eden Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre insanın varlığı iki türlüdür. Birincisi, ruhlar âlemindeki ilahî varlığıdır ki, bu varlıktan kulun kendisinin de haberi yoktur. Söz konusu varlık, insan aklının sınırlarını aşan bir mahiyete sahiptir. Bu öyle bir varlıktır ki, Allah'tan başkası onu bilemez ve onun dışındaki hiç kimsenin de bundan haber yoktur. Ezelde mahiyeti meçhul bir şekilde var olan bu varlıkları vücuda getiren, onları kuşatan ve bu dünyaya ait hallerini de gören hep odur.[1238] İkinci varlık türü ise müşâhede âleminde, bu dünyadaki somut varlığımızdır.

Tevhitten bahsettiği bir diğer risalesinde, havâssın tevhidinin ikinci merhalesini açıkladığı bölümde buradaki varlığın mahiyetini sorgulayan Cüneyd-i Bağdâdî, "*Olmazdan önce var olan kimdir? Var olmazdan önce nasıl var olabilir? Yaratılışın bu aşamasında Allah'ın sorduğu soruya saf ve mukaddes ruhlardan başkası mı cevap verdi? Burada cevap verenler, Allah'a, onun nüfuzlu kudreti ve külli iradesiyle cevap vermiş değiller midir?*" diye sorar. Bu soruyu yine kendisi "*Bu, Vâhid olan Allah'ı, tevhit eden (birleyen) muvahhidin tevhidinin son mertebesidir. Kişinin benliği ortadan kalkmış, ferdiyeti gitmiştir.*" diyerek cevaplar.[1239] Görüldüğü üzere elest bezminde gerçekleşen davet ve icabet; kulun bu dünyada "olmazdan önceki haline dönmesi"yle elde edebileceği hakiki tevhidin ezelde gerçekleştiği yerdir. Kul, her ne kadar hatırlamasa da ezelde bu tevhide şahitlik etmiştir. Nefsine

---

[1237] Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 124.

[1238] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 195; Ali Hasan Abdülkadir, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezeldeki bu varlık görüşünün Yeni Eflatunculuk'tan izler taşıdığı ve Plotinus'un da benzer fikirlere sahip olduğunu söylemektedir: Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 78; Abdülkadir'in bu kanaati, farklı çalışmalarda çeşitli yönlerden tenkit edilmiştir: Ansari, "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid", 76-80; Margaret Isabel Jones, *The Concept of Mīthāq in al-Junayd's Theology* (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek lisans tezi, 1979), 116-121.

[1239] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 57.

ait bir varlık vehmi kulu, hakiki tevhitten yoksun bırakır. Kul ancak, tüm benliğinden sıyrılmak suretiyle, potansiyel olarak sahip olduğu tevhidin bu hakikatine erebilir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allahü Teâlâ'nın, elest bezminde kullarına yaşattığı bu deneyim sonrası dünyaya gelen kullar, Cenâb- Hakk'ın kendilerine yaşattığı bu cem halinden ayrılmışlar ve fark haline geçmişlerdir.[1240] Allahü Teâla, yeryüzünde insanoğlunu yarattığı zaman, onu tekrar istila etmeyi ve mîsâk gününde yaşadığı bu hali yeniden yaşatarak, onu kendisiyle doldurmayı murat etmiştir.[1241] Dolayısıyla mîsâk gününde kendi iradesi olmaksızın tanıdığı, şehâdet ettiği Rabbinin ulûhiyetine dair şehâdetini bu dünyada yeniden hatırlamanın ve ezeldeki bu ahdi tazelemenin yolu "kulun olmadan önceki hale dönmesi"yle[1242] mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tasavvuf tanımı, mîsâk günüyle doğrudan bağlantılıdır. Tasavvufun gayesi, seyrüsülukün temel amacı, sûfînin bu dünyadaki nihai hedefi; mîsâk gününde yaşadığı bu tecrübeyi manen yeniden yaşama arzusudur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışına göre, insanoğlunun bütün serüveni, elest mîsâkındaki bu sözleşmenin gereğini yerine getirme ve Cenâb-ı Hakk'a verdiği bu sözü tutma mücadelesinden ibarettir.[1243]

[1240] Bağdâdî, *Kitâbü'l-mîsâk,* 41; Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ebû Ali Rûzbârî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'den izler taşıyan şu sözleri şeyhinin ifadelerini şerh eder görünmektedir: "Cem, tevhidin sırrıdır. Tefrika tevhidin dilidir. Cem, yaratış sırasında Hakk'ın konuşmasıdır. İnsanlar o zaman kendilerinde değillerdi, o zaman konuşan da, cevap veren de kendisi idi. Tefrika ise elçileri peygamberler aracılığıyla Hakk'ın insanlara hitap etmesidir. Kul nefsine baktığı zaman tefrikaya düşer, Rabbine baktığı zaman cem olur." Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Deracâtü'l-Muâmelât (Tis'atü kütüb içerisinde)*, thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 34; *İşlemlerin Dereceleri (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri içerisinde)*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 32; Yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerinde bulunan sûfîlerden Amr b. Osman Mekkî'nin şu sözleri de, Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerinden doğrudan izler taşır: "Allahü Teâlâ'nın mîsâk zamanı elest meclisinde kullara hitap etmesi cem, dünyada var oldukları zaman bundan aynı şekilde söz etmesi tefrikadır." Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ,* 459.

[1241] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları,* 89.

[1242] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd,* 1962, 55-56; Kuşeyrî, *er-Risâle,* 454.

[1243] Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bir Bakış,* 54.

Kul, elest mîsâkının kemal halini yitirmenin üzüntü ve kederi içinde tekrar o hale kavuşmak için derin bir iştiyak hisseder.[1244] Kul, bu dünyada, nefsanî arzu ve isteklerinden kurtularak, beşerî varlığından geçip, Rabbinin huzurunda bir gölge varlık haline gelmek suretiyle mîsâk günündeki tevhidin o hakiki şekline ulaşır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "nihayet, başlangıca dönmektir."[1245] sözünün anlamı da budur. Kulun bu hali yaşamasının yolu, dünyaya dair tüm varlığından geçmesi, söz ve fiilleri başta olmak üzere her halinde Hak'tan başkasının hatır ve hayaline gelmemesi suretiyle Cenâb-ı Hakk'a odaklanması, tüm varlığını ona adaması yoluyla gerçekleşir. Kulun her bir zerresinin elest bezminde olduğu gibi Allah'ı zikretmesi, literal ve ıstılahî manalarıyla düşünüldüğünde kulun Allah'ı bir an bile unutma gafletine düşmemesi, onu zaman ve mekândan bağımsız olarak her an hatırında tutması, yaptığı her amel, söylediği her söz, hissettiği her duyguda onun varlığını tüm benliğiyle hissetmesi yoluyla gerçekleşebilecek bir durumdur.

İnsan, sadece bu dünyadaki somut varlığından ibaret değildir. Ezelde, mahiyeti bilinmeyen bir zamanda ve yine mahiyeti meçhul bir keyfiyetle sahip olduğu bir varlığı daha mevcuttur. Kullar, yeryüzüne indiklerinde perdelerin kendilerini kuşatması ve cismani, nefsanî, şehevî arzuların üzerlerinde hâkimiyet kurması dolayısıyla verdikleri bu sözü ve varlıklarının bu aşamasını unuturlar.[1246] Mîsâk âleminde zerreler halinde Rablerinin hükümranlığına şahit olan ve ona sadakat ve itaat sözü veren insanoğlunun, sahte tanrılar ve görünümlerden ibaret müşâhede âlemindeki çabası mîsâk gününün vecdini yeniden elde etmekten ibarettir. Nefsi ve ondan neşet eden tüm dürtüleri ortadan kaldırmak için nefis muhasebesi yapıp

[1244] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ,* 35. Muhammed Câbirî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin mîsâk anlayışının Hermetik düşünceden ve Numenius'un nefis teorisinden etkilendiğini ileri sürmektedir. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 238-240; Cabirî'nin görüşlerine atıfla Ahmet Yaşar Ocak: "Zünnûn-i Mısrî, Ma'rûf-i Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi ilk büyük teorisyen sûfîlerin Hermetizm'den geniş ölçüde etkilendikleri, pek çok araştırmacının ortak kanaati olarak görülebiliyor." yorumunu yapmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Alfa, 2021), 67.
[1245] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 703-704.
[1246] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 155.

murakabede bulunması onun vazifesidir. Zira nefis bâkî kaldıkça, Allah'ın iradesine gerçek teslimiyet de imkânsızdır.[1247]

Allah'ın kullarıyla ezelde yaptığı bu sözleşmeyi, kullarına bildirmesiyle bu varlıktan haberdar olan kulun ezeldeki bu varlığa özlem duyması tabiidir.[1248] Çünkü bu varlık mertebesi kulun tecrübe ettiği, ruhunda mündemiç bir varlık mertebesidir. Mîsâk günündeki ilahî ve ruhî varlık türü daima insan zihninin bir kenarındadır ve onu elest bezmindeki bu sözleşmenin tekerrürü denilebilecek fenâ tecrübesini yaşamaya çeker.[1249] Bu tevhit mertebesine yeniden ulaşmak isteyen kul, bunu ancak beşerî özelliklerinden bütünüyle sıyrılmak suretiyle gerçekleştirebilir. İnsanın bu dünyadaki amacının mîsâk günündeki o ilk ahit anında gerçekleşen hakiki tevhidin yeniden gerçekleşmesi olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî, bu görüşüyle insan nefsinin ezelî bilgiye sahip olduğu yahut insanın ezelî bir hakikatinin olduğunu da ortaya koymuş olmaktadır.[1250] Cüneyd-i Bağdâdî'nin mîsâk anlayışının tam olarak anlaşılabilmesi, onun fenâ nazariyesinin anlaşılmasıyla mümkündür.

1.4. Fenâ ve Bakâ

Arapça'da f-n-y fiil kökünden gelen fenâ sözcüğü "sona ermek, yok olmak, bitmek, tükenmek, ölmek, geçici olmak, hiçlik, var olmanın ya da sürekli olmanın

[1247] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 23; Alexander Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 124-126.
[1248] Cüneyd-i Bağdâdî'nin mîsâk anlayışı, sonraki yüzyıllarda tasavvufta "aslî vatan" fikrinin ve bu fikir etrafında şekillenen geniş bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur. Feyza Güler, "Şeyh Üftâde'nin Tasavvuf Anlayışında Aslî Vatan Düşüncesi ve Kaynakları", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 197-204. Tasavvuf tarihinde ilk defa Cüneyd-i Bağdâdî tarafından sistemli bir şekilde ele alınan elest mîsâkının ilerleyen dönemlerde Allah-insan ilişkisi, vatan-gurbet, rubûbiyet-ubûdiyet, semâ, mârifet gibi tasavvufî pek çok mesele için şemsiye bir kavram olacak şekilde hareket noktası olduğu da görülmektedir: Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", 904-924.
[1249] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 29.
[1250] Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", 909; Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 131-132.

zıttı" gibi anlamlara gelen mastar formunda bir kelimedir.[1251] Bakâ sözcüğü, genellikle, b-g-y fiil kökünden gelen ve "bir şeyin ilk hâli üzere kalması, var olmak, yaşamak, bâkî kalmak, son bulmamak, yok olmamak, devamlı olmak"[1252] anlamı taşıyan bakâ kavramıyla birlikte kullanılmaktadır.

Istılahî manada ise fenâ, "kulun fiilini görmemesi, bütün nefsanî hazlardan fânî olup nefsi adına herhangi bir şeyden zevk almaması, meydana gelen hâle teslim olmak ve ona engel olmaya çalışmamak, nesnelerin sâlikin gözünden silinmesi, kulun benliğinin kaybolması ile tevhidin gerçekleşmesi"[1253] anlamlarına gelirken, bakâ, "kötü huyların iyilerle değişmesi, kulun Allah'ın sıfat ve vasıflarıyla süslenmesi, fenâ olunan varlıkla yaşamak, kulun Allah'ın her şeyin üzerinde olduğunu, her şeyi ayakta tuttuğunu görmesi, kendisine ait şeylerden fânî olup Allahü Teâlâ için içinde bulunduğu halde bâkî kalması" manasındadır.[1254] Kur'ân-ı Kerîm'de, yeryüzündeki her canlının fânî, ancak celal ve ikram sahibi olan Allah'ın zatının bâkî olduğu vurgulanmıştır.[1255] Diğer bir ayette ise kulların sahip olduğu şeylerin tükeneceği yani fenâ bulacağı, Allah'ın katında olan şeylerin ise bâkî olduğu ifade edilmiştir.[1256]

Serrâc, fenâ ve bakânın, avâm derecesinden havâs mertebesine doğru yükselme kaydeden tevhit ehli kulun iki sıfatı olduğunu, bunlarla birlikte kulluk yoksa bunun kuru bir iddiadan ibaret kalacağını söyler. Ona göre fenâ ve bakâ terimlerinin özellikle ilk dönemlerdeki kullanımı; cehaletin yerini ilmin, masiyet ve

---

[1251] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/164-165; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 169; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965), 39/256.

[1252] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/79-80; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 37/191.

[1253] Serrâc, *el-Lüma'*, 417; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 146; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 672; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 134; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 209.

[1254] Serrâc, *el-Lüma'*, 417; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 146; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 672; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 112; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 70; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 80.

[1255] er-Rahmân, 55/26-27.

[1256] en-Nahl, 16/96.

günahın yerini taat ve ibadetin, gafletin yerini zikrin, kulun öğrendiği ilim ve mârifet sayesinde kendi hareketlerini görmesinin yerini inâyet-i ilâhiyeyi görme duygusunun alması şeklindedir.[1257] Yine ilk dönemlerde bu kavramların zulmün yerini adaletin, nankörlüğün yerini şükrün alması şeklinde anlaşıldığı da bilinmektedir. Sûfîlerin yaşadıkları tasavvufî hallerle ilgili görüş ve tespitler gelişip zenginleştikçe ve bu tecrübeler detaylı bir şekilde dile getirildikçe fenâ ve bakâ kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır.[1258]

Tasavvuf tarihinde fenâ-bakâ kavramlarını ilk tanımlayan sûfînin Ebû Saîd Harrâz olduğu söylenmiştir.[1259] Harrâz'a göre fenâ kulun, kulluğunu görmekten fânî olması,[1260] bakâ ise ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâkî olmasıdır.[1261] Bu kavram çifti, daha sonra sünnî mutasavvıflar tarafından benimsenmiş, farklı anlam katmanları kazanmış ve çok çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur.[1262] Her iki kavram da tasavvuf tarihine olduğu kadar, İslam düşünce tarihine de mal olmuş kavramlardır. Bu iki kavramı "sekr-sahv", "cem-tefrika" ve "gaybet-huzûr" terimleriyle aynı anlamda kullanan sûfîler de vardır.[1263] Sûfîlere göre fenâ, yolun sonu, Allah'a kavuşmanın zirvesi, velâyetin kapısıdır.[1264]

Serrâc'ın fenâya ait üçlü bir tasnifi bulunmaktadır: Bu tasnife göre fenânın ilk aşaması, Allah'ın zikrinin dünya ve ahirete dair tüm lezzetleri silmesidir. İkinci aşamada kul, zikir esnasında duyduğu hazzı da yitirir ve Allah hazzı ile baş başa

---

[1257] Serrâc, *el-Lüma'*, 284.
[1258] Mustafa Kara, "Fenâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 12/333.
[1259] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 363; Nicholson, cezbe ve fenâ düşüncesinin ilk sûfilere has olduğunu; ancak tasavvufun daha sonraki dönemlerinde hayati bir öneme sahip olan fenâ doktrinin, bu sûfîler tarafından hiçbir yerde açıkça ifade edilmediğini söyler. O, fenâ ve bakâ kavramlarından ilk bahseden ismin Harrâz olduğuna dair genel kanaatin aksine, "fenâ" kelimesini ilk kullanan ve fenâ doktrininin kurucusu olarak kabul edilebilecek ismin Bâyezîd-i Bistâmî olduğunu söyler: Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 59.
[1260] Serrâc, *el-Lüma'*, 285, 437, 438.
[1261] Serrâc, *el-Lüma'*, 445; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 369.
[1262] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 124-132.
[1263] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 127.
[1264] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 263.

kalır. Üçüncü ve son aşamada ise kendine ait bütün varlık iddiasından soyutlanan kul, fenâ ender-fenâ ve bakâ ender-bakâ hâline ulaşır.[1265] Serrâc'ın bu tasnifi Cüneyd-i Bağdâdî'den izler taşır. Serrâc'dan bir asır önce yaşayan Cüneyd-i Bağdâdî de üç çeşit fenâdan bahseder:

1- Birinci fenâ çeşidi; amelleri yaparak ve gayret sarf ederek, nefse muhalefet etmek ve onu isteklerinden zorla uzaklaştırıp, istemediği amelleri yapmaya zorlamak suretiyle, sıfatlardan, huylardan ve (nefsin) tabiatının gerektirdiği özelliklerden fânî olmaktır.

2- İkinci fenâ çeşidi; kulun Hakk'ın isteklerine uyması, kul ile Allah arasında hiçbir vasıtanın kalmayacağı şekilde bütün varlığıyla ona yönelmek için ibadet ve taatten zevk alma düşüncesinden de fânî olmasıdır. Bu fenâ çeşidinde kuldan beklenen; Allah ile arasında perde olabilecek -ibadetlerden aldığı lezzet bile olsa- her türden amacı ortadan kaldırması, böylelikle hiçbir engele mahal bırakmamasıdır.

3- Üçüncü ve son fenâ çeşidi ise vecdin son merhalesidir ki, bu noktada kul Hakk'ın şehâdeti kendisinde her şeyin üstünde galip olunca artık Allah'ı müşâhede etmenin farkına varmaktan da fânî olur. Bu aşamada kul, hem fânî hem bâkîdir. Yok olduğu için varlığa kavuşmuştur.[1266]

Cüneyd-i Bağdâdî, fenânın son mertebesi olarak gördüğü bu üçüncü aşamayı farklı risale ve sözlerinde şerh eder. "Sûfî, (bu aşamada) yok olunca gerçek varlığa kavuşur. Onun bu dünyaya ait (fiziki, bedeni) varlığı devam eder ancak ismi (ferdiyeti, benliği) ortadan kalkar. O artık Allah'ın lütfuyla başka bir formda var olur. Yani Hak ile varlığın lezzetini tadar."[1267]

[1265] Serrâc, *el-Lüma'*, 285-286.
[1266] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 55.
[1267] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 55.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin: "Kul, fenâsında kendi vasıflarından fânî olduğu zaman, bakâyı tam anlamıyla idrak eder."[1268] ve "Senin bütün vasıflarından yabancılaşman, Küll-i Mutlak'ın bütünüyle seni senden almasıdır."[1269] tarifleri de fenânın bu aşamasına işaret etmektedir. Görüldüğü üzere, Serrâc'ın tasnifi, Cüneyd-i Bağdâdî ile birebir örtüşmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ-bakâ nazariyesinde her iki kavram iç içedir: "*Benim, fenâm bakâmdır. Benim gerçek fenâmda Allah beni bakâmdan da, fenâmdan da mahveder. Gerçek fenâda ben, bakâsız ve fenâsız olurum. Zira mahvolduğum zaman fenâ ve bakâ hali, benden başka bir varlığa ait olur.*"[1270] sözleri kavramların ayrışmazlığını vurgular. O, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Musa'ya "Seni nefsim için seçip ayırdım"[1271] hitabını, "*Ondan, ona, onun için, onunla fânî olmuştur. Hatta fenâsı dahi fânî olmuştur. Çünkü bakânın bakâsı, gerçek fenâsıyla mümkündür.*"[1272] şeklinde yorumlarken kavramlar arasındaki bu birliktelik yine açık bir şekilde görülür.[1273] Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ tasnifi ve fenâ-bakâ ayrışmazlığı vurgusu, sadece yukarıda fenâ mertebeleri hakkındaki görüşleri zikredilen sûfî müellif Serrâc'ı değil, kendisinden sonra gelen birçok sûfîyi de etkilemiştir.[1274] Cüneyd-i

[1268] Serrâc, *el-Lüma'*, 285.
[1269] Serrâc, *el-Lüma'*, 285.
[1270] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 53.
[1271] Tâhâ, 20/41.
[1272] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 54.
[1273] Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve bakâ anlayışındaki iç içelik Batı'da yapılan modern çalışmalarda da vurgulanmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve bakâ anlayışını çalışan David Ludwig Martin, çalışmasında bu iki kavramın Cüneyd-i Bağdâdî'de bir bütünün ayrılmaz parçaları olduğunu, her iki kavram için de net çizgilerle bir ayrıma gitmenin mümkün olmadığını geniş bir şekilde tartışmıştır. David Ludwig Martin, *al-Fana' (Mystical Annihilation of The Soul) and al-Baqa' (Subsistence of The Soul) in The Work of Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi* (Los Angeles: University of California, Near Eastern Languages and Cultures, Doktora tezi, 1984), 145-167.
[1274] Bu konudaki iki örnek için bkz.: Ahmet Murat Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2012), 259; Ramazan Emektar, *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019), 173-174.

Bağdâdî'nin fenâ anlayışından etkilenen sûfî müellifler arasında İmam Gazâlî de bulunmaktadır.[1275]

Fenânın kulun, kendi hal ve sıfatlarından uzaklaşması ve bütün varlığının Hakk'ın varlığı ile meşgul olması[1276] olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve bakâ hakkındaki bu görüşleri, mîsâk ve tevhit nazariyelerinde ortaya koyduğu "olmadan önceki hale geri dönmek" düşüncesiyle uyum içindedir. Kendisinin "Hakk'ın seni senden (nefis ve iradenden) öldürüp, kendisiyle diriltmesidir"[1277] şeklindeki tasavvuf tarifi de bu uyumu gösterir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tasavvufun maksadını teşkil eden tevhit derecesine ancak beşerî özelliklerden bütünüyle kurtulup fenâ haline ermekle ulaşılabilir. Ona göre fenâ, olmadan önceki hale dönüşü ifade eder.[1278] Fenânın amacı, "her nevi eser ve şeklin izmihlâle uğradığı"[1279] bir tevhit mertebesine ulaşmaktır. Kul, fenâ makamına erer ve başlangıçta (elest bezmi) olduğu hale dönerse, Rabbi, onu başta inşa ettiği gibi, dilediği şekilde tekrar inşa eder.[1280] Ezelde yokluktan meydana gelen kul, dünyaya ait tüm varlığın sona ereceği ve Allah'ın Zâtının dışında her şeyin tekrar fenâ bulacağı bir aralıkta yaşamaktadır. Bu yönüyle Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre fenânın iki

---

[1275] Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/291, 4/245-247; Gazâlî, *el-Münkizü mine'd-dalâl*, 179-180; Gazâlî'nin fenâ anlayışına dair bir analiz; Plotinus'un vecd kavramı ile karşılaştırmalı olarak Farid Jabre tarafından bir makalede ele alınmıştır. Farid Jabre, "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali", *Studia Islamica* 6 (1956), 101-124; Jabre Farid, "Plotin'in Vecd'i ve Gazzalî'nin Fenâsı", çev. İbrahim Agâh Çubukçu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/ (1960), 135-147.

[1276] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 673.

[1277] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 427.

[1278] Demirli, "Yaratma", 43/329; Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, 187.

[1279] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 453.

[1280] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ*, 32; Ömer Türker'in, sudûr kavramını açıklarken yaptığı benzetme "sonun ilk hale dönmesi" hususunda yapılmış anlamlı ve güzel bir teşbihtir: "Sudûrun ilk mertebesi ile son mertebesi, bir dairenin çemberinin başlangıcı ile sonunun aynı olması gibi aynıdır. Nasıl ki dairenin çemberini çizmeye başladığımızda başlangıç noktasına geri geliyorsak ve gelme sürecinde pek çok nokta ayrıntılı olarak resmediliyor ise sudûr insanla başlar ve insanla sona erer. Fakat başlangıçtaki insan, küllîdir, ayrıntı barındırmaz ve bildiğimiz fertlerden herhangi biri değildir." Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe, 2020), 126.

ucu arasında olan her şey fânîdir.[1281] İnsanın hem dış dünyanın, hem kendinin varlığına atfettiği değer bu fenâ anlayışıyla uyumlu olmalıdır.

Bu yönüyle fenâ, dünyaya dair varlığı görmekten geçmek ve "benliği" yok edip, etkisiz ve işlevsiz bırakarak yerine bir başka "beni, benliği" koymak demektir. Yok edilen benlik, kulun sahip olduğunu vehmettiği, sıradan, sonradan elde edilmiş, varlık iddiası içeren bir benlik; yerine konulan benlik ise Hakk'ın inşa ettiği, varlık iddiasından uzak, Cenâb-ı Hakk'ın kulu üzerinde irade ettiği üst bir benliktir. Tasavvuftaki ifade ile ilki beşerî (cismanî, maddî, zâhirî, hissî, hayvanî, nefsanî), ikincisi (manevî, ruhanî, melekî ve) ilâhî olan benliktir. Tasavvuf bu iki benden üstün olanın aşağı olana hâkim olmasıyla sonuçlanan bir savaştır.[1282]

Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ-bakâ nazariyesinde kulun hakikatle ilişki kurma biçimini anlamaya ve anlatmaya çalışmaktadır.[1283] İnsanın hakikatle ve Yaratıcısı ile nasıl bağ(lantı) kuracağı ve bu ilişkinin mahiyeti tasavvuf tarihinin en temel sorunlarından bir tanesidir. Sûfîlerin bu konudaki temel yaklaşımı, -Mu'tezile'nin Allah'ın dünyada ve ahirette görülemeyeceği tezinin aksine- Ehl-i Sünnet ulemanın da genel itibariyle kabul ettiği Cenâb-ı Hakk'ın -keyfiyeti meçhul olmakla birlikte- ahirette görüleceği inancını benimsemiş olmalarıdır. Buna ek olarak sûfîler, dünyada da Allah'ta fenâ olma ve onda bakâ bulma anlayışını geliştirmişlerdir. Bu konuyu, pratikte yaşadığı tecrübelerin mahiyeti bizim açımızdan meçhul olmakla birlikte, Cüneyd-i Bağdâdî nazarî planda tasavvufun gündem konusu yapmıştır. Peygamber Efendimiz'in miracı ve Hz. Musa'nın Cenâb-ı Hakk'ı görme isteği, dünyada bu tecrübenin yaşanıp yaşanamayacağı tartışmalarıyla ilgilidir.[1284] Kanaatimizce

---

[1281] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 89; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 73.

[1282] Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî: Hayatı, Menkıbeleri, Fikirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 153.

[1283] Bu değerlendirmeler esnasında Ekrem Demirli'inin Klasik Düşünce Okulu kapsamında yaptığı, Resâil Okumalarından istifade edilmiştir: Klasik Düşünce Okulu, "Ekrem Demirli, Cüneyd-i Bağdâdî, Resâil-i Cüneyd", *Youtube* (2019).

[1284] Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî, *Devâü'l-Ervâh* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1374), 52b-53a.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin ve diğer sûfîlerin bu konudaki görüşleri müşâhede, murakabe, yakîn, cem' ve fark gibi hususlardaki görüşleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu kavramlara sûfîlerin yükledikleri anlamlar; Cenâb-ı Hakk'ın dünya gözüyle görülemeyeceği ancak manen onun azamet ve yüceliğinin kulun kalbini sarması, mahlûkat üzerindeki iz ve eserlerinin görülmesi yoluyla kalpte oluşan bir şahitliğe delâlet etmektedir. Bu şehâdet, sûfînin genele şamil kılınamayan şahsî tecrübesidir. Bu tecrübeye dair söylenenlerdeki -kimi zaman birbirine zıt gibi görünen- farklılıklar, tecrübenin şahsîliği ile ilgili olduğu gibi, her bir sûfînin mârifet derecesindeki ve algısındaki farklılığına da işaret etmektedir.

Fenâ, tasavvufun en temel konularından biri olmakla birlikte, tecrübî bir alana tekabül ettiği için teorik manada anlaşılması ve anlatılması en zor, hatta imkânsız konulardan biridir. Buradaki en temel başlıklardan bir tanesi, tahalluk kavramıdır. Sûfîler, insanın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak suretiyle onunla keyfiyeti ancak yaşayanlar tarafından bilinebilecek manevî bir ilişki kurabileceğini ileri sürerler. Fenâ, bir açıdan insanın ilk yaratılış anından itibaren, üzerine eklenen tüm fazlalıklardan kurtulma çabasının adıdır. Bu fazlalıkların Yaratıcısı ile bağlantı kurmasına mani olduğunu düşünen sûfî, araz kabul ettiği ve yaratılış anında kendinde bulunmayan her türden fazlalıktan sıyrılmak suretiyle özünde taşıdığı cevhere ulaşmak gayesine matuf bir yolculuğa çıkar. Aslında seyrüsülûk bir bakıma bu yolculuğun adıdır. İnsan, söz konusu fazlalıklardan arınmak suretiyle, görünürde eksil(t)erek, süzerek ama hakikatte arınarak ve mîsâk gününde kendisine ikram edilen ve potansiyel olarak sahip olduğu özü büyüterek insanın hakikatine ulaşmaya çabalar.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre fenânın ilk aşaması olarak kabul edebileceğimiz husus, dünyevî tüm ilgi ve alakalardan kurtulmaktır. *Kitabül-Fenâ*'nın hamdele kısmının ilk cümlesi, kişinin bütün dünyaya dair tüm alakalarından kesilmesine, var olan tüm bağlarından kurtulma çabasına işaret eder. Cüneyd-i Bağdâdî, insanın, Hak'la ve hakikatle kendi ferdiyetiyle (benlik) perdelendiği ve bu haliyle ona

ulaşmasının mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona, ancak onunla ulaşılabilir.[1285] Cenâb-ı Hak kuluna kendisine ulaşmayı gösterdiğinde, onu kendisine davet etmiş demektir. Kul, bu davetten dolayı onu talep etmektedir. Allah, kulunu bu maksada erdirmek için, seçmiş olduğu amelleri yapma konusunda kuluna destek olur. Gerekli şartları yerine getirmede onu takviye eder ve hatta kulun kendisini, kendisinden korur. Ve böylece kulunu kendinden (benliğinden) fânî kılmak suretiyle bakâya erdirir. Onu, kendi bakâsıyla bâkî kılar.[1286] Dünyaya dair alakalarından/bağlarından kurtulamayan için Cenâb-ı Hakk'ın muhabbetini haram kıldığı kanaatindedir.[1287] Kul, mâsivâya ilgi duydukça, Allah dışında birinden üzerinde bir iz taşıdıkça Allah'a layıkıyla kul olamaz.[1288] Bu da onu fenâ halini müşâhede etmekten alıkoyar.

Fenâ sürecinin en temel sorularından bir tanesi, "Ben gerçekte kimim?" sorusudur. Felsefe ve kelam disiplinlerinin bu konuya ürettiği cevaplar, sûfîyi tatmin etmez. Bu disiplinlerin ürettiği insanın evrenin temel ilkesi olduğu kabulü, bir sûfî için tecrübe alanına taşınan ve nazarî plandan pratik tecrübeye aktarılmak istenen bir bilgi haline gelir. Cüneyd-i Bağdâdî, sûfiler için bu soruya kendi tecrübelerini başta *Kitâbü'l-Fenâ* olmak üzere diğer risalelerinde yazıya aktarmak suretiyle çözüm üretmeye çalışmıştır. Onun müşâhedeye dayalı anlatımlarını üçüncü şahıs diliyle yapması dikkat çekicidir. O, çoğu zaman kendisini merkeze alarak bizzat yaşadıklarını aktaran bir anlatıcı değildir. O, tevhit ve mîsâk konularında olduğu gibi bu konuda da, üçüncü tekil şahıs ile üçüncü çoğul şahıs arasında geçişler yaparak müşterek tecrübeler birikiminden bahsetmek suretiyle konuyu, sistemli bir şekilde ele almaya gayret etmiştir. Çağdaş araştırmacılar, Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ meselesini etraflıca ele alan ve doğru şekilde ortaya koyan ilk müellif olduğunu düşünmektedir.[1289]

[1285] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 54.
[1286] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 54.
[1287] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/292.
[1288] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/293.
[1289] Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, 186.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin nazariyesinde kulun fenâya ulaşarak Cenâb-ı Hak'ta bakâ bulması; insanın beşeriyet sıfatlarıyla sınırlandırıldığı bu dünyada, tabiatının gerektirdiği her türlü baskıdan, dünyevî arzu ve isteklerinden, şehevî dürtülerinden kurtulması, aklını ve kalbini ondan gayri her şeyden temizlemesi, bütün gayretini Allah'ın rızâsını kazanmaya teksif etmesi, amellerinin ve ibadetlerinin dahi kendisini bu gayeden alıkoymasına izin vermeyecek bir şuur haline ulaşması, farzları eksiksiz olarak yerine getirmesine ek olarak nafile ibadetlere de tam anlamıyla sarılması ve haramlardan kaçındığı gibi şüpheli olan şeylere de uzak durması yoluyla gerçekleşir. "*Biz tasavvufu kıylükal (boş söz/dedikodu) ile öğrenmedik. Açlıkla, dünyayı terk ederek, alıştığımız ve hoşlandığımız şeylerden bağımızı koparark elde ettik.*"[1290] sözü ve tasavvufî manada elde ettiği nimetleri nasıl kazandığı sorusuna, -evinin merdivenini göstererek- verdiği, "şu merdivenin altında, Allah'ın huzurunda otuz yıl oturmakla"[1291] cevabı da kulun gayretinin bu hususstaki işlevine işaret etmektedir. O, fenâ halinin ve tevhidin hakikatine giden yolun kulun gayreti neticesinde Allah'ın bir lütfu olduğuna inanmaktadır. Ona göre her kapıyı ve her ilmi açan, uğruna sarf edilmiş emektir.[1292] Kulun bu noktadaki vazifesi talep ve gayrettir. Netice ise Allah'ın lütuf ve inayetine bağlıdır. Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufun ve bu yolla elde edilmek istenen maksadın, çalışarak elde edilemeyeceği ancak çalışmadan da bu gayeye ulaşılamayacağı kanaatindedir. Ona göre hakikati öğrenmeye talip olanı, Allah hidayete erdirir.[1293]

Tüm bunlara ek olarak, kulun tüm varlık iddialarından arınması gerekir. Bu noktada onun en önemli delili, -diğer sûfîlerde de olduğu gibi-[1294] kurb-i nevâfil hadisidir:[1295] "*Kim benim bir velî kuluma (dostuma) düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle*

[1290] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 85; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 71.
[1291] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 600.
[1292] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/281.
[1293] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[1294] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 123.
[1295] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ*, 33.

bana yaklaşamaz. Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sığınırsa muhakkak onu korur ve kollarım..."[1296] Cüneyd-i Bağdâdî, bu hadisteki Allah'ın kulun gören gözü, işiten kulağı olması meselesinin keyfiyetinin meçhul olduğunu vurgular. Burada ifade edilen durumun, mahiyeti bilinebilecek bir gerçeklik olmadığını, bildiğini iddia edenlerin ise bâtıl bir davaya saptıklarını söyler.[1297] Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bu hadis şöyle anlaşılmalıdır: Allah, bahsettiği kullarını destekler, onlara yardım eder, onları hidayete eriştirir ve dilediğini, dilediği biçimde doğruyu bulacak ve hakka uygun olacak şekilde onlara gösterir. Tüm bunlar, Allah'ın kulu üzerindeki fiili ve ona lütuflarıdır. Bu hal, Allah'a aittir; bu fiiller kendinden zuhûr eden kula ait değildir. Çünkü bunlar o kuldan sâdır olmamıştır, o kula ait de değildir.[1298]

Bu noktada kul, bütün gayret ve himmetini fenâ makamına erişerek gerçek tevhidin lezzetini tatma konusuna teksif etmeli, ancak hem amelleri, hem de bu niyetinin kendisine bunun lütfedilmesi için yeterli olmadığını, ancak asgari şartlar olduğunu bilmelidir. Çünkü kulun tüm gayretine rağmen, fenâ ancak ilâhî bir lütuftur. Bu durum kulun gayretini yok sayma, boşa çıkarma olarak anlaşılmamalıdır. Zira Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışında kula ikram edilen her türden mevhibe, onun mîsâk günündeki ahdine sadık kalma gayretiyle ve bu gayreti kulluğuyla teyit etmesiyle doğrudan bağlantılıdır. *Kitâbü'l-Fenâ*'nın hamdele kısmında ikinci cümlede geçen "hakikatleri kendisiyle birleşen, kendisine dayananlara verdi"[1299]

[1296] Buhârî, Rikâk 38.

[1297] Cüneyd-i Bağdâdî'nin burada, -daha önce tevhid nazariyesinde de ifade edildiği üzere- birtakım sapkın fırkaların hulûl ve ittihat iddialarını reddettiği, bunların sûfînin yaşadığı tecrübelerle asla uyuşmayacağını vurguladığı, her türden teşbih ve tecsimi reddeden bir tenzihi öne çıkardığı görülmektedir.

[1298] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ,* 33-34. "Bu hadis-i şerifte dile getirilen 'Gören gözü, işiten kulağı olurum.' ifadesi, Hakk'ın kula tâbi olması değil, kulun Hakk'ın fiili haline gelmesi yahut gerçekte onun fiili olduğunu idrak etmesi demektir." Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri,* 119.

[1299] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ,* 31.

ifadesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ anlayışının bu boyutunu göstermektedir. Fenânın kula lütfedilmesinin temel şartlarından bir tanesi, bu konuda yegâne merciin Allah olduğuna inancının sağlam hale getirilmesi ve bu konudaki gayretin sürekliliğidir.

Fenâ ve bakânın bir hal mi yoksa makam mı olduğu sûfîler arasında tartışılmış,[1300] genel olarak da bu halin geçici olduğu kabul edilmiştir. Bu tartışma, fenânın geçici mi yoksa kalıcı mı olduğu konusuyla doğrudan ilgilidir. Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî, fenânın kalıcı olduğunu düşünen sûfîler arasında yer alır. Ancak burada ifade etmemiz gereken bir husus, bu konudaki tartışmaların ve fenânın geçici olduğu anlayışının, sonraki yüzyıllarda ortaya çıktığıdır. Zira fenâ ve bakâ kavramlarının ilk kullanılmaya başlandığı zaman olan hicrî III. asırda aralarında Cüneyd-i Bağdâdî, Harrâz ve Nûrî gibi isimlerin bulunduğu sûfîler nezdinde fenâ hali süreklidir.[1301] Bu sûfîler, kavramı ilk kullanan ve fenâ kavramının ıstılahî bir boyut kazanmasına sebep olan isimlerdir. Onların dünyasında fenânın geçici ya da kalıcı olması bir tartışma konusu değildir. Bu isimlerden yaklaşık yüzyıl sonra Kelâbâzî de, bu konuyu tartışmış ve zikredilen sûfîlerin görüşünü daha tutarlı bulduğunu ifade etmiştir.[1302] Bu süreklilik ve geçicilik tartışmasında temel hususlardan bir tanesi, fenâ bulan kulun beşerî vasıflarına tekrar geri döndürülmemesi durumunda farzların edası ve dünyevî işlerin yerine getirilmesi gibi hususlarda eksik kalacağıdır.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre fenâ halini tecrübe eden kul, beşerî sıfatlarına geri iade edilir. Ancak kulun beşerî sıfatlarına geri iade edilmesi, fenânın geçici olduğu anlamına gelmez. Çünkü fenâ Allah'ın bir lütfudur.[1303] Fenâ da, bakâ da vehbî olmaları itibariyle kulun elinde değildir. Allah, muhabbetiyle bu makama yükselttiği

[1300] Kara, "Fenâ", 12/333.
[1301] Kara, "Fenâ", 12/335.
[1302] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 128.
[1303] Cüneyd-i Bağdâdî'nin yazdığı mektuplarda, özellikle muhataba dua cümleleri içeren kısımlarda fenâ halinin ilahî bir lütuf olduğuna, fenânın bakâyı iktiza eden durumuna dair ifadeler bulmak mümkündür. Serrâc, *el-Lüma'*, 313, 333.

kulunu tekrar aşağı mertebelere indirmez. Allah'ın kendisi için seçtiği bir dostuna verdiği ihsanı geri alması uygun olmaz.[1304] Bu konunun çözümlenebilmesi için Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve bakâ anlayışının iyi anlaşılması gerekir. Zira ona göre fenâ haline erişen bir kulun, beşerî sıfatlarından sıyrılması, onun maddî varlığını yitirmesi ve bu dünyaya ait bedenî özelliklerine dair bir değişim ve dönüşüm değildir. O, yaşadığı bu tecrübeleri manevî bir âlemde, ruhen zevk etmektedir.[1305] Bu zevki, onun dünyaya ait maddî varlığını ve sorumluluklarını ondan kaldırmadığı gibi, onda bu varlık ve sorumluluklarının gereğini yerine getirebileceği bir bilinç kaybına da yol açmaz.[1306] Cüneyd-i Bağdâdî'de böyle bir kayba dair işarete veya kulun fenâ-bakâ arasında yaşayacağı bu türden bir gerilime rastlanmaz. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre fenâ ve bakâ halleri biri diğerinin içinde mündemiç veya biri diğerini iktiza eden iki durumdur.[1307] Bu, her iki kavramın birbirinin hem mütemmimi, hem mübâyini olduğu şeklinde de değerlendirilebilir.[1308] Kulun beşeriyetine iade edilmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Kul, fenâdan sonra bakâ haline nakledildiğinde beşeriyetine de nakledilmiş olur. Ancak nefsanî vasıflarına döndürülmez. Fenâ halindeki sıfatları artık yok olmaz.[1309] O, bakâ makamında Cenâb-ı Hakk'ın vasıfları ile kâim olur.[1310] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ ve bakâyı birbirinden keskin çizgilerle ayırmaz. Fenâyı yaşayan kulun bakâyı yaşaması bir tür doğal süreçtir. Hatta fenâ, bakâyı zorunlu kılan bir durumdur.[1311]

[1304] Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 130; Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 190.
[1305] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ,* 34.
[1306] Kelâbâzî, kendisinin de daha tutarlı bulduğu fenânın sürekli oluşu konusunu izah ederken bu noktaya işaret etmektedir. Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 131.
[1307] Bu durumu, ulûhiyete dair risalelerinden birinde fenânın son mertebesini anlattıktan sonra "Sen o zaman fânî-bâkîsin. Yok olduğun için gerçek varlığa kavuşmuşsun." şeklinde ifade eder. Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd,* 1962, 55.
[1308] Knysh, *Tasavvuf Tarihi,* 303-304.
[1309] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ,* 35.
[1310] Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin Şûnîziyye Mescidi'nde günlerce yemeden içmeden kesilip, kendinden geçmek suretiyle zikir ile meşgul olduğu, bu esnada namazlarını ise hiç aksatmadan vaktinde kıldığını duyan birinin onun sahv halinde olduğunu söylemesi üzerine Cüneyd-i Bağdâdî buna itiraz etmiştir. Onun sekr halinde olduğunu fakat vecd sahiplerinin vecd halinde iken Allah'ın huzurunda muhafaza altında bulunduklarını söylemiştir. Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 131.
[1311] Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi,* 160.

Bakâyı; tasavvuf tarihinde genel kabul gören "insanın bazı ilahî vasıfları elde ettikten sonra Allah ile bâkî olması" şeklindeki tarif üzerinden değerlendirmek ve bu bâkî oluşu, "kulun yaratılmış âlemin kesretine dair yenilenmiş şuuru" olarak anlamak, bu konudaki gerilimin aşılmasına yardımcı olabilir. Çünkü bu şuur ile kul, tecrübe ettiği vahdet ile her şeyin ortak menşeini fark eder ve böylece Allah ile olmanın, onun, kendisini suret ve mazharların sonsuz çeşitliliğinde izhâra her daim devam ettiği âlemle olmak demek olduğunu anlar.[1312]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ nazariyesindeki fenâ-bakâ ayrışmazlığı, hulûl, panteizm gibi birtakım sapmalara imkân tanımaz. Çünkü kulun yaşadığı fenâ, Allah'ta bakâsıyla aynı manadadır ve hatta bundan ibarettir. Kul, fenâyı yaşarken dahi, fizikî varlığı mevcuttur ancak o bunun farkında değildir. Fenâ tecrübesi gibi tevhidin zirve noktasında bir deneyimi müşâhede eden kulun, bu esnada dahi Cenâb-ı Hakk'ın mahiyetine dair herhangi bir bilgisi yoktur.[1313] Fenâ, insanın iradesinin Hakk'ın iradesine teslim olması, iradesinin yönetimini ona teslim etmesidir.[1314] Bu mertebede kul, bütün fiilleri ve amelleriyle Hakk'ın kuşatması altındadır. Allah'ın

[1312] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 304.
[1313] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ*, 36.
[1314] Kendisi de Cüneyd-i Bağdâdî'nin takipçilerinden olan Serrâc, bu konuyu Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışıyla uyum arz ettiğini düşündüğümüz bir şekilde izah eder. Bağdat ehlinden bir grubun, fenâ sırasında kendi vasıflarından fânî olup Hakk'ın vasıflarına dâhil oldukları düşüncesiyle yanılgıya düştüklerini ifade eden Serrâc, bunların cehaletleri sebebiyle hulûl inancına ya da Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki sözlerine yakın bir manayı kendilerine izafe ettiklerini söyler. Bu grubun, bu tür sözleri önceki sûfîlerden duyduklarını ya da onların sözlerinde sıfatlardan fânî olma ve Hakk'ın sıfatlarına dâhil olma anlamının da bulunduğunu sandıklarını ifade ederek, bu konunun doğru anlaşılma şeklinin şöyle olduğunu dile getirir: "Kulun iradesi, Allah katından bir armağandır. Kulun, kulluk vasıflarından çıkması, Hak vasıflarına dâhil olması, kendi iradesinden çıkıp Hakk'ın iradesine dâhil olması demektir. Bu ise kulun, iradenin Allah katından bir armağan olduğunu bilmesi ve kendisinin onun dilemesi ile dilediğini bilmesidir. Kulun bunun Allah'ın fazlı ile gelen bir lütuf olduğunu bilmesi, onu bütünüyle Allah'a yönelinceye kadar kendi nefsini görmekten alıkoyar. Bu durum tevhit ehlinin menzillerinden biridir. Bu konuda yanılanlar, gözlerinden kaçan çok ince bir husus sebebiyle yanılmışlar, hatta Hakk'ın evsafını, Hakk'ın kendisi sanmışlardır. Bunların hepsi küfürdür. Çünkü Allah Teâlâ, kalplere girmez. Kalbe giren ona iman, tevhit, zikir, tahkik ve tasdiktir. Bu konuda avâm ve havâs arasında bir fark yoktur. Havâssın avâmdan ayrıldığı nokta, havâssın heva ve heves çağrılarını diğerlerinden ayırabilecek bir anlayışa sahip olmaları, dünya ve dünyalıklara ait hazlardan fânî bulunmaları, imanları sâyesinde sırlarını kurtarmalarıdır. Geri kalan avâm tabakası ise hevalarına boyun eğmeleri, nefislerine tabi olmaları sebebiyle bu tür hakikatlerden uzaktırlar." Serrâc, *el-Lüma'*, 552.

muradı, kulun sıfatlarını silmek ve bunların yerine kendi sıfatlarını ikame etmektir. Kurb-i nevâfil hadisi buna işaret eder. Bu, Allah'ın kuluna verdiği eşsiz, sınırsız ve vasfedilmesi mümkün olmayan bir nimettir. Bu nimetlerin kendisine lütfedildiği kullar, Allah'ın kendi dostluğuna seçtiği, özel ikramlarda bulunduğu, insanlarla birlikte, onların içinde yaşayan ancak varlığı Hakk'ın varlığıyla kâim, beşerî saiklerle hareket etmeyen, benliği bizzat onun tarafından dönüştürülmüş ve kemâle erdirilmiş kimselerdir.

Fenâyı yaşayan kulun tekrar beşeriyetine iadesi; Allah'ın o kulu hakkındaki iradesiyle ilgilidir. Allah, onu cemiyet hayatına yeniden döndürmek suretiyle, diğer insanlara onun örnekliğini göstermeyi dilemiştir. Bu kulunun üzerindeki nimetlerin görülmesini, halkın onun fiil ve hareketlerine uymasını ve kulun halk için bir mürşit olmasını dilemiştir.[1315] Cenâb-ı Hak, kuluna yaşattığı bu ruhî/manevî deneyim sonrası, onu tekrar beşerî varlığına iade ettiğinde ülfet ettiği bu fenâ halinden gizlenir. Bu kemâl halini yitirmenin ıstırabı, üzüntü ve kederi onu kaplar, tekrar bunu yaşamak için derin bir iştiyak ve özlem içinde bulunur.[1316]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin dile dökülmesi zor bu hususî ve derin tecrübeleri bizzat yaşadığı, Allah'ın kendisine lütfettiği bir fenâ ile mîsâk günündeki ezelî tevhide dair ruhî/manevî birtakım halleri tecrübe ettiği ve tevhidin bu en üst mertebesine ulaştıktan sonra beşerî vasıflarına tekrar iade edilerek bu haliyle bakâ

[1315] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 51, 54.

[1316] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ*, 34; "Mevlânâ'nın "ney" metaforu ile ifadelendirdiği aslından kopan ve yurdunu arayan insan modelinin nüvesini Cüneyd-i Bağdâdî'de bulmak mümkündür. Zira Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre "Allah Teâlâ, bu ruhları yüce mertebelerinden bu âlemimize indirmiş, imtihan ve deneme amacıyla beden elbiselerini giydirmiştir. Bazıları, dünyevî şeylerle meşgul olarak aslını unuturken bir kısmı da bu asla dönmek arzusunda olmuştur. Bütün gayesi de Allah'ın kendisinden aldığı mîsâka vefâ ve bu âlemde yaratılmazdan evvel bulunduğu hâle dönmektir. Ruhların murat ettikleri şey tamamlanınca, Allah'ı kâmil ve hâlis -veya buna yakın- tarzda tevhit ederler ve zamana bağlı varlıklarından fenâ bularak sadece Allah'la bâkî olurlar. Hak'ta gerçekleşen bu fenâda (fenâ fi'l-Hak) ilahî sevginin anlamı tahakkuk eder. Çünkü müteayyin zâttan fenâ olmak, zâtın kendisinde hayatına devam ettiği (bakâ billah) ve başkasına müşâhede etmediği kimseye karşı muhabbetin ta kendisidir. Cüneyd'e göre Hak'ta fânî olmak, ezelde tahakkuk eder. Çünkü ezelde ondan başka bir şey mevcut olmamıştır. Fenâ, bu âlemde sûfînin amacı olmuştur." Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 191.

bulduğu, yaşadığı bu tecrübelerini de müritlerine ve dostlarına anlatmak için yazdığı anlaşılmaktadır. Ancak fenâya dair tüm bu anlattıklarının akıl ile anlaşılmaya müsait olmadığını, Allah'ın kuluna lütuf ve ikramda bulunarak tecrübe ettirdiği bu durumun onun dışında kimse tarafından bilinemeyeceğini, risalelerinin farklı yerlerinde Cüneyd-i Bağdâdî, bizzat kendisi vurgular.[1317] Bu bilinmezliğin, bu halleri tecrübe etmeyen kimseleri, bu halleri yaşayanları yalanlamaya ve onların hallerine bir saldırıya dönüşmemesi gerektiği konusunda da uyarılarda bulunur. Mürit; anlayabildiği halleri uygulamalı, açıklanabilen, sorulabilen ve Allah'a yakınlık kesbetmiş kimselerin hallerine tabi olmalıdır. Böyle yapması, onu hataya düşmekten alıkoyduğu gibi, gayesine ulaşmasına da yardımcı olacaktır. [1318]

1.5. Mârifet ve Ârif

Arapça'da a-r-f fiil kökünden gelen mârifet kelimesi, sözlükte "bilmek, tanımak, bir şeyi tefekkür ederek idrak etmek, aşinalık, aramak, hissetmek, idare etmek, ikrar etmek, sezmek, ihsan" gibi anlamlara gelmektedir.[1319] Istılahî olarak "sûfîlerin ruhânî halleri yaşayarak, manevî ve ilâhî hakikatleri tadarak elde ettikleri bilgi"[1320] şeklinde kullanılmaktadır. Bu yönüyle mârifet; tasavvufta Allah'a dair bilgi başta olmak üzere bütün varlık ve olayların mahiyeti hakkındaki bilgiye verilen isimdir.[1321] Mârifet; Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan "mârifetullah" denen özel bilgidir. Varlık ve insan hakkındaki mârifet ise mârifetullahın aracı olduğu için değerlidir.[1322]

[1317] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ*, 33; Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî, *Kitâbün fi'l-ulûhiyye*, thk. Ali Hasan Abdülkadir (Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962), 45.
[1318] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/278-279.
[1319] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/236; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 221; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 23/133; Isfahânî, *el-Müfredât*, 560-561.
[1320] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 236.
[1321] Süleyman Uludağ, "Ârif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/361.
[1322] Süleyman Uludağ, "Mârifet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/55.

Kelâbâzî, sûfîlerin cumhuruna göre Allah için delilin sadece Allah olduğunu Allah'ın, akılla idrak edilemeyeceğini çünkü aklın hâdis ve mahlûk olduğunu söyler.[1323] Akıl mahiyeti itibariyle ancak kendisi gibi yaratılmış ve sonlu varlıkları idrak edebilecek bir kapasiteye sahiptir.[1324] Allah'ı layıkıyla idrak edebilme kabiliyeti, ancak onun nuruyla aydınlanmış bir kalbe ihsan olunan ilahî bir lütuftur.[1325] Allah'ın nuruyla aydınlanan kalbe, onun tarafından ihsan edilen ilâhî bilgi ise mârifettir. Böyle bir bilgiyle Allah'ı tanımaya "mârifetullah", bu yolla Allah'ı bilen ve tanıyanlara da "ehl-i ma'rifet, ârif, ârif billâh" denir. Ancak Allah'ı bu şekilde tanımak, insanın kendini tanımasına (mârifetü'n-nefs) bağlıdır.[1326] Sûfîlere göre mârifet, Allahü Teâlâ'yı zat, isim ve sıfatlarıyla yakinen tanımaktır.[1327] Bu tanıma işi, kalbin eylemidir.

Mârifetin doğası gereği her sûfî, kendi yaşadığı hallere ve edindiği tecrübelere göre, her biri kavramın farklı yönlerine vurgu yapan çeşitli tanımlar yaptığı için kavram hakkında pek çok tarif yapılmıştır.[1328] Kur'ân-ı Kerîm'de mârifet kavramı mastar olarak geçmemektedir. Mârifet kavramına yüklenen anlamların, Kur'ân-ı Kerîm'de daha çok ilim ve hikmet kavramları ile karşılandığı görülmektedir. Ancak sûfîler, manası açısından Allah'ı bilmenin kastedildiğini düşündükleri bazı ayetleri, mârifet kavramı ile ilişkilendirerek anlam vermişler ve

---

[1323] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 63.
[1324] Ebu'l-Hüseyin Nûrî'ye: "Allah Teâlâ sadece akılla bilinebilirken akıl nasıl onu idrak edemez?" diye sorulunca, "Sonlu olan, sonsuzu nasıl kavrayabilir? Hasta olan sıhhatli olanı nasıl anlayabilir? Niteleyici özelliği olan nitelenmiş olanı nasıl idrak edebilir? Durumları düzenleyeni, belli bir durum ile tavsif edilen nasıl anlayabilir?" şeklinde cevaplamıştır. Serrâc, *el-Lüma'*, 58-59.
[1325] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 100; Ebu'l-A'lâ Afîfî, mârifetin sûfîler tarafından aklın değil kalbin bir eylemi olarak kabul edilmesini şöyle değerlendirir: "Sûfîler, tasavvufî mârifetin merkez ve organının akıl değil kalp olduğuna inanırlar. Kalp, aynı zamanda ilâhî sevginin ve ilâhî tecellinin de merkezidir. Zaman zaman mârifeti kalbe, sevgiyi ruha, tecelliyi sırra ait görerek tafsil etseler de gerçekte mârifet, sevgi ve tecelli bir şeyin üç ayrı mazharı veya genel anlamda kalp denen melekenin tezahürüdürler." Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 222.
[1326] Uludağ, "Mârifet", 28/55.
[1327] Dilaver Selvi, "Tasavvufta Mârifetin Meyvesi Rahmet Ahlâkı ve Hizmet", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/Ek 1 (2017), 87.
[1328] Serrâc, *el-Lüma'*, 56-60; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 468-475.

tefsir etmişlerdir.[1329] Mârifet, tasavvuf için en temel terimlerden bir tanesidir ve tasavvufî bilginin niteliği, ancak sûfîlerin mârifetle neyi kastettikleri anlaşıldığı zaman tam anlamıyla kavranmış olur.[1330]

Mârifetten ilk söz eden sûfînin Maruf-i Kerhî olduğu kabul edilir. İlk dönem sûfîlerinden mârifet hakkında konuşan bir diğer isim de Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstatları arasında bulunan Muhâsibî'dir.[1331]

Sûfîlere göre mârifet, her şeyden öncedir ve her şeyin aslıdır.[1332] Cüneyd-i Bağdâdî'nin dostlarından Ebu'l-Hüseyin Nûrî'ye göre mârifet, Allah'ın kullarına ilk farz kıldığı şeydir.[1333] Kuşeyrî'ye göre mârifetin gereği, Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanımak, bütün işlerinde ona karşı ihlaslı ve sadık olmak, bütün kötü huylardan temizlenmek, nefsin afetlerinden uzak kalmak, kalbiyle sürekli Allah'a bağlanmak, bunların sonucu olarak Cenâb-ı Hakk'ın rahmet ve güzel ihsanlarına nail olmaktır.[1334] Sûfîlerin nezdinde en üstün bilgi mârifet yoluyla elde edilen bilgi ve en yüce amaç da mârifetullahı elde etmektir.[1335]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet anlayışını sistemli bir şekilde ve en öz haliyle, *Hilyetü'l-evliyâ'*da Muhammed b. Alî b. Hubeyş'ten (v. ?) nakledilen sözlerinde buluruz. Bu metin, diğer kaynaklarda mârifet ve ârif hakkında nakledilen sözleriyle birlikte değerlendirildiğinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet anlayışını bir uyum içinde takip etmek mümkün hale gelmektedir. Mârifet ve sebeplerini araştırdığını, neticede mârifetle bilinenin (Allah) tek olması dolayısıyla mârifetullahın da tek

---

[1329] Mahmud Esad Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2015), 182-186.
[1330] Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 122.
[1331] Yüksel Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2006), 421.
[1332] Ebû Abdillah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 162.
[1333] Serrâc, *el-Lüma'*, 63.
[1334] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 468.
[1335] Bedriye Reis, *Gazâlî'de Mârifet-Ahlâk İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2009), 173, 179; Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017), 245-247.

olduğuna kanaat getirdiğini ifade eden Cüneyd-i Bağdâdî, mârifet tek olsa da, ona sahip olma usulünü ve sahip olanları ikili bir tasnifle ele almıştır.

Ona göre mârifet, iki derecedir: Avâmın mârifeti olan ilk derece, tanıtma (tarif) yolu ile gerçekleşir. Bu yolla elde edilen mârifette; Allah kullarına, kudretinin eserlerini, âfâkta (dış dünya) ve enfüste (iç dünya), maddi ve manevî âlemlerde gösterir. Allah'ın varlığının, birliğinin, isim ve sıfatlarının yarattıkları üzerinden temaşa edildiği bu süreçte Allah, kullarına her şeyin bir yaratıcısı bulunduğunu gösteren bir lütuf bahşeder. Bu, mü'minlerin genelinin mârifetidir.

Mârifetin ikinci derecesi tanınma (taarruf) yolu ile hâsıl olan mârifettir ki, bu Ulu ve Yüce Allah'ın kullarına kendisini bizzat tanıtmasıdır. İbrahim'in (a.s.) "Ben zevale erip yok olanları, batanları sevmem."[1336] sözüyle işaret edilen bu mârifet türü, delilin değil, medlûlün talep edildiği mârifettir. Bu, havâssın mârifetidir. Hakikatte ise hepsi onu, onunla tanımışlardır.[1337]

Her iki durumda da mârifet sahibi olunmakla birlikte derece itibariyle birbirinden farklı olan bu mârifet mertebelerinin delilleri ve şahitleri vardır. Avâmın sahip olduğu mârifet, mârifetin başlangıcıdır. Bu aşamanın şahidi; Allah'ın birliğini ikrar etmek ve onun dışındaki rakipleri kalpten söküp atmaktır. Onu, kitaplarını, emir ve yasaklarını tasdik etmektir.

Havâssın sahip olduğu, mârifetin en üst mertebesinin şahidi ise; Allah'ın kulu üzerindeki hakkını layıkıyla vermek, her zaman ona karşı saygılı olmak, onu mahlûkatın tümüne üstün tutmak, yüksek ahlaki davranışlara uygun davranmak ve ona yaklaştırmayan şeylerden uzak kalmaktır.

[1336] el-En'âm, 6/76; Cüneyd-i Bağdâdî, bu ayetin tefsiri hakkında kendisine yöneltilen bir soruya, mârifet anlayışıyla da uyum arz eden şu cevabı vermiştir: "Gözümün önünden ve kalbimden kaybolanı sevmem. Bu da benim; devamlı görebileceğim, bileceğim, dolayısıyla var olan ve kaybolmayacak olan birini arzuladığımın delilidir. Biliyoruz ki, sevenler için en zor gelen şey, sevdiklerinin gözlerinin önünden kaybolması ve varlığını kaybetmeleridir." Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/283.

[1337] Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 64.

Havâssın avâma üstün olmasını sağlayan şey, mârifeti kalplerinde, kadrini ve celalini bilerek, kudretinin etkisini, geniş ilmini, cömertlik, kerem ve nimetlerini düşünerek taşımalarıdır.[1338] Cüneyd-i Bağdâdî, havâssın sahip olduğu mârifetin, onlar üzerindeki tesirlerini geniş bir şekilde izah eder:

"*Allah'ın kudreti ve celali, gücünün etkisi, azabının şiddeti, (kendisine ihanet edenleri) sert bir şekilde cezalandırması, bol sevabı, keremi, cömertliği, cenneti, merhameti, verdiği bol nimetleri, ihsanı, acıması ve rahmeti yüreklerinde büyümüştür. Onlar için mârifet bu şekilde önem kazanıp Kâdir'in yüceliği kalplerinde büyüdükçe; ondan çekinirler, onun heybetini bilirler, onu severler, ondan utanırlar, ondan korkarlar ve ondan beklentiye girerler. Bunun üzerine hakkıyla kulluk ederler, yasakladığı her şeyden kaçınırlar. Kalpleri ve varlıklarıyla, ellerinden geleni onun uğruna sarf ederler. Kalplerinde hissettikleri mârifetin azameti onları huzursuz eder. Allah'ın kadrinin yüceliği, mükâfat ve ceza verme gücü onları rahat bırakmaz. Bunlar Allah'ın has velileridir. Bu yüzden, 'Falan kişi âriftir, falan Allah'ı bilir.' demişlerdir. Çünkü o kişinin, Allah'tan çekindiğini, korktuğunu, kendini ona adadığını, ona yalvardığını, ondan istediğini, onu arzuladığını, verâ ve takvâ sahibi olduğunu, hüzünlü ve gözü yaşlı olduğunu, boynu bükük ve alçak gönüllü olduğunu insanlar görmüşlerdir. Müslümanlar bu kimselerin Allah'ı, avâm olanlardan daha iyi tanıdıklarını ve daha iyi bildiklerini anlamışlardır.*

Allah onları tarif ederken: 'Kullar içinde Allah'tan ancak âlimler haşyet duyar.'[1339] *buyurmuştur. Hz. Davut: 'Allahım! Senden korkmayan seni bilmez' diye dua etmiştir. Havâssın avâma üstün olduğu mârifet, mârifetin azametidir. Mârifet bu şekilde büyür, kalplere yerleşir ve tutunursa, o zaman güçlü bir yakîn haline gelir. O zaman kulun ahlâkı kemale erer ve kirlerden arınır. Mârifetin gücüyle, Allah'ın kadrini ve celalini anlar, mahlûkatı hatırlar ve onlar üzerinde düşünür ve tefekkür eder. Onları nasıl da yaratmış ve şekillendirmiştir! Nasıl ölçüp biçerek, kaderlerini*

[1338] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/277.
[1339] el-Fâtır, 35/28.

takdir etmiş ve düzenli şekillere koymuştur! Zamanı nasıl tespit etmiş ve her işi kendi iradesiyle nasıl da evirip çevirmiştir! Hiçbir şey, onun dilediğine, irade ve ölçüsüne aykırı bir davranışta bulunamaz."[1340]

Ârifin sahip olduğu vasıfları bu şekilde zikreden Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözlerinden avâmın da havâssın da Allah'ı tam manasıyla kavrayabilme imkânına sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun mârifet anlayışında öne çıkan hususların ilki, mutlak bir mârifetin imkânsız oluşudur.[1341] Zira ârifler için Maruf'un sonu yoktur. İlimle ihata olunamayan bir Zât hakkında hakiki manada bir mârifetten bahsedilemez. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre mârifet, kulun sırrının, Allah'ın azametinin ihata edilemeyecek kadar büyük ve celâlinin idrak edilemeyecek kadar ulu olduğu anlayışı arasında gidip gelmesidir.[1342] Cüneyd-i Bağdâdî, mârifetin neden idrak edilemeyeceğini şöyle açıklamaktadır:

"*Düşüncenin kavuşamadığı, akılların kavrayamadığı, zihinlerin düşünemediği ve görülemediği için anlatılamayan birini mârifet nasıl ihata etsin? Kullarının en âlimleri, hiçbir şeyin kendisine benzemediği bir zatı idrak etmenin acziyetini bildiklerinden azametini idrak etmekten veya zatını tavsif etmekten aciz olduklarını en fazla söyleyenlerdir. Çünkü O, kadimdir, geriye kalanlar hâdistir. Kendisi ezelîdir, geriye kalan her şeyin başlangıcı vardır. O ilahtır, gerisi me'lûhtür (ilaha tâbidir). O güçlüdür, gücünü bir başkasından almamıştır, hâlbuki ondan başkası onun tarafından güçlendirilmiştir, O öğretmensiz âlimdir, başkasından hiçbir şey öğrenmemiştir, her âlim onun ilminden öğrenmiştir. O başlangıç olmadan*

[1340] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/277.
[1341] İmam Gazâlî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Allah'ı ancak Allah bilir" sözünü zikrettikten sonra Allah'ı dünyada da, ahirette de ondan başka kimsenin bilemeyeceğini söylemiş ve tam anlamıyla bir mârifetin imkânsızlığına vurgu yapmıştır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi maâni'l-esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Kıbrıs: el- Ceffân ve'l-Câbî, 1987), 49.
[1342] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 133.

ilktir, sonsuzluğa kadar bâkîdir, bu tanımlamayı ondan başkası hak edemez, başkasına yakışmaz."[1343]

Bu ifadelerde de görüldüğü üzere, Cüneyd-i Bağdâdî, tevhit konusunu izah ederken vurguladığı Kadîm'in hâdisten ayırt edilmesi hususunu mârifet bahsinde de dile getirmektedir. Ona göre tevhit gibi, mârifet konusunda da akıl tamamen devre dışında değildir. Akıl, mârifet ve tevhidi anlamak ve hakikatlerine ermek için gereklidir. Ancak aklın bu konudaki sınırı ve görevi bir noktaya kadardır. Aklın, sınırlarını bilmesi ve bu konudaki yetersizliğinin farkına varmasıyla mârifet hususunda kulun önünde yeni bir ufuk açılır. Âriflerin aklı konusunda kendisine sorulan bir soruya, "Onların akılları, anlatanların anlatımından uzak bir yapıya sahiptir." [1344] sözünün de bu noktaya işaret ettiğini düşünebiliriz. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre mârifet, Hakk'ın ilminin olduğu yerde kulun bilgisizliğinin farkına varmasıdır.[1345] Hz. Ebû Bekir'in Allah'ın mârifettullah konusunda halka acizlikten başka bir çıkar yol göstermediği sözünün en değerli söz olduğunu[1346] ve varılabilecek nihai noktanın ise ancak hayret ve dehşet mertebesi olduğunu söyler.[1347] Zira Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre, hayreti mucip olan şey onun herhangi bir kimseyle paylaştığı, herhangib birinin de onunla paylaştığı bir şey, yani ortak bir payda yoktur. Varlıkla yokluk arası gidip gelen bir şey olduğundan kelimelerle de anlatılamaz. Çünkü mahlûk sonradan olmadır ve sonradan olan, önce olanı ihata edemez.[1348] Ona göre bu yönüyle ilim ve mârifet, kulun sıfatlarından değildir. Cüneyd-i Bağdâdî, bu durumun sözle anlatılamayacağını düşündüğü için; kul, âlim ve ârif olunca, haline bakarak bunun anlaşılabileceğini söylemektedir.[1349]

[1343] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/276-277.
[1344] Serrâc, *el-Lüma'*, 57.
[1345] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 66.
[1346] Serrâc, *el-Lüma'*, 172.
[1347] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/286; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 453.
[1348] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 133.
[1349] Hakîm, *Kitâbü's-sırr fî enfâsi's-sûfiyye*, 353.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifetin mahiyetine dair yaptığı tanımlarda, Cenâb-ı Hakk'ı her türden ilmin, düşüncenin, kavrayış ve anlayışın ötesinde müteâl bir varlık olarak vasfettiği görülmektedir. Bu mârifet anlayışı Ehl-i Sünnet'in tevhit inancının en temel unsuru olan tenzihi de içermektedir. Yukarıdaki sözlerine ek olarak, "Allah'ın kendisiyle ilgili (kalpte ve zihinde) tasavvur edilen her şeklin zıddı olduğunu bilmek"[1350] şeklindeki mârifet tanımı da, bu tenzihin bir diğer boyutuna işaret eder. Cüneyd-i Bağdâdî, mârifeti tevhidin doğurduğu bir sonuç olarak görür.[1351] Mârifeti doğurması beklenen tevhit ise Allah'ın zatına dair soruları ondan kaldırmakla, yani tenzihle başlar. Allah'a ibadetin ilk aşaması mârifettir. Mârifetin ilk aşaması ise tevhittir. Tevhidin gereği, "nasıl, nerede, ne zaman" gibi sıfatları ondan nefyetmektir. Tevhit konusunda bu aşamayı sırasıyla tasdik ve tahkik izler. Tahkike erende mârifet hâsıl olur. Bu mârifet ise sahibini Allah'ın davet ettiği şeye icabete sevk eder ve bu icabet de terakkiye (Allah'a doğru ilerlemeye) sebep olur.[1352] Burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin bahsettiği tevhit, tevhit başlığı altında detaylı incelediğimiz tevhit sınıflandırmasındaki birinci ve ikinci tevhit aşamalarını işaret etmektedir. Ona göre mârifetin bir başı-sonu ve bir sınırı yoktur. Mârifet evvelemirde, bu sonsuzluğu ve bu sonsuzluk karşısındaki acziyeti idrak ve itiraf etmektir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet anlayışında öne çıkan ikinci husus, mârifetin vehbî oluşudur. Yukarıda zikredilen tevhid, mârifet, tasdik ve tahkikin Allah'ın muvaffak kılması neticesinde kulda hâsıl olacağını düşünen Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevhit gibi mârifet de ilâhî bir lütuftur. Tasavvuf tarihindeki genel kabulle örtüşen bir şekilde Cüneyd-i Bağdâdî, mârifetin kesbî değil vehbî olduğu kanaatindedir.[1353] Bu noktayı işaret eden bir mârifet tanımı da şöyledir: "Mârifet, en sonunda varılacak noktayı kalbin görmesi ve ârifin az veya çok bir tasarrufta

[1350] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 133.
[1351] Hakîm, *Kitâbü's-sırr fî enfâsi's-sûfiyye*, 348.
[1352] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 51.
[1353] Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 123.

bulunmamasıdır." Bu tanım, Allah'ın kendisi hakkındaki ilmini ve takdirini görmesi neticesinde ârifin, Hakk'ın ona ayırdığı nasipten başka eline bir şey geçmeyeceğini idrak etmesi ve buna rızâ göstermesine işaret etmektedir.[1354]

Mektuplarında ve dualarında geçen "Kullarından kendine mahsus dostlar seçen ve onlara, kendisiyle ilgili ilim ve mârifet bahşeden Allah…"[1355] ifadelerinin de işaret ettiği üzere ârif, Allah'ın kendisi için belirlediği yolda yürüyerek, takdir edilen gayeye ulaşır. Ancak mârifetullahın ikram edilmesi, kulun gayretinden bağımsızdır. Kul, bütün himmet ve gayretini mârifetullahı elde etmek ve Rabbi'nin rızâsını kazanmak için harcar. Fakat bu, kendisine mârifetin ikram edileceği anlamına gelmez. Bu gayretin neticesi olarak Allah, dilerse kulunu mârifet ile teyit eder. Bu açıdan, bir kimsenin Allah'tan razı olması ve rızâ halinin devam etmesi de Allah hakkındaki mârifetinin sahihliğine delâlet eder.[1356]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Sadık mürit, âlimlerin ilminden müstağnidir. Zâhire göre amel eder, hakikatlerin içinden hakikati görür, kötülüklerin içinden kötülüğü görür." [1357] sözleri de mârifetin vehbi oluşu bağlamında değerlendirilebilir. Zira o, pek çok yerde ilmin öneminden bahsederken, burada ilmi yerdiği görülmektedir. Kanaatimizce burada müridin müstağni görüldüğü ilim, mârifetin elde edilmesine mani olan, müridi mârifetten alıkoyan ilimdir. Müridin şeriatın zâhirine göre amel etmesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sıklıkla dile getirdiği Kur'ân ve Sünnet'e ittibayı vurgulamaktadır. Bu ittiba, mârifet nurunun kalbi aydınlatmasına yetecektir. Mürit, mârifete ulaşmak için bunun dışında bir ilim aramaya ihtiyaç hissetmez. Bu ilim, hakikati görmek ve aleyhine olan şeyleri ayırt etmek için ona yetecektir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet anlayışında öne çıkan üçüncü husus, mârifetullahın ârifi Allah'a kulluktan alıkoyacak herhangi bir duruma sebep

---

[1354] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 133.
[1355] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/297, 304.
[1356] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 88.
[1357] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.

olmaması gerektiğidir. Malum olduğu üzere gnostisizm adıyla milattan sonra I-II. yüzyıllarda Hristiyan dünyada ortaya çıkan ve ilk Hristiyanlarca da sapık kabul edilen mistik-felsefî akım, sezgi yoluyla elde ettiklerini iddia ettikleri bir bilgi türüne ve bu bilginin kendilerinden dinî hüküm ve ibadetleri kaldırdığına inanmaktaydılar. Bu felsefî akımın İslam dünyasını ilk yüzyıllardan itibaren etkilediği düşünülmektedir.[1358] Cüneyd-i Bağdâdî, muhtemelen bu anlayışa atıfla takvâ ve hayır türünden amellerin ârifferden sakıt olacağı iddiasının çok tehlikeli olduğunu, Allah'a karşı mükellefiyetlerin ortadan kalkacağını iddia edenlerin yalan söylediğini, zina ve hırsızlık yapanların halinin bunlarınkinden daha iyi durumda bulunduğunu, ârifferin Allah'tan aldıkları ameller sayesinde Allah'a ulaştıklarını, yükselişlerinin yegâne sebebi olan ameli kesinlikle terk edemeyeceklerini belirtmektedir. "*Bin yıl yaşasam, amel etmeme engel bir özrüm olmadıkça, iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim. Amellerim benim mârifetimi artırmakta ve manevî halimi kuvvetlendirmektedir.*"[1359] diyen Cüneyd-i Bağdâdî, ârifler için ibadetin, kralların başlarındaki taçlardan daha değerli olduğunu vurgulamış,[1360] ayrıca kulun üzerindeki ahvâl ve makâmâtı ifâ edinceye kadar mârifetin hakikatine ve tevhidin berraklığına erişemeyeceğini söylemiştir.[1361] Bu nedenledir ki Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ârifler, Allah'ın korumasına ve gözetmesine muhtaçtırlar. Nitekim Allah 'Gece ve gündüz sizi Rahman'dan kim korur?'[1362] buyurmaktadır.[1363]

Bu noktayla bağlantılı olarak Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre mârifet, Allah'ın ârif kullarına verdiği bir sır, bir emanettir. Onlar, bu emaneti muhafaza etmekte, kendilerine verilen emanetin değerini bilmektedirler. Onların zihinlerini kendine has kıldığı konulara açmış, anlamak istediklerini onlara kolaylaştırmış, kalplerini halis

[1358] Gnostisizm hakkında detaylı bilgi için bkz.: Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/444-447.
[1359] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 86; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 72, 471; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 98.
[1360] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/276.
[1361] Serrâc, *el-Lüma'*, 436.
[1362] el-Enbiyâ, 21/42.
[1363] Serrâc, *el-Lüma'*, 58; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87.

zikrine has kılmış ve onların makamını kendi katında, kendisine yönelmiş en yüksek mertebeler kılmıştır. Onlar konuştuklarında ondan bahsederler, sustuklarında ilmin vakarıyla onun için susarlar. Hükmettiklerinde onun hükmüyle karar verirler. Allah'ın kendilerini ilim ve mârifetle üstün kıldığı bu insanların, görevleri ve vaziyetleri hususunda teyakkuz halinde bulunmaları, fiilleriyle sözlerini tasdik etmeleri gerekir. Öncelikle Allah'a karşı vazifelerini tam olarak yapmaları, sonra da kendisine tâbi olanlara örnek olmaları gerekir.[1364] Tüm bunları layıkıyla yerine getirdiği zaman ârif yeryüzü gibi olacak, insanların iyisi de kötüsü de onu çiğneyecek, bulut gibi olacak, her şeyi gölgelendirecek, yağmur gibi olacak, sevdiğini de sevmediğini de sulayacaktır.[1365]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet anlayışında öne çıkan dördüncü bir husus ise ârifin kalbinin kendisine ikram edilen mârifet ile huzur ve temkîn bulmasının, onun sabit bir halde kalacağı anlamına gelmediğidir. Çünkü mârifet sancağını görüp muvahhit olan kul, artık ne dünyada ne de ahirette bir karar da durmaz, daima ilerler. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre "Katımızda daha fazlası vardır."[1366] ayetinin bir tecellisi olarak Allah, ona hep daha fazlasını verir.[1367] Ârif, bu durumda içinde bulunduğu anın gereklerini yerine getirme hususundaki çaba ve gayretinde süreklidir. Tasavvuf tarihinde "ibnü'l-vakt"[1368] tabiriyle karşılanan bu durum, ârifin temel vasıflarındandır. Ancak "*Ârif bir hal içinde mahsur kalarak diğer hallerden habersiz olan kişi değildir. O belli bir hal ile mukayyet değildir. Belli bir makam ve menzilde bulunması, öbür menzillere gidip gelmesine mani değildir. Ârif, her makam ehli ile bulunur ve o makam ehlinin bulduğu ve yaşadığı şeyleri bulur ve yaşar. O makamda bulunanların faydalanması için bu nevi makamların emare ve alâmetlerinden de*

[1364] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/279.
[1365] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 472.
[1366] Kâf, 50/15.
[1367] Hakîm, *Kitâbü's-sırr fî enfâsi's-sûfiyye*, 348.
[1368] Sûfînin içinde bulunduğu zamanda ve halde yapılması en uygun olan şeyle meşgul olması, o vakitte kendisinden istenen şey ne ise onu yapması anlamına gelen "ibnü'l-vakt" terimi hakkında bkz.: Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 179; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 180, 294.

bahseder."[1369] Kuşeyrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin: "Suyun rengi, kabın rengidir." sözünü bu bağlamda değerlendirmiş ve ârifin, vaktinin hükmü ile olduğu şeklinde yorumlamıştır.[1370] Burada ifade edebileceğimiz bir husus da âriflerin masum olmadıklarıdır. İsmet sıfatı sadece peygamberlere has kılınmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, âriflerin de günah işleyebileceklerini düşünmektedir.[1371]

Netice olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet anlayışı, mutasavvıfların pek çoğunun mârifete işaret ettiğinde ittifak ettikleri "Onlar, Allah'ı hakkıyla takdir edemediler."[1372] ayetinin işaret ettiği hakikatle uyumlu bir şekilde mutlak bir mârifetin mümkün olmadığını göstermektedir. Çünkü ebedi olanın fânî olan tarafından idrak edilmesi mümkün değildir. Fakat inâyet-i ilâhiyye olarak mârifet, avâmdan havâssa değişen derecelerde kullara lütfedilen bir nimettir. Ârifin bulunduğu makamın da, Allah hakkındaki mârifetin de dile getirilmesi mümkün değildir. Çünkü mârifet sahibi olanın, dili lâl olur.[1373] Bu da demektir ki mârifet hakkında söylenenler onun hakikatinden haber vermekten uzaktır. Bu noktada ifade etmemiz gereken husus, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit, fenâ-bakâ ve mîsâk hakkındaki yorumları, mârifet ve ârif konusundaki yorumlarıyla bağlantılı ve iç içedir. Örneğin, kulun mârifeti büyüyünce kulluk eserlerinin kaybolup, suretin de yok olacağını, bu durumda ilm-i Hakk'ın zâhir olup, hükm-i ilâhînin sabit kalacağını ifade ettiği sözünde[1374] fenâ makamına eren kulun halini tasvir etmektedir. Ârifin Allah'tan başkasıyla mutlu olmadığını ifadesi de[1375] yine fenâ bulan kulun, fenâ halinin iştiyakı içinde bulunduğunu söylediği sözleriyle uyumludur. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin mârifet anlayışı, tevhit anlayışı ile doğrudan bağlantılıdır. Kulun mârifetinin sıhhati, onu hakiki tevhide ulaştırır. Mârifete eren kul, Allah'a

[1369] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 475.
[1370] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 473.
[1371] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 522.
[1372] el-En'âm, 6/91.
[1373] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 504.
[1374] Serrâc, *el-Lüma'*, 297.
[1375] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 89.

saygı ve tazimde kusur etmez ve ona görüyormuşçasına ibadet eder.[1376] Böylelikle tevhidin hakikatine erme imkânına kavuşur ve fenâ haline ulaşarak, hakiki tevhidi müşâhede eder. Allah'ın kendisine bahşettiği mârifet ile tevhidin ve fenânın hakikatine eren ârif, tüm bağlarından kurtulmuş, iradesini Allah'a teslim etmek ve ondan razı olmak suretiyle gerçek hürriyete kavuşmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ârifin en son makamı hürriyettir.[1377]

1.6. Muhabbetullah

Muhabbet kelimesi sözlükte, "sevmek, beğenmek, meyletmek" gibi anlamlara gelmektedir. Birinin iyi gördüğü bir şeyi elde etmeyi istemesi manasındadır.[1378] Tasavvufî ıstılahta ise muhabbet kalbin, külfetsiz bir şekilde Allahü Teâlâ'ya ve ona ait olan şeylere meyletmesi, Allahü Teâlâ'nın emirlerine boyun eğmesi, yasakladıklarından kaçınması ve onun hükmüne ve takdirine razı olması, kulun Allah'ı Allah'ın da kulu sevmesidir.[1379]

Muhabbet; kulun gözüyle Allah'ın nimetlerine; kalbiyle Allah'ın yakınlık, lütuf, muhafaza ve yardımına; imanı ve yakiniyle ise kendisini sevmesine bakarak Allah'ı sevmesi şeklinde de tarif edilmiştir.[1380] Sevenin, sevilene gark olacağı, sahibini her halden soyutlayıp sadece mahbubu ile meşgul edeceği vurgulanmıştır.[1381]

Cüneyd-i Bağdâdî muhabbeti kalbin meyli olarak tarif eder.[1382] Muhabbet, kavuşmadan ifrat derecesinde meyletmektir.[1383] Bu söze göre muhabbet, vuslatı gerektirmez. Bu tarif, sevenin, sevgisindeki samimiyetinin, vuslat olmaksızın sevmeye devam etmesiyle belli olacağını; hicranın içindeki muhabbetin evla

---

[1376] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/277-278.
[1377] Serrâc, *el-Lüma'*, 450.
[1378] Isfahânî, *el-Müfredât*, 214-215.
[1379] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 109; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 232.
[1380] Serrâc, *el-Lüma'*, 86.
[1381] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 31; *İşlemlerin Dereceleri*, 31.
[1382] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 109.
[1383] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 482.

olduğunu düşünmeye imkân tanımaktadır. Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah'a karşı duyulan muhabbet hususunun, suistimal edilmemesi ve tevhide zarar vermemesi için tenzihi bir tavır içinde olduğunu düşünmek de mümkündür.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konuda Hâris Muhâsibî'den etkilendiği görülmektedir. Zira Muhâsibî muhabbeti, önce bütün mevcudiyetiyle bir şeye meyletmek, sonra onu nefsine, ruhuna ve malına tercih etmek, sonra hem sırren hem alenen ona muvafakat etmek ve daha sonra da ona olan sevgide kusurlu olduğunu bilmek, şeklinde tarif etmiştir.[1384] Muhâsibî, sevenin tüm benliğiyle, mâsivâdan sıyrılıp sevdiğine yönelmesi, ancak bütün gayretine rağmen eksik kalacağının da farkında olması gerektiğine dikkat çekmektedir.

O, muhabbet konusunda mürşidi Serî Sekatî'den de nakillerde bulunur. Serî Sekatî'nin muhabbet konusundaki görüşlerinin de Cüneyd-i Bağdâdî'yi etkilediğini ve bu konudaki fikirlerini şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Serî Sekatî'nin ağır hasta ve bitkin olduğu bir zamanda onu ziyaret etmiş, onun bir deri bir kemikten ibaret kaldığını görmüş ve "Vücuduma bak, beni bu hale muhabbet getirdi desem, doğru bir söz söylemiş olurum." dediğini nakletmiştir.[1385] Serî Sekatî, bu sözü söyledikten sonra bayılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'nin aslında esmer olduğu halde bu sözü söylediği ve bayıldığı esnada yüzünün ayın on dördü gibi parladığını ifade ederek, "İşte Allah aşkı, budur." demiştir.[1386]

Yine Serî Sekatî bir gün Cüneyd-i Bağdâdî'ye muhabbetin ne olduğunu sormuş, o da "Bir kavme göre Allah'ın emirlerine uymak ve muvâfakat etmektir, bir kavme göre diğergamlıktır. Bir kavme göre şöyledir, birkavme göre şöyledir." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Serî Sekatî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye kendisi için yüzlerce kıssa ve menkıbeden daha etkili olacağını söyleyerek üzerinde şu şiirin yazılı olduğu bir kağıt vermiştir: "*Sevdiğimi söylediğimde "yalan söyledin" dedi /*

[1384] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 483.
[1385] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ,* 10/291.
[1386] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 41-42; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi,* 84.

(Madem seviyorsun)"Öyleyse niçin seni sıhhatli (zayıf, bitap düşmemiş) görüyorum" / Bir deri bir kemik kalıncaya kadar / Seslenene cevap veremeyecek derecede bitap düşünceye ve / Ağlayacağın ve yakaracağın bir damla gözyaşından başka hiçbir şeyin kalmayıncaya kadar / Sevgi, gerçek anlamda sevgi değildir."[1387]

Her iki üstadından da etkilendiği görülen Cüneyd-i Bağdâdî'nin, muhabbetin hakikatine ve seven kimsenin vasıflarına dair söyledikleri, tevhit, fenâ ve bakâ, mârifet konusundaki görüşlerinden bağımsız değildir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre muhabbet, varlığından geçmeyi gerektirir. Ona göre seven kimse nefsinden geçer, Rabbine vasıl olur. Onun hukukunu eda etmekle meşgul olur ve kalbiyle ona bakar. Onun zatının nurları kalbini istila eder. Allahü Teâlâ, gayb perdelerinin ardından ona tecelli eder Böyle bir kulun konuşması Allah ile söz söylemesi Allah'tan, harekete geçmesi Allah'ın emriyle ve sükûnet bulması da Allah iledir. Bu durumdaki bir kul Allah ile, Allah için ve Allah'la beraber olur.[1388] Burada, tevhid başlığında açıklanan havâssın tevhidinin ilk aşamasına işaret edildiği kanaatindeyiz.

Cüneyd-i Bağdâdî, aynı mertebeye işaret edecek şekilde muhabbeti, sevenin sıfatlarının yerini sevilenin sıfatlarının alması, olarak tanımlar. Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünün kurb-i nevâfil hadisinde geçen "…Ben onu sevince gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum."[1389] gerçeğini ifade ettiğini söylerken,[1390] Kuşeyrî ise bu sözleri, "*Sevgilinin zikri aşığı o derece istila eder ki, onun sıfatlarını zikretmek, seveni kendi sıfatlarından tamamen gafil kılar ve o kimse de kendini dahi hissetmemek galip bir hal olur.*"[1391] şeklinde yorumlar.

[1387] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 483.
[1388] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 486.
[1389] Buhârî, Rikâk 38.
[1390] Serrâc, *el-Lüma'*, 88.
[1391] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 480; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 438.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah'ı sevme konusunda insanları avâm ve havâs olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir.[1392] Avâm, Allah'ın kendilerine kesintisiz gönderdiği nimetlerini ve sayısız lütuflarını görüp bunların ondan geldiğini bildikleri için Allah'ı sever; bununla birlikte onlar, Yüce Allah'ı kendilerinden razı edecek bir amel yapmaya güç yetiremezler. Onların muhabbeti, kendilerine verilen nimet ve ihsana göre azalıp çoğalır.

Havâs ise Allah'ın yüceliğini, kudretini, ilmini, hikmetini ve kâinatta tek hâkim olduğunu müşâhede ederek onu sever. Onun kemal sıfatlarını ve güzel isimlerini bildikeri için onu severler. Çünkü onlara göre, bütün bu sıfatların sahibi olan Yüce Allah sevgiye layıktır. Şayet Allah onlara verdiği bütün nimetleri geri alsa bile, onlar yine sevmeye devam ederler. Çünkü onların sevgisi nimete değil, Zata bağlıdır.[1393]

Onun muhabbet konusundaki görüşlerinin, tevhit anlayışıyla uyum içinde olduğu yukarıda zikredilmiştir. O, tevhidi ve tevhitle bağlantılı olarak ele aldığı fenâ-bakâ ve mârifet gibi konuları da bur türden tasniflerle ele almış, avâm ve havâssın bu konudaki mertebeleri ve kazanımlarını farklı derecelerde yorumlamıştır. Burada avâmın muhabbeti olarak zikredilen mertebe tevhide ait tasnifte zâhirî ilimlerde iyi yetişmiş kimselerin sahip oldukları vasıflarla örtüşmektedir.

Avâmın sevgisi, kendilerine lütfedilen nimetlere bağlı iken havâssın sevgisi Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları ve Zatına bağlıdır. Muhabbetin hakikatine eren bu seçkin kullar, Allahü Teâlâ'nın kulları için sevdiğini seven ve onlar için hoşlanmadığından hoşlanmayan kimselerdir.[1394] Onlar, Allah'ın hükmünün üzerlerinde cari olduğu kimselerdir.

[1392] Serrâc'ın "Avâmın, sadıkların/tahkik erbabının ve âriflerin/sıddıkların muhabbeti" şeklindeki üçlü tasnifi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu ayrımından izler taşımaktadır. Serrâc, *el-Lüma'*, 86-87.
[1393] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/133; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 3/343-344.
[1394] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 89.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin muhabbetin hakikatine eren kimseler olarak aşağıda vasıflarını zikrettiği kimselerin, tevhidin en yüksek mertebesi olan havâssın ikinci tür tevhidine erişmiş kimseler olduğu kanaatindeyiz. Onlar akılların kaybolduğu, nefislerin unutulduğu, kulun mârifetullah ilminin en yükseğine sahip olduğu çok değerli bir makamda, muhabbetin zirvesindedirler. Bu makamda kul, Yüce Allah'ın kendisini sevdiğini bilir. Bu kimseler, Allah'ın huzurunda ve onunla rahat bulan, onunla ünsiyet eden kimselerdir. Onunla münacaatları naz makamındadır. Hak, kendileriyle aradaki heybet perdesini kaldırmış ve onları huzura erdirmiştir. Onların bu mertebedeki sözleri, yanlış anlaşılmaya ve inkâra müsaittir.[1395] Cüneyd-i Bağâdî, bu mertebedeki bir muhabbet için, adeta varını yoğunu feda edeceğini söyler: "*Sevgiliye giden bir yol var mı? Beni ona köle edecek bir yol. Vallahi billahi, karşıma çıksa, her türlü engeli yoluma koysa, onun sevdasından asla vazgeçmem. Beni lime lime doğrasa da…*"[1396]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre gerçek muhabbetin alameti, sevenin sevinç ve sürur içinde kalbinde daima Allah'ı zikretmesi, ona kavuşma arzusu ile yanması, onunla ünsiyet etmesi, onun muhabbetini kendi muhabbetine tercih etmesi, onun yaptığı her şeye rızâ göstermesidir. Kulun Allah ile ünsiyetinin (muhabbetinin) alameti ise halvetten (Rabbi ile baş başa ve yalnız kaldığı zamanlardan) lezzet alması, ona yalvarıp yakarmanın (münacat) tadını tatması, kalbini mâsivâdan boşaltıp dünya ve içindekileri düşünemeyecek bir hâle gelmesidir.[1397] Burada kulun muhabbette fenâ bulması kastedilmektedir. Bu nokta kanaatimizde Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Muhabbette, maksat ve menfaat gözetilmez. Maksat ve menfaate dayanan her sevgi, ortadan kalkar."[1398] dediği ve alaka sahibine muhabbetin haram kılındığını belirttiği[1399] mertebedir.

[1395] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/126; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 3/324-325.
[1396] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/287.
[1397] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/104; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 3/268.
[1398] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 484.
[1399] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/292.

1.7. Yakîn

Sözlükte "şüpheyi ve tereddüdü ortadan kaldıran, doğru, kesin ve apaçık bilgi" anlamına gelen[1400] yakîn kelimesi tasavvufî ıstılahta sözlük anlamıyla uyumlu olarak kalpte hâsıl olan ve doğruluğunda şüphe bulunmayan kesin bilgi, bir şeyin hakikati konusunda kalbin itminana erişmiş olması manalarını ifade eder.[1401] Yakîn kulu, daha çok ve daha güzel amel etmeye sevk edeceği için ilmin en faziletlisi olarak görülmüştür.[1402]

İnsan, tabiatı gereği tereddüt ve şüpheye yatkın bir varlıktır. Görünen âlemde, yakîn daha çok duyular ve akıl vasıtasıyla elde edilen bilgilerle sağlanır. Ancak gayba ait meseleler için böyle bir yakîn söz konusu değildir. Bu nedenle sûfîlerin yakîn ile kastettikleri genelde kalbin şüpheden arınması, akıldan ziyade kalbin mutmain olmasıdır.[1403] İman, tereddüt ve şüphe kabul etmez. Bu nedenle imanın hakikatine erebilmek için, her türlü şüphe ve tereddüdün ortadan kaldırılması gerekir. Bu, duyular ve akıl yoluyla mümkün olamayacağı için, yakînin elde edilmesi kalbin gaybî meselelerde itminana erişmesiyle mümkün olacaktır.

Cüneyd-i Bağdâdî, yakîni, âlimlerden birine sorulan bir soru üzerine, onun verdiği cevapla açıklar. Buna göre yakîn, tevhit demektir.

Yakîn, insanların hareket etmesi veya durmasının, sadece Allah'ın işi olduğunu, onun eşi ve ortağı olmadığını bilmektir. Bunu layıkıyla yapan kimse, onu hakkıyla tevhit etmiş olur. Bunun manası da Allah'ı bütün fiillerinde tek kabul etmektir. Zira onun fiillerini ondan başkası yapamaz. Yakîn ise halis muhlis tevhidin

---

[1400] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/272; Isfahânî, *el-Müfredât*, 892; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 259.
[1401] Serrâc, *el-Lüma'*, 103-104; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 386; Osman Demir, "Yakîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/271.
[1402] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 53.
[1403] Yüksel Göztepe - Fatih Çınar, "Sûfî Terminolojide Yakîn", *Turkish Studies: Comperative Religious Studies* 13/9 (2018), 231.

adıdır. Şöyle ki tevhit, kâmil olunca muhabbet ve tevekkül tamamlanmış olur ve yakîn diye isimlendirilir.[1404]

Bu açıklama ekseninde Cüneyd-i Bağdâdî'nin diğer yakîn tariflerine bakıldığında, tevhit eksenli bir yorum görülmektedir. O, yakîni şüphenin ortadan kalkması;[1405] gaybın müşâhede edilmesiyle şüphenin ortadan kalkması;[1406] değişmeyen, bozulmayan ve başkalaşmayan (başka bir şekle bürünmeyen) bir ilmin kalpte karar kılması[1407] ve görmediğin şey için gördüğünü terk etmek[1408] şeklinde tarif etmiştir. Tüm bu tarifler, onun tevhit hakkındaki açıklamalarıyla örtüşmektedir.

Kanaatimizce bu tariflerde yapılan vurgular sırasıyla; Allah'ın varlığına dair kalbin itminana ermesi; bu itminanın hakiki muvahhitte gaybın müşâhedesi derecesine erişmesi; tevhit ilminin hiçbir değişiklik kabul etmeyen ezel ve ebeddeki sabitliği ve görülmesi mümkün olmayan Zat'a görürcesine inanarak, onun için görünen her türlü varlıktan vazgeçilmesi anlamlarını taşımaktadır.

Bu açıdan Cüneyd-i Bağdâdî, her türden şüpheden arınmış ve yakîn derecesine ulaşmış bir tevhitten bahsetmektedir. Serî Sekatî'den naklettiği "*Yakîn, düşünceler gönlünde dolaşırken onlar için harekete geçmenin bir fayda vermeyeceğini ve kaderinde olan bir şeyi engellemeyeceğini kesin olarak bildiğin için sakin kalmandır.*"[1409] şeklindeki tarif de; kendisinin, kulun Allah'ın huzurunda, üzerinde Allah'ın kudret eserleri cari bir gölge haline dönüşmesi şeklinde tarif ettiği tevhidin son mertebesiyle uyum içindedir.

[1404] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/275.
[1405] Serrâc, *el-Lüma'*, 103; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 103.
[1406] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 304.
[1407] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 303.
[1408] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/270.
[1409] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 304.

Kişi bilinçle ve yakîn ile kendisinin mahlûk olduğunu kavradığı zaman onun nezdinde öven ile yeren eşit hale gelir.[1410] Çünkü o, kullardan kendisine ulaşacak her türlü eza ve cefanın nezdinde eşit olduğu bir tevhit mertebesindedir.

Yakîn, kulun, tevhidin hakikatine erişmesiyle, her türlü şüpheden arınarak, Allah'ın kendisi hakkındaki takdirine bütün varlığıyla boyun eğmesi demektir. Bu nedenle o, yakîni elde etmiş kimselerden ilâhî bir mükâfat olarak su üzerinde yürümek gibi kerâmet gösterenler olmakla birlikte, sükûnetini koruyarak susuzluktan ölen yakîn sahiplerinin daha üstün olduğunu söylemiştir.[1411]

1.8. Müşâhede

Müşâhede sözlükte "görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek, bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak" anlamlarına gelmektedir.[1412] Istılahî manada ise müşâhede, Allah'ın zuhûr ve tecellilerini görmeyi, herhangi bir şüphe söz konusu olmaksızın Hakk'ın huzurunu ifade eder.[1413] Doğru müşâhedenin, sahibinden varlık âlemindeki herhangi bir şeyi görmeyi düşüreceği, sürekli olarak ve yalnızca Hakk'ı düşünmeyi sağlayacağı söylenmiştir.[1414]

Cüneyd-i Bağdâdî müşâhedeyi, kulun kendini kaybederek Hakk'ı bulması şeklinde tarif etmiştir. Yani benliğinden fânî olan kulun Hak ile bakâ bulmasına müşâhede denir. Kuşeyrî, bu sözle müşâhedeyi hakkıyla tarif edenin Cüneyd-i Bağdâdî olduğu kanaatindedir. Kuşeyrî'ye göre müşâhede sahibini; mârifeti mahveder, varlığını ortadan kaldırır.[1415] Kuşeyrî'nin müşâhede sahibinin varlığının ortadan kalkacağı yorumu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "müşâhedenin hakikati, senin

---

[1410] Serrâc, *el-Lüma'*, 368.
[1411] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305.
[1412] Isfahânî, *el-Müfredât*, 465-468; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 215.
[1413] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 158; Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/152.
[1414] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 33; *İşlemlerin Dereceleri*, 32.
[1415] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 158.

yokluğunla birlikte Hakk'ın var olmasıdır."[1416] sözlerinde de açık bir şekilde görülmektedir. Hatırlanacağı üzere o, fenâyı da bu manada izah etmektedir. Fenâ ve bakâ birbiriyle iç içe geçmiş bir şekilde Hakk'ın huzurunda kulun tüm benliğini yitirmesi ve varlığının Allah'ın varlığıyla kâim olduğunun idrakine varmasıdır. Dolayısıyla müşâhede tasavvuftaki en yüce ve yüksek makamlardandır ve bu yönüyle tasavvufun temel amaçlarındandır.

Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî, müşâhedeye büyük bir önem atfeder. Müşâhedenin sıddıkların hali olduğunu söyler: "Peygamberlerin sözleri huzurdan haber verir. Sıddıkların sözleri ise müşâhedelerine işaret eder."[1417] Kelâbâzi'ye göre peygamberlerin, zâhir ve bâtınlarında yaşadıkları haller de, Hakk'ı müşâhede etmeleri dolayısıyla tam olarak, kusursuz bir şekilde gerçekleşmiştir. Ona göre, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebu'l-Hüseyin Nûrî gibi isimler de bu kanaattedir.[1418]

Müşâhedenin fenâ mertebesine işaret ettiğini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konudaki diğer sözlerinde de görmek mümkündür. Ona göre müşâhede, kalbin; Cebbâr olan Allah'ı murakabe etmekle, kirlerden arındıktan, zıtlardan ve mâsivâdan kurtulduktan sonra, sırların nurlarıyla gaybı idrak etmesidir. Bu halde olan kişi, sanki saf mârifetten oluşan ince bir örtü ve yakîn perdesi arkasından gayba bakmaktadır.[1419] Bazı sûfîlerin de dile getirdikleri üzere müşâhede kalbin bir eylemidir.[1420] Cüneyd-i Bağdâdî de bu sözlerinde müşâhedeyi kalbin bir eylemi olarak görmektedir.

[1416] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 158.
[1417] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87; Hücvîrî, bu sözü verdikten sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözü şerh ettiğini ve şunları söylediğini nakletmektedir: "Haberin sıhhatli oluşu nazardan ve bakmaktan, müşâhedenin sıhhatli oluşu ise fikirden ve düşünmedendir. Ayna istinat etmeden haber verilemez, işaret ise ayndan olmaz. Sıddıkların kemal ve nihayet halleri, nebilerin başlangıç halleridir. Veli ile nebi arasındaki fark açıktır. Faziletçe, nebilerin sonra, velilerin ise önde olduklarını söyleyen mülhid iki grubun aksine nebileri velilere üstün tutmak gerekmektedir." Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 231.
[1418] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 70.
[1419] Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/576.
[1420] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 105.

Cenâb-ı Hak her an, kulu müşâhede halindedir. Gizlisini ve açığını, öncesini ve sonrasını, ona dair her şeyi ve her an bilmekte ve görmektedir. Kulun da buna uygun davranması ve Rabbinin müşâhedesine samimiyetle mukabelede bulunması gerekir.

Kul, kendisini müşâhede edene samimiyetini gösterirse, aleyhine şahitlik edecek olan lehine döner. Kul, her şeyiyle onun olursa, O da sevdiği her şeyin tamamını kuluna verir. Kul, elinden geldiği şekilde ve kendisinde bahşedilen her şeyle Allah'ı üstün tutarsa, Allah da aklıyla kavrayamayacağı, hayalleri ve arzularının ulaşamayacağı şeyleri kulunun önüne serer.[1421]

Kanaatimizce Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre müşâhede, aynen fenâ halinde olduğu gibi, kulun aralıksız sahip olduğu bir vasıf değildir. "Muayene etsem zındık olurdum, müşâhede etsem hayran olurdum. Ama yolunu kaybetmiş bir hayret vaziyetinde ve hayretle yolunu kaybetmiş bir durumdayım."[1422] sözlerinin bu noktaya işaret ettiğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte o aynı zamanda "Müşâhedeye dayanmadan 'Allah' diyen iftiracıdır."[1423] demiştir. Her iki sözü birlikte telif edildiğinde, onun zikir anında müşâhede sahibi olmak gerektiği ancak daimî bir müşâhedenin mümkün olamayacağını düşündüğü şeklinde yorumlanabilir. Çünkü o, zikredileni görme nimetinin (müşâhede) fenâya eriştireceğini söylemiştir.[1424] Dolayısıyla zikreden bir kuldan, müşâhede halinde bulunması beklenir. Fakat daimi bir zikir her zaman mümkün değildir. Bu ancak evliyâullah ve abitlere bahşedilen bir haldir.[1425] Her an müşâhede içinde bulunmak ve daimi bir zikir, arzu edilen bir hal ise de bu hale ulaşmak çok kolay değildir ve herkese nasip olmaz. Bu hale ulaşanlar ise hayranlık makamına erişmiştir.

[1421] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/297.
[1422] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/292.
[1423] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 105.
[1424] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/294.
[1425] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/303.

Sühreverdî, müşâhedenin telvin sahiplerinin sıfatı olduğunu söylemektedir.[1426] Bu yönüyle müşâhede, sahibini huzur ve sükûnete, daima Rabbinin huzurunda olduğu şuuruna, onun azamet ve celali karşısında mahviyete sevk eder.

Cüneyd-i Bağdâdî, İblis'in itaat etmekle müşâhedeye ulaşamadığını; Hz. Âdem'in (a.s.) ise isyan etmekle müşâhedesini kaybetmediğini söylemiştir.[1427] Onun müşâhedeyi taatin bir neticesi olarak değil, Allah'ın bir lütfu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Âdem (a.s.) hatasını kabul edip, tövbe ettiği ve Cenâb-ı Hak karşısında acziyetini itiraf ettiği için müşâhedesi devam etmiştir. İblis ise taatine rağmen kendinde bir varlık iddiasında bulunduğu için müşâhedeye ulaşamamıştır.

1.9. Murakabe

Cüneyd-i Bağdâdî'nin murakabe hakkındaki sözleri sınırlıdır. Malum olduğu üzere Cibrîl Hadisi'nde "ihsan" "Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmektir, zira sen onu görmesen de O, seni görmektedir." şeklinde tarif edilmiştir. Bu hadîs-i şerîf murakabeye işaret etmektedir.[1428] Sözlükte "gözetlemek, denetlemek, kontrol etmek"[1429] anlamlarında kullanılan murakabe kulun, Cenâb-ı Hakk'ın her an kendisini denetlemekte olduğunu bilmesi,[1430] onun bütün hal ve hareketlerine vâkıf olduğunun şuur ve idraki içinde olmasıdır.[1431] Murakabe makamı, ancak müşâhede halinin gelmesiyle sabit ve sağlam olur.[1432]

[1426] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 685.
[1427] Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 131.
[1428] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 254.
[1429] Isfahânî, *el-Müfredât*, 361-362; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 210; Süleyman Uludağ, "Murakabe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/204.
[1430] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 314.
[1431] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 255.
[1432] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 607.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstatlarından Hâris Muhâsibî'ye göre, bâtınını murakabe ve ihlasla düzelten kimsenin zâhirini Allah, mücâhede ve Sünnet'a tabi olmakla süsler.[1433]

Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerini terbiye konusundaki usulünün murakabe olduğunu belirtmektedir.[1434] Müritlerinden Cerîrî, bir kimsenin takvâ ve murakabesini sağlamlaştırmazsa, müşâhede derecesine ulaşamayacağını söylemiştir.[1435] Kanaatimizce Cerîrî'nin bu sözleri, mürşidinin usulü hakkında bir fikir vermektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, murakabeyi gaypta olanı dört gözle beklemek şeklinde tarif eder.[1436] Ona göre murakabe öyle bir haldir ki, murakabe ehli, gece baskınından korkup uyuyamayan kimselerin ruh halindedir. Onlar gibi, olmasından korktukları şeyi dört gözle beklerler. Nitekim ayet-i kerimede "[o dehşetli günü] murakabe et."[1437] buyrulmuştur.[1438]

Murakabenin hakikatine eren kimselerin bu korkusu başka bir şeyden değil, sadece Rabbi'nden gelen nasibini elinden kaçırmaktandır.[1439] Ancak bu korkuya sahip olanlar, murakabenin hakikatine ererler.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin murakabeyi bir kediden öğrendiğine dair nakledilen rivayete göre kendisi, murakabe konusunda üstadının bir kedi olduğunu ifade etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî; bir deliğin önünde pusuya yatmış, avlanmak için fareyi gözetleyen kedinin hiçbir âzâsı oynamadan ve hatta tek bir kılı dahi kıpırdamadan avına odaklandığını görmüş ve hayret içinde seyrettiği kedinin bu haline kıyasla murakabeyi, sâlikin kıllarının dahi hareket etmeyeceği bir dikkatle

---

[1433] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 30.
[1434] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 308.
[1435] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 315.
[1436] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 449.
[1437] ed-Duhân, 44/10.
[1438] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 453.
[1439] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 316.

beklemesi şeklinde anlamıştır.[1440] Sâlik, Hak Teâlâ'dan gelmesini beklediği feyzi, kedinin avının çıkacağı deliğin başında beklerken takındığı dikkatli ve hassas tavırla beklemelidir. Ancak bu rivayet klasik ve modern bazı kaynaklarda Ebü'l-Hüseyin Nûrî[1441] ve Ebû Bekir Şiblî'ye[1442] nispet edilerek aktarılmıştır.

Kul, "Allah'ın gönülde olanları her daim denetlediğine dair bir murakabe ile", Allah'a giden yolun gereğini yerine getirmiş olur.[1443] Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre murakabe kalplerin fikrindedir.[1444] Ve Allah, kullarının kalplerine, onların kendisine yakın olduğu ölçüde yakındır.[1445] Bu nedenle İbrahim Acürrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye dediği gibi, "kul için zerre miktarı da olsa dikkatini Allah'a yöneltmesi, üzerine güneşin doğduğu her şeyden daha hayırlıdır."[1446]

1.10. Cem' ve Fark

Sözlükte "toplamak, bir araya getirmek; dikkat ve iradeyi bir noktaya yoğunlaştırmak, bir şeyi bir araya getirerek birleştirmek" anlamına gelen cem' kavramı tasavvufta bir hal olup "fark veya tefrika" ile birlikte kullanılır.[1447] Fark ise cem'in zıddı olarak "dağılma, ayrılma, bölünme, iki şeyin arasını ayıran uzaklık" gibi manalara gelmektedir.[1448]

Tasavvufî bir ıstılah olarak cem', insanın kendisini ve halkın varlığını kabul etmekle birlikte, bütün eşya ve halkın mevcudiyetinin Hak ile kâim olduğunu idrak etmesi, her şeyi Allah'tan görmesi demektir.[1449] Fark ise Hakk'ın yanında halkı da

---

[1440] Fahrüddîn Alî Safî b. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, *Reşehâtü ayni'l-hayât*, nşr. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 1/216; Uludağ, "Murakabe", 31/204.
[1441] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 470; Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 455-456.
[1442] Mehmet Demirci, "İçe Dönük Cihad: Mücâhede", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 20.
[1443] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[1444] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[1445] Serrâc, *el-Lüma'*, 84, 425; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 664.
[1446] Serrâc, *el-Lüma'*, 82, 425.
[1447] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/53; Isfahânî, *el-Müfredât*, 201; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 77.
[1448] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/299; Isfahânî, *el-Müfredât*, 632; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 77, 166.
[1449] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 86; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 191.

görerek beşerî sıfatlar içinde Hak ile halkı ayırmayı ve kulluk vazifelerini yerine getirmeyi ifade eder.[1450] Cem' manen, zihnen ve kalben Hak'la olma hali ve bilinci; fark ise kulun beşeriyeti, iradesi, kulluk vazifeleri ve kesbidir.[1451] Tefrika olmayan cem'in zındıklık, cem'siz tefrikanın ise ilâhî sıfatları inkâr olduğu söylenmiş[1452] ve cem'i bulunmayanın mârifetinin, tefrikası bulunmayanın ise kulluğunun bulunmayacağı ifade edilmiştir.[1453] Cem' kavramıyla tevhit kastedilirken, tefrika kavramıyla ubudiyet/kulluk kastedilmektedir.

Sülemî, muhtemelen Cüneyd-i Bağdâdî'nin misak nazariyesine dayanarak yaratılış esnasında Hakk'ın konuşmasını cem', peygamberler vasıtasıyla halka hitabı ise tefrika olarak yorumlamıştır.[1454] Sülemî'nin söylediği manada cem' hali, fenâya işaret etmektedir. Bu durumda cem'i yaşayan kulun tefrikası da bakâ olarak değerlendirilebilir. Sûfîlerin bu manayı işaret eden başka yorumları da vardır.[1455]

Cüneyd-i Bağdâdî, Hakk'a vecd ile olan yakınlığı cem', kulun beşeriyet sıfatlarıyla olan Hak'tan gaybetini ise tefrika olarak tarif etmiştir.[1456]

Kuşeyrî cem' ve farkı anlatmak için sûfîler arasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir şiirini okumanın adet olduğunu söylemektedir.

"*Sırrımda seni bir hakikat olarak buldum (cem')/ sonra lisanım Seninle söyleşti (fark). / Bazı manalar sebebiyle cem' olduk/ diğer bazı manalar sebebiyle ayrıldık / Yüceliğin bakışlarımdan Seni uzaklaştırdıysa da / Vecd hali Seni bana bir o kadar yakın kılmıştır.*"[1457] Bu şiirde, Sülemî'nin yorumuyla uyumlu bir şekilde

[1450] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif,* 678-679; Hasan Kamil Yılmaz, "Cem'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/278.
[1451] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 143.
[1452] Serrâc, *el-Lüma'*, 283.
[1453] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 143.
[1454] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 34; *İşlemlerin Dereceleri*, 33.
[1455] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 120; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 678.
[1456] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 85; Serrâc, *el-Lüma'*, 284; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 678.
[1457] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 146; Aynı şiir *el-Lüma*'da da yer almaktadır. Serrâc, *el-Lüma'*, 283.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin cem' ve farkı fenâ ve bakâ nazariyesi bağlamında fenâ ve bakâ hallerinin müteradifi olarak yorumladığı görülmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre cem', mukarrebûnun[1458] halidir. "Hasenâtü'l-ebrâr seyyiâtü'l-mukarrabîn/Ebrârın sevap getiren amelleri, mukarreblerin ancak kötü amelleri düzeyindedir." sözünü "Yıldızlar zuhûr edince parlar, sırrı ortaya serer ve cem' halinden haber verir" diyerek böyle yorumlar.[1459]

Kendisine Allah'a yakınlığın ne olduğu sorulduğunda ise ayrı durmaksızın uzaklık, yapışmaksızın yakınlıktır,[1460] demiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin cem' ve fark hususunda tevhit anlayışından ayrı düşünmediği, tevhidin kemaliyle yaşanan fenâ ve bakâ hallerini bir başka açıdan cem' ve fark olarak yorumladığı görülmektedir.

1.11. Sekr ve Sahv

Arapça'da s-k-r kökünden mastar olan sekr sözcüğü sözlükte, "sarhoş olmak, harareti dinmek, mest olmak, kendini kaybetmek, set çekmek, kapıyı kapatmak, sakinleşmek, dinmek" anlamlarına gelmektedir.[1461] Tasavvufî bir terim olarak ise sekr, "kuvvetli bir vâridin tesiri ile gaybet haline geçiş, her türlü endişeyi bir yana bırakıp Hakk'a yönelmek, halin hükmünün kulu tamamen kaplaması, Hak'tan gelen kuvvetli bir tecellinin etkisiyle sarhoş olarak kendinden geçip rûhî haz ve zevke ermek, eşya arasındaki farkları görmekten gaip olmak"tır.[1462]

Sekr kelimesinin zıddı olarak kullanılan ve s-h-v kökünden mastar olan sahv terimi ise sözlükte "ayıklık, kendinde olma hali, duyma hissine tekrar dönme,

---

[1458] İnsanlardan Allah'a yakın kılınanlar anlamında kullanılan bir Kur'an terimidir. el-Vâkıa, 56/10-12; Kavram hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hülya Alper, "Mukarrebîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/128-129.
[1459] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 134.
[1460] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/267.
[1461] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/372; Isfahânî, *el-Müfredât*, 416; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 12/55.
[1462] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 151; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 116; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 682; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 120; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 310-311; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 303.

kendine gelme, uyanma, uyanıklık, bulutsuz gün" manalarına gelirken,[1463] ıstılahî manada "gaybet halinin sona ermesinden sonra his ve şuur haline dönmek, farkında olarak fiilleri sırasıyla yapmak ve sözleri güzelce ifade etmek, sekrin etkisiyle hislerini yitiren ve kendinden geçen ârifin hissine geri dönmesi, kendine gelmesi, şuur ve idrak haline avdeti, kulun temyiz haline dönerek elem veren şeyle haz veren şeyi ayırt etmesi, her türlü kaygı ve sıkıntıdan sıyrılarak Hakk'a dönmek" manalarını içerir.[1464]

Sekr ve sahv, dini terminolojiye tasavvuf literatürünün kazandırdığı kavramlardır. Bu kavramlar, sûfîlerin kullandığı manada Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şerîflerde geçmemektedir. Ancak malum olduğu üzere sûfîler, bu şekilde kullandıkları bazı kavramlar için ayet ve hadislerden birtakım deliller zikretmişlerdir.[1465]

Sûfîler, sekr ve sahv hallerinden hangisinin daha üstün olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bâyezîd-i Bistamî ve kendisine nispet edilen Tayfûriye ekolü müntesipleri gibi coşkulu ve cezbeye dayalı bir tasavvufa yatkın olanlar sekri tercih ederken, Cüneyd-i Bağdâdî ve kendisine nisbet edilen Cüneydiye ekolünün mensupları gibi temkinli bir tasavvufî hayatı tercih edenler ise sahvın daha üstün olduğunu savunmuş ve tasavvufî görüşlerini bu temel üzerinde inşa etmişlerdir. Bu

[1463] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/452; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 38/412.
[1464] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 151; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 117; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 682; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 327; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 305.
[1465] Bu kavramlara ayet ve hadislerden delil olarak zikredilen örnekler için bkz.: Osman Kabakçılı, "Kur'an Açısından Sekr ve Sahv Halleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 220-227; Adem Urhan, *Tasavvufî Düşüncede Sekr ve Sahv Kavramları* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2018), 8-14, 61-68; Sûfîler tarafından özellikle sekr kavramına delil olarak zikredilen ayetlerin bu manaya delâlet edemeyeceği konusunda özellikle İbn Kayyım, bazı tenkitlerde bulunmuştur. Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyake na'büdü ve iyyâke nestaîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 3/285-288.

nedenle tasavvuf tarihinde sekr hâlinin temsilcisi Bâyezîd-i Bistamî, sahvın en önemli temsilcisi de Cüneyd-i Bağdâdî kabul edilmiştir.[1466]

Sekrin biri meveddet, diğeri muhabbet olmak üzere iki türünden bahseden Hücvîrî, nimeti vereni görmekle meydana gelen muhabbet sekrinin, nimeti görmek suretiyle meydana gelen meveddet sekrinden daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Hücvîrî'ye göre sahv hali de biri gaflet, diğeri ise muhabbet sahvı olmak üzere iki kısımdır. Muhabbet sahvı açık bir keşif hali iken, gaflet sahvı Allah ile kul arasındaki en büyük ve en kalın perdedir.[1467] Sûfî, sekr halinde tamamıyla kendisinden geçtiği için, fenâ ve bakâya dair bir bilgisi, idraki yoktur. Sahv halinde ise kendisi ve çevresine dair bir bilgisi vardır fakat bunlara "fenâ" gözüyle bakar.[1468] Şeyhinin bir Cüneydî olduğunu vurgulayan Hücvîri, sekrin afet mahalli olduğunu vurgulayarak, hallerin karışması, sıhhatin gitmesi ve nefsin dizginlerinin elden kaçırılması manasına gelen sekrin, sahibinin tufeylî oluşuna işaret ettiğini, buna mukabil sahvın kemal ehlinin sıfatı olduğunu, afet olarak görünen bir sahvın bile afetin ta kendisi olan sekrden evla olduğunu kaydeder.[1469] Sülemî doğru sekrin, sahibinin sekr halinde herhangi bir günah işlemekten, şeriat bakımından kınanacak bir duruma düşmekten korunduğu sekr olduğu kanaatindedir. Ona göre şeriatın bir emrine aykırı davranan ya da farzı zayi eden kimse ise hakikat yolundan ayrılmıştır.[1470] Sekr halinde olan sâlikten şer'î hükümlere aykırı söz ve davranışların zuhûr edebileceği fakat bunlara itibar edilmeyeceği vurgulanmıştır.[1471]

Sahvın üstün olduğunu savunan sûfîler, sekr hâlinde olan kişinin his ve şuurunu kaybetmesinden dolayı iyi ve kötüyü, hak ve bâtılı ayırt edemeyeceği

---

[1466] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 293-299; Kara, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı*, 41.
[1467] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 298.
[1468] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 248.
[1469] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 296-297.
[1470] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 33; *İşlemlerin Dereceleri*, 32.
[1471] Abdullah Kartal, "Sekr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/334.

kanaatindedirler.[1472] Bu da o kimsenin şeriat sınırlarının dışına çıkmasına, kendisinden temyiz etme durumu ortadan kalktığı için sekrin etkisiyle yanılgıya düşmesine sebep olabilir. Bu sebeple temkîn ehli sûfîler sahv hâlini daha uygun görmüşlerdir.[1473]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre sûfînin normal hali sekr değil, sahvdır. Temkîn ehli bir sûfî olan Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ makamına ulaştıktan sonra da, sahv halinin sürdürülmesi gerektiği kanaatindedir. Hücvîrî'nin de vurguladığı üzere Cüneyd-i Bağdâdî ve ekolüne göre sekr, çocukların oynadığı bir meydan ve mübtedîlere yaraşan bir hâldir. Sahv ise kâmil sûfîlere layık bir haldir ve erlerin fenâ buldukları bir alandır ve sahvın en aşağı derecesi beşerî aczi görmektir.[1474] "Onlara göre sekr ehli, sıfatların bakâsıyla, zatın fânî sayılacağını vehmetmektedir. Oysa bu, cehaletin ta kendisidir. Sahv ise sıfatların fânî, zatın bâkî olduğunu göstermektedir. Bu ise keşfin ta kendisidir. Sahvi, kulu tabiî halinden çıkarıp aktivitesini temin eden akıl ve iradesini ortadan kaldıran sekrden üstün kabul eden Cüneyd-i Bağdâdî ve tâbîlerine göre meselenin ince ve hassas noktası, varlığın hakikatini bilmeyle alakalıdır. İnsan, eşyanın hakikatte elden kaçtığını anlarsa, onlara fânî gözüyle bakar. Eşyaya fânî gözüyle bakan, mâsivânın hakiki varlık olan Hak karşısında madûm hükmünde olduğunu görür."[1475]

[1472] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 117.

[1473] Tasavvuf nazariyecilerinin/teorisyenlerinin büyük bir çoğunluğu sekri belli şartlar dâhilinde mazur görseler de, tasavvufta asıl hedefin sahv hali olduğu görüşündedirler. "Klasik tasavvuf metinlerinde, tasavvufu anlatmanın iki temel ve birbirini tamamlayıcı şekli vardır. Eğer tasavvufun sarhoşluğa önem veren tarafı uygulanırsa, fıkıh ve kelama tepeden bakan bir yaklaşım olarak takdim ve tasvir edilir. Yok, eğer ayıklığa ağırlık verilirse, o, doğru amel (islam) ve doğru inancın (iman) iç hayatı (ihsan) olarak görülür. Tasavvufun büyük nazariyecileri ayıklık (sahv) bakış açısından hareket ederek konuşurlar ve İslamî düşünce ve uygulamanın her boyutu arasında, bütünü canlı kılan ruhu olan tasavvufla bir denge tesis etmeye gayret ederler. Bu kümede yer alan sûfîler arasında şu isimler bulunmaktadır: "Serrâc, Kelâbâzî, Sülemî, Kuşeyrî, Hucvîrî, Gazâlî, Şehabeddin Ömer Sühreverdî, İbn Arabî, Necmeddin Râzî ve İzzettin Kâşânî." William C. Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 82.

[1474] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 297.

[1475] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 248-249.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ulaşılması gereken nihai nokta fenâ mertebesi değildir. Bu mertebeye ulaşınca mesele nihayete ermez. Bilakis, sûfînin bu noktadan sonra başlayan bir görevi vardır. O, Hakk'ın kemal sıfatlarıyla donatıp, insanların arasında numune ve mürşit olarak yaşatmak istediği bir hâle ulaşmıştır. Tekrar dünyevî duyularına dönmesi ve bu görevini yerine getirmesi elzemdir. Müritlerinden Şiblî hakkında söylediği "Daima sekr halindedir. Şayet sahv haline gelse, insanların faydalanacağı bir imam olur."[1476] sözleri bu noktaya işaret etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikirleri, kâmil bir mürşidin ancak sekrden sahva ulaşmak yoluyla irşat ehliyetini kazanabileceğini göstermektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin amacı, insanları ve toplumu kurtuluş yoluna sevk etmektir. Zira Cenâb-ı Hakk'ın fenâ haline eren bir kulunu bakâya döndürmesinin de bu amaca matuf olduğu kanaatindedir.[1477] Dolayısıyla fenâ halini tecrübe eden kulun, sahve dönmesi ve cemiyet için fayda üretmesi, mahviyet ve rıfk içinde insanlara dinin inceliklerini, Allah'ın rızâsını kazanmaya giden yolları, kendisine ikram edilen ilmin derinliklerini, tevhidin hakikatlerini anlatması, göstermesi esastır.[1478] Bu ise fenâ ve sekr halinin devamlılığı ile mümkün değildir. Allah, fenâdan sonra kulunu tekrar beşerî özelliklerine iade eder ki, toplum ondan istifade edebilsin. Benliğinden arınmayı tecrübe etmiş kul; eski haline iade edildiğinde yeni bir manevî hâl içinde var edilerek başkalarını Allah'a ulaştırmak gibi "özel bir misyonla" donatılmıştır.[1479] Bu kimselerin ilim ve amel birlikteliğini sağlamış, tevhidin hakikatlerine vâkıf olmuş, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış (tahalluk) ve sahv haline ulaşmış olması gerekir.[1480] Sahv haline ulaşan kimse, sekr halindeki şaşkınlığının ve eksikliğinin

---

[1476] Serrâc, *el-Lüma'*, 382.
[1477] "Cenâb-ı Hak kulunu tekrar cemiyete döndürmek ister. Çünkü onu halka geri döndürmekte Hakk'ın bir muradı vardır. Ona verdiği nimetlerle birlikte onu halkın arasına geri çıkarır. Halkın ona yönelmesini sağlamak, onu halka sevdirmek ve kabul ettirmek için ona beşeri sıfatlarını geri iade eder. Ve böylece ona olan ihsanının nurunu onun üzerinde ışıldatır." Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 54.
[1478] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 20-21.
[1479] Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 29-30.
[1480] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 188.

farkına varır. Sarhoşluk, gaflet ve hayretin vebalinden kurtulmak isteyen bu kişi, bir an önce nefsini bunlardan kurtarır ve sahva gelir.[1481]

Fenâ halini tecrübe eden kulun sahv haline geri döndürülmesi hem kendisi hem cemiyet için iç içe faydalar barındırır. "Kulun, kendi varlığını kaybederek şuhûdun hakikatine erdiği ve ruhî saflığına kavuştuğu fenâ halinden sonra Allah onu, kendisini örten sekr (galebe) sarhoşluğundan sahv aydınlığına çıkarır. […] Eşyayı yerine koymak, her şeyi yerli yerince yapmak için kendisine dünyevi müşâhedesi geri verilir. Allah tarafından ihsan edilen en yüksek ruhî tekâmüle eriştikten sonra etrafındaki insanlara örnek olsun, fiiline ve hareketlerine uyulsun diye fenâdan sonra tekrar beşerî sıfatlarına döndürülür."[1482] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışında kulun sahv halinde bulunmasının; kulun eşyayı kendi menzili içinde görmesi yönüyle bizzat kula, Allah'ın üzerindeki nimetlerini halkın müşâhede etmesi ve onları irşat etmesi yönüyle de halka fayda veren yönleri vardır. Bu kimseler, sahv halinde halk içinde, onlarla birlikte yaşarlar. Ancak daha önce müşâhede ettikleri ruhî tecrübeler ve manevî zevkler yönüyle onlar her daim Hak'la birliktedirler. Yaşadıkları fenâ halinin eserleri üzerlerinde görünmekte ve o âlemden taşıdıkları ruhaniyet ise üzerlerinde parlamaktadır. Onlar, eşyayı yerli yerinde idrak edebilecek,[1483] -sekr halinde iken idraki tam olarak mümkün olmayan-[1484] hak ve bâtılı, iyi ve kötüyü her hal ve şartta ayırt edebilecek bir şuur düzeyine sahip oldukları için cemiyete örneklik edebilecek konumda ve onlara rehberlik edebilecek

---

[1481] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 11.
[1482] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 51-52.
[1483] Hz. Peygamber'in "Allahım, bana eşyayı olduğu gibi göster." duası da bu bağlamda yorumlanmıştır. Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 45. Bazı kaynaklarda hadis olarak zikredilen bu söz, araştırmalarımıza göre hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Hadis olarak en erken, Fahreddin Râzî'nin tefsirinde "اللهم أرنا الأشياء كما هي" ibaresiyle yer aldığını görmekteyiz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 13/37. Bu sözü, Râzî'deki aynı ibarelerlerle, İbnü'l-Cevzî de, "eserde bize gelmiştir" şeklinde hadis olduğuna dair herhangi bir kayıt düşmeksizin zikretmektedir. Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-hâtır* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 429.
[1484] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 117.

evsaftadırlar. Fenânın verdiği sarhoşluktan kurtuldukları için de halleri sıhhatlidir.[1485]

Yukarıda zikredilen bu konuyla bağlantılı olarak, Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre, sahvın değerini artıran bir diğer husus da, sahvın tasavvufî halleri izhâr etmek için müsait olmamasıdır.[1486] Hallerin izhâr edilmesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfîleri kınadığı ve manevî selâmete/saflığa aykırı kabul ettiği bir konudur.[1487] Kerâmet göstermeyi hoş görmeyen, Cenâb-ı Hak ile kulu arasında sır olan hususları halka izhâr etmeyi doğru bulmayan[1488] ve "Öyle insanlar vardır ki, yakîn sayesinde su üzerinde yürümüşlerdir. Fakat [aynı halde bulunup da] susuzluktan ölenler, yakîn bakımından daha üstündür."[1489] diyen Cüneyd-i Bağdâdî, bu açıdan da sahvı sekre üstün tutmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî, temkîn ehli bir sûfîdir. Bu temkînin biri Allah'a, diğeri ise kullara bakan iki yönü bulunmaktadır. Allah'ın hukukunu korumaya dönük olan

---

[1485] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 187.

[1486] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 249; kendisinde vecd ve sekr halinin galebe çaldığı Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin bir defasında üç gün üç gece boyunca evinin bir köşesinde vecd halinde nara attığı, bu durumun Cüneyd-i Bağdâdî'ye iletilmesi üzerine, yanına giderek: "Şayet onunla beraber iken nara atmanın sana bir faydası varsa, bana söyle ki ben de nara atayım. Şayet bunun bir faydası yoksa Allah'ın kaderine teslim ol ki, gönlün rahat etsin" dediği, bunun üzerine Nûrî'nin nara atmaktan vazgeçerek "Sen bizim için ne güzel bir muallimsin, ey Cüneyd!" diyerek eski haline döndüğü rivayet edilir. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb,* 233.

[1487] Cüneyd-i Bağdâdî'nin vecdine teslim olan ve sırrını saklamayan Hallâc'ı bu nedenle müritliğe kabul etmediği ve reddettiği rivayet edilmiştir. Amr b. Osman'la ilişkisini kesince Hallâc'ın Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına geldiği ve sohbetinden istifade etmek istediği, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ise "Ben delilerle sohbet etmem. Sohbet aklın kâmil olmasını gerektirir." dediği rivayet edilir. Bunun üzerine Hallâc içinde bulunduğu cezbe haline atıfla: "Sahv ve sekr kulun iki sıfatıdır. Vasıfları fânî olana (beşerî sıfatlardan kurtulana) kadar, kul Rabbinden mahcûb kalır" demesi üzerine Cüneyd-i Bağdâdî şöyle demiştir: "Ey Hallâc, sahv ve sekr konusunda yanlış düşünüyorsun. Sahv, hâlin Allah ile selamette olmasıdır. Sekr ise şevkin ve muhabbetin aşırı olmasıdır. Bunların ikisine de kesben ulaşılamaz. Ben senin sözünde birçok fuzuli şeyler ve manasız ifade ve tabirler görüyorum." Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 300.

[1488] İçindeki bir ukdeyi bastırmak için, çocukların kullandığı bir oltayi nehre atıp, üç okka bir balık çıkmazsa kendisini suda boğacağını söyleyen ve bu olta ile üç okkalık bir balık yakalayan Ebü'Hüseyin Nûrî'nin bu halinden haberdar olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu durumdan hiç hoşlanmadığı ve: "Onun hükmü kendisini sokacak bir yılan çıkmasıydı." dediği rivayet edilmiştir. Kuşeyrî, *er-Risâle,* 531.

[1489] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 89; Kuşeyrî, *er-Risâle,* 305.

taraf, Cenâb-ı Hakk'ın müteâl/aşkın yönünü vurgulamayı, birtakım yanlış anlaşılmalara sebep olarak onun vasıf ve sıfatlarının kullar tarafından tatil edilmesini ya da kullara izafe edilmesini engellemeyi amaçlar. Kullara bakan ikinci yönü ise halkı korumaya matuftur. Halkın, sekr halindeki bir sûfînin davranışları ve sözlerinde yanlış anlamaya müsait birtakım hususlar dolayısıyla özellikle itikaden veya ahlaken zarar görmeleri söz konusu olabilir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin temkîn hali, bu zararı ortadan kaldırmayı hedefler. Zira Allahü Teâlâ'nın dostluğuna layık bulduğu kullar, yeryüzünde Allah'ın hükmünü gerçekleştirmek için seçtiği kullar olması dolayısıyla fikirleri en sağlam ve kalpleri mahlûkata karşı en merhametli kullardır.[1490] Cüneyd-i Bağdâdî, bu merhametin bir gereği olarak, insanların zihinlerini ve gönüllerini ifsat etme ihtimali bulunan sekr haline ve bu haldeki davranış ve sözlere itibar etmemiş, bunların halka izhâr edilmemesi ve bir an önce aşılması gereken haller olduğuna inanarak, sahv ve temkîn halinin tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekr ve sahv konusundaki mutedil tavrı, sekr halindeki kimi sûfîlerin dinin zâhir hükümleriyle çelişen hareketlerini tasvip etmemesi ve bunları kâmil bir sûfî için nakîsa olarak görmesi, dönemin müesses ulemâsı nezdinde bu tartışmalı kavramları belli ölçüde kabul edilebilir kılmada da oldukça yararlı olmuştur.[1491] Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahvı sekre üstün tutan yaklaşımı kendisinden sonraki sûfîlerin de genel itibariyle takip ettiği yol olmuştur. Bununla birlikte, iki kavram arasındaki farklılığa ve sahvın üstün olduğuna yapılan vurgu, Cüneyd-i Bağdâdî ve takipçilerinin sekri tamamen reddettikleri anlamına gelmemektedir.[1492]

[1490] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 345.

[1491] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 84.

[1492] Sahv ve sekr konusuna dair yaklaşımları gibi sûfîlerin kendi aralarında da ihtilafa sebep olan mevzular tasavvufî hayatın özüne müteallik meseleler değildir. Bu türden ihtilaflar tasavvufî hayatın bazı inceliklerini ortaya çıkarır ve sûfîlerin manevî derinlik çerçevesini, müşâhede ettikleri hâl ve manaları ince ve titiz tahlil yeteneklerini gösterir. Onlar, bu tahlillerinde daima Allah'a ve onunla olan ilişkilerine dikkat etmekteydiler. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 250; sekr ve sahvın tasavvufun iki vazgeçilmez unsuru olduğunu belirten William Chittick, her iki anlayışın birbirinin tamamlayıcısı olduğunu öne sürer. Ona göre eğer sahv kaybedilirse, akıl da kaybedilir ve bunlarla birlikte [Cibril hadisinde ifade edilen] İslam ve imanın çizdiği sınırlar ve topyekun geleneğin formel

Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin cezbe halindeki sözlerine (şatahât) getirdiği izahlar, sekre karşı sahvı tercih ettiğini açıkça ortaya koymakla birlikte, sekri tamamen reddetmediğini, ancak bidayet ehlinin hâli ve aşılması gereken bir mertebe olarak gördüğünü göstermektedir. Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözkonusu şathiyelere getirdiği yorumlara ve ardından sekr halinin doğurduğu cezbe hallerine ve semâa dair yaklaşımına bakabiliriz.

1.12. Vecd ve Semâ

V-c-d kökünden mastar olan vecd kelimesi, sözlükte "aradığını ve yitiğini bulmak, elde etmek, var olmak, hâsıl olmak, zengin olmak, bolluk, öfke, hüzün, hüznü gerektiren keder, aşırı sevgi, güç yetirmek, isteğine kavuşmak" gibi manalara gelmektedir.[1493] Tasavvufî bir ıstılah olarak ise vecd, kulun herhangi bir kastı ve çabası olmadan, Hakk'ın tecellileriyle kalbine gelen şeyler, feyiz ve vâritler; Allahü Teâlâ'nın sonsuz tecellilerini müşâhede eden bir kimsenin içinin ferahlaması ve bu ferahlıkla kendinden geçmesi demektir. Hüzün ve neşe türünden kalpte bulunan her türlü duygu da vecd olarak isimlendirilir.[1494]

Tasavvufî literatürde vecd-tevâcüd ve vücûd kavramları birbiriyle irtibatlıdır. Kuşeyrî, tevâcüdü, vecdin kemal haline sahip olmayan sâlikin iradesiyle vecdi davet etmesi; vücûdü ise vecd halinden yükselenlerin ulaştığı mertebe olarak tanımlar.[1495] Bu kavramlar, zevke ve tecrübeye dayandığı için tarif eden kimsenin yaşadıklarına veya tercih ettiği görüşe göre farklı şekillerde tanımlanabilmektedir.[1496]

---

desteği ortadan kalkar. Eğer sarhoşluk kaybedilirse, bu durumda da dinî tecrübe ve bunlarla birlikte aşk, tutku ve ihsan elden gider. Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, 81; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 66.

[1493] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/445; Isfahânî, *el-Müfredât*, 854-855; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 278.

[1494] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 376; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 194; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 694.

[1495] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 138-139.

[1496] Serrâc, *el-Lüma'*, 375-376; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 112-113; Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 29; *İşlemlerin Dereceleri*, 28-29.

Hücvîrî, sûfîlerin vecd ve vücûddan maksatlarının semâ esnasında kendilerinde zuhûr eden haller olduğunu söyler.[1497] Özellikle ilk dönem tasavvuf kaynaklarında vecd, çoğu zaman semâ ile birlikte kullanılmıştır. Sözlükte "dinlemek, işitmek, duymak, işitilen söz, vecde gelmek ve üns meclisi"[1498] gibi anlamlara gelen semâ, tasavvufî literatürde, belli makam ve nağmelerle okunan dinî metinleri, kasideleri ve ilâhîleri dinlemek, bunların ruhta oluşturduğu tesirle coşup dönmek manasında kullanılmıştır.[1499] Sûfîler, ilk dönemlerden itibaren semâya ilgi duymuşlar ve konu hakkında hatırı sayılır bir literatür de oluşturmuşlardır.[1500] Ancak özellikle ilk yüzyıllarda semâ ile kastedilen, günümüzde birtakım hususî kıyafetler giymek suretiyle, musiki eşliğinde belirli esaslar çerçevesinde yapılan ve daha çok Mevlevîlik ile anılan seremoni değildir. O dönemde semâ, başta Kur'ân tilaveti olmak üzere ilahî ve kasideler okunması ve bunların dinî duygularla dinlenmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte semâ hususunun ilk dönemlerden itibaren hem ulemâ, hem de sûfîler arasında tartışılmaya devam ettiği de bilinmektedir.[1501] Sûfîler de bu tartışmalar ekseninde farklı yorumlar ileri sürmüşler, semâyı kendi içinde ve dinleyenler açısında farklı sınıflandırmalarla ele almışlardır. Örneğin, ilk dönem sûfî müelliflerden Ebû Talib Mekkî semâyı helâl, haram ve şüpheli olmak üzere üçe ayırmıştır. Ona göre şehevi arzu ve isteklerini tatmin için semâ yapmak/musiki dinlemek haram, aklî ölçülere uygun ve mubah sözlerden oluşan musikiyi kişinin cariyesi ve eşinden dinlemesi eğlence amaçlı olduğu için şüpheli, ancak kişiyi Allah'a sevk eden ve ona götüren yolları gösteren bazı esasları müşâhede etmek için uyanık bir kalp ile semâ yapmak ise mubahtır.[1502]

[1497] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 567.
[1498] Isfahânî, *el-Müfredât*, 425-426; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 121.
[1499] Serrâc, *el-Lüma'*, 432; Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 28-29; *İşlemlerin Dereceleri*, 29; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 312.
[1500] Semih Ceyhan, "Semâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/457.
[1501] Sûfîlerin semâ konusundaki ihtilafları hakkında geniş bilgi için bkz.: Serrâc, *el-Lüma'*, 238-267; Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/100-102; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 219-252.
[1502] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/100-101.

Semâ gibi tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren tartışma konuları arasında yer almış hususlarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikir beyan ettiği malumdur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâ gibi ihtilaflı konulara dair düşüncelerinde öne çıkan husus, mutedil bir tavır arayışı ve şeriatı muhafaza eden orta bir yoldur. *el-Lüma'*da sûfîlerin semâya dair görüşlerine özel bir bölüm açan Serrâc, "*Kitâbün fi's-Semâ*" bölüm başlığı altında bu konuda bazı görüşlere yer verdikten sonra[1503] bölüm içinde "*Bâbün fi's-Semâ ve İhtilâfi Ekâvîlihim fî Ma'nâhü*" şeklinde bir alt başlık daha açmış[1504] ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerine daha çok bu kısımda yer vermiştir. Kitabının pek çok bölümünde ilk olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerine yer veren Serrâc'ın bu tercihinin, semâ konusunda Cüneyd-i Bağdâdî'yi konumlandırdığı yere dair bir fikir verdiğini düşünebiliriz. Aynı zamanda tasavvuf tarihinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının takipçilerinden sayılan Serrâc'ın bu tavrı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konudaki tavrına dair bir işaret taşıdığını da gösterebilir. Serrâc'ın, *el-Lüma*'da semâya özel bir başlık açması ve semânın Kur'ân ve Sünnet'ten delilleri başta olmak üzere semâya dair görüşleri belirli bir çerçeve içinde aktarması, semânın meşruiyeti konusunda dikkate değer bir çabadır. Serrâc'ın semânın hak ve bâtıl olanını ayırmak, sahih ve bid'at olanlarının sınırlarını netleştirmek, sûfîlerin tercih ettiği semânın ne türden bir semâ olduğunu izah etmek gibi bir amaç taşıdığını söylemek mümkündür. *el-Lüma*'da semâ konusuna ayrılan bölümler, bu bölümlere ait başlıklandırmalar ve içerikte yer verilen bilgiler ve tercihe şayan olduğu ifade edilen fikirlere yapılan vurgular da bu dediğimizi doğrular mahiyettedir. Serrâc'ın semâ konusundaki tavrı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konudaki görüşleriyle uyumludur.

Sonraki dönemlerde bazı kaynaklarda semâyı reddettiğine dair kayıtlar yer alsa da,[1505] Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâyı reddetmediği, semâya muhalif sûfîlerden

[1503] Serrâc, *el-Lüma'*, 338-341.
[1504] Serrâc, *el-Lüma'*, 342-343.
[1505] Dilaver Gürer, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm RisâIesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2012), 16.

olmadığı bilinmektedir.[1506] Ancak, halkın yanlış anlamasına müsait, dikkat çeken ve insanların hata yapmalarına sebep olacak konularda kendisinin titizliği ve hassasiyeti de malumdur. Semâyı da bu konulardan biri olarak görmektedir. Müritlerinden Cerîrî'ye sülûkünün başlangıcında; sûfîlerin yapmakta olduğu semâyı inkâr etmemesini, bununla birlikte genç olduğu sürece buna kendini ehil görmemesini, yaşlandığı zaman da (semâ konusunda örnek olmak suretiyle) halkı günaha sokmamasını tembih etmiştir.[1507]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâ hususundaki hassasiyetini üstadı Serî Sekatî'den edindiğini söylemek mümkündür. Zira mürşidinin bir hayli şiir ve kaside bildiğini ama yanlış anlaşılmaktan endişe ettiği için bunları sadece mahrem ortamlarda dile getirdiğini ifade etmektedir.[1508] Serî Sekatî'nin bu tavrı, talebesinin gizliliğe riâyetindeki hassasiyetinin teşekkülünde etkin olmuştur. [1509]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâyı talep ederek dinleyenler için fitne, rast geldiği için dinleyenler açısından ise ferahlık ve rahatlık olarak görmesi,[1510] onun semâ meclislerinin özellikle kurulmasını doğru bulmadığını göstermektedir. Zira o isteyerek kurulan semâ meclislerinin ve semâyı talep etmenin fitne sebebi olacağını düşünmektedir.[1511] Çünkü şeytanın en çok vesvese verdiği anlardan bir tanesi semâ anıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin rüyasında İblis'i gördüğü ve ona sûfîler arasında yolunu bulup kandırdığı birilerinin olup olmadığını sorduğu rivayet edilir. İblis, kendisine, iki vakit dışında onlardan bir şey koparmasının zor olduğunu, bu iki vakitten birinin semâ anı, diğerinin ise harama nazar zamanı olduğunu, bu vakitleri

[1506] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 102.
[1507] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 566.
[1508] Serrâc, *el-Lüma'*, 373.
[1509] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 181.
[1510] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 506.
[1511] Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Şiblî de şöyle demiştir: "Semânın zâhiri fitne, bâtını ibrettir. İşareti tanıyana ibretle dinleyip semâ etmek helal olur. Değilse semâ, fitneye davetiye çıkarır ve insanı belaya sevk eder." Şiblî'nin bu yaklaşımını Cüneyd-i Bağdâdî'den aldığını düşünmek mümkündür. Serrâc, *el-Lüma'*, 342.

gözetleyip o anda kalplerine girerek vesvese verdiğini söylemiştir.[1512] Dolayısıyla mürit, kendisi için tehlikeli bir zaman olan semâ anının fitnesinden sakınmalıdır. Müridin semâya düşkün olmasını ve semâyı arzulamasını, tembellik eseri olarak görmektedir.[1513] Çünkü bu durumdaki müridin semânın zevkine varması, oradan elde edeceği hazza takılıp kalması ve diğer görevlerini ihmal ederek seyrüsülûkü yarım bırakması söz konusu olabileceği gibi, henüz tasavvufî terbiyesi tamamlanmadığı için nefsinin hilelerine kanması ve yukarıda belirtildiği üzere şeytanın oyununa gelmesi de mümkündür. Bu nedenle tasavvuf tarihinde mübtedî müritler için sema mürşitlerin çoğu tarafından mekruh, bir kısmı tarafından ise bir noktaya kadar mubah görülmüştür. Ancak hiçbir mürşit semâ konusunda müritlerine sınırsız bir mubahlık tanımamıştır.[1514] Semâ meclislerinin kendiliğinden oluşması, mecliste bulunanların ehil kimseler olması halinde ise semâ rahmet vesilesine dönüşmektedir.

Bununla birlikte Cüneyd-i Bağdâdî, sûfîler üzerine rahmet-i ilâhînin indiği üç yer arasında semâyı ilk sırada saymaktadır. Çünkü onların semâları Hak'tandır ve [semâ esnasında ayağa kalkmaları ve] konuşmaları da vecd sebebiyledir, sadece vecde geldikleri zaman semâ ederler.[1515] Ancak o, meşru bir semâ için üç şart ileri sürer. Bunlar bulunmazsa, semânın terki evlâdır. O üç şey zaman, mekân ve ihvandır.[1516] Yani sema için, uygun bir zaman, yabancılardan uzak bir yer ve işin ehli kimselerin bulunması zaruridir.[1517]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye sakin sakin duran insanların semâ esnasında neden sallanmaya başladığı sorulduğunda verdiği cevap, kendisinin mîsâk nazariyesine atıfta bulunmaktadır. Ona göre Allahü Teâlâ, elest bezminde, mîsâk gününde

[1512] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 224.
[1513] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 510; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 238.
[1514] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 28; *İşlemlerin Dereceleri*, 28.
[1515] Serrâc, *el-Lüma'*, 342. Diğer iki yerden birincisi ilim mütalaası sırasındadır. Çünkü onlar bu sırada evliya ve sıddıkların hâlinden başka bir şey konuşmazlar. Sonuncusu ise yemek sırasındadır ki onlar, ihtiyaç duymadıkça yemezler. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 505-506; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 161; Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/101.
[1516] Serrâc, *el-Lüma'*, 246.
[1517] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 182.

kullarına hitap ettiği zaman, Cenâb-ı Hakk'ın kelamının işitilmesinden (semâsından) hâsıl olan bir lezzet ve şevk ruhlara yerleşmiştir. Kullar, semâ (musiki) dinledikleri zaman onu hatırlar ve bu nedenle harekete geçerler.[1518]

Kendisinin bulunduğu bazı meclislerde semâ yapıldığı bilinmektedir. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî'nin bizzat semâ yaptığına dair bir kayıt mevcut değildir. Bir kavvâlın ilahi okuduğu böyle bir mecliste orada bulunan İbn Mesrûk ve İbn Atâ vecd emareleri gösterirken, Cüneyd-i Bağdâdî sakin bir halde oturmaktadır. Kendisine "*Ey şeyh, senin bu semâdan hiç nasibin olmuyor mu?*" diye sorarlar. Cüneyd-i Bağdâdî bu soruya: "*Sen dağları görürsün de, onları hareketsiz zannedersin; oysa onlar, bulutların geçtiği gibi geçip giderler.*"[1519] ayetiyle cevap vermiştir.[1520] Zâhirine bakarak onun okunan ilahilerden etkilenmediğine kanaat getirenlere, kendi iç dünyasında neler yaşadığını bilmediklerini ihsas ettiren bu cevap ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu hali, *el-Lüma*'da iki farklı yerde zikredilmiş ve Serrâc tarafından kemal ehli kimselerin örnek hali ve semâ sırasındaki özellikleri olarak gösterilmiştir.[1521] Ebû Tâlib Mekkî de, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir dönem kaside türü şeyler dinlediğini ve bunlar okunurken başını önüne eğip, gözyaşı döktüğünü, semâ konusunda çok güzel bir hâli bulunduğunu söyleyerek onun halini örnek göstermiştir.[1522]

Serrâc, Mekkî ve Sühreverdî'nin farklı şekillerde verdikleri rivayetlerden anlaşılmaktadır ki Cüneyd-i Bağdâdî, ilk zamanlar kaside ve ilâhî okunan meclislerde bulunmuş, bunları dinlemiş, müritleriyle birlikte semâ meclislerine katılmıştır. Bu meclislerde semâ etmek üzere ayağa kalkmadığı ancak dinlediklerinin kendisine verdiği heyecan ve kendisinde uyandırdığı duygularla hareket edip,

---

[1518] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 505.
[1519] en-Neml, 27/88.
[1520] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/289; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 569; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 139.
[1521] Serrâc, *el-Lüma'*, 128-129, 366-367.
[1522] Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 261.

sallandığı anlaşılmaktadır. Ancak sonraları bu meclislere katılmayı bırakmıştır.[1523] Kendisine bu durum sorulduğu zaman verdiği cevaptan, artık ehil insanların bulunmadığını ve geçmişte katıldığı bu meclislerdeki halin yaşanabileceği bir ortamın da kalmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır.[1524] Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâ konusundaki tavrı, sonraki yüzyıllarda sûfîler için örneklik teşkil etmiş, onun bu konudaki tutumu ve görüşleri delil olarak kabul edilmiştir.[1525]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin, özellikle özel bir gayret olmaksızın kendiliğinden oluşan meclislerde kula Allah'ı hatırlatan ilahi ve kasideleri dinlemeyi, şartların uygun olması halinde bu tür meclislere katılmayı, bu esnada zorlama olmaksızın kendiliğinden gelişen vecd hallerini ve semâyı mahzurlu görmediği bilakis bu meclislerin rahmete vesile olacağını düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak zaman-mekân-ihvan şartlarını taşımayan, talep üzerine kurulan meclisleri ve burada yaşanan tevâcüd cinsinden halleri hoş görmediği, bu meclislere itibar etmediği ve itibar edilmesini de doğru bulmadığı görülmektedir.

Özellikle semâ meclisleri başta olma üzere zikir meclislerinde ve kulun halinin kendisine galebe çaldığı anlarda ortaya çıkan vecd konusunda ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin tavrı, semâ meclisleri konusundaki yaklaşımıyla uyumludur. Ona göre tevâcüd, müride zarar veren bir haldir.[1526] Vecd ise müridin kendi iradesi dışında

---

[1523] Onun bu tavrı sonraki dönemlerde semâdan vazgeçip tövbe ettiği şeklinde de yorumlanmıştır. Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (2010), 126.

[1524] Serrâc, *el-Lüma'*, 366-367; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, 261; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 238-239.

[1525] Hasan Kamil Yılmaz, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin 'Semâ Risâlesi'", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 275-276, 278-279.

[1526] Cüneyd-i Bağdâdî'nin: "İlim fazla olursa, vecd eksikliği zarar vermez. Eksik ilmin yanındaki vecd ziyadeliği ise zararlıdır." sözünü Serrâc, ilim semâ ânında organların hareketine hâkim olmayı gerektirir, şeklinde yorumlamıştır. Serrâc'a göre içinde bir coşku ve taşma hali olmadan tevâcütte bulunmak ve ayağa kalkmak ya da bunun için zorlanmak edebe uygun değildir. Semâ sırasında semâ ehlini sıkıştırıp müdahale etmenin de edebe uygun olmadığını düşünen Serrâc, kalp huzuruyla sükûnete erip semâ edenlerin gaye ve manalarına vâkıf olmaya çalışmanın daha evlâ olduğunu söyler. Ona göre dünya sevgisiyle kirlenmiş gönüllerin semâ etmesi bu uğurda canını vermiş bile olsa boş bir eğlencedir. Serrâc, *el-Lüma'*, 247.

gerçekleşen bir hal olması dolayısıyla başkaları tarafından değerlendirmeye müsait bir durum değildir. "Ben bir kimseyi diğerine tercih edip, sırrımı açıklamadım. Ancak cezbe halinde onların durumunu Allah'a havale ettim."[1527] sözüyle, vecd ile tevâcüdü kişinin ancak kendisinin ayırt edebileceğini, Allah ile kul arasındaki bir mesele olduğunu ve başkalarının bu konuda yorum yapmasının uygun olmayacağını ifade etmektedir. Mürşidi Serî Sekatî ile yaşadığı bir diyalog da bu konuda kişisel tecrübenin önemine işaret etmektedir. Mürşidine zikir sırasındaki vecdin kulu güçlendiren şeylerden olup olmadığını sorduğunda, onun "Evet, bu durumda olan birinin yüzüne kılıçla vurulsa dahi hissetmez." cevabı üzerine önce böyle bir şeyin mümkün olamayacağını düşünmüş ve buna karşı çıkmış, daha sonra bu durumu tecrübe etmesi üzerine doğruluğuna kanaat getirmiştir.[1528]

Cüneyd-i Bağdâdî kendiliğinden ortaya çıkan, kulun ihlasına zarar vermeyen vecdi makbul görür. Örneğin; Ebû Saîd Harrâz'ın vefatı anında vecd ve cezbe halinde olduğu kendisine aktarılınca, "Ruhu ona iştiyakla uçan kimsenin halinde şaşılacak ne var ki?" demiştir.[1529] Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre vecd, "Yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır"[1530] ayetinin anlamına denk düşen bir manadır. Yani vecd hali, kulun niyeti, amelleri ve gayreti neticesinde ancak beklenmedik bir anda karşısına çıkarılan bir haldir ve kulun bunda bir dahli söz konusu değildir. Kelâbâzî, bu noktaya işaretle Cüneyd-i Bağdâdî'nin vecd konusundaki şu şiirini aktarır:

"*Vecd, kendisinde huzur bulan kimseyi coşturur,*

Vecd, Hakk'ın huzurunda (hakikat ortaya çıktığında) kaybolur.

Vecdim, beni coşturuyor ve

[1527] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/273.
[1528] Serrâc, *el-Lüma'*, 553.
[1529] Serrâc, *el-Lüma'*, 286.
[1530] el-Kehf, 18/49.

Vecdin içindeki vecdi (yani Hakk'ı/hakikati) görmekten alıkoyuyordu."[1531]

Bu şiir aynı zamanda Cüneyd-i Bağdâdî'nin vecdi ulaşılması gereken bir gaye olarak görmediğini, seyrüsülûk esnasında kulda zuhûr eden ve mübtedî müritleri yoldan alıkoyma potansiyeline sahip bir hal olarak gördüğünü göstermektedir. Vecd haline takılıp kalınmamalı, vecd bir hedef haline getirilmemelidir. Çünkü vecd hali bilgi ve şuurun insandan kaybolduğu bir zamandır. Dolayısıyla vecd halinde tevhit bulunsa da bilgi ve şuur sahibi olunmadığı için bu durum tevhidin varlığına zıttır. Bilgi ve şuur sahibi olunca da vecd halinde olunmaz.[1532] Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf yoluna ilimle veya sülûk ile girilebileceğini, ilimsiz sülûkun güzel de olsa eksik kalacağını düşünmektedir. Bu nedenle izzet ve şerefi, sülûk ile ilmin birlikteliğinde görmektedir. Ona göre ilmin ziyade oluşu, vecdin ziyade oluşundan iyidir.[1533] Sûfîlere göre vecd halinin egemen olması tehlikeli görülmüştür. Çünkü sâlikte baskın olan yönün vecd olması, onun evliyâ ve mukarreblerin hükmüne değil, mecnûnların hükmüne râm olmasına yol açar. Oysa baskın olan yön, ilim olursa, kişi emniyet ve güven mahallinde bulunur, kulluğunun bilincinde olur.[1534]

Semâ ve vecd, ölçünün kaçırılmaya müsait olduğu, üzerinde ancak ilim sahiplerinin kaymadan ayakta sabit kalabileceği kaygan bir zemindir.[1535] Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî, müritlerini ve sohbetlerine katılanları bu konuda uyarmıştır. Müritlerinden Şiblî'nin bir gün sohbet esnasında "Allah" demesi ve tevâcüd göstermesi üzerine Cüneyd-i Badğâdî: "*Eğer kendini Allah'ın huzurunda görüyorsan, bu edepsizliktir. Allah'ın huzurunda değilsen ne elde ettin ki, vecde*

[1531] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 113; Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kūb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinden Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 186.
[1532] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 140.
[1533] Serrâc, *el-Lüma'*, 247.
[1534] Kadir Özköse, "Tasavvufî Tecrübede Salikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 75.
[1535] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/101.

gelmeye çalışıyorsun?" demiş, Şiblî bunun üzerine tövbe etmiştir.[1536] Yine sohbetine katılan ve sohbet esnasında cezbeye gelerek nâra atan bir genci, "*Böyle yapacaksan bir daha benim meclisime gelme*" diyerek uyarmıştır. Bu uyarıdan sonra gencin yüzünün değiştiği, damarlarının şişip gerildiği, kendisini sıktığı ve cezbesine hâkim olmaya çalıştığı ve bu hususta çok sıkıntı çektiği rivayet edilir.[1537] Sühreverdî bu durumu, tevâcüdün, sâlike verdiği zarar olarak yorumlar.

Netice itibariyle bakıldığında Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâyı ve başta semâ halinde olmak üzere farklı zamanlarda sâlikin üzerinde zuhûr eden cezbe halini belirli şartlar dâhilinde mazur görmektedir. Onun diğer konulardaki mutedil ve şer'î sınırlara riayet hususundaki titizliğini, halkın geneli tarafından yanlış anlaşılabilecek konulardaki hassas tavrını bu konularda da görmekteyiz. Sülûkünü tamamlamış kâmil sûfînin semâdan etkilense de bunu belli etmediğini, mübtedî müritlerin semâya karşı istekli hallerinin ise onlara zarar verebileceğini, hatta onlar için bir fitne olabileceğini yine onun sözlerinden anlıyoruz. O, bu konuda özendirici bir tavır sergilememiş, bilakis oluşması muhtemel zararlar dolayısıyla müritlerini semâ ve tevâcüd halinden sakındırmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte vecdin kulun iradesi dışında olduğunu düşünmektedir. Kulda vecd halinin hâkim olduğu zamanlarda, akıl ve şuur hali ortadan kalktığı için vecdi özendirici bir sözü de bulunmamaktadır. O bu konuda da tasavvuf tarihinde önder bir rol üstlenmiş, kendisinden sonraki yüzyıllarda bu konudaki fikirleri tevarüs edilerek ve zenginleşerek tasavvuf tarihine mal olmuştur. Semâ ve vecd konusundaki fikirleriyle uyum arz eden bir diğer konu, kerâmetlere karşı yaklaşımıdır.

[1536] Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/583.

[1537] Serrâc, *el-Lüma'*, 358; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 562; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 253. Kaynakların bir kısmında bu gencin günün birinde bu hale dayanamayıp bir nâra atarak vefat ettiği rivayet edilmiştir.

1.13. Şatahât

Çoğulu şatahât veya şathiyât olan şatah kelimesi sözlükte "hareket etmek, sarsılmak, sallanmak, kıpırdamak, taşmak, köpürmek" gibi anlamlara gelirken, tasavvufî ıstılahta sekr ve vecd hallerinde ilahî feyz, galeyan, heyecan ve galebe ile sûfîlerin söyledikleri ibare ve ifadeler manasında kullanılmaktadır.[1538] Cürcânî, şatahât için, üzerinde benlik ve dava kokusu bulunan sözler, ifadelerini kullandıktan sonra bunun âriflerin göz yumulması gereken hatalarından olduğunu söyler.[1539] Sûfîler, genellikle hakikat ehlinin hataları olarak gördükleri şathiyelerin mazur görülmesi gerektiğini ancak anlatılmamasını, yayılmamasını ve örnek gösterilmemesini tavsiye etmişlerdir.[1540] Bu tür sözlerin sadece söyleyeni bağladığı, başkaları için bir delil veya mesnet sayılmayacağı ve kişinin kendine geldikten sonra bu durumdan dolayı tövbe etmesi gerektiği de ifade edilmiştir.[1541] Genele teşmil edilemeyecek, sınırlı sayıdaki sûfîden şatahât türünde sözler nakledilmiştir. Serrâc, şatahâtın ancak sahibinin açıklamasıyla sağlam hale gelebilecek olan sözler olduğundan bahseder ve bizzat sûfîlerin dilin şathiyâtından Allah'a sığındıklarını aktarır.[1542] Ne söylendiği kolayca anlaşılamayan bu tür sözler, dış görünüşü itibariyle şeriata aykırı sözlerdir. İlk sûfî müelliflerin, bu nitelikteki sözlerin şeriat uleması karşısında savunulmasının zor oluşu nedeniyle genellikle şatah konusuna eserlerinde yer vermekten kaçındıkları görülmektedir.[1543] Bazı sûfîler, bizzat kendileri şatahâta

---

[1538] Serrâc, *el-Lüma'*, 453; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/1068; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 327-328; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 595.
[1539] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 127.
[1540] Süleyman Uludağ, "Şathiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 38/370.
[1541] Necmettin Şeker, "Şatahat İfade Eden Söz ve Davranışların Dinî Temelleri", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 143, 156.
[1542] Serrâc, *el-Lüma'*, 422.
[1543] Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 1994, 179.

düşenleri eleştirmişlerse de,[1544] sûfîler genel itibariyle şatahâtı eleştirenlere,[1545] bu sözlerin gerçek maksadının ve anlamının ancak Allah tarafından bilinebileceğini, bu nedenle, bu türden sözlerin ve söyleyenlerin Allah'a havale edilmesi gerektiğini veya şerhi için bu ilimde derinleşmiş sûfîlere müracaat edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.[1546]

Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl Tüsterî ve Hallâc-ı Mansûr ilk dönem sûfîleri arasında şatahâtlarıyla en çok tanınan isimlerdir.[1547] Şatahât genel olarak dinin zâhiri ile uyumlu olmayan sözlerdir. Müphemlik ve muğlaklık da bu sözlerin genel özelliğidir. Bu nedenle erken dönemlerden itibaren sûfîlerin bu türden sözleri için, diğer sûfîlerin şerh faaliyetlerinde bulundukları gözlemlenmektedir.[1548] Bunun ilk örneklerinden biri, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtına yönelik şerhleridir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî ile görüştüğüne dair bir kayıt elimizde mevcut değildir. Ancak kaynaklarda Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyelerinden bir bölümünün, Bâyezîd-i Bistâmî'nin yeğeni Ebû Mûsâ Îsâ b. Âdem tarafından Cüneyd-i Bağdâdî için tercüme edildiği kaydedilmiştir.[1549] Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait *Şerhu Şathiyyât-ı Ebî Yezîd Bistâmî* adıyla kaynaklarda zikredilen ve çalışmamızın ilgili bölümünde incelenmiş olan bir eserden bahsediliyorsa da, müstakil böyle bir eser günümüze ulaşmamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin risalelerinde, mektuplarında ve diğer sözlerinde de kendisine ait şatah türünden ifadelere ve bu türden sözlerin

[1544] Ebû Tâlib Mekkî, şatahâta düşenleri isim vermeden eleştirir ve bu kimselerin manevî sarhoşluk içinde ölçüsüz ve dengesiz sözler söylediklerini, ilmin ölçülerini aştıklarını ve sınırları ortadan kaldırarak hükümlerin geçerliliğini düşürdüklerini ifade eder. Ona göre bu kimseler; batıla dalanlar, boş iddia ve bidat sahipleridir. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/296.
[1545] Şathiyât konusundaki en ciddi eleştirmenlerden biri İbnü'l-Cevzî'dir. Eserinde sûfîlerin meşhur şatahlarını sıraladıktn sonra bunları sert bir dille eleştirir. Bkz.: Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 301-333.
[1546] Serrâc, *el-Lüma'*, 453.
[1547] Uludağ, "Şathiye", 38/370.
[1548] Hasan Basri Demir, *Bâyezid-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2020), 50-51.
[1549] Sehlegî, *Kitabu'n-nûr min kelimâti ebi't-Tayfûr (Menâkıb-ı Bistâmî)*, 139; Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, 184.

şerhlerine dair açıklamalara rastlanmamaktadır. Bu türden sözlere dair kendisinden bize ulaşanlar, *el-Lüma*'da nakledilenlerden ibarettir. Serrâc'ın, Cüneyd-i Bağdâdî tarafından Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtına yönelik yaptığı şerhlere ulaştığı anlaşılmaktadır.[1550]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin üstatlarından Muhâsibî'nin şatah türünden sözlere, hulûliyeye benzeyen tavır ve davranışlara karşı sert bir tavrının olduğu, müritleri ve dostları arasında bu türden söz ve davranışlara meyledenlere karşı sert tepkiler verdiği ve hakikatin şeriat sınırlarını zorlamadan, zâhire riayet ve hassasiyet ile elde edileceğine inandığı bilinmektedir.[1551] Cüneyd-i Bağdâdî, malum olduğu üzere kendisi de temkîn ehli bir sûfîdir. Bu noktada Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtına neden ulaşmak istediği ve neden şerh etmek ihtiyacı duyduğu önemlidir.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahât türünden ifadelerine ulaşmak istemesinin nedeni, Bâyezîd-i Bistâmî'nin tecrübe ettiği manevî makamları anlama isteği olarak yorumlanabilir.[1552] Kanaatimizce Bâyezîd-i Bistâmî'den nakledilen bazı sözler onun dikkatini çekmiş ve onun şatahât türünden sözlerini, hakkında genel bir kanaat oluşturabilecek bütünlükte görmek istemiş olmalıdır. Böylelikle kendisinin tecrübe ettiği fenâ haline, tevhidin temel gayesi olarak gördüğü ve "olmadan önceki hale dönmek" şeklinde tarif ettiği tevhit mertebesine dair; başka bir coğrafyada yaşayan ve farklı bir iklimde yetişen bir kimsenin manevî tecrübelerini daha yakından tanımak ve onun sözlerinin içerdiği anlamları mütalaa etmek istemiş olması muhtemeldir. Günümüzde zaman zaman anakronik bir bakış açısıyla, iki farklı coğrafyada yaşamış ve seyrüsülûkü belki de farklı açılardan tecrübe etmiş iki farklı sûfî olarak birbirleriyle tenakuzlarına odaklandığımız karşıt isimler olarak ele alıyor olsak da, yaşadıkları dönemde birbirlerini sekr ve sahv örneğinde olduğu gibi iki

---

[1550] Serrâc; Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezid-i Bistâmî'nin şatahlarına yaptığı şerhlerin yanı sıra Ebû Bekir Şiblî, Ebu'l-Hüseyin Nûrî, Ebû Hamza, Vasıtî, Zünnûn-i Mısrî gibi sûfîlerin şathiyâtını ve bunların nasıl anlaşılması gerektiğini geniş şekilde açıklamıştır. Serrâc, *el-Lüma'*, 459-515.
[1551] Serrâc, *el-Lüma'*, 495; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 23-24.
[1552] Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 248.

farklı anlayışın temsilcileri olarak gördüklerini düşünmek yanıltıcı olabilir. Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtından haberdar olduğu zamana kadar, kendi manevî tecrübelerini müritleri ve sûfî dostlarıyla zaten paylaşıyor olmalıdır. Belki de müritleri tarafından kendisine sorulan bazı sorular üzerine Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerinden haberdar olduğu zaman, hem kendi açısından bu sözleri incelemek, hem de kendisine bu sözler hakkında soru soranlara cevap vermek maksadıyla bu sözlere ulaşmak istemiş olabilir. Kendi dostları, müritleri ve tasavvufî çevresi içinde bulunan Şiblî, Ebu'l-Hüseyin Nûrî, Ebû Hamza, Hallâc-ı Mansûr gibi isimlerin şatahât türünden sözlerine dair bir şerhe ihtiyaç duymaması, bize ulaşan rivayetlerin onların sözlerine dair açıklamalardan ziyade birtakım uyarılardan ibaret bulunması bu kanaatimizi destekler niteliktedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, kendi tasavvuf anlayışıyla örtüşmeyen bazı hallere sahip olan ve bunları ifadeye döken çevresindeki sûfîleri yanlış gördüğü hususlarda uyarmak ve onları düzeltmek yoluyla irşat ederek onlarla olan irtibatını devam ettirmiştir. Nûrî[1553] ve Şiblî[1554] ile yaşadığı birtakım diyaloglar ve onlar hakkındaki sözleri kaynaklarda mevcuttur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin uyarılarına rağmen söz konusu hallerinden ve sözlerinden vazgeçmeyen Hallâc'ı ise kendinden uzaklaştırdığı malumdur.[1555] Burada dikkat çekmemiz gereken önemli bir husus, ismi geçen sûfîlerden Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresinde bulunanların şatahât türündeki sözlerinden hangilerini Cüneyd-i Bağdâdî hayatta iken, hangilerini onun vefatından sonra söylediklerini tespit etme imkânımızın olmamasıdır. Dolayısıyla bugün elimizde bulunan onlara ait bu türden sözlerin bir kısmı, Cüneyd-i Bağdâdî vefat ettikten sonra söylenmiş olabilir. Bu da Cüneyd-i Bağdâdî'nin neden bu sözlere dair

[1553] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 92; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 233.
[1554] Serrâc, *el-Lüma'*, 382, 488; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 145.
[1555] Afîfî, Hallâc'ı anlatırken, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisini şatahât türünden ifadeleri dolayısıyla kınadığını, Ebû Tâlib Mekkî, Nehrecûrî ve Cüneyd-i Bağdâdi gibi kendisine yakın olan insanların onu suçladığını ifade eder. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 205.

bir açıklamasının olmadığı ya da neden bunları söylemelerine mani olmadığı sorusuna cevap teşkil eder.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtına ulaşma nedeni olarak zikrettiğimiz yukarıdaki hususlardan sonra, bu sözleri neden şerh ettiğine bakabiliriz. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini şerh etme ihtiyacı hissetmesinin nedenlerinden ilki olarak zâhir ulemasının şüphelerini gidermek ve bu şathiyelerin dine uygunluğunu, dinin nassları ile telif edilebilirliğini ispat etme teşebbüsü sayılabilir.[1556] Bu yoruma göre, Cüneyd-i Bağdâdî'nin şerh faaliyetinin ilk muhatabı zâhir ulemasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî, şer'î ilimlerle tasavvuf arasındaki gerilimin artmaması için Bâyezîd-i Bistâmî'den nakledilen sözleri tefsir etmek istemiş, böylece onun sözlerinin müphem taraflarını şeriatın sınırları içinde telif etmek suretiyle şer'î ilimlerle uğraşan âlimler nezdinde oluşabilecek yanlış anlaşılmaların önüne geçmeyi amaçlamıştır. Sünnî tasavvufun kurucu isimlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tavrı sadece şatahât türünden sözler için değil tasavvufî haller ve makamlara ilişkin diğer durumlar ve tasavvufî ıstılaha ait diğer kavramlar için de geçerlidir. O, henüz yeni oluşan tasavvuf ilminin inceliklerine dair meseleleri ve tasavvufî ıstılahları açıklarken oldukça titiz davranmış ve çalışmamızın ilgili bölümünde ele alındığı üzere, sürekli olarak ihtiyatlı davranmayı tercih etmiştir. Bu ihtiyat; dinin ihsan boyutunu, ruhî ve manevî tarafını temsil iddiası taşıyan sûfîlerin; muhaddisler, mütekellimler ve fakihler nezdinde muteber bir ilim olma yolculuğunu tahkim etmek, sekteye uğratmamak amacını taşımaktadır.[1557] Böylelikle tasavvufun bu tür meselelerle tanınmasının önüne geçmeyi amaçlamış olmalıdır.[1558]

[1556] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 84.

[1557] Ebû Nasr Serrâc'ın *el-Lüma*'da sûfîlerin şatahâtına dair başlıklar açması ve şatahât türünden sözleri şerh etmesi çağdaş araştırmacılardan Alexander Knysh tarafından bu bağlamda yorumlanmıştır. Knysh, Serrâc'ın bu tavrının sûfîlerin hataları ve aşırılıkları olarak kabul ettiği şeyleri kınamak ve böylece sufi ortodoksinin sınırlarını belirlemek amacına matuf olduğunu söyler. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 130-131.

[1558] Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", 184.

Hayatı boyunca pek çok kez takibata uğrayan ve Gulâm Halîl mihnesi gibi sıkıntılı dönemlere şahitlik eden Cüneyd-i Bağdâdî'yi böyle bir şerh işlemine iten ikinci sâik, bu türden sözlerin idârî ve siyasî açıdan sûfîler için sıkıntı oluşturabilecek birtakım durumları doğurma ihtimali olabilir. Dolayısıyla bu şerh faaliyetinin ikinci muhatabı idarecilerdir. O; sûfîlerin geneline şamil olmasa da, bazı sûfîlerin bu türden sözlerinin delil kabul edilmesi suretiyle sûfîlere ulaşabilecek tehlikeleri bertaraf etmeyi amaçlamış olması muhtemeldir.

Cüneyd-i Bağdâdî'yi, bu şerhi yapmaya iten bir diğer muhatap grubu, halkın tasavvufî meselelerden habersiz olanları ve tasavvuf yoluna henüz intisap etmiş, seyrüsülûkün henüz başlangıcında bulunan müritlerdir. Bu sözlerin kendilerine ulaşmasıyla onların bu sözleri nasıl anlayacaklarını bilememeleri ve bu sözleri yanlış yorumlamaları ve zarar görmelerine mani olmak bu şerhlerin nedenlerden biridir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî meselelerin inceliklerini, sınırlı sayıda bir toplulukla ve mümkün olduğu kadar gizlilikle mütalaa ettiği bilinmektedir. Tasavvufî meselelerin inceliklerinin de ötesine geçerek, doğrudan yanlış anlaşılmaya müsait olan ve şeriatın zâhiriyle uyuşmayan bu sözler, ifade edilen topluluklara ulaştığında onların itikaden zarar görmeleri, tasavvufu yanlış tanımaları, yanlış bir tasavvuf tasavvuruna sahip olmaları ve belki de tasavvuf karşıtı kimseler haline dönüşmeleri ihtimali kendisini bu şerhleri yapmaya sevk etmiş olabilir. Cüneyd-i Bağdâdî, şatahât türünden sözleri şerh etmek suretiyle halka karşı şefkat ve merhametle muamele etmek gerektiğine dair, çalışmamız içerisinde ilgili kısımlarda değerlendirilen görüşlerinin gereğini yerine getirmiş olmalıdır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini şerh etme maksadına dair bu değerlendirmelerin ardından onun bu sözlere dair şerhlerine bakabiliriz. Serrâc'ın *el-Lüma*'ın ilgili başlığında ilk olarak vurguladığı husus, şatah türünden ifadelerin kemâl ehlinde en az bulunan şeyler olduğudur. Çünkü onlar, sahip oldukları manalarda temkîn sahibidirler. Şatha düşenler ise bidayet halinde olanlardır. Henüz tasavvufun gayesine ulaşamamış ve kemâle ermemiş olan bu

kimselerin dile getirdikleri, yolun başındaki bazı hakikatlerdir.[1559] Serrâc'ın bu yorumu, birkaç sayfa sonra Cüneyd-i Bağdâdî'den Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtına dair yaptığı yorumlar içinde naklettikleriyle birebir uyum içindedir. Serrâc, şatahât konusunda Cüneyd-i Bağdâdî ile aynı görüştedir. *el-Lüma'*da Bâyezîd-i Bistâmî'den nakledilen şathiyeler arasında bulunan üç tanesine Cüneyd-i Bağdâdî'nin şerh yaptığı görülmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî'den nakledilen muhtelif hikâye ve sözlerin, nakleden kimselerin rivayet farkları da dikkate alındığında, muhtemelen Bâyezîd'in içinde bulunduğu hallerin farklılığından kaynaklandığını vurgular. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bu sözlerin bazıları etkisi, derinlik ve anlamı itibariyla sadece Bâyezîd-i Bistâmî'nin bildiği intibaı veren, ona has kılınmış sözlerdir. Bu sözleri tam manasıyla anlayabilecek çok az insan bulunacağını, bu sözleri ancak manasını bilen ve gayesini kavrayan kimselerin yorumlayabileceğini söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, bu sözleri dinlerken kavrayış bütünlüğüne sahip olmayanların bunlara karşı çıkabileceğini vurgular.[1560] Burada dikkat çeken husus, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözleri bir önyargı ile ele almadığı, anlamak için çaba sarf ettiği ve nihayetinde bu sözleri anlamak için anlatılan halleri tecrübe etmek gerektiğine dair bir sonuca ulaştığıdır. Bu sözleri anlama hususunda yeterli birikim ve kavrayışa sahip olmayanların bunları reddetmesini ise normal karşılamakta, bu durumdaki kimseler için kınayıcı bir ifade kullanmamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, bu noktada kendi tecrübeleriyle karşılaştırdığı bu sözler için genel manada kanaatlerini şöyle ifade eder:

"Bâyezîd'in hikâyeleri kendi durumundan haber veren bir özelliğe sahiptir. Çünkü o, vecd denizinde müstağraktır. Üzerinde bulunduğu normal hale dönmedikçe Hakk'ın hakikatinden habersizdir. Bu hikâyeler, onun muhtelif istiğrakları sırasında deryadan alıp çıkardıklarıdır. Bu hikâyelerden her biri sanki sahibinden başkasına âit

[1559] Serrâc, *el-Lüma'*, 458.
[1560] Serrâc, *el-Lüma'*, 459.

gibidir. Cüneyd-i Bağâdî'ye göre "Bâyezîd-i Bistâmî, bidayet hâlinde, güçlü ve sağlamdı. Nihayete varınca ilm-i tevhidi sağlamca vasfetti. Ancak onun vasfettiği şeyler, bidâyâttır ama mürîd değil murâd olan kimselerden beklenen ise nihâyâttır."[1561]

Bu genel değerlendirmenin ardından Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini tek tek ele almaya başlar. Bâyezîd'in: "Allah beni bir gün huzuruna yükseltti ve buyurdu ki: 'Ey Bâyezîd, mahlûkâtım seni görmek istiyorlar.' Ben de dedim ki: 'Beni vahdaniyetinle süsle, benliğini bana giydir, beni tekliğinle yücelt. Öyle ki mahlûkatın beni gördüklerinde seni gördüklerini söylesinler Sen, o olasın ve ben orada bulunmayayım.'" sözlerini Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidin kemâl noktasında henüz kendisine tefrîd hakikatleri verilmemiş kimsenin sözü olarak niteler. Bu söz, hakiki tevhidin mükemmelliğine ulaşmamış birinin sözüdür. Bu nedenle sözün sahibi, hakiki tevhidin kendisine verilmesini istemektedir. Zira buna muhtaçtır. Bu istediği şey, kendisine verilince vasfettiği bu halden müstağni olacaktır. Kulun Allah'tan böyle bir şey istemesi, aradaki yakınlığa işaret eder. Ancak bu yakınlık, imkân ve mekânla sınırlı maddî bir yakınlık değildir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Beni vahdâniyetinle süsle, bana benliğini giydir ve beni tekliğinle yücelt." sözüyle manevî halinin artmasını, bir halden diğerine geçmek suretiyle tecrîd-i tevhide bağlı hakikatin son noktasına ermeyi ve tefrîd gerçeğiyle yalnız Allah için olma özelliğine varmayı murat ettiğini söyler.[1562] Bu izahlardan anlaşılmaktadır ki, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin yaşadığı bu hali ve sonrasında yaşanabilecek halleri tecrübe etmiştir. Ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu sözüyle tevhit konusunda henüz nihayete uzak bir noktada olduğu kanaatindedir.

[1561] Serrâc, *el-Lüma'*, 459-460; Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, 449-450.
[1562] Serrâc, *el-Lüma'*, 460.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin bir diğer sözü şöyledir: "Vahdaniyetine ulaşmanın başlangıcında cismi teklikten/vahdaniyetten, kanatları ebediyetten bir kuş oldum. Keyfiyet havasında on yıl uçtum. Hatta bu şekilde yüzbinlerce kere havada uçtum. Nihayet ezeliyet meydanına vardım. Orada ehadiyet ağacını gördüm. Baktım ve anladım ki bunların hepsi hile imiş."

Cüneyd-i Bağdâdî "vahdâniyetine ulaşmamın başlangıcı" sözünün tevhidin ilk mülâhaza anı olduğunu, Bâyezîd-i Bistâmî'nin burada mülâhaza ve müşâhede ettiği şeyleri vasfettiğini söyler. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Bâyezîd-i Bistâmî burada vardığı hâlin nihayetini; ulaştığı makamın sonundaki istikrar noktasını anlatmıştır. Oysa Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bu yolun bir sınırı yoktur. Belki bütün bunlar tevhidin teyidine delil, tevhitten alınan duyguların kalıcılığına vasıtadır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Yüzbinlerce kere" demesinin de bir manası olmadığını söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, Allah'ın sıfatının onun anlattığından daha büyük ve daha yüce olduğu, Bâyezîd'in kendi müşâhedesi çerçevesinde, mümkün olduğu ölçüde bunları anlattığı kanaatindedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bu sözde anlatılanlar, aranan hakikatin, beklenen gayenin tamamı değildir; olsa olsa bunlar yolun bir kısmıdır. Cüneyd-i Bağdâdî: "Bâyezîd, işaretinin çokluğuna rağmen orta yolda kalmıştır. Ben onun nihai noktaya ulaştığını gösteren herhangi bir sözünü duymadım. Bu yüzden cisim, kanat, hava ve meydan gibi maddî kavramlarla konuşmuştur." diyerek bir önceki sözünde olduğu gibi bu sözünde de Bâyezîd'in tevhit konusunda nihayete henüz uzak bir noktada olduğuna hükmeder. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Baktım ve anladım ki bunların hepsi hile imiş." sözleri de, Hakk'ın yarattıklarına takılıp kalmak ve bunlarla meşgul olmak bir aldatmaca imiş, manasına gelir ki, bu da Bâyezîd-i Bistâmî'nin yolun sonunda değil, henüz başında olduğunu gösterir.[1563] Bu yorumlar, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'yi seyrüsülûkü

[1563] Serrâc, *el-Lüma'*, 364-367; Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, 451-454.

devam eden ve ulaştığı başlangıç mertebelerini beyan eden bir sûfî olarak gördüğü şeklinde anlaşılabilir.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin bir diğer şatahâtı şudur: "Yokluk (leysiyyet) meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum. Nihâyet yokluktan yokluk içinde yoklukla oldum. Sonra kaybetmeyi (tazyî) kontrol ettim ki orası tevhit meydanıdır. Yokluk ile kaybetme içinde uçtum. Nihayet kayıp içinde kayboldum. Kaybede kaybede "ziya içinde ziya" ve "leyse içinde leyse" ile tazyîi de kaybettim. Sonra ârifin halktan gaybubeti, halkın ârifiten gaybubeti içindeki tevhidi murakabe ettim."

Cüneyd-i Bağdâdî bu ve buna benzer sözlerin hepsinin, şâhidin anlaşılamayacağına delâlet ettiği, bu sözün ilk cümlelerinin fenâ makamının ilk basamağı olduğu kanaatindedir. Burada görülen ve görülmeyen şeylerin hepsi gözden kaybolmakta, fenânın ilk meydana gelişi sırasında eserleri de, izi de yok olmaktadır. "Yoklukla yokluk" her şeyin kaybolması, hatta kaybolma duygusunun da gitmesidir. Yoklukla yokluk demek, hissedilen ve mevcut olan bir şeyin kalmaması, sûret ve resimlerin silinmesi, her şeyin tam olarak gözden kaybolmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bunlar sınırı ve belli bir vakti olmayan şeylerdir. Dolayısıyla Bâyezîd-i Bistâmî'nin on yıl gibi bir süre vermesinin de hiçbir anlamı yoktur. Çünkü böyle hâllerde vakit bilinmez.[1564] Serrâc, Bâyezîd-i Bistâmî'ye ait bu şatahâta dair Cüneyd-i Bağdâdî'nin şerhlerini eserine dercettikten sonra aslında bu açıklamaların da, ehli dışındakiler için müşkil manalar içerdiğini söyler.

Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini şerh ederken, Cenâb-ı Hakk'ın müteâl oluşuna yaptığı vurgu dikkat çekmektedir. O, Bâyezîd-i Bistâmî'nin birtakım maddî kavramlarla konuşmasını hoş karşılamaz. Aslında bu tavrı, kendi risalelerinde var olan kapalı, birtakım mecazlar ve işaretler yoluyla yaptığı anlatımın nedenini de açıklamaktadır. O, tevhidin hakikatleri konusunda ulaşılan makamların maddi, somut kavramlarla karşılanamayacağını düşünmektedir. Hem anlatılan

[1564] Serrâc, *el-Lüma'*, 468-470; Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, 454-455.

konuların söz konusu somut dil kavramlarıyla karşılanması mümkün değildir, hem de bu şekildeki bir anlatım, muhatapların zihninde kastedilmeyen ve istenmeyen başka çağrışımlara sebep olabilir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerine yaptığı değerlendirmelerde öne çıkan hususlardan biri de onun şatahât türünden ifadeleri bulunan sûfîleri doğrudan itham etmekten geri durmasıdır. Manası anlaşılamayan bu sözleri reddetmek ve sahiplerini itham etmek yerine bu konuda tevakkuf etmeyi tercih etmiştir.[1565] *el-Lüma'*da geçen bir rivayete göre Cüneyd-i Bağdâdî; çocukluğundan itibaren sûfîlerle zaman geçirdiğini, onlardan ne demek istediklerini anlayamadığı pek çok sözler duyduğunu ancak kalbinin bunları inkara yeltenmediğini, tasavvuf yolunda eriştiklerine de bu sayede eriştiğini söylemiştir.[1566] Bu sözleri, bahsedilen tavrını açıklayan bir gerekçe olarak zikredilebilir.

Yine bu şerhlerde öne çıkan bir diğer husus, onun Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini şeriatın zâhiri ile telif etme çabalarıdır. Bu çaba, yukarıda da zikredildiği üzere tasavvufun meşruiyet kazanma süreciyle doğrudan alakalıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında tahakkuk ve tahalluk süreçlerinin tamamı Kur'ân ve Sünnet'le mukayyettir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışında tasavvufun sadece amelî ve ahlakî meseleleri değil, hakikate dair meseleleri için de Kur'ân ve Sünnet temel ölçülerdir. Bu iki temel referansla çelişen bir eylem ve söylem onda kabul görmez. Bu nedenle o, şatahât gibi tasavvufî meselelerin tefrit noktası diyebileceğimiz bir hususta dahi, dinin temel kaynakları ile uyum aramış, tevhidin ve hakikatin bir yönüne işaret eden bu sözlerin bu iki kaynakla çelişip çelişmediğine

---

[1565] Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtına dair en geniş eserlerden birini kaleme alan Abdurrahman Bedevî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu şathiyeleri şerh etmesinin Bâyezîd-i Bistâmî'yi şeriat sınırları içinde gördüğü anlamına geldiğini söylemektedir. Çünkü Hallâc'ın sözlerini yorumlamamış, onu dışlamış ancak Bâyezîd'i şerh ederek, onu içeride görmüştür. Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü's-Sûfiyye* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1987), 39.

[1566] Serrâc, *el-Lüma'*, 475; Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 82; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 61.

dikkat etmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtını da bu bağlamda değerlendirmiş ve sünnî inanç ilkeleri ile çelişmeyecek şekilde yorumlamaya gayret etmiştir.[1567]

Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini ancak seyrüsülûkün bidayetinde dile getirilen, nihayetine ulaşanların söylemeyeceği sözler olduğu hususuna yaptığı vurgu da Cüneyd-i Bağdâdî'nin tecrübeleriyle alakalıdır. Cüneyd-i Bağdâdî, bazı sûfîlerden sâdır olan şatahât türü sözlerin, yaşadıkları manevî tecrübenin ya da bir diğer ifadeyle fenâ tecrübesinin herhangi bir noktasında kontrolsüz bir şekilde, kendilerine hâkim olamayarak dile getirdikleri sözler olduğunu ancak bunun bu yolda kemal eksikliği manasına geldiğini, tam ve kâmil bir fenâ tecrübesinde böyle bir durumun söz konusu olmayacağını düşünmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin bidayette kaldığına dair sözleri, ona tasavvufî bir mertebe belirlemek isteğinden ziyade, sekr hâkimiyetindeki tasavvuf anlayışına karşı bir uyarı olarak da yorumlanmıştır.[1568]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtına getirdiği yorumlar, tasavvuf tarihinde ilklerden olması dolayısıyla bir geleneğin oluşmasına vesile olmuş, kendisinden sonra dine bağlılığı bilinen ve diğer halleri şeriata uygun olduğu görülen kimselerin bu türden sözleri, söyledikleri esnada içinde bulundukları haller, iyi niyetleri dikkate alınarak dinî daire içinde te'vil edilmek suretiyle yorumlanmıştır.

1.14. Kerâmet

Malum olduğu üzere kerâmet, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan harikulade ve sıradışı olaylardır. Mahiyeti itibariyle mucizeden farklı olmayan kerâmet, peygamberlere tam olarak bağlı olan Allah'ın salih, takvâ sahibi, veli kullarından zuhûr eden olağanüstü hal olarak tanımlanır. Mucize, nübüvvetin ispatı için iddia ve meydan okuma niteliği taşırken; kerâmet velâyet iddiasından da, meydan okuma

[1567] Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 258.
[1568] Halil Baltacı, "Tasavvufî Tecrübenin Tezahürü: Tasavvufta Şathiye Meselesi ve Harakânî'nin Şathiyeleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (2021), 224.

durumundan da uzaktır.[1569] Cürcânî kerâmeti bu açıdan, "peygamberlik iddiasıyla herhangi bir ilişkisi bulunmayan bir kişiden harikulade bir hususun zuhûr etmesidir." şeklinde tanımlar.[1570] "Peygamberler mucizelerini izhâr ederek muhataplarını kendi dinlerine tabi olmaya davet ederler. Ancak velilerin tebliğ ve irşat araçları kerâmetten ziyade, mensup oldukları dinin esaslarıdır. Bu nedenle kerâmet daha çok elinde zuhûr eden şahsın kendisiyle alakalıdır."[1571] Kerâmet, Hakk'ın velisine bir ikramıdır.

Kerâmetin mevcudiyeti ve hak oluşu, hem aklî hem naklî deliller ortaya konulmak suretiyle mütekellimler tarafından olduğu gibi mutasavvıflar tarafından da tartışılmıştır. Bu konuda fakihler, mütekellimler ve sûfîler arasında ittifak bulunmaktadır.[1572] Konu, ilk dönem tasavvuf kaynaklarında müstakil bölümler açılmak suretiyle ele alınmış ve evliyâullahın kerâmetlerinin imkânları, delilleri ve örnekleri geniş bir şekilde zikredilmiştir.[1573] Evliyâullahın elinde zuhûr eden kerâmetler, tâbî bulunduğu peygambere verilen bir ikram ve onların devam eden mucizeleri olarak değerlendirilmiştir.[1574]

[1569] Süleyman Uludağ, "Keramet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/265.
[1570] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 184.
[1571] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 268.
[1572] Malum olduğu üzere, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin, kendisine nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserde yer alan, "Evliyanın kerâmeti haktır" ifadesi, erken dönemden itibaren kerâmetin varlığı konusunda Ehl-i Sünnet âlimleri arasında herhangi bir ihtilafın olmadığı, bilakis ittifak bulunduğu hususunda temel bir referans olarak kabul edilmiştir. Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber (eş-Şerhu'l-müyesser ale'l-fıkheyni'l-Ebsat ve'l-Ekber el-Mensûbeyn li Ebî Hanîfe* içinde*)*, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs (İstanbul: Mektebetü'l-Furkân-el-İmârâtü'l-Arabiyye, 1999), 51. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in kerâmet konusundaki yorumlarının genel bir değerlendirmesi için bkz.: Murat Serdar, "Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi", *Bilimname* 19/2 (2010), 31-43. Çağdaş araştırmacılardan Süleyman Uludağ, kerâmetin vukuunu mümkün görmediği söylenen Mu'tezile âlimleri ve İsferânî gibi isimler hakkında verilen bilgilerin eksik ve yanlış anlamaya müsait olduğunu belirtir, aradaki görüş farklılığının daha çok kerâmetin sınırlarıyla ilgili olduğunu söyler. Uludağ'a göre aslında kerâmeti inkar edenler, sınırlı bir gruptur. Süleyman Uludağ, "Keramet - II", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 20-22.
[1573] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 518-559; Serrâc, *el-Lüma'*, 390-408; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 71-74; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 326-362.
[1574] Serrâc, *el-Lüma'*, 399.

Peygamberlerin mucizeyi açıklamakla yükümlü oldukları ancak velilerin kerâmeti saklamak ve gizli tutmakla mükellef bulundukları söylenmiştir. Sülemî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ebû Alî Rûzbârî'nin "*Allah peygamberlere mucizelere göstermeyi nasıl farz kıldıysa, velilere de kerâmetleri gizlemeyi öyle farz kıldı ki, halk onlarla fitneye düşmesin.*" sözünü delil göstererek, kerâmetleri gizlemeyi ve onlara istidrac gözüyle bakmayı sûfîlerin adapları arasında sayar.[1575] Kerâmetlerde şart ve aslolan gizli tutulmasıdır.[1576]

Sûfîler her ne kadar kerâmet konusunda böyle düşünseler de bununla birlikte sosyolojik bir gerçek olarak, halkın her zaman kerâmete karşı ilgi duyduğunu, kerâmet sahibi kimseleri Allah'a en yakın kişiler kabul ettiğini, onun ilâhî bir güce dayandığına ve bu güçle istediği her şeyi yapabileceğine inandığını da ifade etmek gerekir.[1577] Ebû Alî Cüzcânî, "Sen istikamet iste, kerâmet peşine düşme. Nefsin kerâmet peşinde koşar durur, hâlbuki Allah senden istikamet istemektedir."[1578] sözleriyle adeta bu gerçeğe işaret etmiştir.

Kerâmetler genel olarak iki kısımda değerlendirilmiştir. Birincisi ilimde, mârifette, ibadette, ahlakta, amelde, takvâda, edepte ve insanlıkta gösterilen üstün meziyetler, hasletler ve faziletlerdir. İstikamet adı altında birleştirilen tüm bu faziletler için manevî kerâmet tanımlaması da kullanılmış ve "İstikamet, kerâmetten üstündür" sözü genel bir ilke haline gelmiştir. İkinci kerâmet türü ise uzun mesafeyi kısa zamanda alma, gönüllerden geçeni bilme, az gıdayı çoğaltma, su üzerinde yürüme vb. türden olan kerâmetlerdir ki, bunlara da kevnî, hissî veya sûrî kerâmet adı verilmektedir.[1579] Sûfîler bu tür kerâmetlere fazla önem vermemişler, mekr-i ilâhî olma ihtimalinden endişe ederek, Hak katındaki menzillerinden düşme endişesiyle

[1575] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 80; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 67.
[1576] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 466.
[1577] Uludağ, "Keramet", 25/266-267.
[1578] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 38.
[1579] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 124; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 211.

bunlara itibar etmemişlerdir.[1580] Hücvîrî'ye göre kerâmetler, kemâl mahallinde mükrim olan Cenâb-ı Hak ile kul arasında bir hicaptır. Çünkü ağyar ve mâsivâ olan kerâmet türünden şeylerin görülmesi, buna bir değer atfedilmesi afettir.[1581] Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl Tüsterî gibi büyük sûfîlerin kerâmet göstermeyi ve bu konuda iddiada bulunmayı küçümsemeleri, onların kerâmette fitne ihtimali, gurur ve riyaya götürme sebebi gördüklerini gösterir. Onlara göre, kerâmetlerden bahsetmek ve onun peşinde koşmak, şirk-i hafînin ta kendisi olan mâsivâya yönelmektir.[1582] Bu açıdan tasavvuf tarihinin en meşhur sözlerinden biri Bâyezîd-i Bistâmî'ye aittir. Kendisine bir gecede Mekke'ye giden bir şahıstan bahsedildiğinde "Şeytan da, Allah'ın lanetine uğramış bir varlık olduğu halde, bir anda doğudan batıya ulaşıyor. Bunda şaşılacak ne var?" demiş; suyun üzerinde yürüyen bir kimseden bahsedildiğinde ise "balık da suda yüzüyor, kuş da havada uçuyor." diye karşılık vermiştir.[1583] Sûrî ve hissî kerâmetlerin genellikle bir sûfînin sülûkünün başlangıcında ve tasavvuf yoluna yeni girdiği zaman ya da sekr halinde ve manen zayıf olduğu durumlarda iken zuhûr ettiği düşünülmektedir.[1584]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mürşidi Serî Sekatî'nin kerâmetler konusundaki tavrı, ilk dönem sûfîlerinin yukarı da izah edilen yaklaşımlarıyla uyum içindedir. O, sûfînin kerâmetlere sahip olmasının ilâhî mahremiyet sırlarını ifşa etmesine sebep olabileceği için kerâmetlere itibar edilmemesi ve güvenilmemesi gerektiğini söylemiş,[1585] bir bahçeye girdiğinde ağaçlardaki kuşların, selam verip dile gelmesi, velîde gönül rahatlığına sebep oluyorsa bunun nefsine ve kerâmete esir olmak anlamına geleceğini, bu durumda yaşanan bu olayın istidrac olacağını ifade

[1580] Serrâc, *el-Lüma'*, 395.
[1581] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 426.
[1582] Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 262.
[1583] Serrâc, *el-Lüma'*, 400.
[1584] Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, ed. Hasan Basri Öcalan (Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004), 25; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 343.
[1585] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41.

etmiştir.[1586] İstidracı da "nefsin kusurlarını görmedeki körlük" şeklinde tarif eden[1587] Serî Sekatî'nin bu tutumu Cüneyd-i Bağdâdî tarafından takip edilmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kerâmet konusunda genel itibariyle mürşidinin yolunu izlediğini söylemek mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre manevî nimetleri görüp, onların tadına dalmak ve kerâmetlere aldanmak havâssın kalplerini perdeler.[1588] Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kerâmet, perdenin ve tuzağın başlangıcıdır. Kerâmete bakan, kerâmeti vereni inkâr etmiş olur.[1589]

Cüneyd-i Bağdâdî, kerâmet izhâr edilmesine karşıdır. Bir defasında Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin çocukların kullandığı bir oltayı nehre atıp, üç okka bir balık çıkmazsa kendisini suda boğacağını söylediği ve bu olta ile üç okkalık bir balık yakaladığı kendisinde haber verilince bu durumdan hoşlanmadığı ve: "Aslında ona kendisini ısıracak zehirli bir yılan çıkmalıydı." dediği rivayet edilmiştir.[1590] Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünü bir yılan çıkıp, onu soksa dini bakımdan bu ona daha az zarar verirdi. Çünkü birincisinde büyük bir fitne, yılanın ısırmasında ise kendisini temizleme ve kefaret vardır, şeklinde yorumlar.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*Öyle insanlar vardır ki, yakîn sayesinde su üzerinde yürümüşlerdir. Fakat [aynı halde bulunup da] susuzluktan ölenler, yakîn bakımından daha üstündür.*"[1591] sözü, onun nezdinde kerâmete atfedilen değerin hiçbir anlam ifade etmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu nedenledir ki, kendisinden nakledilen kerâmet türünde olaylar bir elin parmağını geçemeyecek sayıdadır.[1592] Müritlerinden rivayet edilen bazı kerâmetler de kaynaklarda yer almaktadır.[1593]

[1586] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/121; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 522.
[1587] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 26; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/128.
[1588] Serrâc, *el-Lüma'*, 400.
[1589] Hakîm, *Kitâbü's-sırr fî enfâsi's-sûfiyye*, 350.
[1590] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/269; Serrâc, *el-Lüma'*, 403; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 531.
[1591] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 89; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305.
[1592] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 540; Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/372; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/175; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/374.
[1593] Serrâc, *el-Lüma'*, 407.

Bununla birlikte Cüneyd-i Bağdâdî'nin, mürşidi Serî Sekatî'nin,[1594] Hâris Muhâsibî'nin,[1595] Ebû Hafs Nîsâbûrî'nin[1596] ve döneminde yaşayan başkaca kimselerin[1597] bazı kerâmetlerine şahitlik ettiği de bir gerçektir. Fakat kendisinden nakledilen bu rivayetlerde herhangi bir yoruma yer vermediği, yine risale ve mektuplarında bu konudan bahsetmediği görülmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin rüyalarında şahitlik ettiği bazı olağanüstü haller,[1598] bazen onun kerâmetleri olarak aktarılmışsa da,[1599] rüyada yaşanan bu türden hallerin kerâmet olarak değerlendirilemeyeceği kanaatindeyiz. Zira rüya âlemi, zaten doğası itibariyle olağandışı bir âlemdir. Bu nedenle rüyada yaşanan hadiselerin, kerâmet olarak aktarılması uygun görünmemektedir. Bununla birlikte onun rüyalarında İblis'le konuşma, meleklerle mülakat, Cenâb-ı Hakk'ın bazı sözlerini teyidi nev'inden yaşadıklarını aktardığı da bir vakıadır. Kuşeyrî, bu rivayetlere rüya bahsinde yer vermiştir.[1600]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin kerâmetin vukuunu bir realite olarak kabul ettiği ancak kerâmete özel bir anlam atfetmediği, hatta kerâmetin bir fitneye dönüşme ihtimalinden dolayı uzak durmayı tercih ve teşvik ettiği görülmektedir. Onun nezdinde gerçek kerâmet, ilk dönem sûfîlerinin genel kabulüyle uyum içinde istikamet sahibi olmaktır. Kerâmet, talep edilecek, vukuu halinde üzerinde yorum üretilecek bir konu değildir. Çünkü kerâmetlere aldanmak bir tuzaktır ve Allah'ın seçkin kullarının kalbini perdeler, onları maksudundan uzaklaştırır. O, kişinin yakînden dolayı elde ettiği kerâmetlere değer atfetmesi ve bunlarla meşgul olması yerine istikamet ehli yakîn sahibi olmasının daha tercihe şayan olduğunu düşünmektedir.

[1594] Serrâc, *el-Lüma'*, 404; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/127; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 534, 549-550.
[1595] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/80; Serrâc, *el-Lüma'*, 407.
[1596] Serrâc, *el-Lüma'*, 404-405.
[1597] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 538, 542, 566; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/263.
[1598] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/171-172, 174.
[1599] Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 69.
[1600] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 570-571.

Cüneyd-i Bağdâdî, kerâmet sahibi olmadığı halde, kerâmetten bahseden kimseler için ise oldukça ağır bir benzetme yapmış ve böyle kimseleri geviş getiren ya da saman çiğneyenlere benzetmiştir.[1601]

2. Cüneyd-i Bağdâdî'de Amelî Tasavvuf

2.1. Tövbe

Tövbe lügatte, "dönmek, vazgeçmek, günahı itiraf, pişmanlık, günahı bırakıp Allah'a yönelme, günahından dolayı Allah'tan af dilemek" manalarında kullanılmıştır.[1602] Kul, hata işlemekten hâlî değildir. Kulun, ibadetleri ve ahlaki hayatındaki hata ve kusurlarından pişman olarak, samimi bir şekilde Cenâb-ı Hak'tan affını dilemesi ve bir daha bu hata ve kusurları işlemeyeceğine söz vermesi anlamına gelen tövbe, tasavvufta makamların ilki olarak kabul edilmiştir.[1603] Cüneyd-i Bağdâdî de tövbeyi Allah'a giden yolun ilk aşaması olarak saymaktadır.[1604]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre insan tabiatında olan bir şeyden dolayı ayıplanmaz. Ancak tabiatına göre davrandığı zaman ayıplanmayı hak eder.[1605] Günah işlemek, insanın tabiatında olan bir şeydir. Zira Hz. Peygamber "Eğer siz hiç günah işlememiş olsaydınız, Allah sizi yok eder, yerinize günah işleyip Allah'tan bağışlanma dileyecek bir millet getirir de onları bağışlardı."[1606] buyurmuştur. Bu noktadan hareketle Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanın günah işlediği için ayıplanamayacağını, ancak tabiatında olan şeye göre davranmakta ısrar etmesi ve tövbe etmemesi durumunda ayıplanmayı hak edeceğini düşündüğünü söylemek mümkün olabilir. Onun tövbeye verdiği anlamların ilki olarak pişmanlığa yaptığı vurguyu da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

[1601] Serrâc, *el-Lüma'*, 390.
[1602] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/233; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 70; Isfahânî, *el-Müfredât*, 179.
[1603] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 179.
[1604] Kendisine sorulan "Allah'a giden yol nasıldır?" sorusuna: "Günahta ısrara son veren bir tövbe, gururu ortadan kaldıran bir korku (havf), hayırlı işlere götüren bir ümit (recâ) ve gönülde olanları Allah'ın denetlediğine dair bir murakabe." şeklinde cevap vermiştir. Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[1605] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/287.
[1606] Müslim, Tövbe 11.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tövbenin üç anlamı vardır. Birincisi pişmanlıktır. İkincisi Allah'ın yasakladığı şeyi tekrar işlememeye azmetmektir. Üçüncüsü ise yapılan haksızlıkları telafi için çaba sarf etmektir.[1607] Tövbede aslolan pişman olmaktır. Kul, bu pişmanlığı istiğfar ederek diliyle ikrar ettiği gibi, kalbinde duyduğu nedamet hissiyle birlikte, hal ve beden diliyle hakiki manada yaşar. Kulun, işlediği hatadan dolayı pişman olması onu, tövbenin ikinci anlamına taşır. Bu aşamada Allah'ın yasakladığı şeyi tekrar işlememeye, yani düştüğü hataya bir daha düşmemeye karar veren kul, tövbenin üçüncü manasına talip olur. Yapılan haksızlıkları telafi için çaba sarf eder ve gasp edilmiş hakları yerine getirmek için harekete geçer. Üçüncü manayı ifade ederken Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*es-sa'yü fî edâi'l-mezâlim*" ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Bu ifadeyi kullanması Cüneyd-i Bağdâdî'nin günahı kişinin Allah'ın hukukunu koruyamaması, kendi nefsine veya başkasının hakkına tecavüz etmek suretiyle zulmetmesi olarak gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla o, tövbeyi de kendisine veya başkasına yaptığı zulümden geri dönmesi ve bu zulüm dolayısıyla yapılan hak gaspını ortadan kaldırması, bu zulmün neticelerini bertaraf etmek için gayret sarf etmesi olarak görmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, bir defasında mürşidi Serî Sekatî'nin yanına girdiğinde onu üzgün görmüş ve nedenini sormuştu. Serî Sekatî, kendisine tövbenin hakikatini soran bir gence "Tövbe, günahını unutmamandır."[1608] diye cevap verdiğini ancak gencin "Bize göre tövbenin hakikati, günahını unutmandır." dediğini, bu sözü düşündüğünü söyledi. Cüneyd-i Bağdâdî gencin kanaatine katıldığını ifade edince Serî Sekatî, bunun sebebini sordu. Cüneyd-i Bağdâdî bu soruyu: "Allah beni cefa (günah işleme) halinden vefa (tövbe) haline nakledince safa (tövbe) halinde cefayı hatırlamak, gaflet olmaz mı?" diyerek cevap verdi.[1609]

[1607] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 184.
[1608] Kuşeyrî, Sehl Tüsterî'nin de tövbeye bu manayı verdiğini nakleder. Kuşeyrî, *er-Risâle,* 184.
[1609] Serrâc, *el-Lüma',* 68; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ,* 10/292.

Ebû Nasr Serrâc; Serî Sekatî'nin cevabının, bazen tövbe eden bazen günah işleyen müritlerin tövbesine işaret ettiğini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarifinin ise hakikat mertebesine ulaşan tahkik erbabının tövbesi olduğunu söyler. Serrâc'a göre, ilâhî azamet ve daimi zikir hali kalpleri üzerine etki ettiğinden tahkik erbabı kimseler, günahlarını hatırlamazlar. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tarifi, Serrâc'ın şerhiyle birlikte, onun tasavvuf anlayışı içinde hakiki tevhit ehli kimselerin haline dair anlattıklarıyla değerlendirildiğinde, fenâ haline işaret ettiği de düşünülebilir.

Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tarifini ehl-i hakâik açısından yorumlamıştır. Kelâbâzî ise bu tarifi şöyle anlamak gerektiğini düşünür: Günahın zevki ve izi kalpten öyle çıkarılmalıdır ki, ruhta bundan hiçbir eser kalmamalıdır. Böylece insan, bu günahı işlememiş ve hatta hiç tanımamış bir kimse haline gelir.[1610]

Sehl Tüsterî ve Serî Sekatî'nin tövbe için günahı unutmamayı önceleyen tarifleri, insanı günahı konusunda uyanık olmaya ve bu sayede her nefeste Allah ile birlikte olduğunu unutmamaya vurgu yaparken, Cüneyd-i Bağdâdî'nin günahını unutmayı öneren tarifi ise sûfî, her şeyi ile Allah'a yöneldiği için işlediği günahı unutur anlamına işaret etmektedir.[1611] Bu tarif, Allah'ın tövbe etmeyi ihsan ettiği kulun, günahını düşünmesinin ona karşı bir edepsizlik olacağını, tövbeye mazhar olması dolayısıyla şükür ve rızâ halinde bulunmasının daha evla olduğunu göstermektedir. Her iki yaklaşımın da kendi içinde işaret ettiği farklı mertebeler ve hakikatler bulunmakla birlikte Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaklaşımı Hz. Peygamber'in "Günahlarından tövbe eden kimse, hiç günah işlememiş kimse gibidir." [1612] hadîs-i şerîfiyle de uyum arz etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, tövbe konusunda korku yerine ümidi öne çıkarmakta, teşvik edici bir tavrı benimsemektedir. Günahından korkup,

[1610] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 92.
[1611] Böwering, "Zulümle İlhad Arasında İlk Sûfîler", 40.
[1612] İbn Mâce, Kitâbü'z-Zühd 30.

yaptığına pişman olduğu müddetçe kişinin kendinden ümit kesmemesi gerektiğini söylemektedir.[1613]

Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışına göre tövbenin kulun kendi gayretinin bir sonucu olmadığını, Cenâb-ı Hakk'ın bir lütfu olduğunu söylemektedir.[1614] Cüneyd-i Bağdâdî'nin, -herhangi bir yorum katmadan nakletmiş olmasını, onayladığı anlamında yorumlarsak- Muhasibî'den naklettiği: "Hiçbir zaman 'Allah'ım, senden tövbe diliyorum' demedim. Ancak 'tövbe etme arzusu ihsan etmeni istiyorum.' dedim."[1615] sözü de bu görüşü destekler niteliktedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, mürşidi Serî Sekatî'den farklı vesilelerle pek çok nakillerde bulunur. Bu nakiller, onun mürşidine verdiği değerin yanı sıra, onun naklettiği görüşlerine katıldığı manasını da taşımaktadır, şeklinde değerlendirmek mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'nin, kulun tövbesinin kabul edilip edilmediğini bilmesiyle ilgili bir gençle yaşadığı diyaloğu aktarır. Serî Sekatî, kulun tövbesinin kabul edildiğini bilemeyeceğini söylemiş, buna karşılık muhatabı olan genç, kulun, Allah'ın kendisini her türlü kötülükten koruduğunu ve her türlü emrine itaat etmede onu muvaffak kıldığını gördüğü zaman, tövbesinin kabul edildiğini bilebileceğini söylemiştir.[1616]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye, Peygamber Efendimiz'in "Allah'a tövbe edip, ondan af dileyin. Zira ben ona günde yüz defa tövbe ederim."[1617] hadisinin manası sorulmuş, Hz. Peygamber'in Cenâb-ı Hak ile olan halinin her nefeste ve her göz açıp kapama süresi kadar kısa zamanda artmakta olduğunu, Rasûlullah'ın bir üst hale yükselince önceki nefesteki halinden dolayı Allah'a istiğfar ve tövbe ettiğini söylemiştir.[1618] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu cevabı mârifet anlayışıyla uyum içindedir. Ona göre tövbe

---

[1613] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[1614] Serrâc, *el-Lüma'*, 435.
[1615] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 184.
[1616] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/292.
[1617] Müslim, Zikir 42; Ebû Dâvûd, Vitr 26.
[1618] Serrâc, *el-Lüma'*, 161.

sadece Allah'a ya da kullara karşı işlenmiş bir hata, eda edilememiş bir hak dolayısıyla oluşan günahtan değil, mârifet ve tevhit konusunda kişinin önceki bulunduğu hallerdeki eksikliği fark etmesi ve Allah'ın bu manadaki hakkını eda edememiş olmaktan dolayı da af dilemek ve bu hakkı eda etmeye gayret etmektir.[1619]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tövbe hakkındaki görüşleri, halkın ve ehl-i tevhidin tövbe mertebelerinin farklı olduğunu düşünmeye imkân tanımaktadır. Kul; kendisi, kullarla ilişkisi ya da Allah'ın üzerindeki hakları açısından bir hakkı eda edemediği, bir yasağı çiğnediği zaman, pişman olup, tam bir azim ve kararlılıkla hatasından döndüğü ve bir daha da bu hataya düşmemeye azmettiği zaman tövbe ipine sarılmış demektir. Kelâbâzî'nin yorumuyla insan bu noktada günahı hiç işlememişçesine bir saflığa ve temizliğe kavuşur. Bununla birlikte bu kimselerin tövbe mertebesi Hakk ile münasebeti ve yakınlığı her an artmakta olan kimsenin tövbesi ile bir değildir. Mârifet ehli, her an Cenâb-ı Hakk'ın idrak ettikleri vahdet, azamet ve ulûhiyeti karşısında bir önceki bulundukları hale tövbe eder ve o haldeki eksikliklerinden dolayı pişmanlıkla af dilerler. Böyle kimselerin tövbeleri de Hakk'ın müşahaedesinin yüceliğiyle, gönüllerini kaplayan onun azameti karşısında günahlarını unutmaları anlamına gelmektedir.

2.2. Zühd

Z-h-d kökünden mastar olan zühd kelimesi lügatte "rağbet etmemek, yüz çevirmek, soğuk ve ilgisiz davranmak, bir şeyi değersiz kabul ederek terk etmek" manalarına gelmektedir.[1620] Istılahî manada ise zühd "Allah'a yönelmek ve ahiret için çalışmak maksadıyla dünyadan yüz çevirmek, elde mevcut olsa bile gönülde mal

---

[1619] Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hz. Peygamber'in hadisine getirdiği yorum, yüzyıllar sonra Mevlânâ Celâleddin Rûmî ile Şems-i Tebrizî'nin karşılaşmaları esnasında aralarında geçen diyalogda Mevlânâ'nın verdiği cevap ile aynıdır. Daha önce de işaret edilen bazı konularda olduğu gibi, bu konuda da Mevlânâ üzerindeki Cüneyd-i Bağdâdî etkisini görmek mümkündür. Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 701; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 348; Bayram Ali Çetinkaya, "Âlim(lik)ten Ârif(liğ)e Deverân - Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Şems'le Aşkın Yolculuğu-", *Mevlâna ve İslam* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017), 110.

[1620] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/196-197; Isfahânî, *el-Müfredât*, 384.

ve mülk sevgisine yer bırakmamak, nefsin dünyevî arzularına fırsat vermemek, nefsi mâsivâya olan meyil ve sevgiden alıkoymak" şeklinde tarif edilmiştir.[1621] Zühd, kelime olarak geçmese de mana ve mefhum itibariyle Kur'ân-ı Kerîm'e ve Peygamberimizin manevî yaşantısına dayanmaktadır.[1622] Zühdün, İslam kültür, düşünce ve tasavvuf tarihindeki önemini ortaya koyan hususlardan[1623] bir tanesi de geniş bir zühd literatürünün bulunmasıdır. *Kitâbü'z-Zühd*'ler ilk yüzyıllardan itibaren kaleme alınmaya başlamış ve tasavvuf tarihinin ilk yazılı kaynakları arasında kabul edilmiştir.[1624] Zühd konusunda sûfîlerin sözleri, meselenin farklı boyutlarına dikkat çeken çok çeşitli şekillerde bize ulaşmıştır.[1625]

Cüneyd-i Bağdâdî, zühdün elde bulunmayan bir şeyin gönülde de bulunmaması olduğunu söylemektedir.[1626] Ona göre zühdün esası, kalpte dünyaya ait bir arzunun bulunmamasıdır. Zühdü; elde malın, kalpte ise mala sahip olma arzusunun bulunmaması[1627] şeklinde tarif ederken, dünyaya ait isteklerin ve izlerin kalpten silinmesi gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü ona göre içinde dünyaya dair bir sevginin bulunduğu kalbe Allah, sırrını koymaz.[1628] Dünya, nefis ve halk, havâs için Cenâb-ı Hak ile aradaki perdedir.[1629]

Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman Mekkî'ye yazdığı mektupta, Allah'a yaklaşmak için yapacağı ilk amelin dünyadan zühd olduğunu vurgular. Nefsin meylettiği az veya çok her şeyden yüz çevirmek gereklidir. Çünkü nefsin meylettiği

---

[1621] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 115; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 397; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 173.
[1622] Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 52 vd.
[1623] Zâhidâne bir hayatı tercih etmenin sebepleri hakkında bkz. Gürer, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, 66-73.
[1624] Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 19-29.
[1625] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 214-220; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 93-94; Serrâc, *el-Lüma'*, 82-83; ayrıca sûfîlerin zühd konusundaki yaklaşımlarının tasnifi hakkındaki bir özet için bkz.: Kadir Özköse, "Zühd Ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam -Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 179-182.
[1626] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216.
[1627] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 217; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 93.
[1628] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 445.
[1629] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 82; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 68.

az şey bile insanın sırrında yer tutar, kalbini meşgul eder ve zikrine mani olur. Az ya da çok dünyayı elde etmek düşüncesi kişinin ahiretine perdedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre çok önemsiz gibi görünen hususlarda bile insanı kemale ulaşmaktan alıkoyan, ahiretten uzaklaştıran şeyden kaçınmalıdır.[1630]

Allah ile kulu arasında dört derya olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre, bir kul bu deryaları kat etmeden vuslata eremez: Bu deryalardan ilki dünyadır. Bu deryayı geçmeye yarayacak gemi ise zühddür. Dünya deryasından zühdle geçilir.[1631]

Dünyayı, kulun Allah ile arasındaki bir perde, aşılması gereken bir engel olarak gören Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Allah ile vuslata mani gördüğü şey, dünya sevgisinin kalbi ele geçirmesi, kalpte dünyaya dair bir iz ve meylin olmasıdır. Kalbe tesir etmeyen, gönlü esir almayan ve kişiyi Allah'tan alıkoymayan dünya malı zühde mani değildir. Cüneyd-i Bağdâdî, kalbinde hırs ve meyil olmayan kimsenin elinde bütün dünyanın toplanmasının ona zarar veremeyeceği ancak kalbinde bir hurma tanesi için hırs bulunanın bundan zarar göreceği kanaatindedir.[1632] "Dünya, gönlüne giren ve seni Allah'tan alıkoyan şeydir."[1633] sözünde ifadesini bulan bu anlayış, dünyayı kalpten söküp atmayı hedeflemektedir. Ona göre dünya ile ilgili her türlü ihtiyacı gidermenin yolu, onu terk etmektir.[1634] Bir başka sözünde bu terkin kalbî bir terk olduğunu da ifade etmiştir: "*Allah'ın dünyaya bedenleriyle sahip olan ama iman bağlarıyla ondan ayrılan kulları vardır. Oldukları yolda, içinde bulundukları durum ve ona döneceklerine dair yakîn bilgisine sahiptirler.*"[1635] Tasavvuf tarihi boyunca sûfîler tarafından dünyanın kul ile Allah arasında bir engel olduğu fikri işlenmiş,

[1630] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 24-25.
[1631] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 444. Bu deryalardan kalan üçü ise şöyledir: Biri insanlardır ki bunun gemisi onlardan ayrılıp inziva köşesine çekilmektir. Biri İblis'tir, onun gemisi kendisinden nefret etmektir. Biri nefistir, onun gemisi de hevesine muhalefet etmektir.
[1632] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 445.
[1633] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/292.
[1634] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87.
[1635] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/280.

dünyayı bir engel olmaktan çıkarıp Allah'a ulaşmanın bir aracı haline dönüştürmek ve buna uygun bir tavır geliştirmek gerektiği vurgulanmıştır.[1636]

Bu yönüyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin zemmettiği dünya; Allah'a ibadet ve itaatten, insanlara karşı ahlaki vazifeleri ifa ederek erdemli davranışlar sergilemekten ve bütün himmetini Allah'ın rızâsını kazanmaya yöneltmekten alıkoyan şeydir. Yönünü dünyaya çeviren, mârifet ve tevhit hususundaki gayreti az olan kimse, akıllı kimse olarak adlandırılmaz. Zira o, geçici menfaatlerin, bitip tükenecek işlerin esiri olmuştur. Akıllı kimse, geçici olana yüz çevirir ve nimetleri devamlı, menfaati kesintisiz ve bâkî olan ahiret için çalışır. Çünkü sahibine kalıcı menfaat sağlayan ahiret amelleri dışında kalanlar yok olacak, terk edilecek ve başkasına miras kalacaktır.[1637]

Cüneyd-i Bağdâdî, talebi Allah olanı, onu seven, mukarreblerden olan ve Allah'ın meclislerinde bulunan bir insanın; dünyaya bakmasını, hatta bir an dahi olsa ona meyletmesini doğru bulmaz. Kendisine dünya nimetleri bol bol verilen kimselere göz dikmeme konusunda Rasûlullah'a hitap eden ayet-i kerimeye[1638] atıfta bulunarak, dünyaya meyledenlerin Allah'ın kendisi için ayırdığı payı kaçırmış, dostluğunu, mükâfatını, onun katındaki değerini yitimiş, kendisini sevmeyeni sevmiş, kendisine dost olmayana dost olmuş olacağını söylemektedir.[1639]

Malum olduğu üzere Cüneyd-i Bağdâdî, ipek ticaretiyle iştigal eden bir tüccardır. İlgili kısımda açıklandığı üzere, dönemin Bağdat'ında bu, oldukça muteber ve kazançlı bir ticaret türüdür. Onun zühd konusunda dünyayı tamamen terk etmek şeklinde bir anlayışı yoktur. Zira o, düşünceleriyle hayatı uyum içinde olan bir

---

[1636] Bu konuda, Alvarlı Efe Hazretleri olarak bilinen Hâce Muhammed Lutfi'nin görüşleri ekseninde spesifik bir örnek için bkz.: Ahmet Ögke, "Alvarlı Efe Hazretleri'nin Hulâsatü'l-Hakayık'ında Bir Mâsivâ İmgesi Olarak Dünya", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildiriler*, ed. Cengiz Gündoğdu (Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu, Erzurum, 2013), 2/484-491.
[1637] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/295.
[1638] Tâhâ, 20/131.
[1639] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/294-295.

sûfîdir. Onun dünyaya karşı zahit tavrı da, hayatıyla uyum içindedir. Kendisinin ilminin halinden, halinin ise ilminden daha üstün olduğuna kanaat getirdiklerini ifade eden müritlerinin sözleri buna delâlet etmektedir. O, geçimini ticaretiyle sağlamaya devam ederken, himmetini de âlî tutmuş ve dünya sevgisinin kalbine girmesine, onu Allahü Teâlâ'dan uzaklaştırmasına izin vermemiştir. Hayatının sonuna kadar ticareti bıraktığına dair bir rivayet ya da işaret bulunmamaktadır. Bu da göstermektedir ki o, maişetini temin etmek için çalışmış ancak kazandıklarının, dünya hırsının hayatını ele geçirmesine, onu vuslat hedefinden uzaklaştırmasına izin vermemiştir. Mürşidi Serî Sekatî'nin kendisine, "Evinde topraktan üretilmeyen aletleri kullanmamaya çalış." diye nasihatte bulunduğunu söylemektedir.[1640] Bizzat kendi hayatında uyguladığı bu nasihati[1641] müritlerine de aktarmış ve "evinizdeki aletlerin sadece topraktan olması mümkünse böyle yapın."[1642] diyerek, dünya malına değer vermemenin, eldeki mevcut imkanları dahi bu sınırlar içinde kullanmanın önemine dikkat çekmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hz. Peygamber'in "Dünyaya karşı zahit olan ve kendisine bu hususta vaaz etme meziyeti ihsan edilen bir kimse gördünüz mü, ona yaklaşınız. Çünkü o hikmet telkin eder."[1643] hadisiyle işaret buyurduğu kimselerden olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Çünkü o zühde dair hakîmane sözleriyle sadece dönemindeki insanları değil, kendisinden sonra gelenleri de etkilemiştir. Kamil bir zühdü gerçekleştirebilmenin çok zor olduğu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Serî Sekatî'den bize naklettiği sözden anlaşılmaktadır. Serî Sekatî, çeşitli temrinler yapmak suretiyle zühdün her çeşidinde istediği dereceye ulaştığını ancak halka karşı zahit olma mertebesine erişemediğini, buna güç yetiremediğini söylemektedir.[1644]

[1640] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb,* 1/288. Ebû Tâlib Mekkî, burada kastedilenin topraktan yapılmış eşyalar olduğunu, çünkü topraktan yapılmış eşyalardan hesap sorulmayacağının söylendiğini nakleder.
[1641] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye,* 86.
[1642] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 72.
[1643] İbn Mâce, Zühd 1.
[1644] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 219.

Cüneyd-i Bağdâdî de mürşidinin bu sözlerini yorumlamaksızın naklederek, zımnen ona hak vermiş olmalıdır.

Cüneyd-i Bağdâdî, zühde dair tüm bu açıklamaları içeren ve bir manada özetleyen -pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da- ikili bir tasnif yapar ve onun tasavvuf anlayışında zühdün konumunu belirleyecek bir şekilde zühdü zâhirîve bâtını olmak üzere ikiye ayırır. Zâhirî zühd, elde bulunan mal ve mülke karşı sevgi duymamak ve elinden kaçırdığı şeylerin ardına düşmemek, talep etmemektir. Bâtını zühd ise kalpte dünya arzularının yok olması ve bunların insanın hatırına bile gelmemesi, tamamen terk edilmesidir. Bu mertebeye ulaşan kimseye Allah ahireti görme lütfunu bahşeder ve kalben oraya muttali olur. Bu durumdaki insanın emelleri kısalır, ecelini unutmaz ve ameli konusundaki gayreti artar. Kalbi dünyevi sebeplerden kesildiği için tamamen ahirete yönelir. Böylece zühdün hakikati kalbine tam olarak yerleşir ve bu kul, sadece Rabbinin zikriyle meşgul olur. Nefsin hükmü kalmadığı, boş arzulardan arındığı için kulun kalbinde zühd yerleşir.[1645] Cüneyd-i Bağdâdî'nin zühd konusundaki yaklaşımının bütün bir tasavvuf anlayışıyla uyum içinde olduğu görülmektedir. Zühd, bidayette zâhirde dünya ile alakasını kesmek, nihayette ise bâtında dünyanın sâlikin zihninde ve kalbinde tamamen yok olmasıdır. Bu hale erişen kulu, sahip olduğu dünya nimetleri zühdünden alıkoymaz. Zira onun nezdinde müşâhede ettiği hakikatten başkası, yok hükmündedir. Cüneyd-i Bağdâdî, Hâris Muhâsibî'nin "Nefsim dünyadan yüz çevirdi, Şu an Rabbimin arşını ve birbirilerini ziyaret eden cennet ehlini görür gibiyim."[1646] cümlesini nakleder. Zühdün kemal noktasında zâhidin bu dünyadaki nihai hali budur. Bu da fenâ makamında izah edilen noktaya işaret eder.

[1645] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/447-448.
[1646] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/291.

2.3. Ubûdiyet

Ubûdiyet sözlükte "kölelik, boyun eğmek, kulluk etmek, tevazu, mahviyet" gibi anlamlara gelir.[1647] Tasavvufî ıstılahta ise Allah'a verilen sözde durma, ilâhî sınırları koruma, Allah'ın verdiğine razı olma vermediğine kalbinde hiçbir sıkıntı duymadan katlanma, ahde vefa, sınırları korumak, her konuda Hakk'a başvurmak gibi manalarda kullanılmıştır.[1648] Tasavvufta ubûdiyet, ibadetten üstün sayılmış, ibadetin gayesinin ubûdiyet makamına ulaşmak olduğu belirtilmiş ve kavram ibadetleri de kapsayarak bütün yönleriyle Allah'a kulluğu ifade edecek şekilde zengin bir anlama kavuşmuştur.[1649] İlk dönem tasavvuf klasiklerinde ubûdiyet konusuna dair sûfîlerden rivayetler ve görüşler yer almakla birlikte ubûdiyeti müstakil olarak ele alan ilk isim Kuşeyrî'dir. Sûfîlere göre ubûdiyet, bütün makamları kuşatıcı bir kavramdır.[1650]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir konuyu açıklarken ikili, üçlü veya dörtlü tasnifleri meşhur ve malumdur. Kulluk konusunda da ikili tasnifler yapan Cüneyd-i Bağdâdî, kulluğun iki hasletten ibaret olduğunu söyler. Birincisi gizlide ve açıkta sadece Allah'a ihtiyaç duymak, ikincisi ise Rasûlullah'ı en güzel şekilde örnek almaktır.[1651] Sadece zâhirde değil bâtında da Kur'ân ve Sünnet'i daima referans ve nirengi noktası kabul eden Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tasnifinin ilk bölümü kulun, Cenâb-ı Hak dışındaki tüm bağlardan kurtulmasına, ikinci kısmı ise kulluğun ancak Rasûlullah'ın uyguladığı şekliyle yapıldığında makbul olacağına işaret etmektedir. Tasnifte birinci olarak vurgulanan, kulun Allahü Teâlâ dışındaki her şeyden beklentisini, ilgi ve alakasını kesmesi onu gerçek manada hürriyete kavuşturur. Cüneyd-i Bağdâdî: "Kul,

---

[1647] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/271; Isfahânî, *el-Müfredât*, 542-543.
[1648] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 324-328; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 146; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 363.
[1649] Semih Ceyhan, "Ubûdiyyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/33; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 158.
[1650] Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar*, 403.
[1651] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 449.

diğer kimselerin kulluğundan azat olandır."[1652] sözüyle de bu noktaya işaret etmiştir. Dolayısıyla kulluk, gerçek hürriyet demektir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allah'tan başkasına köle olan kimse, Allah'a gerçekten kul olamaz.[1653]

Ubûdiyeti, tüm meşguliyetleri terk etmek ve türlü feragatin aslı (kalp huzurunun temeli)[1654] olan bir işle meşgul olmak[1655] olarak tarif ettiği bir sözünde Cüneyd-i Bağdâdî, kulun varlığına dair her türden iddiayı terk edip, Allah dışında her şeyden vazgeçerek, kulluğunda da kendine dair bir varlık iddia etmeksizin, tek meşguliyetinin Allah olmasını kastetmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, bu yönüyle kulluğu bir terk olarak görmektedir. Kulluk ilk olarak haz almayı terk etmektir. Burada kulluktan kaynaklanan manevî hazlar kastedilmiş olabileceği gibi beraberinde dünyaya ait hazlar da kastedilmiş olabilir.

İkincisi ise hareket ve faaliyetlerine güvenmeyi terk etmektir. Bununla kastedilen ise yukarıda ifade edilen, kulluğun varlık iddiasını ortadan kaldırması, her türlü ubûdiyet gayretine rağmen, bunların kulluğu layıkıyla idrak edebilmek için yeterli olmadığını bilip, amelleri bile olsa kulun Allah'tan başka hiçbir şeye güven duymaması olmalıdır. Kanaatimizce bu nokta, hadîs-i şerîfte[1656] ifade edilen hususa işaret etmektedir. Bu iki terk gerçekleştiğinde, kulluğun hakkı yerine getirilmiş olur.[1657] Bu mertebede bir kulluk, her türlü dertten azat olmayı, kendisine gönül verenlere Allah'ın sınırsız lütuf ve ihsanını doğuracaktır.

Kulun, Allah dışında hiçbir şeye dayanmaması, güvenmemesi Cüneyd-i Bağdâdî'nin kulluk anlayışının temelini oluşturur. Yukarıda ifade edilen hususlara ek

---

[1652] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 454.
[1653] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 88-89; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296.
[1654] Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 75.
[1655] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 328.
[1656] Rasûlullah (s.a.v.) Efendimiz bir defasında: "Hiç kimse amel ve ibadeti sayesinde Cennet'e giremez!" buyurmuştu. Ashâb-ı kirâm hayretle: "Siz de mi ya Rasûlallah?" diye sordular. Efendimiz (s.a.v.): "Evet ben de! Meğer ki Rabbimin lûtf-i ilâhîsi imdada yetişe! Zira onun fazlı, rahmet ve mağfireti beni bürümedikçe ben de Cennet'e giremem! Yaptığım ameller beni de kurtaramaz!" buyurdular. Buhârî, Rikâk 18; Müslim, Münâfikûn 71-72.
[1657] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 450.

olarak "Vaat edilenlere dayanıp güvenmek, ibadet ve taatteki şevki kırar."[1658] cümlesi de bunu vurgular. Ancak bu durum, onu hayatın bütününde kullukla ilgili hiçbir görevi yerine getirmekten alıkoymaz. Çünkü ona göre Allah bütün mahlûkatına kendisine ibadet etmelerini ve bu yolda bıkkınlık göstermemelerini emretmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, burada sûfîlerin ubûdiyet konusunda çokça zikrettikleri "Ben, cinleri ve insanları sadece bana kulluk etsinler diye yarattım."[1659] ayet-i kerimesini zikreder ve Allah'ın kullarını ubûdiyetle yükümlü kıldığını vurgulayarak bunun karşılığında dünyada ihtiyaç kadar rızkın, ahirette ise büyük mükafatların taahhüt edildiğini söyler.[1660]

Sadece Allah'a güvenmek, kulluğun bir gereği olduğu gibi, Rasûlullah'ın örnekliğinde görüldüğü üzere[1661] ubûdiyet makamını zirvede yaşamak da kulluğun bir gereğidir. Cüneyd-i Bağdâdî, hayatı boyunca kulluğun zâhirî gereklerini hassasiyetle yerine getirmiştir. Elde ettiği her türlü nimetin ve kendisini Allah'a ulaştıran şeyin ibadetleri olduğunu söylemektedir.[1662] Samimi bir şekilde ibadet yolunu tutan kimseyi, Allah'ın yalan iddialardan koruyacağı kanaatindedir.[1663] Cüneyd-i Bağdâdî'nin her gün dükkânına geldiği, perde ile ayırdığı köşede dört yüz rekât namaz kılıp, sonra evine döndüğü,[1664] yaşlandığı zaman bile gençliğindeki evradından hiçbirini terk etmediği,[1665] yine "oruç, yolun yarısıdır"[1666] dediği ve sürekli oruç tuttuğu rivayetler arasındadır.[1667] Ölüm hastalığı esnasında bile namaz,

---

[1658] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87.
[1659] ez-Zâriyât, 51/56.
[1660] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/290.
[1661] Aişe'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Nebî (s.a.v.), gece ayakları şişinceye kadar namazı kılardı. Aişe validemiz, kendisine: "Niçin böyle yapıyorsun (neden bu kadar meşakkate katlanıyorsun) ey Allah'ın Resûlü? Oysa Allah senin geçmiş ve gelecek hatalarını bağışlamıştır" deyince Efendimiz (s.a.v.) "Şükreden bir kul olmayı istemeyeyim mi?" buyurmuştur. Buhârî, *es-Sahîh*, Teheccüd 6, Rikâk 20; Müslim, *es-Sahîh*, Münâfikûn 81.
[1662] Serrâc, *el-Lüma'*, 208.
[1663] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/412.
[1664] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 73; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/168.
[1665] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 440.
[1666] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 461.
[1667] Serrâc, *el-Lüma'*, 220.

Kur'ân tilaveti ve virdini bırakmadığı ilgili kısımlarda izah edilmiştir. Bütün bunlar onun kulluk konusundaki çaba ve gayretinin örnekleridir. O, zâhiren ibadetlere gösterdiği hassasiyeti, hatta daha fazlasını kalbî ve manevî kullukla ilgili hususlarda göstermiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'de ubûdiyet kavramı, hem zâhir, hem bâtında kulluğun gereklerini kâmil manada yerine getirmeyi ifade eden bir kavramdır. İbadetlerin zâhirine bağlılık, insanın bâtınını güçlendirir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ibadetler, kulun maneviyatını güçlendirmek ve Allah'a olan yakınlığını artırmak için vesiledir. Dolayısıyla Allah'a giden yolun sonu olmadığı için kul, ölünceye kadar ubûdiyetten vazgeçemez. Her bir ibadetin, insanın bâtınında, manevî hayatını tekâmül ettiren yönleri vardır. Tasavvuf tarihinin meşhur olayları arasında yer alan, hacdan gelen bir adamla sohbeti esnasında ona haccıyla ilgili sorduğu sorular ve yorumları onun bu konudaki bakış açısını en güzel şekilde ifade etmektedir.[1668]

Ona göre kullardan talep edilen iki çeşit ilim vardır. Biri ubûdiyet, diğeri rububiyet ilmidir. Bu ikisi dışında kalan her şey, nefsin heva ve hevesinden, arzularından ibarettir.[1669] Cüneyd-i Bağdâdî, ubûdiyet ilmiyle şeriatın zâhirî evâmirini ve bunlara tabi olmayı, rububiyet ilmiyle de tevhidin, mârifetin hakikatine dair ilmi kastediyor olmalıdır. Kulların bir kısmı, bunlardan sadece ubûdiyet ilmine talip olurken, bir kısmı da her ikisine bir talip olmaktadır. Her ikisine de talip olmayanlar, nefislerinin arzu ve isteklerine tabi olanlardır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin nefsinde ubûdiyetin manasını gören kimsenin, Allah'ta rububiyeti idrak edeceği görüşüne sahip olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilen bir husustur.[1670]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kullar da iki kısımdır: Hakk'ın kulları ve hakikatin kulları. Hakk'a kul olanlar "Gazabından rızâna sığınırız." makamında, hakikate kul olanlar ise "Senden, Sana sığınırız." makamında bulunurlar.[1671] Bu tasnif kullardan

---

[1668] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 471-473.
[1669] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 444.
[1670] Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Tasavvufî Düşünceye Kaynak Olması Açısından Bazı Hadisler Üzerine Bir İnceleme", *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-* 1/1 (1999), 58.
[1671] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 444.

talep edilen iki türlü ilimle bütünleştirildiğinde, Hakk'ın kulları ubûdiyet ilmini gerçekleştirenler, hakikatin kulları ise ubûdiyetle birlikte rububiyet ilmine de talip olanlardır. Rububiyet ilmi, üzerinde Allah'tan başka bir şey kalmamasını, mâsivâdan sıyırılmayı, yani bir manada fenâyı gerektirir ki, Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bu hale ulaşıncaya kadar gerçek kul olunamaz.[1672] Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî pek çok konuda böyle bir ayrım yaptığı, bilinmektedir. Bu ayrıma göre, avâm olarak da anılan halktan beklenen, ubûdiyetin hakkını yerine getirmeleri iken; havâstan beklenen rububiyet ilminde de mesafe kat etmeleridir. Her iki ilmin de üzerinde zâhir olduğu en mükemmel örnek, Hz. Peygamber'dir.

2.4. Sıdk

Sıdk kelimesi sözlükte, yalanın zıttı olup, doğru olmak, vaadinde durmak, doğru sözlü olmak, tasdik etmek, söz ve eylemi bir olmak, içte ve dışta olanın eşit olması anlamlarına gelmektedir.[1673] Tasavvufî manada sıdk; özüyle, sözüyle, fiil ve hareketleriyle dosdoğru olmak, en küçük bir yalan ve nifak izi taşımamak, helak olmaya sebep olsa bile hak olanı söylemek, yalan söylemekten başka kişiyi kurtaracak bir şeyin olmadığı esnada dahi gerçeği söylemektir.[1674]

"Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve sadıklarla beraber olun."[1675] ayet-i kerimesi sıdkın kolay bir mesele olmadığı, bir meleke ve riyazât işi olduğu şeklinde; Peygamber Efendimiz'in: "Kul, sürekli olarak doğru söyler ve doğru olmanın yollarını arar, ta ki Allah katında sıddık olarak yazılır. Yalan söylemekten geri durmaz, onun da yollarını arar, ta ki Allah indinde yalancı olarak yazılır."[1676] hadîs-i şerîfinin de bu manayı desteklediği şeklinde yorumlanmıştır.[1677] Malum olduğu üzere sıddıkların peygamberler, şehitler ve salih kimselerle birlikte Allah'ın

---

[1672] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/293.
[1673] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/193-197; Isfahânî, *el-Müfredât*, 479-480; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 132.
[1674] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 343; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 317; Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 201.
[1675] et-Tevbe, 9/119.
[1676] Buhârî, *es-Sahîh*, Rikâk 38; Müslim, *es-Sahîh*, Birr 29.
[1677] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 201.

lütuflarına mazhar olacak, nimet verilecek kimseler olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edilmiştir.[1678]

Cüneyd-i Bağdâdî, gerçek sıdkı en ağır şekilde suçlandığı ve kendisini ancak yalanın kurtarabileceğine kanaat getirdiği bir yerde dahi kişinin doğruluktan ayrılmaması şeklinde tarif etmiştir.[1679]

Tebük Seferi'ne katılmamaktan ötürü pişmanlık duymakla beraber hemen özür dilemeyen ve tövbeyi geciktiren Kâ'b b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye ve Mürâre b. Rebî'in yaşadıkları malumdur. Bu şahıslar, Hz. Peygamber ve sahabe-i kiram kendilerinden yüz çevirmelerine rağmen, doğruluktan şaşmamış ve münafıkların yaptığı gibi yalana tenezzül etmemişlerdi.[1680] Cüneyd-i Bağdâdî, sıdk ile Allah'a iltica edenin kurtulacağını söyler ve bu isimler hakkında nazil olan Tövbe Suresi'ndeki ayet-i kerimeyi,[1681] bu görüşünün delili olarak zikreder.[1682] Ona göre sıdk, sadakatinden taviz vermemektir. Dolayısıyla gerçek sadık, hiçbir ihtimalin kalmadığı, tüm şartların aleyhine geliştiği bir anda dahi sıdkından taviz vermeyen kimsedir.

Hakkını vererek sıdk sahibi olmak, daimi bir çaba ve gayreti gerektirir. Yukarıdaki hadîs-i şerîfte de bu gayretin sürekliliğine vurgu yapılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Sadık günde kırk şekle girer, mürâî ise kırk sene bir hal üzere kalır."[1683] sözü de bu gayrete işaret etmektedir. Zira sadık kimse, sıdkını korumak ve daima delillere dayanarak en doğruyu, en faziletli olanı bulmak için sürekli bir çabanın içindedir. Bu çaba ve gayret ona her gün yeni kapılar, yeni fetihler açar ve her gün -kesretten kinaye olarak- kırk makama ulaşır. Oysa mürâî kimsenin, zaten

---

[1678] en-Nisâ, 4/69.
[1679] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 344.
[1680] Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* 3/69.
[1681] "Allah geriye bırakılan (savaşa katılmayan) üç kişinin de tövbesini kabul etti. Sonunda, bütün genişliğine rağmen yeryüzü onlara dar gelmeye başlamış, vicdanları kendilerini sıkıştırmış ve Allah'a karşı ondan başka sığınılacak kimse olmadığını anlamışlardı." et-Tevbe, 9/118.
[1682] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 206.
[1683] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 343.

halinden memnun olduğu için, böyle bir çabası yoktur, onun riyakârlığı değişmez ve yıllarca aynı halde kalmaya mahkûm olur. Cüneyd-i Bağdâdî bu noktada, tüm zorluklarına rağmen, sadık kimsenin daima kazançlı çıkacağını, bir işe sıdk ve ciddiyetle sarılanın onu elde edeceğini söyler. Tamamını elde edemese bile bir kısmını mutlaka elde eder.[1684] Yeter ki, sadakat ve ciddiyetten ayrılmasın. Bu da sadık kimseye Allah'ın bir lütfudur.

Cüneyd-i Bağdâdî sıdkı, kulun yapacağı işlerin başında temiz bir niyetle Allah'a yönelerek, ilmin (şeriatın) yapmasını gerektirdiği dinin zâhirî emirlerini sırf Allah için yerine getirdikten sonra, nefsi gözetlemesi olarak tarif etmiştir. Bu durumda sıdk, kulun iradesiyle Hakk'ın emrettiklerini tevile sapmaksızın, şeriat ilminin gereklerine uyarak yerine getirmesi ve nefsin rahatlık taleplerine uymamasıdır. Burada sıdkın iradî bir davranış olduğunu da vurgulamaktadır. Sıdk, ihlastan öncedir.[1685] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre sıdk, kulun iradesiyle elde ettiği ve her amelinde hassasiyetle riayet ettiği ve sürekli nefsini gözeterek, nefsin amelini boşa çıkarmasına izin vermediği bir haldir. Sıdk, ihlasın mukaddimesi mahiyetindedir ve doğru bir sıdkın ihlası doğurması beklenir.

Cüneyd-i Bağdâdî, bu risalede sıdkın üç türlü olduğunu söylemektedir.

Birincisi diliyle sadık olan kimsenin sıdkıdır ki, bu kimse lehinde veya aleyhinde olsun, her daim doğruyu söyler. Sözleri açık seçiktir, her türlü tevil ve aldatmadan uzaktır.

İkincisi, fiillerinde sadık olan kimsenin sıdkıdır. Bu kimse, nefsinin rahatını düşünmeksizin, her türlü çaba ve gayreti göstererek amel eder.

Üçüncüsü ise kalbiyle sadık olan kimsenin sıdkıdır. Bu kimsenin vasfı ise amelleriyle Allah'ın rızâsını arar, bütün fiillerini Hak için yapar.

[1684] Serrâc, *el-Lüma'*, 287.
[1685] Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî, *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlâsı ve's-sıdk*, thk. Ali Hasan Abdülkadir (Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962), 47.

Bütün bunları kendisinde birleştiren kimse sadık olur. Cüneyd-i Bağdâdî sıdkın, her daim sadıkta bulunan bir hal olduğunu, bundan müstağni kalamayacağını belirtir. Zira sıdk; verâ, zühd, tevekkül, rızâ, muhabbet, şevk, ehl-i salâtın tevhidinin; mürid ve murâdın, zakir ve mezkûrun sıfatıdır. Bütün bu sayılanlarda sadıkın sıdkına delâlet edecek şahitler bulunması gerekir.[1686] Sıdk, kişinin amellerinde görünebilir ve sıdk konusundaki gayretini görenler kişinin sadık olduğuna şahitlik edebilir Bununla birlikte Allah katındaki sıdk, ihlasla birlikte olandır.[1687] Cüneyd-i Bağdâdî, görüldüğü üzere sıdkı kulun hiçbir şekilde bigâne kalamayacağı, zâhirî ve bâtınî tüm amellerin içinde yer aldığı bir hal olarak görmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Allah'a sadık olan kimsenin bunu gönlünde gizlemesini tavsiye etmektedir. Zira Cenâb-ı Hak, gönülde gizli kalan sıdk hariç, İblis'e her şeye ulaşmak için bir yol vermiştir.[1688]

Cüneyd-i Bağdâdî, müritlerin kalplerinin en çok davet edildiği hususun konuşurken doğru söylemek ve buna uygun davranmak olduğunu ifade etmektedir. Mürit için sıdk sahibi olmak, seyrüsülûkün bir gereğidir. Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî, bir kimsenin söylediklerini yapmamasını ya da yapmadıklarını söylemesini hayretle karşılar. Bunun yakışıksız bir durum olduğunu ifade eder ve zühde davet edenin dünya sevgisine dair izler taşımasının, amelinde ciddiyetle emrolunan amelde ihmalkârlığının kabul edilemez olduğunu, bu tür insanların müfteri olduklarını ifade eder. Böyle kimselerin anlattıklarını dinleyen azalır, yaptıklarını görenlerin kalpleri onlardan nefret eder.[1689] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre sadakatsizlik, kişinin sadece ahirette değil, dünyada da karşılığını göreceği bir zaaftır. Sadıklar ise Allah'ın kendilerine verdiği ilim ve mârifetle görevlerini layıkıyla yerine getirerek, sadakatlerini ispat eden kimselerdir.

[1686] Bağdâdî, *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlâsı ve's-sıdk*, 49.
[1687] Bağdâdî, *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlâsı ve's-sıdk*, 48.
[1688] Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/580.
[1689] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/279.

Allah'ı işaret edip, başkasına yönelen kimsenin sadakatsizliğinin de cezasız kalmayacağını düşünen Cüneyd-i Bağdâdî, bir mektubunda, bu kimselere Allah'ın çeşitli belalar vereceğini, zikrini kalplerinden kaldırarak sadece dillerinde bırakacağını, insanların kalplerinde onlara karşı merhametin çekileceğini ve tamahkârlık elbisesi giydirileceğini haber verir. Onlar için hayat acziyete, ölüm sürgüne ve ahireti pişmanlığa dönüşür. Ancak, hatalarını fark edip Allah'a yönelirlerse, Allah bela ve musibetleri onlardan kaldırır.[1690]

Cüneyd-i Bağdâdî, sıdkın en yüce mertebesini, gerçek sıdk, her durumda, Allah'ın iradesine muvafakat göstermektir[1691] sözleriyle işaret eder. Kanaatimizce bu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında âriflerin ve muvahhitlerin sıdkına tekabül eder. Bu makamı elde edenler, tekrar tekrar nefis muhasebesi yaparak Allah'a sadakatlerini ispat eden kimselerdir.[1692] Cenâb-ı Hakk'ın iradesine muvafakat, onlar için nimetlerin en büyüğüdür. Bu öyle bir nimettir ki, bu hale erişen bir sadık için bir milyon sene Allah'a yöneldikten sonra, bir an bile yüz çevirse kaçırdığı, elde ettiğinden fazla olur.[1693] Sadakatin bu aşamasında Cüneyd-i Bağdâdî, fedakârlık ve feragatten bahseder. İnsan, kendine ait haklarını bir kenara bırakmadan, kendisine ait olan şeylerden dahi vazgeçmeden Hakk'a karşı görevini layıkıyla yerine getirmiş olamaz. Ancak böylelikle sıdkını ispat edebilir ki bu da yalnız nebîlerin ve sıddıkların güç yetirebileceği bir haldir.[1694]

2.5. İhlas

Lügatte ihlas, "arınmak, kurtulmak, halis, saf, temiz, öz, doğru olmak; gönülden gelen dostluk, karışımdan ayrılarak saf hale gelmek, samimiyet, bir şeyin özünü almak, amellerde riyayı terk etmek" gibi anlamlara gelmektedir.[1695] Tasavvufî

[1690] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 88-89; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296.
[1691] Serrâc, *el-Lüma'*, 288.
[1692] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/280.
[1693] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 72; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/296.
[1694] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87.
[1695] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/26-27; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 13; Isfahânî, *el-Müfredât*, 292-293.

ıstılahta ise ihlas; "ibadetlerde ve amellerde sadece Allah'ın rızâsını gözeterek riya ve çıkar kaygılarından uzak durmak, bütün davranışlarda ve sözlerde sadece Allah'ın rızâsını gözetmek, özün söze, sözün öze uyması" gibi manalarda kullanılmıştır.[1696]

İhlas, bütün sûfîlerin üzerinde durduğu bir husustur. Çünkü ihlasın girmediği yerde İslamî vasıflardan eser kalmayacağı düşünülmektedir.[1697] Kur'ânî bir kavram olarak ihlas, ayet-i kerimelerde sıklıkla vurgulanmış,[1698] tevhidin özünü bildiren bir sureye de isim olmuştur. Allahü Teâlâ dinde ihlas sahibi olarak sadece kendisine kulluk yapılmasını emretmiştir.[1699] Bu nedenle sûfîlerin bazıları ihlasın farz olduğu kanaatindedir.[1700]

İhlasın farz ibadetlerde farz, nafile ibadetlerde nafile[1701] olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin ihlas konusunda en meşhur sözü: "*İhlas, Allahü Teâlâ ile kul arasında bulunan bir sırdır. Melek bilmez ki, yazsın; şeytan bilmez ki ifsat etsin (bozsun); heva (arzu-istek/nefis) bundan haberdar değildir ki, onu saptırsın.*"[1702] şeklinde kaynaklarda yer alır. Bu yönüyle ihlas, Allah ile kulu arasında, hiçbir mahlûkatın giremediği bir alana tekabül etmektedir. İhlasın, bu açıdan tarife sığmayan, sırrî bir yönü vardır.

Bununla birlikte tasavvuf tarihi boyunca ihlas tarif edilmeye, ihlasa mani haller anlatılmaya, nefsin ve şeytanın ihlasa dair tuzaklarına dikkat çekilmeye, ihlasın gerekleri ve ihlasa ulaşma yolları vasfedilmeye devam edilmiştir. İhlas konusunda eser yazan sûfî-müelliflerin başında Hâris Muhâsibî gelir. Muhâsibî,

---

[1696] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 14; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 181.
[1697] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 163.
[1698] İhlastan bahsedilen bazı âyet-i kerîmeler şunlardır: el-Bakara, 2/36; Âl-İmrân, 3/15, 17; el-Mâide, 5/32; el-Hucurât, 49/11-12; el-Meâric, 70/24-25; el-Müddessir, 74/44.
[1699] *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi*, el-Beyyine, 98/5.
[1700] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 33.
[1701] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 453.
[1702] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 340-341; Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözlerindeki fikirlerin, başka sûfîler tarafından aynen benimsendiği ve benzer cümlelerle aktarıldığı görülmektedir. Örneğin, Ebû Ya'kûb Sûsî: "İhlâs meleğin bilip sevap yazamadığı, şeytanın bilip ifsâd edemediği, nefsin uyanık davranıp kendine çekemediği bir sırdır." der. Serrâc, *el-Lüma'*, 290.

ihlasın zıttı olan riyayı anlatmak için *er-Riâye li-Hukûkillah* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserde pek çok yönden ele aldığı riyanın çeşitlerini ve inceliklerini tahlil eden Muhâsibî, amellerde ihlaslı olabilmenin bunlardan kurtulmakla mümkün olacağını vurgulamıştır.[1703]

Muhâsibî'ye göre ihlâs, kulun Allah ile ilişkisine mahlûkatı karıştırmamasıdır. Bunlardan ilki de nefistir.[1704] Muhâsibî ile neredeyse aynı cümleleri, Cüneyd-i Bağdâdî de kurar. İhlasın, Allah ile muamelede mahlûkatın devreden çıkarılması olduğunu, devreden çıkarılacakların başında nefsin geldiğini söyler.[1705] Çünkü nefis rububiyet davası gütmektedir.[1706] Bu cümleler, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Muhâsibî'nin ihlas konusundaki fikirlerinden haberdar olduğunu ve bu konuda ondan etkilendiğini düşündürmektedir. Zira Muhâsibî'nin vefatına kadar birlikte çokça zaman geçirdikleri malumdur. Ayrıca ihlas konusundaki görüşleri, aşağıda bazı dipnotlarda işaret edildiği üzere Muhâsibî ile uyum içindedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah ile muamelede nefsi devreden çıkarmayı ihlas olarak nitelendirmesi, yapılan işleri nefsin kendine mal etmemesi ve dolayısıyla tevhidinin zarar görmemesi anlamına gelmektedir. Zira ihlasın olmadığı, dolayısıyla nefsin ve mahlûkatın devrede olduğu bir amel, tevhidin hakikatini zedeleyebilir. Oysa Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncesinde tevhit hiçbir şekilde zarar görmemelidir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yazdığı bir mektupta yer alan ifadeler, ihlasın vehbî olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir. Buna göre Allah, ihlasa erdirdiği dostlarını himayesi altına alarak korumaktadır.[1707]

Cüneyd-i Bağdâdî, ihlas ile sıdk arasında anlam farkı olduğu kanaatindedir. Bu farkı beyan etmek üzere, *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlâsı ve's-sıdk* risalesini

---

[1703] Ebû Abdillah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 289-402.
[1704] Serrâc, *el-Lüma'*, 289-290.
[1705] Serrâc, *el-Lüma'*, 290.
[1706] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 413.
[1707] Serrâc, *el-Lüma'*, 314.

kaleme almıştır. Ca'fer Huldî'nin bu ikisi arasındaki farkı sorduğu bir soruya "Sıdk asıldır ve ilk olarak bulunur. İhlas ise; sonradan hâsıl olur ve sıdka tabidir. Çünkü ihlas amele girdikten sonra meydana gelir. Kula lazım olan ancak ihlastır. Sonra ihlasın da halis bir hale getirilmesi gerekir."[1708] diye cevap vermiştir. Burada ihlas ve sıdk arasındaki farka dair söyledikleri, belirtilen risalede detaylandırılmıştır.

Risalede, ihlasın biri itikat ve niyette, diğeri fiil ve amelde olmak üzere[1709] iki durumda kulda bulunan sıfatlar olduğu kaydedilir.[1710] İhlasın başlangıcı sadece Allah'ı talep etmek, iradeyi ona teslim etmektir. Sonra da fiili [riya vb.] afetlerden korumak gelir.[1711] İhlas görünmez ve sıdktan üstündür. Çünkü ihlas daha fazla ilim sahibi olmayı gerektirir. İhlas, kalbin saf oluşu anlamına geldiği için düşmanların vesveselerini geri püskürtür. Kul için ihlastan daha üstün bir şey yoktur. Ubûdiyet vasfıyla nitelenen kulların son derecesi ihlastır.[1712]

İhlas sahibi kimse, sıdka da sahiptir. Muhliste hem ihlas, hem sıdk ittifak halindedir. Ancak sıdk sahibi henüz ihlasın başındadır.[1713]

Risalede ifade edildiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ihlastan daha üstün bir şey yoktur. Çünkü ona göre aklını kullanan kulları, akılları ihlasla amel etmeye sevk eder. İhlas da onları iyilik kapılarının tamamına davet eder.[1714] İhlas, adeta iyilik ve salih amel kapılarını açan bir anahtardır. Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî, ihlası hangi iş olursa olsun, Allah'ın rızâsının istenmesi olarak görür.[1715] Her işinde

---

[1708] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 92.
[1709] Muhasibî de, amel öncesi niyetteki ihlastan ve amel esnasındaki ihlastan bahseder. Niyetteki ihlasın kulu aldatması gerektiğini söyler. Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, 548.
[1710] Bağdâdî, *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlâsı ve's-sıdk*, 48.
[1711] Risaledeki bu ifadeleri destekleyici bir cümlesi Gazâlî tarafından aktarılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ihlas, amelin kirlerden arındırılmasıdır. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/382.
[1712] Bağdâdî, *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlâsı ve's-sıdk*, 48-50.
[1713] Bağdâdî, *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlâsı ve's-sıdk*, 50; Muhâsibî'nin de sıdkı, ihlastan önce gördüğü anlaşılmaktadır. Kulun sadık olduğu anlaşıldığında Allah'ın yardımıyla ona yöneleceğini ve sıkıntı ve mücahedesinde ona yardım edeceğini söylemektedir. Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, 420.
[1714] Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/379.
[1715] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 99.

Allah'ın rızâsını talep eden kula, ihlasın lütfedilmesiyle onun için bütün hayır kapıları açılacak ve ubûdiyet kendisine kolaylaştırılacaktır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin ihlas konusundaki tariflerinden biri de vardır ki, onun tevhit ve fenâ düşüncelerinde karşımıza çıkan kulun Allah'ın karşısında kendi benliğini görmeme düşüncesini öne çıkarmaktadır. İhlası, kendini görme duygusunun kalkması ve kulun kendi fiilinden fânî olması[1716] şeklinde tarif ettiği bu sözlerinde, kulun fiillerinin ve iradesinin Hakk'ın karşısında yok olmasına, irade ve fiilin gerçek sahibine görmeye dikkat çekilmektedir. Kul, işi Allah için yapıp kendi yaptığını görmemelidir.[1717]

Bu açıdan ihlas, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf düşüncesinde önemli bir yere sahiptir ve kulu tevhide ve fenâya ulaştıran bir yoldur. Muhlis kimse, Cenâb-ı Hakk'ın velâyeti altına girer. Basireti keskinleşmiştir. Allah'ın velâyeti muhlisi büsbütün kaplar. Aklı Allah'ın hükmü altına girer. Bu durumda nefsinin Yaratıcı'ya olan mukavemetinden kurtulur. Nefsaniyet ile ibadet etmekten vahdaniyet ile ibadet etme derecesine yükselir. Bu da Hakk'ı görmekten dolayı eşyanın kuldan gizlendiği özel tevhidin başlangıcıdır.[1718] Bu açıklamalar göstermektedir ki Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevhidin hakikatine, mîsâktaki hale dönme hedefine giden yolda ihlas kulun ayrılmaz bir vasfıdır. Bu hakikati elde edebilmek için kul, kesbî olan sıdka sarılır ve ihlasa niyet eder. Bu niyet ve gayretin neticesinde kendisine bahşedilen ihlas, onu mârifet ve tevhide ulaştırır.

2.6. Sabır

Sabır kelimesi lügatte, "sıkıntı ve belalara katlanma, tutma, dayanma, tahammül gösterme, alıkoyma, vazgeçme" anlamlarına gelmektedir.[1719] Tasavvufî manada ise sabır, başa gelen musibetlerden dolayı Allah'tan başka kimseye şikâyetçi

[1716] Serrâc, *el-Lüma'*, 289; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 453.
[1717] Serrâc, *el-Lüma'*, 296.
[1718] Bağdâdî, *Kitâbün fi'l-fark beyne'l-ihlâsı ve's-sıdk*, 50.
[1719] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/438; Isfahânî, *el-Müfredât*, 474; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 131.

olmamak, sızlanıp yakınmamak ve kendini başkalarına acındırmamak, karşılaştığı sıkıntı ve belaları, çektiği sıkıntıları, yalnızca Allah'a arz edip onun inayetine sığınmak, Allah'a ibadette devamlı olmak ve isyandan sürekli kaçmaktır.[1720]

Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde, sabır övülmüş ve sabırlı kimseler müjdelenmiştir. Diğer pek çok ayetle birlikte "Sabır ve namazla Allah'tan yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir."[1721] ve "Sabret, sabretmen ancak Allah iledir."[1722] ayet-i kerimeleri, sûfîler tarafından sabrın hakikatine işaret eden ayetler olarak yorumlanmıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî sabrı, yüzü ekşitmeden acıyı yudum yudum içine sindirmek olarak tarif etmiştir.[1723] Sabır, bela ve musibetlere karşı bir dirençtir. Bu direnme halinde kimileri sabrettiğini söylese de yakınmak ve sızlanmak yoluyla sabrına halel getirebilir. Oysa Cüneyd-i Bağdâdî, kişinin sabrettiğinin bilinemeyeceği bir dayanıklılık haline işaret etmekte, bela ve musibeti veren dışında kimsenin bilemeyeceği bir halde sabretmek gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sabrın belki de en zor ama en yüce halidir. Zira böyle bir sabır, sahibini nefsine bir pay çıkarmaktan da alıkor. Çünkü tasavvufta sabrın kendisi bile sabredilmesi gereken bir durum olarak değerlendirilmiştir.[1724] Cüneyd-i Bağdâdî de "sabretmeye sabretmekten başka çaresi olmayanlar"[1725] ifadesiyle bu noktaya dikkat çekmiştir.

"Sabır, sızlanmadan nefsi Allah ile birlikte bulundurmaktır."[1726] diyen Cüneyd-i Bağdâdî, her zaman olduğu gibi burada da hakiki bir tevhit mertebesine işaret etmektedir. Tevhidin hakikatine eren kul, ondan gelen her türlü bela ve musibete sabrettiği gibi, nefsinin bu konudaki her türlü yakınmasına da engel olarak

---

[1720] Serrâc, *el-Lüma'*, 76-77; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 307-313; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 302; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 529.
[1721] el-Bakara, 2/153.
[1722] en-Nahl, 16/127.
[1723] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 308.
[1724] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 94.
[1725] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/300.
[1726] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 450.

Allah ile birlikteliğine zarar verecek her şeye sabredecektir. Bu yönüyle bela ve musibetler kimileri için rahmet, kimileri için ise gaflettir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bela ve musibetler ârifler için bir meşaledir; müritleri uyarır, gafilleri ise mahveder.[1727] Belanın ârifler için meşale olması, onların sabrederek musibeti nimete çevirmeleri sayesindedir. Böylelikle bela, onların yollarını aydınlatan bir meşale olur. Müritler bu sayede olgunlaşır, gaflet ehli ise belaya sabredemediği için bela onları mahveder.

Kişide tahkikin ve manevî hakikatin mevcut olması durumunda onun mesafe almasının kolaylaşacağını düşünen Cüneyd-i Bağdâdî, Hz. Peygamber'in "Sabır, ilk andadır."[1728] hadisine işaretle musibetlerin ilk anda mertçe göğüslenmesi durumunda pek çok latif ve acayip hallerin kişiye münkeşif olacağını beyan etmektedir.[1729]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ihtiyaç sırasında nefsini sebeplerden birine alıştıran her sûfî, nefsinin köleliğinden hiçbir zaman kurtulamaz ve onu sabra alıştıramaz.[1730] Dolayısıyla nefsi sabra alıştırmanın yolu, ihtiyaç anında onu sebeplere sarılmaktan alıkoymak ve esbaba tevessül etmesine mani olmaktır. Çünkü bu durumda nefis, esbaba dayanacak ve sebepleri halk edenden uzaklaşma riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu noktada İbrahim Havvâs'ın: "Halkın ekserisi sabır yükünü taşımaktan kaçtı ve esbaba sebeplere sığındı. Sebeplere güvenmeleri nedeniyle sanki sebepler onların rableri oldu."[1731] dediği noktaya işaret etmektedir ki, bu tevhidi yaralayan bir durumdur.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye sabrın ne olduğu sorulduğunda "Zorluk ve sıkıntı zamanı geçinceye kadar, mü'minin Allah için tahammül göstermesidir." demiştir.[1732] Sabır, yalnızca Allah içindir. Mü'min, hem bela ve musibetlere hem de ibadet ve

[1727] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 406.
[1728] Buhârî, Cenâiz 32; Müslim, Cenâiz 8.
[1729] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 446.
[1730] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 79; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 66.
[1731] Serrâc, *el-Lüma'*, 76.
[1732] Serrâc, *el-Lüma'*, 76.

kulluğa sabretmekle yükümlüdür. Kanaatimizde Cüneyd-i Bağdâdî'nin burada zorluk ve sıkıntıyla kastettiği iki mana vardır. Birincisi dünyaya ait meşakkatlerdir. Bunlara sabretmek gerekir. Her ne kadar gayret ve emek istese de bu sabrın daha kolay halidir. Bir de tevhit ve mârifetin getirdiği zorluk ve sıkıntılar vardır ki, bunlar insanı dünyanın meşakkatlerine katlanmaya sevk eder. Çünkü bu makamlara eren bir mü'min için dünya zorluk ve sıkıntının kaynağı demektir. Bu durumda sabır; ölüm gelinceye kadar, dünyanın eziyet ve zahmetlerine katlanmanın, Allah için bunlara tahammül göstermenin adıdır. Bu nokta-i nazardan bakıldığında kendisinin aşağıdaki sözleri daha rahat anlaşılmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre mü'min için dünyadan ahirete giden yolda yürümek hem kolaydır hem de rahattır. Halkı terk ederek, emir ve nehiylerine riayet etmek suretiyle Allah'ın katında bulunmak ise zordur. Nefisten kurtulup, Allah Teâlâ'ya gitmek ise çetin bir iştir. En zoru ise Allah'la birlikte bulunurken sabretmektir.[1733] Yukarıda işaret edilen hakiki muvahhidin sıfatı olarak sabır meselesi, bu sözlerinde daha açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü nefsin afetlerinden azat olup, tevhide ermek zor ise de fenâ halini yaşayan kulun, bu fenânın gereklerini yerine getirmesi ve Allah'la birlikte bulunması daha zordur. Çünkü fenâ-bakâ nazariyesi kısmında açıklandığı üzere, fenâ halini yaşayan kul, beşerî varlığına iade edildiğinde yitirdiklerine üzülmekte ve yeniden bu hali yaşamak için özlem duymaktadır.[1734] Bu ayrılığın ıstırabına ve özleme dayanmak da sabrın en zor hallerinden olmaktadır.

Hilyetü'l-Evliyâ'daki duasında yer alan ifadeler Cüneyd-i Bağdâdî'nin sabır konusundaki görüşlerini daha iyi anlamamıza imkân tanımaktadır. O, Cenâb-ı Hakk'ın yasakladığı ve onu kızdıracak şeylerden uzak kalmak, Allah'ın her hükmüne gönülden sabredenlerden olmak ve Allah ile güçlü bağları sebebiyle sabretmeye bile

[1733] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 308.
[1734] Bağdâdî, *Kitâbü'l-fenâ,* 34.

ihtiyaç duymayacak dereceye ulaşanların arasında yer almak için dua etmektedir.[1735] Burada kolay olandan zor olana doğru bir sabır mertebesinin izlerini bulmak mümkündür. Allah'ın emir ve yasaklarına sabretmeyi onun her türlü hükmüne boyun eğmek izlemektedir. Nihai noktayı ise sabra ihtiyaç duymayan bir dayanma gücüne sahip olanların sabrı oluşturmaktadır. Bu nokta, bütün mahlûkattan müstağni olunan, hakiki tevekkülün kulun kalbinde yerleştiği bir mertebedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre sabrın nihai noktası tevekküldür. Bu nedenle Cenâb-ı Hak, "Sabredenler, Rablerine tevekkül ederler."[1736] buyurmuştur.[1737] Bu sözleri, tevekkül konusundaki görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde daha anlaşılır hale gelmektedir.

2.7. Şükür

Şükür kelimesi lügatte, "teşekkür etmek, yapılan iyiliği ve iyilik yapanı övmek, iyiliğin kıymetini bilmek, nimeti anmak, nankör olmamak ve yapılan iyilik hususunda memnun olduğunu dile getirmek, açmak ve açığa çıkarmak" vb. manalarda kullanılmıştır.[1738]

Tasavvufî ıstılahta ise şükür, kulun kendisine takdir edilen her şeyi bir nimet olarak görmesi, nimeti vereni düşünüp, verilen nimeti ikrar ve itiraf edip, ona boyun eğerek bu nimeti verene teşekkür etmesi, nimetin kıymetini bilmesi, nimeti vereni övmesi ve nankörlük etmemesi anlamında kullanılmıştır.[1739] Sûfîlerin şükür kavramına yüklediği anlamlar, Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan manalarla aynı içeriktedir.[1740]

[1735] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/300.
[1736] en-Nahl, 16/42.
[1737] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 450.
[1738] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/423-424; Isfahânî, *el-Müfredât*, 461-462; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 128.
[1739] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 295; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 640; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 338; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 168.
[1740] Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar*, 239.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre farz olan şükür, nimeti kalp ve dil ile itiraf etmektir.[1741] O, bu sözüyle şükrün ilk ve en temel mertebesine işaret etmektedir. Ancak halkın genelinin şükrünü ifade eden bu mertebe sıhhatli bir şükür mertebesi değildir. Çünkü bu şükürde bir illet vardır ki, o da şudur: Şükreden, kendisine verilen nimetin ziyadeleşmesini istemektedir. Bu da, şükür sadece Allah'a hasredilmesi gerekirken, Allah'ın huzurunda ve onunla beraber, nefsin hazzını da düşünmek manasına gelir.[1742] Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışına göre bu türden bir şükür, tevhidin hakikatine dair bir illet içerdiği için sıhhatli değildir. Hak Teâlâ'nın huzurunda iken, ondan başkasını düşünmemek, nimetleri görme halinden nimeti vereni görme haline geçmek daha üstün bir mertebedir. Ebû Saîd Harrâz'ın "Şükür, nimeti vereni tanımak ve onun Rabliğini ikrar etmektir."[1743] ve Şiblî'nin "Şükür, nimeti değil, nimeti vereni görmektir."[1744] sözleri de bu manaya delâlet etmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin şükür konusunda henüz çok küçük yaşlarda yaptığı, mecliste bulunanların da takdirini kazanan ve tasavvuf tarihinin meşhur şükür tarifleri arasında yer alan "Şükür, Allah'ın sana verdiği nimetlere dayanarak Allah'a isyan etmemendir. Nimetlerini günahların için sermaye yapmamandır."[1745] sözü, gerçek manada şükrün hakkını ede edebilmenin zorluğunu göstermektedir. Zira kul, her türlü varlığını Allah'ın kendisine lütuf ve ihsanı neticesinde elde etmiştir. Kendiliğinden hiç bir nimete sahip değildir. Bu tarif şükrü; dil ve kalbin ötesine taşıyıp, insanın maddi ve manevî tüm varlığıyla hissetmesi ve ihsan makamında yaşaması gereken bir mertebeye çıkarmaktadır. Bu derecede bir şükrün edası için Allah'tan yardım dilemek gerekir. Çünkü bu, kulun kendi irade ve gücüyle gerçekleştirebileceği bir eylem, elde edebileceği bir derece değildir. Bu, kulun

---

[1741] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 639.
[1742] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 450.
[1743] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 100.
[1744] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 297.
[1745] Serrâc, *el-Lüma'*, 240; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 431.

nezdinde, şükrün kendi kesbi olmaktan çıkıp, Allah'ın lütfuna dönüştüğü ve şükrün hakikatinin idrak edildiği bir noktadır. Bu noktada artık kulun zâhirî ve bâtınî bütün benliğini şükür kuşatmış, bütün bir hayatına şamil olmuş ve kul şükür makamında fenâ bulmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin, şiddetli bir hastalığa yakalandığı esnada "Zünnûn'un şu sözünden başka söyleyecek bir şeyim yok: Ey verdiklerine şükredilen, bize şükretmeyi nasip eyle!"[1746] sözü, layıkıyla şükredebilmek için Allah'tan yardım istemek gerektiğini gösterdiği gibi, sadece nimet zamanlarında değil, Allah'tan gelen musibet ve imtihan anlarında da şükrün ifa edilebileceğine delil teşkil etmektedir. Bu sözler aynı zamanda kulun nazarında musibet ve imtihan ile nimet ve ihsanın aynı anlama geldiği bir tevhit aşamasıdır. Hadîs-i şerîfte "Cennete ilk davet edilecek olanlar, (sevinçli ve sıkıntılı) her durumda Allah'a hamd edenlerdir."[1747] ifadeleriyle kastedilen kimseler, bunlar olmalıdır.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre şükür, acziyeti itiraftır. Şükür, kendini nimete ehil görmemek,[1748] dolayısıyla nimetin sahibinin ulûhiyet ve azametini takdir etmek, onun ihsanıyla varlığını devam ettirdiğini ikrar etmektir.[1749]

2.8. Rızâ

Sözlükte rızâ kelimesi, "memnun ve hoşnut olmak, kabul etmek, beğenmek, yetinmek, tercih etmek, tasvip etmek, yakınmamak" anlamlarına gelir.[1750] Istılahî olarak ise rızâ, Allah'ın takdiri olan kaderin tecellileri karşısında kalbin sükûnet ve huzur halinde bulunması manasında kullanılmaktadır.[1751]

[1746] Serrâc, *el-Lüma'*, 272.
[1747] Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rakâik*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/68; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrekü ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/681.
[1748] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 296; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 450.
[1749] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/301.
[1750] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14-323; Isfahânî, *el-Müfredât*, 356; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 111.
[1751] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 102; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 295.

Rızânın tevekkül ve sabrı tamamlayan ruhî bir yükseliş olduğu söylenmiştir.[1752] İslam'da ve tasavvufta bütün gaye rızâda toplanmıştır. Bu konuda sûfîlerin ayet-i kerime ve hadîs-i şerîflerden pek çok delilleri vardır.

"*Ey mutmain nefis, hem razı olarak, hem de razı olunmuş olarak Rabbine dön, haydi gir kullarımın arasına, gir cennetime.*"[1753] mealindeki ayete ek olarak "*Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan razı oldular.*" mealindeki diğer ayetler[1754] ve "*Allah'ın Rab olduğuna razı olanlar imanın lezzetini tadar.*",[1755] "*İnsanoğlu, Allah'ın kendisi için takdir ettiğine rızâ gösterirse mutlu olur. Şayet, Allah'tan hayırlı olanı ummayı terk eder ve Allah'ın kendisi için takdir ettiğine kızıp, isyan ederse bedbaht olur.*"[1756] şeklindeki hadisler, Kur'ân ve Sünnet'ten rızâ halinin delili olarak zikredilebilir. Kulun bütün hedefi Allah'ın kendisinden razı olduğu ve kendisi de Allah'tan razı olmuş bir kul olarak Rabbine dönmektir.[1757]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre rızâ, kulun irade ve ihtiyarını ortadan kaldırmasıdır.[1758] İrade ve ihtiyarı terk; kulun Allah'tan gelen her ne varsa mahiyetine bakmaksızın kabullenmesi, içinde hiçbir endişe ve sıkıntı duymaksızın teslim olması ve Allah ile huzur ve sükûn bulması manasına gelmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, en küçük bir huzursuzluğun bile rızâyı zedeleyeceğini düşünür. Rızâ halindeki bir kulun kalbinde zerre miktar can sıkıntısı, darlık, ıstırap veya benzeri bir duygunun olmasını doğru bulmaz. Müritlerinden Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin huzurunda "La havle velâ kuvvete illâ billâh" deyince, ona: "*Sözünde bir gönül darlığı var. Bu söz canının sıkılmış olduğunu gösterir. Gönül darlığı ise kaza ve kadere (iradenin ortadan kalkmasına) razı olmayı terk etmekten ileri gelir.*" demiş,

[1752] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 180.
[1753] el-Fecr, 89/27-30.
[1754] el-Mâide, 5/119, el-Mücâdele 58/22, el-Beyyine, 98/8.
[1755] Müslim, *es-Sahîh*, İman 11.
[1756] Tirmizî, Kader 15.
[1757] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 210.
[1758] Serrâc, *el-Lüma'*, 80; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 322; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 102.

bunun üzerine Şiblî susmuştur.[1759] Burada Şiblî'nin bu sözü bir zikir kalıbı olarak değil, günlük hayatımızda bizim de sıkça başvurduğumuz şekilde, içinde bulunduğu bir durumun sıkıntısını ifade etmek bağlamında kullandığı düşünülmelidir. Zira sadece zikir kastıyla böyle bir ifadenin kullanılmasına Cüneyd-i Bağdâdî'nin itiraz etmesi muhal görünmektedir. Zaten sözün bağlamından, Şiblî'nin bu sözü bir zikir kastıyla söylemediği, o esnada içinde bulunduğu hale dair bir tür şikayet kastıyla söylediği Cüneyd-i Bağdâdî'nin de bu hali beğenmediği anlaşılmaktadır.

Sühreverdî bu olayı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Şiblî'ye rızânın aslını hatırlatmak istediği şeklinde yorumlar. Bu yoruma göre rızâ; kulun yakîn nuruyla kalbinin açılıp genişlemesiyle meydana gelir. Rızâdan hâsıl olan nur, kulun bâtınında yerleştiği zaman göğüs genişler, içine ilâhî muhabbetin tadı yerleşir, basiret gözü açılır. Kul, Allahü Teâlâ'nın, kullarının işlerine dair takdir ve tedbirinin güzelliğini görür. Böylece, ilâhî takdire yönelik her türlü sorgulama ve daralma hali kalpten çekilip alınır. Böylece kul, mahbubunun bütün fiillerinden razı olur. Çünkü seven, sevdiğinin fiilini kendi muradı ve tercihi olarak görür. O zaman kendi ihtiyarını terk eder ve sevgilinin ihtiyarını görmenin lezzetinde fânî olur.[1760] Sühreverdî'nin bu yorumu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışıyla uyumludur. Cüneyd-i Bağdâdî'de tasavvufî hal ve makamların her biri, Cenab-ı Hakk'ın kuluna lütfedeceği bir fenâ halini yaşamak için kat edilmesi gereken merhaleler ve bir manada bu fenâ halinin hazırlayıcı unsurlarıdır.

Rızâyı, mârifet derecelerinin ikincisi olarak gören Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bir kimse Allah'tan razı olursa rızâ hali devam ettiği sürece Allah hakkındaki mârifeti de sahih olur.[1761] Çünkü ona göre rızâ halindeki kimse, insanların en azizidir.[1762] Bu durumda mârifetin devamlılığı ve sıhhati, rızânın devamlılığına ve

---

[1759] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321; Parantez içindeki kısım sadece Sübkî de vardır, Kuşeyrî de bulunmamaktadır. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/265.
[1760] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 648.
[1761] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 88.
[1762] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 453.

sıhhatine bağlıdır. Mârifetin sıhhatini, rızânın doğruluğu ve devamlılığına bağlaması, tevhidin hakikatine ermenin de rızâ haliyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Kendisi de, rızâ halinin sıhhatini istemiş, bütün organlarının Allah'ın razı olacağı işlerle meşgul olması[1763] ve rızâ dışında başka hiçbir yerde karar kılmaması için dua etmiştir.[1764] Rızâ halini korumak için dua etmiştir. Çünkü rızâ göstererek Hakk'a eren bir kimsenin, Allah'tan aldığı hazzı elinden kaçırmak korkusuyla mâsivâdan yüz çevireceğini düşünmektedir.[1765]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre rızâ; ilmin hakikati kalbe ulaşınca, kalbi rızâya götüren sağlam bir ilimdir. Rızâ ve muhabbet, dünya ve ahirette kuldan ayrılmayan iki hâl olduğu için de korkuyla ümit gibi değildir. Çünkü rızâ ve muhabbet Cennet'te de bulunacaktır.[1766] Bu cümleler, kendisinin korku ve ümidi hal; rızâ ve muhabbeti ise makam olarak gördüğü şeklinde değerlendirilebilir.

Kul, Rabbi ile olan ilişkisinde öyle bir rızâ haline ulaşır ki artık onun yarattıklarından da bir hak iddiasında bulunmaz ve onlardan gelecek her türlü sıkıntı ve eziyete de gönül rızâsı ile katlanır. "Yirmi seneden beri, hiç kimseye, bana ait bir hakkımdan dolayı hesap sormadım."[1767] diyerek böyle bir makamdan haber verdiğini düşündüğümüz Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Rızâ, belayı nimet saymaktır."[1768] sözleriyle bu manayı işaret ettiğini düşünmek de mümkündür. Burada bela ile Allah'tan gelen musibet ve imtihanlar mukayyet olarak belirtilmediği için, bu tür sıkıntılara ek olarak kullardan gelen sıkıntıların da kastedilmiş olma ihtimali düşünülebilir. Bu durumda, rızâya ermiş olan kul, Allah'ın diğer kullarından kendine ulaşacak olan musibet ve belaları da Rabbine yaklaşma vesilesi olarak kabul edeceği için onları da nimet

[1763] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/300.
[1764] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/301.
[1765] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 406.
[1766] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 646.
[1767] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[1768] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 451.

olarak görmeye başlayacak, şikâyet ve gönül darlığı oluşturacak bir şeyin kalbine girmesine mani olacaktır.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre rızâ huzurlu bir hayat, göz nuru, yani Allah'tan hoşnut olmak demektir. Ona göre, en huzurlu hayat, Allah'tan razı olan kimselerin hayatıdır. Rızâ; kulun tüm belaları, güçlü bir şekilde ve güler yüzle karşılaması ve Allah'tan gelecek olanı, tefekkür ve ibretle beklemesidir. Kulun; Rabbinin, her şeyi kendisinden daha iyi yaptığını, daha merhametli olduğunu ve kendisi için en uygun olanı daha iyi bildiğini düşünmesidir. Kader anı geldiğinde takdir edilen ne ise ondan rahatsız olmaz, çünkü bu, onun iradesidir. Dolayısıyla kul Rabbinden geleni hoş bir şekilde karşılar. Kul, böyle yapar ve başına geleni Allah'tan ihsan olarak kabul ederse, razı olur. Rızâ, Allah'tan geleni hoş karşılamakla birlikte, ondan kendi iradesini devreye koymaksızın onun irade ettiğini istemektir. Kul, Rabbinin yaptığını istemeli, sevmeli ve bütün kalbiyle Allah'tan razı olmalıdır.[1769]

Sonuç olarak Cüneyd-i Bağdâdî, kulun bütün iradesini Allah'a teslim etmesini, her türlü ihtiyarı terk etmesini ve Rabbinin kendisi hakkındaki her türlü takdirine gönül hoşnutluğuyla boyun eğmesini rızânın gereği olarak görmektedir. Kul, bu rızâ halinde Allah'tan gelen her şeyi gönül hoşluğuyla karşılarken, takdir olunanın mahiyetinin sıkıntı veya rahatlık olması kulu ilgilendirmemelidir. Kul, kaderinde bulunan, lehinde veya aleyhinde görünüyor bile olsa, Rabbinin takdiri olduğu için onu istemeli, sevmeli ve bütün kalbiyle de bu kaderden ve kaderin belirleyicisi olan Allah'tan razı olmalıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözlerinden bu durumdaki bir kul için, rızânın göz nuruna dönüştüğü ve kalbin huzur ve sükûnetle dolmasının yolunun bu olduğu anlaşılmaktadır. Cennet'te de kulun bir sıfatı olarak devam edecek olan rızâ, kulun dünyada cenneti yaşamaya başlamasına imkân verecektir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerinin bu başlık altında yukarıda zikredilen hadîs-i şerîflerle uyum içinde olduğu görülmektedir. O, hadislerde ifade edilen,

[1769] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/298.

takdire rızâ gösterenin mutlu olacağı ve Rabbinden razı olan kulun kalbinin imanın lezzetini tatmaya başlayacağı bir durumu anlatmaktadır.

2.9. Tevekkül

Tevekkül sözlükte, "güvenmek, bel bağlamak, itimat etmek, teslim etmek, havale etmek, terk etmek, bırakmak," gibi manalara gelmektedir.[1770] Tasavvufî anlamda tevekkül, her işte elinden gelen tüm çaba ve gayreti sarf ettikten sonra işin sonucunu Allah'a havale etmek, her halükarda ona güvenip dayanmak, başkalarının elindekilere ümit bağlamamak, bütün işlerde Allah'ın vekil olduğunu bilerek yalnızca ona sığınmak, Allah'ın kendisi hakkındaki takdirine rızâ göstermektir.[1771]

Cüneyd-i Bağdâdî, tevekkülü kalbin her halükarda Allah'a güvenmesi, itimat etmesi şeklinde tarif etmiştir.[1772] O, gerçek tevekkül için kayıtsız şartsız bir teslimiyet ister. Onun tevekkül anlayışı, mürşidi Serî Sekatî'nin güç ve kuvvet (sahibi olma düşüncesin)ten uzaklaşmak şeklindeki tevekkül anlayışıyla[1773] paralellik arz etmektedir. Kendisine rızkı nereden temin etmelerinin uygun olacağını soranlara: "Nerede olduğunu biliyorsanız, oradan." diye cevap vermiştir. "Biz rızkımızı Allah'tan istiyoruz." demeleri üzerine, "Eğer Allah'ın rızkınızı unuttuğunu düşünüyorsanız, bunu ona hatırlatın." diyerek mukabelede bulunmuş, soruyu soranların bu sözden eve kapanıp, tevekkül etme sonucunu çıkarmaları üzerine, "Allah'ı sınamak, şüpheye düşmek olur." diyerek tevekkülün kesb boyutuna dikkat çekmiştir. Çünkü kesb de tevekkülün içindedir. Tüm bu söylenenleri tam olarak kavrayamayan soru sahipleri çareyi sormuşlar, Cüneyd-i Bağdâdî de "Çare, çareyi terk etmektir."[1774] diyerek tevekkülün hiçbir kayıt kabul etmeyen teslimiyet boyutunu öne çıkarmıştır.

[1770] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/736; Isfahânî, *el-Müfredât*, 882-883; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 70.
[1771] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 643-645; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 167; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 357.
[1772] Serrâc, *el-Lüma'*, 79.
[1773] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 24.
[1774] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 287.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözlerine göre çalışmak lazımdır. Çünkü Allah böyle emretmiştir. Kazanmak lazımdır, çünkü bu da ilâhî bir emirdir. Tedbir de almak gerekir, zira Allah böyle istemiştir.[1775] Ama tüm bunların onun takdiri ile, onun takdiri içinde ve O istediği için olduğunu bilmek, neticenin bütün bunlarla bağlı olmadığını idrak etmek, tüm gayretlerinden bir fayda sağlamayı umut etmemek gerekir. İnsanın sebepleri araştırması, sebeplere sarılması, gayret ve çabası sadece Müsebbibü'l-Esbâb olanın takdirinin yerine gelmesi içindir. Bunların, nimetin elde edilmesiyle bir bağlantısı yoktur. Çalışıp kazanmak da, çalışmamak da tevekkül değildir. Bu açıdan tevekkül ne kazanmaktır, ne de işi bırakmaktır. Tevekkül, Allah'ın varlığının ve vaadinin kul için yeterli olması, bunu gören kulun kalbinin sükûn bulmasıdır.[1776]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin mutlak, mükemmel, saf ve halis bir tevekkül anlayışı vardır. Aslında onun tevekkül anlayışı, tevhit konusundaki yaklaşımıyla tam bir uyum arz eder. Tevhit, kulun Allah huzurunda bütün varlığının yok olması ve kalbinin onun varlığıyla huzur bulması, itminana ermesidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışına göre gerçek bir mütevekkil, gerçek bir muvahhittir. Zira ona göre tevekkül kalbin amelidir, tevhit ise kalbin sözüdür.[1777]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevekkül, kalpte gerçekleşen bir eylemdir. Bu dünyaya dair, fiziki eylemler ve kesbe dair icraatlar, tevekküle mani değildir, onlar da tevekkülün içindedir. Allah'ın varlığıyla sükûn bulan kulun kalbinde, çalışmak ya da çalışmamak eşit hale geldiğinde, her ikisinin de tevekkülün gereği olduğu idrak edildiğinde tevekkülün hakikati ortaya çıkmış olur. Cüneyd-i Bağdâdî bu hali, tevekkül sahibinin Allah'a karşı var olmadan evvelki (mîsâk) hali gibi olması, Allah'ın da ona, ezelde (mevcut değilken) olduğu gibi davranmasıdır, şeklinde

[1775] Uludağ, *Sırlar Menbaı*, 65.
[1776] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 450.
[1777] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 25.

yorumlar.[1778] Bu yorum, kendisinin mîsâk anlayışıyla birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı hale gelmektedir. Kul, elest bezmindeki saf haline kavuşursa, tüm varlığıyla Allah'a ait bulunduğu o zamandaki gibi olacak ve böylelikle gerçek tevekkülü yaşayacak, o zaman Allah'ı da ezelde olduğu gibi onu her yönden kuşatmış bir şekilde ve maddi-manevî tüm ihtiyaçlarını karşılar halde bulacaktır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tevekkül yorumu, kendisine "Eğer siz Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz kuşlar gibi rızıklandırılırdınız. Onlar aç gider, tok dönerler."[1779] hadisinin manasını sorarak, "Kuşlar, rızık aramak için bir yerden başka bir yere hareket eder, uçarlar. Rızık ister ve onu ararlar." diyen kimseye verdiği cevapta da görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kuşların bir yerden bir yere uçması, hareket etmesi "Yeryüzünde olan şeyleri, yeryüzünün süsü yaptık."[1780] ayetinde işaret edilen ziynet olma sebebiyledir, rızık talebi için değildir.[1781] Aslında Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevekkül anlayışının kilit noktası burasıdır. Bu sözler, kulların rızık konusundaki taleplerinin de Cenâb-ı Hakk'ın takdiri ve dünya hayatının bir gereği olması itibariyle Allah'ın işlerinden ve değerli bir iş olduğunu, dolayısıyla kulun bundan uzak kalamayacağını, ancak bunun elde edilen rızıkta bir payının olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevekkül, gıdasız beslenmektir.[1782] Yani, gıdayı ve gıdaya dair gayreti görmemek, onu yaratan ve kula bahşedeni görmek ve her an onunla birlikte olmaktır.

Kendisinden istifade ettiği sûfîler arasında bulunan Ebû Ca'fer Haddâd'ın tevekkül konusunda büyük bir mertebeye sahip olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî, onun huzurunda tevekkülden bahsetmeye utandığını söylemiş[1783] ve

[1778] Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 101.
[1779] Tirmizî, Zühd 33; İbn Mâce, Zühd 14.
[1780] Gürer, el-Kehf, 18/7.
[1781] Serrâc, *el-Lüma'*, 162-163.
[1782] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 450.
[1783] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/26.

tevekkülün bir zamanlar yaşanan bir hakikat olduğundan, şimdilerde ise sadece üzerinde konuşulan bir ilme döndüğünden şikâyet etmiştir.[1784]

2.10. Zikir

Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde üzerinde durduğu en önemli kavramlardan biri olan zikir, tasavvufun en temel kavramlarından biridir. Sözlükte hatırlamak, anmak, unutmamak anlamlarına gelen zikir; dinî literatürde Allah'ı anmak ve onu unutmamak suretiyle gaflet halinde olmamak anlamında kullanılır.[1785] Bu yönüyle zikir, adeta kulu gafletten koruyan manevî bir zırhtır.[1786] Zikir, unutma sonrasında tekrar hatırlama veya hiç unutmama ve hatırda tutmayı sürdürme amacıyla anmayı da kapsar.[1787]

Ayet-i kerimelerde, kullara Allah'ı çokça zikretmeleri emredilmiş,[1788] her hal ve şartta zikrin yapılabileceğine işaret edilmiş,[1789] Allah'ın zikretmeleri halinde Allah'ın da kendilerini zikredeceği beyan edilmiştir.[1790] Zikir kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok farklı manaya gelecek şekilde, müştaklarıyla birlikte iki yüzden fazla yerde geçmektedir.[1791]

Hadîs-i şerîflerde de zikir teşvik edilmiş,[1792] zikrin dereceleri en çok yükselten amel olduğu vurgulanarak[1793] zikir meclisleri övülmüş[1794] ve kulun Allah'ı

[1784] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[1785] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/308; Reşat Öngören, "Zikir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/419; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 393-394.
[1786] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 126-127.
[1787] Isfahânî, *el-Müfredât*, 328.
[1788] el-Ahzâb, 33/41; Âl-i İmrân, 3/41; el-Cum'a, 62/10.
[1789] Âl-i İmrân, 3/191.
[1790] el-Bakara, 2/152.
[1791] Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 110-111.
[1792] İbn Mâce, Edeb 53; Tirmizî, Daavât 6; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Malik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), Kur'an 24; Müslim, İmân 6.
[1793] Müslim, Zekat 91, Zikir 19, 21, İman 234, Salât 42; Ebû Dâvûd, Salât 349; Tirmizî, Daavât 75; Zühd 14.
[1794] Tirmizî, Daavât 82.

zikretmesi halinde Allah'ın da kulunu zikredeceği beyan buyrulmuştur.[1795] Kur'ân-ı Kerîm'deki yüzlerce ayetin varlığı ve hadîs-i şerîflerde zikre yapılan vurgu dikkate alındığında, sûfîlerin bu konudaki hassasiyetleri de ve zikre verdikleri önem daha iyi anlaşılır.

Kanaatimizce zikir, zıttı olan unutmak üzerinden tarif edildiğinde; lügat ve ıstılah manasınının derinliğini kavramak kolaylaşmaktadır. Allah'ı zikirden gafil olmak, onu unutmak demektir. Gafil olmamak ise onu unutmamaktır. Buradaki kilit kavram, unutmamaktır. Bu nokta, Cibril Hadisi'nde işaret edilen ihsan makamına denk düşmektedir. Zikrin hakikati ve zirve noktası, Cenâb-ı Hakk'ı bir an dahi, unutmamaktır.

Allahü Teâlâ'dan gafil olmayı, yani onu unutmayı ateşe girmekten daha vahim[1796] gören Cüneyd-i Bağdâdî zikrin üzerinde ısrarla durur. Dualarında hem dil ile,[1797] hem kalp ile[1798] zikir hususunda kendisini muvaffak kılması için Allah'tan yardım ister. Bu da tasavvuf tarihindeki genel yaklaşımla muvafık şekilde zikri, lisan ve kalp zikri olmak üzere iki çeşit değerlendirdiğini göstermektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, dilin zikri üzerinde çok durmaz. Zira ona göre dilin zikri en kolay olanıdır.[1799] Ölüm hastalığı esnasında kendisine kelime-i tevhit telkin edilince "Onu unutmadım ki, hatırlayayım." demiş ve şu şiiri okumuştur: "*Gönlümde hazır bulunup onu imar edeni unutmuyorum ki, zikredeyim. O benim Mevla'm ve dayanağımdır. Ondan ne kadar çok nasip almışımdır.*"[1800]

Gaflet ile yapılan zikrin cevabı ise lanet veya kovulmak (tartedilmek)tır.[1801] Allah'ın zikrinden gafil olan kimseler ise ancak ona karşı ilgisiz kalanlardır.[1802]

[1795] Buhârî, Tevhid 15; Müslim, Zikir 22.
[1796] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 86.
[1797] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/303.
[1798] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/299.
[1799] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 104.
[1800] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 463.
[1801] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 63; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 54.

Cüneyd-i Bağdâdî gafletle yapılan zikre işaret ederek "Müşâhedeye dayanmadan 'Allah' diyen iftiracıdır." der. Kelâbâzî, Münâfikûn Sûresi'nde yer alan "Münafıklar sana geldiklerinde, 'Senin Allah'ın Rasûlü olduğuna şahitlik ederiz.' derler. (…) Ama Allah münafıkların yalancı olduklarına şahitlik etmektedir."[1803] ayetinin Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünün doğru olduğunu gösterdiğini söyler.[1804]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre hakiki zikir, zikredenin zikirde ve zikredilenin (Mezkûr) müşâhedesinde fânî olmasıdır.[1805] Bu kalbin, bir an bile ondan gafil olmaması, her an Allah'ı müşâhede halinde bulunması demektir. Aslolan zikir budur. Bu, daimi bir zikir halidir. Cüneyd-i Bağdâdî, daimi zikir halinin evliyâullah ve abitlere bahşedilen bir nimet olduğu kanaatindedir ve dualarında bunu ister.[1806] Çünkü Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kalpler ihlasla zikrederek Allah'a yöneldikçe, Allah da ihlası nispetinde kalplere teveccüh eder ve kalbin ihlasını artırarak lütfuyla ikramda bulunur. Bu lütfa nail olmak isteyen kul, kalbinin neyle meşgul olduğuna dikkat etmelidir.[1807]

Zikri, Allahü Teâlâ'nın sıfatlarının kokusunu almak için ruhun gıdası olarak gören Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre, zikredileni görme/müşâhede gıdası ise fenâya eriştirir.[1808] Zikir esnasında nefsin etkisinden kurtulmanın ve hakiki zikre ulaşmanın yolu, kalbin Hakk'ın azametiyle meşgul olmasıdır.[1809]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kulun mârifeti arttıkça, mâsivâdan bağı kesilip, gönlü rahatladıkça ve Allah'ı zikretmek için kalbi yoğunlaşarak Allah'ı andıkça varlığı ortadan kalkar. Kulun gözünden şekiller silinir ve sahip olduğu ilmi Allah ile

---

[1802] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/301.
[1803] el-Münâfikûn, 63/1.
[1804] Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 105.
[1805] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 451.
[1806] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/303.
[1807] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 85; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/297.
[1808] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/294.
[1809] Serrâc, *el-Lüma'*, 313.

aydınlanır. İşte o zaman hakikat ilmi kendisine açılır.[1810] Burada anlatılan hallerin fenâ makamına işaret ettiği görülmektedir. Dolayısıyla kulun, bütün benliğiyle zikretmesi, onun için fenâya ve tevhidin hakikatine giden yoldur.

Zikrin en önemli özelliklerinden biri de, ayet-i kerime ve hadîs-i şerîflerde dikkat çekildiği üzere Cenâb-ı Hakk'ın zikre, zikirle mukabelede bulunmasıdır.[1811] Malum olduğu üzere Allahü Teâlâ, kendisini zikredenleri, kendisinin de zikredeceğini haber vermiştir.[1812]

Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'den daha önce indirilen semavî kitaplardan birinde "*Kulumun üzerinde galip olan his, benim zikrim olduğu zaman kulum banaâşık olur, Ben de ona âşık olurum.*" diye yazılı bulunduğuna dair bir söz duyduğunu nakleder.[1813] Bu durumda kulun, Allah'ı nasıl, nerede, ne şekilde, ne zaman zikrettiği önemlidir. Belirli zamanlarda ve belirli şekillerde zikreden kul, buna uygun bir şekilde karşılık bulacakken; kalbinden ve hatırından Allah'ı hiç çıkarmayan, her daim onunla yaşadığı şuuruyla daimî zikir halinde bulunan kul ise aynıyla mukabele görecektir.

Cüneyd-i Bağdâdî, ayet-i kerimede ifade edilen bu noktaya atıfla "*Ey zikredenleri, kendisini zikrettikleri gibi zikreden!*" diyerek başladığı bir dua cümlesinde, kulun zikretmesinin ancak Allah'ın lütfuyla olabileceğini, onun lütfu olmadan kimsenin zikre güç yetiremeyeceğini söyler[1814] ve nimet bile olsa kendisini, Allah'ın zikrinden uzaklaştıracak şeyden, Allah'a sığınır.[1815] Yine kendisini zikrederken, Allah'tan başka bir şey istemeyen zâkirlerden kılması için Cenâb-ı Hak'tan talepte bulunur.[1816]

[1810] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/299.
[1811] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 359.
[1812] el-Bakara, 2/152.
[1813] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 361.
[1814] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 85; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/297.
[1815] Serrâc, *el-Lüma'*, 318.
[1816] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/300.

Cüneyd-i Bağdâdî, Ca'fer Huldî'nin kendisine sorduğu bir soru üzerine cehrî/açık ve hafî/gizli zikir üzerine de görüşlerini beyan etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, sadece Allah'ın bildiği ve başkasının bilmediği zikrin; kalplerin gerçekleştirdiği, gönüllerde saklı olan, dilin ve organların hareket etmediği zikir olduğunu söylemiştir. Bu görüşleriyle hafî zikrin daha faziletli olduğunu düşündüğü görülmektedir. Bu zikir; Allah'ın heybetini hissetmek, ondan korkmak, onu tazim etmek, ona saygı duymayı da içerir. Kulun kalbinde gerçekleştiği için sadece Allah ile kulu arasında kalan bu zikir, hafaza ve kiramen kâtibin meleklerinin bildiği kısma dâhil değildir. Çünkü kalplerin gizlediği ve azalara yansımayanı sadece Allah bilir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kalbin gizlediği ve azalara yansımayan zikir ve ameller, aşikar olan amellerden yetmiş kat daha üstündür. Cenâb-ı Hak, kulunun sıdk ve ihlasla kendisine yönelerek zikrettiğini ve başkasını hatırına getirmediğini bilince, bu ameli havâssın, salihlerin, kendisini her şeye üstün tutanların amelleriyle birlikte yazar ve değerlendirir.[1817]

2.11. Fütüvvet ve Mürüvvet

Fütüvvet, Arapça bir kelime olan ve yiğit, delikanlı, eli açık, iyi huylu anlamlarına gelen fetâ kelimesinden türetilmiştir. Sûfîler fütüvvet kelimesine, "Onlar, Rablerine iman eden birkaç delikanlı idi, biz de onların hidayetini artırmıştık."[1818] ayetinin delil teşkil ettiğini söylerler.[1819] Fütüvvet sözlükte mertlik, yiğitlik, delikanlılık, fedakârlık, kerem ve cömertlikte üstün meziyetlere sahip olmak, diğerkâm olmak gibi manalara gelmektedir.[1820]

Tasavvufî ıstılahta ise fütüvvet, daha çok başkalarının hak ve menfaatlerini kendi çıkarlarının önünde tutmak, herhangi bir karşılık beklemeden başkalarına iyilik ve yardımda bulunmak, dünya ve ahirete dair her işte başkasını kendine tercih etmek

[1817] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/282-283.
[1818] el-Kehf, 18/13.
[1819] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 363.
[1820] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/146; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 165.

manalarına gelir.[1821] Bu konuda ilk müstakil risalenin müellifi olan Sülemî'ye göre fütüvvet "Allah'ın emirlerine uymak, güzel ibadet, kötülüklerden uzaklaşmak, zâhiren ve bâtınen, gizlide ve açıkta ahlakın en güzeline sarılmaktır."[1822] Sülemî'ye göre fütüvvetin esası, daima bütün işlerinde ve sözlerinde için dışın bir olması, yaptığı işlerle övünmeyi bırakmak, dinin gereklerini muhafaza etmek, sünnete uymak, Allah'ın emirlerini tutmak ve yasaklarından sakınmaktır.[1823] Kuşeyrî, Hz. Peygamber'in: "Bir kul Müslüman kardeşinin ihtiyaçlarını görmeye devam ettiği müddetçe, Allahü Teâlâ'nın da ona yardımı kesilmez, devam eder."[1824] hadisini fütüvvetin delili olarak zikreder.[1825] Fütüvvetin, muhatabına kazandırdığı alicenaplıkla, temel tasavvufî eserlerden itibaren sûfîlerin sürekli olarak vurguladıkları uhuvvet konusunun temel esaslarından biri olduğu ifade edilmiştir.[1826]

İlk asırlarda fütüvvet, daha çok güzel ahlaka, îsâra ve insanlara insaf ve adalet ile muamele etmeye yönelik bir tanıma sahiptir. Daha sonra bu kavram müesses bir yapıya dönüşmüş, iktisadi ve sosyal hayata yön veren, sosyal yardımlaşma ve ahlaki erdemleri muhafaza etme hususunu kendine ilke edinen bir kuruma isim olmuştur.[1827]

[1821] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 140; Sezai Küçük, "Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: 'Kitâbu'l-Fütüvvet'", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 137.

[1822] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, thk. Süleyman Ateş, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 11.

[1823] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Kitâbü'l-mukaddime fi't-tasavvuf (Tis'atü kütüb* içerisinde*)*, thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 112; *Tasavvufa Giriş (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* içerisinde*)*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 93.

[1824] Buhârî, Rikâk 7; Müslim, Birr 15.

[1825] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 363.

[1826] Safi Arpaguş, "Tasavvuf Kültüründe Kardeşlik Algısı", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 435.

[1827] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 112-113, 277-278; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 157.

Birbirine yakın manalar içeren fütüvvet ve mürüvvet kavramları genellikle birlikte değerlendirilmiştir. Mürüvvet kavramı da fütüvvet ile benzer şekilde insanlık, mertlik, iyilikte bulunmak anlamlarına gelmektedir. Dostların kusurlarını görmemek, ibadetlerini az bulmak da fütüvvet kapsamında değerlendirilmiştir.[1828] Cürcanî mürüvveti, insanı akıl ve din açısından övülen davranışlara motive eden ruhî bir yetenek olarak tarif etmiştir.[1829]

İlk sûfîlerin büyük bir çoğunluğunda olduğu gibi Cüneyd-i Bağdâdî'nin de, fütüvvet konusundaki görüşlerinin sistemli bir bütünlük arz ettiğini söylemek mümkün değildir. Ancak o; halka yönelik şefkat, merhamet ve insaf ile muamelede bulunmak gerektiğine dair görüşleri ile ibadetlerden nefse bir pay çıkarmamak ve dostluk bağlamında söylediği sözlerinde bu konuya değinmiştir. Ona göre mürüvvet, nefsini hiç kimseden üstün görmemek[1830] ve kardeşlerinin hatalarını görmezden gelerek onların hatalarına tahammül edip katlanmaktır.[1831]

Daha önceki konularda geçtiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî, mârifeti artan kimsenin nefsine dair hazları terk edeceğini, nefsini görmekten geçeceğini beyan etmiştir. Nefsini görmekten fânî olan kul, doğal olarak nefsini kimseden üstün göremez. Zira o, hakikati müşâhede etmesi dolayısıyla, tevhidin hakikatinden başka her şeye gözlerini kapamıştır. Gerçek mürüvvet ehli de nefsini görmekten geçen kimselerdir. Bu hale kavuşan bir kimsenin dostlarının, kardeşlerinin, etrafındaki

---

[1828] Serrâc, *el-Lüma'*, 296; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 456.
[1829] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 210.
[1830] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 67; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 56; Cüneyd-i Bağdâdî, mürşidi Serî Sekatî'nin kendini hiçbir insandan üstün görmediğine dair sözlerini çarpıcı bir örnekle nakleder. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konuda mürşidinin yolunu aynen izlediğini söylemek mümkündür. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 23; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/126; Serî Sekatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tutumu, Ebü'd-Derdâ'dan mevkuf bir haberde nakledilen "Sen, Allah'ın yanında insanlara buğzetmedikçe, sonra da nefsine dönüp ona insanlara buğzundan daha fazla buğzetmedikçe gerçek fakih olamazsın." rivayetini akla getirmektedir. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 713. Burada "fakih" kelimesinin günümüzde kullanılan ıstılahî anlamda değil, "dinde ince anlayış sahibi olmak" manasında kullanıldığı gözden ırak tutulmamalıdır.
[1831] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/286; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/264.

insanların hatalarını görmesi ise düşünülemez. Çünkü tevhidin hakikati ve rızânın neticesi, onu hata görmekten alıkoyar. Muhatap olduğu kimselerden kendisine ulaşacak bir sıkıntı ve eza ise onun için tahammülü hiç de güç olmayan mihnetlerdir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre fütüvvet, fakirden nefret etmemek ve zengine de karşı olmamaktır.[1832] Fütüvvet erbabının nezdinde zengin ile fakir birdir. Çünkü her biri, yeryüzünde ilâhî cilvenin farklı temaşa sahneleridir. Fakir ile zengini bir tutmak fütüvvettir. Nihayetinde her ikisi de Yaratıcı'nın varlık âlemine göndermesi yönüyle mükerrem kıldığı insanlardır. Ve fütüvvet, insana insanca davranabilme sanatıdır. Kulların üzerinde sonradan ortaya çıkmış bulunan fakirlik, zenginlik gibi sıfatların ötesindeki gerçeğe, insan olmalarına odaklanmak fütüvvetin bir gereğidir. Malum olduğu üzere onun düşüncesine göre kul, bütün eşyayı Allah'ın bir mülkü olarak görür ve her şeyin Allah'tan bir tecelli olduğunu müşâhede eder.[1833] Bu müşâhedeye sahip olan kuldan, kendisi dışındaki varlıkların farklılıklarına odaklanmaması, bilakis sahip oldukları ilâhî hakikate bakması beklenir.

Kulları üzerinde Yaratıcı'nın hakikatini müşâhede eden kul, halka eziyet etmekten sakınır ve elinde olanı onlar için harcar. Cüneydi Bağdâdî'ye göre fütüvvetin bir diğer anlamı da budur.[1834] Daha çok fütüvvetin ahlak yönüne vurgu yapan Cüneyd-i Bağdâdî, fütüvveti kâmil bir ahlakın parçası olarak saymaktadır.

Şefkat konusunda bu görüşleriyle uyum arz edecek şekilde dile getirdiği insanlara istediklerini vermek, onlara kaldıramayacakları yükü yüklememek ve anlamayacakları bir dille onlara konuşmamak[1835] düşüncesi de fütüvvet anlayışının bir parçası olarak düşünülebilir. O, halka karşı şefkat ve merhamet göstermek gerektiği, halkın buna ihtiyacı olduğu kanaatindedir.[1836] Ve sûfîler kalpleri

[1832] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 364.
[1833] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 452.
[1834] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 365.
[1835] Serrâc, *el-Lüma'*, 303.
[1836] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 29.

mahlûkata karşı en merhametli kullardır.[1837] Bu merhametin gereği olarak, halkın ihtiyaçlarını gidermek, onlardan gelen eza ve cefaya göğüs germek, elindekileri onlarla paylaşıp, onlardan bir karşılık beklememek ve bütün bunlardan nefse bir pay çıkarmayı terk etmek, fütüvvettir.

Ebû Hafs'ın bulunduğu bir mecliste Cüneyd-i Bağdâdî, fütüvveti (işlenen iyi amelleri ve nefsi) görmeyi ve kendine bir şey nispet etmeyi terk etmek şeklinde tarif etmiştir. Ebû Hafs, bu sözü çok beğendiğini ancak kendisinin fütüvveti hak sahibine hakkını vermek ve hakkı olan şeyi istemekten de vazgeçmek şeklinde anladığını beyan etmiştir. Bunun üzerine Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Ebû Hafs'ın fütüvvet konusunda âdemoğullarının tüm anlayışlarını geride bıraktığını söylediği nakledilir.[1838] Onun "fütüvvet Şam'da, lisan Irak'ta ve sıdk Horasan'dadır."[1839] sözü meşhurdur.[1840]

2.12. Verâ

Tasavvufta takvânın ileri ve özel bir boyutunu ifade eden verâ kavramı sözlükte sakınmak, kaçınmak, korkmak, el etek çekmek, çekinmek, küçük günahlardan ve şüpheli şeylerden uzaklaşmak, helal ve mubahların bir kısmından feragat etmek gibi anlamlara gelmektedir.[1841]

Tasavvuf ıstılahında verâ, haram ve mekruh olan şeyleri terk ettikten sonra, şüpheli görülen şeyleri de terk etmeyi, Allah'a karşı duyulan korku ve hürmet ile helal ve mubahlardan da ihtiyaç kadarıyla yetinmeyi ifade etmektedir.[1842]

[1837] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 345.
[1838] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/245; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 63; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 224.
[1839] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 364.
[1840] Ancak bu sözü fütüvvet konusunda Şam'da kimleri ve hangi görüşleri kast ederek söylediği bilinmemektedir. Onun, ismini zikrettiği Ahmed b. Ebu'l-Havârî dışında Şam sûfîlerinden ismini veya görüşlerini zikrettiği bir başka kimseyi kaynaklarda bulamadık.
[1841] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/388-389; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 252; Süleyman Uludağ, "Vera'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/49.
[1842] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 207; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 379.

Verâ kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte verâyı tarif eden ve faziletinden bahseden hadîs-i şerîfler mevcuttur. "Verâdan daha kolay ve sağlam bir yol görmedim. Seni şüpheye düşüren şeyi bırak, şüphe vermeyene bak.",[1843] "Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyleri (mâlâyânî) terk etmesi iyi bir Müslüman olmasının alametlerindendir.",[1844] "Verâ sahibi ol ki, insanların en çok ibadet edeni olasın."[1845] mealindeki hadisler bunlardan birkaçıdır.

Malum olduğu üzere, "Allah katında en değerli olanınız, en çok takvâ üzere bulunanınızdır."[1846] ayetinde ifade edildiği üzere takvâ, bütün iyilik ve faziletleri kendinden toplayan yüce bir haslettir.[1847] Takvâ; dini, azimet boyutunda yaşamak, mâsivâdan sakınmak, dinin bütün hükümlerini eksiksiz ve sürekli olarak titiz bir şekilde uygulamaktır.[1848] Zühdün başlangıcı ve bir parçası olan verâ[1849] ise her hayrın başı olan takvânın daha hassas ve ileri bir boyutudur. Hasan-ı Basrî, halis verânın zerresinin, bin miskal oruç ve namazdan daha hayırlı olduğunu söylemiştir.[1850]

Allah'ın bir kulundan yüz çevirmesinin alametinin, o kişinin kendisini ilgilendirmeyen konularla meşgul olması[1851] olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözleri, yukarıdaki hadîs-i şerîfte ifade edilen, mâlâyânîyi terk etmenin kişinin iyi bir Müslüman olmasından kaynaklandığı vurgusuna dikkat çekmektedir. Takvâ ve verâ sahibi olmak, sadece kendini ilgilendiren konularla meşgul olmayı gerektirir. İbrahim b. Edhem de verâyı, şüpheli olan her şeyi ve mâlâyânâyi, yani fuzuli olan şeyleri terk etmek şeklinde tanımlamıştır.[1852]

[1843] Buhârî, Büyû 3; Tirmizî, Kıyâmet 60.
[1844] Tirmizî, Zühd 11; İbn Mâce, Fiten 12; Malik, Hüsnü'l-Hulk 3.
[1845] İbn Mâce, Zühd 24.
[1846] el-Hucurât, 49/13.
[1847] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 201.
[1848] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 342.
[1849] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 338; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 208.
[1850] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 211.
[1851] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 600.
[1852] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 207.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ârif; ilmi yakîn, yakîni Allah korkusu, Allah korkusu amel, ameli verâ, verâsı ihlas ve ihlası müşâhede mertebesine ulaşan kimsedir.[1853] Bu durumda amellerin verâ mertebesine ulaşması, mârifetin sıhhatiyle alakalıdır. Güçlü bir verâ ise kişinin ihlasını artırır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allah'ın emirlerine riayeti güzel olanın, velâyeti sürekli olur.[1854] Dolayısıyla takvâ ve verâ, velâyetin devamlılığının da şartıdır.

Cüneyd-i Bağdâdî, kazanç anında verâ sahibi olmanın daha kolay, konuşurken verâ sahibi olmanın ise daha zor olduğu kanaatindedir.[1855] İshak b. Halef'in de sözle ilgili verânın altın ve gümüşle ilgili verâdan daha çetin olduğunu söylediği nakledilir.[1856] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözleri, verâ konusundaki sözlerinin mahdut olmasını açıklayabilir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin çok küçük yaşlardan itibaren etrafındaki insanlarda gördüğü verâ örnekleri göz önüne alındığında, verânın üzerinde konuşulması zor bir konu olduğu görülecektir. Verâ hususunda Cüneyd-i Bağdâdî'den bize ulaşan sözler de bu nedenle olsa gerek ki, sınırlıdır. O, bu konuda daha çok verâsına şahit olduğu üstatlarının hallerini nakletmiştir.

Kuşeyrî'nin, "verâ bakımından zamanında tek idi" diyerek övdüğü Serî Sekatî'nin[1857] ve yine "verâ bakımından eşi bulunmayan bir zat idi" diyerek tebcil ettiği Muhâsibî'nin[1858] müridi olan Cüneyd-i Bağdâdî, rahle-i tedrisinden geçtiği bu isimlerin verâya dair hassasiyetlerini tevarüs etmiştir. Her iki isim de verâ konusunda zirve şahsiyetlerdir. Öyle ki Serî Sekatî'nin verâsından dolayı yemekleri önce kokladığı, sonra helal ve temiz olduğuna kanaat getirince yediği, Ahmed b. Hanbel'in kendisini bu özelliğiyle andığı,[1859] Muhâsibî'nin ise şüpheli bir yemeğe

[1853] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 445.
[1854] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 445.
[1855] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/287.
[1856] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 208.
[1857] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41.
[1858] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 47.
[1859] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/130.

elinin varmadığı ve şüpheli bir lokmayı yutamadığı rivayet edilir.[1860] Verilen bu iki örnek, yemekle ilgili olsa da verâ, söz, amel, bakış, duyuş dâhil olmak üzere tüm eylemleri ve bütün hayatı kapsayan bir hassasiyet sahibi olmaktır.[1861] Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'nin verâsına dair pek çok hadise ve söz rivayet etmiştir.[1862] Muhâsibî'nin babasından kalan yüklü bir mirası, verâ endişesiyle kabul etmediğini, bir dirhem gümüşe muhtaç halde vefat ettiğini aktaran da yine Cüneyd-i Bağdâdî'dir.[1863]

Serî Sekatî ve Muhâsibî'nin verâ konusundaki hassasiyetlerine dair rivayetlerin kaynağı durumunda bulunan Cüneyd-i Bağdâdî de, aynı hassasiyetlere sahiptir. Zira malum olduğu üzere o, amel edilmeyen bir konuda konuşmanın doğru olmadığını düşünmektedir.[1864] Bu rivayetler, nakledilen örneklerdeki verâyı onun da kendisi için örnek kabul ettiği ve hayata aktardığı şeklinde değerlendirilebilir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Muhâsibî'nin "Kulun farzları zayi ederek verâ istemesi doğru olmaz."[1865] sözünü nakleder. Yine onun rivayetine göre Muhâsibî ibadetin kaynağının verâ olduğu görüşündedir. Verânın kaynağı takvâ, takvânın kaynağı ise nefis muhasebesidir.[1866]

Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'nin kendi zamanlarında verâ sahibi olan dört isim saydığından bahseder. Bunlar; Huzeyfetü'l-Mer'aşî, Yusuf b. Esbât, İbrahim b. Edhem ve Süleyman Havvâs'tır. Bunlar verâ üzerinde dikkatle duran kimseler olup, verâya riayet edemez duruma geldiklerinde her şeyin mümkün olan en azı ile iktifa etmekteydiler.[1867]

[1860] Serrâc, *el-Lüma'*, 407; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/80.
[1861] Kelâbâzî de eserinde bazı verâ örneklerini zikreder. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 147-150.
[1862] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 24, 25; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/119, 123, 124.
[1863] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/80.
[1864] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 25; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/279.
[1865] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/81; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 29.
[1866] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/82.
[1867] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 207-208; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/120.

2.13. Fakr

Fakr sözlükte, zenginliğin zıttı olup, fakir olmak, ihtiyaç duymak, maddi ve manevî bakımdan muhtaç olmak, yoksulluk gibi anlamlara gelmektedir.[1868] Fakrın ıstılahî manası ise kulun kendinde varlık görmemesi, bütün benliğiyle Allah'a teslim olması, Allah'tan başka hiç bir şeye ihtiyaç hissetmemesi, kendisini her daim Allah'a muhtaç bilmesi, hiçbir şeye malik olmadığının ve her şeyin sahibinin ancak Allah olduğunun şuurunda olması, gibi manalarda kullanılmaktadır.[1869] Fakir, her şeyden vazgeçerek, Allah Teâlâ'nın rızâsı ve inayetini araştıran kimse olarak da anlaşılmıştır.[1870] Manevî anlamda bütün insanlar fakirdir, zengin olan ise yalnızca Allah'tır. Ve tüm insanlar Allah'a muhtaçtır.[1871] Kur'ân-ı Kerîm'de fakirlik maddi veya manevî ihtiyaçların her ikisini de kapsayan ancak daha çok maddi ihtiyaçları önceleyen manada kullanılmıştır.[1872]

Peygamber Efendimiz'in "Gerçek zenginlik mal zenginliği değil, gönül zenginliğidir."[1873] hadîs-i şerîfinden hareketle sûfîler, fakirliği de zenginliği de daha çok manevî açılardan değerlendirmişler, bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'deki vurgudan hareketle, maddi açıdan fakirliği de önemsemişlerdir.

Biz de, Cüneyd-i Bağdâdî'nin fakr konusundaki görüşlerini iki açıdan kategorize ederek değerlendirmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Her iki gruba dair sözlerini keskin çizgilerle ayırmak mümkün olmasa da, bu konudaki fikirlerini daha iyi anlamak için böyle bir sınıflandırmanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. İlki, dünya malına sahip olmama açısından fakirlik ve fakirlerin durumu, ikincisi ise manevî açıdan fakirliğin ifade ettiği anlam ve manevî fakirlerin halleridir.

[1868] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/60-61; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 168; Isfahânî, *el-Müfredât*, 641-642.
[1869] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 131; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 66-69; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 182.
[1870] İsa Çelik, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 192.
[1871] Muhammed, 47/38; el-Fâtır, 35/15.
[1872] Süleyman Uludağ, "Fakr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 12/132.
[1873] Buhârî, Rekâik 15; Müslim, Zekat 120.

Cüneyd-i Bağdâdî, bir hac mevsiminde dostlarıyla birlikte otururken, beş yüz dinar getirip, bu parayı fakirlere dağıtmasını isteyen bir adama, başka parasının olup olmadığını sormuştur. Adamın olumlu cevap vermesi üzerine, daha fazlasına sahip olmak isteyip istemediğini sormuş, yine olumlu cevap almıştır. Bunun üzerine adamın, bu paraya fakirlerden daha çok ihtiyacı olduğunu söyleyerek parayı kabul etmemiştir.[1874] Cüneyd-i Bağdâdî, maddi fakirliğin, yoksulluktan ziyade aç gözlülük ve daha fazlasına sahip olma hırsı olduğunu düşünmektedir. Kanaat ehli olan kimse ise sahip oldukları az bile olsa, gerçekte zengindir.

Onun nezdinde dünya malına sahip olmak ya da olmamak, bu yönüyle zengin ya da fakir olmak, bir mana ifade etmez. Sadece bu açıdan değerlendirildiğinde fakirlik ve zenginlik bir üstünlük ya da eksiklik manasına gelmemektedir.

Kendisine, şükreden zenginin mi, yoksa sabreden fakirin mi daha faziletli olduğu sorulduğunda, zenginin elindeki maldan, fakirin de elinde olmayan sabırdan dolayı övülmeyi hak etmediğini beyan etmiş, ikisinin de ancak üzerindeki şartları yerine getirmeleri durumunda övgüye mazhar olabileceklerini belirtmiştir. Ona göre zenginin üzerine düşen, kendisinde haline uygun şeylerin bulunması ve onlardan istifade etmesi, haline şükretmesidir. Fakire düşen de, kendisini sıkan ve rahatsız eden şeylerin bulunması ve onun da bunlara sabretmesidir. Ancak bu ikisi, şartlarını Allah için yerine getirmeleri ve eşit hale gelmeleri durumunda sabreden fakirin daha faziletli olduğundan bahsedilebilir.[1875] Zenginlik veya fakirlik kulların elinde olan hususlar değildir. Bu yönüyle zengin veya fakirin üzerindeki tesirleri görülmeden, bu konuda hüküm vermek yanıltıcı olabilir. Cüneyd-i Bağdâdî, bu noktaya dikkat çekerek, zenginin de fakirin de üzerlerindeki bu vasıftan dolayı nasıl davrandıklarına bakılması gerektiğini, nimetin yokluğu veya varlığının onlarda nasıl tezahür ettiğinin ve şükür-sabır konusundaki tutumlarının onları değerlendirmek için bir ölçü olabileceğini vurgulamıştır.

[1874] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 278.
[1875] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb,* 1/337.

Zenginlik veya fakirliğin yalnız başına bir anlamının olmaması, kişinin her iki durumda da nefsine hâkim olup olamayacağı, Allah'ın hakkındaki takdirine rızâ gösterip gösteremeyeceği ile alakalıdır. Bütün malını mülkünü elinden çıkarıp, fakirlere dağıtmak isteyen bir kimseyi kendine yetecek kadarını ayırdıktan sonra, fazlasını vermesi konusunda uyarmıştır. Rasûlullah'ın yaptığı işi sağlam yaptığını söyleyerek, nefsinin kendisinden talepte bulunmayacağından emin olmadığı için kendine ayırdığını azık yapıp, helal rızık peşinde olmasını tavsiye etmiştir.[1876] Bu da göstermektedir ki, fakirlik veya zenginlik ile imtihan olmayı istemek, bilinçli bir tercihle birine yönelmek doğru değildir. Zira insan akıbette, ne tür sonuçlar yaşayabileceğini bilemez. Mevcut şartlar içinde, kendisi için takdir edilene rızâ göstermek ve o halin gereklerini yerine getirmek esastır.

Yukarıda ifade edilen maddi anlamdaki fakirliğe ilişkin sözleri, görüldüğü üzere daha çok kendisine sorulan sorular veya kamuya açık alanlarda yaşanan birtakım olaylar neticesinde rivayete konu olmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin fakrı manevî açıdan ele aldığı sözlerinde ise farklı bir yaklaşım söz konusudur. Çünkü aşağıda yer alan sözler, muhtemelen onun müritleriyle sohbetlerinde dile getirdiği ve tasavvufî bakış açısını yansıtan görüşleridir.

Cüneyd-i Bağdâdî, insanların en izzetlisinin rızâ ehli olan fakirler olduğu kanaatindedir.[1877] Çünkü bu fakr, dünyalık mülke sahip olma anlamındaki fakrdan çok farklıdır ve üstündür. Bu yönüyle sadık fakir denildiğinde, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan değil, Allah'la olduğu için kimseye ihtiyacı olmayan kişi kastedilmektedir.[1878]

[1876] Serrâc, *el-Lüma'*, 274; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 542.
[1877] Serrâc, *el-Lüma'*, 293.
[1878] Serrâc, *el-Lüma'*, 151.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kulun kendinde varlık görmemesi ve Allah'a olan muhtaçlığını hissetmesi manasındaki fakr, belalarının hepsi izzet olan bir belâ denizidir.[1879] Hakk'ın manevî lütuf ve ikramlarıyla zengin ve aziz kıldığı kimseden, ihtiyaçlara uygun hareket etme arzusu zail olur.[1880] Kul, gerçek failin Allah olduğunu idrak ettiği için ihtiyaçlarının mahiyeti de değişir. O, yegâne ihtiyacının Allah'a vuslat olduğunu fark eder. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Fakr, kalbin şekillerden hâlî olmasıdır."[1881] sözü bu manayı kastediyor olmalıdır. Burada kulun, beden ve gönül gözünden şekillerin silindiği, fenâ ve tevhidin gerçekleştiği bir noktayı işaret ettiğini düşünmek mümkündür.

Kıyamette kendisinden daha muhtaç bir kimse olmadığına kanaat getirmedikçe, fakr duygusunun gerçekleşmiş sayılmayacağını söyleyen[1882] Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Allah ile yetinmek/istiğnâ mı daha sağlamdır, yoksa Allah'a karşı muhtaç olmak/iftikâr mı?" diye sorulunca Allah'a muhtaç olmanın, Allah ile zengin olmayı sağladığını söylemiştir. Allah'a muhtaç olma hali sağlam olunca, Allah ile zenginlik de tam olur. Hangisinin daha tam ve kâmil olduğu sorulmaz. Zira bunlar, birisi diğeriyle tamamlanan iki haldir. İftikârı sağlam olanın istiğnâsı da sağlam olur.[1883]

Muhtemelen dostları veya müritleriyle bulunduğu bir sohbet meclisinde kendisine sadık fakirin kim olduğu ve hangi vasıflara sahip olduğunda, hadîs-i şerîfte ifade edildiği üzere zenginlerden beş yüz yıl önce cennete gireceği[1884] sorulmuştur.

"*Fakirin kalbi, muamelesinde Allah'a bağlı, kendisine verilmeyen şey hususunda ondan razı ve onun takdirine muvafakat hâlinde ise onun fakirliği*

[1879] Serrâc, *el-Lüma'*, 231; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 451; Bu söz, Keşfü'l-Mahcûb'ta Şiblî'ye ait olarak zikredilmektedir Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 107.
[1880] Serrâc, *el-Lüma'*, 292.
[1881] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 107.
[1882] Serrâc, *el-Lüma'*, 293.
[1883] Serrâc, *el-Lüma'*, 291; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 418; Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözlerinin aynıyla Kettânî tarafından zikredildiği görülmektedir. Bkz.: Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 95.
[1884] Tirmizî, Zühd 37; İbn Mâce, Zühd 6.

Allah'ın bir nimeti sayılır. Zenginliğin yok olmasından nasıl korkuluyorsa, böyle bir fakirliğin elden gitmesinden de öyle korkulur. Böyle bir fakir, sabırlı, ümitvar ve Allah'ın kendisi hakkındaki muradı olan fakirlikten de memnun ve bu haliyle mutludur. Bu hali sayesinde insanlardan ümit keserek Rabbi ile müstağni olduğu ve ihtiyacını da gizlediği için dinini korumuş olacaktır. Nitekim Cenâb-ı Hak "(Yapacağınız hayırlar) kendilerini Allah yoluna adamış... kişiler içindir."[1885] *ayetiyle bu kimseleri işaret buyurmuştur Bu özelliklere sahip olan fakir, zenginlerden beş yüz sene önce cennete girer. Kıyamet gününde kendisine hesap kolaylığı ve [mahşerde] bekleme[den muaf tutulma] azığı verileceği umulur."*[1886]

2.14. İlim ve Amel

İslamî ilimlerin diğer disiplinlerinde olduğu gibi tasavvufta da ilim öğrenmek, ilk ve en temel gerekliliktir. Genel kanaate göre tasavvufa intisap eden kimsenin, yapması gereken ilk iş, ilim öğrenmektir. Bu ilim; Kur'ân ve Sünnet bilgisini, Allah'ın emir ve yasaklarını, haram ve helali, kulluğun gereklerini, yani şeriat ilmini içerdiği gibi beraberinde hakikate dair, mârifet hususundaki tahalluk ve tahakkuka meseleleri de içerir.[1887] Sûfîlerin nezdinde şeriat ve hakikat birbirinden ayrılmayan, bir madalyonun iki yüzü gibi birbirini iktiza eden iki ilimdir. Biri diğerinden bağımsız olmadığı gibi, her ikisi de birbirini teyit etmediği müddetçe makbul de değildir.[1888] Tasavvufta ilmin gayesi Allah'a giden ve gitmeyen yolları tespit etmek ve onun rızâsına mutabık işler yapmaktır.[1889]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin çocukluğundan itibaren İslamî ilimlerde iyi bir eğitim aldığı, dinî ilimlerdeki birikiminin dönemin ulemasının takdirlerini kazandığı,[1890] hayatının anlatıldığı bölümde işlenmiştir. O, Allah'ın yeryüzünde yaydığı ve

---

[1885] el-Bakara, 2/273.
[1886] Serrâc, *el-Lüma'*, 292.
[1887] Sûfîlerin ilmin fazileti, ilim ehlinin dereceleri, âlimlerin vasıfları vb. hususlardaki görüşlerinin geniş bir açıklaması için bkz.: Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 224-292.
[1888] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 168.
[1889] Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 223.
[1890] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 576.

insanlara ulaşabilmeleri için imkân tanıdığı her ilimden de bir payı olduğunu ifade etmektedir.[1891] Şeriat ve hakikat ilimlerinin bir bütün olduğu kanaatinde olan Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tasavvuf ilmi, yeryüzündeki en şerefli ilimdir.[1892]

Cüneyd-i Bağdâdî, her ilmin anahtarının gayret ve çaba olduğunu,[1893] nereden gelirse gelsin ilme sarılmak, ilmi kendine dost edinmek gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre, "İlimde derinleşmiş olanlar: 'Ona iman ettik, Rabbimizin katındandır.' derler."[1894] ayetinde işaret edildiği üzere her şey gelir geçer fakat ilim kalıcıdır.[1895]

İlim öğrenmek önemlidir. Fakat insan gereğini yerine getirme amacıyla değil de, onunla şeref bulma amacıyla ilme yönelirse, ilim ehlinden olsa bile, o zaman sadece ilmin görüntüsü ve ağırlığı kalır. Bu da kişinin aleyhine döner. İlim kendisiyle amel etmeyi gerektirir. Kendisiyle yerli yerince amel edilmediğinde ilmin bereketi kaçar.[1896] Bu görüşleri ekseninde o, amel edilmeyen ilmin tazire sebep olacağını, "Kitap'ta olanları okumamışlar mıydı?"[1897] ayetini, Kur'ân'ın ahkamıyla amel etmeyi bıraktılar, şeklinde yorumlayarak ortaya koymuştur.[1898] İlim ehlinin, bu yolun esasının beş şey olduğu hususunda ittifak ettiklerini söylediği sözlerinde de ilmin, ameli iktiza ettiği dikkat çekmektedir.[1899]

İlimle amel etmek, peygamberlerin, onların izini takip eden evliyâ ve sıddıkların yoludur. Onlar, kendilerine öğretilmiş olan hikmeti uygularlar ve bu halleriyle örnek olurlar. Fiilleriyle sözlerini tasdik ederler. Bu da kendilerine yeni

---

[1891] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/170; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/574; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/261.
[1892] Serrâc, *el-Lüma'*, 239; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 576-577. Tasavvuf ilminin mahiyeti ve değerine ilişkin söyledikleri tasavvuf ve sûfî kavramlarının işlendiği bölümde açıklanmıştır.
[1893] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/281.
[1894] Âl-i İmrân, 3/7.
[1895] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/276.
[1896] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/287; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/579.
[1897] el-A'râf, 7/169.
[1898] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[1899] Serrâc, *el-Lüma'*, 288.

ilimlerin açılmasına vesile olmaktadır.[1900] Zâhirî ilimlerin gereğini yerine getirmesi, kulun öncelikli görevidir. Zira ancak onunla amel etmek sayesinde Allah'a giden yolda nimet ve ikramlara mazhar olunur. Cüneyd-i Bağdâdî, zâhirî ilimlere sağlam bir şekilde riayet etmenin, bâtına dair kapılar açacağı kanaatindedir.[1901]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin hem zâhirî ilimler bağlamında, hem tasavvufî manada ilmin ameli, amelin de ilmi doğurduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Kendisiyle amel edilmek niyetiyle öğrenilen ilim, kişinin amelini artırmasına sebep olur. Ameli artan kimsenin ise ilmi ziyadeleşir. Bu da yeni öğrenilen ilimle amel etmeyi beraberinde getirir. Böylece kul, Allah'ın sonsuz ilim deryasında, nihayeti olmayan bir ilmin talibi olur. Cüneyd-i Bağdâdî, ilmin kaynağının Allah olduğuna dikkat çekmektedir. Kendisinin sınırlı varlığına vurguyla kendisinden olsa bir gün tükeneceğini, ancak konuştuğu ilmin, Hak'tan geldiğini ve yine ona döneceğini söylemektedir.[1902] Burada Allah'ın ilminin sonsuz oluşuna vurgu yapıldığı gibi onun kullarına ilminden ihsan edişine de dikkat çekilmektedir. Mebde' ve meâd itibariyle Allah'tan gelen ve ona dönecek olan kulun, kendisine bahşedilen ilmi de ondandır. Ayrıca ondan gelen ve ona dönecek olan bu ilim, kulu ona ulaştırmak için bir vasıtadır. Bunlarla birlikte kulun acziyetinin de burada vurgulandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Kul Allah'ın nihayetsiz ilminden ancak kendisine lütfedildiği kadarına sahiptir.

Bu nihayetsiz ilmi gören kullar için acziyetini görmekten başka çıkar yol kalmaz. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kulların en âlimleri, acizliklerini itiraf edenlerdir. Zira onlar, hiçbir şeyin kendisine benzemediği bir zatı idrak etmenin acziyetini bildiklerinden; azametini idrak etmekten veya zatını tavsif etmekten aciz olduklarını en fazla söyleyenlerdir.[1903]

[1900] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/302, 279.
[1901] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 55.
[1902] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/282.
[1903] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/276.

Allah'ın yeryüzünü evliyâsıyla ve kendi ilmiyle uğraşanlarla süslediğini söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, bu ilim sahiplerinin hidayet yollarına götüren işaretler olduğunu kanaatindedir. Onlar mahlûkata en çok faydası dokunanlardır. Kara ve deniz karanlığında yol bulmaya yarayan yıldızlardan bile kıymetlidirler. Çünkü yıldızların yol göstermesi beden ve malın bulunmasına, âlimlerin yol göstermesi ise dinin selametine vesiledir. Dinini bulanla, dünyasını bulan arasında ise dağlar kadar fark vardır.[1904]

İlmini, insanlarla paylaşmak ve onlara ilmin hakikatini aktarmak da ilim sahibinin sorumlulukları arasındadır. Bunu bir fazilet olarak ve ihlasla, karşılığını Allah'tan bekleyerek yaparlar. İlim sahipleri, konuştukları zaman ilmin gücüyle konuşurlar, sustukları zaman ise hilmin vakarıyla susarlar. Bunu insanların anlayacağı bir şekilde ve onlara faydalı olmak için yaparlar. Cahillere karşı acele etmez, hata ve kusur işleyeni cezalandırmaz, kimseye riyakarlık yapmazlar. Bu kimseler kendilerine verilen dünyalığı kabul etmez, kendilerine dünyalık verene de meyletmezler.[1905]

Kullar, kendilerine verilen ilimle ve bu ilmin gereğiyle amel etmekle mükelleftirler. Gayb ilmini ise yalnızca Allah bilir. O, olmuşu, olanı/olacağı ve olmayanı/olmayacağı bilir. Yine olanın nasıl olacağını da bilmektedir.[1906] Mârifet ilmi de gayba ait olduğu ve kullar gaybı bilmediği için, mârifet delil ve araştırmayla elde edilen bir ilimdir.[1907]

Bir sohbeti esnasında, büyüklerden biri kendisine "Allah, ilmin içinde görünceye kadar âlimden razı olmaz. Eğer ilmin içinde isen, yerinde dur, değilse in." şeklinde uyarıda bulunmuştur. İki ay sohbetleri bırakıp, insanlarla konuşmamış, iki

[1904] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[1905] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 20-21.
[1906] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 25.
[1907] Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 123.

ay sonra ise "Âhir zamanda kavmin lideri, onların en aşağısıdır."[1908] hadisini duymamış olsaydım, huzurunuza çıkmazdım." diyerek sohbetlerine yeniden başlamıştır.[1909] Ona göre, amelsiz ilim kabul edilemez. Bu nedenle ilmi olmayan kimseye intisap da edilmez.[1910]

Ona göre bir kimseye ilim emanet etmenin, öğretmenin bir bedeli vardır. Bu bedel, onu güzelce taşımak ve zayi etmemektir. Bu bedeli taşıyacak biri bulunana ve bu bedel alınana kadar ilim kimseye verilmemelidir.[1911] Burada tasavvuf ilmini kastettiği anlaşılmaktaysa da, zâhirî ilimler için de aynı kanaatte olduğunu düşünmek mümkündür. Zira her ikisi de gerekleriyle amel etmeyi zorunlu kılan ilimlerdir.

İlim ehlini, kendilerini bekleyen afetler konusunda da uyaran Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre, âlimleri, ilimle birlikte tamah (aç gözlülük, dünya arzusu) kadar Allah'ın gözünden düşüren daha büyük bir şey yoktur.[1912]

Cüneyd-i Bağdâdî, muhtemelen hayatının ilerleyen yıllarında, tasavvuf ilminin artık bilinmediğinden, daha önce bunları konuştukları kimselerin kalmadığından, kendisine bu konuda soru soran kimse de kalmadığından ve artık bu ilmin kapısının kapanıp kilitlendiğinden şikâyet etmektedir. Yirmi senedir, bu ilmin sergisinin toplandığını ve onun artık sadece kıyısından kenarından konuşulup durduğunu söylemektedir.[1913] Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine ait bütün ilimlerin, kendisiyle birlikte gömülmesini vasiyet ettiği de çalışmamızın ilgili kısmında nedeniyle birlikte aktarılmıştır.

[1908] Tirmizî, Fiten 38.
[1909] Kelâbâzî, *et-Taarruf,* 145.
[1910] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 72; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/274; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* 8/170.
[1911] Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ,* 124.
[1912] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/281.
[1913] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb,* 1/277.

2.15. Güzel Ahlak

Rasûlullah (s.a.v), kendisinin güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğini beyan buyurmuştur.[1914] Yine imanı en üstün olanın ahlakı en güzel olan mü'min olduğunu ifade etmiştir.[1915] Hz. Peygamber'in bir mü'minin, güzel ahlakı sayesinde, gündüz oruç tutup gece namaz kılan kimselerin derecesine ulaşacağını müjdelemesi,[1916] "Hayırlınız, ahlâkı güzel olanınızdır."[1917] hadisi ve kıyamet gününde mü'min kulun terazisinde güzel ahlaktan daha ağır bir şey bulunmayacağına ve Allahü Teâlâ'nın çirkin hareketler yapan, çirkin sözler söyleyen kimseden nefret ettiğine dair açıklamaları[1918] ve daha onlarca hadîs-i şerîf iyi huy ve güzel ahlakın mü'minin en belirgin vasfı olduğunu ortaya koymaktadır. İslam âlimleri, güzel ahlakın dindeki değeri konusunda ittifak halindedirler. Sûfîler de tasavvufun gayelerinden biri olarak güzel ahlakı görmüşler, hatta kimi sûfîler tasavvufun güzel ahlaktan ibaret olduğunu söylemişlerdir.[1919] Cüneyd-i Bağdâdî'nin de bu manada bir tasavvuf tarifi bulunmaktadır. O, bu tarifinde tasavvufu her türlü kötü ahlaktan sıyrılmak ve her türlü yüce ahlaka bürünmek şeklinde tanımlamıştır.[1920]

Allahü Teâlâ'nın, elçisine hitaben: "Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin."[1921] buyurması, en kamil ahlakın Hz. Peygamber'de ortaya çıktığını ve onun özelde mü'minler genelde insanlık için övülmüş bir ahlaka sahip olduğunu göstermektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, bu ayeti, Rasûlullah'ın ahlakı çok yüce idi, çünkü onun Allah'tan başka bir düşünce ve derdi yoktu, şeklinde yorumlar. [1922] Cüneyd-i Bağdâdî'nin kulun Allah dışında bir gayesi, onun dışında bir fikri ve işi olmaması, bütün himmetinin Cenâb-ı Hakk'ın rızâsında odaklanması gerektiğini düşündüğü

[1914] Malik, Husnü'l-Hulk 8.
[1915] İbn Mâce, Zühd 31.
[1916] Ebû Dâvûd, Edeb 7; Tirmizî, Birr 62.
[1917] Buhârî, Menâkıb 23, Fezâilü ashâbi'n-nebî 27.
[1918] Tirmizî, Birr 61.
[1919] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 382; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/55.
[1920] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/55.
[1921] el-Kalem, 68/4.
[1922] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 294.

anlaşılmaktadır. Bunu yeryüzünde noksansız başarabilen yegâne örnek Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğu için de, yukarıdaki ayette bizzat Allah tarafından övgüyle anılmıştır. Bu yönüyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında güzel ahlak, Hz. Peygamber'in hem insani ilişkilerinde, hem de Rabbi ile olan ilişkisindeki halinin tevarüs edilmesidir, denilebilir.

Güzel ahlak, pek çok güzel hasleti içinde barındıran oldukça geniş bir kavramdır. Biz, burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin güzel ahlak kapsamında değerlendirilebilecek edep, tevazu, hayâ gibi birkaç hususta görüşlerine yer vermekle yetineceğiz.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin güzel ahlak konusundaki görüşlerinde Allah'a karşı ve Allah'la ahlaklı olmanın öne çıktığı görülmektedir. Çünkü her an Allah ile birlikte olduğunun şuurunda olan ihsan makamındaki bir kuldan, bunun gereklerini mahlûkata yansıtması beklenir. Allah ile ahlaklı olanın, bu ahlakı kullarla ilişkisinde de ortaya çıkar. Allah'ın huzurunda edebini muhafaza etmek, kullarla bu eksende bir ilişki kurmayı beraberinde getirir. Kulların huzurunda edebini koruyanın hali ise Allah'la edebine işaret eder.

Cüneyd-i Bağdâdî, edebe önem verir. Ona göre gizli ve açık olmak üzere edep, iki türlüdür. Birincisi kalbi kusurlardan arındırmak, ikincisi organları günahlardan korumaktır.[1923] Bu sözlerinden, onun edebin kaynağını kulun maneviyatında gördüğü anlaşılmaktadır.

Kişinin ahlakı, edebinden belli olur. Kendisi zarif ve nazik bir kimsedir. Kimseyi kırmak, incitmek ve rahatsız etmek istemez. Bir sohbeti esnasında Allah'ın kuluna nasıl teveccüh edeceğine dair soru yönelten bir kimseye ısrarla cevap vermemiştir. Soru sahipleri meclisten ayrılınca "*Şaşıyorum! Rabbinin karşısında saygısızca duruyor ve buna rağmen karşılık verilmesini istiyor.*" diyerek kulun Allah'a karşı edebiyle birlikte, kullar arasındaki edebi muhafazaya ve insani

[1923] İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ,* 1/127-128.

ilişkilerdeki edep ile Allah ile olan edebin birbiriyle olan iç içeliğine de dikkat çekmiştir.[1924]

Ebû Hafs'ın Bağdat'ta bulunduğu esnada aralarında geçen bir diyalog, Cüneyd-i Bağdâdî tarafından nakledilir. Burada Ebû Hafs'ın verdiği ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin bizzat naklettiği cevabın kendisinin edep konusundaki görüşleriyle mutabık olduğunu düşünmekteyiz. Ebû Hafs, zâhirdeki edebin, bâtındaki edebin aynası olduğunu söylemiştir.[1925] Bu sözler, kulun bâtınındaki edebin, murakabesinin bir neticesi olduğunu ve bâtındaki bu edebin, kulun beşerî ilişkilerinde de görülebileceğini göstermektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, sûfîlerin edep konusunda titiz oldukları ve kendilerine karşı da dikkatli olunması gerektiği kanaatindedir. Onlara, sahip oldukları edebe uygun bir şekilde davranılmalı, kendilerini incitmekten kaçınılmalıdır.[1926]

Yukarıda da ifade edildiği üzere o her türlü kötü huydan kaçınıp her güzel huyu benimsemeyi, sûfînin vasfı saymaktadır.[1927] Bu nedenle güzel ahlak sahibi kimselerle birlikte olmayı önemser. Ahlakı güzel ama günahkâr bir adam ile arkadaşlık etmeyi, kötü bir âlimle arkadaşlık etmeye tercih edeceğini söylemektedir.[1928] Ona göre öncelik ilmin değil, ahlakındır. Çünkü o, daha önce izah edildiği üzere ilmin ameli gerektirdiğini düşünmektedir. İlmiyle amel eden kimseden ise güzel ahlak sahibi olması beklenir. Sahibini güzel ahlaka sevk etmeyen bir ilim ise makbul değildir.

[1924] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ,* 10/286; Cüneyd-i Bağdâdî, edebe ziyadesiyle önem vermekle birlikte samimiyetin ilerlemesiyle birlikte bazı adap kurallarının esneyebileceği kanaatindedir. Ona göre muhabbet sıhhatli olursa, edebe riayet şartı ortadan kalkar. Kuşeyrî, *er-Risâle,* 436.
[1925] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 434.
[1926] Kuşeyrî, *er-Risâle,* 436-437.
[1927] Serrâc, *el-Lüma',* 296.
[1928] Serrâc, *el-Lüma',* 235.

Cüneyd-i Bağdâdî, Rasûlullah'a (s.a.v) toplanan ve onun "yüce ahlakı"nı oluşturan dört temel unsurun cömertlik, ülfet, nasihat ve şefkat olduğunu düşünmektedir.[1929]

Halka karşı nasihat ve şefkat konusu, onun da sürekli gündemindedir. Özellikle mektuplarında bu konulara yer verdiği, muhataplarına insanlara karşı rıfk ile muamelede bulunmayı ve anlaşılır, güzel bir dille nasihat etmeyi tavsiye ettiği görülmektedir.[1930] Bu bağlamda tevazuyu da, mahlûkatın üzerine şefkat kanatlarını germek ve onlara karşı yumuşak huylu olmak şeklinde tanımlar.[1931] Bu tevazunun zâhirî ve beşerî yönü ayet-i kerimelerde Hz. Peygamber'in ahlakı olarak vasfedilen halka karşı şefkatli ve merhametli olmayı[1932] içerir. Bu aynı zamanda insanların gönlünü kazanma ve onlarla sıcak ve samimi ilişkiler kurmanın da yoludur.[1933] Tevazunun bâtınî yönü ise Hakk'a karşı mütevazı olmak demektir. Çünkü kullarla ilişkisinde şefkati ilke edinmiş bir insan, bunu halkı Allah'ın yarattığı ve mükerrem kıldığı varlıklar olarak gördüğü için yapmaktadır. Bu da onun Allah'a karşı tevazusunun bir göstergesidir.

O, insanlar hakkında gıybet etmeyi de doğru bulmaz. Kalpten geçen duyguların bile gıybet sayılabileceğine dair yaşadığı bir olayı nakleder ve gıybet konusundaki hassasiyete dikkat çeker.[1934] Güzel ahlak, sadece davranışlara değil, dile ve gönle de sahip çıkmaktır.

Güzel ahlakın bir diğer yansıması ise hayâdır. Hayâyı Allah'ın nimetlerini ve (ibadet ve ameldeki) kusurları görmek şeklinde tarif eder. Bu iki görme arasından bir sır doğar ve ona hayâ adı verilir.[1935] Hayâ kalbin ve zihnin bir eylemidir. Hayâ sahibi bir insan, Allah'ın nimetlerini görerek, onun ikram ve izzetine; ibadet ve taatindeki

---

[1929] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 296.
[1930] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 29; Serrâc, *el-Lüma'*, 303.
[1931] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 259.
[1932] et-Tevbe, 9/128.
[1933] Âl-i İmrân, 3/159.
[1934] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 273-274.
[1935] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 351.

kusurları görerek de kendi acziyet ve eksikliğine odaklanmaktadır. Bu durumda her iki hususta da kendisindeki kusurları gören kul, Allah'tan hayâ eder. Cüneyd-i Bağdâdî, Allah'tan hayâ etmenin, evliyâsının kalplerinden lütfa mazhar olma sevincini yok ettiğini söylemektedir.[1936] Bu durumda hayâ, gönülde Allah'a karşı hissedilen bir mahcubiyet ve mahviyet anlamına gelmektedir ki bu duygu, insanın gönlünü kapladığında amellerinin karşılığında Allah'ın ikramlarına nail olma sevincini dahi silmektedir.

2.16. Havf ve Recâ/Kabz ve Bast

Tasavvuf literatüründe genelde ikili olarak ele alınan havf ve recâ ile kabz ve bast kavramlarını Cüneyd-i Bağdâdî, iç içe bir değerlendirir. Bu nedenle söz konusu kavram çiftleri bir başlık altında toplanarak ele alınmıştır.

Havf kelimesi sözlükte korkmak, endişe etmek, kaygılanmak, tedbirli davranmak anlamlarına gelirken,[1937] mefhum-i muhalifi olan recâ ise ümit etmek, temenni etmek, talep etmek, yalvarmak, kaygı ve endişe duymamak gibi anlamlara gelmektedir.[1938]

Tasavvufî ıstılahta ise havf, Allah'ın cezalandırması endişesiyle isyanı terk etmek, günah işleme endişesi, Allah korkusu ve ahiret hayatıyla ilgili ağır endişeler, kulun Allah'ın katındaki durumu hakkında hissettiği korku ve kaygıları ifade eden bir terimdir. Avâmın korkusu cehenneme girme veya cennete girememe, âriflerin korkusu ise sevenin sevdiğini üzmekten korkması şeklindedir.[1939] Istılahî olarak recâ ise kulun Allah'ın rahmetine güvenerek lütfuna ve ikramına nail olma ümidi içinde olması, kalbin hoşlandığı bir şeyi beklemesinden dolayı rahatlık duyması anlamına

---

[1936] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 88.
[1937] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/99-100; Isfahânî, *el-Müfredât*, 303; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 101.
[1938] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/309-310; Isfahânî, *el-Müfredât*, 346; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 109.
[1939] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 161; Mustafa Kara, "Havf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/529.

gelmektedir.[1940] Her iki halde, istikbalde meydana gelmesi umulan hususlarla ilgilidir.[1941]

Sûfîlerin Kur'ân'dan ayet-i kerimelerle delillendirdikleri bu kavramlar,[1942] Hz. Peygamber'in hadislerinde de zikredilmiştir.[1943] Sûfîlere göre havf, imanın şartlarındandır ve kalbin meşalesidir.[1944] Recâ ise celâli cemal gözü ile görmek ve Allah'ın cömertliğine güvenmektir.[1945] Bu hallerden birinin diğerine üstün gelmesinin kulun yol kalmasına sebep olacağı, sıhhatli bir havfın, recâ; sıhhatli bir recânın da havf ile birlikte bulunması gerektiği ifade edilmiştir.[1946]

Ebû Tâlib Mekkî havf ile recânın birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayacağını söyler. Bir şeye ümit besleyen ve onu arzu eden kimse, aynı zamanda onu elde edememekten veya elden kaçırmaktan da korkar. Dolayısıyla havf ile recâ birbirinden ayrılmaz. Kul, bir taraftan recâ halini yaşarken diğer taraftan havf halini kaybetmez.[1947]

Havfın da recânın da ifratı ve tefriti hoş karşılanmamış, havf ve recâ arasında olmak doğru görülmüştür.[1948] Sûfîler recâsı olmayan havfı da, havfı olmayan recâyı da afet olarak tanımlamışlardır.[1949]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin daha çok havf üzerine konuştuğu, recâ konusundan birkaç yer hariç bahsetmediği görülmektedir. O havfı, her nefes alış verişte, ceza

---

[1940] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 292; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 513; Süleyman Uludağ, "Recâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/502.
[1941] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 238.
[1942] Kur'an'da havf ve recâ kelimeleri ve türevlerinin kullanımı hakkında bkz.: Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 139-144.
[1943] Buhârî, Edeb 72, İmân 3, Tevhid 19, 36, İmân 33; Müslim, *es-Sahîh*, Fezâil 127, 128, Küsûf 1, İmân 84; Tirmizî, Zühd 8, Deavât 99, Cehennem 19; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Cihâd 8; İbn Mâce, *es-Sünen*, Zühd 37.
[1944] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 229.
[1945] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 238.
[1946] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 24; *İşlemlerin Dereceleri*, 24.
[1947] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/110.
[1948] Serrâc, *el-Lüma'*, 315, 507.
[1949] Serrâc, *el-Lüma'*, 93.

beklentisi şeklinde tarif etmiştir.[1950] Her an azap görebilirim, endişesiyle kötü amellerin karşılığını beklemek, ceza ihtimalini her daim göz önünde bulundurmak, sûfînin ahlakının bir gereğidir.

O bu konuda da mürşidi Serî Sekatî'nin sıkı bir takipçisidir. Serî Sekatî'nin yüzünün kararmış olması korkusuyla Allah'tan korkarak sürekli burnunun ucuna baktığını ve kabrin kendisini kabul etmeyeceği endişesiyle Bağdat'tan başka bir yerde ölmek istediğini nakleder.[1951] Kendisi de tanınmadığı bir yerde ölmeyi arzuladığını, toprağın kendisini kabul etmeyeceğinden korktuğunu söyler.[1952]

Havfın bu tanımı kendisine huşûnun ne olduğu sorulduğunda verdiği, "Kalbin gaybı bilene (Allâmü'l-Guyûb) karşı zillet içinde olmasıdır."[1953] cevabıyla birlikte düşünüldüğünde Cüneyd-i Bağdâdî'de havfın, huşûyu doğuran bir hal olduğu görülmektedir. Kul, Allah'a karşı duyduğu korkuyla kalbini kaplayan bir huşûya kavuşur. Onun karşısındaki çaresizliğini fark eder ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin yalvardığı gibi yalvarır: "Ey her gün ayrı bir işle uğraşan! İşlerinden biri olayım."[1954]

Cüneyd-i Bağdâdî: "Korkusuz olması velinin sıfatlarındandır." der.[1955] Burada kastedilen, velinin Allah'ın dışında hiçbir mahlûkattan korkusunun bulunmamasıdır. Dolayısıyla havf, sadece Allah'a karşı hissedilen bir duygudur. O, bu sözün hakikatinin kendi üzerinde tecelli etmesini ister ve kalbinden Allah korkusu dışında tüm korkuların silinmesi için dua eder.[1956] Onun dualarında da, havfın izleri açık bir şekilde görülmektedir. Ahiret ahvalinden endişe ile mahşer gününün ve cehennemin sıkıntılarından emin olmayı diler. Fakat korkusu, ümidi yok etmeyen, rahmetinin genişliğinden dolayı ümitvar kalmayı da içeren bir korkudur.[1957]

[1950] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 231.
[1951] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 40.
[1952] Nevevî, *Büstânü'l-ârifîn*, 41.
[1953] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 256.
[1954] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[1955] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 333.
[1956] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/300.
[1957] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/303-304.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allah'a giden yolda havf, gururu yok eder ve huzuru bozan recâ da insanı hayırlara götürür.[1958] Bu söz, iki kavramın Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncesinde de ayrılmaz bir bütünün parçaları olduğunu düşünmeye imkân vermektedir. Sûfîlere göre Allah'a giden yolda havf ve recâ, kendileri olmadan uçulmayan, amelin iki kanadı gibidir.[1959]

Sûfî için havf ve recâ derecesine yükseldikten sonra, kabz ve bast hallerinin ortaya çıkacağı söylenmiştir. Bu yönüyle mübtedî bir mürit için havf ne ise ârif için kabz o; mübtedî bir mürit için recâ ne ise ârif için bast odur.[1960]

Sözlükte, "sıkıntılı olmak, daralmak, büzülmek, kapanmak, tutukluk, durgunluk, sıkılma" gibi anlamlara gelen kabz kelimesi[1961] genellikle, zıt anlamlısı olan ve sözlükte "rahatlamak, ferahlamak, genişlemek, açılmak, rahat ve huzura ermek" manalarına gelen[1962] bast kelimesiyle birlikte kullanılır. Tasavvuf ıstılahı olarak kabz, sâlikin bir anda kalbine gelen manevî sıkıntı ve huzursuzluk sebebiyle hissettiği tutukluk ve durgunluk; bast ise bunu takip eden neşe, huzur ve sevinç halidir. Sûfî önce kabza sonra basta maruz kalır.[1963]

Sûfîler, "Darlık veren de (kabz), genişlik veren (bast) da Allah'tır."[1964] ayetini bu haller için delil kabul etmişlerdir. Serrâc, kabz ve bastın mârifet ehlinin değerli iki hali olduğunu söyler. Cenâb- Hak, onları kabza erdirince yeme, içme ve konuşma gibi bazı mubahlardan alıkoyar. Basta erdirince ise kendilerine bu fiillerle meşguliyetleri geri verilir.[1965]

[1958] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[1959] Serrâc, *el-Lüma'*, 91.
[1960] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 134.
[1961] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/213; Isfahânî, *el-Müfredât*, 652; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 171-172.
[1962] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/258-259; Isfahânî, *el-Müfredât*, 122-123; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 171-172.
[1963] Süleyman Uludağ, "Kabz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/45; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 85-86, 333; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 67.
[1964] el-Bakara, 2/245.
[1965] Serrâc, *el-Lüma'*, 418.

Serrâc, Cüneyd Bağdâdî'nin havf ve recâ konusundaki tarifini kabz ve bast başlığı altında ele almıştır. Çünkü Cüneyd-i Bağdâdî kabz ve bastı, havf ve recâ olarak tanımlamış ve "Recâ Allah'a taati artırmak; havf ise masiyetten elini eteğini çekmektir." demiştir.[1966] Kul, havf halinde günahlardan kaçınır ve Allah'a itaati engelleyecek her türlü durumdan sakınır. Recâ hali geldiğinde ise ona olan ibadet ve taatini artırır. Her iki hal de kulun, seyrüsülûkünün bir parçasıdır ve Allah ile olan bağını güçlendirir.

Cüneyd-i Bağdâdî, kabza sebep olan bast zamanının veya vahşete sebep olan üns vaktinin[1967] muhibbin en çok üzüldüğü zamanlar olduğunu söylemekte ve "*Sizi görünce berraklaşan bir meşrebim vardı/Zamanın eli ise bu saflığı bulandırdı.*" şiirini okumaktadır.[1968] Dolayısıyla her ne kadar tasavvuf tarihi açısından recâ, bast ve üns, rahatlık zamanları ve havf, kabz ve vahşetin oluşturduğu sıkıntılardan kurtulma sevincine işaret etse de Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bunlar, seven kimse için noksanlık manası taşımaktadır. O, daha önce de açıklandığı üzere fenâ halini yaşayan bir kimsenin, tekrar insanların arasına döndükten sonra, yaşadığı o ana dönmek için ıstırap içinde olacağını düşünmektedir. Onun anlayışına göre bu kavram ikilileri arasında üstünlüğün havf, kabz ve vahşete ait olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bunlar, kulun Rabbi'nde fenâsına, recâ, bast ve üns ise bakâya işaret etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, fenânın özlemi içindedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin havf ve recâ, kabz ve bast hakkındaki görüşlerini en açık şekilde risaleleri arasında yer alan aşağıdaki satırlarda okumak mümkündür:

"*Havf (korku) beni kabzediyor, recâ (ümit) beni bastediyor. Hakikat beni cem' ediyor, Hak beni tefrik ediyor.*

[1966] Serrâc, *el-Lüma'*, 419.
[1967] Heybet ve üns, kabz ve bastın üstündeki iki haldir. Yukarıda da ifade edildiği üzere kabz havfın, bast da recânın üstündedir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 136; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 368, 372.
[1968] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 89; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/297.

Beni korkuyla kabzettiğinde, beni benden fânî kılıyor, böylece beni benden koruyor. Beni ümitle bastettiğinde de, varlığımı geri iade ediyor ve bana kendimi korumamı emrediyor.

Beni hakikatle cem edince, kendi huzurunda var ediyor ve beni davet ediyor. Beni Hakk'la tefrik edince (fark hali), bana (asıl varlığımdan) başka şeyler gösteriyor ve bir perde ile beni kendinden gizliyor.

Tüm bunlarda beni bir halde tutmayan ve hareket ettiren (bir halden diğer hale geçiren) odur. O, beni vahşet haline sokandır; bana kendisiyle ünsiyet vermiyor.

Onun huzurunda olduğum zaman, varlığımın zevkini tadıyorum. Keşke beni benden yok etse (fenâ) de, beni bu şekilde nimetlendirse. Veya beni kendimden kaybetse de beni rahata kavuştursa ve bana fenâyı gösterse.[1969]

Benim fenâm, bakâmdır. Fenâmın hakikatinde, [Allah] beni bekamdan da, fenâmdan da yok eder. Ben gerçek fenâda, fenâsız ve bakâsız olurum. Ben yok olduğum zaman, fenâ ve bakâ hali artık başka bir varlığa ait olur."[1970]

Her ne kadar bir miktar muğlak ve kapalı gibi görünse de Cüneyd-i Bağdâdî'nin, bu satırlarda yaşadığı fenâ halini yeniden yaşamanın özlemi içinde ve kaybettiği o halin ıstırabıyla dolu olduğu görülmektedir. Havf, kabz, vahşet ve metinle birlikte gündemimize giren cem' halleri, fenâya işare etmekte; recâ, bast, üns ve tefrika halleri ise bakâyı göstermektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, Cenâb-ı Hakk'ın kulu fenâ halinde tutmadığını, bakânın ise o hali yaşamış bir kimse için ayrılık, hicran anlamına geldiği için manevî yoksunluk, zahmet ve acıya sebep olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan bakılınca Cüneyd-i Bağdâdî'nin havf, recâ, kabz, bast kelimelerine yüklediği anlam genel anlayıştan farklılaşmış görünmektedir.

[1969] Kuşeyrî'deki metin burada sona ermektedir.
[1970] Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, 1962, 53; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 136-137.

Ona göre kulu halden hale koyan irade ve ihtiyarın sahibi Allah'tır. Fail-i mutlak olan Allah, fenâ halinde kulun iradesini elinden almakta ve onu kendi istediği gibi şekillendirmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre bütün bu haller, tevhidin farklı yönlerine işaret etmekte ve onun tevhit, fenâ-bakâ nazariyesi içinde anlamlı bir yer tutmaktadır.

2.17. Uzlet- Halvet

Halvet ve uzlet kelimeleri lügatte birtakım nüans farklarıyla beraber, yakın bir anlam içermekte ve "yalnızlık, inzivaya çekilmek, uzaklaşmak, tenhaya çekilmek, halka/topluma karışmamak, tek başına/insanlardan ayrı yaşamak, ihtilat hâlinde bulunmamak" gibi manalara gelmektedir.[1971]

Tasavvufî bir ıstılah olarak ise halvet, bir müridin, mürşidinin isteğiyle insanlardan uzaklaşarak, belirli bir süre için yalnız başına inzivaya çekilmesi, mâsivâdan kendini çekip tamamen Allah'a yönelmesi ve kendini zikre, ibadete vermesi;[1972] uzlet ise bir zâhidin veya sûfînin Allah'a daha fazla ve daha ihlaslı şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesi şeklinde anlaşılmıştır.[1973] Halvetten muradın kalbi Allah'tan gayrıdan temizlemek ve Hakk'ın sonsuz nimetlerini düşünmek ve şükretmek, kesret anında bile vahdeti ihtiyar etmek ve Cenâb-ı Hakk'a müteveccih bulunmak olduğu söylenmiştir.[1974] Sühreverdî, gerçek sûfîlerin halvetinin daimi olduğunu, onların her zaman halk içinde Hak ile beraber bulunduklarını belirtir.[1975]

Halvet ve uzlet kavramları ilk dönemde genelde aynı anlamda kullanılmış, yukarıda bahsedilen ıstılahî ayrım sonraki dönemlerde oluşmuştur. Kuşeyrî'den başlamak üzere iki kavram arasındaki farkların ortaya konulmaya başlandığı

[1971] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 101; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 156, 364-365.
[1972] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 139; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 156.
[1973] Süleyman Uludağ, "Uzlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/256.
[1974] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 139.
[1975] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 270.

görülmektedir.[1976] Halvetin uzletten daha hususî olduğu söylenmiştir. Bu yönüyle halvet daha çok itikâfa benzemektedir.[1977] Uzlet ise insanlarla beraber yaşamaya devam ederken, kalbin Allah ile beraber olması yani halk içinde Hak'la beraber olmayı ifade etmektedir. Halvet ve uzlet için sûfîler, Hz. Peygamber'in Hira mağarasına çekilmesini ve Hz. Musa'nın Tûr Dağı'nda kaldığı kırk günü delil olarak zikretmişlerdir.[1978]

Cüneyd-i Bağdâdî'de halvet ve uzlet kelimelerinin birbirinin müradifi olarak kullanıldığı, kendisinde yukarıda zikredildiği şekliyle teknik bir ayrımın bulunmadığı görülmektedir.

Dininin selamette, bedeninin ve kalbinin sükûnette olmasını isteyen kimseye, insanlardan uzaklaşıp uzlete çekilmesini tavsiye eden Cüneyd-i Bağdâdî'nin içinde yaşadıkları zamanın, vahşet (yalnız başına kalma) zamanı olduğuna inandığı ve akıllı kimsenin bu zamanda yalnızlığı tercih eden kimse olduğunu düşündüğü görülmektedir.[1979]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bazen uzleti methettiği ve tercih ettiği, bazen de halk arasında bulunmanın ve sohbet meclislerine katılmanın faziletinden bahsettiği görülmektedir. Onun bu tavrını mürşidi Serî Sekatî'den aldığını söylemek mümkündür. Zira Serî Sekatî, evinde uzlet halini tercih etmekle, sûfîlerle birlikte oturmak arasında efdaliyet tercihi yapamadığını beyan etmiştir. İlmin bu meclislerde

---

[1976] Kuşeyrî, halvetin safvet ehlinin sıfatı, uzletin ise vuslat ehlinin alameti olduğunu söyler. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 196.
[1977] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 139.
[1978] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 263-270; Süleyman Uludağ, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/386.
[1979] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 199; Sülemî, bu sözü, Cüneyd-i Bağdâdî'den rivayetle, Serî Sekatî'ye ait olarak zikreder. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 24; Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözleri, çağdaş bir çalışmada her devirde fitnenin görülebileceği ve fitnenin hâkim olduğu zamanda bulunduğuna inananların halvete girebileceği şeklinde yorumlanmıştır. Mansur Gökcan, "Tasavvufta Halvet ve Uzlet", *III. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı*, ed. Hasan Çiftçi - Kaldygul Adilbekova (Mardin, 2018), 254.

oturmayı, hakikatin ise uzlet halinde kalmayı gerektirdiğini; kendisinin ise hakikate karşı mahcup olsa da, ilmin gereğini yerine getirdiğini söylemektedir.[1980]

Biz, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sülûkünün ilk yıllarında uzleti tercih ettiği, ilerleyen yıllarda ise kalben uzleti tercih etmekle birlikte sahip olduğu manevî ilimleri müritleri ve dostlarıyla paylaşmanın bir gereği olarak halk arasına karıştığı kanaatindeyiz. Hayatının ilerleyen yıllarında bunu bir zorunluluk olarak görmüş olmalıdır. Ancak, müritleri ve dostlarıyla birlikteyken ya da halkın arasında dahi sırrını muhafaza ettiğini, Hak ile beraberliğin hukukunu koruduğunu da söylemek mümkündür. Müritlerinden Cerîrî uzleti "halkın arasına girmek, fakat sırrını onlardan korumak; nefsi günahlardan uzaklaştırmak, kalbi Hakk'a bağlamaktır." şeklinde tarif etmiştir.[1981] Buradaki tarifte öne çıkan halk içinde bulunmak ve onları zahmetine katlanmak, fakat o zahmetin içinde Hakk'ı bırakıp halk ile meşgul olmaması için kalbi korumak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin uygulamalarından ve fikirlerinden tevarüs edildiği izlenimi uyandırmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî, Hak Teâlâ tarafından korunmuş kalplere sahip olan kimselerin, kalplerini başkalarıyla konuşmaktan men edecekleri kanaatindedir. Bunu yapma sebepleri ise kalplerine olan düşkünlükleri ve dikkatleridir. Bu şekilde kalplerinin mâsivâdan tasfiyesini korumaya, cem' halini muhafaza etmeye ve ahiret duygusunu canlı tutmaya çalışırlar.

Bu kimseler, Allahü Teâlâ'nın kendileriyle halvet halinde bulunmayı murat ettiği ve cem'e erdirdiği kimselerdir. Allah bu kimselerle, hoşlanmadıkları şeyler arasına perde çeker.[1982]

Görüldüğü üzere Cüneyd-i Bağdâdî, uzletin kalple ilgili bir eylem olduğunu düşünmektedir. Kalbinin mâsivâdan arındıran ve kalbinin uzlet halinde bulunmasını

[1980] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/126.
[1981] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 196.
[1982] Serrâc, *el-Lüma'*, 440.

sağlayan kimseye halk içinde bulunmak zarar vermez. Ancak insanların içine karıştığı zaman, kalbini muhafaza edemeyen kimse için, halk içinde karışmak zarar verebilir. Bu durumdaki bir kimsenin daha çok uzleti tercih etmesi anlaşılabilir bir durumdur.

Gençlik yıllarında, Hâris Muhâsibî'nin kendisini sohbet etmek üzere dışarıya çağırdığı zamanlarda uzletinden ayrılmak istemediği, ona çoğu zaman kendisini uzletten, insanları ve yolları görme vahşetine[1983] çıkarmak istediği için sitem ettiği, onun da kendisine: "Ne kadar çok uzletim, ünsiyetim diyorsun. Halkın yarısı bana yaklaşsa, onlarda bir ünsiyet bulmam, diğer yarısı da benden uzaklaşsa, bu yüzden de bir yalnızlık duymam."[1984] dediği çalışmamızda, hayatının anlatıldığı bölümde diğer detaylarıyla birlikte aktarılmıştır. Kendisinden nakledilen bu olay ve sözlerin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin uzlet konusundaki tavrında etkili olduğunu düşünmek mümkündür. O, Muhâsibî'nin bu sözlerinden etkilenmiş olmalıdır.

Uzleti önemsemekle birlikte halktan ayrı düşmenin ve halvet derecesinde bir yalnızlığın da doğru olmadığını düşünmektedir. Meclisinde bulunan sûfîlere söylediği: "İki rekât namazın sizin yanınızda oturmaktan daha faziletli olduğunu bilsem, yanınızda oturmazdım."[1985] sözleri bu görüşe delil olarak zikredilebilir. Zira o, tasavvufî sohbet meclislerinin en şerefli meclisler olduğu kanaatindedir.[1986]

Cüneyd-i Bağdâdî, selametin; insanlarla haşir-neşir olmayı terk ederek ve ilmin uzak durmayı gerekli kıldığı şeylerin peşine düşmeyi bırakarak selamet arayanla dost olmakta olduğunu söylemiştir.[1987] Dolayısıyla onun tasavvuf anlayışında uzlet, hayattan tamamen uzaklaşmayı öngörmemektedir. Kendisini

---

[1983] Sıkılmak anlamına gelen vahşet kavramı, Hak'la ünsiyet edenin halktan sıkılacağı, halk ile ünsiyet kuranın da Hak'tan uzaklaşacağı şeklinde anlaşılmıştır Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 372.
[1984] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/79-80.
[1985] Serrâc, *el-Lüma'*, 268; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 539.
[1986] Serrâc, *el-Lüma'*, 239.
[1987] Serrâc, *el-Lüma'*, 277.

maksadından alıkoyacak ve Allah ile arasına perde olacak insanlarla uzaklaşmayı ancak aynı gayeyi paylaşanlarla birlikte olmayı önceleyen bir uzlet anlayışı vardır.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allah katındaki en sevgili kul, insanlara en faydalı olandır. O, başkalarına faydası dokunan kimselerden olmayı tavsiye eder.[1988] Dolayısıyla insanlardan tamamen uzaklaşmanın ve kendi uzletinden çıkmamanın, onun düşüncesine uygun olduğunu düşünmek hatalı olur. Ancak müritlerin uzlete, bidayet aşamasında belirli bir zaman için özendirilmiş olmasını, seyrüsülûkün ilerlemesiyle kalben uzlet halinde bulunup, cismen insanlar arasına karışmanın daha uygun olacağını düşünmek mümkündür.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre uzlete çekilen kimsenin çok dikkatli olması gerekir. Çünkü nefis, böyle bir kimsede bazı şeyleri saklayabilir veya nefsine ait birtakım hususlar gözünden kaçabilir. Hatta nefis, bu uzletten ve uzlet esnasındaki amellerden zevk alarak bunları adet edinmek suretiyle kendine pay çıkarabilir.[1989] Uzlet, tamamen bir rahatlık değildir. Onun da kendine has bazı sıkıntıları vardır. Ancak uzlete göğüs gerip, uzletin sıkıntısına katlanmak, insanlar arasına karışıp onlarla iyi geçinmekten daha kolaydır.[1990]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin uzlet anlayışının daha çok, genel halk kitleleriyle ilgili olduğu düşünülebilir. Zira o, "*Doğruya sabredip dayanan birini görürsen, ona yapış.*",[1991] "*Bir arkadaşın olursa, ona hoşlanmayacağı bir şey söyleyerek kötülük etme.*"[1992] şeklindeki tavsiyeleriyle müritlerini birbirleriyle dostluk kurmaya özendirmiştir. Kendisine kiminle dostluk kurabileceklerini soranlara bir defasında "*Allah'ın seninle ilgili bildiği her şeyi, kendisine açabileceğin kimseyle.*", bir başka defasında ise "*Sana karşı yaptığı iyiliği unutup, kendi üzerine düşeni yerine getirenle.*" şeklinde cevap vermiştir. Yine müritlerinden Ebû Bekir Şiblî'ye "*Bir tek*

[1988] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/301.
[1989] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/290.
[1990] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 199.
[1991] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/285.
[1992] Serrâc, *el-Lüma'*, 279.

kelimede bile seninle hemfikir olanı buldun mu, onu elinden kaçırma." dediği rivayet edilmektedir.[1993] Bu cevaplarda müritlerin sırrı muhafaza eden yönlerine, îsâr edeplerine ve aynı düşünen insanların birlikteliğine vurgu yapılmış olup, bu da müritlerin birbirleriyle dostluk kurmalarına bir teşvik ve dostluk adaplarına bir işaret olarak yorumlanabilir.

Yukarıda zikredilen tasavvuf meclislerine katılmanın öneminden ve nafile ibadetlere üstünlüğünden bahsettiği sözleriyle birlikte değerlendirildiğinde, onun bu sohbetlere katılmayı önemsediği anlaşılmaktadır. Kaldı ki Gazâlî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfîlerden her birinde otuz kişi olan dört grupla birlikte olduğunu nakletmiştir.[1994] Daha önce de kendisinin sınırlı sayıdaki katılımcılarla tasavvufî sohbetler düzenlediği ve bu meclislere yabancıların katılmasını hoş görmediği zikredilmiştir. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî, sûfîlerin sohbet meclislerini ve müritlerin kendi aralarında dostluk kurmalarını, uzlete bir mani olarak görmemiş, hatta bu sohbetleri teşvik etmiştir. Kalbin uzletini koruması halinde bu meclisler ve insanlarla kurulan dostluklar, adabına riayet edilmesi şartıyla, müridin halini güçlendirir. Ancak, tasavvuf ilminden behresi olmayan kimselerle ünsiyet kurmak, Yüce Allah'la araya perde koymaktır. Onlardan bir şeyler beklemek de, dünya ve ahiretten yoksunluktur. Bu insanlardan uzak durmak ise mürüvvettir.[1995]

2.18. Nefis

Nefis kavramı sözlükte "hayat, ruh, can, kan, nefes, varlık, insan, zat, fert, heva ve heves, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular"[1996] manasına gelmekle birlikte, gerek Kur'ân'ın nefse yüklediği manalar,[1997] gerek felsefe, kelam ve

---

[1993] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87-88.
[1994] Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/189.
[1995] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/269; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/573.
[1996] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/233-237; Isfahânî, *el-Müfredât*, 818; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 242-245.
[1997] Kur'an'da nefis kavramının kullanımı ve nefis kelimesine yüklenen manalar için bkz.: Regis Blachere, "'Nefs' Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", çev. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 189-196.

tasavvuf disiplinlerinde nefsin mahiyetine dair yapılan tanımlar dolayısıyla nefsin üzerinde ittifak edilen genel bir tanımından bahsetmek mümkün değildir.[1998]

Sûfîler nefsin mahiyetinden ziyade onun vasıfları üzerinden tanımlamalar yapmışlar, nefsin kusurları, zaafları, hileleri, bunlardan korunmanın çareleri ve bunları tedavi etmenin yollarıyla nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlardır.[1999] Bu manada tasavvufî ıstılahta nefis, kulun kötü, çirkin huy ve vasıfları, kula ait sıfatlardan illetli olanlar, insanın mezmum huy ve fikirleri olarak anlaşılmıştır.[2000]

İlk dönem sûfîlerinin genel tavrı üzere, üstadı Hâris Muhâsibî'de de olduğu gibi[2001] nefsin mahiyeti, Cüneyd-i Bağdâdî'nin de ilgi alanı dışındadır. O, daha çok, nefsin özellikleri üzerinde durmuş, nefsin karakteri hakkında konuşmuş ve nefsi tanımanın, ona muhalefet etmenin ilkelerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Ona göre kullardan talep edilen iki çeşit ilim vardır. Biri ubûdiyet, diğeri rububiyet ilmidir. Bu ikisi dışında kalan her şey, nefsin heva ve hevesinden, arzularından ibarettir.[2002]

Nefsin rububiyet iddiasında bulunduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî,[2003] bu nedenle Allahü Teâlâ ile kul arasında ihlaslı bir muamele için devreden çıkarılması gerekenlerin başında nefsin geldiği kanatindedir.[2004]

[1998] Nefis kelimesinin anlamları hakkında öz bir çalışma için bkz.: Mehmed Ali Aynî, "'Nefs' Kelimesinin Manaları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 46-52.
[1999] Süleyman Uludağ, "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/527; Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*. Bu konulara dair müstakil kaleme alınan ilk eserleden biri Muhâsibî'ye; diğeri ise Sülemî'ye aittir: Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Mektebetü's-Sahâbe, 1993).
[2000] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 174; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 585-586; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 274.
[2001] Erginli, *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Hâris Muhâsibî Örneği-*, 80.
[2002] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 444.
[2003] Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 413.
[2004] Serrâc, *el-Lüma'*, 290.

Sûfîlere göre nefis, Allah'a ulaşmanın önündeki en büyük engel olarak görülür. Bu nedenle nefis, kulun en büyük düşmanıdır. Kötülük emreden nefsin (nefs-i emmâre); helake götüren, düşmana yardımcı olan, heva ve hevese uyan, çeşitli kötülüklerle itham edilen nefis olduğunu söyleyen[2005] Cüneyd-i Bağdâdî'ye küfrün temeli, insanın nefsinin muradı üzere kâim olması, nefsinin istek ve arzularına tabi olması, onun isteklerini yerine getirmesidir. Hücvîrî, bu sözü nakleder ve bu sözü; küfrün temeli, kulun bedeninin arzusuna göre hareket etmesidir, zira nefis ile İslam latifesi ve inceliği arasında bir yakınlık yoktur, şeklinde yorumlar.[2006]

Sûfîler, nefsi ve ondan neşet eden tüm dürtüleri ortadan kaldırmak için nefis muhasebesi yapıp murakabede bulunmanın kulun vazifesi olduğunu düşünmektedir. Zira nefis bâkî kaldıkça, Allah'ın iradesine gerçek teslimiyet de imkânsızdır.[2007] Cüneyd-i Bağdâdî'de Allah'a karşı sadakatini ispat etmenin ve nimetlerine erişmenin yolunun, tekrar tekrar nefis muhasebesi yapmaktan geçtiğini söyler.[2008]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ihtiyaç sırasında nefsini sebeplerden birine alıştıran her sûfî, nefsinin köleliğinden hiçbir zaman kurtulamaz ve onu sabra alıştıramaz.[2009] Bu nedenle nefsine, arzularını yerine getirmede yardım eden kimse, onun ölümüne ortak olmuş olur.[2010] Nefsin sıfatlarından biri de hevadır. Cüneyd-i Bağdâdî, vuslatın ne olduğu sorusuna hevayı terk etmektir, şeklinde cevap vererek,[2011] nefsin arzularına muhalefet etmeyi öne çıkarmıştır.

Nefsin en büyük afetlerinden biri de kendinde bir varlık görmektir. Müritlerinden Şiblî'nin böyle bir halde bulunduğunu gördüğü zaman, nefsinin kıymetini anlayıncaya ve nefsinin kibrini kırıncaya kadar kendisine uyguladığı eğitim ve tavsiyeleri Hücvîrî tarafından aktarılmaktadır: "*Nefsinin kıymetini tanı.*

[2005] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 265.
[2006] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 313.
[2007] Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 23; Knysh, *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 124-126.
[2008] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/280.
[2009] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 79; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 66.
[2010] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 356.
[2011] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 323.

Halk nazarında hiçbir şeye değmediğini anla. Hiçbir şekilde onlara gönül verme, bağlanma. Hiçbir hususta onları dikkate alma."[2012] Nefsin kibir ve varlık iddiası Cüneyd-i Bağdâdî'nin özellikle dikkat çektiği bir hususdur. Kibrin en yüksek derecesinin, nefsini görmek olduğunu, en aşağı derecesinin ise nefsinin aklına gelmemesi olduğunu söyler.[2013] Bu nedenle nefis, asla hafife alınmaması gereken bir düşmandır. O, her hal ve şartta kulu, Rabbinden alıkoyacak bir hilenin peşindedir.

Onun tasavvuf anlayışında nefse muhalefet esastır. "Nefsin derdi, ne zaman devası olur?" sorusuna verdiği "Nefsinin heva ve hevesine muhalefet ettiğin zaman derdi, devası haline dönüşür."[2014] cevabında nefis ile mücadelenin devamlılığına vurgu yapılmaktadır. Bu devamlılık vurgusu önemlidir. Zira nefisle mücadele zaman ve mekânla mukayyet değildir. Bu yüzden akıllı kimse üç yerden birinde bulunmalıdır. Bunlardan biri de nefsini terbiye etmek, bunun gereklerini yerine getirmek ve onu tanımaktır.[2015] Çağdaşı sûfîlerden Yusuf b. Hüseyin'in, Cüneyd-i Bağdâdî'ye yazdığı mektupta yer alan, "Allah sana nefsinin tadını tattırmasın. Çünkü onu tattıktan sonra hiçbir zaman hayrı tadamazsın."[2016] uyarısı da bu sürekliliğe ve nefsin hilelerine karşı uyanık olmaya işaret etmektedir. Kul, nefsin arzularına muhalefet etmeyi bir an bile ihmal etmiş olsa, bu nefsin kendine yol bulacağı ve kulun kaybına sebep olacak bir duruma dönüşebilir. Kendisi de uzun bir süre, kontrolünü kaybettiği nefsinin kayıplarına Yusuf'un kaybına üzülen Yakup gibi üzüldüğünü beyan etmektedir.[2017]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre nefsin isteği ve tercihi öne çıkarılmamalıdır. Kulun bu konuda hassasiyet sahibi olması gerekir. Kulun tercihi, nefsin tercihi

---

[2012] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 508.
[2013] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/292; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/266.
[2014] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 265; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/293.
[2015] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/289.
[2016] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 86.
[2017] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/291.

olabilir. Kul, bu konuda âgâh olmalı, nefsinin tercihinin Cenâb-ı Hakk'ın tercihinin önüne geçmesine izin vermemelidir.[2018]

Cüneyd-i Bağdâdî, nefis ile şeytanın vesvesesini ayrıştırır. Nefis, bir şey istediği zaman ısrarcıdır. Aradan zaman geçse bile, muradına erinceye ve maksadına kavuşuncaya kadar ısrar etmeye devam eder ve direnir. Aynı arzuyu sürekli kulun gündeminde tutar. Ancak sağlam bir mücâhede ile bertaraf edilir. Bu halde bile, isteği konusunda tekrar tekrar gelmeye devam eder.

Şeytan ise bir hata yapmaya davet ettiğinde ona muhalefet edilirse, başka bir günah işlemek için kula vesvese verir. Çünkü onun için tüm hatalar birdir. Onun maksadı hususî bir günahı özellikle işletmek değildir. Şeytanın amacı, hangisi olduğu fark etmeksizin, kulu daima hata yapmaya çağırmaktır.[2019]

Cüneyd-i Bağdâdî, nefsin itaati kabul etmesi durumunda bile dikkatli olmak gerektiğini düşünmektedir. Nefis, Allah'a boyun eğme konusunda ne kadar itaatkâr olursa olsun, yine de ona güvenilmemeli, nefisten emin olunmamalıdır.[2020] Zira nefis kişiden bazı şeyleri saklayabilir. Nefis hayra yöneldiği ve bunu alışkanlık haline getirdiği zaman, ameller nefsin ahlakı haline dönüşür. Ve bir müddet sonra nefis, böylesi yerlerde kendini rahat ve huzurlu hisseder. Her türlü işe kendini ehil olarak görür. Ancak bu durumda, nefsin içinde bulunan şeytan onu gözler ve onun gaflete düşeceği anları iyi bildiği için az bir zayıflığında onu yoldan çıkarabilir.[2021] Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kerim oğlu kerim Yusuf (a.s.) dahi nefsi arzuları harekete geçirerek saldıran düşmana, kendi başına karşı durulamayacağının farkına varmış ve Allah'a dua etmiş, ondan yardım istemiştir.[2022]

[2018] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 539.
[2019] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 170.
[2020] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/287.
[2021] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/290.
[2022] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/290.

Netice olarak Cüneyd-i Bağdâdî, nefsi, kulu Allah'tan alıkoyan, ona giden yolda engeller oluşturan bir meleke olarak görmektedir. Ancak nefis, saf kötülük, kusur ve zaaftan ibaret olmayıp, ıslahı da mümkündür. Malum olduğu üzere sûfîler hürriyeti, dünyanın köleliğinden kurtulmak ve mâsivâ ile olan bütün ilgileri kesmek olarak yorumlamışlardır.[2023] Hak'tan başka bir şey kendini esir almışken, insanın gerçek manada Allah'a kul olması mümkün olmadığından,[2024] nefsin esaretinden kurtulmak da gerçek hürriyet anlamına gelir. Bu nedenle kul, nefsinin kusurlarına karşı teyakkuz halinde bulunmalı, onun tuzaklarına kapılmamalı, nefsini itaat altına almalı ama tüm bunlardan sonra yine de ondan emin olmamalı ve nefsine karşı Allah'tan yardım istemelidir.

2.19. Mücâhede ve Riyâzat

Mücâhede sözlükte, "savaşmak, vuruşmak, dövüşmek, cihat etmek" manasındadır.[2025] Riyâzet ise lügatte "yabani bir hayvanı evcilleştirmek, eğitmek, terbiye ve ıslah etmek, egzersiz yapmak" gibi anlamlara gelmektedir.[2026] Terim olarak, mücâhede "Allah'ın emrettiği ancak nefse zor gelen şeyleri nefs-i emmareye yükleyerek onunla savaşmak" anlamına gelirken,[2027] riyâzet ise "nefsi eğitmek için onu yemek, içmek gibi sevdiği birtakım tabii ve meşru arzularından mahrum etmeyi ifade eder."[2028]

Kuşeyrî, mücâhedenin aslını ve esasını nefsi alışkanlıklarından kesmenin ve her türlü arzusunu aksi istikamete sevk etmenin oluşturduğunu söyler.[2029] Kur'ân-ı

[2023] İsa Çelik, "Tasavvufî Düşüncede Nefis Kavramı", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Kastamonu'nun Manevi Mimarları* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014), 51.
[2024] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 86.
[2025] Isfahânî, *el-Müfredât*, 208; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 204.
[2026] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 113; Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/143.
[2027] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 259.
[2028] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 521; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 297.
[2029] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 191.

Kerîm'de cihat ve mücâhede kavramlarıyla ilgili pek çok ayet bulunmakla birlikte[2030] sûfîler daha çok "Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette yollarımıza ulaştırırız."[2031] ayetini afakî olduğu kadar enfüsî cihat olarak da değerlendirmişlerdir.[2032] Hadîs-i şerîflerde nefisle mücâhedeye yapılan vurgular da sûfîlerin mücâhede konusundaki delillerindendir.[2033]

Sûfîler, Allah yolunda yapılan cihadın savaş meydanında olanını "küçük cihat", kişinin kendi nefsiyle olan ve hiç bitmeyen savaşını ise "büyük cihat" kabul etmişlerdir. Nefisle yapılan cihadın daha zor ve uzun olduğuna dikkat çeken sûfîler, bu cihat türünün farz-ı kifaye mesabesinde olduğunu söylemişler,[2034] bu cihadı "mücâhede", "riyâzet" gibi terimlerle ifade etmişlerdir.[2035] Malum olduğu üzere tasavvufta ahyâr, ebrâr ve şüttar olmak üzere Hakk'a ermenin üç tarikinden bahsedilir. Riyâzet ve mücâhede, ebrâr tarikini benimseyenlerin yoludur.

Riyâzet ve mücâhede dünyaya karşı bir tavır alış, kalbin mâsivâya meylini önleme ve Allah dışındaki her şeyle alakasını kesme konusundaki çaba ve gayrettir. Biz bu başlık altında riyâzet ve mücâhedenin esası olan dünya nimetlerinin kalbe girmemesi, nefsin arzu ve isteklerinin kalbi ele geçirmemesi, dünyaya karşı nefsin arzu ve isteklerine gem vurarak, onu terbiye etme konusundaki Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini bir bütünlük içinde ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda

---

[2030] Kur'ân-ı Kerîm'de c-h-d kökü ve türevlerinin geçtiği âyet-i kerîmeler için bkz. Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 92.
[2031] el-Ankebût, 69/29.
[2032] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 449.
[2033] "Gerçek mücahit nefsiyle cihat edendir." Tirmizî, Cihad 2; Mücâhede için delil kabul edilen diğer bazı hadisler ve değerlendirmeleri için bkz.: Demirci, "İçe Dönük Cihad: Mücâhede", 13-14; bu konuda hadis olarak en çok zikredilen ve bir sefer dönüşünde Hz. Peygamber'in sahabe-i kirama: "En küçük cihattan (elcihâdü'l-asğar) en büyük cihada (el-cihâdü'l-ekber) döndük." buyurduğu ve onların da "en büyük cihat nedir?" sorularına "Kalp cihadıdır." cevabını verdiği şeklindeki rivayet hadis ilmi açısından eleştiriye konu olmuştur. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'ştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b.Yûsuf b. Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/486; bu rivayet ve tahrici için ayrıca bkz.: İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ: Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmî Değeri*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 2/446-447.
[2034] İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 205.
[2035] Demirci, "İçe Dönük Cihad: Mücâhede", 14.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin dünyaya ve dünya nimetlerine karşı bakış açısını yansıtan görüşlerini zikrettikten sonra, riyâzet ve mücâhede ile ilgili görüşlerini aktaracağız.

Cüneyd-i Bağdâdî en başta dünyanın; dert, gam, bela ve fitne yeri olduğunu; âlemin genel itibariyle şer olduğunu ve hoşuna gitmeyen ne varsa başına gelebileceğini kabul etmiştir. Ola ki hoşa giden bir şey çıkarsa, o da bir lütuftur. Böyle olan bir kimseye, âlemden gelen şeyler kaba gelmez.[2036]

Cüneyd-i Bağdâdî, kulun kendisine ait olan her şeyi terk etmedikçe, görevlerini yerine getiremeyeceğini söylemektedir. Bunlarında başında da, her şeyden sevimli olan dünya gelir.[2037] Dünya ile ilgili her türlü ihtiyacı başarıyla gidermenin yolu, onu terk etmektir.[2038]

Kalp, dünya sevgisinden soyutlanmadıkça, ahiret için duru ve temiz hale gelmez.[2039] Bu nedenle, kalpten dünya sevgisini silip çıkarmak gerekir. Dünya, kalbe yaklaşan ve Allah'tan alıkoyan şeydir.[2040] Kul, Allah'tan gayrı her şeye, mâsivâya ilgi duydukça Allah'a hakiki kul olamaz.[2041]

Kişinin günlük ihtiyaçlarını karşılaması adına yaptığı faaliyetler, kişinin yeme içme konusundaki tavrı tabiîdir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kesb, kuyudan su çekmek, ağaçtan hurma toplamak gibi tabiî bir şeydir.[2042] İnsan tabiatında olan bir şeyden dolayı ayıplanmaz. Ancak tabiatına göre davrandığı zaman ayıplanmayı hak eder.[2043] Bu görüşleri Cüneyd-i Bağdâdî'nin, nefsin dünyaya karşı arzusunun tabii

---

[2036] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[2037] Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/580.
[2038] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87.
[2039] Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 123; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/576.
[2040] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/292.
[2041] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/293.
[2042] Serrâc, *el-Lüma'*, 259.
[2043] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/287.

olduğunu ancak bu arzuya uymanın zemmedilen bir tavır olduğunu düşünmeye imkân vermektedir.[2044]

Dünyaya değer verip de, dünyada rahat esen hiç kimseyi görmediğini söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî, sadece dünyayı küçümseyip ondan yüz çeviren kimsenin, dünyada rahat edeceğini düşünmektedir.[2045] Bu yorum kanaatimizce, tasavvufî mananın yanında insanın dünya ile olan ilişkisinde psikolojik ve sosyolojik birtakım gözlem ve tahlilleri de barındırmaktadır. Zira dünyaya dair endişe ve taleplerin kişinin rahatını kaçırdığı, ona ahiret kaybından öte bu dünyada afiyet ve huzurunu kaybettirdiği bilinen bir gerçektir. Cüneyd-i Bağdâdî, bu yorumuyla kulun dünyaya verdiği değerin sadece ahiret nasibini ve kalbini değil, bu dünyadaki rahatını da olumsuz etkileyeceğini işaret etmektedir.

Kulun nasibi, kalan ömrü ve bu ömürde dünyadan yararlandığı kadardır. Bundan başka her şey aleyhinedir.[2046] Kulun fiziki varlığını devam ettirmek için gereken asgari şartlar nispetinde dünyadan yararlanması, bundan fazlasına tamah etmemesi gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sekatî'nin Cennet'e götüren kestirme bir yol biliyorum, dediğini nakleder. Bu yol; kimseden bir şey istememek, bir şey almamak, yanında verilmesi gereken hiçbir şey bırakmamaktır.[2047] O, kulu Allah'a yaklaştıracak olan şeyin sadece ondan istemesi olduğunu söylemektedir. Kulu insanlara yaklaştıracak olan ise onlardan hiçbir şey istememesidir.[2048]

[2044] Cüneyd-i Bağdâdî'nin kişinin borç yemesini rezâlet olarak tanımlaması buna örnek verilebilir. Zira varlığını sürdürmek için insanın dünyadan istifade etmesi tabiatının gereği iken, daha fazlasını isteyerek borç yükü altına girmesi onun ayıplanmayı hak edecek bir tavır sergilediğine işarettir ve bu zemmedilmeyi hak eden bir davranış haline gelir. Serrâc, *el-Lüma'*, 244.
[2045] Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 123-124; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/580.
[2046] Serrâc, *el-Lüma'*, 337.
[2047] Serrâc, *el-Lüma'*, 262.
[2048] İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 128.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre nefsine öğüt vermenin alameti; "nefsin arzularını terk etmek, lezzetlerinden yüz çevirmek ve nefsini süslememeye önem vermek, dönüş âlemine yönelmek, ahiret için azık hazırlamakla meşgul olmaktır."[2049]

Ona göre kulun mârifete erebilmesi için, dünya ve içindekilerden yüz çevirmesi ve onu kalbinden çıkarması gerekir. O, bu konuda ashab-ı kiramdan "Nefsim dünyadan yüz çevirdi. Şu an Rabbimin arşını apaçık görür gibiyim."[2050] diyen Hârise'nin durumunu örnek gösterir.[2051] Mârifete eren Allah dostları, bu gerçeği fark etmişler ve Allah ile kendileri arasında dünyadan başka perde olmadığını gördükleri için o perdeyi tutup yırtmışlardır.[2052] Bu, onların mârifetinin sebebi olmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî, mürşidi Serî Sekatî'nin mücâhedesine dair pek çok nakillerde bulunur.[2053] Kendisi de dünya nimetlerine karşı riyâzet konusunda hassastır. Üzerinde bir hurma emecek miktardan daha fazla dünyevi bir şeyi kalmayan kimsenin halini dahi hoş görmemiş, efendisine borçlanarak hürriyetini satın alan kölenin bir dirhem bile borçlu olsa, yine de köle sayılacağını söylemiştir.[2054] Ona göre gerçek hürriyet, Allah dışındaki her şeyden alakayı kesmektir. Çünkü Allah alaka sahibine muhabbetini haram kılmıştır.[2055]

Cüneyd-i Bağdâdî, bir gün Ca'fer Huldî'ye para vererek, çarşıdan incir almasını istemiş, incir gelince, iftar sofrasında inciri ağzına alıp, tekrar geri çıkarmış ve ağlamaya başlamıştır. Ca'fer Huldî sebebini öğrenmek isteyince, kalbinde

---

[2049] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 61; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 52.
[2050] Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rakâik*, 106; tasavvuf kaynaklarında Hârise hadisi olarak zikredilen bu hadisin, mutasavvıflar tarafından şeriat ve hakikat ayrımını temellendirmek için hangi kavramlarla ilişkilendirildiği, nasıl istimal edildiği ve hadis hakkında yapılan yorumlar için bkz.: Mahmud Esad Erkaya, "Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 168-179.
[2051] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/291.
[2052] Sülemî, *Kitâbü'l-mukaddime fi't-tasavvuf*, 103; *Tasavvufa Giriş*, 85.
[2053] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 42-43, 190, 267, 534.
[2054] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 354.
[2055] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/292.

"Utanmıyor musun? Benim için terk ettiğin nefsanî arzulara nasıl geri dönüyorsun?" şeklinde bir ses duyduğunu söylemiştir.[2056] Onun riyâzet ve mücâhedesine dair aktarılan somut vakalar sayıca azdır. Çünkü özel hayatına dair rivayetler oldukça sınırlıdır. Ancak sınırlı sayıdaki bu rivayetler, kaynaklarda zikredilen sözleriyle birlikte değerlendirildiğinde riyâzet ve mücâhedesi hususunda bize genele dair fikir vermektedir. Biz daha çok, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritleri ve dostlarıyla olan sohbet meclislerinde yaşananlara ve kamuya açık alanlarda yaşanıp bize aktarılan mahdut rivayete sahip bulunmaktayız. Onun evindeki yaşamı, yiyip içtikleri ve giydikleri, özel hayatına dair diğer detaylar rivayetlere çok konu olmamıştır. Örneğin sınırlı sayıdaki bu rivayetlerden birinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin kırk sene yatmak için elbisesini çıkarmadığı nakledilmektedir.[2057]

Ebû Ca'fer Fergânî Cüneyd-i Bağdâdî'nin de bulunduğu bir mecliste camilerde oturarak sûfîlere benzemeye çalışan, bu oturmanın hakkını vermekte ihmalkârlık gösteren ve çarşılarda, pazarlarda bulunanları ayıplayan insanlardan bahsedildiğini aktarır. Cüneyd-i Bağdâdî, bu konuşulanlara şahitlik edince: "Çarşıda olan nice insanlar var ki, camiye girip oradakilerden birinin kulağından tutarak onu çıkarsa ve onun yerine otursa yeridir. Ben çarşıda bulunan bir adam tanıyorum ki, günlük virdi üç yüz rekât namaz ve otuz bin tespihtir." demiştir. Fergânî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözleriyle kendini kastettiği kanaatindedir.[2058] Çünkü onun ömrünün sonuna kadar bıraktığına dair bir kayıt bulunmayan bir dükkânı ve bu dükkânda yürüyen bir ticareti vardır. Ancak bu ticaret, onun kulluğuna, riyâzet ve mücâhedesine mani olmamıştır.

Ebû Tâlib Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin: "Bir kimse ki, namazda kıyamdadır ve Allah'la kendi arasında bir zembil yemek vardır. Bu adam, bir de münacatın tadına varmak veya hitabı duymak ister!" dediğini nakleder. *Kûtü'l-Kulûb* müellifi

[2056] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 268.
[2057] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/261.
[2058] Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/285.

bu sözü şöyle açıklar: "*Karın içi kurutulmuş telli bir çalgı olan ud gibidir. Hafifliğinden ve inceliğinden dolayı udun sesi güzeldir. Çünkü içi boştur. Ağır, sert ve içi dolu olsaydı, bu güzel ses ondan ses çıkmazdı. İnsanın karnı da ud gibi boş olursa kalbi daha ince olur. Kur'ân-ı Kerîm'i daha tatlı tilavet eder ve kıyamda daha uzun süre kalır. Ayrıca daha az uyur.*"[2059]

Riyâzet ve mücâhede bağlamında bizim klasik kaynaklarda rastlamadığımız bir bilgi modern çalışmalarda yer almıştır. Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî yeme içme konusundaki mütevazı tavrı ve riyâzet eksenli yaşamına rağmen fizikî yapısı itibariyle güçlü ve zinde görünmektedir. Bu nedenle bazı kimseler onun zühd ve riyâzetinden şüphe etmişlerdir.[2060]

2.20. Mürit

Lügatte irade kelimesinden ismi fâil olarak "dileyen, talep eden" anlamlarına gelen mürit kelimesi, tasavvufî bir kavram olarak "nefsin alışmış olduğu dünya sebeplerini dilemeyi tamamen bırakıp, Allah dışındaki her şeyden uzaklaşarak, Hakk'ın rızâsına yönelen, iradesiyle seyrüsülûk yoluna giren ve onu talep eden" manalarına gelmektedir.[2061] İlk sûfîler mürit terimini, seyrüsülûkte kararlı ve sağlam bir irade ortaya koyan kimse olarak tarif ettikleri gibi, iradesini mürşidinin ve Hakk'ın iradesine teslim ettiği için irade sahibi olmayan kul manasında da kullanmışlardır.[2062]

İlk sûfîlerin mürit kelimesiyle birlikte talip, muhip, fakir, salih, müttaki, zahit, abit ve ârif gibi sıfatları kullandıkları mürit, mürşit ve şeyh kavramlarının ise yaygın olarak kullanılmadığı malumdur. Bu manada Cüneyd-i Bağdâdî'nin zaman zaman mürit, zaman zaman fakir kelimesini kullandığı görülmektedir. Ârif ve abit

---

[2059] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/292.
[2060] Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 50.
[2061] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 208; Serrâc, *el-Lüma'*, 418; Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 5; *Âriflerin Yolları*, 8; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 263.
[2062] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 329; Süleyman Uludağ, "Mürid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/48.

kavramlarını da kullanmakla birlikte, bu kavramlarla daha çok seyrüsülûkünü tamamlamış kimseleri kastetmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, mürit kelimesine dair ıstılahî bir tanımlamada bulunmaz. Onun söyledikleri daha ziyade müridin vasıfları hakkındadır. Ayrıca onun tasavvufî pek çok konudaki sistematik üslubunu bu konuda bulmak mümkün değildir. Zira müridin vasıfları hakkında dile getirdikleri muhtemelen farklı zaman ve mekânlarda ihtiyaca ve sohbetin muhtevasına bağlı olarak zikrettikleridir. Bu sözler, kaynaklarda münferiden ve dağınık bir halde bulunmaktadır.

Ona göre mürit, tasavvuf yoluna yeni girmiş kimsedir. Yeni başlayan bir mürit için kalbini üç şeyle meşgul etmemesini, aksi takdirde halinin değişeceğini söyler. Bunlar, para kazanmak, hadis (ilim) talep etmek ve evlenmektir. O, müritlerin okuyup yazmamasını, himmetlerini en güzel bu şekilde toplayabileceklerini söylemektedir.[2063] Bu sözleri, müridin tasavvuf yoluna intisabıyla birlikte, kalbinden dünyaya ait izleri silmesi gerektiğine işaret etmektedir. Zira Sülemî'nin de ifade ettiği gibi müridin gözünde dünya sanki yokmuşçasına silinmelidir. Varına sevinmek, yoğuna üzülmekten vazgeçmeli, zaten yok olan ve az sonra da yok olacak olan dünyanın bilinen hiçbir şeyine başvurmamalıdır.[2064] Okuyup yazmama konusundaki tavsiyesi ise müridin bütün dikkatini tasavvufî manada yükselme hususuna toparlamasını istemesiyle alakalıdır. Zira ilmî çalışmalar, kişinin bütün dikkatini kendine çeken ve başkaca konulara yoğunlaşmayı engelleyen entelektüel faaliyetlerdir. Oysa müridin bütün himmetini, Cenâb-ı Hakk'ın rızâsına ve kendisini ona ulaştıracak yollara hasretmesi gerekir.

Burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridin ilim talep etmekten geri durmasına dair isteği, aşağıdaki sözleriyle birlikte değerlendirilmelidir. O, sadık bir müridin,

---

[2063] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/443.
[2064] Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*, 1981, 5; *Ârîflerin Yolları*, 8-9.

ulemanın ilmine ihtiyaç duymayacağını söyler.[2065] Çünkü müridin ihtiyacı, kendisiyle amel edeceği ilimdir. Bildikleriyle amel ettikçe, Allah ona bilmediklerini de öğretecektir. Daha önce de zikredildiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî, ilim sahibi olmayan bir mürşide intisabı doğru bulmaz. Bu durumda, mürit mürşidi dışında bir ilim sahibi arayışına girmemelidir. Mürşidi ona ihtiyacı olan ilmi, ihtiyacı olan zamanda ve miktarda öğretecektir.

Müritlere müsamaha ile yaklaşmak, rıfk ile muamelede bulunmak gerekir. Çünkü rıfk ona ünsiyet ve ferahlık verirken, ilim ise onu boğar ve sıkar. Müritlerinden Mürtaiş, mürşidinin ilmî seviyesine ve başka zamanlardaki ilim talebi konusundaki vurgusuna bakarak olsa gerek, "ilmin fakiri sıktığı olur mu?" diye sormak ihtiyacı hissetmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, fakirliğinde dürüst olan kimseye ilmin yüklenmesiyle onun kurşunun ateşte eridiği gibi eriyeceğini söylemiştir.[2066] Aşağıda yer alan kendisine ve mürşidi Serî Sekatîye ait sözler, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu yaklaşımında talep edilen ilmin mahiyeti ve oluşturacağı meşguliyet kadar, onun tahsil edileceği kimsenin hususiyetlerinin de bu talepte etkili olduğunu düşünmemize imkân vermektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allahü Teâlâ, bir müride hayır murat ettiği zaman onu sûfîler zümresine ilhak eyler ve kurra hafızlar ile sohbet etmesine mani olur.[2067] Bu söz, Serî Sekatî'nin "zengin komşulardan kıraat ticareti yapan kurradan ve devlet adamlarının ulemasından sakının."[2068] sözüyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu ifadelerden siyaset ile meşgul olan veya ilmini bir ticaret metaı olarak kullanan ve Serî Sekatî'nin de, Cüneyd-i Bağdâdî'nin de tasvip etmediği birtakım zümrelerin varlığı anlaşılmaktadır. Dönemin Bağdat'ında kelamî tartışmaların ve felsefi meselelerin ilim ehlinin gündeminde geniş yer tuttuğu ilgili başlıklarda anlatılmıştır.

[2065] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 333.
[2066] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 422.
[2067] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 332.
[2068] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 194.

Cüneyd-i Bağdâdî, müridin bu türden bir meclise iştirak etmesine ve gönlünü bulandıracak, saflığını ortadan kaldıracak meselelerle meşgul olmasına sıcak bakmamaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin fakirin ilmi güçlenince muhabbetinin zayıflayacağına, ilmi zayıflayınca muhabbetinin güçleneceğine dair ifadeleri de bu bağlamda anlaşılabilir. Ona göre fakirin hükmü, sahip olduğu muhabbetin, ilminin üstünde olmasıdır.[2069] Çünkü müridin talep ettiği, ilmin gerekleri değil, itaatin ve muhabbetin gerekleridir. Talep edilen itaat ve muhabbet ise nefsin taleplerini geri çevirmeyi, öne çıkmak istediği zamanlarda nefsi geride bırakmayı gerektirir. Bu nedenle Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre sadık fakirin alameti, hiç kimseden bir şey istememesi, yani dilenmemesi, tartışmaması ve kendisine karşı çıkıldığında ise susmasıdır.[2070]

Nefsiyle mücâhede halinde olan müritler, bazı sıkıntılara sabrederken, etrafındaki insanlara da meşakkat verebilir. Cüneyd-i Bağdâdî, müritlerin Allah için sıkıntılarına tahammül edilecek ve eziyetlerine sabredilecek kardeşler olduğunu, kendisinin de böyle bir topluluğa sahip bulunduğunu söylemektedir.[2071]

Cüneyd-i Bağdâdî, müridin kaybettiğini arama ve bulduğunu kaybetmemesi için her iki haline de sıkıca bağlanmasını, sağlam bir irade ortaya koymasını ister. Anlattığı bir olay üzerinden de bunu örnekler.[2072] Mürit, talep ettiği şeyin farkında olmalı, ona ulaştığında ise elinden kaçırmama hususunda hassasiyet göstermelidir.

Müridin zâhirî ve bâtınî edebini muhaza etmesinin gerekliliğine de işaret eden Cüneyd-i Bağdâdî, içtimâî ve ferdi hayatlarında onları her daim teyakkuza davet etmekte ve kendilerine: "*Ey fakirler topluluğu, sizler Allah sayesinde tanınmakta ve*

[2069] Serrâc, *el-Lüma'*, 231.
[2070] Serrâc, *el-Lüma'*, 75.
[2071] Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/378.
[2072] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 337.

onun için ikrama nail olmaktasınız. O halde yalnız başınıza iken onunla nasıl olduğunuza dikkat ediniz."[2073] seslenmektedir.

Müridin etrafındaki insanları seçmesi, kendisini gayesinden alıkoyacak kimselerden uzak durması gerekir. Tasavvuf yolunu seçmiş kimseler, kendisine Allah yolunu gösterenlerle beraber olmalı, dünya yolunu gösteren kimselerden ise uzak durmalıdır.[2074]

Cüneyd-i Bağdâdî, sûfîlerin anlattıkları hikâyelerin müritler için Allah'ın ordularından bir olduğunu, Allah'ın onunla müritlerin kalbini kuvvetlendirdiğini söylemektedir. Bunun delili olarak ise "Sana anlattıklarımızın hepsi de Resullerin haberlerindendir. Biz onunla senin gönlüne sebat veriyoruz."[2075] ayetini göstermektedir.[2076]

Kendisinden mürit ve murâd sorulunca, müridi ilmin ayakta tuttuğunu, murâdı ise Hak Teâlâ'yı gözetmenin ayakta tuttuğunu söylemiştir. Ona göre mürit yürür, murâd ise uçar. Yürüyen, uçana nasıl yetişecektir?[2077]

Cüneyd-i Bağdâdî mürşit kavramı hakkında söz söylememiştir. Ancak tasavvuf yoluna bir rehber olmadan girilemeyeceği kanaatindedir. Zira bu yolda yürümek tehlikelidir ve karşılaşılacak zorluklar da çetindir.[2078] Dolayısıyla bu yolun tehlikelerinden emin olmak için bir delile, örneğe ve mürşide ihtiyaç vardır. Yine Allah'ın yeryüzünü evliyâsız bırakmayacağını, sevdiklerinden mahrum etmeyeceğini ifade etmiştir. Allah onlarla, kendi hakkını koruyanları korur ve kâinatın yaratılış

[2073] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 417; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 108.
[2074] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 75; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 63.
[2075] Hûd, 11/120.
[2076] Serrâc, *el-Lüma'*, 275; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 333.
[2077] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 334; Serrâc, murâdın nihâyât makamına ulaşmış ve kendisinde irade kalmamış arif olduğunu söyler. O, Allah'ın murat ettiğinden başkasını murat etmez. Serrâc, *el-Lüma'*, 418; sûfilere göre mürit sülûkün başlangıç aşamasında, murâd ise nihayet mertebesinde olan kimsedir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 256; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 208; Sülemî, *Kitâbü sülûki'l-ârifîn*, 160; *Âriflerin Sülûkü Meselesi*, 127.
[2078] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/278.

sebebi kıldığı kişileri muhafaza eder.[2079] Bu sözleriyle de ârifleri kastettiği anlaşılmaktadır. Onlar özelde müritler, genelde ise insanlar için rehberdirler.[2080]

2.21. Vakit

Sûfîlerin üzerinde önemle durduğu ıstılahlardan biri de vakittir. Lügatte, "zaman, süre, ân, bir işi görmek için verilen zaman" gibi manalara gelen[2081] bu kelime tasavvufî ıstılahta "sûfînin içinde bulunduğu geçmiş ve gelecekle ilgili olmayan hal, geçmiş zamanla gelecek arasındaki şey" anlamında kullanılmaktadır. Kula galip olan şey onun vaktidir. Bir diğer açıdan vakit, sâlikin içinde bulunduğu hal, dünya ile ilgili şeyler ise dünya; ahirete müteallik şeyler ise ahirettir.[2082]

Serrâc vakti, geçmiş (mazi) ile gelecek (istikbal) arasındaki zaman birimi olarak tanımlar ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Vakit çok değerlidir. Bir kere geçti mi, bir daha geri gelmez." sözünü rivayet ederek şöyle şerh eder: "*Geçmişteki ile gelecekteki arasında kalan nefes ve vakittir. Şayet vakti Allah'ın zikrinden gafil geçirecek olursan, bir daha onu ebediyen yakalayamazsın.*"[2083] Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözü farklı şekillerde başka kaynaklarda da zikredilmiştir: "*Vakit elden kaçmayagörsün, bir daha asla telafi edilemez. Vakitten daha değerli bir şey yoktur.*"[2084] Vakitle ilgili bu hassasiyetten dolayı, sûfîler vaktin boş şeylerle geçirilmesini uygun görmemişler, boş alaka ve meşgalelerden, mâsivâdan sıyrılarak daima Allah ile beraber olduğu bilinciyle geçirilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Vakit kavramı sonraki yüzyıllarda tasavvuf metinlerinde farklı ıstılahların oluşmasına da zemin hazırlamış, vaktinin ve halinin gereklerini eksiksiz yerine getiren manasında "ibnü'l-vakt" (vaktin oğlu); vakit ve halin hükmünden kurtulup

---

[2079] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/298.
[2080] Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/288.
[2081] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/107-108; Isfahânî, *el-Müfredât*, 879; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 172.
[2082] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 130; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 684; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 518-519; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 373.
[2083] Serrâc, *el-Lüma'*, 418.
[2084] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 87; Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 82; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 69.

zamanda ve hallerinde kendisi tasarrufta bulunan manasında "Ebu'l-vakt" (vaktin babası) kavramları ortaya çıkmıştır. Birincisinin telvin, ikincisinin ise temkîn ehlinin sıfatı olduğu söylenmiştir.[2085]

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre en faziletli amel, vakitlerin ilmini öğrenmektir. Bu ilim ise nefis, kalp ve dinin muhafızı olmaya dair bilgilerden müteşekkildir.[2086] Kulun nefis, kalp ve dinine dair hususlarda içinde bulunduğu zamanın gereklerini nasıl yerine getireceğine dair bilgiye sahip olması, onun vaktin gereğini yerine getirmesini sağlar.

Yazdığı bir mektupta Cüneyd-i Bağdâdî muhatabına "Mevcut durum ortaya çıkınca, geçmişe dönüp bakmamasını tavsiye etmektedir.[2087] Zira geçmişe dönüp bakmak, şimdiki durum için uygun olanı yapmaktan insanı alıkor. Geçmişe dönüp bakmak, boş işlerle iştigal etmek demektir. Ancak içinde bulunulan hale de aldanmamak gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî, şimdiki hali de düşünmeyi bırakıp, gelecek vakti iyi bir zikirle karşılamayı tavsiye eder. Zira bu durumda kul, kendisi için en gerekli olanın zikriyle beraber olur ve eşyayı görmek ona zarar vermez.[2088] Kula düşen, Allah'ın kendisini görmek istediği yerde olmaktır, kendi istediği yerde olmak değildir.[2089]

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözlerinde vakitle ilgili üzerinde çok durulmayan farklı bir boyutun bulunduğu kanaatindeyiz. O, geçmişe bakmanın içinde bulunulan ânı değerlendirme konusunda insanı engelleyeceği konusunda diğer sûfîlerle aynı fikirdedir. Ancak, vaktin gereklerini yerine getirme konusunda meseleyi bir adım daha ileri götürmekte ve içinde bulunulan hale aldanmadan, -o halin de hakkını vererek-, gelecek vakti sağlam bir zikirle karşılamak gerektiğini söylemektedir. Bu

---

[2085] Semih Ceyhan, "Vakit", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/492.
[2086] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 447.
[2087] Serrâc, sadece bu kısmı nakletmektedir. Mektubun kalan kısmı *Hilyetü'l-Evliyâ*'da yer almaktadır.
[2088] Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, 61; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap*, 53.
[2089] Serrâc, *el-Lüma'*, 335; Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/297.

yaklaşım, kanaatimizce sonraki dönemlerde ortaya çıkan ebu'l-vakt kavramına işaret etmektedir. Bu yönüyle geleceğe dair bir endişe taşımayan, ancak içinde bulunulan vakti layıkıyla değerlendirirken, geleceğe dönük yaşamayı da öngören farklı bir bakış açısı karşımıza çıkmaktadır. Bu da vaktin esiri olan değil, vaktin hükmünü icra eden ve sonraki vakitleri de hükmü altına alacak bir farkındalığa erişmeye işaret etmektedir.

SONUÇ

Cüneyd-i Bağdâdî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Cibrîl Hadisi'nde "ihsan" kavramıyla karşılığını bulan, İslam'ın ruhânî ve derûnî boyutu olan tasavvufun merkezî şahsiyetlerinden bir tanesidir. Onu tasavvuf tarihi açısından ayrıcalıklı kılan ve söz konusu merkezî konumunu tahkim eden hususlardan ilki, tasavvufu Kur'ân ve Sünnet çerçevesi içinde meşru bir ilim olarak tarif etmesi ve tasavvufî meseleleri, dinin bu iki ana kaynağı çerçevesinde yorumlamasıdır. Sonraki yüzyıllarda tasavvuf tarihinin ana meseleleri, onun çizdiği kuramsal ve kavramsal çerçeve ile belirlediği sınırlar içinde anlaşılmaya devam etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî bu bağlamda tasavvuf tarihinin kurucu isimlerinden ve sünnî tasavvufun zirve şahsiyetlerindendir. Hem şeriat ve hakikat uyumu, birlikteliği ve iç içeliğine dair inşa ettiği sistem, hem tasavvufun şer'î sınırlar içindeki yeri ve konumunun belirlenmesi, hem de tasavvufî ıstılahların dinin zâhir-bâtın dengesi içinde yorumlanması hususunda Cüneyd-i Bağdâdî'nin kurucu rolü, alanın araştırmacılarının ittifakla kabul ettiği hususdur.

Tasavvuf tarihinde Tâcü'l-Ârifîn sıfatıyla meşhurolan Cüneyd-i Bağdâdî'nin yoğun bir şekilde vurguladığı en temel hususlardan bir tanesi tasavvuf ilminin Kitap ve Sünnet'le mazbut oluşudur. Sülûkünden önce Kur'ân'ı ezberlemeyen, hadis eğitimi görmeyen ve fıkıh tahsilinde bulunmayan kimseye tabi olmanın caiz olmadığını dile getirmiş ve tasavvuf ilminin Rasûlullah'ın hadisi ile tahkim edildiğini söylemiştir. Bu görüşleri, onun tasavvufun mahiyeti, sınırları ve gerçek bir mürşitte bulunması gereken hususiyetler konusundaki bakış açısını ortaya koymaktadır.

Tasavvufun şer'î ilimler içinde bugün sahip olduğu konumu elde etmesinde ve bu konumun tahkim edilmesinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin çok büyük ve derin etkileri vardır. Hatta tasavvufun bu konumunu, o ve takipçileri inşa etmiştir desek, ifademiz çok da yanlış olmaz. Zira tasavvuf alanında telif edilen eserlerin ilklerinden olan kendi risalelerinin yanı sıra, hicrî IV. asırla birlikte ortaya çıkan tasavvuf klasiklerinin büyük bir kısmı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin takipçileri tarafından kaleme

alınmıştır. Bu eserlerin, tasavvufun İslamî ilimler içindeki yerinin tayini ve tespitindeki rolü, ehlinin malumudur.

Tasavvuf tarihinde mîsâk nazariyesini ilk ortaya koyan Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Fenâ-bakâ nazariyesini, kendisinden önce bu konuda söylenenleri de dikkate alarak belirli bir sistematik içinde açıklayan da o olmuştur. Fenânın kulun, kendi hal ve sıfatlarından uzaklaşması ve bütün varlığının Hakk'ın varlığı ile meşgul olması olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve bakâ hakkındaki görüşleri, mîsâk ve tevhit nazariyelerinde ortaya koyduğu "olmadan önceki hale geri dönmek" düşüncesiyle uyum içindedir. Tevhit, fenâ-bakâ, mîsâk, ulûhiyet gibi konulara dair müstakil risaleler kaleme alması ve bu risalelerin bu konulara dair telif edilmiş ilk eserler olması da onun kurucu vasfını açık bir şekilde göstermektedir. Çalışmamız içerisinde zaman zaman işaret edildiği üzere, tasavvuf tarihinin sonraki yüzyıllarında söz konusu hususlara dair dile getirilen açılımlarda onun tesirlerini görmek, kendisinden izler bulmak daima mümkündür.

Cüneyd-i Bağdâdî, amelî tasavvufu önemsemiş ve bu konuda zirve bir şahsiyet haline gelmişken, nazarî tasavvufu da ihmal etmemiş, yaşadığı halleri anlatmak veya kayda geçirmek suretiyle tasavvufun sonraki nesiller tarafından nazarî planda takip edilebileceği bir sistem de kurmuştur.

Tasavvufî ıstılahların oluşumunda ve gelişiminde Cüneyd-i Bağdâdî'nin derin etkileri bulunmaktadır. Kendisinden önceki yüzyılları çok iyi bilen, değerlendiren, sistemli bir bakış açısı ile önceki dönemlerin birikimini yorumlayan ve çağını dini ve sosyolojik açılardan çok iyi okuyan bir sûfî olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu görüş ufku, analitik zekâsı ve şer'î ilimlere olan vukufiyeti, onu çağının zirve şahsiyetlerinden biri haline getirdiği gibi, sonraki asırları da derinden etkileyen bir isme dönüştürmüştür. Spesifik bir örnek olarak, kendisinden 300 yıl sonra yaşayan ve eserleriyle İslam düşüncesinde derin izler bırakan Mevlânâ Celâleddin Rûmî ile

bütünleşen "şeb-i arûs" anlayışı ve meşhur pergel metaforunun ilk işaretlerini, bu kavramsallaştırmaların nüvelerini Cüneyd-i Bağdâdî'de görmek mümkündür.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışı zevke ve müşâhedeye dayalı tevhit temelinde şekillenmektedir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde tespit edildiği ve sıklıkla işaret edildiği üzere, tasavvufî kavramların hemen hepsini, tevhitle bağlantılı olarak ele aldığı ve tasavvufu bir tür "tevhidin hakikatine erme yöntemi" olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Tevhit meselesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının özü, mihveridir. Tasavvufî manada tevhit konusunu; mîsâk, fenâ-bakâ, muhabbetullah ve müşâhede ekseninde açıklayan yorumlarıyla bu alanda söz söyleyenlerin ilklerindendir.

Tevhidi, insanların dinî manada sahip oldukları birikim ve müşâhede açısından aşamalı bir şekilde izah eden ve insanları tevhidin hakikatine erme yönünden farklı mertebelerde gören Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidi kelam alanından tasavvuf alanına, diğer bir ifadeyle aklın alanından ruhî tecrübenin alanına taşımıştır. O, tevhidi yaşadığı hal ve makamlar ekseninde tarif ve tasnif ederek, tevhit kavramına güçlü bir anlam dünyası içinde tasavvufî bir özellik kazandırmıştır.

Tasavvuf tarihinde gerek şuhûdî, gerek vücûdî tevhit anlayışları, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhit anlayışından izler taşır. Onun tevhit anlayışı, şuhûdî tevhit anlayışına yakın olmakla birlikte, vücûdî tevhit anlayışına da uzak değildir. Tevhit bahsinde geniş bir şekilde işlendiği üzere, sûfîlerden her iki tevhit anlayışını benimseyen isimlerin, görüşleri için Cüneyd-i Bağdâdî'den delil getirmeleri mümkündür ve böyle de olmuştur. Ancak onun özellikle hulûl, ittihat, ibahî birtakım eğilimler açısından suistimale kapı aralamak istemeyen bir anlayışa sahip olduğu da açıktır. Her iki tevhit anlayışını geliştirip, zenginleştirerek tasavvuf tarihine mal eden mutasavvıf müelliflerin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeriatın zâhirine bağlılık ve tasavvufun Kur'ân ve Sünnet'le mukayyet olduğu vurgusunu esas aldıkları ve bu durumun hemen her sûfî müellifin tekrarladığı genel bir kabule dönüştüğü

görülmektedir. Onunla birlikte Kur'ân ve Sünnet; sadece zâhirî ve bâtınî amellerin değil, ruhî ve manevî hallerin, keşf ve ilhama dayanan tecrübelerin de kendilerinden referansla meşruiyet kazandığı, temel kaynaklar olarak yerleşmiştir. Çalışmamızın ilgili bölümlerinde geniş bir şekilde işlendiği üzere, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekr, sahv, vecd, şathiye, semâ gibi konulardaki fikirleri, başta temel tasavvuf eserleri olmak üzere pek çok eserde mutedil bir tasavvuf algısının nasıl olması gerektiği hususunda örneklik teşkil edecek şekilde nakledileglemiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı halleri, müşâhede ettiği hakikatleri dile getirmede yaşadığı zorluk ve sıkıntılar, söz konusu mevzuların bireysel tecrübelere dayanmasıyla doğrudan ilgilidir. Fenâ-bakâ gibi kavramları anlatırken yaşadığı tereddüdün sebebi, bu hallerin ya da makamların tam anlamıyla teorik bir çerçevesini çizmenin neredeyse mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak o bu durumu, oluşturduğu yeni -görece muğlak ve simgeler içeren- ancak muhataplarının zihninde -en azından- bir çağrışım uyandıracak, onlara bu konuları anlama imkânı sunabilen bir dil oluşturmak suretiyle aşmaya çalışmıştır. Bununla birlikte özellikle dil ve üslup başlığı altında incelendiği ve tespit edildiği üzere o, tasavvufî meselelerin, ehil olmayan kimselere açılmasına sıcak bakmamıştır. Zira tasavvufî meselelerin ancak belirli bir birikime sahip, meşrep ve anlayış itibariyle söz konusu meselelere yatkın kimseler tarafından anlaşılacağı kanaatindedir.

Tarihi tecrübeler de göstermektedir ki tasavvuf; bilgi kaynakları, hakikate ulaşma metodu ve uygulamaları açısından suistimale açık bir disiplindir. Özellikle zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişin önde gelen isimlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî, bu suistimalin önüne geçecek aklî ve naklî delillerle rivayet ve dirayet içeren bazı tasarruflarda bulunmak suretiyle birtakım önlemler almış bir sûfîdir. Tasavvufu, Kur'ân ve Sünnet çizgisinde, sünni İslam anlayışının sınırları içinde tutmak, sema, vecd ve şatah örneklerinde olduğu gibi suistimal edilebilecek bazı konularda, bazen tevil ve tefsir ederek, bazen de tevakkuf ederek tasavvuf tarihi açısından önemli bir görev ifa etmiştir. Özellikle şathiyelere getirdiği yorumlar,

sema, vecd, sekr ve kerâmet hususundaki tavırları Cüneyd-i Bağdâdî'nin müteşerri, mutedil, dengeli, aklın ve kalbin ihtiyaçlarını ve hallerini birlikte gözeten bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Çalışmamız esnasında sıkça vurgulandığı üzere, tasavvuf ilminin sınırlarını Kur'ân ve Sünnet'le belirginleştirdikten sonra, şathiyeleri bu sınırların içinde ancak tasvip edilmeyen ve istenmeyen, bidayette söylenen sözler olarak görmesi; tevhit, mîsâk ve fenâ-bakâ nazariyelerinde bir taraftan çok yüksek bir müşâhede ve deneyimi anlatırken diğer taraftan şeriatın en küçük bir emrinin dahi ihlaline sıcak bakmaması Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının temel ilkeleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Onun bu konulardaki tavrının ve fikirlerinin, sonraki asırlarda örnek alındığını, referans kabul edildiğini ve tasavvuf tarihinde Cüneydî bir çizginin oluştuğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Tasavvuf tarihinde ilk kez Hücvîrî tarafından Cüneydiye adıyla anılan bu çizgi, hicrî VI. yüzyıldan itibaren tüm unsurlarıyla kurumsallaşan tarikat yapıları gibi bir hüviyet arz etmese de, tasavvuf tarihinin ilk tarikat örneklerindendir. Çalışmamızın Cüneydiye kısmında açıklandığı üzere, tasavvuf tarihinde Cüneydiye'nin bir kolu olarak görülen pek çok tarikat bulunmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, neredeyse tüm tarikatların silsilelerinde yer alan adeta kavşak noktası mesabesinde bir sûfî olduğu gibi, Cüneydiye de tüm tarikat şeyhlerinin ve sûfîlerin sürekli olarak kendisine müracaat ettiği temel bir anlayış haline dönüşmüştür. Bu yönüyle tasavvuf tarihinde tüm meşruiyet arayışları, kendilerini Cüneyd-i Bağdâdî ile bir şekilde ilişkilendirmek zorunda hissetmiş, onun fikir ve düşünceleri tasavvuf ilminin temel ilkeleri olarak benimsenmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî bu açıdan tasavvuf tarihinin en temel referans noktalarından biridir.

Cüneyd-i Bağdâdî, dayısı ve mürşidi Serî Sekatî'nin, Muhâsibî ile sohbet etmesinde bir mahzur görmeyip ancak kelamî yönünü kendisine örnek almaması noktasındaki uyarısını bir ömür takip etmiştir. Zira o, Muhasibî'nin kelam ilmine dair söylediklerini ve metodunu almamış, Muhâsibî'den aktardıkları tasavvufî konulardaki sözlerinden ibaret kalmıştır. Kelam ve tasavvuf disiplinlerinin ortak

konuları arasında sayılabilecek tevhit, mârifet gibi konulara dair yorum ve görüşlerinde dahi kelamî tartışmalara girmemiş, bu konuları tasavvufî açıdan ele almıştır. Söz konusu meseleler hakkında kelamî tartışmalardan habersiz olduğu düşünülemez. Zira gerek Muhasîbî ile olan bağlantısı, gerek dönemin Bağdat'ında başta Mu'tezilî âlimler olmak üzere mütekellimlerin toplum içindeki baskın konumu bilinen bir gerçektir. Dönemin şartları içinde, diğer dini ilimlere olduğu gibi kelamî meselelere de üst düzey bir vukufiyeti olduğunu düşündüğümüz Cüneyd-i Bağdâdî, sosyolojik saiklerle toplumun dini, kültürel ve içtimâî gündemine esir olmamış; haliyle tasavvufu bizzat yaşamayı, müritlerine örneklik ve rehberlik vazifesini sürdürmeyi, aynı zamanda tasavvufî meselelere dair yazdıklarıyla kendi gündemini oluşturmayı tercih etmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî dini, entelektüel bir uğraş alanı olarak görmemiş, derûnî bir tecrübe ile yaşamayı seçmiştir. Bununla birlikte ilgilendiği konuları, sadece müşâhede alanı içinde değerlendirmemiş, tasavvufî hakikatleri aklın kavrama alanına sokmaya çalışmakla birlikte bu konuların tamamıyla duyuların alanına gir(e)meyeceğini bildiği için, tümüyle bu alana aktarma girişiminde de bulunmamıştır. Entelektüel bir donanıma sahip olduğu kesindir ancak bu birikimi daha çok müşâhede ve zevke dayalı bir birikime dönüştürmüştür. Dolayısıyla kendisinin ilmî yetkinliği ve tasavvufî tecrübelerini mezceden tavrının "tecrübi bir entelektüel birikim" olarak adlandırılmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

İnsanın ilgi alanının sadece nesnel olanla sınırlandırılmaya ve metafizik alanın hayatın dışına itilmeye çalışıldığı aydınlanma çağı sonrası, kutsaldan arındırılmış, profan, seküler anlayış, hayatın her alanına sirayet etmekte ve kısmen dinî alanı da tehdit etmektedir. Bu anlayışın her geçen gün hâkimiyet alanını tahkim ettiği günümüz dünyasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışı, ihtiyacımız olan madde ve mana bütünlüğüne, Allah-insan ilişkisinin mahiyetine ve tasavvufun bu konulara sunacağı katkıya dair teklifler barındırdığı gibi, tasavvufun zaman zaman

suistimal edilen konularını kendisine müracaatla tashih ve tadil edebileceğimiz bir referans noktası da oluşturmaktadır.

Çalışmamızı nihayete erdirirken tasavvuf tarihi araştırmacılarına katkı sunacağını düşündüğümüz mütevazı bazı önerilerde bulunmak istiyoruz. Cüneyd-i Bağdâdî, yukarıda işaret edilen merkezî konumu ve tasavvuf tarihindeki etkileri itibariyle görüşleri pek çok açıdan detaylı incelemeler yapılmayı gerektiren bir sûfîdir. Bu noktada onun tasavvuf tarihinde kavramların oluşum ve gelişim aşamalarına katkıları, kendinden önceki sûfîlerden etkilendiği ve kendisinden sonraki sûfîleri etkilediği yönler spesifik ilmî çalışmalarla tahkik edilmeyi beklemektedir. Yine Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inde Cüneyd-i Bağdâdî'den yaptığı rivayetler ve mîsâk ayetine getirdiği yorum, müfessir kimliği merkeze alınarak disiplinlerarası çalışmalarla incelenebilir.

Bağdat ve Horasan-Nişabur tasavvuf ekollerinin görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve Bağdat ekolünün Horasan bölgesi tasavvufuna etkileri hakkında yapılacak çalışmalar, -eldeki bilgi ve belgelerin yetersiz olması dolayısıyla birtakım zorluklar barındırsa da- tasavvuf araştırmaları açısından çok kıymetli sonuçlar verecektir. Ayrıca bazı araştırmalarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin dile getirdiği tevhit, mîsâk konularındaki görüşlerinin hermetizmin ve Numenius'un nefis teorisiyle benzeştiğine ve fenâ-bakâ anlayışının Yeni Eflâtunculuğun öncüsü ve en önemli filozofu olan Plotinus ile etkileşimine dair bir takım iddialar bulunmaktadır. Ancak geniş çaplı müstakil çalışmalarla ele alınabilecek boyuttaki bu iddialar, felsefe ve tasavvuf disiplinleri açısından karşılaştırmalı çalışmalar yapılarak incelenmeyi beklemektedir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi. çev. Dilaver Gürer - Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu. İstanbul: H Yayınları, 2017.

Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd: A Study of Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings*. Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962.

Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rakâik*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ: Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmî Değeri*. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019; *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'ştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b.Yûsuf b. Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

Afîfî, Ebu'l-A'lâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 8. Basım, 2018.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *ez-Zühd*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986.

Alper, Hülya. "Mukarrebîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/128-129. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

Alper, Ömer Mahir. "İrfâniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/444-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Ankaravî, İsmail. *Minhâcu'l-Fukarâ*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2005.

Ansari, Muhammad Abdul Haq. "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid". *The Muslim World* 73 (1983), 33-56.

Apak, Âdem. "Abbâsîler Döneminde Şuûbiyye Hareketi". *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-2*. ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Arberry, Arthur John. "Junayd". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 67/3 (1935), 499-507.

_____. *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bir Bakış (Sufism: An Account of The Mystics of Islam)*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık,

2004.

_____. “The Book of The Cure of Souls”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 69/2 (1937), 219-231.

_____. “The Heights of Ambition”. *Islamic Culture* 11/41 (1937), 95-124.

Arpaguş, Safi. “Tasavvuf Kültüründe Kardeşlik Algısı”. *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku” Sempozyumu*. 432-441. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Aşkar, Mustafa. “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (1999), 535-563.

_____. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Ateş, Ali Osman. “Ebû Ubeyd el-Kâdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/249. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Ateş, Süleyman. “Cüneyd-i Bağdâdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/119-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

_____. *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

_____. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Tezkiretü’l-evliyâ*. çev. Muhammed Aslî el-Vestânî. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Şam: Dâru’l-Mektebî, 2014; *Evliya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı, 2007.

Aynî, Mehmed Ali. “‘Nefs’ Kelimesinin Manaları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 46-52.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-Selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma’rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2001.

Bağdâdî, Ebu’l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî. *Devâü’l-Ervâh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1374, 52a-54a.

_____. *Kitâbü’l-fenâ*. thk. Ali Hasan Abdülkadir. Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962.

_____. *Kitâbü’l-mîsâk*. thk. Ali Hasan Abdülkadir. Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962.

_____. *Kitâbün fi’l-fark beyne’l-ihlâsı ve’s-sıdk*. thk. Ali Hasan Abdülkadir. Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962.

_____. *Kitâbün fi’l-ulûhiyye*. thk. Ali Hasan Abdülkadir. Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962.

_____. *Resâilü'l-Cüneyd*. thk. Ali Hasan Abdülkadir. Londra: Luzac-Co. Ltd., 1962.

_____. *Resâilü'l-Cüneyd*. çev. Süleyman Ateş. thk. Ali Hasan Abdülkadir. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

Bahadıroğlu, Mustafa. "İbnü'l-Cellâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/538. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Bakış, Rıza. "Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 7/59-66. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Baltacı, Halil. "Tasavvufî Tecrübenin Tezahürü: Tasavvufta Şathiye Meselesi ve Harakânî'nin Şathiyeleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (2021), 219-243.

Baltacı, Naile. *Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2009.

Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

_____. "Tasavvufî Düşünceye Kaynak Olması Açısından Bazı Hadisler Üzerine Bir İnceleme". *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları*- 1/1 (1999), 47-74.

Başer, Hacı Bayram. "Ebû Saîd Harrâz". *İslam Düşünce Atlası*. ed. Halil İbrahim Üçer. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

_____. "Hallâc-ı Mansûr". *İslam Düşünce Atlası*. ed. Halil İbrahim Üçer. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

_____. "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfîler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*. ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya. 49-116. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

_____. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2017.

_____. "Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme". *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu*. ed. Mustafa Arslan vd. 1/567-595. Ankara: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.

_____. "Zünnûn el-Mısrî". *İslam Düşünce Atlası*. ed. Halil İbrahim Üçer. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Baz, İbrahim. "Tasavvuf Mektepleri". *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 140-144. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Bebek, Adil. "Ka'bî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/27. İstanbul: Türkiye Diyanet

Vakfı, 2001.

Bedevî, Abdurrahman. *Şatahâtü's-Sûfiyye*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1987.

Bilgin, Mustafa. "Ahmed b. Ebü'l-Havârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

Blachere, Regis. "'Nefs' Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar". çev. Sadık Kılıç. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 189-196.

Bolat, Ali. *Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

_____. "Tasavvufun Doğuşu". *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 105-130. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Bozkurt, Nahide - Mustafa Demirci (ed.). *İslâm Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-1*. 15 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

_____. "Künye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/558-559. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Böwering, Gerhard. "Zulümle İlhad Arasında İlk Sûfîler". çev. Abdürrezzak Tek. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Brockelmann, Carl. *History of the Arabic Written Tradition*. ed. Maribel Fierro vd. çev. Joep Lameer. 6 Cilt. Leiden: Brill, 2017.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsned min Hadîsi Rasûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Burak, Nizamettin. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Vesîletü'l-Merâm'ı (İnceleme ve Metin)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2006.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.

Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds: Evliyâ Menkıbeleri*. çev. Lâmiî Çelebi. thk. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2016.

Câsim, Azîz es-Seyyid. *Mutasavvifetü Bağdâd*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 2. Basım, 1997.

Cebecioğlu, Ethem. "Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/493. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

_____. "Hallac-ı Mansur". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/

(1988), 329-350.

_____. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.

Cebr, Cemil. *el-Câhız fî hayâtihî ve edebihî ve fikrih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1974.

Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017), 904-924.

Ceyhan, Semih. "Ebû Amr Zeccâcî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/174-175. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

_____. "Semâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/455-457. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

_____. "Ubûdiyyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/33-34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

_____. "Vakit". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/491-492. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Chittick, William C. *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2016.

Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Çelik, İsa. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 191-206.

_____. "Tasavvufî Düşüncede Nefis Kavramı". *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Kastamonu'nun Manevi Mimarları*. 41-55. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Âlim(lik)ten Ârif(liğ)e Deverân -Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Şems'le Aşkın Yolculuğu-". *Mevlâna ve İslam*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017.

Çift, Salih. "Ruveym b. Ahmed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/273-274. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

_____. *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muâz er-Râzî Hayatı Fikirleri ve Duaları*. İstanbul: Sır, 2011.

_____. "Vâsıtî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/544-545. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

_____. “Yahyâ b. Muâz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/257-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Dâvud, Abdülbâri Muhammed. *es-Sırru fî enfâsi’s-sûfiyyeti*. Kahire: Dâru Cevâmiu’l-Kelim, 2003.

Deladrière, Roger. *Junayd Enseignement spirituel: Traitès, letters, oraisons et sentences*. Paris: Sindbad, 1983.

Demir, Hasan Basri. *Bâyezid-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2020.

Demir, Osman. “Yakîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Demirci, Mehmet. “Ebû Saîd el-Harrâz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/222-223. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

_____. “Hayr en-Nessâc”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/54. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

_____. “İçe Dönük Cihad: Mücâhede”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 9-21.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2008.

Demirci, Mustafa. “Sâmerrâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/70-71. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

_____. “Sevâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/576-578. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

_____. “Zenc”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/249-251. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Demirli, Ekrem. “Yaratma”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/329-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Deylemî, Şemsüddîn Ebû Sâbit Muhammed b. Abdülmelik. *Şerhu’l-enfâsi’r-ruhâniyye li-eimmeti’s-selefi’s-sûfiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Kahire: Dâru’l-Âsâri’l-İslâmiyye, 2007.

_____. *Şerhu’l-enfâsi’r-ruhâniyye li’l-Cüneyd ve İbn Atâ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.

Doğan, Nagihan. “Abbâsîlerin Din Politikası”. *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-1*. ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Dûrî, Abdülaziz. “Bağdat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: Türkiye

Diyanet Vakfı, 1991.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Ebû Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu’l-ekber (eş-Şerhu’l-müyesser ale’l-fıkheyni’l-Ebsat ve’l-Ekber el-Mensûbeyn li Ebî Hanîfe* içinde*)*. thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs. İstanbul: Mektebetü’l-Furkân-el-İmârâtü’l-Arabiyye, 1999.

Ekinci, Abdullah. “Abbâsî Dönemi Karmati Mücadelesi”. *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-1*. ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019.

Emin, Ahmed. *Duha’l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: el-Matbaatu’l-Cenneti’t-Telif ve’t-Tercüme ve’n-Neşr, 1934.

_____. *Zuhru’l-İslam*. Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1966.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2001.

Erginli, Zafer. *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Hâris Muhâsibî Örneği-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2001.

_____. “Muhâsibî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

_____. “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 1-33.

Erkaya, Mahmud Esad. *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2015.

_____. “Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 149-184.

Filiz, Şahin. “Muhâsibî’nin Hayatı”. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri, içerisinde*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi maâni’l-esmâillâhi’l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el- Ceffân ve’l-Câbî, 1987.

_____. *el-Münkizü mine’d-dalâl*. thk. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîs, ts.

_____. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.

Gökbulut, Süleyman. "Bağdat Tasavvufunun Lisanı: Cüneyd-i Bağdâdî". *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. ed. İlyas Çelebi. 417-443. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

_____. "Cüneyd'in Sekiz Şartı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012), 201-231.

_____. "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012), 169-200.

Gökcan, Mansur. "Tasavvufta Halvet ve Uzlet". *III. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı*. ed. Hasan Çiftçi - Kaldygul Adilbekova. 251-256. Mardin, 2018.

Göztepe, Yüksel. *Abdülkerim Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2006.

Göztepe, Yüksel - Çınar, Fatih. "Sûfî Terminolojide Yakîn". *Turkish Studies: Comperative Religious Studies* 13/9 (2018), 67-84.

Güler, Feyza. "Şeyh Üftâde'nin Tasavvuf Anlayışında Aslî Vatan Düşüncesi ve Kaynakları". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 191-207.

Gündüz, İrfan. "Bünân b. Muhammed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/488. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

Gündüz, Şinasi. "Nevruz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/60-61. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Gürer, Betül. *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*. İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2018.

_____. "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfîlerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 171-197.

Gürer, Dilaver. *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

_____. "Ali el-Müzeyyin". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/605-607. Ankara: Otto, 2021.

_____. "Bayezid-i Bistâmî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/253-255. Ankara: Otto, 2021.

_____. "Cüneyd-i Bağdâdî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/594-596. Ankara: Otto, 2021.

_____. *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

_____. "Ebû Ali Rûzbârî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/603-

605. Ankara: Otto, 2021.

_____. "Ebûbekir Şiblî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/125-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

_____. "Hâris el-Muhâsibî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/256-258. Ankara: Otto, 2021.

_____. "Ma'rûf el-Kerhî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/248-250. Ankara: Otto, 2021.

_____. "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm RisâIesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2012), 1-23.

_____. "Sehl et-Tüsterî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/263-265. Ankara: Otto, 2021.

_____. "Serî es-Sakatî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/260-262. Ankara: Otto, 2021.

_____. "Tasavvuf İlmi". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/238-240. Ankara: Otto, 2021.

_____. "Zünnûn el-Mısrî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/258-260. Ankara: Otto, 2021.

Gürkan, Salime Leyla. "Mîsâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/172-173. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.

Hakîm, Suâd. *Kitâbü's-sırr fî enfâsi's-sûfiyye (Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî: el-a'mâlü'l-kâmile* içinde*)*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2. Basım, 2005.

_____. *Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî: el-a'mâlü'l-kâmile*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2. Basım, 2005.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1995.

Harîrîzâde, Kemâleddin Muhammed. *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-432.

Harrâz, Ebû Saîd. *Doğruluk Kitabı*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

_____. *et-Tarîk ilallâh ev kitâbü's-sıdk*. thk. Abdülhalîm Mahmud. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964.

_____. *Kitāb as-Sıdq: The Book of Truthfulness*. çev. Arthur John Arberry. thk. Arthur John Arberry. Londra: Oxford University Press, 1937.

_____. *Kitâbü's-Sıdk: Doğruluk Kitabı*. çev. Konur, Himmet. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

_____. “Resâil fi’t-tasavvuf: Tasavvufa Dair Risâleler”. çev. Hacı Bayram Başer. *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler*. 49-117. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.

_____. “Resâilü’l-Harrâz”. *Mecelletü’l-Mecmai’l-İlmi’l-Irâkî: Journal of Iraq Academy*. thk. Kâsım es-Samerrâî. Bağdat, 1967.

_____. *Risâleler*. çev. Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş. 14 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.

Hitti, Philip Khuri. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.

Hizmetli, Sabri. “Karmatîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

Hûfî, Ahmed Muhammed. *et-Taberî*. Kahire: Vezâretü’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, ts.

Huldî, Ca’fer. “el-Fevâid ve’z-Zühd ve’r-Rekâik ve’l-Merasî”. çev. Faik Akcaoğlu - Musa Akpınar. *Zahidlerin Dünyası: Altı Zühd Kitabı Bir Arada*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.

Hücvîrî, Ebu’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1996.

Isfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 2018.

Isfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi’l-Kurʾân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1992.

İbn Hallikân, Ebu’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbârü ebnâi’z-zamân mimmâ sebete bi’n-nakl evi’s-semâ ev esbetehü’l-a’yân*. thk. İhsân Abbâs. I-VII Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1988.

_____. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü’l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1993.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Muhammed. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'ş-şîa ve'l-kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiye, 1976.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Mevâkıu'n-nücûm ve matâliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

_____. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyake na'büdü ve iyyâke nestaîn*. thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1996.

_____. *Saydü'l-hâtır*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.

_____. *Sıfatü's-Safve: Rasûlullah'ın Ashabının ve Belde Belde Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.

_____. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Ali. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Nureddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1994.

İbrahim, Mecdî Muhammed. *es-Sırru fî enfâsi's-Sûfiyye*. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2014.

İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

Jabre, Farid. "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali". *Studia Islamica* 6 (1956), 101-124. https://doi.org/10.2307/1594995

_____. "Plotin'in Vecd'i ve Gazzalî'nin Fenâsı". çev. İbrahim Agâh Çubukçu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/ (1960), 135-147.

Jones, Margaret Isabel. *The Concept of Mīthāq in al-Junayd's Theology*. Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek lisans tezi, 1979.

Kabakçılı, Osman. "Kur'an Açısından Sekr ve Sahv Halleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 219-228.

Kandemir, M. Yaşar. "Gulâmu Halîl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/187. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Kara, Mustafa. "Ca'fer el-Huldî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/551. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

_____. *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı: Hal Tercümeleri, Tarikatlar, Istılahlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

_____. "Ebû Muhammed el-Cerîrî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/190. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

_____. "Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/328-330. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

_____. "Fenâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

_____. "Havf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/528-531. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

_____. "Necmüddin Kübrâ, Hayatı, Eserleri". *Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2015.

_____. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 55. Basım, 1999.

Karadaş, Cağfer. "Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme". *Marife* 5/3 (2005), 7-24.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Kartal, Abdullah. "Sekr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/334-335. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

_____. "Semnûn b. Hamza". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/498-499. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Kâşânî, Abdürrezzak Kemâlüddîn b. Ebi'l-Ganâim. *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifü'l-a'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kâşifî, Fahrüddîn Alî Safî b. Hüseyin Vâiz-i. *Reşehâtü ayni'l-hayât*. nşr. Ali Asgar Muîniyân. 2 Cilt. Tahran, 1977.

Kaya, Mahmut. "Beytü'l-Hikme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

Kaymak, Suat. "Horâsân". *İslam Düşünce Atlası*. ed. Halil İbrahim Üçer. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kūb el-Buhârî. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

İlmiyye, ts.; *Doğuş Devrinden Tasavvuf: Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.

Knysh, Alexander. *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.

_____. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe, 2020.

Koçak, Muhsin. "Ebû Sevr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/229-230. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Konur, Himmet. "Tarihte İlk Toplu Sûfî Tasfiyesi Girişimi: Gulâmu Halîl Olayı". *Kâşgarlı Mahmud Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VII*. ed. Yunus Emre Tansü. 449-476. Ankara: İksad, 2020.

Kök, Bahattin. "Sâmerrâ'nın Kuruluşu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 7-48.

Kurt, Hasan. "Abbâsîler Döneminde Mâverâünnehir'de İslâmlaşma Süreci". *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbâsîler-2*. ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle*. thk. Abdülhalîm Mahmud. Şam: Dâru'l-Hayr, 2003; *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.

Kübrâ, Necmeddin. *Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihul-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2015.

Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2015.

Küçük, Sezai. "Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: 'Kitâbu'l-Fütüvvet'". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 137-166.

Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.

Martin, David Ludwig. *al-Fana' (Mystical Annihilation of The Soul) and al-Baqa' (Subsistence of The Soul) in The Work of Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi*. Los Angeles: University of California, Near Eastern Languages and Cultures, Doktora tezi, 1984.

Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2. Basım, 2008.

_____. *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.

Meier, Fritz. "Khurâsân and the End of Classical Sufism". çev. John O'kane. *Essays*

on Islamic Piety and Mysticism. 189-219. Leiden: Brill, 1999.

Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye. *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfü tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005; *Kûtü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 3. Basım, 2004.

Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.

Mezîdî, Ahmed Ferîd. *el-İmam el-Cüneyd seyyidü't-tâifeteyn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Muhammad, Abdu-r-Rabb. *al-Junayd's Doctrine of Tawhīd: An Analysis of his Understanding of Islāmic Monotheism*. Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek lisans tezi, 1984.

Muhâsibî, Ebû Abdillah Hâris b. Esed. *Âdâbü'n-nüfûs*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

_____. *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.

_____. *Fehmü'l-Kurʾân ve maânîh*. nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Kindî-Dâru'l-Fikr, 1971.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-Ârifîn b. Nûreddîn Ali. *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdâti's-sûfiyye*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Beyrut: Dâru Sadr, 1999.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Büstânü'l-ârifîn*. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 2002.

Nicholson, Reynold Alleyne. "An Early Arabic Version of The Mi'râj of Abû Yazîd al-Bistâmî". *Islamica* 2 (1926), 405-415.

_____. *İslâm Sûfîleri (The Mystics of Islam)*. çev. Kemal Işık vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.

_____. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık,

2. Basım, 2018.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrekü ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Nûrî, Ebu'l-Hüseyin. "Makâmâtü'l-kulûb, 'Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat aI-Kulûb Adlı Risalesi' içinde". çev. Ahmet Suphi Furat. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), 345-356; "Makâmâtü'l-kulûb: Kalplerin Makamı". çev. Hacı Bayram Başer. *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler*. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.

Nwyia, Paul. *Exegése Coranique et Language Mystique*. Beyrut: Dâr el-Machreq, 1970.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa, 2021.

Okudan, Rıfat. "Ebû Bekr Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 211-234.

Öge, Sinan. "Fıtratın Mîsâkı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 240-260.

Ögke, Ahmet. "Alvarlı Efe Hazretleri'nin Hulâsatü'l-Hakayık'ında Bir Mâsivâ İmgesi Olarak Dünya". *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildiriler*. ed. Cengiz Gündoğdu. 2/483-491. Erzurum, 2013.

_____. "Yiğitbaşı Velî'nin 'Tasavvuf' ve 'Tarikat' Kavramlarına Bakışı ve Tarikatları Tasnifi". *Dinî Araştırmalar* 4/11 (2001), 147-162.

Öngören, Reşat. "İbn Atâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/336. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

_____. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (2010), 123-132.

_____. "Tarikat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/95-105. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

_____. "Tasavvuf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

_____. "Zikir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Öz, Mustafa. "Vâkıfe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/487-488. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Özaydın, Abdülkerim. "Bağdat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/437-441. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Özbek, Gökhan. *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhid Anlayışı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2019.

Özel, Ahmet Murat. *İbn Ataullah el-İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2012.

Özen, Şükrü. "Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/363-366. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Özköse, Kadir. "Tasavvufî Tecrübede Salikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 65-85.

_____. "Zühd Ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam -Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım-". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 175-194.

Özler, Mevlüt. "Tevhid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/321-323. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Pekdoğru, Yakup - Alkan, Harun. "Cüneyd-i Bağdâdî'nin Halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri". *Sufiyye* 10 (2021), 239-261.

Radtke, Bernd. "18. Yüzyılda Tasavvuf: Geçici Bir Değerlendirme Denemesi". çev. Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 377-414.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Reis, Bedriye. *Gazâlî'de Mârifet-Ahlâk İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2009.

Ritter, Hellmut. "Cüneyd". *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*. 3/241-242. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993.

Safedî, Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.

Sakkâr, Sâmî. "Remle". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/560-561. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Sarıçam, İbrahim. "Nihâvend". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/98-99. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Sehavî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehli't-tevrîh*. thk. Sâlim b. Gater ez-Zafirî. Riyad: Dâru's-Samîî, 2017.

Sehlegî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali. *Kitabu'n-nûr min kelimâti ebi't-Tayfûr (Menâkıb-ı Bistâmî)*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, ts.

Selvi, Dilaver. "Tasavvufta Mârifetin Meyvesi Rahmet Ahlâkı ve Hizmet". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/Ek 1 (2017), 85-155.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1962. Basım, ts.

Serdar, Murat. "Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi". *Bilimname* 19/2 (2010), 25-45.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma' fi't-tasavvuf*. thk. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960; *el-Lüma': İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2. Basım, 2012.

Setiawan, Cucu vd. "Sufism as The Core of Islam: A Review of Imam Junayd Al-Baghdadi's Concept of Tasawwuf". *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 9/2 (2020), 171-192. https://doi.org/10.21580/tos.v9i2.6170

Seyyid Bey, Cemal Receb. *Resâilü'l-Cüneyd: evvelü amelin yecmeu külle resâili'l-imâmi'l-Cüneydi ve akvâlehü'l-me'sûra*. Şam: Dâru İkra', Dimeşk., 2005.

Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015.

Singh, Darshan. "Cüneyd ve Hallac'ın Sünnet, Ahvâl ve Mâkamât'a Karşı Tutumları". çev. Ahmet Cahid Haksever. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2000), 231-238.

Sobieroj, Florian. "Mu'tezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Soysaldı, Hacı Mehmet. "Kur'ân Ayetleri Perspektifinde İlahî Mîsak". *Bilimname* 2019/37 (2019), 431-452. https://doi.org/10.28949/bilimname.476574

Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *et-Tabakâtü'ş-şâfiiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd

Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1964.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 3. Basım, 2004.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l-uşre*. nşr. Mecdî Fethî. Tanta: Dâru's-Sahabe li't-Türas, 1990. Basım, ts.

_____. *Beyânü ahvâli's-sûfiyye (Tis'atü kütüb* içerisinde*)*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981; *Mutasavvıfların Halleri (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* içerisinde*)*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____. *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye (Tis'atü kütüb* içerisinde*)*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981; *Sûfîlerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* içerisinde*)*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____. *Deracâtü'l-Muâmelât (Tis'atü kütüb* içerisinde*)*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981; *İşlemlerin Dereceleri (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* içerisinde*)*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____. *Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

_____. *Kitâbü sülûki'l-ârifîn (Tis'atü kütüb* içerisinde*)*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981; *Âriflerin Sülûkü Meselesi (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* içerisinde*)*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____. *Kitâbü'l-fütüvve*. çev. Süleyman Ateş. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

_____. *Kitâbü'l-mukaddime fi't-tasavvuf (Tis'atü kütüb* içerisinde*)*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981; *Tasavvufa Giriş (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* içerisinde*)*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____. *Menâhicü'l-ârifîn (Tis'atü kütüb* içerisinde*)*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981; *Âriflerin Yolları (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* içerisinde*)*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____. *Tabakâtü's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa:

Bursa Akademi, 2018.

_____. *Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Mektebetü's-Sahâbe, 1993.

Sünbülî, Mehmed Sâmî. *Esmâr-ı Esrâr*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1898.

Şa'rânî, Ebu'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Abdülğanî Muhammed Ali el-Fâsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017.

Şeker, Necmettin. "Şatahat İfade Eden Söz ve Davranışların Dinî Temelleri". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 137-158.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Mevsûatü Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

Tek, Abdürrezzak. "Ebû Ali Rûzbârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/276. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiu's-Sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Tosun, Necdet. "Silsile". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/206-207. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

_____. "Zünnûn el-Mısrî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/575-576. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Trimingham, J. Spencer. "Tasavvuf Akımlarının Kuruluşu-I". çev. Kadir Özköse. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 183-193.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1998.

Türk, Hamide. *Ma'rûf el-Kerhî: Hayâtı, Tasavvufî Görüşleri ve "Menâkıbu Ma'rûf el-Kerhî" İsimli Eser*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2005.

Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri*. İstanbul: Ketebe, 2020.

Uludağ, Süleyman. "Amr b. Osman el-Mekkî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

_____. "Ârif". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/361-362. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

_____. "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi - II*. 1041-1076. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

_____. “Bâyezîd-i Bistâmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/238-241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

_____. *Bâyezîd-i Bistâmî: Hayatı, Menkıbeleri, Fikirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

_____. “Cüneydiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/125. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

_____. “Fakr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

_____. “Hallâc-ı Mansûr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

_____. “Halvet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/386-387. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

_____. “Kabz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/44-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

_____. “Keramet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/265-268. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

_____. “Keramet - II”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 7-35.

_____. “Mârifet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

_____. “Murakabe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/204. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

_____. “Mürid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/47-49. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

_____. “Müşâhede”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

_____. “Nefis”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

_____. “Recâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/502. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

_____. “Riyâzet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/143-144. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

_____. “Serî es-Sakatî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/564-565. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

_____.*Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî*. Ankara: Harf, 2018.

_____. "Şathiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

_____. "Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*. ed. Hasan Basri Öcalan. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004.

_____.*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı, 2. Basım, 2005.

_____. "Tasavvuf ve Tarîkat". *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Seınpozyumu 4*. 9-56. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2005.

_____. "Uzlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

_____. "Vera'". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/49-50. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Ulupınar, Hamide. *Ahmet Zerrûk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017.

_____. *İbn Arabi'nin Mürşidi Ebû Medyen el-Mağribî*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2013.

_____. "İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Anlayışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2008), 235-256.

_____. "Serî es-Sekatî: Hayatı ve Bazı Tasavvufî Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2014), 265-289.

Urhan, Adem. *Tasavvufî Düşüncede Sekr ve Sahv Kavramları*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2018.

Van Ess, Josef. "Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşüm Üzerine Düşünceler". çev. Zafer Erginli. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

_____. "İbn Küllâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/156-157. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Yazıcı, Tahsin. "Ebû Hafs el-Haddâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/127-128. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yetik, Erhan. "Ebû Osman el-Hîrî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/208. İstanbul:

Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

_____. "Ebü'l-Abbas Dîneverî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/358-359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

_____. "İbn Ebü'l-Verd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

_____. "İbn Nüceyd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/234-235. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

_____. "Bâbek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/376-377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.

_____. *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1982.

_____. "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin 'Semâ Risâlesi'". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 273-284.

_____. "Cem'". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/278-279. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.

Zâhirî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, ts.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Ikdü'l-Cevheri's-Semîn*. thk. Âbid Yaşar Koçak, 1986.

_____. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût yönetiminde. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Klasik Düşünce Okulu. "Ekrem Demirli, Cüneyd-i Bağdâdî, Resâil-i Cüneyd". *Youtube*. Yayın Tarihi 2019. https://www.youtube.com/watch?v=1ojvhnOPswQ&list=WL&index=20&t=38s

(MMA), Ma’hedü’l-Mahtûtâti’l-Arabiyye. “Devâü’l-Ervâh”, ts. Erişim 21 Eylül 2021. http://196.218.25.162/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=40715&shelfbrowse_itemnumber=40718#shelfbrowser / http://196.218.25.162/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=2778

(MMA), Ma’hedü’l-Mahtûtâti’l-Arabiyye. “Kitâbü’l-Fenâ”, ts. Erişim 21 Eylül 2021. http://196.218.25.162/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=40717&shelfbrowse_itemnumber=40720#shelfbrowser

ÖZGEÇMİŞ

Konya-Uluırmak Nuraniye Kur'an Kursu'nda hafızlığını ikmal etti. Konya Merkez İHL'den 2002'de, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2007'de mezun oldu. 2010 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı'nda, Prof. Dr. Dilaver Gürer'in danışmanlığında, *Meşhur Osmanlı sûfîlerinden Üftâde (1490-1580) ve Hâl-i Tarîkat isimli eseri (metin transkribe ve tahlîli)* başlıklı teziyle yüksek lisans çalışmasını tamamladı.

"*Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*" başlıklı doktora tezini aynı anabilim dalında Prof. Dr. Dilaver GÜRER danışmanlığında 2021 yılında tamamlandı.

Gençlik FM, Ribat FM, Konya FM ve Ribat Dergisi'nde çalıştı. 2006-2017 yılları arasında Kontv'de Düzlem programını hazırlayıp sundu. 2018 yılından bu yana Diyanet TV'de haftalık olarak yayımlanan "Farklı Bakış" programını hazırlayıp sunmaktadır.

2017 Eylül ayından bu yana Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.