

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**EBÛ NASR SERRÂC et-TÛSÎ'NİN
TASAVVUF ANLAYIŞI**

Hacı Bayram BAŞER
(2501060757)

İstanbul 2009

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**EBÛ NASR SERRÂC et-TÛSÎ'NİN
TASAVVUF ANLAYIŞI**

Hacı Bayram BAŞER
(2501060757)

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Ekrem DEMİRLİ

İstanbul 2009

ÖZ

Hacı Bayram BAŞER tarafından hazırlanan “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı” isimli bu çalışmada öncelikle tasavvufun ilk yazarlarından kabul edilen Serrâc'ın (ö. 378/988) hayatı ve Kitâbu'l-Lüma' isimli eseri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Serrâc tasavvufu ulemâ ve sapkın gruplara karşı savunan önemli bir yazardır. Serrâc, Kitâbu'l-Lüma'da sûfîlerin dini anlamaları ve yorumlamaları konusuna eğilir.

Serrâc üç temel nokta üzerinde durmaktadır. İlk olarak tasavvuf kendi bilimsel alanına sahiptir. Bu sebeple diğer İslâm bilimlerinden farklılaşan kendine özgü bilimsel yöntemleri kullanmak zorundadır. Tasavvuf da dinî kaynakların yorumlanması hakkında sahiptir. Sûfîler, İslâm'a, zâhirî uygulamalardan ve hukuk kurallarından daha etkili ve içe işleyen bir yaklaşım göstermektedirler. İkinci olarak sorun tasavvufun kaynakları ile ilgilidir. Serrâc'a göre tasavvufun kökleri Hz. Peygamber'e uzanır ve Serrâc fıkıh ya da diğer İslâm ilimlerinde olduğu gibi tasavvufun da öncelikli kaynağının Kur'ân-ı Kerim olduğu görüşündedir. Fıkıh insan davranışlarının bâtinî yönünü ele almaz. Bu yüzden tasavvuf bir tür fikh-ı bâtin sayılabilir. Üçüncü olarak Serrâc sûfîlerle İbâhiyye'nin arasını kesin bir şekilde ayırır. Serrâc İbâhiyye'nin dinî yükümlülükleri hafife almasına karşılık tasavvufun yoğun dinî pratiklere dayandığının altını çizer.

Neticede bir İslâm bilimi olarak tasavvuf iki önemli gruba karşı kendini ortaya koymuştur. Serrâc ulemâyaya karşı tasavvufun bir bilim olduğunu savunur. Diğer yandan da sûfîlerle sapkın grupların arasındaki kesin ayrımı ortaya koyar.

ABSTRACT

In this work entitled “Abû Nasr Sarraj at-Tusi’s Understanding of Tasawwuf” prepared by Haci Bayram BASER, first of all life of Sarraj (d. 988) and his Kitab al-Luma were examined briefly. Sarraj is an important writer who defended tasawwuf against ulama and deviant groups. He concentrated on the understanding and interpretation of religion by the Sufis.

Sarraj emphasized on three basic points. Firstly he said that tasawwuf has its own scientific field in whole Islamic knowledge. Thereby it has to use its own original scientific methods were different from the rest of the other Islamic sciences. Tasawwuf has a right to interpret the religious sources. Sufis seek to approach the Islam more penetrative and effective than the way of external practises and legal justice. Secondly, the problem is related to the origins of sufism. According to Sarraj the origins of sufism goes back to the Prophet and he views that the primary origin of sufism is the Qur’an as well as fiqh or other sciences. Fiqh interested in human actions without internal extent. In this respect tasawwuf can counts as a fiqh al-batin. Thirdly Sarraj seperates Sufis from Ibahiyya conclusively. He underlines that although sufism was based on intensive practises while Ibahiyya has disdained them and not to take acts of worship seriously.

Consequently as a Islamic science ‘Tasawwuf’ defended against two important groups. Sarraj presents Tasawwuf and its right to be a ‘science’ against ulamâ. On the other hand he discusses the absolute discrepancy between Sufis and deviant groups.

ÖNSÖZ

Tasavvuf, Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık yüzyıl sonra katı bir zühd hayatı şeklinde belirginleşmeye başlamış ancak zamanla İslam toplumunda başlarda zâhidler, sonraları ise sûfiler adını alan yeni bir grup, dinin çeşitli alanları hakkında bir takım söylemler dile getirmişlerdi. Başta İslam ilimleri konusunda otorite addedilen fakihler ve muhaddisler olmak üzere pek çok grubun tepkisine neden olan bu durum, sûfilerin, pratik bir yaşam biçimi olan tasavvufu, hicrî III. asırdan sonra fıkıh-kelam ve hadis geleneğine karşı bir "ilim" sıfatıyla savunmalarını gerektirmiş böylece tasavvuf hakkında geniş bir literatür oluşmuştur.

Ancak Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi ilk tasavvuf yazarları, tasavvufun diğer İslâm bilimleri karşısındaki metodolojik gelişimi açısından oldukça az ele alınmıştır. Dolayısıyla söz konusu yazarların düşüncelerini bu çerçevede ele almak büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmayla amaçladığımız husus Serrâc'ın fikirlerinden hareketle tasavvufun bu metodolojik gelişimine katkısını ortaya koymaktır.

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmamızda öncelikle kısaca Serrâc'ın hayatı ve eseri hakkında bilgi vermeye çalıştık. Birinci bölümde İslâm düşünürlerinin ilim anlayışını kısaca belirttikten sonra Serrâc'ın ilim anlayışı ve buradan hareketle tasavvufu bir ilim olarak ortaya koymasını ele aldık. İkinci bölümde Serrâc'ın tasavvuf ve sûfî kelimelerinin kökeni, tasavvufun kaynakları, makamlar ve haller ile sûfilerin âdâbına ilişkin görüşlerine yer verdik. Üçüncü bölümde ise Serrâc'ın tasavvuf anlayışının sonuçlarını vecd, semâ' ve şatahat gibi tasavvufun bazı tartışmalı konuları bağlamında inceledik ve Serrâc'ın sûfileri sapkın gruplardan ayırması üzerinde durduk.

Akademiye geçişin ilk basamağı sayılan bu yüksek lisans tezini hazırlarken görüş ve tecrübelerinden istifade ettiğim onlarca isim bulunuyor. En başta araştırmam boyunca hiçbir zaman vaktini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ekrem Demirli'ye teşvik, katkı, sabır ve hoşgörüsü için teşekkürü bir borç bilirim. Çeşitli vesilelerle katkılarını sunan Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Reşat

Öngören, Prof. Dr. Recep Şentürk, Doç Dr. Murteza Bedir, Doç. Dr. Tahsin Özcan, Dr. Ömer Türker ve Osman Sacid Arı'ya; çalışmam boyunca maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen İlimler ve Sanatlar Merkezi'ne ve oradaki arkadaşlarıma; uzun ve yorucu araştırma sürecinde sabır ve desteğini her zaman yanımda bulduğum eşim Tuğba Hanım'a teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
I. EBÛ NASR SERRÂC ET-TÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERİ.....	1
A. HAYATI.....	1
1. SEYAHATLERİ VE TASAVVUFA İNTİSABI	2
2. SERRÂC'IN TALEBELERİ	6
B. ESERİ.....	8
1. ESERİN İSMİ VE YAZILIŞ TARİHİ.....	8
2. ESERİN LİTERATÜRDEKİ YERİ, İÇERİĞİ VE ÜSLÛBU.....	9
3. ESERİN KAYNAKLARI VE ETKİLERİ	10
4. SERRÂC VE LÛMA' HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR	12

I. BÖLÜM

SERRÂC'IN İLİM ANLAYIŞI

I. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İLİM VE SERRÂC'IN YAKLAŞIMI	15
A. İLMİN MAHİYETİ.....	15
1. İSLÂM BİLİM GELENEĞİNDE İLİM ANLAYIŞI: KONU, MESELE VE İLKE.....	16
2. SERRÂC'IN İLİM GÖRÜŞÜ: ALAN, YÖNTEM VE GAYE	18
a. Hadis İlmî ve Muhaddisler	19
b. Fıkıh İlmî ve Fakihler	20
c. Kelâm İlmî	22
B. BİR İSLÂM İLMİ OLARAK TASAVVUF / İLM-i BÂTIN.....	23
1. TASAVVUFÎ BİR YÖNTEM OLARAK İSTİNBÂT	24
II. SERRÂC'IN İLİMLER TASNİFİ	28
A. İLM-i ZÂHİR - İLM-i BÂTIN	28
B. ŞER'î İLİMLER.....	31

III. İLİMLER ARASI İLİŞKİLER.....	32
-----------------------------------	----

II. BÖLÜM

SERRÂC'IN TASAVVUF GÖRÜŞÜ

I. TASAVVUF VE SÛFÎ KELİMELEİNİN KÖKENİ	35
II. TASAVVUFUN KAYNAKLARI	41
A. KUR'ÂN-I KERİM.....	43
B. HZ. PEYGAMBER	45
C. TASAVVUFTA İLK SAHABE NESLİNİN OTORİTESİ.....	47
III. MAKAMLAR VE HÂLLER.....	49
A. MAKAMLAR.....	51
1. TEVBE	53
2. VERA'	54
3. ZÜHD.....	55
4. FAKR	55
5. SABIR	58
6. TEVEKKÛL.....	59
7. RIZÂ	61
B. HÂLLER.....	62
1. MURÂKABE	66
2. KURB.....	67
3. MAHABBE	68
4. HAVF	69
5. RECÂ.....	70
6. ŞEVK	71
7. ÜNS	71
8. İTMİ'NÂN	72
9. MÜŞÂHEDE.....	72
10. YAKÎN	73
IV. SÛFİLERİN AHLÂK GÖRÜŞLERİ: ÂDÂB	74
A. İBADETLER ALANINDA SÛFİLERİN ÂDÂBI	78

B. SOSYAL İLİŞKİLERDE SÛFİLERİN ÂDÂBI.....	80
C. TASAVVUFA ÖZGÜ KONULARDA SÛFİLERİN ÂDÂBI.....	82

III. BÖLÜM

SERRÂC'IN TASAVVUF ANLAYIŞININ SONUÇLARI

I. TASAVVUFUN TARTIŞMALI BAZI KONULARI.....	86
A. VECD VE SEMÂ'.....	86
1. VECD VE VECD EHLİNİN SINIFLANDIRILMASI.....	86
2. SEMÂ'NİN MAHİYETİ.....	88
3. SEMÂ' EHLİNİN DERECELERİ.....	90
4. SEMÂ'NİN ÇEŞİTLERİ.....	92
5. SEMÂ'YI DIŞLAYANLAR.....	93
B. SERRÂC'IN NÜBÜVVET VE VELÂYET GÖRÜŞÜ.....	94
1. SERRÂC'IN VELÂYET GÖRÜŞÜNÜ TEMELLENDİRMESİ.....	96
2. MUCİZE VE KERÂMET ARASINDAKİ FARKLAR.....	98
3. KERÂMET KARŞISINDA SÛFİLERİN TAVIRLARI.....	100
II. SÛFİLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	102
A. SÛFİLERİN ŞATAHÂTI.....	102
1. ŞATAHÂTIN ANLAMI VE SÛFİLERİN YAKLAŞIMLARI.....	103
2. SERRÂC'IN ŞATAHAT HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	109
3. SERRÂC'IN ŞATAHAT YORUMLARINDAN ÖRNEKLER.....	111
a. Bayezid-i Bestâmî'nin Bazı Şathiyeleri.....	112
b. Ebû Bekir Şiblî'nin Şathiyeleri.....	114
B. SÛFÎ KİSVESİNE BÜRÜNEN GRUPLARIN REDDİ.....	115
1. SAPKINLIK SAYILMAYAN FURÛ HATALARI.....	117
a. Fakirliğin Mahiyeti Hakkındaki Tartışmalar.....	117
b. Zühdün Mahiyeti Hakkındaki Tartışmalar.....	118
c. Riyazet ve Mücahede Konusunda Yanılanlar.....	119
d. Diğer Tasavvufî Uygulamalarda Yanılanlar.....	120
2. SAPKINLIĞA SEBEP OLAN USÛL HATALARI.....	121
a. Kişinin Hürriyeti ve Ubûdiyyetin Sâkıt Olabileceği İddiası.....	122
b. Veliliğin Peygamberlikten Üstün Olduğu İddiası.....	123

c. İbâhiyye'nin Reddi	124
d. Hulûliyye'nin Reddi	124
e. Fenâ Düşüncesi Hakkındaki Yanlış Anlayışlar	125
f. Diğer Konulardaki Yanlış Anlayışlar	126
SONUÇ	129
BİBLİYOGRAFYA	132

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale, adı geçen madde
a. mlf.	: Aynı müellif
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım.
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İ.Ü.İ.F.D.	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Krş.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.Ü.	: Selçuk Üniversitesi
t.y.	: Basım tarihi yok
thk.	: Tahkik eden
ö.	: Ölümü
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.d.	: Birden fazla tercüme edenlerde ilkinden sonrakiler
y.y.	: Basım yeri yok
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

I. EBÛ NASR SERRÂC ET-TÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERİ

A. Hayatı

Serrâc'ın hayatı hakkındaki bilgiler oldukça azdır. Sûfilerin hayat hikâyelerini konu edinen tabakât kitapları onun hakkında benzer bilgileri aktarmışlardır. Yine de sınırlı sayıdaki bu bilgilerin *Lüma* 'da yer alan yer, tarih ve kişiler ile ilgili ifadelerle uyumlu olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Serrâc'ın hayatı hakkında en önemli kaynağımız yine onun eseri *Lüma* 'dır.

Yazarımızın tam adı Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Yahya'dır. Künyesi *Ebû Nasr*, nisbesi *et-Tûsî*, lakabı *es-Serrâc*'tır.¹ Sûfilerin çoğunluğu geçimlerini çeşitli mesleklerle sağlıyorlardı ve bu meslekler kimi zaman onlara lakap olarak veriliyordu. Sözgelimi Hallâc 'hallaç', Nessâc 'dokumacı', Verrâk ise 'kitapçı' olarak geçimlerini temin ediyorlardı.² Bu yönüyle düşündüğümüzde Serrâc'ın da eyer, semer, kemer işleri ile ilgili saraçlık mesleği ile geçindiği ve bu yüzden

¹ Şemseddin Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989, C. XXVI, s. 625; a. mlf., *el-İber fi haberi men gaber*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985 C. II, s. 151; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnâût, Mahmûd Arnâût, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1986, C. IV, s. 413; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerafettin Yalrkaya, Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 2.bs., 1971, C. II, s. 1562; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Haz. Kilisli Rıfat Bilge, İbnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1951, C. I, s. 447; Carl Brockelmann, *GAL, Erster Supplementband*, Leiden, E. J. Brill, 1937, s. 359; Fuat Sezgin, *GAS, Band I*, Leiden, E. J. Brill, 1967, C.I, s. 666; a.mlf., *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, Çev. M. F. Hicâzî, F. Ebû'l-Fazl, Kahire, Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1978, C. II, s. 448; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, Kahire, Matbaâtu Kustâsus, 2. bs., 1954, C. IV, s. 241.

² Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabcacı Yay., 2001, s. 94.

kendisine ‘Serrâc’ denildiği söylenebilir.³ Kaynaklar, onun, başta *Tâvûsu’l-fukarâ* olmak üzere *ez-Zâhid*, *es-Sûfi*, *eş-Şeyh* gibi lakaplarla da anıldığını zikretmektedir.⁴

Serrâc’ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Yaklaşık hicrî 300’lerin başında Tûs’ta doğduğu; İslam ilimlerine dair ilk eğitimini burada tamamladığı ve zamanla yaşadığı çevrenin önde gelen âlimlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Tûs, başta Gazzâlî (ö. 505/1111) olmak üzere pek çok âlim ve düşünürün yetiştiği önemli bir merkez olarak dikkati çeker.⁵ Kaynaklar ailesinin zâhidâne bir yaşam sürdürdüğünü belirtmiştir.⁶ Bu, Serrâc’ın çocukluğundan itibaren tasavvufa ilgili olmasını açıklayan bir durum olarak değerlendirilebilir.

1. Seyahatleri ve Tasavvufa İntisabı

Lüma ‘dan öğrendiklerimize göre Serrâc başta Bağdat ve Basra olmak üzere Bistâm, Şam, Tüster, Antakya, Remle, Dimyat ve Sûr gibi önemli merkezlere gitmiş, dönemin önde gelen âlim ve sûfileriyle fikir alışverişinde bulunmuştur.⁷ Serrâc’ın yaptığı bu seyahatler, onun tasavvuf anlayışı, kaynakları ve gelişimi hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Bu seyahatlerin en önemli durağı Bağdat’tır. Burada pek çok önemli sûfi ile görüştüğü *Lüma* ‘daki çeşitli ifadelerden anlaşılmaktadır. Hucvîrî (ö. 465/1072), Serrâc’ın Bağdat’ta önemli bir medresede müderris olarak bulunduğu döneme ilişkin

³ Hasan Kamil Yılmaz, **İslam Tasavvufu** (*Lüma* ‘ Tercümesi), İstanbul, Erkam Yay., 1996, s. XV; S. İrfan Atagün, **Gönül Sultanları**, İstanbul, Marifet Yay., 1993, C. I, s. 392.

⁴ Hucvîrî, **Keşfu’l-mahcûb**, Yay. Haz. İsmâ‘îl Abdülhâdî Kandîl, Emin Abdülmecîd Bedevî, Beyrut, Dârü’n-Nehdâti’l-Arabiyye, 1980, s. 567; Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü’l-evliyâ**, Çev. Süleyman Uludağ, Bursa, İlim ve Kültür Yayınları, 1984, s. 672.

⁵ Ebû Sa’d Abdülkerim es-Sem’ânî, **el-Ensâb**, thk. Muhammed Avâme, Şam, Matbaâtu Muhammed Haşim el-Ketebî, (t.y.), C.VIII, s. 263; İbnü’l-Esîr, **el-Lübâb fî tehzîbi’l-ensâb**, Beyrut, Dâru Sadr, (t.y.), C. II, s. 288.

⁶ Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü’l-evliyâ**, s. 672; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü’l-üns**, Çev. Lâmiî Çelebi, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Marifet Yay., 1980, s. 324; Zehebî, **Târihu’l-İslâm**, C. XXVI, s. 625; Abdülkerim Zehûr Adî, “*Ebû Nasr es-Serrâc ve kitâbuhû el-Lüma* ‘”, Şam, **Mecelletü Mecmâi’l-Lügati’l-Arabiyye Bi-Dımaşk**, 1982, C. LVII/1-2, s. 42.

⁷ Reynold Alleyne Nicholson, **The Kitab al-Luma fi’l-Tasawwuf of Abu Nasr**, Leiden, London, E. J. Brill, Luzac and Co., 1914, s. v.; Abdülmün’îm Hifnî, **Mevsûâtü’s-sûfiyye**, Kahire, Mektebetü’l-Medbûlî, 2003, s. 273 vd.

bir menkıbe zikretmektedir.⁸ Fakat bu menkıbeyi Serrâc'ın *Lüma*'da Ebû Ubeyd Busrî için iki kez naklettiğini görmekteyiz.⁹ Bu durum iki açıdan değerlendirilebilir: Birincisi bu, kaynakların çelişkili bilgiler vermesine örnek teşkil eden bir durumdur. İkinci olarak Serrâc hakkında böyle bir menkıbenin zikredilmesi onun *eş-Şeyh* lakabına sahip olmasının bir açıklaması sayılabilir.

Bağdat hem tasavvufî yaşama girmek isteyen mübtediler açısından hem de bu sûflerin intisap ettiği şeyhler açısından son derece önemli bir merkezdir. Bu bağlamda Serrâc'ın Bağdat'ta sadece müderris olarak değil yanı sıra bir mürid olarak da bulunduğu kaynakların verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Serrâc'ın Bağdat'ta intisap etmiş olabileceği birkaç isimden bahsetmemiz faydalı olacaktır. Bunlardan ilki Ebû Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Murta'îş'tir (ö. 328/940). Murta'îş, Ebû Hafis el-Haddâd ve Ebû Osman el-Haddâd'ın sohbetinde bulunduktan sonra Cüneyd-i Bağdadî'ye (ö. 297/909) intisap etmiş ve bir süre sonra Bağdat'ın önde gelen sûflerinden biri olmuştur.¹⁰ Serrâc, Murta'îş'in son derece zühd sahibi bir sûfî olduğunu çeşitli rivayetlerle teyit eder.¹¹

Serrâc'ın Bağdat'ta görüştüğü bir diğer önemli sûfî ise kaynakların hadisçi kimliği üzerinde vurgu yaptığı Ebû Muhammed Cafer el-Huldî'dir (ö. 348/959). Cafer el-Huldî de Murta'îş gibi, Cüneyd-i Bağdadî'nin önemli talebelerinden biriydi. Bunun yanında dönemin önde gelen sûfleri ile sohbette bulunmuştu. Kaynaklar onda sûflere ait pek çok kitabın bulunduğunu ve kendisinin de *Hikâyâtü'l-evliyâ* adlı bir eser yazdığını kaydetmektedirler. Cafer el-Huldî'nin bu eseri günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak Huldî'nin *el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâik ve'l-merâsî* adlı bir

⁸ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 567.

⁹ Serrâc, *Lüma' fi târihi't-tasavvufî'l-İslâmî*, haz. Kamil Mustafâ Hindâvî, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, s. 152. Bu eser bundan sonra kısaca *Lüma'* şeklinde anılacaktır. Aynı menkıbeyi Kuşeyrî de Ebû Ubeyd Busrî için anlatır. Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1999, s. 447.

¹⁰ Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, Halep, Dârü'l-Kitâbî'n-Nefs, 1986, s. 349 vd. Bu eser bundan sonra kısaca *Tabakât* şeklinde anılacaktır.; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*; thk. Nureddin Şerîbe, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 2. bs., 1986, s. 141 vd.; Zeynüddîn Muhammed Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sa'deti's-sûfiyye*; thk. Mahmûd Hasan Rabî, Kahire, y.y., 1938, C. II, s. 38.

¹¹ Serrâc, *Lüma'*, s. 149, 235.

eser yazdığı belirtilmektedir.¹² Serrâc Bağdat'ta bulunduğu süre içinde Cafer el-Huldî'den hadis dersleri almıştır.¹³ Dolayısıyla Serrâc'ın hadis anlayışında Cafer el-Huldî'nin büyük pay sahibi olduğu söylenebilir.

Basra, Serrâc'ın ziyaret ettiği ikinci önemli merkezdir. Burada görüştüğü en önemli sûfî, Salimiyye ekolünün kurucusu kabul edilen Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed İbn Sâlim'dir (ö.356/967).¹⁴ İbn Sâlim, Serrâc'ın pek çok defa Bâyezid-i Bestâmî ve Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin bazı sözleri hakkında tartıştığı bir sûfidir.¹⁵ Buna bir örnek vermek gerekirse, Basra'da bulunduğu süre içinde İbn Sâlim ile Bâyezid-i Bestâmî'nin sözleri üzerine tartışan Serrâc daha sonra bu sözlerin doğruluğunu teyit etmek için Bistam'a seyahat ettiğini belirtir. İbn Sâlim, Bâyezid'i "Sübhanî sübhanî" sözünden dolayı şiddetle eleştirmiş başka bir sözünden dolayı da küfürle itham etmişti. Fakat Serrâc, Bistam ziyaretinde ev halkının Bâyezid'den bu türlü bir söz işitmedikleri bilgisini verir. Böylece Serrâc, bu tür şathiyyelerin halkın dilinde dolandıktan sonra kitaplara geçip tartışma konusu edildiklerine dikkat çekmiştir.¹⁶

Buraya kadar anlatılanlar, Serrâc'ın biri Bağdat'ta diğeri Basra'da olmak üzere iki önemli ekolle ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Bu iki merkez, tasavvuf anlayışları bakımından birtakım farklılıklara sahipti. Bağdat ekolü Haris Muhâsibî (ö.243/857)'den sonra büyük oranda Cüneyd-i Bağdâdî'nin etkisinin

¹² Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İstanbul, İz Yay., 2006, s.46; Cafer el-Huldî, **el-Fevâid ve'z-zühhd ve'r-rekâik ve'l-merâsî**, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tantâ, Dâru's-sahâbeti li't-türâs, 1989, s. 7-9.

¹³ Sülemî, **Tabakât**, s. 434 vd; İbnü'l-Mülakın, **Tabakâtü'l-evliyâ**, s. 170; Ahmed Ferid Mezîdî, **el-İmam el-Cüneyd Seyyidü't-tâifeteyn**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, s. 87 vd.

¹⁴ Pierre Lory, "*al-Sarradj*", **E.I.: new edition**, Ed. C.E. Bosworth, E. van Donzel, Leiden, E. J. Brill, 1997, C. IX, s.65; Massignon, Sehl b. Abdullah'ı ve Sâlimiyye ekolünü ele aldığı bir çalışmada Sehl'in akıl, ilâhiyat, kader ve siyasete dair görüşlerini incelemiş ve bu ekolün kurucusu olarak Sehl'in müridi İbn Sâlim'i göstermiştir. İbn Sâlim'in fıkhıta Mâlikî olduğuna değinen Massignon, Hanbelîlerce Sâlimiyye ekolünün görüşlerine yöneltilen eleştirileri sıralar. Bkz. Louis Massignon, **Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu**, Çev. Mehmet Ali Aynî, Yay. Haz. Osman Türer; C. Gündoğdu, İstanbul, Ataç Yay., 2006, s. 157-161.

¹⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 333.

¹⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 334.

hissedildiği Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/907) ve Serî Sakâtî (ö. 253/864) gibi önemli sûfîleri bünyesinde barındıran bir ekoldü. Bu ekolün ele aldığı meseleler genel olarak tevhid, mârifet, fenâ, bekâ gibi kavramlar yoluyla nefsin afetleri, vecd, kurb, üns, zikir, Allah'ı müşâhede gibi konular etrafında şekillenmişti. Tasavvufta sekr-sahv ayrımını¹⁷ ele aldığımızda bu ekolün hâkim görüşü sahv idi. Basra ekolü ise özellikle Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) yaklaşımlarının öne çıktığı; riyâzet ve mücâhedeye merkezi önem atfedilen bir anlayışı temsil ediyordu. Bu ekol, tasavvufu, Kur'ân, sünnet ve sahâbelerin hayatlarına dayandırarak aklî ve dinî bir temelde açıklamaya çalışıyordu. Bu ekole mensup sûfîler ibadete fazlasıyla düşkün olmakla dikkati çekiyorlardı.¹⁸ Basra'da sûfîler yoğun bir şekilde özellikle Hanbelî âlimlerin eleştirilerine maruz kalıyorlardı.¹⁹ Bu bilgiler ışığında Serrâc, özellikle yaptığı nakiller bakımından değerlendirildiğinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin etkisi altındaki Bağdat ekolüne daha yakın bir konumda görülmektedir.

Bu iki önemli merkez dışında Serrâc'ın Şam'da görüştüğü bir diğer önemli sûfî kendisinden hadis dinlediği Ebû Bekir Muhammed b. Davud ed-Dükkî'dir (ö.360/971).²⁰ Serrâc, Tüster, Antakya, Remle, Sûr ve Trablus gibi şehirlerde de başka sûfîlerle görüştüğünü belirtir.²¹

Anlaşıldığı kadarıyla Serrâc Bağdat'a ziyareti sırasında Ebû Muhammed Murta'îş'e intisap etmiştir. Bu çerçevede kaynaklar Serrâc'ın silsilesine dair bazı bilgiler aktarmışlardır. Bu bilgiler Serrâc'ın mürid olmasının yanında zamanla bir 'şeyh' olduğunu da göstermektedir. Muhammed b. Münevver, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) pîri olan Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî'nin

¹⁷ Ebû'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 1996, s. 76 vd. Bu eser bundan sonra kısaca **Tasavvuf** şeklinde anılacaktır.

¹⁸ Ebû'l-Alâ Afîfî, **a.g.e.**, s. 80 vd.

¹⁹ Louis Massignon, **Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu**, s. 27 vd; Bu ekoller hakkında bkz. Cengiz Gündoğdu, "*Doğuş Devrinde Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri*", **EKEV Akademi Dergisi**, Ankara, 1997, C. I, Sayı: 1, s. 93 vd.

²⁰ Zehebî, **Tarihu'l-İslam**, C. XXVI, s. 625; İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, C. IV, s. 413.

²¹ Serrâc, **Lüma'**, s. 213, 232, 231, 251, 274; *Lüma'* da herhangi bir atfa rastlanmamasına rağmen Nicholson, Serrâc'ın Kahire ve Tebriz'e de seyahatte bulunduğunu belirtir. Bkz. Reynold Nicholson, **The Kitâb al-Luma fi'l-Tasawwuf**, s. v.

Serrâc'ın müridi olduğunu belirterek onun tasavvufa dair birtakım eserler yazdığını, Tûs'ta ikâmet ettiği hankâhın daha sonra dervişlerin ziyaret yeri haline geldiğini bildirmiştir. Muhammed b. Münevver daha sonra Serrâc > Murta'îş > Cüneyd-i Bağdâdî > Serî es-Sakatî > Habîbu'l-Acemî > Hasan Basrî > Hz. Ali > Hz. Peygamber şeklinde Serrâc'a ait bir silsile nakleder.²² Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî gibi tanınmış Bağdatlı sûfilerin yer aldığı bu silsile Serrâc'ın Bağdat ekolüne mensup bir mürid olduğunu destekleyen bir başka bilgi sayılabilir.

Çağdaş bazı araştırmalar Serrâc'ın bir diğer şeyhinin Ebû Abdullah Muhammed b. Hafif eş-Şirâzî (ö. 371/982) olduğu bilgisini verseler de²³ bu bilginin de doğruluğu şüphe içerir. Bunun en önemli göstergesi Serrâc'ın İbn Hafif'i sadece bir yerde zikretmesidir ki bu atıf da İbn Hafif'in Şiblî ile olan bir görüşmesinden ibarettir.²⁴

Bu bilgilerden yola çıkarak Serrâc'ın, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Murta'îş ve Cafer el-Huldî'ye intisap ettiğini bununla beraber Dukkî ve İbn Sâlim ile de sıklıkla görüştüğünü söyleyebiliriz.

2. Serrâc'ın Talebeleri

Serrâc'ın mürid ya da talebeleri konusunda kaynaklar çok az bilgi vermişlerdir. Bu bilgilerden özellikle ikisi çeşitli şüpheler içermektedir. Bunları belirtmemiz gerekirse şunları söyleyebiliriz. Çağdaş bazı araştırmacılar, Serrâc'ın döneminde biri Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bağdat'ta diğeri de Serrâc'ın Nişabur'da

²² Muhammed b. Münevver, **Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-şeyh Ebî Saîd**, Çev. İsmâil Abdülhâdî Kandîl, Yay. Haz. Yahya Hişâb, Kahire, Dâru'l-mısriyyeti li't-te'lif ve't-tercûme, (t.y.), s. 43, 78; a. mlf., **Tevhidin Sırları**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabcacı Yay., 2003, s. 17. Bu silsileden hareketle şu açıklamayı da yapmamız gerekmektedir. Ferîdüddîn Attâr her ne kadar Serrâc'ın Serî es-Sakatî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile görüştüğünü belirtse de bu, tarihen mümkün görünmemektedir. Bkz. Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-evliyâ**, s. 672.

²³ Annemarie Schimmel, **İslam'ın Mistik Boyutları**, s. 94.

²⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 260; Serrâc'ın şeyhleri ile ilgili bir diğeri bilgiyi de burada aktarmamız gerekebilir. Zehebî, Ahmed b. Muhammed es-Sâih isimli bir sûfnin Serrâc'ın şeyhi olduğunu belirtse de Nicholson bunun Ahmed b. Muhammed İbn Sâlim'in (ö. 356/967) isminin yanlış bir şekilde aktarılması olarak görür. Krş. Zehebî, **Târihu'l-İslâm**, C. XXVI, s. 625; Nicholson, **The Kitab al-Luma fi'l-Tasawwuf**, s. iii.

olmak üzere iki büyük ekol olduğunu belirtseler de²⁵ gerek Serrâc'ın Nişabur'u ziyaret ettiği fakat uzun müddet kalmadığı gerekse Serrâc'ın Bağdat'ta daha uzun kalması ve Cüneyd-i Bağdâdî'den etkilenen sûflerle daha çok görüşmüş olması dikkate alındığında Serrâc'a ait Nişabur'da bir ekolün geliştiği bilgisinin Serrâc'ın önemini vurgulamak amacıyla aktarıldığını söyleyebiliriz.

İkincisi yine çağdaş araştırmacılardan Nureddin Şerîbe, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) hocalarını sıralarken Ebû'l-Hasan Dârekutnî, Ebû'l-Kâsım Nasrâbadî ve Ebû Amr b. Necid ile beraber Serrâc'ı da zikretmektedir.²⁶ Ancak Sülemî gibi önemli bir tasavvuf yazarının *Tabakâtu's-sûfiyye* isimli eserinde Serrâc'dan bahsetmemesi bu bilginin doğruluğuna gölge düşürmektedir.

Bununla beraber kaynaklar Serrâc'ın bazı talebelerinin isimlerini vermiştir. En başta yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Münevver'in verdiği bilgilere göre Ebû'l-Fazl es-Serâhsî'nin Serrâc'ın müritlerinden biri olduğu görülmektedir. Bunun dışında Ebû Said Muhammed b. Ali Nakkaş ve Abdurrahman b. Muhammed gibi sûfler Serrâc'ın talebeleri arasında sayılmıştır.²⁷

Kaynakların verdiği bilgilere göre Serrâc 'sünnet üzere' bir yaşam sürmüştür²⁸ ve 378/988 yılının Recep ayında memleketi Tûs'ta vefat etmiştir. Kabri de bu şehirde bulunmaktadır ve önemli bir ziyaretgâh olarak dikkati çekmektedir.²⁹

Sonuç olarak Serrâc hayatının önemli bir bölümünü Bağdat'ta geçirmiş; Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Murta'îş ve Cafer el-Huldî'ye intisap etmiş ve döneminde yaşayan pek çok sûfî ile görüşme imkânı bulmuştur. Bunların dışında

²⁵ Ebû Nasr Serrâc, **el-Lüma' li Ebî Nasr Serrâc et-Tûsî**, Yay. Haz.: Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, Mısır, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1960, s. 7.

²⁶ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, **Tabakat**, thk. Nureddin Şerîbe, Halep, Dâru'l-Kitâbi'n-Nefis, 1986, s. 1; a. mlf, **Tasavvufta Fütüvvet**, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1977, s. 9.

²⁷ Zehebî, **Tarihu'l-İslâm**, C. XXVI, s. 625; Abdülkerim Adî Zehûr, "Ebû Nasr es-Serrâc ve kitâbuhû el-Lüma'", s. 7.

²⁸ İbnü'l-İmâd, Sehâvî'nin (ö. 902/1046) Serrâc hakkında 'Sünnet üzere idi' dediğini aktarmaktadır. Bkz. **Şezerâtü'z-zeheb**, C. IV, s. 413.

²⁹ Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-evliyâ**, s. 672; Zehebî, **Tarihu'l-İslâm**, C. XXVI, s. 625; Fuat Sezgin, **GAS, Band I**, C.I, s. 666; Hayreddin Zirikli, **el-A'lâm**, C. IV, s. 241.

Serrâc'ın bir 'şeyh' olarak bazı sûfleri yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar hayatı hakkındaki bilgilerimiz fazla olmasa da eseri *Kitâbu'l-Lüma'* günümüze kadar ulaşmıştır.

B. Eseri

1. Eserin İsmi ve Yazılış Tarihi

Kaynakların verdiği bilgilere göre *Kitâbu'l-lüma' fi't-tasavvuf* Serrâc'ın kaleme aldığı tek eserdir.³⁰ *Lüma'* kelimesi sözlükte 'parıltı' anlamına gelirken terim olarak 'gizli işaret' anlamını taşır ve *levâmi'* ve *lemaât* şeklindeki çoğul halleriyle birlikte sûflerin kalplerine ilkâ edilen ilahî bilgileri ifade eder.³¹ Serrâc, mukaddimesinde sûflerin yolu ile ilgili topladığı bilgileri derlediği bu kitabın her babında onlara ait bir '*parıltı*' zikrettiğini belirtir.³² Zamanla sûflerin daha çok kullandığı anlaşılan *lüma'* kelimesi ve çeşitli türevleri pek çok tasavvuf eserinin isminde yer almasıyla dikkat çekmektedir.³³

Eserin tam olarak ne zaman yazılmaya başlandığı ve tamamlandığı hususunda Serrâc herhangi bir bilgi vermemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Serrâc'ın görüştüğü sûflerden en geç vefat edeni Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Husrî³⁴ (ö.371/981)'dir. Bu durumda Serrâc'ın çeşitli şehirlere seyahatlerde bulunduktan sonra hayatının son on yılına doğru eserini kaleme almaya başladığı anlaşılmaktadır.

³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, C. II, s. 1562; Fuat Sezgin, *GAS, Band I*, C. I, s. 666; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, C. IV, s. 241; Bazı kaynaklar Serrâc'a ait *Kitâbu'l-milh* isimli bir eserden söz etseler de Hasan Kamil Yılmaz bu durumun *Kitâbu'l-Lüma'*'nın yanlış okunması neticesinde ortaya çıkan bir hata olduğunu belirtmektedir. Bkz. Afîfüddîn Yâfî, *Mir'âtü'l-cenân*, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2. bs., 1970, C. II, s. 408; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, C.I, s. 447; Hasan Kamil Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, s. XIII.

³¹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 476; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yay., 2004, s. 394.

³² Serrâc, *Lüma'*, s. 8.

³³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, C. II, s. 1562 vd.

³⁴ Serrâc, *Lüma'*, s. 29.

2. Eserin Literatürdeki Yeri, İçeriği ve Üslûbu

Tasavvufun belli başlı konularını düzenli ve sistematik bir biçimde bir araya getiren, inceleyip yorumlayan ve eleştiren önemli bir kaynak olarak *Lüma*'nın hemen hemen aynı dönemde yazılmış *Ta'arruf*, *Risâle*, *Keşfu'l-mahcûb* ve *Kûtü'l-kulûb* gibi eserlerle karşılaştırıldığında bazı ayrıt edici özelliklere sahip olduğu görülmektedir.³⁵ Sözelimi her ne kadar Serrâc, Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin yaptığı gibi bir tabakât bölümüne yer vermese de fıkıh, hadis, kelâm gibi ilimler hakkında tasavvufun tavrını yansıtması, tasavvufun İslâm ilimleri arasındaki yerini ele alması, semâ', kerâmet gibi tasavvufun bazı tartışmalı konularına değinmesi ve sûflerin şathiyatını değerlendirip İslâm dışı sapkın grupları sûflerden kesin bir şekilde ayırmasıyla temeyyüz eder.

Eser içerik olarak bir giriş ve on iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında tasavvufun diğer İslâm ilimleri arasındaki yeri, sûfî tanımı, tasavvuf kelimesinin kökeni ile ilgili detaylı bilgiler verilir. Daha sonra sırasıyla haller ve makamlar, sûflerin Kur'ân anlayışları, Hz. Peygamber'e ve ashabına ittibâ etmeleri, sûflerin bazı işârî yorumları ve Kur'ân ve hadislerden hüküm istinbât etmeleri, sûflerin âdâbı, sûflere ait çeşitli yazışma ve şiirler, semâ' ve vecd konuları, bazı tasavvufî kavramlar, mucize ve kerâmet meselesi ele alınır ve daha sonra sûflerin şathiyatını ve sûfî geçinenlerin yanlışları incelenir.³⁶

Serrâc'ın eserinde oldukça dikkatli bir üslup kullandığı gözlenir. Sözelimi herhangi bir konuda seleflerinin sözü ile karşılaştığında, aksi bir görüş ileri sürmekten çekinir, ayrıca onların görüşlerini aktarırken çok dikkatli davranır. Eğer sözün nispeti hakkında ufak bir şüpheye düşerse “*zann ediyorum*”, “*dediği gibi*” veya “*Allah daima iyi bilir ama bu sözün anlamı şu olabilir*” gibi ihtiyatlı ifadelerle başvurur. Böylece kendisinden önceki sûflerin konularına zarar vermeden onları sünnî düşünceye uygun bir şekilde yorumlama imkânı bulur.

³⁵ Süleyman Uludağ, “*el-Lüma*”, **DİA**, C. XXVII, s. 258 vd; Abdülhakim Yüce “*el-Lüma*’ ”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Sayı: 3, s. 185-196.

³⁶ Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, s. 71 vd; Abdülhakim Yüce “*el-Lüma*’ ”, **Klasik Tasavvuf Kaynakları I**, Ed. Ali Çınar, Ankara, Sûf Yay., 2003, s. 29 vd.

3. Eserin Kaynakları ve Etkileri

Lüma'da yer alan bilgiler Serrâc'ın pek çok bilgiyi görüştüğü çeşitli sûfilerden aldığına işaret ederken bir kısım bilgiler ise eserin o döneme kadar dağınık halde bulunduğu anlaşılan çeşitli metinlere dayandığını göstermektedir. Ayet, hadis, sahâbe ve tâbiûnun haberlerinin dışında Serrâc'ın kitabında metinlerini rivayet ettiği haberler, hikâyeler ve eserler yüz elliye aşkın sûfiye aittir. Yaptığı rivayetlerde genellikle isnat zincirini hazfeden Serrâc, kimi yerlerde isnadı vermektedir.

Serrâc'ın uzun bir müddet seyahat ettiğine yukarıda değinmiştik. Bu, *Lüma*'nın kaynakları nelerdir sorusuna cevap vermemizi güçleştiren bir durumdur. Ancak yazarımız kimi yerlerde naklettiği bilgilerin kaynaklarını zikretmiştir. Sözcülemi "...*Amr b. Osman Mekkî'nin 'Müşahede' adlı kitabında işaret ettiği gibi...*" ; "...*Ca'fer el-Huldi hattıyla yazılmış olduğunu zannettiğim bir kitapta buldum ki...*" ; "...*Vâsiti'nin kitabında gördüm...*" ; "...*Ebu Said b. El-Arabî'nin 'Vecd' adlı kitabında şu bilgiyi buldum...*" ; "*Ebu Said Ahmed b. İsa el Harraz'ın tasnif ettiği 'Kitabü's-Sir'da şöyle denmektedir.*" gibi ifadelerden onun zengin bir literatür bilgisine sahip olduğu ve bu eserlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Serrâc'ın yaptığı nakillerin çoğunluğunun Iraklı sufilerden olması dikkati çeker. Özellikle Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) - eserde en çok Cüneyd'den alıntı yapılmıştır-, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Said el-Harraz (ö. 277/890), Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907), Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903), Şiblî (ö. 334/945), Cerîrî (ö. 311/923), Vâsîfî (ö. 320/932), Ebu Said Arabî (ö. 340/951), Ebu Muhammed Cafer el-Huldî (ö.348/959), Ebu Bekr ed-Dukkî (ö. 360/971) gibi isimlerin çoğunluğu Bağdat ekolünün başka bir deyişle 'sahv ekolü'nün en önemli temsilcileridir ve Serrâc'ın yaptığı nakillerin çoğunluğu bu sûfilere aittir.

Bu durum hicrî IV. asırda tasavvufun en hareketli yaşandığı bölgenin Bağdat olduğu anlamına da gelir. Araştırmacılar bu duruma dikkat çekerek Muhasibî'nin *er-Riâye*'sinin yanında, Zünnûn-u Mısrî'nin *Risâletü'n fî zikri menâkibi's-sâlihîn*'i, Ebû Said el-Harrâz'ın *Kitâbu Mi'yâri't-tasavvufi ve mahiyetuhu*, Yahya bin Muâz er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Mürîdîn*'i, Amr bin Osman el-

Mekkî'nin *Kitâbu'l-muhabbet*'i, Ebû Abdullah Ruzbârî'nin *Kitâbu'l-edebi'l-fakîr*'i gibi eserlerin Serrâc'ın tasavvuf anlayışının oluşmasında büyük katkısı olabileceğini vurgulamaktadır.³⁷ Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç, Serrâc'ın gerçekten zengin bir tasavvufi çevrenin içinde bulunduğu ve mümkün olduğu kadar bu çevreye dayanarak eserini telif ettiği'dir.

Lüma'nın kendisinden sonraki literatürü etkilediği görülür. Arberry'ye göre Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Usûlu'l-Melâmetiyye ve Gâlâtu's-Sûfiyye* adlı eserinin son kısmı, *Lüma*'nın "*Bâbu fî zikri'l-fırka ellezîne galatû*" başlıklı bölümün aynısıdır. Ancak çağdaş araştırmacılara göre iki bölümün karşılaştırılması sırasında birbirine benzemeyen örnekler verilmiştir.³⁸ Dolayısıyla bu iddianın doğruluğu tartışmaya açıktır.

Serrâc'ın etkisinin hissedildiği diğer eser ise Serrâc'ın çağdaşı sayılabilecek Ebû Sa'd el-Hargûşî'nin (ö. 406/1015) *Tehzîbu'l-Esrâr* isimli eseridir. Konu başlıkları ve içeriği yönünden *Lüma*'ya son derece benzediği anlaşılan bu eserde *Lüma*'dan büyük ölçüde istifade edildiği fakat bu konuyla ilgili bir atıfta bulunulmadığı tespit edilmiştir.³⁹

Bunların dışında her ne kadar Kelâbâzî ve Ebû Tâlib el-Mekkî, Serrâc'dan ve eserinden bahsetmeseler de *Lüma*' özellikle, Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ali b. Osman Hucvîrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 505/1111), Şehâbeddîn Sühreverdî

³⁷ Abdülkerim Zehûr Adî, "*Ebû Nasr es-Serrâc ve kitâbuhû el-Lüma*'", s. 48 vd.

³⁸ Hasan Kamil Yılmaz, **İslam Tasavvufu**, s. XVI'den naklen Arthur J. Arberry, "*Did Sulami Plagiarize Sarraj*", **JRAS**, London, 1937, Sayı: 3, s. 431 vd.; Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, s. 72.

³⁹ Mustafa Aşkar, **a.g.e.**, s. 72 vd; Arberry ve Abdurrahman Bedevî iki eser arasındaki bu benzerlikten hareketle Hargûşî hakkında ağır ithamlarda bulunsalar da bu konuda bir çalışma yapan İrfan Gündüz, Hargûşî'nin kaynakları hakkında bilgi vermiş ve *Lüma*'nın da kaynaklardan biri olabileceğini belirtmiştir. Hasan Kamil Yılmaz, **İslam Tasavvufu**, s. XVI'den naklen Krş. Arthur J. Arberry, "*Khargushi's manual of Sufism*", **Bulletin of the School of Oriental Studies**, C. IX, Sayı: 2, s. 145; Abdurrahman Bedevî, **Târihu't-Tasavvufi'l-İslâmî**, Kuveyt, Vekâletü'l-matbûât, 1978, s. 89 vd; İrfan Gündüz, "*Ebû Sa'd Hargûşî (Zamanı-Hayati-Eserleri) ve Tehzîbu'l-Esrâr'i*", İstanbul, 1990, (Basılmamış Doçentlik Çalışması).

(ö. 632/1234) ve İzzeddîn Kâşânî (ö. 735/1334) gibi yazarlara kaynaklık etmiştir.⁴⁰ Bu açıdan bakıldığında *Lüma'* kendisinden sonraki önemli tasavvuf yazarlarını etkilemiştir. Buna rağmen Serrâc ve eseri ancak XX. yüzyılda ilim dünyasına tanıtılabilmektedir.

4. Serrâc ve *Lüma'* Hakkında Yapılan Çalışmalar

Lüma', şer'î ölçülere ve Sünnî anlayışa uygun önemli teorik kaynaklardan biri olmasına ve zengin içeriğine rağmen bibliyografik kaynaklarda hakkında az bilgi verilmiştir. Eser hakkında ilk çalışma Reynold Alleyne Nicholson tarafından 1914'te yapılmıştır.⁴¹ Nicholson'ın tahkikli neşrinin ardından Arthur J. Arberry *Pages From The Kitab al-Luma of Abu Nasr al-Sarraj* ismiyle hazırladığı eserde Nicholson'ın, çoğunluğu sûflerin şathiyatı bölümünden olan eksiklerini gidermiştir.⁴² Daha sonra Abdülhalim Mahmud ve Taha Abdülbâki Surûr eseri ilk kez tam metin olarak neşretmişlerdir.⁴³ Ardından eserin Richard Gramlich tarafından Almanca ve Pir Muhammed Hasan tarafından Urduca çevirileri yapılmış ve Abdülkerim Zehûr Adî tarafından hakkında kapsamlı bir makale hazırlanmıştır.⁴⁴ Eser hakkında Türkçe'de ilk defa Ahmed Subhi Furat bir makale kaleme almıştır.⁴⁵ Bununla beraber Serrâc ve eseri hakkında sadece Abdülillah Deniz tarafından 1992'de Bursa'da bir yüksek lisans tezi hazırlandığını görmekteyiz. Bu çalışmada Abdülkerim Zehûr Adî'nin

⁴⁰ Süleyman Uludağ, “*el-Lüma'*”, **DİA.**, C. XXVII, s. 259.; Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, s. 71 vd.

⁴¹ Reynold Alleyne Nicholson, **The Kitab al-Luma fi'l-Tasawwuf of Abu Nasr**, Leiden, London, E. J. Brill, Luzac and Co., 1914.

⁴² Arthur J. Arberry, **Pages From The Kitab al-Luma of Abu Nasr al-Sarraj**, London, Luzac Co., 1947.

⁴³ Serrâc, **el-Lüma' li Ebî Nasr Serrâc et-Tûsî**, Yay. Haz.: Abdülhalim Mahmud; Taha Abdülbâki Surûr, Mısır, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1960.

⁴⁴ Richard Gramlich, **Schlaglichter über das Sufitum: Abu Nasr as-Sarrags Kitab al-Luma**, Stuttgart, Steiner, 1990; Pir Muhammed Hasan, **Lüma'**, İslamabad, I.R.I.P., 1994; Abdülkerim Zehûr Adî, “*Ebû Nasr es-Serrâc ve kitâbuhû el-Lüma'*”, Şam, **Mecelletü Mecmâi'l-Lügati'l-Arabiyye Bi-Dimaşk**, 1982, C. LVII/1-2.

⁴⁵ Ahmed Subhi Furat, “*Tasavvuf Edebiyatında Kaynak Bir Eser el-Lüma' fi't-Tasavvuf*” **İslâmî Edebiyat Dergisi**, İstanbul, 1993, Nisan-Mayıs-Haziran, s. 25-28.

makalesinden büyük ölçüde istifade ettiğini söyleyen yazar *Lüma*'nın içeriği hakkında geniş bilgi vermektedir.⁴⁶

Hasan Kamil Yılmaz 1996'da *İslam Tasavvufu* adıyla *Lüma*'yı Türkçe'ye çevirmiştir. Bu tercümenin başında Serrâc'ın hayatı hakkında bibliyografik eserlerde yer alan bilgiler sıralanmış; *Lüma*' hakkında yapılan çalışmalar ve eserin etkilerinden söz edilmiştir. Kamil Mustafa Hindâvî ise 2001'de Beyrut'ta *Lüma*'yı tekrar neşretmiştir. Biz de tezimizde en son çalışma olması hasebiyle bu baskıyı esas aldık.

⁴⁶ Abdülillah Deniz, "*Ebû Nasr Serrâc ve Kitabu'l-Luma*", Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa, 1992 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. VII.

I. BÖLÜM

SERRÂC'IN İLİM ANLAYIŞI

I. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İLİM VE SERRÂC'IN YAKLAŞIMI

A. İlmin Mahiyeti

İbn Haldun tasavvuftan söz ederken onu 'müdevven ilim' diye niteler ve tasavvuf alanında yazılmış bazı klasik eserleri zikrederek tasavvufun hâl ilminden kâl ilmine geçişini bu 'kitaplarda yazılı olma' durumuyla ilişkilendirir.⁴⁷ Bu durum ilmin mahiyetini kısmen açıklığa kavuşturur. Bir şeyin ilim ya da *müdevven ilim* olması için hangi niteliklere sahip olması gerekir ve bunlar Serrâc'ın ilim anlayışında nasıl tezâhür etmiştir? Başka bir ifadeyle Serrâc, tasavvufun hangi özelliklerini dikkate alarak bir 'ilim' olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır?

Bunlara geçmeden önce bilgi/ilim kavramını "müdevven" sıfatıyla birlikte ele almanın gerekliliği hakkında bazı yazarların görüşlerine başvurmamız gerekebilir. Çünkü 'ilm' kelimesi aynı anda 'bilgi' ve 'bilim' anlamlarını bünyesinde barındırır.⁴⁸ Müdevven ilim dediğimizde ise bu anlamlardan ikincisini kastetmiş oluruz. Taşköprülüzâde'nin (ö.1561) bir ilmin mahiyetini nasıl ele aldığı bu konuda önemli bir örnek teşkil eder:

"Fıkıh usûlü ilmi İslâm'ın fûrûna dair hükümleri yakînî delillerden istinbât etmeyi bildiren ilimdir. Konusu din hükümlerinin kendilerinden çıkarılması bakımından edille-i şer'iyye; esası ise bazı aklî ve naklî din ilimlerini bilmektir. Maksudı dinin amelî hükümlerini edille-i şer'iyyeden istinbât etme melekesini elde etmektir. Faydası bu hükümleri doğru olarak çıkarmaktır."⁴⁹

⁴⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2.bs., 1996, s. 451.

⁴⁸ İbn Manzûr, **Lisânü'l-arab**, Kahire, Dâru'l-meârif, (t.y.), C. XXXIV, s. 3082.

⁴⁹ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, **Mevzûâtü'l-ulûm**, Çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1313, C. I, s. 634.

Ona göre bir ilimden bahsetmek onun alanı, konusu, esası, maksadı ve faydasından bahsetmek demektir. Dikkate değer bir başka husus Taşköprülüzâde'nin bazen ilimlerin gayesi ya da faydalarını bizzat ilimlerin isimlerinden yola çıkarak belirtmeyi tercih etmesidir. Başka bir deyişle bir ilmin ismi onun niteliği hakkında bize bilgi sağlar. Kâtip Çelebi (ö.1656) 'ilm' kelimesindeki çift anlamlılığın üzerinde durur ve nahiv, fıkıh gibi ilimleri müdevven ilim diye niteleyerek onları diğer bilme türlerinden ayırır. Bu açıdan Kâtip Çelebi'ye göre ilmin esas tanımı, meseleler ve bunlara ilişkin tasdikleri tasavvur etmektir.⁵⁰ Diğer bir ifadeyle ilmin ayırt edici özelliği meselelere sahip olmasıdır. Nitekim Tehânevî'nin (ö.1745) de müdevven ilim tanımında dikkati çektiği husus şudur: Bir ilmin 'müdevven' diye nitelenmesi için mevzû, mesâil ve mebâdilere sahip olması gerekir.⁵¹

Öyleyse bir ilmin mahiyetinden bahsetmek onun konu, mesele ve ilkelerinden bahsetmek anlamına gelir. Bu, İslâm düşünürlerinin üzerinde önemle durduğu ve Serrâc'da da görebileceğimiz bir anlayıştır.

1. İslâm Bilim Geleneğinde İlim Anlayışı: Konu, Mesele ve İlke

İslâm düşüncesinin önemli isimleri bilgi/bilim (ilm) kavramı üzerinde sıkça durmuşlar ve ilim dediğimiz şeyin niteliklerinden bahsetmişlerdir. Farâbî (ö.339/950) her bir ilmin tanımını, bölümlerini, temel kavramlarını ve faydalarını ele alırken bu hususta bazı bilgiler verir. Mesela fıkıh ilmi, 'hüküm çıkarma' ilmidir ve insanın, hüküm koyanın maksatlarına göre hayatını tanzim etmesine fayda sağlar.⁵² Başka örnekler de verilebilir fakat sonuçta Farâbî, ilimlerin farklılaşmasını sağlayan temel etkenlerin, konu ve faydalarının farklılığı olduğunu düşünmektedir.

İbn Sînâ (ö.1037) Farâbî'nin görüşlerini daha anlaşılır kılmış ve her ilmin ilkeleri, konuları ve meselelerinin olduğunu belirtmiştir. "Her disiplinin ve özellikle

⁵⁰ Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, tsh. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 2.bs., 1971, C. I, s. 6-8.

⁵¹ Tehânevî, **Keşşâf-ı ıstılâhâtî'l-fünûn**, Çev. A. Muhammed Hasaneyn, Kahire, el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1963, C. I, s. 3-7.

⁵² Farâbî, **İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)**, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1986, s. 125.

teorik disiplinlerin ilkeleri, konuları ve meseleleri vardır.”⁵³ Ona göre de bir ilmin diğer ilimlerden farklılaşması konuları, ilkeleri ve meselelerinin farklı olmasıyla gerçekleşir. Bazı durumlarda bir ilimde ilke olan başka bir ilimde mesele olabilir. Aynı konuda birleşen ilimlerin farklılığı birinin konuyu mutlak olarak diğerinin ise bir yönden incelemesi şeklinde olur.⁵⁴ Başka bir deyişle ilimler arası hiyerarşi de konu, ilke, meseleler bağlamında değerlendirilir. İbn Sînâ'nın ilmin mahiyetine ilişkin bu fikirleri metafizik ele alınırken kendisini gösterir. Ona göre bir ilimden söz etmek, öncelikle onun konusundan söz etmek demektir. Bu bağlamda “metafiziğin konusu, varlık olmak bakımından varlıktır ve meseleleri de varlığa ilişkin şeylerdir.” Başka bir ifadeyle “metafizik, varlığın hallerini ve onun kısımları ve türlerini inceler.” Üstelik “bu ilim, varlıktaki şeylerin ilkinin bilgisini veren İlk Felsefe'dir ve en üstün bilinene dair en üstün bilgi olan hikmettir. Bu ilim, Allah'ı bilmektir.”⁵⁵ Öyleyse İbn Sînâ'ya göre metafizik, bütün ilimlerin ilkelerini belirleyen ‘üst ilim’dir. Bu, bir ilmin mahiyetinin nasıl ele alındığıyla ilgili önemli bir örnektir. İbn Rüşd'e (ö.1198) göre ise bir ilimden söz etmek, o ilmin alanındaki varlık türünden söz etmek demektir.⁵⁶ Başka bir deyişle, öncelikle ilmin alanını teşkil eden bir saha ve varlık türü olmalıdır.⁵⁷

Sadreddin Konevî (ö.1274) de İbn Sînâ'dan hareketle her ilmin konu, mesele ve ilkeleri olduğunu ve ilimler arasındaki üstünlüğün de bunlar yoluyla belirlendiğini söyler. Sözelimi ilm-i ilâhî (metafizik), konusu Hakk'ın varlığı, ilkeleri ilâhî isimler ve meseleleri Tanrı ve âlem arasında isimler yoluyla ortaya çıkan ilişkiler olan bir ilimdir. Konusunun üstünlüğü dolayısıyla en şerefli ilimdir.⁵⁸

Görüldüğü gibi genel olarak İslâm düşünürleri bir ilimden bahsederken ne anlaşılması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Buna göre her ilmin konu, mesele ve

⁵³ İbn Sînâ, **II. Analitikler**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2006, s. 102.

⁵⁴ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.109, 113.

⁵⁵ İbn Sînâ, **Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, s. 8, 11, 13.

⁵⁶ İbn Rüşd, **Metafizik Şerhi**, Çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yay., 2004, s. 1-9.

⁵⁷ İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2006, s. 5-8.

⁵⁸ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 9, 13; Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 63-66.

ilkeleri bunlarla ilişkili olarak çeşitli yöntem ve faydaları bulunur. İlimler arası hiyerarşi de bu özellikler açısından değerlendirilir. İlimlerin birbirinden farklı olmasının kaynağı da konusu ve yöntemlerinin birbirinden farklı olmasıdır.

2. Serrâc'ın İlim Görüşü: Alan, Yöntem ve Gaye

Tasavvuf, Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık yüzyıl sonra katı bir zühd hayatı şeklinde belirginleşmeye başlamış ancak zamanla İslam toplumunda başlarda zâhidler, sonraları ise sûfiler adını alan yeni bir grup, dinin çeşitli alanları hakkında çeşitli görüşler dile getirmişlerdi. Başta fakihler ve muhaddisler olmak üzere pek çok grubun tepkisine neden olan bu durum, sûfilerin, pratik bir yaşam biçimi olan tasavvufu, hicrî III. asırdan sonra fıkıh-kelâm ve hadis geleneğine karşı bir "ilim" sıfatıyla savunmalarını gerektirmiştir. Meselenin diğer bir yönü de sûfilerin kendi içlerinde birtakım anlaşmazlıkların ortaya çıkması ve ilk yazarların tasavvufî yaşamın doğru biçimini ortaya koyma çabalarıyla ilgilidir. Sûfilere yöneltilen eleştiriler arasında ibadetleri hafife alma, dinî yükümlülükleri yerine getirmeme ya da dinî yaşantıyı bir 'oyun' şeklinde algılama gibi ibâhî ve ilhâdî grupların özellikleri de bulunuyordu. Bu durum başta Serrâc olmak üzere Kelâbâzî (ö.380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Hucvîrî (ö.470/1077) gibi yazarların da üzerinde durduğu önemli bir sorundu.⁵⁹ Her halükârda tasavvuf bir yaşam biçimiydi ve sûfiler tasavvufun ilmî açıdan değerini ya da İslâm ilimleri içindeki yerini başlarda belirleme ihtiyacı hissetmemişlerdi. Fakat hem diğer İslâm ilimlerinin dışarıdan eleştirileri hem de sûfiler arasında ortaya çıkan iç sorunlar sebebiyle tasavvufa İslâm ilimler geleneğinde bir yer tayin etmek ve onu sünnî bakış açısıyla zabt u rabt altına almak zorunluluk haline gelmişti.⁶⁰

Serrâc, tasavvufa İslâm ilimler geleneğinde bir alan oluşturmaya imkân bulmak için önce muhaddisleri, fakihleri ve kelamcılarını ele alır. Onların konumlarını

⁵⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 8; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1992, s. 48-49; Abdülkerim Kuşeyrî, **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Ma'rûf Mustafa Züreyk, Ali Abdülhamit Ebû'l-Hayr, Beyrut, Dâru'l-Hayr, 3 bs.,1997, s. 35 vd. Bu eser bundan sonra kısaca **Risâle** şeklinde anılacaktır; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1996, s. 76-85.

⁶⁰ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî**, İstanbul, İSAM Yay., 2008, s. 54.

açıklığa kavuştururken alan, yöntem ve gayelerine değinir. Bu açıklamalar Serrâc'ın ilim anlayışını ortaya koymak bakımından önemli bilgiler sağlar.

a. Hadis İlimi ve Muhaddisler

Serrâc öncelikle muhaddisleri ele alır ve hadis ilminin *alanını* belirler. Hadis ilmi, râvîlerin ihtilaf etmelerinin sebeplerini, rivayetlerdeki eksiklik ve fazlalıkları, muhaddislerin hadis rivayetine dair görüşlerini kapsar. Hadis ilminin *yöntemi* ise hadisleri 'dinleme' ve 'ezberleme' şeklinde aktarmaktır. Böylelikle hadis ilmi sahih ve uydurma hadisler arasından doğruyu ortaya koyma *gayesini* gerçekleştirmeye çalışır.⁶¹ Muhaddisler de bir hadis ilminden söz ederken onun 'rivayet' esasına dayalı bir ilim olduğunu ve bu çerçevede rivayetin ve râvînin durumlarının cerh ve ta'dil yöntemi kullanılarak belirlendiğini böylece kişiye uydurma hadisleri tanımayla ilgili ya da hadis uydurma girişimlerine karşı belirli bir yöntem kazandırdığını dile getirmişlerdir.⁶² Başka bir ifadeyle muhaddisler de yaptıkları şeyin bir amacı, yöntemi ve faydası olduğunu dile getiriyorlardı.

Lüma'daki hadislerin durumuna bakmamız Serrâc'ın hadis anlayışı hakkında bilgi vermesi açısından faydalı olabilir. Çünkü tasavvuf hakkında yazılmış eserlere yöneltilen temel eleştirilerden biri sahih sayılmayan hadislerin çokça kullanılması ya da en azından sahih hadisleri toplayan eserlerde yer almayan hadislerden bahsedilmesidir.⁶³ Ancak bu hususta yapılan bir araştırma Serrâc'ın eserine aldığı hadisler bakımından son derece titiz olduğunu göstermektedir. Bu araştırmaya göre Serrâc'ın eserine aldığı iki yüzü aşkın hadisin tamamına yakını hasen ve sahihtir. Diğer tasavvuf eserleriyle karşılaştırıldığında *Lüma*'nın içerdiği hadislerin sıhhatinde

⁶¹ Serrâc, *Lüma*, s. 13, 14.

⁶² İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, İstanbul, İ.F.A.V. Yay., 9. bs., 2001, s. 47-164.

⁶³ Bu tür eleştirilerle beraber sûfiler içinde gerek muhaddis sûfiler gerekse diğer sûfilerin yazdığı pek çok *Kitâbu'z-zühd* ya da çeşitli amaçlarla kaleme alınmış hadis şerhleri bulunmaktadır. Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul, İFAV Yay., 1990. Bu durum tasavvufun temel kaynaklarından birinin Hz. Peygamber'in yaşamı olmasıyla ilgilidir. Çünkü sûfiler -Serrâc'ın da üzerinde durduğu gibi- ayetlerin yanında hadislerin işârî yorumuna da büyük önem atfediyorlardı.

önemli ölçüde sorun olmadığı gözlemlenmiştir.⁶⁴ Bu durum yukarıda da vurguladığımız gibi bir yandan Serrâc'ın Cafer el-Huldî gibi sûfilerin muhaddisi sayılan bir şeyhin müridi olmasının bir sonucu olarak diğer yandan onun hadis ilmine verdiği değeri göstermesi bakımından da önemlidir. Öyleyse Serrâc'a göre hadis ilmi bir yandan temel İslâm bilimlerinden biriyken diğer yandan tasavvufun anlaşılması bakımından son derece önemli bir konumda bulunmaktadır.

b. Fıkıh İlmi ve Fakihler

Fıkıh, Serrâc'ın daha çok önemseydiği ya da daha fazla muhatap aldığı bir ilim dalı olarak karşımıza çıkar.⁶⁵ İslâm bilim geleneğinde fıkıh ilmine karşı belirli bir duyarlılık bulunduğunu ve bu ilmin mahiyetiyle ilgili çeşitli tartışmaların yapıldığını söyleyebiliriz. Bu durumun Serrâc'da da çeşitli tezahürleri gözlemlenir. Serrâc'a göre fukahâ'nın *alanı* dinin kaynaklarında yer alan amelî hükümlerdir. *Yöntemleri* Kitap, sünnet, icma' ve kıyas yoluyla hükümleri *istinbât* etmektir. *Gayeleri* dinî hükümler konusunda ortaya çıkan güçlükleri açıklamaktır.⁶⁶ Serrâc'ın fıkıh ilmini bu şekilde ortaya koymasını sağlayan veriler belirli bir süreç sonunda ortaya çıkmıştı. Daha doğru bir ifadeyle başlarda fıkıh kavramı, daha sonra 'ilim' olarak birbirinden ayrışacak fıkıh, kelâm gibi çeşitli disiplinlerin ortak bir çerçevede kullandığı bir yapıya sahipti. Bu, fıkıh kelimesinin aynı zamanda 'bilmek' anlamına gelmesinden kaynaklanıyordu.⁶⁷ Fıkıh bilginlerine bakıldığında onların da belirli bir süreç içinde fıkıh ilminin alanını ve yöntemini tespit etmekte farklılaştıkları gözlenir. Sözelimi Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) *fikh-ı ekber* tanımı farklı bilgi alanlarını içeren çok geniş kapsamlı bir tanımdı ve kelâm ilmini tanımlamak için kullanılıyordu. Fıkıh kelimesinin sadece kelâm ile ilişkili olmadığı da gözlenir. Nitekim Hasan Basrî'nin (ö. 110/728), fakihî, dünyaya değer vermeyip âhirete yönelen ve dinî emirlere karşı

⁶⁴ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya, Yediveren Yay., 2001, s. 127.

⁶⁵ Bu meyanda Serrâc'a göre fukahânın, muhaddislere nazaran daha ince kavrayış sahibi oldukları için belli bir üstünlükleri vardır. Bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 14.

⁶⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 14, 15.

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, C. XIII, s. 522.

basiret sahibi kişi olarak tanımlaması⁶⁸ bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Bu durum şu sorunu beraberinde getirdi: Birden fazla ve değişik problemlere sahip bilgi alanlarını ifade etmek için kullanılabilen ‘fıkıh’ kelimesi belirli ve tek bir ilmi ifade etmek için nasıl kullanılacaktı? Bu nedenle fıkıh bilginleri fıkıhla ilgili tanımlarına zamanla ‘amele ilişkin konuları bilmek’ vurgusunu katmışlar ve fıkıh ilminin alanını özellikle kelâmdan ayırarak belirginleştirme yoluna gitmişlerdir. Bu noktada dikkat çekici bir husus daha bulunur: Fıkıh ilminin mahiyeti ile ilgili kimi zaman kelâm bilginleri tarafından da görüşler öne sürüldüğü bilinmektedir. Sözelimi Bakıllânî (ö.403/1013) fikhî ‘mükelleflerin fiillerine ilişkin nazar yoluyla ulaşılan şer’î hükümleri bilmek’ şeklinde tanımlar.⁶⁹ Her ne olursa olsun bu ve benzeri fıkıh tanımları ilerleyen dönemlerde alan ve yöntemin daha farklı ve geniş şekliyle belirlendiği çeşitli tanımlara dönüşmüştür. “Fıkıh, müctehidlerin tafsîlî şer’î delillerden istinbât ettiği şer’î amelî hükümlerdir.”⁷⁰ Bu tanıma göre fıkıh, yöntemi istinbât⁷¹; alanı da -itikâdî ve ahlâkî değil- şer’î amelî hükümler olan bir ilimdir.

Fıkıh ilminin mahiyeti belirlendikten sonra usûl bilginleri ‘fakih’in niteliği üzerinde durmuşlardır. Bu çerçevede Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinden Pezdevî (ö.482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) fakihin üç şartı bulunduğundan söz etmişlerdir ki bunlara değinmek konumuz açısından faydalı olabilir. Söz konusu şartlar hükümlerin bilgisi, hükümleri bilme konusunda uzmanlaşmak ve elde edilen bilgi ile amel etmektir. Onlara göre bir kişi bu üç unsuru şahsında toplamadıkça ‘fakih’ diye isimlendirilemez.⁷² Bu şartlar iki şekilde değerlendirilebilir: Birincisi bu şartlar fıkıh bilginlerinin zamanla fikhın gayesini, başka bir ifadeyle ibadetlerdeki

⁶⁸ Serrâc, **Lüma**, s. 21.

⁶⁹ Talip Türcan, **İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal analiz ve geçerlilik sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2003, s. 35.

⁷⁰ Zekiyyüddîn Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDV Yay., 2004, s. 27.

⁷¹ ‘İstinbât’, Serrâc’ın tasavvufun yöntemini açıklarken ele aldığı önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu konu üzerinde ilerleyen sayfalarda duracağız.

⁷² Talip Türcan, **a.g.e.**, s. 37. Bu tavır aslında genel olarak İslam ilimlerinde görülen bir tavidir. Sözelimi İmam Şafî’nin hocası Veki’ b. Cerrah “*Hadisi öğrenmek istiyorsan onunla amel et!*” demiş, bu çerçevede bir hadis öğrencisinde bulunması gereken vasıflarda ‘öğrendiği ile amel etmek’ de zikredilmiştir. Bkz. İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Usûlü**, s. 49.

amacı en nihayetinde ‘güzel ahlâklanma’ şeklinde sûfler gibi ya da en azından Hasan Basrî gibi anladıklarının bir göstergesi sayılabilir. İkincisi usûl bilginlerinin bu şartları öne sürmedeki gayeleriyle ilgilidir. Fıkıh ilminin sadece ‘bilme’ ile ilgili olduğu ve pratiğe önem vermediği iddialarına karşın bu ilmin sadece hükümlerin bilgisini veren donuk bir yapıya sahip olmadığını aynı zamanda ‘amel’e de önem verdiğini göstermeye dönük bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Bu tartışmalar bir yana Serrâc’a göre Hz. Peygamber’in ahkâm, hadler, ibadetler gibi alanlara ilişkin sözleri *usûlu’-d-dîn* konuları arasında yer alırken bunlarla ilgili hükümleri fukahâ düzenler. Serrâc’a göre bunun en önemli sebebi fakihlerin Allah’ın hudûdunu korumaya çalışan ve insanlara helal ve haramı öğreten kişiler olmalarıdır.⁷³ Bu durum aynı zamanda sûflerin Hz. Peygamber’e ittibâ ederken fıkıh ilminden ne ölçüde istifade etmeleri gerektiğinin de ortaya konmasıdır. Öyleyse fıkıh ilmi de sûfler için öncelikli bir konumda yer alır.

c. Kelâm İlmî

Serrâc kelâm ilmini ise farklı bir biçimde ele alır. Kimi yerlerde kelâmın gayesini fıkıh ilmine hasrettiği görülse de gerek yaptığı ilim tasnifleri gerekse daha başka ifadeleri kelâm ilmini mahiyet açısından fıkıhtan ayırdığını gösterir.⁷⁴ Bu itibarla kelâm bilginlerinin kendi alan, yöntem ve gayelerini nasıl tespit ettikleri konumuz açısından önemli sayılabilir. Gazzâlî (ö.505/1111) hakikat arayan grupları sınıflandırdığı tasnifinde ilk sırayı kelâm bilginlerine verir. Ona göre kelâm ilminin gayesi ehl-i sünnetin akîdesini bid’at ehline karşı savunmaktır.⁷⁵ Taftazânî ise (ö.792/1390) dinî hükümlerin her ilim dalına özel farklı yöntemlerle çıkarıldığını bu yüzden fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm ilimlerinin ayrı alanlara sahip olduğunu dile getirir. Yine ona göre kelâm ilmi amacı dolayısıyla ‘en şerefli ilim’dir. Kelâm ilmi

⁷³ Serrâc, *Lüma’*, s. 84.

⁷⁴ Serrâc, *a.g.e.*, s. 15. Serrâc’ın buradaki ifadeleri ilk bakışta kelâm ve fıkıh ilimlerinin henüz ayrılmadığı izlenimini verse de Serrâc eserinin bir başka bölümünde ilimleri tasnif ederken aynı ifadeleri bu kez “Kıyas ve Nazar İlmî” diye isimlendirdiği kelâm için kullanır. Bkz. a. mlf., *a.g.e.*, s. 324; Serrâc’dan önce kelâm ve fıkıhın alanlarının birbirine yakın olduğunu fakat gayelerinin farklılık arz ettiğini Farâbî de dile getirmişti. Bkz. Farâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 126.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Munkiz mine’-d-dalâl*, thk. Mahmud Beycû, Dımaşk, Matbaatü’s-sabah, 1992, s. 39.

konusu ve yöntemi bakımından felsefeden de ayrılır.⁷⁶ Sonuç olarak kelâm bilginlerinin de kelâm ilminin mahiyetine ilişkin kimi tespitler yaptıkları ve diğer ilimlerle farklılıklarını ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir. Buna ek olarak Serrâc, Kelâm'ın kıyas ve nazar yöntemiyle dini, düşmanlara karşı savunmayı amaç edinen bir ilim olduğunu belirtir.⁷⁷ Öyleyse Serrâc'a göre kelâm fıkıhla beraber en temel İslâm ilimlerinden birini teşkil etmektedir.

B. Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf / İlm-i Bâtın

İslâm düşünürleri ve İslâm bilginlerine göre bir ilimden bahsetmenin her şeyden önce bir alan, yöntem ve gaye tespitinden bahsetmek anlamına geldiğine değinmiştik. Serrâc'da bu anlayış geleneğinin tezahürleri görülmektedir. Başka bir deyişle Serrâc tasavvufun alan, yöntem ve gayesinden bahsederken ve söz konusu gelenek ile uyum içindedir.⁷⁸

Serrâc tasavvufun mahiyetini ortaya koyarken öncelikle onun alanını tespit eder. Ona göre tasavvufun alanı, Cibril hadisinde bahsedilen 'ihsân'dır. İhsân, Allah'a sanki O'nu görüyormuşçasına kulluk etmektir. Bu ise pek çok kez sûflerin ön plana çıkardıkları murakabe, ihlâs gibi kavramların başka bir ifadesidir. İhsânın gerçekleşmesi için sûfler yedi şeyin gerekli olduğunu düşünmüşlerdir: tevbe, inâbe, zühd, tevekkül, tevfiiz, rıza, ihlâstır⁷⁹ ki bunlar aşağıda ele alacağımız üzere hâller ve makamlar bahsinde değerlendirilir ve seyr u sülûkun en temel kavramlarıdır. Sülûk sonunda hedeflenen ise iyi ahlâk sahibi olmaktır. Bu durumda tasavvufun alanı ahlâktır.⁸⁰ Böylelikle Serrâc sözü geçen hadiste iman ve amel alanını kelâm ve fıkıh ilmine ayırmış fakat üçüncüsünde söz sahibi grubun sûfler olduğunu ortaya koymuştur.

⁷⁶ Taftazânî, **Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 2.bs., 1982, s. 96, 100.

⁷⁷ Serrâc, **Lüma'**, s. 324.

⁷⁸ Serrâc'ın alan ve yöntem konusunda gösterdiği gayret Kuşeyrî tarafından bu kez kavramlar açısından gösterilir. Bu açıdan Kuşeyrî tasavvufun bir ilim olarak ortaya konulmasında kavramların belirlenmesini daha önemli bir sorun olarak görür. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 51.

⁷⁹ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 299.

⁸⁰ Serrâc, **Lüma'**, s. 12.

1. Tasavvufî Bir Yöntem Olarak İstinbât

Dikkat çekici bir diğer husus tasavvufun ilim şeklinde telakki edilmesi konusunda istinbât yöntemine Serrâc'ın yüklediği anlamdır. Serrâc fukahânın istinbât yöntemini sûfilerin de kullanma hakkına sahip oldukları üzerinde durur ve böylece tasavvuf ile fıkıh ilmi arasında bir benzerlik bulunduğunu ortaya koymaya çalışır. Başka bir ifadeyle tasavvuf, istinbât yöntemini kullanışı açısından bir 'İslâm ilmi' sayılmalıdır.

Serrâc'a göre ilimlerin ortak noktası 'istinbât' adı verilen yöntemi kullanmalarıdır. Sözelimi kelâm bilginleri aklî delilleri nazar yoluyla istinbât ettikleri gibi fıkıh bilginleri de dinî hükümleri ayet ve hadislerden istinbât ederek ortaya koyarlar.⁸¹ İstinbat kavramının fıkıh ilminde merkezî bir öneme sahip olduğu bilinmektedir. Kelime olarak bir şeyi bulup çıkarmak, kuyudan su çekmek ya da bir şeyden sonuç çıkarmak gibi anlamlara gelen *istinbât*⁸², terim olarak Kur'ân'da yer alan ve 'bir işin iç yüzünü kavramak, kapalı bir haberden kastedilen mânaya ulaşmak' anlamına gelen *يستنبطونه* ifadesinden⁸³ yola çıkılarak oluşturulmuştur. Bu kavram hakkında pek çok tartışma yaşanmıştır. Sözelimi Cessâs (ö. 370/981) ayetin, hakkında nas bulunmayan konularda çeşitli hükümlerin çıkarılması için kıyas ve re'y ichtihadına başvurulmasının gerekliliğine işaret ettiğini belirtmiş daha sonra Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) benzer yorumlarda bulunmuştur. Kimi zaman bu kavramın *ictihad* ve *istihrâc* terimleriyle de ilişkili olarak ele alındığı gözlenir. Fıkıh usûlü kaynaklarının da istinbât kavramın önemini ortaya koyduklarını görmekteyiz.⁸⁴ Sonuç olarak *istinbât*, kısaca "hüküm çıkarma" mânasına gelir ve birtakım yöntemlerle naslardan hüküm çıkarma anlamındaki özel bir metoda işaret eder.

Serrâc istinbât yöntemini, *Lüma*'nın sûfilerin çeşitli ayet ve hadisler hakkındaki yorumlarından oluşan "Kitâbu'l-Müstenbetât" isimli özel bir bölümünde

⁸¹ Serrâc bu kavramın önemini vurgulamak için 'ilim ehli' ya da 'fehm ehli' yerine 'istinbât ehli' ifadesini de kullanır. Bkz. Serrâc, *a.g.e.*, s. 101.

⁸² İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, C. XXXVIII, s. 4325.

⁸³ Nisa Suresi, 4/83.

⁸⁴ Ferhat Koca, "*İstinbât*", *DİA*, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 368.

incelemeye değer bulur. Serrâc istinbât teriminin sözlük anlamından yola çıkarak onu tasavvufî düşünceye uygulama yolunu seçer ve sûflerin de Kur'ân'dan birtakım hükümler çıkarma hakları bulunduğunu belirtir. Ona göre bu kavram genel olarak ilmin yöntemidir fakat ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın mensuplarının bu metoda başvururken aralarında yöntem farklılıkları bulunur.

Fukahâ ve mütekellimîn gibi ilm-i zâhir ehli ve sûflerin temsil ettiği ilm-i bâtın mensupları Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarmada ortaklıklar ve her iki ilmin mensuplarının da kendi aralarında birtakım ihtilafları bulunur. Başka bir deyişle sûfler de fukahâ gibi kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir.⁸⁵ Bu ihtilafların hepsi de Allah'ın rahmeti olarak değerlendirilir. Bu bağlamda Serrâc sûflerin 'sâdık fakîr' tanımlarındaki ihtilafları örnek olarak zikreder. Fukahâ ve diğer zâhir ehliyle olan bu benzerliklere karşılık ilm-i bâtın ehli, Kur'ân ve sünnetten hüküm istinbât etmek için zikir ve amele daha fazla yönelirler. İlim, bu çabanın sonucunda Allah tarafından öğretilir. Serrâc bu çerçevede "*Bildikleriyle amel edenlere Allah bilmediklerini öğretir.*" mânasındaki hadisi zikreder. İki ilim ehli arasındaki bir diğer fark da şudur: İlm-i zâhir'de yapılan bir hata kişiyi yanlış bilgiye yönlendirirken ilm-i bâtın'da bundan söz edilemez. Başka bir ifadeyle sûflerin yöntemi daha üstündür. Serrâc iki ilim arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyduktan sonra ilm-i bâtın mensuplarının daha üstün bir yönteme sahip olduklarını tespit eder.⁸⁶ Sonuç olarak ilm-i bâtın'ın yani tasavvufun bir yöntemi de diğer temel İslam ilimlerinde olduğu gibi istinbâttir. Ancak sûfler naslardan hüküm çıkarmak için zâhirî amellere yani nafil ibadetlere daha fazla önem atfederler ve bunun sonucunda bilginin Allah tarafından öğretildiği üzerinde dururlar. Öyleyse Serrâc'a göre sûfler istinbât yöntemini, fukahâdan ya da genel anlamda zâhir ehliinden farklı olarak nafil ibadetler aracılığı ile kullanmaktadırlar ve bu durum onların bir yöntemi olduğu

⁸⁵ Bu anlayış Kelâbâzî de takip eder. Eserinde sürekli sûflerin belirli konulardaki ittifaklarından söz eder. Sözelimi şefâat konusunda sûfler ittifak halindedir. Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, **Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf**, Yay. Haz. Ahmet Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993, s. 89. Bu eser bundan sonra kısaca **Ta'arruf** şeklinde anılacaktır.

⁸⁶ Serrâc, **Lüma'**, s. 100 vd.

anlamına gelir. Dolayısıyla Serrâc tasavvufa ‘ilim’ derken, talebindeki haklılık payını ‘yöntem’ vurgusuyla dile getirir.

Burada dile getirilmesi gereken başka bir husus da Serrâc’ın sûflerin ayet ve hadislerden hüküm çıkarırken kelâmı tahriften kaçındıklarını vurgulamasıdır.⁸⁷ Bu durum ileride üzerinde duracağımız gibi sûflerin, dinî yükümlülükleri hafife alan sapkın gruplardan ayrılması gerektiği düşüncesinin bir sonucudur. Öyleyse Serrâc sûflerin ayet ve hadislerden hüküm çıkarabilme yetkilerinin olduğunu söylerken bir yandan tasavvufu fıkıh, hadis, kelâm gibi İslâm ilimleri arasında değerlendirmek gerektiğine diğer yandan da sûfleri, sapkın gruplardan ayrı tutmanın zorunluluğuna işaret etmektedir.

Serrâc, anlattıklarını desteklemek için sûflerin istinbât ettiği mânalardan örnekler verir. Sözelimi “*Her mescidde yüzünüzü kible tarafına çevirin*”⁸⁸ ayeti her hususta Allah’a yönelmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Yine “*Sevginiz sizi kör ve sağır eder*” hadisinin Cüneyd-i Bağdâdî tarafından dünyaya karşı aşırı sevginin kişiyi ahirete karşı kör ve sağır yapacağı şeklinde yorumlanması bu bağlamda değerlendirilir.⁸⁹ Sûflerin çeşitli ayet ve hadislerden istinbât ettikleri anlamları çoğaltmak faydalı olabilir. Sözelimi İbn Abbas’ın ‘*Ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım*’⁹⁰ ayetindeki **عبد** fiilini ‘bilmek’ olarak tefsir etmesi bunun en önemli örneklerinden biridir.⁹¹ Yine ‘*O seni yetim bulup barındırmadı mı*’⁹² ayetindeki yetim kelimesi sûfler tarafından ‘eşi benzeri bulunmayan dürr-i yetim’ olarak yorumlanmıştır.⁹³

Sûflerin en önemli istinbat örneklerinden biri de Hz. Peygamber’in ‘*Siz benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız*’ anlamındaki hadisi hakkındaki

⁸⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 80.

⁸⁸ A’râf Suresi, 7/29.

⁸⁹ Serrâc, **Lüma’**, s. 104, 111.

⁹⁰ Zâriyat Suresi, 51/56.

⁹¹ Serrâc, **Lüma’**, s. 38.

⁹² Duhâ Suresi, 93/6.

⁹³ Serrâc, **Lüma’**, s. 80.

düşünceleridir. Serrâc'a göre sûfiler bu hadisten Hz. Peygamber'in bildiği her şeyi değil yalnızca kendisine vahyedilenleri tebliğ ettiğini; bu durumda Hz. Peygamber'in kendisine has bir bilgisi olduğunu ve aynı durumun veliler hakkında da geçerli olabileceğini düşünmektedirler.⁹⁴ Bu anlayış bir yandan sûfilerin velâyet görüşlerinin temel noktalarından birini oluştururken öte yandan onların bir hadisi nasıl ele alıp yorumladıklarına da önemli bir örnek teşkil eder.

Serrâc'a göre tasavvufun bir ilim olarak gayesi de bireye, Allah'ın kendisinden razı olacağı bir hayat sürdürmesine yardımcı olmak başka bir ifadeyle kişinin manevî yaşantısını yetkinleştirmektir.⁹⁵ Serrâc tasavvufun bu gayesiyle ilgili aynı anlama gelen başka ifadeleri sıkça yineler ve tasavvufun 'ahlâkı güzelleştirme' amacının altını çizer.

Sonuç olarak Serrâc'ın bir ilmin mahiyetini ortaya koyarken onun alanı, yöntemi ve gayesinden bahsettiğini görüyoruz. Başka bir ifadeyle her ilmin kendi alanında söz sahibi olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede fıkıh, hadis, kelâm gibi ilimlerin alanlarını belirleyerek tasavvufa İslâm ilimleri içinde yer açmayı düşünen Serrâc tasavvufun istinbât yöntemini kullanması bakımından bir İslâm ilmi olduğunu üstelik zâhirî amellere daha fazla yönelmeyi belirli bir metot saydığı için 'en üstün ilim' olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Gerçekte tasavvufun zâhirî ilimler yanında kendisine bir yer bulma çabası sözgelimi hadis ilmi içinde geçerli bir husustu. Muhaddisler de fakihlerle bir hadisin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konularında çeşitli tartışmalar yaşamışlardır. Buhârî'nin (ö. 256/870) hadislerden elde ettiği fikhî görüşlerini *Câmiu's-sahih*'indeki bâb başlıklarına yansıtması bu durumun önemli bir örneğini teşkil eder.⁹⁶ Bu bağlamda özellikle şunu belirtmekte fayda var ki Serrâc sûfilerin istinbât yöntemini kullandıklarını belirtmekle tasavvufu bir ilim olarak ortaya koyarken fikhî bir tür 'model ilim' şeklinde anladığı görülmektedir. Nitekim Serrâc tasavvufu fıkıh ile beraber değerlendirdiğinde fikha *ilm-i zâhir* derken tasavvufa *ilm-i bâtin* ya da başka

⁹⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 107; 323.

⁹⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 12.

⁹⁶ Fuat Sezgin, **Buhârî'nin Kaynakları**, Ankara, Kitâbiyat Yay., 2000, s. 27, 81 vd.

bir ifadeyle ‘fıkh-ı bâtın’ demiştir. Tasavvufun İslâm ilimleri içindeki konumu ve üstünlüğü Serrâc’ın ilimler tasnifinde daha da belirginleşir.

II. SERRÂC’IN İLİMLER TASNİFİ

İlimler tasnifi genel olarak her ilmin alanını, konusunu, gayesini ve sınırlarını açıklama amacına yöneliktir. Bir başka açıdan ise ilimler tasnifi eğitim ve öğretimi kolaylaştıran bir uygulama olarak görülmüştür. Ayrıca bu tasnifler, dînî ilimlerin birbirleriyle ve diğer ilim dallarıyla ilişkilerini göstermesi bakımından önemlidir. İslâm bilginleri de bu amaçlar doğrultusunda pek çok ilimler tasnifi yapmışlardır. Kimi müellifler nazarî ve amelî ilimler veya teorik ve pratik ilimler şeklinde bir ayrımı benimserken bazıları şer’î ve şer’î olmayan ilimler; aklî ve naklî ilimler, kimileri de dünyevî ve uhrevî ilimler şeklindeki bazı ayrımları tercih etmişlerdir.⁹⁷ Serrâc da İslâm ilimlerini belirli aşamalarda tasnif eder. Daha doğru bir ifadeyle Serrâc birden fazla ilimler tasnifi ortaya koymuştur. Bunları temel olarak iki başlık altında inceleyebiliriz.

A. İlm-i Zâhir - İlm-i Bâtın

Serrâc’ın üzerinde durduğu ilk husus bilginin ve bunun sonucunda anlamın derecelenmesidir. Serrâc “ilim sahiplerinin birbirlerinden farklı derecelere sahip olması” düşüncesinden yola çıkar ve bu durumu “*Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır.*”⁹⁸ “... Kimini kimine derece derece üstün kıldık.”⁹⁹, “*Bak! Onların kimini kimine nasıl üstün kıldık.*”¹⁰⁰ gibi ayetlerle ilişkilendirir. Buna göre ilim insanların kavrayış gücünden daha geniş bir kavramdır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de anlatılan Musa ile kendisine ilim verilen kul arasında geçen kıssanın üzerinde ısrarla duran Serrâc bu bağlamda nübüvvet-velâyet arasındaki ilişkiye değinir. Buna göre Hz. Musa’nın peygamber olduğu halde, onun derecesine ulaşmamış bir kula tâbi

⁹⁷ Süleyman Gökbulut, “*İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2007, Sayı: 19, s. 246.

⁹⁸ Yusuf Suresi, 12/76.

⁹⁹ Zuhuruf Suresi, 43/32.

¹⁰⁰ İsrâ Suresi, 17/21.

olmayı istemesi¹⁰¹ insanlar arasındaki ilmî idrakin farklı mertebelerde olmasının bir sonucudur. Bunlara ek olarak Serrâc “*Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız.*” mânasındaki hadisi de dikkate alarak Hz. Peygamber’e kendisine “öğretilenleri” değil sadece kendisine “indirileni” tebliğ etmesinin emredilmesini¹⁰² de bu çerçevede değerlendirmekte ve Hz. Peygamber’de insanların hepsinin bilmesinin uygun olmadığı birtakım bilgilerin bulunduğu sonucuna ulaşmaktadır.¹⁰³ Bu bakımdan Hz. Peygamber’e verilen ilmin niteliği Serrâc’ın ilimler tasnifinde önemli bir yere sahiptir. Buna göre ilim üç çeşittir;

- Avam ve havâssa açıklanan emir ve nehyi bildiren ilim
- Sahâbenin bir grubuna açıklanan ilim
- Sadece Hz. Peygamber’e ait olan ilim¹⁰⁴

Görüldüğü gibi bilgi, sahâbenin arasında paylaştırılmış, bir kısmı özel bilgilere sahipken bir kısmı bundan mahrum kalmıştır. Kısaca Serrâc ilim sahibi insanlar arasında bir hiyerarşiden söz edilebileceğini ortaya koyar. Bu durum Serrâc’ın bilgiyi zâhir ve bâtın şeklinde iki yönüyle ele almasına olanak sağlar.

Serrâc bu kavramları belirli bir varlık anlayışı çerçevesinde ele alır ve ilmin de zâhir ve bâtın yönleri olabileceği sonucuna zorunlu olarak ulaşır. Bunu yaparken bâtının zâhirin alternatifini olduğu yönünde bir izlenim bırakmamaya dikkat eder. Her ne kadar mutasavvıfların sıkça başvurduğu “*Her Kur’ân ayetinin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlai vardır*”¹⁰⁵ manasındaki hadisi kullanmasa da bu mânaya gelebilecek başka ifadelerle konuyu açıklar. Serrâc ilmin zâhir ve bâtın yönleri olabileceğini başka bir açıdan insan fiillerinin niteliklerinden yola çıkararak

¹⁰¹ Kehf Suresi, 18/65.

¹⁰² Mâide Suresi, 5/67.

¹⁰³ Serrâc, **Lüma’**, s. 322.

¹⁰⁴ Serrâc, **a.g.e.**, aynı yer.

¹⁰⁵ Bazı kaynaklar bu ifadeyi hadis olarak nitelendirmişler bazıları da Hz. Ali’ye nisbet etmişlerdir. Konuyla ilgili bir değerlendirme için Bkz. Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, Ankara, TDV Yay., 2000, s. 308; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 1999, s. 358.

temellendirir ve bu iki kavramın birbirini desteklediğini ya da tamamladığını ifade eder. Ona göre ameller de zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılabilir. Dolayısıyla karşımıza iki ayrı ilim türü ortaya çıkmaktadır: Organların amelleri ve ibadetlerle ilgili hüküm veren *ilm-i zâhir* ve ilgi alanı kalplerin amelleri olan *ilm-i bâtın*. Serrâc yaklaşımını desteklemek için sûflerin varlığına işaret ettiğini düşündüğü ayetleri¹⁰⁶ gündeme getirerek ilm-i bâtının tasavvuf mensuplarına ait ilim olduğunu vurgular.¹⁰⁷ Öyleyse Serrâc'a göre öncelikle bilginin zâhir ve bâtın yönleri olabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Dahası Serrâc zâhir ve bâtın ayrımını, sadece dinî metinleri anlarken başvuracağımız bir metot olarak sınırlandırmaz ve genel bir varlık anlayışı çerçevesinde sadece bilginin değil, Kur'ân'daki her bir ayetin, Hz. Peygamber'in her bir sözünün ve İslam'ın zâhir ve bâtın yönleri bulunduğunu düşünür. Bilginin ya da ilmin de iki anlama sahip olması bu durumun zorunlu bir sonucudur.¹⁰⁸ Böylece Serrâc ilm-i bâtın olarak nitelediği tasavvuf ilmini, ilm-i zâhir ile yani fıkıh-kelâm ilimleriyle yan yana değerlendirme imkânı elde etmiş olur. Nitekim ilimlerin alanını tespit ederken bu ayırmadan yararlanır. Bu amaçla Cibril hadisine değinen Serrâc hadiste sözü edilen İslâm'ın zâhir, imanın zâhir ve bâtın, ihsânın ise zâhir ve bâtının hakikati olduğunu söyler.¹⁰⁹ Böylece ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın'ın ilgili olduğu alanları belirleyerek tasnifini pekiştirir.

Serrâc'ın ortaya koyduğu zâhir ve bâtın ayrımı başka bir açıdan hakikat ve şeriat ilişkisi ele alınırken kendisini göstermiştir. Sûflere göre hakikat, şeriatın örtüsüyle gizlenmiş bâtınî mâna, şeriat ise uzuvlar üzerine câri, zâhirî davranışları içeren kural ve hükümlerdir. Genel olarak sûfler şeriata ve dine uymanın gerekliliği üzerinde ittifak etmişler, kimi zaman şeriat ve hakikatin arası açılmasını diye şeriatın zâhirine bağlılığı vurgulamışlardır.¹¹⁰ Serrâc'ın da aynı endişeyi taşıdığı gözlenir. “Zâhir bâtınsız, bâtın da zâhirsiz olmaz.”¹¹¹ Yine Zünnûn-i Mısırî'nin “*Ârif, zâhiri*

¹⁰⁶ Lokman Suresi, 31/20; Nisa Suresi, 4/83.

¹⁰⁷ Serrâc, *Lüma'*, s. 25.

¹⁰⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 26.

¹⁰⁹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 10.

¹¹⁰ Ebû'l-Alâ Affî, *Tasavvuf*, s. 105.

¹¹¹ Serrâc, *Lüma'* s. 26.

ahkâma ters düşen bâtin ilmine itimat etmez” sözü aynı kaygıyla Serrâc tarafından özenle vurgulanır.¹¹²

Serrâc başka bir tasnifiyle ilm-i zâhir ve ilm-i bâtin’in hangi ilimleri ifade ettiğini belirginleştirir.

B. Şer’î İlimler

Serrâc, “*Âlimler peygamberlerin varisleridir.*” hadisini Kur’an-ı Kerim’deki “*doğruca şahitlik eden ilim erbabı*”¹¹³ şeklinde değerlendirir ve bu bağlamda Cibril hadisini ele alır. Bu hadis Serrâc’ın ilimleri tasnif ederken dayandığı temel noktalardan birini teşkil eder. Hadiste din, *İslam-iman* ve *ihsân* alanlarına ayrılır ve her birinin ilgili olduğu temel başlıklar belirtilir. Buna göre din ilimleri üç türdür: Kur’ân ilmi, sünnet ilmi ve iman hakikatleri ilmi.¹¹⁴ Serrâc’a göre bu üç ilim türünü üç grup temsil eder: Muhaddisler, fukahâ ve sûfiler. Serrâc’ın bu tasnifinde kelâm ilmini açıkça zikretmediği görülür. Bunun muhtemel nedenini yukarıda zikretmiştik. Dolayısıyla kelâm ilminin bu tasnifte fıkıh ilmi içinde mündemiç olduğunu kabul edebiliriz. Nitekim bir başka tasnifi bu soruna açıklık getirir. Bu tasnif, Serrâc’ın ilimleri dörde ayırdığı en geniş tasnifidir:

- a. Rivayet ilmi: Güvenilir âlimlerin sika râvîlerden naklettikleri ilim.
- b. Dirayet ilmi: Fıkıh ve ahkâmı anlatır.
- c. Kıyas ve nazar ilmi: Cedel yoluyla bid’at ehline karşı dini savunur.
- d. Hakikatler ilmi: Tasavvuf. Bütün ilimlerin özünü teşkil eden en değerli ilim.¹¹⁵

Bu tasniften anlaşıldığına göre temel İslâm ilimleri hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf olmak üzere dördtür. Başka bir açıdan bakıldığında Serrâc ilm-i zâhir derken ilk üç ilmi, ilm-i bâtin derken tasavvufu ifade etmektedir.

¹¹² Serrâc, **a.g.e.**, s. 37.

¹¹³ Ali İmran Suresi, 3/18.

¹¹⁴ Serrâc, **Lüma’**, s. 12.

¹¹⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 323.

Serrâc'ın yaptığı ilim tasniflerinde tasavvufa ısrarla ve değişik isimleriyle yer vermesi onun döneminde yapılan diğer ilim tasniflerinde tasavvufa yer verilip verilmediği sorusunu akla getirebilir. Bu meyanda konumuza katkısı bakımından Serrâc ile aynı dönemde yaşamış Ebû Abdullah Harizmî'nin (ö. 387/997) ilimler tasnifine özellikle değinmemiz gerekebilir. Harizmî ilimlerin sayımına ve onları tasnif etmeye, tanımlamaya ve terimlerini açıklamaya hasrettiği *Mefâtihu'l-ulûm* adlı eserinde ilimleri başlıca iki kategoriye ayırır:

- Ulûmu'ş-Şerîa ve onlarla ilişkili Arabî ilimler.
- Ulûmü'l-Acem: Yunanlılar ve öteki milletlerden alınmış ilimler.

Ancak Harizmî her iki ilim grubunda da tasavvufu zikretmez. Üstelik ilimlerin tasnifine dair yapılan ilk çalışmalarda genel olarak tasavvufa rastlanmaz. Tasavvufun yapılan ilk tasniflerde yer almamasının muhtemel sebebi onun başlangıçta zühdî bir tavır olarak gelişmesi ve belirli bir zaman fıkıh ilmi içerisinde düşünülmesi olabilir. Nitekim fikh-ı zâhir ve fikh-ı bâtın ayrımı bu durumun bir göstergesi sayılabilir.¹¹⁶ Her ne olursa olsun Serrâc, yaptığı ilim tasnifleriyle tasavvufun bir İslâm ilmi olduğunu dahası söz konusu ilimler içinde üstün bir mertebede bulunduğunu göstererek ilimler tasnifi yapan diğer yazarlardan ayrılmıştır.

III. İLİMLER ARASI İLİŞKİLER

İlimler arası ilişkiler ve tasavvufun İslâm ilimleri içerisindeki yerini Serrâc iki ana fikir bağlamında ele alır. Birincisi tasavvufun diğer İslâm ilimleri ile sıkı bir ilişkisinin bulunduğu bununla beraber kendi alanında yetki sahibi olması gerektiğidir. İkincisi ise bunun zorunlu bir sonucu olarak sûfîlerin dinî yükümlülükleri hafife alan sapkın gruplardan ayrılmasıdır. Serrâc her iki ana fikri en sonunda tasavvufun ilimler içindeki üstün konumuna bağlar.

Serrâc ilimler arasındaki ilişkiden söz ederken her ilmin kendi alanında yetki sahibi olduğunu sürekli vurgulamaktadır. Ona göre sûfîler itikad alanında muhaddis

¹¹⁶ Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, s. 252.

ve fakihlerle aynı görüşleri paylaşsalar da sûflerin içinden bilgi ve kavrayışta muhaddis ve fakihlerin derecesine ulaşamamış olanlar dinin ahkâmı ve hadislerdeki sorunlar için muhaddis ve fakihlere başvurmak zorundadır. Öyleyse ilm-i zâhir bir sûflinin tasavvuf yoluna girmeden önce öğrenmesi gereken bir bilimsel alanı oluşturmaktadır. Serrâc'a göre zâhir bilginlerinin ihtilaf ettiği hususlarda sûfler ihtiyatlı davranırlar ve ihtilaflı görüşler içinden en mükemmel olanını tercih ederler. Serrâc'a göre sûfleri, dinî yükümlülükleri hafife alan sapkın gruplardan ayıran en önemli özellik zâhir bilginlerinin görüşlerini uygulamaları, onları dikkate almalarıdır.¹¹⁷

Serrâc ilimleri dört grupta incelediği bölümde her ilmin kendi alanında yetki sahibi olması gerektiğini ısrarla vurgular. Ona göre rivayet ilmi konusunda bir yanlış yapan rivayet ilmi konusunda bir otoriteye başvurmak zorundadır. Dirayet ilmi konusunda hataya düşen kişi ise yine dirayet ilminde ilerlemiş bir kişiye müracaat eder. Aynı şekilde kıyas ve nazar ilminde hataya düşen bir kişi o hatasını rivayet ilminde derinleşen bir bilginden sormaz. Aynı durum sûfler için de geçerlidir. Bununla beraber tasavvuf ilgilendiği konular ve gayesi itibariyle diğer şer'î ilimlerin içinde en üstünüdür ve diğer ilimler de hep 'hakikatler ilmi'ne yöneliktir.¹¹⁸

Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç Serrâc'ın, kendine ait bilimsel bir alanı, yöntemi ve gayesi bulunmasından hareketle tasavvufun tıpkı fıkıh, kelâm ya da hadis gibi bir şer'î 'ilim' olduğu ve dinî hükümleri hafife alan sapkın veya bidat türü bir tavır olmadığını ortaya koyduğudur. Serrâc'a göre tasavvuf, ilimlerin gayelerinin kendisine yöneldiği bir ilimdir ve bütün ilimlerin özü ve nihâî noktasıdır.

¹¹⁷ Serrâc, **Lüma'**, s. 18.

¹¹⁸ Serrâc, **a.g.e.**, s. 323.

II. BÖLÜM

SERRÂC'IN TASAVVUF GÖRÜŞÜ

I. TASAVVUF VE SÛFÎ KELİMELEİNİN KÖKENİ

Sûfilerin karşı karşıya kaldıkları ilk problem tıpkı Kelâm ilminin de aynı sorunu yaşadığı gibi ‘tasavvuf’ ve ‘sûfi’ kelimelerinin kökeni hakkındaydı.¹¹⁹ Sûfilerin isimlendirme sorunuyla karşı karşıya kalmaları çeşitli sebeplerden kaynaklanıyordu. Bunlardan ilki tasavvufun aslında pratik bir yaşam biçimi şeklinde gelişim göstermesiyle ilgilidir. Bu yaşam biçimi genel karakteri itibariyle ‘zühd’ olarak ifade ediliyor ve böyle bir hayatı seçenler ‘zâhid’ olarak isimlendiriliyordu. Çünkü ilk sûfiler fakir bir hayat sürmeyi tercih ediyorlar ve dünyayla ilgili şeylerden vazgeçmenin gerekliliği üzerinde duruyorlardı. Daha geniş anlamda tasavvufî yaşam zühd sahibi olmak suretiyle ahlâkı güzelleştirmek demektir.¹²⁰ Kuşeyrî başından beri Müslümanların genel tavrının bu olduğu dolayısıyla bu kadar yaygın olan bir durumu isimlendirme ihtiyacı hissedilmediğinin altını çizer.¹²¹ Her hâlükârda sûfiler için tasavvuf bir yaşam biçimi ya da ahlâkı güzelleştirme çabasıydı. Dolayısıyla başlarda sûfiler tasavvufu fıkıh ya da kelâm gibi bir ‘ilim’ olarak görmüyorlardı.¹²² Bu, sûfilerin elde ettikleri bilginin genel-geçer olmamasından başka bir deyişle subjektif karakterinden kaynaklanmıştı. Bu çerçevede Serrâc bir sûfinin “*Tasavvuf ilminin şartını bilmeyiz ama sûfiyi Allah’ın ilimden mahrum bırakmadığı fakîr şeklinde tanımlayabiliriz*”¹²³ ya da bir diğerrinin “*Bizim ilmimiz işarettir. İbâreye dönüşecek olursa değeri gider*”¹²⁴ sözlerini aktarır. Bu nedenle belirli bir isme sahip olmak sûfiler için önem arz etmiyordu.

İkinci olarak ‘zâhid’, sûfilere ifade etmek için kullanılan tek kavram değildi. Fukarâ, bekkâûn, seyyâhûn, cûiyyûn gibi pek çok isim sûfilere anlatmak için kullanılmaktaydı.¹²⁵ Bu isimlendirmeler sûfilerin zâhirî görünüşlerine göre

¹¹⁹ Abdurrahman Bedevî, *Târîhu’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, Kuveyt, Vekâletü’l-matbûât, 2 bs.,1978, s. 5

¹²⁰ Serrâc, *Lüma’*, s. 28; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 279.

¹²¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 280; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 44.

¹²² Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, İstanbul, İSAM Yay., 2008, s. 54.

¹²³ Serrâc, *Lüma’*, s. 27; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 283.

¹²⁴ Serrâc, *Lüma’*, s. 166.

¹²⁵ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 9 vd.

veriliyordu ve sūfîler bu isimlerin kökeni hakkında tartışma yapmıyorlardı. Öte yandan her bir sūfînin yaşadığı tecrübe birbirinden farklıydı ve yaptıkları tanımlar da bu şartlar altında şekilleniyordu. Sözelimi Husrî'ye göre tasavvuf, 'var olduktan sonra yok, yok olduktan sonra var olmamak' anlamına gelirken Kettânî'ye göre tasavvuf 'ahlâk'tı.¹²⁶ Hatta kimi zaman bir sūfîye ait, aralarında belirli bir bağ bulunmayan birden fazla tarife de rastlanabiliyordu.¹²⁷ Dolayısıyla bu durum sūfîleri belirli ve tek bir isim altında ifade etmeyi güçleştiriyordu.

Üçüncü olarak sūfîlerin İslâmî ilimlerin bilgi alanlarına dair çeşitli görüşler serdetmelerinin ardından fukahâ ve mütekelliminden sūfîlere karşı bir tepki ortaya çıkmıştı. Bu tepki, 'tasavvuf' isminin daha önce İslâm kültüründe yer almamış olması durumuyla da ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan sūfîler 'tasavvuf' kelimesinin daha önceki nesillerde tam olarak bulunmadığında hemfikirdirler. Ancak bu durumu tasavvufa yöneltilebilecek bir eleştiri olarak görmezler. Başka bir ifadeyle sorunun bu boyutunu Hz. Peygamber'in "*Dünyanın safâsı gitti, kederi kaldı*" sözünü aktararak ya da onun 'sūf' giydiğini ve bunu teşvik ettiğini belirten hadisleri naklederek aşmaya çalışmışlardır.¹²⁸ Başka bir açıdan hem sahâbe devri hem de tabii nesli için 'zahidlik' genel bir tavır olduğundan onları diğerlerinden ayıracak başka bir isme ihtiyaç yoktu.¹²⁹ Bu noktada Kuşeyrî, bunu, sūfîlerin mahiyetlerini tayin edecek bir isimlendirmeye ihtiyaç duymayacak kadar meşhur olmalarıyla izah ederken¹³⁰ Hucvîrî ismin eleştirilip mânânın görmezden gelinmesine tepki göstermiştir.¹³¹

Son olarak İbn Hâldun'un üzerinde durduğu bir husus isimlendirme sorunun bir başka kaynağına işaret eder. Ona göre tasavvufî yaşamın zamanla yaygınlaşması ve sūfîlerin bir 'tâife' hâline gelmesi ve başka grupların gerçek tasavvufu yaşadıkları

¹²⁶ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 281, 283.

¹²⁷ Bu farklılıklar sūfîlerin *ibnü'l-vakt* olmaları durumuyla ilişkilidir. Bkz. Affî, **Tasavvuf**, s. 39.

¹²⁸ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 10; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 280; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 111, 125.

¹²⁹ Ebû'l-Alâ Affî, **Tasavvuf**, s. 30.

¹³⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 280.

¹³¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 124.

iddialarında bulunmaları onları diğer gruplardan ayıracak mümeyyiz bir isim altında tanımlama zorunluluğunu doğurdu.¹³²

Bu sorunlar çerçevesinde sūfîler isimlendirme konusunda net bir tavra sahip olmak durumunda kaldılar. Bu nedenle ilk dönem tasavvuf eserlerinde ‘tasavvuf’ ve ‘sūfî’ kelimelerinin nereden türediği ile ilgili çeşitli tartışmaların bulunduğu görülür.¹³³ Kelimenin filolojik kökeni hakkında çeşitli ihtimaller mevcuttu. Fakat bu ihtimaller tümüyle reddedilmemiş ya da içlerinden sadece birisinin doğru olduğu yönünde bir açıklama getirilmemiştir. Bunun yerine söz konusu ihtimaller ‘lafız’ ve mânâ’ açısından ele alınarak mânâ bakımından hepsinin de tasavvufî yaşamın niteliğini ifade ettiğini belirtmişlerdir. Bu çerçevede Kelâbâzî sūfîlerin çeşitli isimlerle anılmalarını onların dış görünüşlerinin ve hâllerinin farklılığından kaynaklandığını bununla beraber isimlerin içerdiği mânâların sūfîlerin anlayışlarına uygun olduğunu dile getirir.¹³⁴ Bu, tasavvuf yazarlarının hepsinde görebileceğimiz ortak bir tavidir.

İsimlendirme hakkındaki tartışmalar bazen tasavvufun mahiyeti sorununa cevap bulmaya bazen de tasavvufun meşruiyetini ortaya koyma tavrına yardımcı olabiliyordu. Sözelimi tasavvuf kelimesinin ‘ashâb-ı suffe’den geldiğini öne süren sūfîler tasavvufî yaşamın geçmiş nesillerde belirli bir temeli olduğunu söylemeyi amaçlıyorlardı. Başka bir açıdan tasavvuf Allah’ın huzurunda ilk ‘saf’ tutanları simgeliyordu ve bu, sūfîlerin insanlar arasındaki seçkinliklerini ifade ediyordu. Tasavvufun güzel ahlâk olduğunu söyleyenler ise kelimenin ‘safâ’dan türediğini öne sürüyordu. Ancak ihtimallerin hepsi mânâ bakımından kabul edilse de içlerinden biri ön plana çıkarılmış ve ‘sūfî’ kelimesinin yün giymek anlamına gelen ‘*tasavvafe*’den türemiş bir isim olduğu dil yönünden desteklenerek genel kabul görmüştür. Sühreverdî bu duruma dikkat çekerek tasavvuf kelimesinin ‘sūf’tan türemesinin hem

¹³² İbn Hâldun, **Mukaddime**, s. 449, a. mlf., **Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-sâil**, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1998, s. 98 vd.; Ebû’l-Alâ Afîf, **Tasavvuf**, s. 30.

¹³³ Serrâc, **Lüma’**, s. 23; Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 9 vd.; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 280 vd. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 111 vd.; Hasan Kamil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, Ensar Yay., 1997, s. 23 vd.

¹³⁴ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 12.

anlam hem de dil kaideleri açısından doğru olduğuna değinir.¹³⁵ Sadece Kuşeyrî'nin bu konuda farklı bir tavır aldığı görülür. Ona göre sûfi kelimesini sadece 'yün giyme' ile özdeşleştirmek sûfileri ifade etmek için yeterli değildir.¹³⁶

Her ne kadar isimlendirme sorununu böylece aşmış görülseler de Ebû Hasan Bûşencî'den aktarılan "*Tasavvuf bugün gerçekliği olmayan bir isimdir. Oysa daha önce ismi olmayan bir hakikat idi.*"¹³⁷ ifadesi sûfiler nezdinde ismin yine de fazla bir önemi bulunmadığına işaret etmektedir. Kelâbâzî'nin "*Mânâsı gitti ismi kaldı*"¹³⁸ şeklindeki yakınması da ideal olanın ilk zamanlardaki yaşantı olduğunu, ismin başka bir deyişle tasavvufun soru-cevap şekline dönmesinin bir bozuluşu ifade ettiğini îmâ eder. Ancak Kelâbâzî, Kuşeyrî veya Sühreverdî gibi yazarların öncüsü olarak Serrâc'a göre artık bir ilim iddiası taşıyan tasavvufun önündeki sorunlardan biri de 'isimlendirme' sorunudur ve bunun makul bir şekilde çözülmesi gerekmektedir.

Serrâc'ın isimlendirme sorununda ele aldığı ilk husus kelimenin tarihsel kökeniydi. Serrâc öncelikle kelimenin sahâbeleri ifade etmek için kullanılmaması yönündeki eleştirilere itiraz eder. Ona göre ashabın durumunu belirtecek en güzel isim, onların Hz. Peygamber'in arkadaşları olmalarını ifade eden 'sohbet' kelimesidir. Bununla beraber 'tasavvuf' kelimesinin Müslümanlar arasında sonradan ortaya çıktığı ve ilk kez Bağdatlılar tarafından kullanıldığı hakkında genel bir kabul vardı. Fakat Serrâc, 'sûfi' kelimesini Bağdatlılardan önce Mekkelilerin kullandığını ifade ederek bu görüşe katılmamıştır. Üstelik Serrâc, Mekke'nin İslâm'dan önceki durumuyla ilgili rivayetleri toplayan bir kitaptan aktarılan bazı bilgilerde 'sûfi' isminin önceden beri fazilet sahibi kimseler için kullanıldığını söyler.¹³⁹

¹³⁵ Şehâbeddîn Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif**, Çev. H. K. Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul, Erkam Yay., 1989, s. 74.

¹³⁶ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 280.

¹³⁷ Huevîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 123.

¹³⁸ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 6.

¹³⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 25; Ebû'l-Alâ Affî, **Tasavvuf**, s. 30; Serrâc'ın görüşü yanında sûfi kelimesinin kökeni hakkındaki çağdaş araştırmalar onun hicrî ikinci asrın başlarından itibaren kullanıldığını gösterir. Kaynaklar Hasan Basrî (ö. 110/728) ve Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 161/778) Ebû Hâşim es-Sûfi'yi bu isimle andıklarını nakleder. Abdurrahman Câmîî (ö. 898/1492) 'sûfi' ismiyle anılan ilk kişinin Ebû Hâşim olduğunu belirtir ve Kuşeyrî de 'sûfi' kelimesinin hicrî 200'lerin başında

Ardından Serrâc tasavvuf isminin ‘yün giymek’ anlamına gelen *tasavvafe* fiilinden türediği görüşünü benimser. Burası Kuşeyrî’nin Serrâc’dan farklılaştığı noktadır. Ancak isimlendirme konusunda Serrâc’ı ayrıcalıklı kılan şey bu isimlendirmeyi tercih etmesindeki gerekçeleridir. Çünkü Serrâc kelimenin gramer kuralları açısından en uygun seçenek olduğuna değinmez. Onun üzerinde durduğu en önemli husus sûfilerin yöntemini isimlendirmedeki güçlüktür. Ona göre sûfiler, hadisçilerin hadis ilmine fukahânın fıkıh ilmine nisbet edilmesi gibi bir ilme nisbet edilemez. Çünkü sûfiler bu tür ilimlerden yalnızca biriyle ilgili değillerdir. Tam aksine onlar bütün ilimlerin ve ahlâkın kaynağı olan çeşitli güzel huylarla donanmışlardır ve hâlleri sürekli bir yenilik içindedir. Dolayısıyla böylesine değişkenlik arz eden bir durumda sûfilere tek bir hâl ile isimlendirmek mümkün değildir.¹⁴⁰ Bu durumda Serrâc’a göre sûfilere giydikleri şey ile isimlendirmek en mantıklı çözümdür. Çünkü yün giymek fakirliğin simgesidir ve fakirlik sûfilerin üzerinde önemle durduğu bir tavidir. Dikkati çeken bir başka husus Serrâc’ın isimlendirme yoluyla tasavvufun değerini başka bir ifadeyle İslâm ilimleri arasındaki ayrıcalıklı yerini belirtmesidir. Buna göre tasavvufu, sadece sûfilerin hâllerinin farklılığından kaynaklanan bir zorluk yüzünden değil ayrıca bütün ilimleri kapsamaması sebebiyle de adlandırmada güçlük çekilmektedir.

Ardından Serrâc sûfilere niçin ‘sûf’ kelimesine nisbet ettiğini izah eder. Ona göre yün giymek en başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbenin ya da geçmiş nesillerdeki ibadet ehli kişilerin bir özelliğidir. İkinci olarak bir grubu giydikleri elbiseyle isimlendirmek Kur’ân’da da yer alır.¹⁴¹ Serrâc bu konuda Hz. İsa’nın ümmetinden seçkin bir grubun giydikleri elbiselere nisbetle “Havarî” şeklinde isimlendirilmelerine değinir. Bu gerekçeler çerçevesinde Serrâc hem geçmiş nesillerdeki ahlâkî özelliklere sahip olmaları hem de Havarîler gibi seçkin olmaları

yaygınlık kazandığını aktarır. Yine çağdaş araştırmalar ‘sûfi’ kelimesine en erken Câhiz’in (ö.255/869) ‘*el-Beyân ve’t-Tebyîn*’ adlı eserinde rastlandığını ortaya koyar. Krş. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1998, 7 bs., C. I, s. 366; Abdurrahman Bedevî, **Târihu’t-Tasavvufi’l-İslâmî**, s. 6-8.

¹⁴⁰ Serrâc, **Lüma’**, s. 23.

¹⁴¹ Mâide Suresi, 5/112.

sebebiyle sūfleri ‘yün giyme’ anlamındaki ‘sūf’a nisbetle isimlendirmenin en uygun yol olduğu kanaatine ulaşır.¹⁴²

Üzerinde durmamız gereken önemli bir husus daha vardır. Serrâc’ın sūfleri isimlendirmek için sadece ‘sūf’ kelimesini kullanmadığını; sūflerin yöntemlerini ön plana çıkartarak onları ‘ilim’e nispetle de andığı görülmektedir. ‘Bâtın ehli’, ‘istinbat ehli’, ‘marifet ehli’, ‘vecd ehli’ ya da ‘tahkik erbabı’ gibi sūflerin yöntemlerine işaret eden bu isimlendirmeler Serrâc’ın tasavvufu hakikate ulaştırmanın bir yöntemi olarak ortaya koyma tavrı ile uyumludur. Ancak diğer klasik yazarlarda olduğu gibi Serrâc için de -son tahlilde- ‘ismin ne olduğu’ çok büyük önem arz etmez. “Bütün ilimlerin gayesi hakikatler ilmine yöneliktir. Bu ilim, ilm-i kulûb’dur, ilm-i esrâr’dır, ilm-i bâtın’dır, ilm-i tasavvuf’tur. İsmi ne olursa olsun mânâsı ve muhtevası birdir.”¹⁴³

Kısaca belirtmek gerekirse ‘Tasavvuf’ ve ‘sūfi’ kelimelerinin kökeni hakkında Serrâc’ın görüşlerini üç maddede özetleyebiliriz;

- ‘Sūfi’ kelimesi ‘yün’ anlamına gelen ‘sūf’tan türemiştir.
- ‘Sūfi’ İslâm’dan önceki dönemlerde de kullanılan bir kelimedir.
- Sūfler sadece bir ilimle meşgul olmayıp bütün ilim ve güzel ahlâkla ilgili konularda donanımlı oldukları için onları tek bir ilme nisbetle anmak mümkün değildir.¹⁴⁴

Sonuç olarak Serrâc kendisinden sonra gelecek klasik tasavvuf yazarlarının öncüsü olarak, tasavvufu isimlendirme sorununu, sūflerin hepsini ifade edecek tarzda geniş bir anlama sahip ‘sūf’ kelimesini tercih ederek aşmaya çalışmıştır. Bu konuyu hem Kur’ân’dan ayet ve geçmiş nesillerden örnek göstererek hem de birtakım aklî izahlarla gerekçelendirdiği görülmektedir. Bundan sonra Serrâc’ın ele aldığı sorun tasavvufun kaynaklarıdır.

¹⁴² Serrâc, **Lüma’**, s. 24.

¹⁴³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 324.

¹⁴⁴ Abdurrahman Bedevî, **Târîhu’t-Tasavvufi’l-İslâmî**, s. 7.

II. TASAVVUFUN KAYNAKLARI

Çağdaş araştırmalarda tasavvufa yöneltile eleştirilerde, onda çeşitli İslâm dışı gelenek, örf ve âdetlerden izler bulunduğu iddiası önemli bir yer tutmaktadır. Sözelimi tasavvufun düşünce ve pratik uygulamalarında, Yunanca'dan yapılan tercümelele vasıtasıyla Yeni-Eflâtunculuktan; Hind ve İran kaynaklı inançlardan ve Hristiyan-Yahudi mistik geleneklerinden çeşitli öğeler bulmak mümkündür.¹⁴⁵ Tasavvufun gerek teorik gerekse pratik yönünde bu tür yabancı unsurların etkileri olduğu iddiası bazı müsteşriklere aittir. Onlar genellikle tasavvufun ilk dönemlerinde daha sonra göstereceği metafiziksel gelişmeleri bütünüyle barındırmadığı konusuna işaret etmişlerdir. Oysa ilk sûfiler Kur'ân diline çok yakın bir üslup kullanmışlardı.¹⁴⁶ Ancak bu durum yine de konumuz açısından önemli bir noktaya işaret eder: Kaynak sorunu çerçevesinde dile getirilen şey, erken dönemdeki ithamlarda da gördüğümüz gibi tasavvufun aslında sonradan türemiş bir tür "bid'at" olduğu iddiasıydı.

Ne Serrâc ne de diğer yazarlar tasavvufun gelişiminde müsteşriklerin tasavvufun kaynağı konusunda iddia ettikleri yabancı unsurların etkilerini ele alırlar. Onlar açısından sorunun muhatabı Hulûliyye ya da İbâhiyye gibi dinin emirlerine karşı kayıtsız davranan ve nasların tevilinde aşırı giden bazı sapkın gruplardır. Bu nedenle Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/1006), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hucvîrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf yazarları, hulûlilik ve ibâhiliğin reddine önemli bir yer ayırmışlardır. Söz konusu yazarlar tasavvufu kitaplarda anlatarak zabt u rabt altına alma gerekçelerini temelde bu soruna dayandırırılar.

Serrâc bu yazarların öncüsü olarak tasavvufun sonradan türeyen 'bâtıl' bir hareket olmadığını; Kur'ân'da, sünnette ve geçmiş nesillerin yaşamlarında belirli bir temel olduğunu ortaya koyar. Sûfilerle ilhâdî ve ibâhî gruplar arasındaki kesin farkları belirlemek Serrâc'ın ele aldığı en önemli sorunlardan biri olarak karşımıza

¹⁴⁵ R. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 49-54.; Abdurrahman Bedevî, **Târîhu't-Tasavvufi'l-İslâmî**, s. 31 vd.; Affî, **Tasavvuf**, s. 62-78.; Es'ad Sahmerânî, **Tasavvuf: Menşei ve İstihlaları**, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 29.

¹⁴⁶ Titus Burckhardt, **İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev. Fahreddin Arslan, İstanbul, Kitabevi, 1995, s. 17.

çıkar.¹⁴⁷ Serrâc'ın bu tavrı Kelâbâzî tarafından da takip edilir. Kelâbâzî tasavvuftan anlamayanların sûfilik iddia ettiğini bu yüzden tasavvuftan olmayan birtakım düşünce ve uygulamaların tasavvufa mâl edilmeye çalışıldığını belirtir. Bunun sonucu olarak tasavvufî hayatı gereği gibi yaşayanların 'bâtıl' olarak damgalanmasını ve tasavvufî düşüncede otorite kabul edilebilecek kimi isimlerin tasavvufun 'bâtıl' bir şey olmadığını hâlka anlatmamalarını eleştirir. Kelâbâzî'ye göre bu sorunun en önemli sonucu tasavvufî düşünce ve yaşayışa karşı insanlarda zımnî bir nefret oluşmasıdır. Bu nedenle o, sûfilerin tevhid, sıfat, ibadet gibi konularda ne düşündüklerini ilmî bir üslupla ortaya koymak ve onların 'bâtıl' olmadıklarını ispat etmek gerekir.¹⁴⁸ Sorunun bir başka yönü tasavvufu istismar eden grupların 'sûfi' diye isimlendirilmelerinin ortaya çıkardığı sıkıntıydı. Serrâc tasavvufî yöntemin birtakım zorlukları da beraberinde getirdiğini ancak bu zorlukları aşmak yerine onları terk etmenin insanlara daha kolay gelmesi üzerinde durur.¹⁴⁹ Kuşeyrî aynı soruna dikkat çekerek kendi zamanında tasavvufun bir 'duraklama' dönemine girdiğine işaret eder. Duraklamanın en önemli sebepleri ibadetlere karşı kayıtsızlığın artış göstermesi, bunun tasavvufa karşı bir suçlama şekline dönmesi ve geçmiş nesillere saygının azalmasıdır. Bu noktada Kuşeyrî dînî yükümlülüklerin üzerlerinden kalktığını iddia eden kimselerin kesinlikle sûfi olmadıklarını, bunun açık bir şekilde önde gelen sûfilerin yaşamlarında gözlenebileceğini belirtir.¹⁵⁰ Meseleye bu açıdan bakıldığında Serrâc'ın sahâbenin hayatı üzerinde durmasını aynı gerekçeye dayandırdığı görülür.

Öyleyse tasavvufun kaynağı sorununu Serrâc'ın iki açıdan vaz ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki tasavvufun temelde 'bid'at' ya da sonradan 'türeyen' bir şey olduğu iddialarına karşı tasavvufun meşruiyetini tespit etmek, ikincisi ise tasavvufu istismar eden bazı aşırı akımlara karşı tasavvufun mahiyetini ortaya koymaktı. Bu çerçevede Serrâc öncelikle sûfilerin Kur'ân anlayışları, ardından Hz.

¹⁴⁷ Serrâc, **Lüma'**, s. 326 vd.

¹⁴⁸ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 6.

¹⁴⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 19.

¹⁵⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 35-38.

Peygamber'e ittibâ konusundaki hassasiyetleri ve önceki nesillerin hayatlarını örnek almaları üzerinde durur.

A. Kur'ân-ı Kerim

Kur'ân-ı Kerim'in bütün İslâmî ilimler için esas kaynak olduğu muhakkaktır. Bu durum sûfler için de geçerli bir husustur. Özellikle “*Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*”¹⁵¹ ayetinin sûfler tarafından bütün ilimlerin kaynağının Kur'ân olduğu şeklindeki anlayışlarında kendini gösterir. Ancak tasavvufa karşı yapılan ‘bid’at’ eleştirileri sûfler için Kur'ân anlayışlarını ortaya koyma gerekliliğini daha da belirginleştirmişti. Sözelimi Cüneyd-i Bağdâdî’den nakledilen “*Bizim yolumuz Kitap ve sünnetle zabt altına alınmıştır. Kur'ân’ı ezberlemeyen, hadisleri yazmayan ve sülûkundan önce bunların üzerinde yeterince tefekkuh etmeyen kişinin bu yolu takip etmesi uygun değildir.*”¹⁵² sözü bu gerekliliğin bir sonucuydu. Erken dönem tasavvuf eserleri arasında *Lüma‘*, ayetleri referans göstermesi bakımından özellikle temeyyüz eder. Serrâc tasavvufî yaşamın Kur'ân’daki ayetlerde bahsedildiği üzerinde durmasının yanı sıra tasavvufun bir İslâm ilmi olarak temel kaynaklarda yer aldığını anlatmaya çalışır.

Serrâc sûflerin Kur'ân-ı Kerim anlayışlarını birkaç aşamada ele almaktadır. İlk olarak Kur'ân’daki müteşâbih ayetlerin varlığından yola çıkarak bu ayetleri insanlara açıklayabilecek seçkin bir grubun olması gerektiğini savunur.¹⁵³ Bu noktada Serrâc’ın özenle vurguladığı husus sûflerin ‘işârî’ bir yorum tarzı (*işâret*) geliştirmiş olmalarıdır.¹⁵⁴ Buna göre sûfleri diğer gruplardan ayıran en önemli özellikler Kur'ân’ı anlamaya çalışırken münazara ve kelâmî tahriften kaçınmaları¹⁵⁵ ve belli bazı davranışları benimseyerek Kur'ân’ı okumalarıdır. Bu açıdan Serrâc bazı

¹⁵¹ En’am Suresi, 6/38.

¹⁵² Tâceddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, **Tabakâtü’ş-şâfiyyeti’l-kübrâ**, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulû, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, (t.y.) C. II, s. 273, 274.

¹⁵³ Serrâc, **Lüma‘**, s. 68.

¹⁵⁴ Bu konu hakkında bkz. Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998, s. 12 vd.

¹⁵⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 80.

sûfilerin çeşitli ayetler hakkında yorumlarını doğru bulmadığını belirterek onları düzeltir.¹⁵⁶ Serrâc'a göre Kur'ân'ın götürdüğü en doğru yola ulaşmak için onu tedebbür, tefekkür ve tezekkür ile okumak gerekir. Kur'ân'a böyle bir tavırla yaklaşanlar sûfilerdir ve ayetler hakkındaki yorumlarını bizzat Allah onların kalplerine yerleştirmektedir.¹⁵⁷ Böylelikle Serrâc, sûfilerin çeşitli tartışmalardan uzak durmak suretiyle Kur'ân'a yaklaşmalarının onları kelâm bilginlerinden; ayetlerin anlamlarını tahriften kaçınmalarının da onları birtakım ibâhî gruplardan ayırdığına işaret eder. Sözgelimi Serrâc, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını; yaratılanların idraklerinin mahlûk olduğunu belirtir ve bu konuda sünnî kelâmın tavrını yansıtır.¹⁵⁸ Yine “*Mü'min erkeklere söyle gözlerini sakınsınlar*”¹⁵⁹ ayetinin Şiblî tarafından “Baş gözlerini haramdan, kalp gözlerini de mâsivâdan sakınsınlar” şeklinde tefsir etmesini sûfilerin işârî yorumuna örnek olarak zikreder. Kısacası Kur'ân'daki müteşâbih ayetler, onları yorumlayacak bazı seçkin grupların varlığına imkân tanımaktadır ve bu durum bizi Serrâc'ın *istifâ* kavramıyla ilgili söylediklerine götürmektedir.

Serrâc zikrettiği çeşitli ayetlerden hareketle peygamberlerin seçilmiş olmalarının (*istifâ*) aynı şekilde ona vâris olan âlimler için de geçerli olduğu üzerinde durur. Bu, insanların sahip oldukları bilgilerin dolayısıyla derecelerinin de farklı olması durumuyla ilişkilidir. Buna göre istifâ peygamberler hakkında olduğu gibi mü'minler hakkında da değerlendirilebilecek bir husustur. Serrâc'a göre ayetlerde sadıklar, kânitler, sâbirler gibi çeşitli gruplardan bahsedilmesi bu duruma işarettir.¹⁶⁰ Böylece Serrâc tasavvufî bilginin meşruluğunu yanı sıra velâyet görüşünün de ilk temellendirilişini ortaya koyar. Bu noktada Serrâc Kur'ân'da bilginler içinden de özel

¹⁵⁶ Serrâc, **a.g.e.**, aynı yer.

¹⁵⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 69.

¹⁵⁸ Serrâc, **a.g.e.**, s. 68.

¹⁵⁹ Nûr Suresi, 24/30.

¹⁶⁰ Serrâc, **Lüma'**, aynı yer; Ekrem Demirli, “*Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı*”, **İ.Ü.İ.F.D.**, Sayı:15, Yıl: 2007, s. 221 vd.

bir grubun hususî bir konumda vasfedilmesi üzerinde durur ve ‘ilimde derinlik kazananlar’ teriminin sûfilere işaret ettiğini düşünür.¹⁶¹

Sûfilerin Kur’ân anlayışları söz konusu olduğunda Serrâc’ın üzerinde durduğu ve bir önceki bölümde genişçe ele aldığımız diğer bir kavram da *istinbât*’tır. Buna göre sûfiler ayetlerle ilgili bir yorum tarzı geliştirmelerinin yanı sıra ondan hüküm çıkarmak için belirli bir yönteme de sahiptirler.

Buraya kadar anlatılanlara göre Serrâc tasavvufî yöntemin Kur’ân’da bizzat bulunduğunu; sûfilerin de diğer ilim sahipleri gibi Kur’ân’ı birinci kaynak olarak ele aldıkları ancak Kur’ân’a yaklaşımları (*işârî yorum*) nedeniyle daha özel bir tâfeye dönüştüklerini (*istifâ*) ve bunun da Kur’ân’da ‘ilimde rüsûh kesbedenler’ ifadesiyle dile getirildiğini sonuçta tasavvufun bir İslâm ilmi olarak meşrû olduğunu ortaya koymuştur.

B. Hz. Peygamber

Hiz. Peygamber’in hayatı veya daha doğru bir ifadeyle sünnet, Kur’ân’dan sonra İslâm ilimlerinin kaynak olarak benimsediği ikinci unsurdu. Serrâc, Hiz. Peygamber’e uymayı emreden pek çok ayeti zikrederek bir bakıma aynı durumun sûfiler için de geçerli ve gerekli olduğunu dile getirir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin “*Bizim bu ilmimiz Rasûlullah’ın hadisine bağlıdır*”¹⁶² sözünü aktaran Serrâc tasavvufta Hiz. Peygamber’in otoritesini önce itaat sonra da ittibâ kavramlarıyla ilişkili olarak ele alır. *İtaat*, Allah’ın Hiz. Peygamber’e uymayı emretmesinin bir gereği olarak tüm Müslümanlara farzdır. Bu yönüyle Serrâc’a göre sûfiler Hiz. Peygamber’e inanmada ve uymada diğer din bilginleri ile aynı görüşte ve inançtadırlar. Sözlükte takip etmek, uymak anlamlarına gelen *ittibâ* kelimesi, Serrâc’ın tasavvufun sonradan türeyen bir tavır olmadığını bizzat Hiz. Peygamber’in hayatında onu bulmanın mümkün olduğunu ve sûfilerin Hiz. Peygamber’e uymakla ilhadi ve ibahi gruplardan

¹⁶¹ Serrâc, *Lüma’*, s. 72.

¹⁶² Serrâc, *a.g.e.*, s. 98.; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 430.

ayrıldığı ifade ettiği bir kavrama dönüşür.¹⁶³ Serrâc bu kavramla ilişkili olarak ele aldığı bir tasnifinde insanların Kur'ân ve sünnete uyma konusundaki pozisyonlarını değerlendirir ve genel olarak ibahîler, din bilginleri ve sûfileri ifade edecek şekilde bir sınıflandırma ortaya koyar.

1. Mübah ve genişlik yolunu tutanlar.

2. Farz, sünnet ve dinin gereklerine sıkı sıkıya bağlananlar.

3. Farz ve sünnetlere ek olarak birtakım nafîle ibadetlerle ahlâkî açıdan yetkinleşmeye çalışan tahakkuk ehli.¹⁶⁴

Burada yer alan 'tahakkuk ehli' ifadesi konumuz açısından özellikle önemlidir. Serrâc'a göre tahakkuk ehli yani sûfiler, ibahîlerden ve fukahâdan iki açıdan farklılaşırlar. Sûfiler farz ve sünnetlerden sonra 'kurb-i nevâfil'¹⁶⁵ terimiyle ifade edilen nafîle ibadetleri yapmakla ibahîlerden; hadis ve fıkıh bilginlerinin ortaya koydukları hükümlere 'tahkik' (kesinlik) kazandırarak onları ahlâkî alana taşınmalarıyla da din bilginlerinden ayrılırlar. Bu durum, onların Hz. Peygamber'e uyan üç grubun içinde en üstün tâife olmalarını açıklar.

Her hâlükarda Serrâc'ın Hz. Peygamber'e ittibâ konusunda vurgulamak istediği iki temel husus vardı. Birincisi sûfilerin 'amele önem veren' bir grup olduğuydu. Çünkü Serrâc şu iki iddiaya cevap vermeye çalışır: İlk iddia sûfilerin amele önem vermeyen bir grup olduğu yönündedir. Serrâc bu iddiayı sûfilerin Hz. Peygamber'e uymayı emreden ayetleri dikkate aldıklarını ve uygulamalarının

¹⁶³ Sûfilerin Hz. Peygamber'in izinden gittiklerini ifade eden bir diğer kavram Serrâc'ın ittibâ kavramını ele almasına benzer bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin kullandığı 'isr' kavramıdır. Buna göre velî, Hz. Peygamber'in 'izinden giden' kimse anlamına gelir ve velâyet bir peygamber tarafından verilen (*verâset*) bir makama dönüşür. Bu durumda velî, 'peygamberin kademi üzerinde'dir. Böylece İbnü'l-Arabî peygamber otoritesi karşısında velinin yerini ortaya koyar. Velâyet, bir peygamberin veliliğini takip etmek anlamına gelir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin erken dönem tasavvufunu yeniden yorumlaması olarak değerlendirilebilir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, C.I, s.18.; Suâd el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcacı Yay., 2005, s. 84, 683.

¹⁶⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 97.

¹⁶⁵ *Kurb-i nevâfil* terimi kulun nafîlelerle Allah'a yaklaşacağını belirten meşhur bir kudsi hadise dayanır. Bkz. Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 384.

kaynağının sünnet olduğunu ifade ederek ve Hz. Peygamber'in ahlâkî vasıflarını sıraladıktan sonra bunlara gereği gibi riayet etmeyenlerin veli olamayacaklarını dile getirerek cevaplar.¹⁶⁶ İkinci iddia ise sûflerin ilkinin aksine ibadetler konusunda aşırıya kaçan bir grup olduğu yönündedir. Serrâc bunu sûflerin Hz. Peygamber'e mahsus olan ibadetlerin sınırlarını bilip aşırıya kaçmamalarıyla açıklar. Buna göre sözgelimi *savm-i visâl* ya da dörtten fazla eş ile evlenmek peygambere mahsus durumlardır.¹⁶⁷ Serrâc'a göre sûfler bu durumlarda olduğu gibi aksine bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in her türlü fiil ve kavline uymaktadırlar.

Serrâc'ın ortaya koyduğu ikinci husus ise tasavvufun sonradan türeyen bir şey olmadığıdır. Çünkü sûflerin önem verdiği zenginliği umursamama ve fakirliği üstün görme, cömertlik, dünyalıklardan vazgeçme gibi ahlâkî vasıflar bizzat Hz. Peygamber'in hayatında görülebilecek hususlardır.¹⁶⁸ Sûfler ise Hz. Peygamber'in sünnetine uyma konusunda son derece hassas bir anlayışa sahiptiler. Nitekim Serrâc'a göre sûfleri ayrıcalıklı kılan özellik, söz konusu ahlâkî vasıflara daha sıkı sarılmalarıydı.

C. Tasavvufta İlk Sahâbe Neslinin Otoritesi

Tasavvufun kaynakları nelerdir sorusunun bir başka yönü İslâm bilimlerinin kendilerini vahyin ve selefın otoritesine bağlı kılma girişimlerinin tasavvufta da tezahürü ile ilişkilidir. Serrâc, sahâbenin uygulamalarının, tasavvufun meşruiyet ve mahiyetini ortaya koymada son derece önemli bir yere sahip olduğunu düşünür. Çünkü bazı ibâhî gruplar için de kaynak Kur'ân ya da sünnet olabiliyordu. Serrâc bu duruma değinerek ayetlerin mânâlarını tahrif etmeye çalışan birtakım grupların olduğunu dile getirir.¹⁶⁹ Bu açıdan Cüneyd-i Bağdâdî'nin "*Bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir*" sözü sorunu kısmen açıklığa kavuşturuyordu. Serrâc'a göre iki grubun arasındaki fark bir üçüncü otoritenin eksikliğinden kaynaklanıyordu. Bu

¹⁶⁶ Serrâc, *Lüma'*, s. 99.

¹⁶⁷ Serrâc, *a.g.e.*, s. 84.

¹⁶⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 85-95.

¹⁶⁹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 80.

nedenle Serrâc ibâhî gruplarla sûfileri ayırt edecek üçüncü bir otorite bulunduğunu dile getirir: İlk sahâbe nesli. Serrâc sahâbenin zühd yaşamına ve onların Kur'ân'ı anlama biçimlerine geniş yer ayırarak bu otoriteye işaret eder. Bu otorite fıkhıdaki icmâ ile ilişkilendirilebilir. Ancak pek çok iddiaya göre tasavvuf, İslâm'a yabancı ve bid'at türünden bir tavidir. Bu nedenle ilk neslin otoritesini ortaya koymak tasavvuf için daha önemli bir sorundu. Bu yönüyle Serrâc sahâbenin uygulamaları ile sûfilerin riyyet yöntemleri arasında kurulacak ilişkiden, tasavvufî yöntemin meşruiyeti ve mahiyetine dair ibâhî gruplarla sûfileri ayıracak bir ilkenin ortaya çıkacağını düşünür. Bu durum Serrâc'dan sonraki yazarların da hemfikir olduğu bir tavır gün yüzüne çıkarır. Hucvîrî tasavvufu ilk sahâbe neslinin hayat tarzı olarak yorumlamış ve başta Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olmak üzere sahâbelerin, tâbiûnun ve onlardan sonraki neslin hayat hikâyelerine eserinin tabakât kısmında yer vermiştir.¹⁷⁰ Kuşeyrî de aynı düşüncede olmakla beraber sûfilerin hayat hikâyelerini ilk sahâbe neslinin ve ondan sonrakilerin 'sûfî' ismini almamalarını gerekçe göstererek İbrahim b. Ethem'den başlatır.¹⁷¹ Ancak yine de Serrâc'ın ve diğer yazarların bulunduğu ortak nokta tasavvufun belirli nesillerin birbiriyle olan ilişkilerinin bir sonucu olduğu fikridir. Başka bir ifadeyle Serrâc tasavvufun bir bid'at olmadığını onu, Hz. Peygamber'le başlayıp ilk sahâbe nesliyle devam eden hayata dair tecrübî bir tavır şeklinde yorumlamak suretiyle göstermeyi amaçlar.

Serrâc'ın sahâbeleri ele almasında iki durum ön plana çıkmaktadır. Birincisi Serrâc sahâbeleri ele alırken Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklindeki sıralamaya riyyet ederek sünnî geleneğin tavrını yansıtır. Bu durum Serrâc'ın sûfileri birtakım Şii gruplardan ayırmak için gösterdiği bir çaba olarak değerlendirilse de eserinde herhangi bir Şia grubuna atıfta bulunmaz. Ancak Serrâc'ın bu tavır daha sonra Hucvîrî tarafından daha da belirginleştirilecektir. Hucvîrî yukarıdaki dört büyük sahâbenin ardından Ehl-i beyt'in imamlarını ele alır

¹⁷⁰ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 153 vd.

¹⁷¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 387 vd.

ve onların ‘sûflerin öncüleri’ olduğunu dile getirir.¹⁷² Her hâlükarda söz konusu sıralamayı dile getirmek sahâbelerle ilgili belirli bir sünnî tavrı yansıtıyordu.

İkinci olarak Serrâc ashâb-ı suffe’nin birtakım özelliklerini sûflerin zühd yaşamlarıyla ilişkilendirir. Bu yönüyle ashâb-ı suffe, fakir olmaları ve sadece ilimle uğraşmaları açısından sahâbenin içerisinde temeyyüz etmiş bir gruptu.¹⁷³ Serrâc’a göre sûflerin insanlar arasındaki konumu ashâb-ı suffe’nin durumuna benzemektedir. Serrâc söz konusu benzerlik ilişkisini Hz. Peygamber’in suffe ehliyle ilgili tavrını ele alarak belirginleştirir ve tasavvufî yaşamın meşruiyetine bir zemin bulmaya çalışır. Serrâc’a göre Hz. Peygamber suffe ehlini övüyor, onların varlığını destekliyor üstelik geçimlerini sağlamak için ticaret yapmalarını da teşvik etmiyordu.¹⁷⁴ Bunun anlamı açıktı: Müslümanlar arasında, geçimlerini diğer insanların katkılarıyla sürdüren ve zamanlarını Kur’ân ile ilgilenerken ilim ve ibadetle geçiren özel bir grubun varlığı meşrûdur.

Sonuç olarak Serrâc tasavvufî yaşamın başta Kur’ân ve Hz. Peygamber’in hadislerine dayandığını; dünyaya karşı zühd içinde yaşamının Hz. Peygamber’in bir tavrı olduğunu; sahâbenin de Hz. Peygamber gibi zühde dayalı bir hayat sürdüklerini dolayısıyla tasavvufun sonradan türeyen bir tavır değil tam aksine İslâm’ın başlangıcından beri süregelen bir anlayış olduğunu ortaya koymaktadır.

III. MAKAMLAR VE HÂLLER

Makam ve hâl, sâlikin seyr u sülûk sürecindeki çeşitli derecelerini ya da bu süreçte hangi aşamada olduğunu ifade eden terimlerdir. Tasavvufu diğer İslâm ilimlerinden ayıran en belirgin özelliklerden biri de ‘makâmât ve ahvâl’ gibi kendine özgü bir konuya sahip olmasıdır. Çünkü tasavvuf nihayetinde ahlâkî yetkinleştirmeyi amaçlayan bir yöntemdir. Bu çerçevede ‘Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanma’ hadisi sıkça dile getirilen bir ilke durumundadır. Nefis tezkiyesi ve kalbi arındırma sürecinin nasıl

¹⁷² Hucvîrî, **a.g.e.**, s. 162.

¹⁷³ Bu konu hakkında bkz. Hasan Kamil Yılmaz, “*Tasavvufî Açısından Ashâb-ı Suffâ*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, Sayı: 7, s. 9 vd.

¹⁷⁴ Serrâc, **Lüma’**, s. 128.

olup da bir bilgi edinme sürecine dönüştüğü ve bu süreçte sâlikin yaşadığı tecrübeler makamlar ve hâlleri ifade eden bir dizi terim etrafında tartışılmıştır. Başka bir deyişle makam ya da hâl, sûfîlerin çeşitli durumlarını ifade ettiği gibi aynı zamanda tasavvufî yöntemin uygulanması ve bunun sonuçları da makam ve hâllerle ilgili tartışmalarda gözlemlenir.

Makamlar ve hâller erken dönem tasavvuf klasiklerinde farklı başlıklarda fakat genellikle aynı terimlerle ele alınmıştır. Sözelimi Serrâc makamlar ve hâlleri ayrı başlıklar altına incelemiş ve her birine ait terimleri belirtmiştir. Bu çerçevede Serrâc yedi tane makam zikreder: Tevbe, vera‘, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza.¹⁷⁵ Kelâbâzî ise çeşitli tasavvufî terimleri ele alırken yeri geldiğinde bunların kimisini hâl kimisini de makam diye isimlendirmiş ve sistematik bir tasnife başvurmamıştır. Ancak daha sonra Kuşeyrî makamlar ve hâller konusunu geniş bir çerçevede tartışmış özellikle üns-heybet, kabz-bast, cem-fark, fenâ-bekâ, sahv-sekr, setr-tecelli ve mahv-ısbât gibi ikili tasniflerle meseleyi daha sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Hucvîrî de kendine özgü bir tasnifle makamlar ve hâlleri yine sistematik bir biçimde ele almıştır.¹⁷⁶ Tasavvuf yazarları dışında pek çok sûfî de hâl veya makam kavramlarının mahiyetleri konusunda görüş ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁷ Bu durum tasavvufî yaşamın yöntem ve ilkelerinin belirginleşmesinin zamanla makamlar ve hâller bahsinde temerküz ettiği bir göstergesi sayılabilir.

Makam ve hâl tanımlarında ön plana çıkan ayrım, makamların kesbî ve sabit, hâllerin ise vehbî ve geçici olduğu noktasında odaklanmıştır. Serrâc makamla hâli karşılaştırmış ve makamın ‘amel’, hâlin ise ‘bahş’ ile ilgili olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁸ Aynı şekilde Kuşeyrî’ye göre makam, sâlikin çaba sarf ederek kazandığı âdâb ve ahlâk iken hâl kalbe gelen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı gibi

¹⁷⁵ Serrâc, **Lüma‘**, s. 40-51; Bu tür tasavvufî terimlerin oluşumu hakkında bkz. Abdullah Damar, “*Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2006, Sayı: 17, s. 161 vd.

¹⁷⁶ Ebû’l-Alâ Affî, **Tasavvuf**, s. 236.

¹⁷⁷ Bu konu hakkında bkz. Darshan Singh, “*Cüneyd ve Hallâc’ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât’a Karşı Tutumları*”, Çev. Ahmet Cahid Haksever, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Sayı: 4, s. 231-238.

¹⁷⁸ Serrâc, **Lüma‘**, s. 40.

durumlardır.¹⁷⁹ Makam ve hâl arasındaki bu farklılıklara diğer yazarlar da aynı şekilde değinmiştir.

Makamlar ve haller konusunda erken dönem yazarlarını birleştiren bir diğer ortak nokta da makamın hâle öncelenmesidir. Bu durum özellikle ‘temkin’ ve ‘telvin’ kavramları etrafında değerlendirilmiştir. Telvin sözlükte değişikliğe uğrama, renklilik ve halden hale girme anlamlarına gelir. Temkin ise istikamet üzere olmak, sabitleşmek, yerleşmek anlamlarına gelir. Telvin seyr u sülûkunu sürdüren sâlikin hali olarak anlaşılmış, sülûkunu bitiren sûfi de temkin ehli sayılmıştır.¹⁸⁰ Telvin halinde sâlikin sürekli bir değişim içinde olması ve temkin halinin önemini vurgulamak için sûfiler ‘*Makam sahibi makamında temkin sahibidir*’¹⁸¹ sözüyle hâldeki değişkenlik ve geçiciliğe karşılık makamdaki istikrârın tercih edilmesi üzerinde durmuşlardır. Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî’nin ‘*Kalpleri gözetmeden ilâhî hukuka riâyet mümkün değildir*’ sözünü de bu çerçevede yorumlamıştır.¹⁸² Bu durum konumuz açısından önemli sayılabilir. Erken dönem tasavvuf yazarlarının makamı ya da çaba ve ‘amel’ konusunu ön plana çıkararak ibahiliğin reddi konusunda da belirli bir tutum sergilemiş oldukları söylenebilir. Bu durumda hâl, değişken ve geçici bir durum olarak sâlikin bir an önce aşması ya da kurtulması gereken bir psikolojiyi ifade eder. Bu durumda seyr u sülûk ile hedeflenen şey, sâlikin belirli bir makamda sâbit olmasını sağlamak ya da sâlike içinde bulunduğu makamı muhâfaza etmesini öğretmektir diyebiliriz. Daha genel bir ifadeyle makam, insanın fitratındaki ahlâkî niteliklerin kalıcı ve sürekli bir karakter kazanmasını ifade eder.

A. Makamlar

Serrâc’a göre makam, kulun, Allah’ın huzurunda durduğu yeri gösteren ve çeşitli ibadet, riyâzet ve mücâhedelerin yapıldığı aşamaları ifade eder. Serrâc

¹⁷⁹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 57; Yüksel Göztepe, “*Abdülkerim Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*”, Ankara, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 49.

¹⁸⁰ Serrâc, **Lüma**, 312; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 649; Yüksel Göztepe, “*Abdülkerim Kuşeyrî’de Hâller ve Makamlar*”, s. 66.

¹⁸¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 57.

¹⁸² Serrâc, **Lüma**, s. 41.

“İçimizde belli bir makamı olmayan bir tek kişi bile yoktur”¹⁸³ ayetini sâlikin makamlarıyla ilişkilendirir. Bu durumda bir makam sahibi olmak sadece sûfilere özgü bir özellik sayılmaz. Bu düşünce, Hz. Peygamber’in ‘*Ruhlar saf olmuş askerler gibidir*’ sözünün bir başka yorumu sayılabilir. Böylece her bir kul (abd) için yaptığı ibadetler ölçüsünde belli bir makamdan söz etmek mümkündür. Bu çerçevede Serrâc sözgelimi tevbeyle ele alırken avâmın tevbesi, havâssın tevbesi şeklinde çeşitli derecelenmelerden söz eder.

Gerçekte makamlar hakkında bir derecelenmeden söz etmek sûfilerin kendi aralarında ihtilaf edebilecekleri anlamına geliyordu. Çünkü sabır, tevekkül, rızâ gibi kavramlar hakkındaki tartışmalarda sûfiler farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Serrâc’a göre bu durum, fukahânın kendi arasında ihtilaf etmesi gibidir.¹⁸⁴ Bu yüzden daha önce de değindiğimiz gibi makamlar ve hâller hakkındaki derecelenmeler Serrâc’ın tasavvufu ‘ilim’ şeklinde nitelemesinin temel gerekçelerinden birini teşkil etmektedir.

Serrâc, tevbe, vera‘, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza şeklinde sıraladığı yedi adet makam zikreder. Bunun üzerinde durmamız gerekebilir çünkü eserinin muhtelif bölümlerinde farklı makamlardan da bahseder. Sözgelimi sâlik murâkabe hâlinde devamlılık sağlarsa ‘ihsan’ makamını gerçekleştirme imkânı elde eder.¹⁸⁵ Bu durumu iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Serrâc, ‘Makamlar ve Hâller’ başlığı altında sadece bu yedi makam üzerinde durmaktadır. Serrâc’ın sözünü ettiği makamlarla diğer erken dönem eserleri karşılaştırıldığında kavramlar arasında bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Bu durumda farklı isimler alan kimi makamlar aslında bu yedi makamdan birine işaret eder ancak bunlardan hangisi olduğu net değildir. Nitekim Serrâc bu makamlardan her birinin, diğerini gerektirmesinden bahseder. Bu nedenle makamların sıralanışı da esas makamların bunlar olduğuna işaret etmektedir.

Öte yandan Serrâc’ın yukarıdaki yedi makamdan başka farklı makamlardan bahsetmesi, makamlar konusunun Serrâc’ta henüz merkezi bir sorun olmadığını da

¹⁸³ Saffât Suresi, 37/164.

¹⁸⁴ Serrâc, *Lüma‘*, s. 18.

¹⁸⁵ Serrâc, *a.g.e.*, aynı yer.

göstermektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi bilhassa Kuşeyrî, tasavvufun sorunlarını bu kavramlar üzerinden ele almıştı. Serrâc ise daha çok tasavvufun fıkıh ve kelâm ilimleri arasındaki yeri üzerine odaklanmıştır. Dolayısıyla erken dönem tasavvuf eserleri içinde *Lüma*'yı tasavvuf ilminin ilke ve sorunları, şathiyeler için sûfîlerin kendi kontrol mekanizmalarını oluşturması gibi konulardaki tamamlayıcılığı ile göz önünde bulundurmak gerekiyor.

Her ne kadar Serrâc değinmemiş de olsa sâlikin hangi makamda olduğuna kimin karar verdiği, makamlar ele alınırken cevabı aranan sorulardan birini teşkil etmektedir. Kuşeyrî bir makamdan diğerine geçme konusunda şeyhin fonksiyonuna değinir ve tasavvuftaki irşad sisteminin sâlikin makamları hakkında 'karar verici' bir mekanizma oluşturduğuna dikkati çeker.¹⁸⁶ Bu durumda bir makamda olmak, ancak makamların hepsini tamamlayıp içlerinden birinde istikrar sahibi olan bir şeyhin işaretiyle gerçekleşir.

1. Tevbe

En genel anlamıyla 'Allah'a dönmek' şeklinde ifade edilen¹⁸⁷ tevbe makamların ilki sayılmıştır.¹⁸⁸ Serrâc'ın tevbe konusunda dikkati çektiği ilk husus 'ilim' şartıdır. Bu anlamda Serrâc, Sûsî'nin '*İlk makam tevbedir. Tevbe ilmin yerdiklerinden övdüğü şeylere dönmektir*' şeklindeki tarifini aktarır.¹⁸⁹ Bu düşünce sünnî tasavvufun 'ibahîliği reddetme' şeklindeki genel tavrının bir yansıması kabul edilebilir. Sözelimi Kuşeyrî ehl-i sünnet âlimleri diye nitelediği kelâm ehlinin tevbenin kabulü ile ilgili şartlarını aktarır ve 'şeriata muhalif işlerden sakınmak' ilkesini tekrar eder.¹⁹⁰ Bu durumda sâlik ilk olarak günahlardan tevbe etmekle ve ibadetleri aksatmamakla yükümlüdür. Serrâc'ın üzerinde durduğu ikinci husus tevbe

¹⁸⁶ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 56.

¹⁸⁷ Abdürrezzâk Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 162.

¹⁸⁸ Hasan Kamil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 159; H. Mehmet Soysaldı, "*İslâm'da Tevbe*", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, Sayı: 6, s. 81 vd.

¹⁸⁹ Serrâc, **Lüma**, s.41.

¹⁹⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 91.

makamının dereceleridir. Buna göre avâm günahlardan, havâs gafletten havâssu'l-havâss ise 'Allah dışındaki her şeyden' tevbe eder.¹⁹¹ Gerçekte tevbe hakkındaki bu derecelenme Hz. Peygamber'in '*Ben günde yetmiş defa tevbe ederim*' sözünün bir başka yorumu sayılabilir. Sûfiler Hz. Peygamber'in geride bıraktığı her bir makam için tevbe ettiği görüşündedirler.¹⁹² Bu durumda sâlikin tevbesinin yönü, Allah'a yakınlaştıkça ya da marifeti arttıkça değişir. Bu anlamda Serrâc, Ruveym'in tevbe tevbeden tevbe etmektir (tevbe mine't-tevbe) şeklindeki tanımını aktarır. Serrâc'a göre bu tevbe, mütehakkiklerin başka bir deyişle havâssu'l-havâssın tevbesidir.¹⁹³

2. Vera'

Vera' kelime olarak günahlardan sakınmak, mübah ve helallere titizlikle yaklaşmak anlamına gelir.¹⁹⁴ Serrâc tevbeden sonra vera'ı ele alır. Bu durumda sâlik tevbesinin ardından haram ve mekruh şeyleri terk etmek ve bunların dışındaki şüpheli şeylerden de kaçınmak zorundadır.

Serrâc tıpkı tevbede olduğu gibi vera' için de bir derecelenmeden bahseder. Buna göre üç tabakanın vera'ından söz edilir. Birincisi Hz. Peygamber'in '*Haram bellidir, helal bellidir. Bu ikisi arasında şüpheli şeyler vardır*' hadisinde belirtilen şüpheli durumlardan sakınan avâmın vera'ıdır. Burada sâlik kendisine şüpheli gelen her durumdan sakınır. İkincisi 'erbâb-ı kulüb'un ya da havâssın vera'ıdır. Bu tabakada sâlik bir şeyin şüpheli olup olmadığını kalbine gelen daralma hissiyle bilir. Bu anlamda Serrâc Hz. Peygamber'in '*Günah gönlünde daralma meydana getiren şeydir*' hadisini nakleder. Üçüncü tabakada ise artık helal ve haram anlayışlarının değiştiği gözlenir. Havâssu'l-havâssa göre helal 'içinde Allah'a isyan olmayan şey', haram ise 'kişiyi Allah'tan alıkoyan her şey' şeklinde tanımlanır.¹⁹⁵

¹⁹¹ Serrâc, **Lüma'**, s. 42.

¹⁹² Kuşeyrî, **Risâle**, s. 92.

¹⁹³ Serrâc, **Lüma'**, aynı yer. Tevbenin bu derecesi için daha sonraki dönemlerde geniş açıklamalar yapılmıştır. Buna göre tevbe mine't-tevbe, günah işlememeye karar vermek değil, dönmeye niyetlenmeyi terk etmektir. Bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s.162 vd.

¹⁹⁴ Hasan Kamil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 157.

¹⁹⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 43.

3. Zühd

Serrâc'a göre zühd sâlikin her şeyden kesilip bütün ilgisini Allah'a yöneltmesi anlamına gelir. Bu ideal tanıma rağmen Serrâc diğer makamlarda olduğu gibi zühdün de derecelerinden bahseder. Buna göre zühdün en alt derecesi mala sahip olmamak ya da sahip olunan malın sevgisini gönülde tutmamaktır. İkincisi insanların zühd sahibine göstereceği ilginin sebep olduğu rahatlık ya da şöhretten kaçınmaktır. Bu durumda sâlik kendisine haz veren her şeyden züht eder. Zühdün en yüksek derecesi Serrâc'a göre 'istiğnâ ehli'nin zühdüdür. Burada dünyaya hiç ilgi göstermemek esastır. Serrâc, Hz. Peygamber'in '*Dünyanın Allah katında en ufak bir değeri olsaydı kâfire bir yudum su vermezdi*' hadisini bu çerçevede yorumlar. Bu durumda dünya zaten bir 'hiç'tir. Sûfilere göre hiçten zühd etmeye çalışmak uygun değildir. Bu bağlamda Serrâc, Şiblî'nin '*Zühd gaflettir*' sözünü aktarır.¹⁹⁶ Bu derecelenme sûflerin zühd konusunu ileri bir düzeye taşıdıklarını gösterir. Buna göre zühdün anlamı fakir olmaktan ziyade kulun Allah'a olan ilgisini ortadan kaldıracak 'her şey'den kaçınmak şeklinde genişlemiştir.

Her ne kadar bir 'zühd makamı'ndan bahsedilse de gerçekte ele alınan bütün makamların zühd karakteri taşıdığı söylenebilir. Fakr, sabr, tevekkül, rızâ gibi kavramların hepsi temelde zühd hayatının sonuçlarıdır. Çünkü Serrâc'ın da belirttiği gibi sûfler 'yün giyen insanlar' olarak fakirliği Hz. Peygamber'in ve arkadaşlarının bir yaşam biçimi şeklinde görüyorlardı. Zühdün tasavvufî yaşama yansıyan özelliklerinin görülebileceği bir diğer husus da sûflerin zaman içinde fukarâ, mesâkîn, cûiyyûn gibi isimler almalarıdır. Bu isimlerin hepsi 'dünyevî olana sahip olmamak' anlamında sûflerin sade bir hayatı tercih etmelerini göstermektedir. Bu durumda zühd gerçekte sûflerin ele aldıkları makamların ve bu sebeple tasavvufî yaşamın ana fikri olarak görülebilir.

4. Fakr

Daha önce de değindiğimiz gibi Serrâc, tasavvufun başlamasını Müslüman toplum içinde bazı kişilerin fakirliğin simgesi olan 'sûf'u giymesiyle irtibatlandırmış

¹⁹⁶ Serrâc, a.g.e., s. 44.

ve bu çerçevede sūfî ve tasavvuf kelimeleri hakkındaki etimolojik tartışmasında tasavvuf ile fakirlik arasındaki kuvvetli ilişkiye değinmişti. Buna göre sūfîler Hz. Peygamber'in ve ashabının özellikle de Ashâb-ı suffe'nin fakirliği öven yaşam tarzını örnek almışlardı ve bu yüzden onları 'sūf' kelimesine nisbetle anmak daha uygundu.¹⁹⁷ Bu durum, fakirliğin, ilk dönem tasavvufunun ana ilkelerinden biri haline gelmesi anlamını taşımaktadır. Başka bir deyişle tasavvuf, her türlü dünyevîlikten uzaklaşmayı öngören katı bir zühd hayatı şeklinde tezahür etmiştir.

Fakirliğin tasavvufun temel ilkelerinden biri sayılmasının en önemli göstergelerinden biri de sūfîlerin kimi zaman *fukarâ*, *gurebâ*, *mesâkîn* ya da *cûiyyun* gibi isimlerle anılmalarıdır.¹⁹⁸ Nitekim Serrâc fakirlik konusunu 'Fakr makamı ve fukarâların nitelikleri' başlıklı bölümde ele alarak bu duruma işaret eder. Öte yandan Serrâc diğer makamlarda uyguladığı avâm, havâss, havâssu'l-havâss şeklindeki üçlü derecelendirmeyi fakr makamı için uygulamaz. Bunun yerine sūfîler içindeki 'mukarrebler' ve 'siddîklar'dan bahseder.¹⁹⁹ Bu durumda fakirlik sūfîlerin temel karakterlerini ve onların kendi içlerindeki ayrışmalarını simgeleyen öğelerden biri haline gelir. Bu nokta, fakirliğin sūfîler açısından önemini ortaya koyan bir başka gösterge sayılabilir.

Serrâc'a göre mukarrebler hiçbir şeye sahip olmayan, zâhiren ve bâtinen hiçbir beklenti içinde olmayan kimselerdir. Başka bir deyişle sūfîler dilencilik yapmazlar.²⁰⁰ Mukarreblerin dünyevî olana muhtaç olmaları söz konusu değildir. Onlar her zaman Allah'a ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden Serrâc'a göre onlara tam anlamıyla 'fakir' denemez. İhtiyaçlarının yönü ve değeri açısından onlar insanların en zengini sayılırlar. Bu anlamda Serrâc, Nasr b. Hamâmî'nin 'fakr, kendinde varlık görmeyip her şeyi Allah'a ircâ etmektir' şeklindeki sözünü mukarreblerin fakrını ifade eden bir tanım olarak zikreder. Siddîklar ise yine hiç kimseden bir şey istemeyen, mal biriktirmeyen, hiçbir şeye karşı çıkmayan, kendisine karşı çıkılsa bile

¹⁹⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 23, 24.

¹⁹⁸ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 11; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 323.

¹⁹⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 45, 46.

²⁰⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, Yay. Haz. B. Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997, C.II, s. 28.

suskunluğu tercih eden ve şikâyetlerini gizleyen kimselerdir.²⁰¹ Bu durumda fakirlik yalnızca maddî olanla sınırlanmaz. Sâlikin ihtiyacı olan fakirlik, aynı zamanda tartışmalardan kaçınmak, itirazlardan uzak durmak anlamında entelektüel bir zühd anlayışını da içerir.

Görüldüğü gibi Serrâc mukarrebler ve siddîklar hakkında benzer özelliklerden bahseder. Bu durum fakr hakkındaki söz konusu derecelenmenin ‘tutarsız’ olduğu şeklinde yanlış bir kaniya sebep olabilir. Çünkü Serrâc’ın fakr makamı hakkındaki tasnifi gerçekte sûfîlerin fakirlik anlayışlarının teorik bir düzeye ilerlediğini göstermektedir. Bu durumda ilki mal sahibi olmamak, hiç kimseden bir şey istememek anlamında ‘dünyevî fakirlik’, ikincisi ise dünyevî olan her şeyle ilişkiyi kesmek anlamında ‘varlık fakirliği’ şeklinde iki tür fakirlikten söz edilebilir. Serrâc pek çok sûfînin bu ayrıma işaret eden sözlerini dile getirir. Sözelimi onların ihtiyaçları Allah’a olduğundan mal varlığı sûfîlere yarar sağlamaz. Öte yandan sûfîler kendilerini Allah ile ‘kendi varlıklarının’ şuuruna varmış saydıklarından yokluk da onlar için bir anlam ifade etmez.²⁰² Her ne olursa olsun Serrâc fakirliğin birkaç düzeyde ele alınması üzerinde durmuştur.

İlk dönem tasavvuf eserlerinde sûfîlerin fakirliği bir yaşama biçimi olarak benimsemeleri ve buna bağlı olarak zenginliği ahlâkın yetkinleşmesi önündeki engellerden birisi saymaları benzer şekilde ele alınır.²⁰³ Kelâbâzî pek çok sûfînin fakirlik hakkındaki sözlerini aktararak sûfîlerin dünyevî olan her şeyle ilgilerini kesip bütün ihtiyaçlarını Allah’a yönelmeleri üzerinde durur.²⁰⁴ Kuşeyrî ise zenginliğin karşısında fakirliğin üstün olması hakkındaki tartışmalara yer verir.²⁰⁵ Bu yönüyle ilk dönem yazarların Serrâc’la uyum içerisinde olduğu söylenebilir.

²⁰¹ Serrâc, **Lüma’**, s. 46.

²⁰² Serrâc, **a.g.e.**, s. 47.

²⁰³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 371; Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kütü'l-kulûb**, C.II, s. 25 vd.

²⁰⁴ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 81.

²⁰⁵ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 372-379.

5. Sabır

Sabır fakirlikle birlikte ele alınan bir makamdır. Kur'ân'da fakirlik, Allah'ın insanları imtihan ettiği yöntemlerden birisi olarak zikredilir ve ancak sabredenler bu imtihanı kazanabilir.²⁰⁶ Bu durumda fakirlik bir imtihan olarak nitelendirilir. Serrâc Cüneyd-i Bağdâdî'den aktardığı tanımla bu hususa işaret eder: 'Sabır, zorluk ve sıkıntılara Allah için tahammül etmektir.'²⁰⁷ Ancak Serrâc'a göre sabrın çerçevesi bu tanımla sınırlı değildir. İbn Sâlim'den aktardığı ve sabrın çeşitli boyut ve derecelerinden bahseden bir tasnif, gerçekte sûfîlerin sabır konusunu ileri bir noktaya taşıdıklarını gösterir. Söz konusu dereceler, sâlikî sabrettiği şeyin mevzuuna bağlayan bazı harf-i cerlerle ifade edilir. Bu durumda sabır, bir şeye karşı sabır, bir şeyden dolayı sabır, bir şeyde sabır şeklinde değerlendirilir. Benzer derecelenmelerden Kuşeyrî de bahsetmiştir.²⁰⁸ Serrâc'ın aktardığı tasnifte ise sabır ehli mütesabbırlar, sâbirler ve sabbârlar olmak üzere üç gruptur.

Mütesabbırların sabrı Allah hakkındadır (*sabr fi'llahi*). Bu grupta yer alanlar bazen sabrederler bazen de buna güç yetiremezler. Bu yüzden mütesabbırlar ibadetlere devamlılıkta ve yasaklardan kaçınmada nefislerini zorlarlar.

Sâbir'in sabrı ise Allah hakkında ve Allah içindir (*sabr fi'llahi ve li'llahi*). Burada sabırsızlık sâlikte bir huy olarak yerleşmez. Bu noktada sûfîler başa gelen felâketlerden tad almaktan bahsederler. Çünkü onlara göre Hakk'tan gelen her şey bir sevginin ürünüdür. Sûfîler bela ve sıkıntıların zamanla çeşitli perdelerin kalkması ve marifette olgunlaşmayla neticelenmesi üzerinde dururlar. Bu yüzden belalar bir nimet olarak nitelendirilir ve onlara karşı sabırdan söz edilmez. Bu anlamda Serrâc Zünnûn'un '*Sevgilisinin tokadından tad almayan, sevgisinde samimi değildir*' sözünü aktarır.

Sabbâr'ın sabrı ise Allah hakkında, Allah için ve Allah iledir (*sabr fi'llahi ve li'llahi ve bi'llahi*). Bu noktada herhangi bir belâ ve musibet karşısında sâlikin durumunda hiçbir değişiklik gözlenmez. Sâlik makamını muhafaza eder ve dinin

²⁰⁶ Bakara Suresi, 2/268; En'am Suresi, 6/151.

²⁰⁷ Serrâc, **Lüma'**, s. 47.

²⁰⁸ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 183.

emir ve yasaklarına uymada direnç göstermek artık onda bir huy olarak yer edinmiştir.²⁰⁹

Sabır konusunun fakirlikle ele alındığında değinmiştik. Dolayısıyla sabır makamı hakkındaki bu derecelendirmeler gerçekte ‘bütün sebepleri yaratanın Allah olduğu’ bilincine ulaşma hedefi çerçevesinde yorumlanabilir. Bu anlamda sûfler rızık talebi için sebeplere sığınmayı eleştirmişler ve insanların sebepleri ‘rab’ edinmeleri üzerinde durmuşlardır.²¹⁰ Bu açıdan bakıldığında sabır makamında sâlik, her şeyi yaratanın Allah olduğu ve ondan gelen her türlü sıkıntının gerçekte nefsin yetkinleşmesinde önemli birer vasıta olabileceğini düşünür. Bu durum sûflerin, zühdü ön plana çıkarsalar da aslında ‘iyimser bir dünya hayatı’ anlayışına sahip olduklarını gösterir.

6. Tevekkül

Serrâc’ın sabırdan sonra ele aldığı makam tevekküldür. ‘*Tevekkül ehli kimseler Allah’a tevekkül etsinler*’²¹¹ ve ‘*Mü’minler Allah’a tevekkül etsinler*’²¹² ayetlerinde tevekkül edenlerin bir üstünlük ilişkisi içinde değerlendirilmesine değinen Serrâc diğer makamlarda uyguladığı derecelenmeye burada da yer verir. Buna göre tevekkül ehli kimseler üç gruptur. Mü’minlerin tevekkülü yarın endişesinden kurtulmak ve tam bir teslimiyet ile sıkıntılara sabretme ilkelerini içerir. Havâssın tevekkülü ise sebeplere bağlanmadan Hakk’a yönelmek ve ondan yüz çevirmemektir. Havâssu’l-havâssın tevekkülü de varlığa gelmeden önce Allah’a ait olma durumunun yaşarken de bilincine varılması anlamını taşır.²¹³ Diğer erken dönem eserleriyle karşılaştırıldığında Serrâc’ın tevekkül makamı üzerinde az

²⁰⁹ Serrâc, **Lüma**‘, s. 48.

²¹⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 47.

²¹¹ İbrahim Suresi, 14/12.

²¹² Tevbe Suresi, 9/51.

²¹³ Serrâc, **Lüma**‘, s. 49, 50; Benzer bir derecelenmeden Ebû Tâlib el-Mekkî de bahsetmektedir. Bkz. **Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2004, 2 bs., C. III, s. 59-61. Ayrıca Mekkî, Sûsî’den tevekkülün genel, özel genel ve özeli özeli şeklinde üç derecede tahakkuk ettiği bilgisini aktarır ki bu derecelenme Serrâc’ın tasnifinin aynısıdır. a. mlf., **a.g.e.**, s. 64.

durduğu hatta bunun bütün makamlar için geçerli bir durum olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Serrâc'ın değindiği hususların sonraki yazarlar tarafından belirginleştirildiği görülmektedir. Bu nedenle Kuşeyrî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi yazarlar Serrâc'ın anlaşılmasına yardımcı oldukları gibi ele aldıkları konular itibariyle de Serrâc'ın ortaya koyduğu tasavvufu ileri bir noktaya taşımışlardır.

Meseleye bu açıdan bakıldığında tevekkül edenler arasında genelden özele doğru daralan bu ayrışmanın 'Bütün sebepleri yaratan Allah'tır' ilkesi etrafında şekillendiği söylenebilir. Bu ilke gerçekte '*Emrin tamamı O'na aittir*'²¹⁴ ayetinin sûfler tarafından yorumlanmasından ibaretti. Ebû Tâlib el-Mekkî bu ayeti, gizli veya açık her türlü işin sonuçta Allah'a dayanması şeklinde yorumlar.²¹⁵ Serrâc'ın tasnifinde tevekkül konusunda bu bilince ulaşanlar havâssu'l-havâss diye nitelendirilir. Tevekkül çerçevesinde tartışılan bir diğer konu da geçinmek için çalışmanın (*iktisab* ya da *kesb*) tevekkül ile ilişkisiydi. Eğer her türlü fiili yaratan Tanrı ise çalışarak tevekkül etmek mümkün mü? Soru sadece tevekkül ile ilgili değil bilakis rıza, teslimiyet, sabır, zühd gibi tasavvufun temel kavramlarıyla da yakından ilişkilidir. Bu nedenle söz konusu kavramlar sûflerin kader anlayışlarının tahlil edilebileceği makamlar olarak görülebilir.

Serrâc, sûflerin 'iktisâb' yani çalışarak kazanma hakkındaki görüşlerini geniş biçimde aktarmıştır. Buna göre çalışmak bir sünnettir. Sünnet olmasa bile sözgelimi Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre çalışarak geçim temin etmek doğal ve zorunlu bir husustur. Bu çerçevede sûfler tevekkülü elden bırakmamak kaydıyla kesbi uygun görmüşlerdir.²¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî tevekkülün bu boyutu hakkında Serrâc ile aynı fikirdedir. Ona göre sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilmek ve bu çerçevede çalışıp kazanç peşinde koşmak sâlikin makamına zarar vermez. Aynı şekilde Kuşeyrî'ye göre her türlü takdirin Allah'tan olduğunu bilen sâlikin sebeplere tevessül etmesi makamına zıt değildir.²¹⁷ Bununla beraber Mekkî çalışmayı terk edip

²¹⁴ Hûd Suresi, 123.

²¹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, C.II, s. 17.

²¹⁶ Serrâc, **Lüma'**, s. 200 vd.

²¹⁷ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 249.

fakirliğin getirdiği sıkıntılara sabretmeyi tercih eden pek çok sūfînin de menkıbelerini zikreder. Buna göre ibadet etmek amacıyla çalışmayı terk etmek faziletli görülebilir.²¹⁸ Bu nokta sūfîlerin makamlarına göre tevekkül etmelerini açıklar. Sülûkunun henüz başında olan bir sâlik çalışarak geçimini temin eder ve aynı anda tevekkül edebilir. Ancak tevekkül sâlikte sâbit ve sürekli hale gelince kesb konusundaki tavrı da değişir. Sözelimi sâlik, çalışıp kazandığını sūfîler için infak edebilir.

Buraya kadar anlatılanlar tevekkülün çeşitli derecelerinin ve sūfîlerin kendi içlerinde farklı görüşlere sahip olduğunu göstermektedir. Her ne olursa olsun tevekkül makamında bulunan sâlikten beklenen, bütün sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilmesi ve tevekkülünü buna göre yapmasıdır. Böylece sâlik tevekkül makamından rızâ makamına geçer.

7. Rızâ

Son makam rızâdır.²¹⁹ *‘Allah onlardan razıdır onlar da Allah’tan’*²²⁰ ve *‘Allah’ın onlardan razı olması her şeyden büyüktür’*²²¹ ayetleri Serrâc’a göre iki önemli duruma işaret eder. İlki rızânın biri Tanrı’dan kula, diğeri de kuldan Tanrı’ya olmak üzere iki yönlü gerçekleşmesidir. Serrâc’ın *‘Rızâ Allah’ın en büyük kapısıdır’* ya da *‘Dünyanın cennetidir’* şeklindeki sembolik tanımları²²² Tanrı’dan kula doğru gerçekleşen rızânın ‘üstün’ sayılmasını ifade eder. Rızâ makamı hakkında da üçlü bir tasnif yapan Serrâc’a göre en üstün derece Allah’ın rızâsının daha önemli olduğunun

²¹⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, C. II, s. 47.

²¹⁹ Rızâ’nın makam mı yoksa hâl mi olduğu konusunda çeşitli görüş ayrılıkları vardır. Daha önce de değindiğimiz gibi makamda esas olan sabit ve kesbî olmasıydı. Muhâsibî rızânın kesbî olmadığını bu sebeple hâl olduğunu belirtir. Bu konudaki tartışmaları Hucvîrî geniş bir şekilde aktarmıştır. Bkz. **Hakikat Bilgisi**, s. 284-289.

²²⁰ Mâide Suresi, 5/119.

²²¹ Tevbe Suresi, 9/72.

²²² Serrâc’ın rızâ hakkındaki esas tanımını ‘İlâhî hükümler karşısında kalbin sükûnet içinde olması’ şeklindedir. Bkz. **Lüma’**, s. 50. Bu tanım gerçekte Muhâsibî’nin rızâ tanımıyla birebir örtüşmektedir. Muhâsibî, Hucvîrî’ye göre ‘rızâ mezhebi’nin kurucusudur. Bkz. **Hakikat Bilgisi**, s. 287. Dolayısıyla bu durum gerek rızâ konusunun Muhâsibî’de önemli bir yer tutmasının gerekse Serrâc’ın kendisinden önceki literatürden haberdar olmasının bir göstergesi sayılabilir.

bilincine varanlara aittir. Bu noktada sâlikin yapması gereken Allah'tan gelen her türlü hüküm için Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesiyle 'iradeyi bırakmaktır'. Başka bir ifadeyle sâlik bu makamda iyi veya kötü olsun başına gelen her türlü olay için 'iyi' nitelemesini yapar.

Serrâc'ın dikkati çektiği ikinci husus da bununla ilgilidir. İbn Atâ'nın 'sâlik Allah'ın kendisi için en iyiyi seçtiğini bilir ve rızâ gösterir'²²³ sözü sûfilerin kader anlayışlarını anlamak bakımından önemlidir. Bu durumda sûfilerin gerçekte iyimser bir dünya görüşüne sahip olduklarını ve bunu fakr, sabır, tevekkül ve rızâ gibi kavramlarla ifade ettiklerini söyleyebiliriz.

B. Hâller

Hâl daha önce de belirttiğimiz gibi sâlikin çabası söz konusu olmaksızın kalbe gelen (yerleşen) korku, ümit, sevinç, hüzn, rahatlık, darlık gibi durumlardır.²²⁴ Bir görüşe göre hâl, 'havl' kökünden türemiştir ve dönüşme, değişme ve durum gibi anlamlara gelir.²²⁵ Bir diğer görüşe göre ise 'yerleşmek', 'inmek' anlamlarına gelen 'hulûl' kökünden türemiştir.²²⁶ Kelimenin kökeni hakkındaki tartışmalar hâlin mahiyeti konusunda da belirleyici rol oynar. Kuşeyrî ve Hucvîrî ilk görüşü benimsemişler fakat ikinci ihtimali de zikretmişlerdir.²²⁷ Buna göre hâl kalbe 'bir anda gelen şey' anlamına gelir. Serrâc ise hâlin 'kalbe yerleşen şey' anlamına geldiğini belirtmektedir.²²⁸ Kavramın kökeni hakkındaki görüşler farklı olsa bile söz konusu yazarların birleştiği ortak nokta, makamın aksine hâlin vehbî ve geçici olduğudur.

Hâller bahsinin makamlarla beraber dikkate alındığında sadece tasavvufa özgü bir konu olduğu görülmektedir. Kelâbâzî bu hususa dikkat çekerek tasavvufun

²²³ Serrâc, **Lüma'**, s. 50.

²²⁴ Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 199; Suâd Hakim, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 240; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 245.

²²⁵ İbn Manzûr, **Lisânü'l-arab**, Kahire, Dâru'l-meârif, (t.y.), C. XIII, s. 1056.

²²⁶ İbn Manzûr, **Lisânü'l-arab**, C. XII, s. 972.

²²⁷ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 51 vd; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 520.

²²⁸ Serrâc, **Lüma'**, s. 40.

‘hâllere ait ilim’ olduğunu belirtir.²²⁹ Birazdan değineceğimiz üzere hâl, dinî yükümlülüklerin ihlâsla yerine getirilmesiyle ilişkilidir. Bu bakımdan tasavvuf, amelî ve pratik yönü de dikkate alınarak kimi zaman ‘hâl ilmi’ şeklinde ifade edilmiştir. Bu durumun iki önemli sonuç doğurduğu söylenebilir. İlk olarak sûflerin tasavvufu *ilm-i hâl* şeklinde nitelermeleri, diğer dinî ilimleri de *ilm-i kâl* (söz ilmi) diye tanımlamalarına ve böylece iki ilim türü arasında bir ayrımın yapmalarını gerektirmiştir. İkincisi ise bu ayrımın bir devamı niteliğinde tasavvufun ancak ‘yaşanarak’ başka bir tabirle ‘tadarak’ bilinebilmesi düşüncesine işaret etmesidir. Bu durumda tasavvuf, söz veya yazıyla anlatma imkânının son derece sınırlı olduğu bir ilimdir. Nitekim Serrâc, çeşitli işaret, sembol ve remizler kullanmalarının sûflere has bir yöntem olduğunu savunur.²³⁰ Yine Serrâc’ın aktardığı ‘*Bizim ilmimiz işaret ilmidir*’ sözü iki ilim türü arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Öyleyse hâl ilmi-kâl ilmi ayrımı, bir yandan sürekli değişen hâller karşısında sûflerin dili kullanma imkânlarının yetersizliklerini ifade ederken diğer yandan özel bir anlatım biçimi geliştiren tasavvufun diğer ilimlerden farklılaşmasına ve özgünlüğüne işaret eder.

Serrâc sırasıyla murâkabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, itmi’nân, müşâhede ve yakîn şeklinde on tane hâl üzerinde durur. Fakat bunları ele almadan önce hâller çerçevesinde tartışılan bir dizi konuya değinmemiz gerekebilir.

Bunlardan ilki hâllerin sürekli olup olmamasıyla ilgilidir. Kimi sûfler, havf-recâ, neşe-hüzün, heybet-heyecan, rahatlık-sıkıntı gibi durumları geçici bir duygu olarak tarif etmiştir. Bu durumda hâller bir anda meydana gelir ve derhal yok olur. Bazı sûfler bunu şimşeğin parlamayı kaybolmasına benzetmişlerdir. Kuşeyrî bu görüşte olan sûflerin hâl kelimesini daha çok ‘değişme’ anlamıyla ele almalarına dikkat çeker.²³¹ Öte yandan bazı sûfler hâllerin devamlılık arz ettiği üzerinde durmuşlardır. Sözgelimi Serrâc’ın hâl tanımı buna örnek olarak zikredilebilir. Serrâc hâlin değişip yok olması yerine kalpte yerleşmesi ve onu değiştirmesi üzerinde durmuştur. Burada Serrâc, çeşitli yükümlülüklerin devamlı yerine getirilmesinin

²²⁹ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 97.

²³⁰ Serrâc, **Lüma’**, s. 30.

²³¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 57.

sonucunda sâlikin ibadetler konusunda yorgunluk veya sıkılma gibi durumlardan korunması ve ‘ibadet etme zevkinin kalbi vatan edinmesi’ne değinir.²³² Öyleyse Serrâc’ın hâlleri ‘hulûl’ ile irtibatlandırması, yükümlülükleri ‘gereği gibi’ yerine getirmek gerektiği noktasında odaklanıyor denebilir. Dolayısıyla Serrâc’ın ibadetlerde ‘halis olma’ ilkesi üzerinde durması tasavvufun aslında yükümlülükleri yerine getirmekle ilgili bir tavır olduğu ve bu anlamda ibâhî gruplarla sûfileri ayırmak gerektiği konusundaki düşüncesiyle tutarlıdır. Tekrar hallerin sürekliliği konusuna dönecek olursak Kuşeyrî hâlin bu boyutu üzerinde de durur ve sûfilerin hâlin devamlılığını tespit etmekle ilgili *levâih* ve *bevâdih* şeklinde iki kavrama sahip olduklarını dile getirir. Buna göre hâller süreklilik kazanmadan önce ‘levâih’ veya ‘bevâdih’ şeklinde isimlendirilir. Bu tür durumlar süreklilik kazandığı takdirde hâl denebilir.²³³ Sonuçta hâl bir yandan ruhsal durumların ‘sürekli değişimi’ni öte yandan sâlikin sülûkunda ilerlemesi ve zamanla bir makamda istikrar kazanmasına zemin oluşturması bakımından ‘yerleşik bir karakter’i aynı anda ifade eder.

Hâller konusunda ele almamız gereken ikinci konu hâl ile aynı anlamında kullanılan ‘vakt’ terimidir. Daha çok Kuşeyrî ve Hucvîrî’nin üzerinde durduğu vakit terimi, sûfilerin zamanla ilgili düşüncelerini göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda vakit, içinde bulunulan ‘ân’ı ifade etmesi açısından sûfîler için, geçmiş ve gelecek kaygısının bir kenara bırakılıp sadece yaşanılan zaman dilimini değerlendirmek şeklinde bir ilkeyi temsil eder. *İbnü’l-vakt* nitelemesi vakti iyi kullanmak anlamında sâlikin hâlleriyle ilişkilendirilir.²³⁴ Öte yandan yaşanılan ânın değerlendirilmesi sûfîlerin kader ve tevekkül anlayışlarında da belirleyici rol oynar. Geçmişte kaybedilen şeylerin tekrar ele geçmesinin mümkün olmayışı ya da geleceğin nasıl tahakkuk edeceğinin bilinmemesi sûfîlerin içinde buldukları vakti değerlendirmelerini gerektirmiştir.²³⁵ ‘Tûl-i emel sahibi olmamak’ da yine sûfîlerin vakit anlayışları çerçevesinde tevekkül ve rızâ makamlarıyla birlikte değerlendirilen

²³² Serrâc, **Lüma**, s. 41.

²³³ Kuşeyrî, **Risâle**, aynı yer.

²³⁴ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 55.

²³⁵ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 518.

bir ilke sayılmıştır.²³⁶ Bu çerçevede Kuşeyrî'nin aktardığı '*Tasavvuf kulun her vakitte, o vakit içinde işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır*'²³⁷ sözü 'vakti iyi değerlendirmek' ilkesinin bazı sûfiler için tasavvufun en temel özelliği olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Öyleyse klasik tasavvuf yazarlarının 'vakit' terimiyle dikkati çekmek istedikleri husus sâlikin bir ânını bile boş işlerle geçirmemesi noktasına odaklanıyordu. Nitekim Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'den aktardığı bir sözden hareket ederek vaktin geçmişle gelecek arasındaki 'nefes' olmasına dikkati çeker. Bu durumda sâlik her vakti zikir ile tüketmeyi tercih etmelidir.²³⁸ Sözgelimi 'ebed orucu' şeklinde tanımlanan oruç, sûfiler için 'zaman'ın geçmişle gelecek arasındaki 'an' olduğunu göstermesi bakımından güzel bir örnektir.²³⁹ Sûfinin içinde bulunduğu vakti nasıl değerlendireceği başka bir ifadeyle nasıl *ibnü'l-vakt* olacağı Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından daha ayrıntılı ele alınır. Mekkî, bir müridin gece, gündüz, sabah namazından sonra, uykudan kalktığında vb. yapacağı nafil ibadetleri, zikirleri veya virdleri uzun uzun anlatmış hatta kimi zaman namaz vakitlerini bilmeye ilgili çeşitli tekniklere de yer vermiştir.²⁴⁰ Bunların hepsi tasavvufun '*hâl ilmi*', sûfilerin de '*ibnü'l-vakt*' olmasının ne anlama geldiğini açıklar: Hâl veya vakt sûfilerin şer'î yükümlülükleri zamanında ve gereği gibi yerine getirme kaygıları hesaba katıldığında bir anlam ifade eden terimlerdir. Nitekim gerek Serrâc'ın açıkladığı hâllerde gerekse diğer kaynaklarda yer alan açıklamalarda hemen hemen bütün hâller avâmdan havâssu'l-havâssa doğru daralan bir derecelendirmeye tâbi tutulmuş ve ilk derecenin ancak dinî yükümlülükleri tam anlamıyla yerine getirenlere ait olduğu vurgulanmıştır. Gerçekten de hâllerin sonunda sâlikin hedeflediği şey sûfilerin sıkça atıfta buldukları '*Kul bana nafil ibadetlerle yaklaşmayı sürdürür, ta ki ben onu severim...*' şeklindeki kudî hadiste ifadesini bulur. *Kurb-ı nevâfil*'in sonunda kul

²³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, C.II, s. 8 vd.

²³⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 280.

²³⁸ Serrâc, *Lüma*, s. 335.

²³⁹ Serrâc'ın aktardığı bir rivayette ebed orucu şöyle tanımlanır: 'Hayatının geri kalanını bir gün sayar, onu da oruçlu geçirirsin.' Bkz. Serrâc, *a.g.e.*, s. 155.

²⁴⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, C.I, s. 11 vd.

Hakk'ın sıfatlarıyla vasf edilir. Bu durum, hâllere uygulanan derecelenmelerdeki 'ileri derece'lerin özelliklerini açıklar. Hâllerin en ileri seviyelerinde sâlik herhangi bir fiili, durumu ya da hâlin kendisini, ne kendinde ne de başka şeyde müşâhede eder. Sâlik tümüyle Hakk'a yönelmiştir ve bütün hâli Hakk ile Hakk'tan ve Hakk içindir.

Bu durum Serrâc'ın hâllerle ilgili açıklamalarını hangi çerçevede ele alacağımızı belirleyen önemli bir gerekçeye işaret eder. Sûfilerin yöntemi gerçekte dinî yükümlülükleri gereği gibi ve vaktinde yerine getirmekten ibaretti. Bu yöntem '*Bildikleriyle amel edenlere Allah bilmediklerini öğretir*' ilkesinden hareketle amelin bilgiyi istilzam etmesi düşüncesinin bir ürünüydü. Nitekim Serrâc'a göre hâllerin sonuncusu kesin bilgiye ulaşmayı ifade eden 'yakîn'dir.²⁴¹ Dolayısıyla sürekli vurguladığımız üzere, ibadetleri hafife alan ya da yerine getirmeyen ibâhîlerden sûfîleri ayırmak bu yüzden Serrâc ve diğer yazarlar için en önemli sorundu. Bu değerlendirmelerin ardından Serrâc'ın hâllerle ilgili açıklamalarını ele alabiliriz.

1. Murâkabe

Allah'ın her an, her yerde hâzır ve nâzır olduğunun bilincine varılması anlamına gelen²⁴² murâkabe aynı zamanda, sâlikin, içte ve dışta sürekli olarak girdiği yolun amacını düşünmesi demektir.²⁴³ Serrâc'a göre gerek '*Allah her şeyi gözetlemektedir*'²⁴⁴ ayeti gerekse ihsân hadisindeki '*Allah'ı O'nu görüyormuşçasına kulluk et, her ne kadar sen O'nu göremesen de O seni görür*' cümlesi murâkabe hâlini ifade eder. Bu çerçevede Serrâc murâkabeyi şöyle tanımlar: Kulun Allah'ın her şeye muttali olduğunu yakînen bilmesi ve ona göre hareket etmesidir. Serrâc'a göre murâkabe ehli üç gruptur. Mübtedîlerin murâkabeleri, Allah'ın her an kişinin iç dünyasından haberdar olduğunu bilmeleridir. İkinci grup ise Hakk'ı Hakk ile murâkabe etmektedirler ve bu da ancak Hz. Peygamber'e ittibâ ile mümkün olur.

²⁴¹ Serrâc, *Lüma'*, s. 66.

²⁴² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 445.

²⁴³ Abdullah Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, (y.y.), 1966, 2.bs., s. 15. Bu eser bundan sonra kısaca **Menâzil** şeklinde anılacaktır; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 498.

²⁴⁴ Ahzâb Suresi, 33/52.

Üçüncü grup ise Allah'ın yönettiği sâlihlerdir.²⁴⁵ Kuşeyrî de murâkabe hâlini Serrâc'a benzer bir şekilde söz konusu ayet ve hadisler çerçevesinde değerlendirir. Ancak Kuşeyrî, kulun, 'muhâsebe makamı'nı tamamlamadan, diğer bir ifadeyle geçmişteki günahları sebebiyle nefsini hesaba çekmeden murâkabe hâline ulaşamayacağı söyleyerek Serrâc'dan farklılaşır.²⁴⁶

2. Kurb

Kurb, Allah'ın emirlerine uygun davranmak ve bütün vakitlerde Allah'a ibadet etmek suretiyle kulun, Allah'ın kendisine 'yakın' olduğunu müşâhede etmesidir.²⁴⁷ Serrâc'a göre kurb ehli üç gruptur. İlki ibadetlerle Allah'a yakınlaşmaya çalışanlardır. İkincisi bu yakınlaşmayı gerçekleştirenlerdir. Üçüncüsü ise yakınlığı görmemenin başka bir ifadeyle kurb düşüncesinin sâlikte kaybolduğu derecedir.²⁴⁸ Bilindiği üzere Allah'a yakınlaşma, bir kudsî hadiste farz ve nafil ibadetlerin devamlılığına bağlı bir ihsân olarak zikredilmiştir. Bu çerçevede ibadetler *kurb-ı ferâiz* ve *kurb-ı nevâfil* şeklinde değerlendirilmiş ve bunlar özelde kurb hâlinin genelde ise bütün tasavvufî yaşamın ilkesi sayılmıştır. Nitekim Serî Sakatî'nin '*Kurb itaattir*' sözü, yakınlığın ancak yerine getirilen dinî yükümlülüklerle göre belirlendiğini göstermesi açısından önemlidir.²⁴⁹ Bu noktada Kuşeyrî'nin meseleye katkısına değinmek gerekebilir. Kuşeyrî kurb hâlinin ana fikrinin ibadet ve itaat olduğu konusunda Serrâc'la hemfikirdir. Buna ek olarak Kuşeyrî sâlik için bu'd (uzaklık) hâlini de bir ihtimal olarak zikreder. Bu durumda yakınlıkta ilk derece Allah'a itaate yakın olmakken bu'd (uzaklık) ise Allah'ın emirlerine karşı gelmektir. Kuşeyrî'nin üzerinde durduğu ikinci husus kurb hâlinin iki yönlü gerçekleşmesidir. Buna göre kulun yakınlığı imanla başlar. Hakk'ın yakınlığı ise bu dünyada kişiye özel bir şekilde ilim ihsân etmesidir. Nitekim Serrâc'ın derecelendirmesindeki üçüncü gruba Kuşeyrî de işaret ederek kendisini Allah'a yakın gören müridin

²⁴⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 52.

²⁴⁶ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 189.

²⁴⁷ Serrâc, **Lüma'**, s. 53; Abdürrezzâk Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 452.

²⁴⁸ Serrâc, **Lüma'**, aynı yer.

²⁴⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 126.

gerçekte yakın olmadığını, sâlikte kurb düşüncesinin bulunmasının bir perde olduğunu dile getirir.²⁵⁰

3. Mahabbe

Hakk'ı talep etmek ve O'nu sevmek anlamına gelen mahabbe hâlinde sâlik sevdiğinin güzelliklerini hatırlamakla kendi niteliklerini unutmuş durumdadır.²⁵¹ Serrâc'ın gerek '*O onları sever onlar da O'nu sever*' ayetine gerekse '*Ben onu sevince gören gözü, işiten kulağı olurum...*' kudsî hadisine atıfta bulunarak açıkladığı mahabbe hâli kulun, gözle Allah'ın kendisine olan nimetlerini; kalbiyle Allah'ın kendisine olan yakınlığını (kurb); imanı ile da Allah'ın kendisine hidayet verdiğini görmesi ve bundan dolayı O'nu sevmesi şeklinde üç aşamada gerçekleşir. Bu çerçevede şekillenen derecelenmeye göre avâmın sevgisi Hz. Peygamber'e tam anlamıyla ittibâ ile gerçekleşir. Bu derecenin bir diğer özelliği de kulun çokça zikirde bulunmasıdır. Çünkü kim bir şeyi çokça severse onu çokça anar. Tahakkuk erbâbının sevgisi ise Allah'ın ilmi ve kudreti karşısında kulun iradesinin yok olmasından kaynaklanır. Bu durumda bütün ihtiyaçlar Allah'a yöneltilir ve kulun O'ndan başka dostu yoktur. Sıddîk ve âriflerin sevgisi ise Zünnûn Mısrî'nin ifadesiyle 'saf sevgi'dir. Bu, sâlikin 'sevgi'yi görmesinden çıkıp 'Sevgili'yi görmeye başladığı derecedir. Bu durumda her şeyin Allah ile ve Allah için olduğu bir anlayış ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle bu grubun sevgisi 'sevgi şartı'na bağlı olmadan gerçekleşen 'mutlak sevgi'dir. Serrâc'a göre yukarıda değindiğimiz kudsî hadis bu hâli ifade eder.²⁵² Bununla beraber mahabbe hâli hem kulun Hakk'ı sevmesi hem de Hakk'ın kulu sevmesi bağlamında ele alındığında tasavvuf yazarlarıyla kelâm âlimlerini karşı karşıya getiren bir meseleye dönüştürmüştür. Kuşeyrî ve Hucvîrî kelâm âlimlerinin mahabbeyi 'salt irade' olarak değerlendirmelerine itiraz ederler ve *irade - rahmet - mahabbe* arasında genelden özele doğru bir derecelenmenin söz konusu olduğunu belirtirler. Buna göre Allah'ın nimet vermeyi *irade* etmesi *rahmet* tir. Mahabbe ise Allah'ın kuluna 'özel bir yakınlık' ihsân etmesidir. Bu durumda mahabbe, irade ve

²⁵⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 80.

²⁵¹ Serrâc, **Lüma'**, s. 54; Herevî, **Menâzil**, s. 32; Abdürrezzâk Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 488.

²⁵² Serrâc, **Lüma'**, s. 55.

rahmetten daha özel bir mânâ içerir.²⁵³ Başka bir ifadeyle tasavvuf yazarları rahmetin bütün insanlık dikkate alındığında ‘genel’, mahabbenin ise belli kullara ihsân edilmesiyle ‘özel’ bir karakter taşıdığı şeklinde bir ayrıma başvurmuşlardır. Bu durum Serrâc’ın *istifâ* ya da *ictibâ* gibi kavramlara yüklediği anlamlar dikkate alındığında Sünnî tasavvuf için tutarlı bir değerlendirmedir.

4. Havf

Allah korkusu sebebiyle zamanla emniyet duygusunu bütünüyle yitirmek²⁵⁴ şeklinde tanımlanan havf Serrâc’a göre kurb ve mahabbe hâlinde kaynaklanır ve gerçekte Allah’ın tecellisine bağlı bir hâldir. Buna göre Allah’ın heybetini müşâhede eden sâlik *havf* ve *vecel* (ürperti)’e yönelirken; Allah’ın ihsânını müşâhede edenler *mahabbe* (sevgi)’ye yönelirler. Serrâc’a göre ayetler özelden genele doğru genişleyen üç çeşit korkudan bahsetmektedir. Sözelimi “*Eğer inanıyorsanız onlardan değil benden korkun*”²⁵⁵ ayeti mü’minlerin içinde özel bir grubun korkusuna; “*Rabbinin makamından korkanlar için iki cennet vardır*”²⁵⁶ ayeti mutavassıtların korkusuna; kıyamet ve hesap gününü anlatan ayetlerdeki korku ise en genel korkuya işaret etmektedir. Ancak Serrâc bazı sûfilerin korkuyu ‘nefs’ ile ilişkili olarak ele almaları üzerinde durur. Bu durumda havf, sözelimi şeytan korkusundan daha çok ‘kendi nefsi’nden korkmaya dönüşür. Çünkü nefsin kötü özellikleri sâliki makamlarında ilerlemekten alıkoyar.²⁵⁷ Havf hâlinin ‘nefs’ ilişkili ele alınması diğer tasavvuf yazarlarında da gözlenebilir. Kelâbâzî gerçek düşmanın nefis olması üzerinde durur ve ‘nefs için’ korkmanın cehennem korkusu olduğunu vurgular.²⁵⁸ Herevî (ö. 481/1089) de havf ehli hakkında yaptığı üçlü tasnifinde nefsin

²⁵³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 318; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 446.

²⁵⁴ Herevî, **Menâzil**, s. 11; Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 238.

²⁵⁵ Âl-i İmrân Suresi, 3/175.

²⁵⁶ Rahman Suresi, 55/46.

²⁵⁷ Serrâc, **Lüma**, s. 56.;

²⁵⁸ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 115.

tuzaklarından korkanları ikinci derecede sayar.²⁵⁹ Kuşeyrî ise meseleyi sûfîlerin zaman anlayışları bağlamında değerlendirir. Ona göre kul ancak gelecekteki bir şey için korkar. Bu da dünya veya ahirette başa gelebilecek bir şey içindir. Bu sebeple ‘hâl’de mevcut olan bir şeyle korkunun ilgisi olamaz. Bu durumda *ibnü’l-vakt* olan sûfinin korkusu hâldeki bir şeyle ilgili ki bu, sûfinin istikbale ait bir şey ümit etmekten korkması olmalıdır. Aksi bir durum korkunun perde olması anlamına gelir.²⁶⁰

5. Recâ

‘Ummak’ anlamına gelen recâ, havf ile birlikte değerlendirilen bir hâldir. Bu anlamda pek çok sûfî havf-recâ dengesinin önemine vurgu yapmıştır.²⁶¹ Hz. Peygamber’in ‘*Mü’minin havfı ve recâsı tartılsa birbirlerine denk gelirdi*’ hadisini zikreden Serrâc’a göre mahabbe, havf ve recâ birbirlerini gerektiren ve anlam açısından birbirlerine yakın kavramlardır. Bu yüzden gerçek recâ, havf ya da mahabbe, her biri bir arada olmadan gerçekleşmez. Serrâc’a göre recânın üç derecesi vardır. İlkinde kul Allah’ın sevabını umar, ikincisinde Allah’ın rahmetinin genişliği sebebiyle recâ hâlinde bulunur. Üçüncüsün de ise sâlik umma işini yalnızca Allah’a hasreder ki bu iki açıdan değerlendirilir: Birincisi sâlik bir şey umacağı zaman yalnızca Allah’tan umar. İkincisi ise sâlikin umduğu tek şey Allah’tır. Nitekim Serrâc bazı sûfîlerin Hakk’tan uzak olmanın dayanılmazlığına dair sözlerini aktarır.²⁶² Havf da olduğu gibi recâyı da zamanla ilişkili olarak ele alan Kuşeyrî recâ ile temenniye karşılaştırarak *temenninin* insanı tembelliğe ittiği ve bu yüzden çirkin olduğu *recânın* ise gayrete sevk ettiği bu sebeple güzel olduğu şeklinde bir fark tespit etmiştir.²⁶³ Recâ hâli hakkında dikkati çeken husus sonraki dönemlerde recânın ‘bir

²⁵⁹ Herevî, **Menâzil**, aynı yer; Herevî’nin hâl ve makamlarla ilgili görüşleri hakkında bkz. Abdullah Damar, “*Abdullah Herevî ve Menâzilü’s-Sâirîn*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2008, Sayı: 18, s. 329.

²⁶⁰ Kuşeyrî, **Risâle.**, s. 124, 126.

²⁶¹ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 116; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 129 vd.

²⁶² Serrâc, **Lüma’**, s. 57, 58.

²⁶³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 131.

hazrı beklemek' olarak tanımlanması ve sūfîler tarafından zayıf sâliklerin hâli olarak nitelenmesidir.²⁶⁴ Serrâc ve Kuşeyrî'nin ifadeleri dikkate alındığında eleştirilen hâlin gerçekte 'temennî' olduğu ve sūfîlerin tembellikle (*atâlet*) nitelenmesinden endişeyle böyle bir ayrıma gidildiği söylenebilir. Nitekim hâllerin dinî yükümlülükleri yerine getirmeyle bağlantılı olarak ele alınması, tasavvufun amacının gerçekte insanı tembellikten çalışmaya ya da edilgenlikten etkenliğe sevk etmek olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

6. Şevk

Serrâc'a göre şevk 'kavuşma arzusu'dur. Hz. Peygamber'in '*Allah'ım senden senin veçhine nazar etmenin lezzetini ve sana kavuşmanın şevkini isterim*' buyurması Serrâc'a göre şevkin dünyada ve ahirette olmak üzere iki türlü gerçekleşeceğini gösterir. Bu durumda kul bu dünyada Allah'a kavuşabilmeye ahirette ise O'nu görebilmeye şevk duyar. Serrâc'ın aktardığı diğer hadiste ise Hz. Peygamber cennetin şevk duymasından bahseder. Serrâc'a göre şevk ehli de üç gruptur. İlki Allah'ın rızâsına iştîyak duyanlar, ikincisi Allah'a kavuşma arzusu duyanlardır. Üçüncü grup ise ancak uzakta olana şevkin duyulacağını bilen bu yüzden Allah'ın yakınlığını her an müşâhede edenlerdir.²⁶⁵ Kuşeyrî'ye göre şevk mahabbe miktarınca olur.²⁶⁶

7. Üns

Arapça cana yakın olmak, ülfet etmek anlamına gelen üns kalbin Allah'ın sevgisiyle dolmasını ifade eder.²⁶⁷ Serrâc'a göre 'Allah ile üns'ün anlamı O'na güvenmek ve O'nunla sükûnet bulmaktır. Üç derecesi vardır. İlki günah ve gafletten uzak durmaktan kaynaklanan üns. İkincisi kulun kalbindeki her türlü avâriz ve havâtırın kaybolduğu üns hâli. Üçüncüsü ise Allah'ın sâliki başkasıyla ünsten

²⁶⁴ Herevî, *Menâzil*, s. 14; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 261.

²⁶⁵ Serrâc, *Lüma'*, s. 59.

²⁶⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 329.

²⁶⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 677.

alıkoymuştu kimselerin ünsü. Bu haldeki sâlik ünsü göremez hale gelir. Nitekim Serrâc, Şiblî'nin 'Üns kişinin kendisinden ve bütün varlıklardan uzaklaşarak Allah ile üns halinde olmasıdır'²⁶⁸ sözünü bu çerçevede aktarır. Üns halindeki sâlik her şeyin Hakk tarafından bir hikmetle gönderildiğini görür, başka bir ifadeyle her şeyde 'mutlak hikmet' görür.²⁶⁹ Kuşeyrî ünsü 'heybet' ile birlikte ele alır. Ona göre üns bast halinin ileri bir seviyesidir ve üns halindeki sâlik aynı zamanda sahv ehli sayılır.²⁷⁰

8. İtmi'nân

Nefsin sükûn, huzur ve istikrâra kavuşması anlamına gelen²⁷¹ itmi'nân (*tuma'nîne*) hakkında Serrâc'ın tanımı nispeten farklıdır. Ona göre itmi'nân sâlikin aklını tercih ederek *ilimde rüsûh sahibi olması* ve böylece imanını kuvvetlendirip zikrini duru ve hakikatini sabit kılmasıdır. 'İlimde rüsûh sahibi olmak' daha önce de değindiğimiz gibi Serrâc'ın sûfîleri anlatmak için kullandığı bir ifadeydi. Burada da Serrâc sülûkta belirli bir seviye kat edenlerin ilimde yetkin olacaklarını söyleyerek bir anlamda tasavvufî yöntemin amacını ortaya koyar. Serrâc'a göre kulların itmi'nânı üç derecedir. Avâm Allah'ı zikretmekle mutmain olur. Havâss ise kaza ve belalara karşı sabrederek Allah ile mutmain olur. Havâssu'l-havâss ise Allah'ın idrak edilebilecek bir sınırı olmadığını bilincine vardıkları için hiçbir zaman mutmain olamayanlardır.²⁷²

9. Müşâhede

Serrâc'a göre müşâhede yakîn halinin artması anlamına gelir. 'Allah'a O'nu görüyormuşçasına kulluk et' hadisi müşâhede işaret eder. Müşâhede halinde sâlik 'kalp gözüyle görme' seviyesine yükselir. Serrâc'ın Amr b. Osman el-Mekkî'den aktardığı tasnife göre müşâhede ehli üç derecedir. İlki eşyayı düşünce gözüyle

²⁶⁸ Serrâc, *Lüma'*, s. 60, 61.;

²⁶⁹ Herevî, *Menâzil*, s. 25, 26; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 84, 85.

²⁷⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 60; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 84.

²⁷¹ Herevî, *Menâzil*, s. 31; Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 663.

²⁷² Serrâc, *Lüma'*, s. 62.

müşâhede eden mübtedilerdir. İkinci grup, halkın Hakk'ın kabzında olduğunu bilen ve Allah'tan başka bir şey müşâhede etmeyen mutavassıtlardır. Üçüncü grup ise her şeyde Allah'ı müşâhede edenlerdir.²⁷³ Kuşeyrî ise muhâdara - mükâşefe - müşâhede şeklinde sıraladığı kavramlar üzerinde durur. Gerek müşâhede gerekse aşağıda ele alacağımız yakîn birlikte muhâdara, mükâşefe gibi kavramlar '*keşf*'in dereceleri ya da mertebeleri şeklinde değerlendirilmiştir. Nitekim Kuşeyrî'ye göre bu kavramlar bilginin kesinlik derecelerini ifade eder. Buna göre yolun başında olan kimseler Allah'ın varlığını ve birliğini deliller ile bilir. Sâlik mükâşefe haline geldiğinde delilsiz bilme seviyesine yükselir. Müşâhede halinde ise bizzat Hakk'ın zuhûru gerçekleşir.²⁷⁴ Serrâc'ın açıklamalarına benzeyen bu değerlendirmelere Herevî'de de rastlamak mümkündür.²⁷⁵

10. Yakîn

Yakîn, kesin ve açık bilgi demektir.²⁷⁶ Serrâc ayetlerde üç tür yakînden bahsedildiğini belirtir. Bunlar *ilme'l-yakîn*, *hakka'l-yakîn* ve *ayne'l-yakîndir*.²⁷⁷ Serrâc'a göre yakîn aynı zamanda mükâşefe anlamına gelir.²⁷⁸ Bu hâlde bulunan sâlikin özelliği belalara nimet, rahatlığa ise musibet gözüyle bakmasıdır. Serrâc geleneksel tasnifini yakîn ehli için de uygular. Buna göre ilk derece en genel yakînin bulunduğu müritlere ait yakîn halidir. Burada şek ve şüphelerin ortadan kalkması söz konusudur. Allah'ın taksimine rıza göstermekle gerçekleşir. Hâllerin devamlılığı hakkında sürekli iç çekişme yaşayan havâss ise sürekli bir yakînden diğerine geçerler. Havâssu'l-havâss ise yakînin kalplerine doğması ve bunlara tâbi olmasıyla

²⁷³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 63.

²⁷⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 75; Reşat Öngören, "*Ehl-i Sünnet'te Tasavvufun Yeri*", **Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet**, İstanbul, Ensâr Neşriyat, 2006, s. 165.

²⁷⁵ Herevî, **Menâzil**, s. 40.

²⁷⁶ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 708.

²⁷⁷ Yakîn hakkındaki bu sıralama hemen hemen bütün tasavvuf eserlerinde vurgulanmıştır. Bkz. Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 154; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 532; Herevî, **Menâzil**, s. 25; Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 657; Reşat Öngören, "*Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri*", **İ.Ü.İ.F.D.**, Yıl: 2002, Sayı: 5, s. 86.

²⁷⁸ Serrâc, **Lüma'**, s. 64; '*Yakîn mükâşefedir*' tanımı Kelâbâzî'nin aktardığı bilgiye göre Sehl'e aittir. Bkz. Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 121.

en üstün dereceye sahiptirler.²⁷⁹ Görüldüğü gibi sülûk sonunda sâlikin bilgisinin kesinliği ve sâlikin buna uyması söz konusudur. Bu çerçevede Kuşeyrî'nin meseleye katkısı önemlidir. Kuşeyrî tasavvufî bilginin oluşum sürecine değinirken aynı zamanda tasavvuf ile bir anlamda şer'î ilimler arasındaki bir farkı ortaya koyar. Buna göre öğrenilen (kesbî) ilimde şüphe bulunabilecekken ihsân edilen (bedîhî) ilimde kesinlik bulunur. Bu anlamda sûfîlerin ilimleri başlangıçta kesbî iken sonunda bedîhîdir.²⁸⁰ Sûfîler dikkate alındığında bu yorum sâlikin bütün makam ve hâllerinde farz ve nafile ibadetlere devam ederek gayret sarf etmesi sonucunda Allah'ın bilgiyi ihsân etmesi başka bir ifadeyle amelin bilgiyi gerektirmesi şeklinde değerlendirilebilir.

Yakîn bütün hâllerin sonudur. Vakıa Kelâbâzî'nin Zünnûn'dan aktardığı '*Gözün gördüğü her şey ilim kalbin bildiği her şey yakîndir*'²⁸¹ sözü bu duruma işaret eder. Serrâc'ın Vâsıtî'den naklettiği '*Yakîn hâlinden sonra kul, halka, Hakk'a yaklaşırcı şekilde hitap etmeye başlar*'²⁸² sözü ise sonraki dönemlerde bir sâlikin sülûkunu tamamlayıp icâzet alarak irşad faaliyetlerine başlaması hakkında önemli bir bilgi sayılabilir.

IV. SÛFÎLERİN AHLÂK GÖRÜŞLERİ: ÂDÂB

Serrâc'a göre tasavvuf, alanı, ihsân hadisinden hareketle 'ahlâk' başlığı altında değerlendirmemiz gereken bir ilim dalıdır.²⁸³ Bu açıdan tasavvuf, İslâm'ın ahlâk ilkelerini uygulamayı amaçlayan bir yöntem şeklinde değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle tasavvuf, geniş ölçüde ahlâkla ilgili problemlerden doğmuş ve giderek bu problemleri temellendirmeye yönelik bir teori oluşturmaya yönelmişti.²⁸⁴ Bu nedenle pek çok tasavvuf eserinde namaz, oruç, zekât, hac, dua, Kur'ân okuma gibi

²⁷⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 65.

²⁸⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 179.

²⁸¹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 121.

²⁸² Serrâc, **Lüma'**, s. 66.

²⁸³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 12 vd.

²⁸⁴ Mustafa Çağrıncı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, DEM Yay., 2006, s. 75.

ibadetlerin ahlâkî boyutları; yeme-içme, evlenme, aile yaşantısı, iş hayatı ve arkadaşlık gibi sosyal ilişkiler ve yanı sıra semâ', vecd, seyr u sülûk gibi tasavvufa özgü konular 'Âdâb' ana başlığı altında çeşitli ilke ve kurallar dikkate alınarak sistematize edilmiştir.²⁸⁵ Edep (çoğulu âdâb) 'gelenek, görenek, ahlâk' gibi ilk anlamlarının yanında çeşitli sanatlarda, eğitim-öğretimde, bilimsel araştırma ve tartışmalarda, ibadetlerde ve her türlü sosyal ilişkilerde 'en uygun davranış tarzı'nı ifade eden geniş kapsamlı bir terim sayılmıştır.²⁸⁶ Bu açıdan bakıldığında *Lüma* 'nın en geniş bölümü olan 'Mutasavvıfların Âdâbı'nı sûfilerin ahlâk anlayışları ve uygulamaları şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Serrâc 'âdâb' bahsini iki ana fikir etrafında ele alır. Birincisi sûfiler birtakım uygulamalarıyla hem kendi aralarında hem de toplumdaki ayrışmaktadır. Serrâc'a göre sûfilerin ilkin dindar insanlardan ikinci olarak ibâhîlerden ayrılmalarını ve son olarak da kendi aralarındaki üstünlüklerini ahlâk görüşlerindeki farklılık belirlemektedir.²⁸⁷ İkincisi ise tasavvufun aynı zamanda İslâm ahlâkına dair 'değişmez' bir ilke koymayı da hedeflemesi ve bu ilkenin genel anlamda 'ihlâslı kulluk' başlığı altında değerlendirilebilmesidir.

Serrâc, bu düşüncelerini, insanları ahlâkî görüşleri yönünden sınıflandırırken daha açık ortaya koyar. Ona göre insanlar edeb konusunda dünya ehli, dindarlar ve dindarların içinde 'özel bir grup' şeklinde üçe ayrılabilir. Dünya ehlinin edeb anlayışı fesâhat, belâgat, çeşitli bilgi ya da şiirleri ezberleme gibi birtakım sanatsal kaygılardan oluşan ve genel olarak 'kültürlü olmak' şeklinde nitelendirilebilecek bir ana fikri içinde barındırır. Dindarlar ise sûfilerin temsil ettiği gruptur. Nitekim bu grup nefsi riyazetle terbiye etme, dinî sınırları gözetme,

²⁸⁵ Serrâc, *Lüma*, s. 136 vd; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 478 vd; Bu yazarlardan farklı olarak Kuşeyrî ise 'Müritlere Tavsiyeler' başlığında yine aynı düşünceyle çeşitli ilke ve kaidelerden bahsetmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 378 vd.

²⁸⁶ Mustafa Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 82; 'Edeb' terimi sözlükte iyi ahlâk, güzel terbiye gibi anlamlara gelir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 180. Nitekim sûfilerin sıkça atfı yaptıkları 'Ben mekârim-i ahlâkî tamamlamak için gönderildim' hadisi yine 'Beni Rabbim terbiye etti, edebimi de güzel yaptı' hadisiyle birlikte değerlendirildiğinde 'edeb' ile 'güzel ahlâk'a işaret edildiği söylenebilir.

²⁸⁷ Serrâc, *Lüma*, s. 138.

şehvetleri terk edip şüphelerden kaçınma gibi çeşitli uygulamalara önem verir. Üçüncüsü ise yine sûflerin içinde bulunan fakat “gönül temizliği, sırları gözetme, vakti koruma, havâtır ve avârıza mümkün olduğunca az değer verme ya da huzur zamanlarında iç ve dış dengeyi gözetme”²⁸⁸ gibi daha az sayıda sâlikin ele aldığı meselelerle diğer sûflerden ayrılan havâstır.

Ahlâk anlayışları bakımından bir derecelendirme söz konusu olsa bile gerçekte bütün Müslümanların uygulamaları açısından ortak bir ilkedен de söz edilebilir. Nitekim Serrâc’ın Sehl’den aktardığı ‘*Nefisini edeble yenmesini bilen Allah’a ihlâsla amel edebilir*’²⁸⁹ sözü ya da Hasan Basrî’nin ‘*Dünyaya karşı zahit davranmak Allah’a yaklaştırır*’²⁹⁰ ifadesi sûflerin ‘Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanma’²⁹¹ düşüncesi çerçevesinde bütün Müslümanların hayatları boyunca uyması gereken ve ‘ihlâslı olmak’ şeklindeki genel bir ilkeye işaret eder.

O halde tasavvufun ele aldığı konunun son tahlilde ahlâk olduğunu söylemek mümkündür. Meselenin sınırları ise ‘ilâhî ahlâk’ kıstasına göre şekillenmiştir. Sözelimi tevbe, sabır, tevekkül, kurb, bu’ d gibi gerek makamlar gerekse hâller bahsi dikkate alındığında, sâlikin konumunun daima ‘ilallah’, ‘minallah’ ya da ‘billah’ gibi çeşitli harf-i cerlerden hareketle ‘Allah’a göre’ ifade edilmeye çalışılması bu anlayışın bir sonucu sayılabilir.

Meselenin diğer bir boyutu da Serrâc’ın iyi ahlâklı olmak ile ilim arasında kurduğu ilişkidir. Celâcîlî Basrî isimli bir sûfiden aktardığı “*Tevhid imanı, iman şeriatı, şeriat ise edebi gerektirir. Edebi olmayanın şeriatı, şeriatı olmayanın da imanı yoktur*”²⁹² sözü gerek ihsân hadisinin önemli bir yorumu olması açısından

²⁸⁸ Serrâc, **Lüma’**, s. 137.

²⁸⁹ Serrâc aktardığı bu sözden sonra başka bir sûfiye ait şu ifadeyi dile getirir: “*Nefsin edebi, ona iyiliği öğretip teşvik etmek, kötülüğü tanıtır ondan kaçınmasını sağlamaktır.*” Bu tanım gerçekte ‘emr-i bi’l-ma’rûf nehyi ani’l-münker’ ilkesinin bireysel alana taşınarak yeniden yorumlanmasından ibarettir. Bkz. a. mlf., **a.g.e.**, aynı yer.

²⁹⁰ Serrâc, **Lüma’**, aynı yer.

²⁹¹ Bu ifade hakkında bkz. Ali Akpınar, “*Allah’ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, Sayı: 6, s. 61-80.

²⁹² Serrâc, **a.g.e.**, s. 138; Sûfler edeb-iman arasındaki vazgeçilmez bağlantıyı bu tarz ifadelerle ortaya koymaya çalışırlar. Sözelimi güzel ahlâk sahibi olmak sünnetleri, sünnetler vacipleri,

gerekse iman-amel-ahlâk arasındaki kesin ilişkiyi göstermesi açısından sûfîlerin ilim-ahlâk ilişkisi hakkındaki düşüncelerinin veciz bir ifadesidir. Bu meyanda Serrâc'a göre 'edeblenme'nin ilki ya da ilkesi, her zaman, o alanın 'ilmi'ni öğrenmektir. Sözügelimi bu alan abdest, namaz, oruç gibi ibadetler olduğunda Serrâc, sâlikin tüm bu uygulamalarla ilgili şer'î bilgileri bilmesi gerektiğini dile getirir.²⁹³ Bu durum daha önce de değindiğimiz gibi sûfîlerin tasavvufu önce kesbî sonrasında ise bedihî olarak görmelerinin bir sonucuyken²⁹⁴ aynı zamanda Sünnî tasavvuf ile fıkıh ilmi arasındaki ilişkiyi de göstermektedir.

Serrâc'a göre 'güzel ahlâklı olma'nın en büyük örneği Hz. Peygamber'dir. Bu çerçevede Serrâc edeb hakkında açıklamalara başlarken '*Hiçbir baba evladına edebden daha değerli bir armağan veremez*' hadisini dile getirir.²⁹⁵ Serrâc'ın bu hadisi vurgulaması iki açıdan önemli sayılabilir. Birincisi 'ahlâklanmak' ailede başlayan bir süreçtir ve ailelerin bu hususta dikkatli olmaları gerekir. Başka bir açıdan sâlikin bir mürşide bağlanmakla yeni bir aileye girmesi anlayışı²⁹⁶ dikkate alındığında seyr u sülûkun güzel ahlâkı hedeflediği söylenebilir. İkincisi ise Hz. Peygamber'i bütün ümmetin başı olarak kabul ettiğimizde O'nun bize bıraktığı en değerli armağanın 'edebi' olduğudur. Bu nokta Serrâc'ın, tasavvufu, Hz. Peygamber'in yaşam tarzı diye niteleyen ve bu çerçevede ilimler hiyerarşisi içinde tasavvufa meşru bir alan tahsis eden yaklaşımının bir başka ifadesi sayılabilir. Bu durumda Serrâc'a göre tasavvufun bir diğer anlamının, Hz. Peygamber'in yaşantısını güncel zamana taşıyan bir yöntem olduğu söylenebilir.

Serrâc 'Âdâb' başlığı altında sûfîlerin namaz âdâbı, sûfîlerin yemek ve giyim-kuşam âdâbı, sûfîlerin semâ' âdâbı şeklinde çok çeşitli alanları ele alır. Bu nedenle -kesin bir sınıflandırma iddia etmemekle beraber ele almayı kolaylaştırmak

vacipler farzları ve farzlar da imanı güçlendirir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 181.

²⁹³ Serrâc, **Lüma'**, s. 138, 142, 147 vd.

²⁹⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 189.

²⁹⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 136.

²⁹⁶ Nitekim sûfîler kimi zaman kendilerine 'ihvân' (kardeşler) demektedirler. Bkz. Ethem Cebecioğlu, **a.g.e.**, s. 300.

için- bütün bunları birkaç ana başlık etrafında değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede Serrâc'ın genel olarak şu üç alanda sûfilerin ahlâk anlayışları ve uygulamaları hakkında örnekler zikrettiğini söyleyebiliriz:

- * İbadetler alanında sûfilerin âdâbı
- * Sosyal ilişkilerde sûfilerin âdâbı
- * Tasavvufa özgü konularda sûfilerin âdâbı

A. İbadetler Alanında Sûfilerin Âdâbı

Sûfilere göre ibadetler zâhirî anlamlarının yanında bir de bâtinî birtakım mânâlara sahiptir.²⁹⁷ Bu bağlamda Serrâc öncelikle abdesti ele alır ve iki nokta üzerinde durur. Birincisi, sûfiler ölümün her an gelebileceği gerçeğinden hareketle, her zaman hazırlıklı olmak için 'sürekli temiz olmak' ilkesini benimsemişlerdir. Bu nedenle bazı sûfiler yanlarında taşıdıkları suyu ne pahasına olursa olsun abdest için kullanırlardı. İkincisi ise sûfilerin suyu israf etmemeleri ile ilgilidir. Serrâc'ın Sehl'den aktardığı '*Suyun da bir hayatı vardır. Onun ölümü yere dökülmesidir*'²⁹⁸ sözü sûfilerin bu hassasiyetlerine işaret eden güzel bir örnektir.

Namaz, daha çok malî güç ve sağlık gerektiren oruç, hac ve zekât gibi ibadetler dikkate alındığında bir Müslümanın muhakkak yerine getirmesi gereken tek ibadet olarak temeyyüz eder. Bu yüzden Serrâc'a göre sûfiler hiçbir işe namazdan daha çok özen göstermezler. Serrâc'ın aktardıklarına göre sûfiler namazı 'Allah ile münâcât' olarak görüyorlardı. Namaz sûfilerin vuslat, kurb, murâkabe gibi hâllerle birlikte değerlendirdikleri bir ibadettir. Serrâc'ın dikkati çektiği husus ise sûfilerin 'sürekli namazda olmak' gibi bir ilkeyi benimsemiş olmalarıdır. Hz. Peygamber'in '*Kişi namaz vaktini bekledikçe namazda gibidir*' hadisinden hareketle sûfiler her an namazdaymış gibi davranmayı ilke edinmişlerdi. Dolayısıyla sadece farzietini yerine getirmekle kalmayıp bunu huşû ile yapmayı tercih ediyorlardı. Namaz bir yandan 'Allah ile münâcât'ın bir uygulaması iken aynı zamanda sûfilerin 'vakit'

²⁹⁷ Bu konu hakkında bkz. Mehmet Demirci, "*İbadetlerin İç Anlamı*", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Sayı: 3, s. 9 vd.

²⁹⁸ Serrâc, **Lüma**, s. 138 vd.

anlayışlarını da ortaya koymaktadır. Serrâc bu çerçevede bir sâlikin namazın vaktini belirlemesiyle ilgili çeşitli teknikleri de sıralar.²⁹⁹

Zekât ise sûfilerin zenginlik karşısında fakirliği üstün görmeleri ile birlikte değerlendirilir. Serrâc zekâtı ele alırken iki ana fikir üzerinde durur. Birincisi fakirlik sadece mal sahibi olmayla ilgili değildir. Dolayısıyla zekât ibadeti de sadece mâlî yardımla sınırlandırılmaz. Bu nedenle sûfiler sözgelimi hadis rivayetini ya da ezberlenen bir hadisle amel etmeyi bir zekât türü kabul ediyorlardı. Yine bu bakımdan ele alındığında sûfiler, çeşitli hadislerden hareketle insanlara güler yüzlü davranmayı ya da iyi geçinmeyi bir tür sadaka sayıyorlardı. İkinci olarak sûfiler fakirdi. Ancak ihtiyaçlarının yönü mala değil Allah'a idi. Bu yüzden kimi sûfiler zekât almayı hoş karşılamıyorlardı. Bununla beraber Serrâc'a göre zekât Kur'ân'da da belirtildiği üzere fakirlerin hakkıdır ve bu çerçevede sûfilerin zekât almasında bir mahzur yoktur.³⁰⁰

Oruç sûfilerin nefsin arzularına karşı bir kalkan olarak gördükleri ve bu sebeple en etkili riyazet yöntemlerinden biri saydıkları ibadetlerdendir. Fakirlik ya da zekâta olduğu gibi oruçlu olmak da sûfilere göre sadece yeme-içmeden kesilmek değil, diğer organları da terbiye etmek anlamında bâtinî bir yönü de içeriyordu. Kimi sûfiler Serrâc'a göre 'sürekli oruçlu olmayı' benimsemiş olsalar bile orucun en güzeli aynı zamanda daha zor olan '*savm-i Dâvud*'dur. Bir hadiste belirtildiği gibi bu oruç bir gün tutup bir gün tutmamak ilkesine dayanıyordu. Sûfilere göre sürekli oruçlu olup nefsi buna alıştırmak; bazen tutup bazen tutmamakla nefsi kararsız bırakmaktan daha kolaydır. Bu yüzden Serrâc sürekli oruç tutarak bununla meşhur olanları eleştirir.³⁰¹

Hac konusunda Serrâc sûfilerin 'zorluktan kaçmamaları' gerektiği üzerinde durur. Her ne kadar avâm ruhsatlara sarılıp imkânlar ölçüsünde bu ibadeti yerine getirse de bir sûfî, mâlî imkânlarının iyileşmesini beklememeli ve bu ibadeti muhakkak yerine getirmelidir. İkinci olarak hac yolculuğu, sefer, hicret ya da tevbe

²⁹⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 142 vd.

³⁰⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 147 vd.

³⁰¹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 151 vd.

gibi kavramlarla birlikte ele alındığında sâlikin kötü huylarını iyiye dönüştürmesi ve Allah'a dönmesi için bir fırsat olarak değerlendirilir. Nitekim Serrâc'ın verdiği bilgilere göre kimi sûfiler Mekke'de ikamet etmeyi riyazetin bir parçası saymıştı.³⁰²

Görüldüğü gibi Serrâc sûfilerin diğer Müslümanlardan ayrı olarak ibadetlerin birtakım iç anlamları olduğunu düşünmüşler, bu çerçevede ibadetlerle ilgili onları diğer insanlardan ayıran bir edep anlayışı geliştirmişlerdir.

B. Sosyal İlişkilerde Sûfilerin Âdâbı

Sûfilerin sohbet ve arkadaşlık, yemek, giyim-kuşam, evlenme gibi konularda da çeşitli ahlâkî ilkeler edindikleri görülmektedir.

Serrâc'ın Sehl b. Abdullah'tan aktardığı '*Üç grup insanla arkadaşlıktan kaçın. Kibirli kişiler, dalkavuk âlimler ve cahil sûfiler*' ifadesi³⁰³, bir yandan sûfinin arkadaşlık yapacağı kişiyi dikkatli seçmesi gerektiğini dile getirmesi bir yandan da tasavvufun esas mahiyetinden uzaklaşmasına işaret etmesi bakımından önemli sayılabilir. Her ne kadar tasavvuf ilk başta bir zühd hayatı olarak başlamış ve sûfiler tasavvuf yoluna intisap etmeyenleri 'zâhir ehli' veya 'avâm' sayan ve toplumdan bazen tamamen bazen de belli bir süreliğine fakat en azından kalben uzak kalmak (uzlet, halvet, inziva) şeklinde bir tavrı geliştirmiş olsalar bile³⁰⁴, dostluk ve arkadaşlık giderek sûfilerin vazgeçilmez davranışları haline gelmiştir. Nitekim Serrâc çeşitli sûfilerden derlediği sözlerle arkadaşlığın ya da sohbetin üç boyutu olduğunu dile getirirken bu duruma işaret eder. Bunlardan ilki Hakk ile sohbettir. Bu, O'nun emirlerine uygun davranmakla gerçekleşir. İkincisi öğüt ve nasihat yoluyla halk ile sohbet etmektir. Üçüncüsü ise nefsin isteklerine karşı gelmek suretiyle kişinin kendisiyle sohbet etmesidir.³⁰⁵ Öte yandan dostluğun sürekli olması da sûfilerin

³⁰² Serrâc, **a.g.e.**, s. 155 vd.

³⁰³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 165; Annemarie Schimmel, **İslâm'ın Mistik Boyutları**, s. 36.

³⁰⁴ Mustafa Çağrı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, s. 114.

³⁰⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 163.

önem verdikleri bir konudur. Bu açıdan Serrâc dostluğun devamlı olmasını vurgulayan pek çok sûfnin sözlerini aktarır.³⁰⁶

Sûfiler beraberce yemek yemeyi rahmetin bir vesilesi saymışlardır. Cüneydi Bağdâdî'ye göre bu, sûfilerin tam olarak ihtiyaç duymadıkça yemek yememeleri sebebiyledir.³⁰⁷ Vakıa, başından beri, çok yemenin kalbin ölümüne sebep olacağı düşüncesinden hareketle az yemek (killet-i taâm) zühdî yaşamın temel bir ilkesi olmuş ve bir riyazet ve mücahede yöntemi olarak kabul edilmiştir. Serrâc'a göre de sûfi, iyi, temiz ve az olanı çok olana tercih eder. Sûfilerin yemek yemek için belirli vakitleri yoktur. Ancak çok ihtiyaç duyduklarında edebi gözeterek yemek yerler.³⁰⁸

Serrâc'a göre tasavvuf ve sûfi kelimelerinin kökeni 'yün' anlamındaki 'sûf'tan türemiştir ve bu durum sûfilerin bir yandan Hz. Peygamber'i taklit etmelerini ifade ederken diğer yandan onların fakirliğini sembolize ediyordu. Kaba ve rahatsız elbiseler giymek sûfilerin önem verdiği bir uygulama olsa da Serrâc giyim konusundaki anlayışların içinde buldukları şartlara göre değişiklik gösterebileceğini düşünür. Ona göre sûfiler yün, keçe, yamalı veya bunların dışında buldukları elbiseleri giyebilirler. Ancak bir sûfnin eski fakat temiz elbiseler tercih etmesi daha iyidir. Fazla elbiseler ise diğer sûfilerle paylaşılır.³⁰⁹

Evlenmenin ve çocuk sahibi olmanın, beraberinde ağır sorumlulukları getireceği ve sülûk sürecinde sâlikin olgunlaşmasını engelleyeceği düşüncesiyle kimi sûfilerin evlenmemeyi tercih ettikleri bilinmektedir.³¹⁰ Serrâc'a göre evlenen ve çocuk sahibi olan bir sûfnin ailesini ihmal etmesi doğru değildir. Eğer sûfi evlenmişse ailesi ile ilgili yükümlülüklerini yerine getirmelidir. Serrâc'ın dikkat

³⁰⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 190-191.

³⁰⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 168.

³⁰⁸ Serrâc, **a.g.e.**, s. 169.

³⁰⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 172.

³¹⁰ Süleyman Uludağ, **Sûfi Gözüyle Kadın**, İstanbul, İnsan Yay., 2003, s. 27 vd.; Süleyman Uludağ, "Ruhbanlık ve Tasavvuf", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2004, Sayı: 13, s. 9-23; Süleyman Derin, "Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevî Evlilik", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, Sayı: 6, s. 211-225.

çektığı diğer bir husus da fakir sûflerin varlıklı kadınlarla evlenip onların himayesine girmelerinin hoş olmayacağıdır. Ona göre evlenmede edeb, sûfînin yoksul bir kadınla evlenmesi ve ona adil ve insafî davranmasıdır.³¹¹

Sûflerin dünyevî imkânlarla karşı temkinli olmayı ifade eden zühd, takvâ, fakr, tevekkül ve rızâ gibi kavramlara atfettikleri önem, sosyal hayatta çalışıp kazanç elde etme ya da hastalık halinde muayene olma gibi hususlarda diğer insanlardan farklı bir tavır takınmalarında kendini gösterir. Böylece kimi zaman gelecek kaygısı taşıyıp sebeplere sarılmak ahlâka aykırı görülmüş ya da hastalıklar ‘Sevgili’nin bir tokadı’ şeklinde algılanmış ve bu gibi zorluklara gönüllü olarak tahammül etmek fazilet sayılmıştır.³¹² Bununla beraber Serrâc, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbrahim b. Edhem gibi meşhur sûflerin tevekkülü elden bırakmamak şartıyla çalışıp kazanmanın yanlış olmadığını ifade eden sözlerine yer verir ve helâl kazanç ile aileye nafakanın önemini vurgular.³¹³ Aynı şekilde dilencilik yapmak ya da zenginliğinden ötürü kimi insanlara saygı göstermek ahlâka aykırı sayılmıştır.³¹⁴ Diğer yandan Serrâc’a göre pek çok sûfînin hastalıklar karşısında tedavi olmayı reddetmesi bir tercih meselesinden öte sûflerin iyi veya kötü her türlü durumda manevî fırsatlar elde etme gayretlerinin bir sonucu sayılmalıdır.³¹⁵

C. Tasavvufa Özgü Konularda Sûflerin Âdâbı

Serrâc müşîd-mürîd ilişkisi, semâ’ ve vecd gibi tasavvufa özgü konularda da sûflerin çeşitli edeplerinden bahsetmiştir.

Sâlikin sülûk sürecini yönetmesi ve onu doğruya iletmesi bakımından müşîd Allah’ın ahlâkını tahakkuk ettiren bir lider ve her yönden mürîdin tam bir teslimiyetle bağlanması gereken kişi kabul edilmiştir.³¹⁶ Bu bakımdan tasavvufî

³¹¹ Serrâc, **Lüma’**, s. 182.

³¹² Serrâc, **a.g.e.**, s. 179, 185.

³¹³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 180.

³¹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtü'l-kulûb**, C. III, s. 27.

³¹⁵ Serrâc, **Lüma’**, s. 186.

³¹⁶ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 455.

yaşantı büyük ölçüde müşid ile mürid arasındaki ilişkiye dayanır. Müşid ile mürid arasında bir sevgi ve yakınlığın bulunması gerektiği kuralı pek çok sūfînin kendilerini tümüyle teslim edebileceği bir müşid bulabilmek için yıllarca ülke ülke gezmelerini gerektirmiştir. Bu durum sūfîlerin manevî yolun çeşitli tehlikelerinin bilincinde olmaları dolayısıyla şeyhe sınırsız bir yetki takdir etmelerinin sonucu sayılabilir. Sūfîler müşid ile mürid arasındaki ilişkiyi Hz. Peygamber'in sahâbe ile olan ilişkisine benzetmişlerdir.³¹⁷ Müşidin, müridinin manevî gelişiminin her safhasını izlemesi, onun rüyalarını tabir etmesi, çeşitli yeteneklerini tanınması ve buna göre onu eğitmesi temel görevleridir.³¹⁸ Bu meyanda Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritleriyle beraber oturmasını iki rekât namazdan daha üstün saydığına dair bir söz aktarır. Nitekim Serrâc bir müşidin, müritlerinin manevî gelişimini tamamlaması için ne tür sıkıntılar çektiğini pek çok örnekle anlatmıştır.³¹⁹ Mürid ise bütün benliğiyle Allah'a yönelmeli, her işinde ihlâslı olmaya özen göstermelidir. Ayrıca bir müridin şeyhini ziyaret etmesi bir tür görev sayılmıştır.³²⁰ Serrâc'ın çeşitli sūfîlerden naklettiği sözler genel olarak müridin bütünüyle Allah'a yönelmesinin, zorlu riyazet kurallarına direnç göstermesinin, müşidine güvenle teslim olmasının ve kalbindeki meşguliyetleri en aza indirmesinin temel görevleri olduğunu gösterir.³²¹ Yanı sıra Serrâc hac, cihat, şeyhlerle görüşmek, ilim tahsil etmek ya da kutsal mekânları ziyaret etmek için sürekli yolculuk yapmayı da müridin görevlerinden saymıştır. Bu bakımdan sadece dolaşmak, rızık temin etmek ya da çeşitli yerler görmek amacıyla yolculuk yapmak sūfînin edeplerinden değildir. Serrâc yolculuk halinde sūfînin namazlarını kesinlikle aksatmaması gerektiğinin de altını çizer.³²²

Sonuç olarak Serrâc 'âdâb' başlığı altında sūfîlerin gerek ibadetler gerek sosyal ilişkiler ve gerekse tasavvufa özgü konulardaki ahlâk anlayışlarını geniş bir şekilde ele alırken bir yandan bütün Müslümanlar için 'ihlâslı olma'nın gereğine

³¹⁷ Sühreverdî, **Tasavvufun Esasları**, s. 505- 515.

³¹⁸ Annemarie Schimmel, **İslâm'ın Mistik Boyutları**, s. 111.

³¹⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 187-190.

³²⁰ Annemarie Schimmel, **a.g.e.**, s. 109-116.

³²¹ Serrâc, **a.g.e.**, s.188.

³²² Serrâc, **a.g.e.**, s. 174.

işaret etmiş diğer taraftan halvet, uzlet, riyazet, semâ', vecd gibi sadece sũflere özgü konularda edebî sınırlarını çizmiştir. Her ne kadar halvet, uzlet, mücahede, riyazet gibi tasavvufa özgü konularda bütün Müslümanların hassasiyet göstermeleri beklenese de³²³ pek çok tasavvuf eserinin üzerinde durduğu insanlara rıfk ile muamele etme, görülen ve duyulan çirkinliklerin üzerine gitmeme, yardımsever olma, sabırlı olma gibi erdemler sadece sũflere özgü sayılmayan ve her Müslümanda bulunması beklenen davranışlar olarak görülebilir.

³²³ Cafer Sadık Yaran, **İslâm'da Ahlâkın Şartı Kaç**, İstanbul, Elif Yay., 2005, s. 79.

III. BÖLÜM

SERRÂC'IN TASAVVUF ANLAYIŞININ SONUÇLARI

I. TASAVVUFUN TARTIŞMALI BAZI KONULARI

A. Vecd ve Semâ‘

Temelde kutsal güçle ya da onun temsilcisiyle daha yakın bir ilişki kurma çabasının³²⁴ bir neticesi sayılabilecek semâ‘, önceleri belirli kurallara bağlı olmaksızın dinlenen ilâhının veya müziğin etkisiyle coşmayı ve dönmeyi ifade ederken daha geç dönemlerde, örneğin Mevlevîlerde belli kaideleri olan bir âyin haline gelmiştir. Daha geniş anlamıyla semâ‘ âlemdeki çeşitli ritmik seslerden hareketle bütün varlığın Allah’ı zikretmesini ve insanın bu zikre katılmasını sembolize eder.³²⁵ Semâ‘ ile birlikte değerlendirilen ve ‘dönmek’ anlamına gelen devrân (deverân) ise özellikle cehrî zikir sırasında meydana gelen vecdin ya da dinlenen bir müziğin etkisiyle hareket etmeyi veya dönmeyi ifade eder.³²⁶ Semâ‘ ve devrân, vecd, tevâcüd ve tesâkür gibi terimlerle birlikte ele alınan ve özellikle fıkıh bilginleri tarafından tasavvufa yöneltile eleştirilerin odak noktası haline gelen bir konudur.³²⁷ Bu nedenle öncelikle Serrâc’ın vecd konusunda aktardıklarına değinmek yararlı olabilir.

1. Vecd ve Vecd Ehlinin Sınıflandırılması

Vecd, sâlikin istemesi veya zorlaması olmadan kalbine gelen hâldir.³²⁸ Serrâc’a göre üzüntü veya sevinç türünden kalpte bulunan her duygu vecdî ifade eder.³²⁹ Tevâcüd ve tesâkür ise sâlikin sekr haline ve vecde ulaşmak için kendini

³²⁴ Annemarie Schimmel, **Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004, s. 142.

³²⁵ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 555; William Chittick, **Tasavvuf**, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 2003, s. 173 vd.

³²⁶ Ethem Cebecioğlu, **a.g.e.**, s. 165; Süleyman Uludağ, “*Devrân*”, **DİA**, C. IX, s. 248.

³²⁷ Süleyman Uludağ, **İslâm Açısından Müzik ve Semâ**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004, s. 172; Sirajul Haq, “*Dervişlerin Semâ’ ve Rakı*” Çev. Hüseyin Akpınar, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2006, Sayı: 16, s. 373 vd.

³²⁸ Ethem Cebecioğlu, **a.g.e.**, s. 694; Kadir Özköse, “*Tasavvufî Tecrübeye Sâlikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2007, Sayı: 18, s. 65 vd.

³²⁹ Serrâc, **Lüma‘**, s. 263.

zorlaması ve onu elde etmeye çalışmasıdır.³³⁰ Serrâc vecd ehlinin iki grup olduğunu belirtir: Vâcidler ve mütevâcidler. İlk gruptaki sûfilerin -kendi içlerinde yine çeşitli kısımlara ayrılrsa da- ortak noktaları vecde ulaşmak için kendilerini zorlamamaları ve vecd hallerinin sürekli olmasıdır. Serrâc bu gruptaki sûfilerin hallerini '*vecdden ve vücûddan geçerek Mûcid'e ulaşanlar*' diye niteler. Mütevâcidler ise vecde ulaşmaya çalışanları ifade eder. Serrâc bu grubun içinde vecd halinde olmamasına rağmen vecd ehline benzemeye çalışan eğlence düşkününü insanlar bulunduğunu dile getirir. Bunların yanında kendilerine hâkim olamayan ve vecd halinde çeşitli hareketler yapan sûfilere de 'zayıf' diye niteleyen Serrâc bunların durumunu normal olarak değerlendirir.³³¹ Benzer bir değerlendirme bir başka sûfi tarafından da tekrarlanır. Buna göre vecd mülkî ve likâî olmak üzere iki türdür. Burada mülkî vecd esassen likâî vecd devamlı ve kalıcı olmayan vecd halini anlatır.³³² Kısaca Serrâc sûfilere benzemek isteyen insanları eleştirir ve tevâcüdün samimiyetle yapılmasının esas olduğunu belirtir.

Vecd halinde sükûnet ya da hareketin üstün olup olmaması tartışması ele alınması gereken bir diğer konudur. Serrâc bu konuda Ebû Saîd b. Arabî'nin *Kitâbu'l-vecd*'inden yaptığı geniş bir pasaj aktarır. Burada her ne kadar vecd halindeyken sakin olmanın hareketli olmaya üstün sayıldığı belirtilse de gerçekte böyle bir tartışmanın anlamsız olduğu dile getirilir. Çünkü bu durumları sahiplerine zorunlu kılan hâller birbirinden farklıdır. Ancak sükûneti gerektirecek bir vecdde hareket etmek ya da hareketlenmeyi gerektiren vecdde sakin olmak vâridin eksik olmasıyla açıklanır.³³³

Bunların yanı sıra Serrâc'ın Sehl b. Abdullah'tan aktardığı '*Kitap ve sünnetten şahidi bulunmayan her vecd bâtıldır*' sözü³³⁴ Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufun Kur'ân ve sünnetle kayıtlı bir ilim olduğunu belirten ifadesini anımsatır

³³⁰ Serrâc, *Lüma'*, s. 292; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 166; Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 656.

³³¹ Serrâc, *Lüma'*, s. 266.

³³² Serrâc, *a.g.e.*, s. 264.

³³³ Serrâc, *a.g.e.*, s. 268 vd; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 569.

³³⁴ Serrâc, *a.g.e.*, s. 263.

ve vecd konusunda da sūfilerin Kur'ân ve hadislere dayanan bir kontrol anlayışına sahip olduklarını gösterir.

2. Semâ'nın Mahiyeti

Fıkıh bilginlerinin semâ' ve devrân hakkındaki eleştirilerinin merkezinde bu davranışların daha önce dinde yeri olmayan, bidat türünden şeyler olması bulunuyordu.³³⁵ İlk tasavvuf eserlerindeki bilgilere göre sūfilerin çoğunluğu semâyı savunmuşken küçük bir grubu ise onu dışlamayı tercih etmiştir.³³⁶ Ebû Ali Ruzbârî'nin semâ' hakkında '*Biz bu tasavvuf işinde sanki bıçak sırtındayız*' ya da '*Keşke biz bundan zararsız kurtulabilsek*'³³⁷ şeklindeki sözleri semâ' meselesinin sūfiler için gerçekten endişe verici bir aşama kaydettiğini göstermektedir.³³⁸

Serrâc'ın, sūfilerin semâ' hakkındaki görüşlerini en geniş şekilde ele alan yazarlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede yazarımız semâ' hakkında Kur'ân ve sünnetten çeşitli deliller zikrettikten sonra sūfilerin bu husustaki çeşitli derecelerinden ve semâm çeşitlerinden bahseder. Konunun ayrıntılarına girmeden önce Serrâc'ın, semâ'ı, üç ana fikir etrafında değerlendirdiğini söylemeliyiz.

Birincisi semânın sözlükte 'dinlemek' anlamına gelmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla sadece ilahi, müzik vb. dinleme gibi davranışlar, sūfilerin semâ konusundaki duruşlarını açıklamak için yetersiz kalmaktadır. Bu noktadan hareketle

³³⁵ Fâtımâ Fuad, **es-Semâ' inde's-Sûfiyyeti'l-İslâm**, y.y., Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1997, s. 52; Süleyman Uludağ, **İslâm Açısından Müzik ve Semâ**, s. 131 vd., 273-277; Arthur Gribetz, "*Semâ' Tartışması (Sūfîler Fıkıhçılara Karşı)*", Çev. Hüseyin Akpınar, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2003, Sayı: 10, s. 399-416.

³³⁶ Serrâc, **Lüma'**, s. 260; Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 178; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 335-350; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 552-555; Annemarie Schimmel, **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**, s. 143.

³³⁷ Serrâc, **Lüma'**, s. 241, 261; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 349.

³³⁸ Dikkat çekici olan husus semâ' hakkındaki tartışmaların daha sonraki dönemlerde de sürmüş olmasıdır. Bu durum hakkında bir örnek için bkz. Semih Ceyhan, "*Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmûd Hüdâyî ve İsmail Ankaravî*", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2008, Sayı: 22, s. 201 vd.

Serrâc Kur'ân, hikmet, vaaz, şiir veya kaside dinlemeyi de semâ' kavramına dâhil eder ve Hz. Peygamber ve ashabının semâ' yaptığına dair bazı örnekleri zikreder.³³⁹

İkincisi semânın tamamen dine aykırı bir pratik olmadığıdır. Serrâc, İmam Mâlik ve İmam Şâfi başta olmak üzere pek çok bilginin semânın mübah olduğuna kanaat getirdiklerini ve bunun avâmın semâsının ibaheti anlamına geldiğini belirtir.

Üçüncüsü ise sûfilerle semâ' işini eğlenceye dönüştürenleri ayıran noktanın devrân olmasıdır. Serrâc semâ'yı tamamen reddetmek yerine onu ciddiyetten uzak bir şekilde sadece gösteriş için devrân yapan ibâhîleri reddeder ve bu gibi davranışların tasavvufî uygulamalarda kesinlikle bir yeri olmadığını altını çizer.

Serrâc'a göre semâ' en geniş anlamıyla 'güzel sesi dinlemek'tir ve çeşitli tasavvufî zevkleri idrak etmek için bir araçtır. Semâ'ya işaret eden ayet ve hadisleri ele alan Serrâc '*O yaratmada dilediği artırmayı yapar*'³⁴⁰ ayetindeki 'halk' kelimesinin müfessirler tarafından güzel sesle açıklanmasından hareketle güzel sesin övülmesi üzerinde durur. Ancak dikkati çeken nokta Serrâc'ın birincisi Hz. Peygamber'in, ikincisi bütün âlemin, üçüncüsü ise Allah'ın dinlemesinden bahseden çeşitli hadisleri aktarmasıdır.³⁴¹ Böylece konunun sınırlarını genişleterek semâ' kavramının sadece sûfilerle ilişkilendirilmemesi gerektiğine işaret eder.

Serrâc'ın semâ' ve vecd hakkındaki görüşleri büyük ölçüde *Seyyidü't-tâife* diye anılan ve sahv ekolünün önderi kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşleriyle uyum içindedir. Cüneyd-i Bağdâdî tevhid ve fenâ hallerinin yaşanmasına, tasavvufî zevk ve vecd hallerine büyük değer verir; bu tür mânevî hal ve heyecanlara yol açması bakımından semâ ve ilâhilerin gerekliliğini savunmuştur. Nitekim '*Semâ' için üç şey gereklidir: uygun zaman, mekân ve ihvân*'³⁴² sözü bu duruma işaret eder. Bütün bunlar gerçekleşirken zâhirî hükümlere bağlı kalınması, şer'î ölçülerin dışına

³³⁹ Hz. Peygamber ve ashabın semâ' ve vecdi hakkındaki örnekler için bkz. Süleyman Uludağ, **İslâm Açısından Müzik ve Semâ**, s. 174 vd.

³⁴⁰ Fâtır Suresi, 35/1.

³⁴¹ Serrâc, **Lüma'**, 238 vd.

³⁴² Serrâc, **a.g.e.**, s. 240; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 337.

çıkılmaması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Bu anlamda şeriata aykırı tasavvufî hal ve hareketleri tenkit etmiştir.³⁴³

Serrâc semânın mübah olduğu görüşündedir. Serrâc'a göre ayet ve hadislerde güzel sesin övülmesi, Hz. Peygamber'in '*Şiirin bir kısmında hikmet vardır*' sözüyle şiiri övmesi genel olarak semâ yapmanın caiz olduğunu gösterir. Bu nedenle şiiri nağme ile okumak da aynı şekilde değerlendirilmelidir.³⁴⁴ Serrâc'a göre kötü niyetlerden temizlenmiş bir kişinin şiir ve müzik dinlemesinde bir mahzur yoktur. Nitekim İmam Mâlik ve İmam Şâfî gibi âlimler bu tür dinlemenin mübah olduğunu belirtmişlerdir.³⁴⁵ Ancak Serrâc'ın ısrarla vurguladığı nokta, niyetlerin sağlam olması, şer'î sınırların gözetilmesi ve çekişmeden uzak durulması şartıyla semânın yapılabileceğidir. Bu açıdan Serrâc semâyı çalgı çalarak, çeşitli danslarla aşırılık ve kötü niyetle yapmanın sadece bâtil ehline ait bir iş olduğunu ve bunun Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle yasak olduğunu belirtir.³⁴⁶ Buradan hareketle Serrâc'ın semâyı değil dünyevî niyetlerle yapılan devrânı reddettiğini söyleyebiliriz.

3. Semâ' Ehlinin Dereceleri

Serrâc semâ' ehli hakkında *Lüma*'nın genelinde gözlenen avâm-havâs-havâssu'l-havâss şeklindeki üçlü derecelendirmeye riayet etmiş ve birden fazla tasnife yer vermiştir.

Serrâc'ın aktardığı ilk tasnifte üç gruba ayrılan semâ' ehli şu şekilde ele alınır. *Mürîd ve mübtedîlerin ve avâmın semâi*, tabiat mertebesinde semâdır ve bu, güzel sesi dinlemek şeklinde gerçekleşir. Serrâc'a göre bu semânın en alt derecesidir ve mübahtır. *Hal ile semâ' yapanlar* ilahî veya müzik dinlerken kimi zaman vâridâta dayanamayıp kendinden geçen kimi zaman da hallerine hâkim olanlardır. *Hakk ile*

³⁴³ Ekrem Demirli, "*İbnü'l-Arabî ve Sema'*", **Keşkül Dergisi Sema' Sayısı**, Yıl: 2006, Sayı: 7.

³⁴⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 241, 242; Kuşeyrî de semâ' bahsini güzel sesin övülmesinden hareketle ele alır. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 335 vd.

³⁴⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 243; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 336.

³⁴⁶ Serrâc, **Lüma'**, s. 245, 246; Benzer değerlendirmeleri diğer tasavvuf eserlerinde de görmek mümkündür. Bkz. Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 179; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 335; Huevîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 570.

semâ' yapanlar ise her türlü hallerinde sükûn üzeredirler ve suskundurlar. Bunların semânda hareket veya aşırı fiiller gözlenmez.³⁴⁷

Benzer bir tasnifi başka sûfilerde yapmıştır ve Serrâc buna da yer verir. Buna göre *Ebnâ-i hakâik* dinledikleri her şeyde Hakk'ın hitabını duymaya çalışırlar. *Mutâlipler* hallerinin ve makamlarının hitabını duymaya çalışırlar. Kendilerini dünyadan soyutlamış *Mücerredler* ise mübtedîler olarak temiz bir gönül ve niyetle ilahi veya müzik dinlerler. Semâ' bu gruba uygun bir davranıştır ve bunlar selamete daha yakındırlar.³⁴⁸

Yukarıda zikrettiğimiz ilk tasnifte Serrâc avâmı da semâ' ehline dâhil etmişti. Ancak üçüncü ve içeriği bakımından Serrâc'ın esas tasnifi diyebileceğimiz bir değerlendirmede sadece sûfilere ele aldığını söyleyebiliriz.

a- Mürid ve mübtedîlerin semâ': Serrâc'a göre bir mürid için semâ', ancak Allah'ın isim ve sıfatlarını tanıdıktan sonra ve ancak O'na yakışanı ona izafe ettikten sonra caiz olabilir. Semâ' ibadetten alıkoymamalı, zevk ve zaman kaybına dönüşmemelidir. Semâdaki temel hedef insanı mücadele ve zikrini tazelemeye Allah'a hamd, senâ ve rızaya sevk etmektir. Semânın bu gibi şartlarını bilmeyen mübtedîlerin semâdan uzak durması ya da bu konuda bilgili şeyhlere müracaat etmesi gerekir. Bunların yanı sıra Serrâc'a göre sekr halinde kendini kaybetmek mübtedîlerin halidir.³⁴⁹

b- Mutavassıtların semâ': Bu gruptaki sûfiler semâyâ sebep olan durum üzerinde tefekkür ederler. Vâridâtın yoğunluğu sebebiyle hallerinde birtakım değişiklikler gözlene de marifet bakımından yüksek olan şeyhler, semâ' işini gösteriş amacıyla yapan kişileri bildikleri için bu tehlike karşısında denetleyici bir vazife görürler.³⁵⁰

³⁴⁷ Serrâc, *Lüma'*, s. 245, 246.

³⁴⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 247; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 337.

³⁴⁹ Serrâc, *Lüma'*, s. 253.

³⁵⁰ Serrâc, *a.g.e.*, s. 254.

c- *Havâssu'l-havâssın ve ehl-i kemâlin semâi*: Dinlediği herhangi bir şeyden dolayı hallerinde bir değişiklik meydana gelmeyen bu sûfiler sahv halindedirler. Bu bakımdan onlar sahv ehlinin önderi sayılan Hz. Ebû Bekir'i örnek alırlar. Serrâc'a göre bu tabakanın en önemli özelliği her an semâ halinde olmalarıdır. Dışarıdan bakıldığında sakin ve suskun görünen bu sûfiler bâtinî anlamda kesintisiz bir semâ halindedirler. En üstün semâ tarzı da budur.³⁵¹

4. Semâ'nın Çeşitleri

Serrâc'a göre semâ' sadece ilahi veya müzik dinlemeyi içermez. Kur'ân, şiir, kaside, mev'iza, müritleri eğitici çeşitli hikâye ve hikmet türünden sözleri dinlemek de semânın kapsamına dâhildir. Serrâc, bunlardan biriyle semâ' yapmanın tamamen tercih meselesi olduğunu düşünür.

- *Kur'ân dinlemek*: Serrâc Kur'ân'ı dinlemenin fazileti hakkında çeşitli ayet ve hadisler zikrederek sahâbeden pek çoğunun Kur'ân okurken veya dinlerken ağladıklarına, kimi zaman da düşüp bayıldıklarına dair rivayetlere yer verir. Buradan hareketle Serrâc bir sûfinin Kur'ân'ı tefekkür ve teeddüb ile okuması ve dinlemesi gerektiğini, kişide vecd uyandırmayan bir okuyuşun eksik olduğunu belirtir.³⁵²

- *Kaside ve şiir dinlemek*: Serrâc'a göre bazı sûfiler Kur'ân'a hürmet ve tazim sebebiyle ve daha az tehlike içermesinden hareketle kaside ve şiir dinleyerek semâ' yapmayı tercih etmişlerdir.³⁵³

- *Zikir, mev'iza ve hikmet türünden sözler dinleme*: Serrâc'a göre zikir, mev'iza, hikâye veya hikmet türünden şeyler dinlemek müridin manevî olarak olgunlaşmasına katkıda bulunan unsurlardır.³⁵⁴ Bu anlamda bir şeyhin hikmet dolu sözünü dinleyip yıllarca onun tesiri altında kalan ve böylece vecdi artan pek çok

³⁵¹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 256, 257; Benzer bir tasnifi Kuşeyrî de aktarmaktadır. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 338.

³⁵² Serrâc, **a.g.e.**, s. 247-250; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 545 vd.

³⁵³ Serrâc, **Lüma'**, s. 250-252; Kuşeyrî ve Hucvîrî de Hz. Peygamber'in huzurunda şiir okunması ve bunun engellenmemesini aynı şekilde değerlendirir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 336; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 550.

³⁵⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 188.

sûfiye rastlanabilir.³⁵⁵ Bu nedenle Serrâc sûfilerin zikir, mev'iza, hikmet vb. şeyler dinlemelerindeki temel amacının eğlenmek değil, onların içinde bulunan ince anlamların vecde vesile olmasını dikkate almalarının altını çizer.

5. Semâ'yı Dışlayanlar

Serrâc son olarak semâ'yı 'kerih' görenleri ve hiçbir şekilde ilâhi, müzik, kaside, şiir türünden nağmeli veya nağmesiz sözlerle semâ' yapmayan ve yapılan meclislerde bulunmayan sûfiler bulunduğunu belirtir. Serrâc'a göre bu gibi tavırlar anlaşılırdır. Çünkü bu insanlar selefın saygın âlimlerinden nakledilen bazı bilgilerden hareketle bu anlayışı tercih ederler.³⁵⁶ Sûfilere göre semâdaki temel hedef tevhidin zevkini idrak etmektir. "Fakat bu hedef, sürekli Tanrı'nın mutlak farklılığını vurgulayan ve Tanrı'ya yaklaşmanın yegâne yolunu O'nun emirlerine ve vahyedilmiş kanununa itaat etmekten ibaret gören kelamcı ve fakihlerin akılcı yaklaşımlarıyla çeliştiği için, bu insanların müzik ve semâya karşı tutumları anlaşılabilir bir davranıştır."³⁵⁷ Bunun yanı sıra Serrâc sûfilerin büyüklerinden bir kısmının da semâyı reddettiğini belirtir ve bu tutumlarını, onların dışı yansıyan bir taşkınlıkları olmamasına rağmen iç dünyalarında sürekli semâ' halinde olmalarıyla açıklar.³⁵⁸

Serrâc'ın semâ' anlayışını aktardıktan sonra diğer tasavvuf yazarlarının semâ' hakkındaki görüşlerinde Serrâc'la büyük ölçüde uyumlu olduklarını söylemeliyiz. Kelâbâzî de Serrâc gibi semânın vecdi artırmak için bir araç olduğu görüşünü benimser. Ona göre her ne kadar başlangıçtaki sûfiler semâ' halinde çeşitli hareketler yapsalar da sülûkun ilerleyen dönemlerinde bu durum yerini sükûnete bırakır. Bu bakımdan vecdi artıran bir araç olarak semâ' nefsânî duyguları harekete geçirmedikçe yapılabilir.³⁵⁹ Kuşeyrî büyük ölçüde *Lüma'*dan yaptığı alıntılarla ele

³⁵⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 258.

³⁵⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 261.

³⁵⁷ Annemarie Schimmel, **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**, s. 144.

³⁵⁸ Serrâc, **Lüma'**, s. 262.

³⁵⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 178; Vahit Göktaş, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 355, 358.

aldığı semâ' konusunda sûfîlerin kesin bir şekilde çalgı ve danstan uzak olduklarını, semâ' ile bunun kastedilmediğini belirtir. Ona göre dinleyeni ibadet ve itaate sevk eden her şey şer'î olarak ihtiyar olunan ameller kabilindedir. Bu bakımdan semâ' fıkıh bilginlerinin de ruhsat verdiği bir pratik olarak uygulanabilir.³⁶⁰ Hucvîrî de Serrâc'ın yaptığı gibi Kur'ân dinlemenin faziletlerinden bahsettikten sonra konuyu çalgı ve müzik eşliğinde nağmelerle okunan şiirlerin dinlenmesine getirir ve bu tür bir semânın eğlence düşkünü insanlar tarafından uygulandığını belirtir. Ona göre sûfîleri bu tür insanlardan ayıran şey semâyı tefekkür ve vecd için yapmalarıdır. Sûfîlerin vecd esnasındaki halleri raksa benzediği için sûfîler suçlanamazlar. Çünkü hiçbir sûfî raksı öğrenmemiş ve öğretmemiştir. Bu bakımdan raksın tasavvufta kesinlikle yeri yoktur.³⁶¹

Kısaca değerlendirecek olursak Serrâc, çeşitli tasavvufî zevkleri idrak edebilmek için semâyı bir araç olarak kabul eder. Semâ' başta Hz. Peygamber ve ashabında örnekleri görüldüğü gibi Kur'ân dinlemek başta olmak üzere pek çok türde olabilir. Fıkıh bilginlerinin karşı çıktıkları hususun büyük ölçüde çalgı ve müzik eşliğindeki aşırı davranışlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Serrâc ve diğer yazarlar semâ' sırasında özellikle 'dünyevî gayelerle çalgı ve danslar eşliğinde yapılan devrân' gibi şeriata aykırı hal ve hareketleri reddetmişlerdir. Bununla ilgili sûfîler kendi kontrol mekanizmalarını geliştirmişlerdir. Bu bakımdan Serrâc'a göre semâ' yapanlar ile onlara benzemeye çalışanlar birbirinden farklı değerlendirilmelidir.

B. Serrâc'ın Nübüvvet ve Velâyet Görüşü

Sûfîler ile Serrâc'ın 'ehl-i zâhir' diye nitelediği fıkıh ve özellikle kelâm bilginleri arasındaki tartışmalarda peygamberler ve velilerin arasındaki farkların tespiti en önemli problemlerden birini teşkil etmiştir. Bu önem, Hucvîrî'nin vurguladığı gibi tasavvufun, velâyetin kabulü esasına dayanmasından ileri

³⁶⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 335 vd.

³⁶¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 569, 557, 570.

gelmekteydi.³⁶² Sorun, zaman zaman kendisinden olağanüstü bazı haller sâdır olabilen bir velinin otoritesiyle dinin pratik alanındaki bilgileri sayesinde çeşitli hükümler verebilen bir fakih ya da kelâm bilginin otoritesi arasındaki ilişkinin niteliğinden kaynaklanıyordu.³⁶³ Çünkü Serrâc'ın da ısrarla vurguladığı gibi tasavvuf kendine ait bir bilimsel alana ve bu çerçevede bir referans olarak başvurabileceği belli bir geleneğe sahipti.³⁶⁴ Bu nedenle Serrâc sûfiler arasında tıpkı fakihler ya da kelâmcılar gibi kendi aralarında ihtilaf eden ve bu anlaşmazlıkları yine kendi yöntemleriyle çözebilen bir grubun varlığından hareket ederek³⁶⁵ bir anlamda söz konusu bilimsel otoritelerin sınırları içine sûfilere de dâhil etmiştir.

Velinin özelliklerini tespit etme sorunu başka bir açıdan nübüvvetle de ilgiliydi. Çünkü fıkıh ve kelâm bilginleri, sûfilerin velâyet görüşünün kabul edildiği takdirde peygamber ile velinin birbirinden ayırt edilemeyeceğine dair haklı bir çekinceye sahiptiler.³⁶⁶ İlk dönem tasavvuf kaynakları aynı endişeyi sûfilerin de taşıdığını göstermektedir.³⁶⁷ Bu nedenle nübüvvet ve velâyet ilişkisi hakkındaki tartışmalar genellikle mucize ve kerâmetin nitelikleri ve aralarındaki farkların tespiti çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda gerek sûfiler gerekse kelâm bilginleri velinin nitelikleri, otoritesi, kerâmetler gibi hususları 'peygamber' otoritesinin birer uzantıları sayarak tartışmışlardır.

Hucvîrî'nin de değindiği gibi tasavvuf anlayışını velâyet teorisi üzerine kuran ve genel bir kabule göre velâyet konusunu ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ilk tartışan sûfi Hakîm Tirmizî'dir (ö. 320/932).³⁶⁸ Hakîm Tirmizî velâyet görüşünü

³⁶² Hucvîrî, **a.g.e.**, s. 326.

³⁶³ Ekrem Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", **İ.Ü.İ.F.D.**, Sayı:15, Yıl: 2007, s. 221.

³⁶⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 12, 13, 67 vd.

³⁶⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 324.

³⁶⁶ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 80; Reynold A. Nicholson, **İslâm Sûfileri**, Çev. Mehmet Dağ v.d., Ankara, Çağrı Yay., 2004, s. 97 vd.; Ekrem Demirli, *a.g.m.* s. 239.

³⁶⁷ Serrâc, **Lüma'**, s. 273; Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 82; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 353-359; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 337.

³⁶⁸ Hucvîrî, **a.g.e.**, s. 326; Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2008, s. 315.

Hakk'ın daveti karşısında kulun icabetiyle birlikte değerlendirir. Ona göre insanlardan bir grup çeşitli özellikler sayesinde diğer insanlardan ayrılmıştır.³⁶⁹ Bu açıdan bakıldığında bütün mü'minler Allah'ın velisi olma sıfatını hak ederler. Fakat veliler *evliyâu hakkillah* ve *evliyâullah* şeklinde iki gruba ayrılır. İkinci grup veliler keşf ve ilham yoluyla Allah tarafından korunurlar ki bu durum nübüvvetin vahiyle korunması ve desteklenmesine benzerler.³⁷⁰

1. Serrâc'ın Velâyet Görüşünü Temellendirmesi

Serrâc nübüvvet-velâyet konusunu değerlendirirken Hakîm Tirmizî ile uyumlu olduğu ve iki temel noktadan hareket ettiğini görürüz. Birincisi her devirde Hz. Peygamber'deki ilmin varisi olan bir neslin bulunması gerektiğidir. Bu noktayı Serrâc *ıstifâ* kavramı çerçevesinde ele alır. Ona göre peygamberlerin seçilmiş olması durumu (ıstifâ) ona tâbî ve vâris olan âlimler içinde geçerli bir husustur. Bu çerçevede *ıstifâ* özelde peygamberler genelde ise mü'minler için söz konusudur. Peygamberlerin ıstifâsı vahiy, ismet ve davet ile olurken mü'minlerin ıstifâsı gönülleri temizlemek ve mücahede etmekle mümkün olur.³⁷¹ Serrâc'ın peygamberlerin vahiy alma, günahsız olma ve tebliğ ile vazifeli olmaları gibi özelliklerini zikretmesi daha sonra peygamber ve veli arasındaki farkları ortaya koyarken hareket ettiği üç temel noktayı teşkil eder.

Serrâc ardından mü'minler içinde birtakım derecelenmelerin bulunduğunu dile getirir. Ona göre mü'minler hitâb-ı ilâhîyi kabul etmede üç grupta incelenebilir. İlkinde çeşitli nefsânî arzuları kendilerine perde olmasına rağmen Hakk'ın emirlerini kabul ve ikrar eden mü'minler bulunur. İkincisi ise amellerinde ihlâslı olan ve kalplerini arındırmış mü'minlerdir. Üçüncüsü ise 'ilimde derinlik kazanan âlimler'in oluşturduğu ve bir yönüyle velilerin içinde bulunduğu gruptur.³⁷² Mü'minlerin ıstifâsı arasındaki bu derecelenme Serrâc'ın dile getirdiği bir başka tasnifi anımsatır.

³⁶⁹ Hakîm Tirmizî, *Veliliğin Sonu (Hatmü'l-evliyâ)*, Çev. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2006, s. 53 vd.

³⁷⁰ Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 322 vd.

³⁷¹ Serrâc, *Lüma'*, s. 69.

³⁷² Serrâc, *a.g.e.*, s. 70 vd.

Serrac, çeşitli ayet ve hadislerden hareketle âlimlerin peygamberlerin varisi olduklarına dikkat çeker ve bu âlimlerin hadisçiler, fıkıhçılar ve sûfler olmak üzere üç kısım olduğunu belirtir. Bu âlimlerden her biri kendi alanında yetki sahibidir ve mü'minler çeşitli sorunların çözümünde bu âlimlere başvururlar.³⁷³ Öyleyse ortaya koyduğu bu tasniflere göre Serrâc, insanlar arasında bilgilerinin ve bunun sonucunda da otoritelerinin derecelendiğini düşünmektedir.

Benzer bir düşünce daha sonra Kelâbâzî tarafından da dile getirilir. Kelâbâzî de Hakîm Tirmizî ve Serrâc'ın yaptığı gibi velâyeti ikiye ayırır. *Velâyet-i âmme* imanı olan herkesi kapsar. Mutlak olarak mü'min Allah'ın velisidir. Ancak bunların kendilerini veli olarak bilmeleri zorunlu değildir. İkinci tür velilik ise ıstifâ, ihtisas, istinâ gibi kavramlarla açıklanabilecek *velâyet-i hâssa*'dır. Burada veli kendini beğenmişlik haline düşmemek ve emniyet duygusuna kapılmamak şartıyla kendisinin veli olduğunu bilebilir. Bu durumdaki bir velinin cennetle müjdelenen sahâbelerin tavrını takınması beklenir.³⁷⁴

Serrâc'ın velâyet konusunu değerlendirirken hareket ettiği ikinci nokta olağanüstü hallerin peygamberler dışındaki insanlar için geçerli olabileceğiydi. Serrâc 'Mucize ve Kerâmetlerin İspatı' bölümüne kısa bir giriş yaptıktan sonra sözü zâhirî bilginlerin mucize ve kerâmet hakkındaki görüşlerine getirir.³⁷⁵ Ona göre ehl-i zâhir, âyet, mucize ve kerâmet arasında bir ayırım yapmıyor ve bunların hepsinin peygamberlere özgü olduğunu söylüyordu.³⁷⁶ Bir örnek vermek gerekirse büyük Eş'ârî kelâmcılarından Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) görüşlerine değinmemiz faydalı olabilir. Bakıllânî her ne kadar kerâmetten söz etmese de insanların cisimlerde ya da başka kişilerde bir ârız meydana getirmelerinin imkânsız oluşundan hareket eder ve mucizeleri sadece peygamberlerin yapabileceği şeyler olarak nitelendirir.³⁷⁷ Bunun

³⁷³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 12 vd.

³⁷⁴ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 84.

³⁷⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 273 vd.

³⁷⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 275.

³⁷⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bakıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar** (*Risale fi beyâni'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-necat* tercümesi), Çev. Adil Bebek, İstanbul, Rağbet Yay., 1998, s. 88 vd.

dışında Hucvîrî'nin de belirttiği gibi Mu'tezile bilginlerinin çoğu bu noktadan hareketle kerâmetin varlığını reddediyordu.³⁷⁸ Oysa Serrâc'a göre pek çok hadis, kerâmetin peygamber dışındaki insanlar için de geçerli olduğuna dair çeşitli delilleri içermektedir. Bu çerçevede Serrâc sahâbe ve tâbiûn neslinden kerâmet göstermiş pek çok isim sayar.³⁷⁹

Bu noktaya ilgili bir başka sorun ise her devirde meydana gelen olağanüstü hallerin o devrin peygamberi için bir bereket ve onun mucizesinin bir parçası şeklinde algılanıp kerâmeti veliler için caiz görmemektir. Serrâc'a göre velilerin kerâmetlerini bu çerçevede değerlendirmek herhangi bir sorun teşkil etmez. Çünkü tâbiûn zamanında meydana gelen ve daha sonra meydana gelecek bütün olağanüstü olaylar Hz. Peygamber için bir bereket sayılabilir.³⁸⁰ Çünkü veliler peygamberlere tâbidir. Kelâbâzî de peygamberin çağında meydana gelen çeşitli kerâmetlerle diğer çağlarda meydana gelen kerâmetler arasında mahiyette bir farkın bulunmadığını dile getirir. Ona göre peygamber çağındaki kerâmet onu tasdik ettiği gibi ondan sonrakiler de onu tasdik eder.³⁸¹ Kuşeyrî de benzer düşünceleri tekrarlamıştır.³⁸²

2. Mucize ve Kerâmet Arasındaki Farklar

Serrâc mucize-kerâmet arasındaki farkları bir yönüyle Sehl'in *'Ayatler Allah'a, mucizeler peygamberlere, kerâmetler ise velilere aittir'* sözüne dayanarak açıklar.³⁸³ Daha sonra Kelâbâzî'nin 'istidrâc'ı da ekleyerek tekrarlayacağı bu tasnif³⁸⁴ sûfilerin öncelikle peygamber dışındaki kişilerin de olağanüstü bazı hallere sahip olabileceğini ancak bu haller arasında temel farkların bulunduğunu kabul

³⁷⁸ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 328.

³⁷⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 277 vd.

³⁸⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 279.

³⁸¹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 80.

³⁸² Kuşeyrî, **Risâle**, s. 361.

³⁸³ Serrâc, **Lüma'**, s. 273.

³⁸⁴ Kelâbâzî'ye göre mucize peygamberlerde, kerâmet velilerde, muhâda'a (tuzak) ise Allah'a düşman olanlarda görülür. Bkz. Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 82. İstidrâc, Allah'a düşman olduğu halde kendisinden bazı olağanüstü haller sâdır olan kişilerin fiillerini anlatmak için kullanılan bir terimdir. Bkz. Ethem Cebecioglu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 321.

ettiklerini göstermekteydi. Nitekim Serrâc'a göre zâhir bilginleri mucize ve kerâmet arasındaki farkları tespit edemediğinden yanılığa düşmüştür. Bu çerçevede Serrâc mucize ile kerâmet arasında üç temel fark bulunduğunu dile getirir.

İlk olarak peygamberler, insanları Hakk'a davet ettikleri için mucizelerini izhar etmek zorundadırlar. Mucizelerin gizlenmesi Hakk'ın davetini engeller. Oysa veliler kerâmetlerini gizlerler. Eğer bir veli halktan itibar görmek amacıyla kerametini izhar etse Hakk'a karşı gelmiş sayılır.³⁸⁵ Aynı düşünce Hucvîrî tarafından da tekrarlanır.³⁸⁶ Kuşeyrî'nin veli ile peygamber arasındaki bu farkı biraz daha aydınlattığı görülür. Ona göre peygamberler bir iddia ile ortaya çıkarlar ve mucizeler iddialarını ispat etmek için zorunludur. Oysa velilerde böyle bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle kerâmeti olmayan veliler bulunabildiği halde mucizesi olmayan peygamber yoktur.³⁸⁷

Serrâc'ın ortaya koyduğu bir diğer fark şudur: Peygamberler mucizeleri kendilerine inanmayanlara karşı bir delil olarak kullanırken veliler kerâmetleri kendi nefisleri için bir delil olarak görürler.³⁸⁸ Kelâbâzî ve Hucvîrî de bu farkın üzerinde durmaktadır.³⁸⁹ Dolayısıyla veliler kerametleri nefislerini tedip edici ve ahlâkı güzelleştirici bir araç olarak kabul etmektedirler.

Üçüncü olarak peygamberler mucizeleri arttıkça maneviyatlarının kemali de artan insanlardır. Ancak veliler, kerâmetlerin kimi zaman bir *mekr-i ilahî* olacağını düşünürler ve bu durum onların sadece vecd ve korkularını artırır.³⁹⁰ Kuşeyrî de bu farkı tekrarlamıştır.³⁹¹

³⁸⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 275.

³⁸⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 337.

³⁸⁷ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 354.

³⁸⁸ Serrâc, **Lüma'**, s. 275.

³⁸⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 83; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 337.

³⁹⁰ Serrâc, **Lüma'**, s. 273-276.

³⁹¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 361.

Kerâmetlerin birer *mekr-i ilâhî* olabileceği düşüncesi sûfîlerin genel olarak ittifak ettikleri bir husustu. Nitekim Serrâc kerâmetlere karşı tavırları bakımından sûfîleri iki grupta inceler.

3. Kerâmet Karşısında Sûfîlerin Tavırları

Serrâc sûfîleri kerâmet meselesine bakışlarına göre iki gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki kerâmete değer vermeyen ve esas amacın her zaman ahlâkı güzelleştirmek olduğunu düşünen sûfîlerdir. Onlara göre nefsi kötü huylardan temizlemekten daha üstün bir kerâmet olamaz. Kerâmeti bir ‘oyuncak’ olarak gören Sehl b. Abdullah; kerâmetlere aldanmanın ‘perde’ olduğunu düşünen Cüneyd-i Bağdâdî; suda yürümenin balığın da yaptığı bir iş olduğunu belirtip dikkatleri ahlâkı güzelleştirmeye çeken Bayezid-i Bestâmî ve Ebû Hüseyin Nûrî gibi tanınmış sûfîler Serrâc’ın bu grupta zikrettiklerinden bazılarıdır.³⁹² Bu çerçevede sûfîlerin büyük çoğunluğu kerâmete değer veren velileri en alt derecede telakki etmişlerdir. Sözelimi Serrâc, Yahya b. Muâz’ın bir düşüncesini aktarır. Ona göre kerâmetten söz edenler abdallar, ihsandan söz edenler muhabbet ehli, zikirten bahseden ve zikrine bağlı kalanlar ise âriflerdir ve ârifler diğerlerinden daha değerlidir.³⁹³ Hucvîrî de kerâmeti izhar etmeyi sûfînin sekr halinde olmasıyla açıklamaktadır.³⁹⁴

Serrâc’ın ele aldığı ikinci grup ise kerâmetlerini izhâr eden sûfîlerdir. Bunların amacı kendi nefislerini eğitmek ve inançlarını kuvvetlendirmektir.³⁹⁵ Sûfîlerin kerâmet hakkındaki bu tavırları Kuşeyrî ve Hucvîrî tarafından da tekrarlanmıştır.³⁹⁶ Her ne olursa olsun kerâmet, velâyetin vazgeçilmez göstergelerinden biri kabul edilmiştir. Bu çerçevede Serrâc kimi sûfîlerin kerâmetlere inanmayı imanın bir parçası saymalarına değinir.³⁹⁷

³⁹² Serrâc, **Lüma’**, s. 280 vd.

³⁹³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 282.

³⁹⁴ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 343.

³⁹⁵ Serrâc, **Lüma’**, s. 283 vd.

³⁹⁶ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 357 vd; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 335-337.

³⁹⁷ Serrâc, **Lüma’**, s. 273; Sûfîlerin kerâmet hakkındaki düşünceleri için bkz. Süleyman Uludağ, “*Kerâmet - II*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2005, Sayı: 15, s. 7 vd.

Görüldüğü gibi sûfiler kerâmet konusunda iki farklı anlayışa sahiptirler. Ancak genel kabule göre esas olan kerâmet sahibi olmak değil, istikâmet sahibi olmaktır.³⁹⁸ Serrâc'ın da nispeten vurguladığı gibi büyük sûfilerin çoğunluğu hedeflenen şeyin kerâmet değil, ahlâkı güzelleştirmek olduğunu düşünmektedirler. Bu çerçevede kerâmete ilgi göstermek zayıflığın ve başlangıç halinin bir neticesi sayılmıştır.

Veli hakkında tartışılan bir diğer konu da onun kendisi hakkında bilgi sahibi olup olmadığı ile günahlardan uzak olması ya da korunması gibi bir durumun yol açacağı sorunlardı. Serrâc bir velinin 'veli' olduğunu bilmesi hakkında özel bir tartışmaya girmese de sorun Hakîm Tirmizî, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî tarafından ele alınmış ve gerçekte veli ile peygamber arasındaki en önemli fark da burada tespit edilmiştir. Hakîm Tirmizî'ye göre velâyet Allah'ın kulları için bir hak olduğu gibi Allah'ın bu durumu kullarına bildirmesi de haktır. Bu nedenle velinin kendi konumu hakkındaki bilgisi Allah'ın bildirmesine bağlıdır ve Allah velâyeti dilediğine bildirir.³⁹⁹ Kelâbâzî ve Kuşeyrî bir veli eğer kendisinin veli olduğunu bilirse emniyet duygusuna yenik düşüp kulluk vazifelerini ihmal edebilir endişesinden hareketle böyle bir şeyi mümkün görmemektedirler.⁴⁰⁰ Bu durumda ortaya çıkan sorun velinin masum olup olmadığıdır. Kuşeyrî ve Hucvîrî bir velinin peygamber gibi masum olmadığını ancak 'mahzûf', yani kendi akıbetinden korkmak ve bu suretle günahlarda ısrar etmemek şeklinde bir korunmuşluğa sahip olduğunu kabul ederler.⁴⁰¹ Bu görüş daha önce de Hakîm Tirmizî tarafından dile getirilmişti.⁴⁰² Hucvîrî'nin konuya bir katkısı daha bulunur. Ona göre mucize sahibi şeriatta tasarruf sahibi iken kerâmet sahibi peygambere tâbidir ve dînî yükümlülükleri yerine

³⁹⁸ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet**, İstanbul, Sûfî Kitap, 2008, s. 75.

³⁹⁹ Hakîm Tirmizî, **Veliliğin Sonu**, s. 114 vd; Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 349.

⁴⁰⁰ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 84; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 361; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 333.

⁴⁰¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 361; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 342.

⁴⁰² Hakîm Tirmizî, **Veliliğin Sonu**, s. 149, 150.

getirmekten başka yolu yoktur.⁴⁰³ Bu nedenle Hucvîrî ‘Velinin kerâmeti hiçbir şekilde Nebî’nin mucizesine aykırı olamaz’ ilkesini dile getirir.⁴⁰⁴ Dolayısıyla velinin yanılması ve her ne olursa olsun dînî hükümlerde peygambere uyması, bir veli ile peygamber arasındaki en önemli farkı teşkil ediyordu.

Genelde sûfîlerin özelde ise velilerin yanılma meselesi Serrâc’ın tasavvuf anlayışının temel noktalarından birini teşkil eder. Serrâc sûfîlerin tıpkı fakihler veya muhaddisler gibi kendi bilimsel alanlarında söz sahibi olmalarını kendi aralarındaki ihtilaflara ve bunları çözmek için yine kendi yöntemleri olmasına dayanarak açıklamıştı. Buradan hareketle Serrâc sûfîlerin yanılıklarını iki aşamada ele alır. Birincisinde sûfîlerden başka ilim sahiplerinin değerlendirmesi mümkün olmayan ve zâhiri itibarıyla şeriata aykırı görünen *şathiyeleri* ele alır. İkincisinde ise gerek tasavvufa özgü konularda hata yapan sûfîleri gerekse tasavvufla ilgisi olmayan sapkın grupları eleştirir. Bu durum bir bilim olarak tasavvufun kendi iç eleştiri mekanizmasını oluşturduğunu göstermektedir.

II. SÛFÎLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

A. Sûfîlerin Şatahâtı

Serrâc’ın ortaya koyduğu tasavvuf anlayışının en önemli sonuçlarından biri sûfîlerin de fıkıh ve kelâm bilginleri gibi kendi bilimsel alanlarında çeşitli fikir ayrılıklarına düşebilecekleriydi. Bu yaklaşım, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, tasavvufun bilimler arasında meşru bir yerinin olduğu ve bu alanda otoritenin sûfîlere bırakılması düşüncesinden kaynaklanıyordu. Bu, Serrâc’ın şathiyatlar bahsindeki değerlendirmelerinde özellikle ön plana çıkan bir durumdur. Çünkü

⁴⁰³ Velâyet hakkındaki bu kabul daha sonra İbnü'l-Arabî tarafından daha geniş ele alınmıştır. Ona göre nebîler kaynak, velileri ise bu kaynaktan bilgi alan kimselerdir. İbnü'l-Arabî bu durumu velinin bir nebînin ‘*isr*’inde (iz) veya ‘*kadem*’inde (ayak) olmasıyla açıklar. Bu düşünce, dereceli bir şekilde, bütün velilerin büyük peygamberlerin izinde olması, nihayetinde ise hepsinin Hz. Peygamber’in izinde olmasına dayanır. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcacı Yay., 2006, C. I, s. 27 vd.; Ekrem Demirli, **Metafizik Düşüncede Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabcacı Yay., 2009, s. 247.

⁴⁰⁴ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 337.

şatahatlar bahsi sûfîlerin fakih ve kelamcılar başta olmak üzere toplumun diğer kesimlerinden en çok eleştiri aldıkları ve suçlandıkları konuların başında gelmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı, Hallâc-ı Mansûr'un ölüm cezasıyla cezalandırılması örneğinde görüldüğü gibi sûfîleri derinden etkilerken buna bağlı olarak sûfîlerin zamanla sembolik ve mecâzî bir dil kullanmalarının da temel sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hucvîrî ya da Ebû Tâlib el-Mekkî gibi diğer tasavvuf yazarlarının ayrıntılı olarak ele almadığı sûfîlerin şathiyatını yorumlama sorunu Serrâc'ın dikkate aldığı temel konuların başında gelir.⁴⁰⁵ Öyle anlaşılıyor ki Serrâc'a göre sûfîlerin başkaları tarafından anlaşılmayan sözlerini Sünnî gelenek çerçevesinde yeniden yorumlamak tasavvufun bilimsel alanını tespit etmek için zorunlu hale gelen meselelerden birisidir. Bununla beraber Serrâc'ın değerlendirmelerine geçmeden evvel şatahâtın mahiyeti ve bu konuda sûfîlere yöneltilen eleştirilere değinmemiz gerekebilir.

1. Şatahâtın Anlamı ve Sûfîlerin Yaklaşımları

شطح kökünden türeyen *şath* (ç. شطحات) kelimesi sözlükte köpürme, sarsılma, taşma, hareket etme, sözde ölçüyü kaçırma gibi anlamları ifade eder. Terim olarak ise ilâhî feyz ve kuvvetli tecellîlerin etkisiyle sûfîlerin mânevî coşkunluk anında söyledikleri ve lâfzen şer'î hükümlere aykırı olan taşkın ve rumuzlu söz ya da şiirler anlamına gelir. Genel olarak sûfîlerin bu tür sözleri kabul veya reddedilmediği gibi şathiyatlar sebebiyle sûfîler muaheze de edilmemiştir.⁴⁰⁶ Kimi yörelerde raks veya oyun anlamında kullanılan *şath* zaman içinde *hezeliyyât* yani latife, şaka, eğlence

⁴⁰⁵ Sûfîlerin şathiyatı ile ilgili en geniş açıklamalar başta *Lüma'* olmak üzere Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'sı*, Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) *Şerh-i Şathiyât*'ı, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütühât-ı Mekkiyye*'si ve Abdurrahman Bedevî'nin *Şatahâtü's-sûfiyye*'si gibi eserlerde bulunmaktadır. Bkz. Ethem Cebecioğlu, “Şatahat İbârelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme” **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, Yıl: 7 (2006), Sayı: 17, s. 8.

⁴⁰⁶ Şemseddin Sâmî, **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul, Çağrı Yay., 2004, 13. bs., s. 778, 1508; İlhan Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, red. Ahmet Topaloğlu; Yay. Haz. Kerim Can Bayar, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005, C.III, s. 2917; Nazif Muharrem Hoca, **Rûzbihân al-Baklî ve Kitâb Kaşf al-Asrâr'ı ile Farsça Bazı Şiirleri**, İstanbul, İ.Ü.E.F. Yay., 1971, s. 71 vd; Tahsin Yazıcı, “*Şath*”, **İ.A.**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979, C. XI, s. 351.

gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ciddi bir düşünce ya da duyguyu ince bir alay ve şaka yoluyla sembolik bir dille anlatan şiir ve sözlere de *şathiye* denmiştir.⁴⁰⁷ *Şath* ve *şatahât* kelimeleri tasavvufla özdeşleşmiş ve ona özgü bir kavram olarak temeyyüz etmiş, özellikle X. yüzyıldan yaygınlaşmış ve sûfîlerin insanlara hakikatini anlatmakta güçlük çektikleri ‘*Ene’l-Hakk*’ ya da ‘*Cübbemin altında Allah’tan başkası yoktur*’ gibi ibareleri belirtmek için kullanılmıştır.⁴⁰⁸ Bu çerçevede Hallâc-ı Mansûr’un ‘*Ene’l-Hakk*’ sözüyle Bayezid-i Bestâmî’nin ‘*Kendi şânımı tenzih ederim*’ ve ‘*Cübbemin altından Allah’tan başkası yoktur*’ sözleri şatahatların zirvesi sayılmıştır.⁴⁰⁹

Sûfîlerin şatahatı ile ilk defa ilgilenenlerden biri Serrâc’tır.⁴¹⁰ Serrâc *şath* kelimesinin ‘hareket’ ve ‘taşmak’ anlamlarını içermesi üzerinde durur. Ona göre *şath* vecdin anlatımı sırasında aşırı derecede feyz, galeyan, heyecan ve galebe ile sarf edilen alışılmamış ibaredir. Bir şey hareket ettiğinde ‘*şataha*’ denir. Un elenen yere aynı kökten ‘*miştâh*’ denilmiştir. Hareketin çokluğundan ve bu sayede dışarı un taşmasından böyle denmiştir. Dolayısıyla *şath* ‘hareket’ten türemiş bir kelimedir. Serrâc’a göre *şath* vecd ehlinin vecdleri kuvvetlendiğinde sırların harekete geçmesini ifade eder. Serrâc’ın vurguladığı bir diğer husus da dar bir nehirden sel aktığında kenarlara taşan su için de ‘nehir taşı’ anlamında *şataha* denilmesidir. Vecd ehli mürid vecdi artıp kalbine gelen duyguları taşımakta zorlanınca dinleyenlerin anlamakta güçlük çekebilecekleri ifadeler kullanabilirler.⁴¹¹ Dolayısıyla *şath*, vecdin yoğunluğu sebebiyle sırların hareket etmesinin ve sâlikin bu sırları taşımakta

⁴⁰⁷ Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara, Aydın Kitabevi, 1990, 9. bs., s. 1173; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “*Hallâc’ın ‘Ene’l-Hakk’ Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, Yıl: 6 (2005), Sayı: 15, s. 192.

⁴⁰⁸ Ebu’l-Feyz Murtazâ Zebîdî, **Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kamus**, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc, Kuveyt, Vizâretü’l-İrşâd ve’l-Enbâ’, 1965, C. VI., s. 507; Tahsin Yazıcı, “*a.g.m*”, **İ.A.** s. 351.

⁴⁰⁹ Saadet Şihyeva, “*Ârif Mevlânâ’nın Rûhî Durumu: Ene’l-Hakk ve Hâmûş Arasında*”, **S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı:22, Güz 2007, s. 191’den naklen Bahâeddin Hürremşâhî, **Hâfıznâme: şerhi elfâzi’l-i’lâm**, Tahran, İntişarât-ı İlmi ve Ferhengi, 1987, C. II, s. 1039.

⁴¹⁰ Nazif Muharrem Hoca, **a.g.e.**, s. 71 vd; Tahsin Yazıcı, “*Şath*”, **İ.A.**, C. XI, s. 351.

⁴¹¹ Serrâc, **Lüma’**, s. 322.

zorlanıp ifade etme ihtiyacının bir sonucudur. Serrâc'ın *şath* hakkındaki bu yorumlarının daha sonraki sûfilerce dikkate alındığı görülmektedir.

Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre şathiyat muhakkiklerin zellesidir.⁴¹² Cürçânî'nin tarifi -ki aşağıda belirteceğimiz üzere gerçekte bu tarif İbnü'l-Arabî'ye aittir- ondan sonraki sûfilerin de genel kanaatini yansıtır. Böylece sûfilerin bu sözleri zâhiren inkâr edilmemiş fakat bunlar ilâhî izin olmaksızın sûfinin açıkladığı bir 'sır' olarak kabul edilmiştir.⁴¹³ Tehânevî ise şathiyatı galebe veya sekr halindeki insanlardan sadır olan söz şeklinde tanımlar ve bu sözlerin ne kabul edildiği ne de reddedildiği yönünde genel bir tavır oluştuğunu belirtir.⁴¹⁴

Zamanla sûfilerin şath türü ifadeleri, edebî ve mecâzî bir üslupla yazılan şathiyelere kaynaklık etmiş ve böylece bir edebî tür ortaya çıkmıştır. Bu durum büyük ölçüde sûfinin idrak ettiği hakikatin mecaz ve sembolik ifadelerle gizlenerek aktarılmasıyla ilgili bazı zorunlulukların doğurduğu bir sonuç olarak değerlendirilmiştir.⁴¹⁵

Lâfzen problemlili ve aldatıcı olan şatahatlar karşısında zâhir bilgileri bunları hatalı bulup şiddetle reddederken, sûfilerin geneli güzel bulmuş, yorumlamaya çalışmış ve hatta bazıları, insanın manevî yolculuğundaki kemal derecesi olarak görmüşlerdir. Her ne olursa olsun bu tür ifadeler, sözü söyleyen kişiyi tasarrufu altına alan, ona hâkim olan bir vecd halinin sonucunda meydana

⁴¹² Ali b. Muhammed Şerif el-Cürçânî, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1985, s. 132.

⁴¹³ Abdurrahman Bedevî, **Şatahatu's-sûfiyye**, Kuveyt, Vekâletü'l-matbûât, 3 bs., 1978, s. 23; Bedevî'nin bu eseri her ne kadar '*Sûfilerin Şatahatı*' başlığını taşısa da sadece Bayezid-i Bestâmî'nin şathiyelerini içerir. Bu durum diğer araştırmacılar tarafından eleştiri konusu olmuştur. Bkz. Kasım Muhammed Abbas, **Ebû Yezîd el-Bestâmî: el-Mecmûâtü's-sûfiyyeti'l-kâmile**, Şam, Dâru'l-Medâ li's-Sekâfe ve'n-Neşr, 2004, s. 8, 9.

⁴¹⁴ Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Farukî el-Hanefî Tehânevî, **Keşşâf-ı Istilâhati'l-Fünûn ve'l-Ulûm**; ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, Çev. Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996, C.II, s. 1028.

⁴¹⁵ O. Fuâd Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, D.İ.B. Yay., 5. bs., 1984, s. 297; Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, **Türk Edebiyatında Şathiyeye**, Ankara, Akçağ Yay., 2001, s. 19, 23; Cengiz Gündoğdu, "*Abdülmecid Sîvâsî'nin Mevlânâ'nın Şathiyeye Türünde Yazdığı Bir Gazeline Yaptığı Şerh: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddin-i Rûmî*", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2002, Sayı: 8, s. 28.

gelmiştir. Nitekim bazı şâthiyelerde “*Benim şanımlar...*”, “*Ben...*” gibi birinci tekil şahıs kalıplarının ifade edilmesi söz konusu vecd halinin sūfîyi mutlak bir etki altına aldığını göstermektedir. Çünkü bu esnada, tasavvufî tecrübesinin son mertebesine ulaşan sūfî, kendisini hâkimiyeti altına alan Hakk’ın lisanıyla konuşmaktadır.⁴¹⁶ Nitekim akıl başta iken söylenen ve küfrü gerektiren sözlere ‘tâmmât’ veya ‘türrehât’ denilmiş⁴¹⁷ ve şatahat ile şeriata aykırı sözler arasında böyle bir fark tespit edilmiştir.

Her ne kadar şatahât, lafzı dikkate alındığında zâhir bilginlerinin tepkisini çekse de batınî hakikati açısından bazı sūfilere göre tevhidin en yüksek mertebesini ifade eder. Ancak sūfiler bu konuda ittifak halinde değillerdir. Kimi ihtiyatla yaklaşarak şatha düşmeyi başlangıç hali olarak nitelendirirken kimi yorumlayıp açıklama cihetine gitmiş, kimi de manevî yolculuktaki en yüksek mertebenin tezahürleri olarak kabul etmiştir.⁴¹⁸ Bazı sūfiler, şathiyyelere benzeyen sözlerin Kur’ân ve hadislerde de yer aldığını, bu sözlerin Kur’ân’daki müteşâbih ayetlere benzediğini, Hz. Peygamber de dâhil büyük sahâbelerin bu türlü sözlerine rastlanabileceğini düşünmüşlerdir.⁴¹⁹ Serrâc *şath* ifadelerine karşı inkârcı bir tutum sergileyen kişileri eleştirir ve bu tür sözler hakkında yorum yapma hakkının sadece tasavvuf ilminde derinleşenlere ait olduğunu vurgular.⁴²⁰

Kuşeyrî, Hallâc’ın “*Ene’l-Hakk*”, Bâyezîd’in “*Sübhânî...*” şeklindeki meşhur şatahâtına yer vermediği gibi kavramlar bölümünde de “şatah” maddesi bulunmaz. Yine Hallâc *Risâle*’nin tabakât kısmında yer almaz. Böyle olmasına rağmen yine şathiyeleri ile meşhur Zünnûn-u Mısrî ve Bayezîd-i Bestâmî’nin hayat hikâyesine yer veren Kuşeyrî, Bâyezîd’in meşhur şathiyesinden bahsetmemiştir.

⁴¹⁶ Ethem Cebecioğlu, “*Şatahat İbârelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme*”, s. 9.

⁴¹⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 595.

⁴¹⁸ Ethem Cebecioğlu, *a.g.m.*, s. 10.

⁴¹⁹ Nazif Muharrem Hoca, *Rûzbiân al-Baklî ve Kitâb Kaşf al-Asrâr’ı ile Farsça Bazı Şiirleri*, İstanbul, İ.Ü.E.F. Yay., 1971, s. 71 vd.; Tahsin Yazıcı, *a.g.m.*, **İ.A.**, s. 351.

⁴²⁰ Serrâc, **Lüma**, s. 321.

Kuşeyrî'nin şatahât konusundaki bu ihtiyatlı üslûbu, onun tasavvuf-şeriat dengesini korumadaki hassasiyetiyle uyumludur.⁴²¹

Gazzâlî (ö. 505/1111) şatahâtı iki kısımda ele alır. İlki Hallâc ve Bâyezîd'in sözleri türünden olup, sûfilerin aşklarını dile getiren ifadelerdir. İnsan tabiatının bu gibi sözlerden hoşlandığını söyleyen Gazzâlî, özellikle avâm için bu tür ifadeleri zararlı görür ve sülûka girmedeği halde, bu tür söz ve iddialarla meşgul olarak şeriatın sınırları dışına çıkan kimseleri eleştirir. Diğer taraftan Gazzâlî, Bâyezîd'in sözlerini Allah'tan hikâye yoluyla söylemiş olduğunu kaydederek bu tarz ifadeleriyle sûfilerin kendi benliklerini değil Allah'ı tavsif ettikleri yönünde imada bulunur. Gazzâlî'ye göre ikinci anlamıyla şatah, anlaşılması zor, hiçbir faydası olmayan üstü kapalı ifadelerdir. Gazzâlî bunları, aklî muvazenenin ya da hayalin bozulması neticesinde ortaya çıkan ve herkesin kendine göre yorumlarda bulunduğu ifadeler şeklinde tanımlar.⁴²²

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) şathiyatlar bahsini geniş bir şekilde ele almıştır. Ona göre şatahat ilahî bir emir doğrultusunda, kişinin mertebesini açıklamak amacıyla bir gerçeği iddia ettiği sözdür. İbnü'l-Arabî'ye göre şatahat söyleyen herkes, gafletinden şatahat söylemiştir. Veli olduğu halde, büyüklük duygusuyla kendisinden şatahat çıkan biri her zaman muhtaçlığını izhar edip aslına dönmüştür ki doğru olan budur. Çünkü şatahat söyleyen kişi bunu nefsindeki kibir duygusundan ve doğanın hâline olan etkisi sebebiyle söylemiştir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî, şathiyat için 'muhakkiklerin zellesi' ifadesini kullanır.⁴²³ İbnü'l-Arabî şathiyatı, vecd haliyle beraber ele alarak nasıl meydana geldiği konusunda uzun açıklamalarda bulunmuştur.⁴²⁴

⁴²¹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 395, 433; Ethem Cebecioğlu, *a.g.m.*, s. 11.

⁴²² Ethem Cebecioğlu, *a.g.m.*, s. 12.

⁴²³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008, C. VIII, s. 353 vd; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**, İstanbul, İnsan Yay., 2007, s. 473 vd.

⁴²⁴ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, **Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, Çev. ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Yay. Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, İz Yay., 1992, s. 420 vd.

İbn Haldun (ö. 808/1406) bazı sûfilere vecd hallerinin galip gelmesi sebebiyle şatahat türü ifadelerde bulduklarını, sekr halinde olan kimselerin ise şer’î hükümlere göre değerlendirilmemesi gerektiği çünkü onların bir tür ‘cebr’ altında olduklarını belirterek bir yönüyle İbnü'l-Arabî ile aynı düşünceleri paylaşmıştır. Ona göre şeriata ve kendilerinden önceki geleneğe bağlı oldukları ve onlara ittibâ ettiği anlaşılan sûfilere şatahatları güzel bir amaca yönelik olarak tevîl edilmelidir. Ancak meşhur olmayan ya da belli bir geleneğe bağlı olmayan bir sûfi şatahat türü ifadelerinden dolayı muaheze edilebilir. Bu çerçevede İbn Haldun, Hallâc-ı Mansûr’un şatahat söylerken vecd halinde olmadığı ve bu yüzden fıkıh bilginleri ve büyük sûfilerin onun katline fetva verdiklerini belirtir.⁴²⁵

Çağdaş araştırmalarda sûfilerin şathiyyeleri içerdikleri iddialar açısından tasnif edilmeye çalışılmıştır. Buna göre şathiyyeleri üç grupta değerlendirmek mümkündür;

- Sûfinin vecd ve istiğrak halinde söylediği zâhiren şeriata aykırı görünen sözler.
- Cennet ve cehennemle ilgili duygularını aşan ve zahitçe yaşayanları alaya alan ve inananlara saygısızlık yaptığı sanılan sözler.
- Akla ve mantığa aykırı ibâreleri ile insanı şaşkınlık ve düşünceye sevk eden tuhaf sözler.⁴²⁶

Buraya kadar anlattıklarımız şatahatın mahiyeti konusunda gerek sûfiler arasında gerekse diğer yazarlar arasında bir görüş birliğinin olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla beraber şath türü ifadelerin bir tür cebr ve zorunlu haller sonucunda ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Bu bağlamda şatahatı doğuran çeşitli zorunlu unsurlar üzerinde durulmuştur. Abdurrahman Bedevî’ye göre şatahatı doğuran zorunlu sebepler şunlardır⁴²⁷;

⁴²⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1983, C. II, s. 1131.

⁴²⁶ Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, **Türk Edebiyatında Şathiyye**, s. 36-45.

⁴²⁷ Abdurrahman Bedevî, **Şatahatu’s-sûfiyye**, s. 11; Ethem Cebecioğlu, “Şatahat İbârelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme” **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, Yıl: 7 (2006), Sayı: 17, s. 17.

- Şiddetli bir vecd ve fena hali.
- Varlıktaki birliği (*ittihad*)⁴²⁸ tecrübe etmek.
- Sûfinin sekr halinde bulunması.
- Mutlak tevhid inancının bir neticesi olarak sûfinin benliğinin kaybolması ve Hakkın ona galip gelmesi (*istibdâl-i edvâr*).
- Vasıl olan sûfinin, Hakk'ın ismiyle, birinci tekil şahıs kipinde (ben) konuşması ve kendi benliği ile şuurundan tam bir gaybet ve mahviyet halinde bulunması.

Seyr-u sülûkunda çeşitli aşamalardan geçen sûfi son olarak Allah'ın dışındaki bütün yaratılmışlardan, onları müşâhede etmekten ve kendi şuurundan fânî olma halini yaşar. Bu makamda ilk olarak Hakk ona tecellî eder ve sûfi bu esnada müşâhede ettiği şeylere tahammül gösteremez. Müşâhededen kaynaklanan şiddetli bir vecd haliyle bağırmaya başlar. Kendisine verilen sırrı içinde taşımaya ve saklamaya güç yetiremez, dili yaşadığı bu hâle tercüman olur ve Hakkın diliyle konuşmaya başlar ki bunlar şatahatın zâhirini oluşturan ifadelerdir.⁴²⁹ Görüldüğü gibi şatahat, sekr, vecd, fenâ, zikir, semâ' gibi çeşitli kavramlar çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu gibi hallerin zorunlu bir sonucu olarak anlaşılmıştır. Bu genel değerlendirmelerin ardından Serrâc'ın şatahat hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

2. Serrâc'ın Şatahat Hakkındaki Görüşleri

Serrâc şatahat bahsini ele alırken iki nokta üzerinde ısrarla durmaktadır. Birincisi sûflerin kendileri içinde çeşitli derecelere sahip oldukları, bazılarının diğerlerine üstün olduğu bu yüzden onların şatahat türü ifadelerle ne kastettiklerini

⁴²⁸ Abdurrahman Bedevî yanlış anlamaların önüne geçmek için *ittihâd* ve *hulûl*'un ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtu's-sûfiyye*, s. 15. Nitekim "burada *ittihâd* ile farklı iki aslî varlığa sahip olan şeyin birleşmesi kastedilmemektedir. Sûfler genelde *ittihâd* ile aslî olarak bir varlığı bulunmayan fakat mutlak vücûd sayesinde gölge varlık kazanan mevcudatın bir ve tek olarak görülmesini kastederler." Bkz. Ethem Cebecioğlu, *a.g.m.*, s. 17.

⁴²⁹ Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtu's-sûfiyye*, s. 9.

ancak tasavvufta derinleşenlerin bileceğidir.⁴³⁰ Serrâc tasavvuf ilmi ve sûfîlerin halleri hakkında bilgi sahibi olmayanların onları eleştirmelerine şiddetle karşı çıkmakta ve sûfîlerin anlaşılması zor ifadelerini yine sûfîlerin yorumlayabileceğini belirtir. Bu durum tasavvufun kendi bilimsel alanı ve yöntemi bulunan bir İslâm ilmi olmasının zorunlu sonucudur. Serrâc bu düşüncesini Hz. peygamber'e verilen ilmin niteliğinden hareketle daha da ayrıntılı ele alır. Ona göre Hz. Peygamber bütün insanlara emir ve nehiyleri bildiren ilimden başka, sınırlı sayıdaki sahâbeye açıkladığı özel bir ilme ve sadece kendisinin bildiği daha özel bir ilme sahipti. Bu durumda ilim sahipleri için bir derecelenmeden söz edilebilir.⁴³¹ Bunun sonucu olarak her bilgin kendi alanında bir tür otoriteye sahiptir. Hz. Peygamber'e verilen ilim, genel olarak İslâm ilimlerinin bir modeli şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda dinî ilimler Serrâc'a göre dört kısımdan oluşur. Bunlar;

- Güvenilir bilginlerin yine güvenilir râvîlerden naklettikleri *rivâyet ilmi*.
- Fıkıh ve ahkâmı konu alan *dirâyet ilmi*.
- Bid'at ve dalâlet ehline karşı dini savunan *kıyas ve nazar ilmi*.
- İhlâs, nefis tezkiyesi, güzel ahlâk gibi konuları ele alan *hakâik, münâzelât, muâmelât ve mücâhede ilmi*.

İslâm ilimleri hakkında bu şekilde bir tasnif ortaya koyan Serrâc ardından bütün bu ilimlerin kendi alanlarında otorite sahibi olduğunu; sözgelimi rivâyet ilminde hata yapan bir kişinin o yanlışlığı dirâyet ehlinden sormadığını aynı şekilde tasavvufî konularda yanlış bir kişi hakkındaki yorumun da sadece bu ilimle uğraşanlara ait olması gerektiğini açık bir şekilde ifade eder. Serrâc'a göre sûfîlerin diğer ilimlere karşı geliştirdiği tavır öteki bilginler tasavvuf için gösterememişlerdir.⁴³² Şatahat bahsinin sûfîlerin içinde de ihtilaf konusu olduğuna yukarıda değinmiştik. Serrâc bu durumu fıkıh bilginlerinin içtihatlarındaki ihtilaf gibi değerlendirir. Nitekim Serrâc'a göre şatahatın bir diğer anlamı da dilin vecd halinde

⁴³⁰ Serrâc, **Lüma'**, s. 322.

⁴³¹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 323.

⁴³² Serrâc, **a.g.e.**, s. 324.

söylediği ve sadece sahibinin açıklamasıyla anlaşılabilir sözlerdir.⁴³³ Bu durumda sûflerin şatahatının hangi anlamları içerdiği yine sûfler tarafından açıklığa kavuşturulmalıdır.

Serrâc'ın şatahat bahsini değerlendirirken altını çizdiği ikinci husus şatahat söylemenin ancak tasavvuf yolunun başında olanların bir hâli olabileceği ve gerçekte sûflerde en az bulunan şeyin şath olduğudur.⁴³⁴ Nitekim Serrâc sûflerin şatahatını ele alırken sadece Bayezid-i Bestâmî ve Şiblî'yle birlikte birkaç sûfînin daha sözlerini değerlendirir. Her ne kadar Serrâc, Hallâc-ı Mansûr'un sözlerini değerlendirmese de her halükârda Serrâc'a kadar geçen yaklaşık dört asır dikkate alındığında oldukça az sayıda şatahatın söylendiği ya da bilindiği ve bu tür ifadeler söylemenin tasavvufta yaygın bir durumun aksine bir istisnâ olduğunu göstermektedir. A. Bedevî'ye göre sûfler özellikle Hallâc-ı Mansûr'un ardından bu tür sözlerini ya gizlemeye ya da sembolik ifadelerle yumuşatmaya gayret göstermişlerdir. Özellikle Hallâc'ın yakın dostu Şiblî'nin şatahat türü sözleri gizleyen ilk sûfî olduğu yaygın bir kanaattir.⁴³⁵ Öyleyse Serrâc'a göre her sûfînin şatahat türü ifadelerde bulunması beklenmez ve bu durum tasavvuf yolunda olanlar için istisnâî bir hâldir.

Görüldüğü gibi Serrâc öncelikle tasavvufun İslâm ilimleri içindeki yerine vurgu yapmış daha sonra şatahat söylemenin sûflerde her zaman görülen bir durum olmadığını dile getirmiştir.

3. Serrâc'ın Şatahat Yorumlarından Örnekler

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bayezid-i Bestâmî'nin şathiyyelerini yorumladığı bilinmektedir.⁴³⁶ Serrâc da bu duruma atıf yaparak Cüneyd'den sonra kendisinin söz söylemeye hakkı olmadığını belirtir ve Cüneyd'in otoritesini vurgular. Bununla beraber Serrâc insanların sûflerin bu tür ifadelerine ya aşırı derecede ilgi

⁴³³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 296.

⁴³⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 325.

⁴³⁵ Abdurrahman Bedevî, **Şatahâtu's-sûfiyye**, s. 23.

⁴³⁶ Suâd Hakîm, **Tâcü'l-ârifin el-Cüneyd-i Bağdâdî**, Kahire, Dâru's-Şurûk 3. bs., 2007, s. 57.

gösterdiklerini ya da eleştirdiklerini hatta kimi zaman küfürle itham ettiklerini belirterek Bayezid-i Bestâmî ve Şiblî'nin sözleri çoğunlukta olmak üzere az sayıda sûfinin şatahat türü ifadelerini ya da hareketlerini önce Cüneyd-i Bağdâdî'nin yorumlarını verdikten sonra kendi düşünceleriyle değerlendirir.⁴³⁷ Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bayezid-i Bestâmî hakkındaki yorumları özellikle onun başlangıç halindeyken bu tür sözler söylediği yönündedir. Serrâc'ın değerlendirmelerinden bir kısmını şöyle zikredebiliriz;

a. Bayezid-i Bestâmî'nin Bazı Şathiyeleri

* *“Allah beni bir gün huzuruna yükseltip buyurdu ki Ya Bâyezid yaratıklarım seni görmek istiyor. Ben de dedim ki “Beni vahdaniyetinle beze, bana enâniyyetini giydir, ahadiyetine yükselt. Yaratıkların beni görünce seni gördük desinler. Sen o, olasın ki, ben orada bulunmayayım”*

Serrâc'a göre bu sözler Bayezid'in kalbinin müşâhedeye hazırlanmasını; onun zikrinin duruluğunu ve münâcâtındaki yakınlığını; manevi hallerinde sürekli bir değişimin bulunduğunu ve son olarak fenâ ve fenâdan fenâ olma halini ifade etmektedir.⁴³⁸

**“Vahdaniyetine ulaşmanın başlangıcında cismi ahadiyetten kanatları deymûmiyyet (ebediyet)ten bir kuş oldum. Keyfiyet havasında on yıl uçtum. Hatta bu şekilde yüz binlerce kez havada uçtum. Nihayet ezeliyyet meydanına vardım. Orada ahadiyyet ağacını gördüm. Baktım ve anladım ki bunların hepsi hileymiş”*

Serrâc'a göre Bayezid'in kendini bir kuşa benzetmesi Allah'a yönelişinde her türlü güçten uzaklaştığı ve fenâ hâlinde bulunduğu; gördüğü şeylerin hile olduğunu söylemesi de Allah'tan başka şeylerle ilgilenmenin temelde bir hile olduğu anlamına gelir.⁴³⁹

⁴³⁷ Serrâc, **Lüma'**, s. 325.

⁴³⁸ Serrâc, **a.g.e.**, s. 326-328.

⁴³⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 329-330.

* “Yokluk meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum. Nihayet yokluktan yokluk içinde yoklukla oldum. Sonra tazyî (kaybetme) kontrol ettim ki orası tevhid meydanıdır. Yokluk ile kaybetme içinde uçtum. Nihayet kayıp içinde kayboldum. Kaybede kaybede ziya içinde leyse içinde ve leyse ile beraber tazyî de kaybettim. Sonra arifin halktan gaybubeti halkın ariften gaybubeti içindeki tevhidi murakabe ettim.”

Serrâc’a göre bu sözler fenâ halinin ilk meydana gelişi sırasındaki durumların anlatılmasıdır. Başka bir açıdan ise görünen şeylerin gerçekte ‘yokluk’ konumunda bulunmalarının müşahede edilmesi anlamına gelir. Bunların hepsi Bayezid’in fenâ halinde bulunması ile açıklanır.⁴⁴⁰

* “Kendimi tenzih ederim.”

Serrâc, Bayezid-i Bestâmî’nin en meşhur şatahatından biri olan bu söz hakkında İbn Sâlim’le tartıştığını; İbn Sâlim’in bu söz sebebiyle Bayezid’i tekfir etmese de çok ağır bir biçimde eleştirdiğini belirtir. Ardından Bayezid’in ailesi ile görüştüğünü ancak ondan böyle bir sözün işitilmediğini öğrendiğini ifade ettikten sonra bu sözü yorumlamaya gerek olmadığını ifade eder.⁴⁴¹

* “Ben arşın yanına çadır kurdum.”

* *Bayezid’in Yahudi mezarlığının yanından geçerken ‘Bunlar mazurdurlar’; Müslüman mezarlığının yanından geçerken ise ‘Bunlar mağrûrdurlar’ demesi.*

Serrâc yukarıdaki sözlerin tam olarak Bayezid tarafından söylendiğinin doğru olamayabileceği ihtimali bulunduğu halde İbn Sâlim’in Bayezid-i Bestâmî’yi tekfir etmesini sert bir dille eleştirdikten sonra bu sözleri yorumlar. Ona göre ilk söz bütün yaratılmışların Allah’ın arşının altında olduğuna ve Allah’ın hâkimiyetine delâlet eder. Serrâc Bayezid’in ikinci sözünü ise şöyle yorumlar: Allah Yahudilere ezelde gazap ile hükmettiği için onlar sanki bu anlamda bir tür mazurdurlar. Başka bir ifadeyle onlar için ancak dalâlet vardır. Serrâc’a göre Bayezid’in Müslümanlar hakkında söylediği ‘mağrûrdurlar’ sözü ise avâmın amellere bakarak kendilerini

⁴⁴⁰ Serrâc, a.g.e., s. 332.

⁴⁴¹ Serrâc, a.g.e., s. 333-334.

yeterli görmemesi ya da sadece Allah'ın rahmetiyle kurtuluşu ümit etmemeleri gerektiği yönünde bir uyarı şeklinde değerlendirilebilir.⁴⁴²

İbn Sâlim'le yaşadığı tartışmalar bağlamında Serrâc, İbn Sâlim'in kendi şeyhi olan Sehl b. Abdullah'ın şatahat türü ifadelerini yorumlarken tevil yoluna gitmesine rağmen aynı tavrı Bayezid için göstermemesini eleştirir. Ona göre bu durum sadece Sehl ya da Bayezid için geçerli olmanın ötesinde hikmetli ve anlaşılması zor olan ifadelerde bulunan bütün sûflilere ihtiyat ve iyi niyetle yaklaşılmalıdır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî böyle bir yaklaşımı tasavvuf yolunda ilerlemenin temel ilkelerinden biri saymıştır. Bu açıdan Serrâc sûflerin anlaşılması zor sözlerine karşı inkârcı bir tutum sergilememeyi Hz. Musa'nın Hızır'ın söz ve hareketlerini inkâr etmemesine benzetir.⁴⁴³

b. Ebû Bekir Şiblî'nin (ö. 334/945)⁴⁴⁴ Şathiyeleri

* *“Nereye giderseniz gidin ben sizinle beraberim. Sizler benim gözetimim altındasınız.”*

Serrâc'a göre Şiblî tevhid anlayışındaki duruluğun bir sonucu olarak bu sözle *‘Nerede bulunursanız bulunun Allah sizinle beraberdir’* demek istemiştir.⁴⁴⁵

* *“Allah, Cebrail ve Mikail'i hatırlamamdan dolayı bir veya iki aydan beri bende oluşan bir üstünlük duygusu sebebiyle yeryüzüne beni yutmasını emretti.”*

Serrâc, Şiblî'nin bu sözü söylemeden önce ona Cebrail ve Mikail'in mahiyeti hakkında soru sorulduğunu; Şiblî'nin çeşitli bilgiler verdikten sonra bu meleklerin üstünlüklerini anlattığını ancak bunların insanların kavrayabileceği şeyler olmadığını belirtir ve şatahat türü ifadeler değerlendirilirken onların öncesinde

⁴⁴² Serrâc, **a.g.e.**, s. 334 vd.

⁴⁴³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 336.

⁴⁴⁴ Şiblî hakkında bkz. Rifat Okudan, *“Ebû Bekr Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”*, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2007, Sayı: 19, s. 211 vd.

⁴⁴⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 338.

yaşanan olayların ya da söylenen sözlerin de dikkate alınması gerektiğini ortaya koyar.⁴⁴⁶

Bunlar dışında Serrâc, Şiblî'nin karşı çıkılan bazı hallerini; Ebû'l-Hüseyn Nûrî ve Ebû Hamza Sûfî'nin bazı şathiyelerini yukarıdaki değerlendirmelerine benzer bir şekilde değerlendirir ve örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak sonuç olarak şunları söyleyebiliriz ki Serrâc'ın şathiyeleri sûflerin kendi içlerinde çözebilecekleri bir mesele olarak görmesi tasavvufu ilim yapan en önemli unsurlardan birinin onun kendi alanında yetki sahibi olması anlamına gelmektedir. Gerçekte daha genel bir ifadeyle Serrâc'a göre bir ilim ancak kendi bilimsel alanında bir otoriteye sahiptir ve şathiyeler söz konusu olduğunda bu sorunu fakihler ya da kelâm bilginleri yerine ancak ve ancak sûfler çözmelidirler.

B. Sûfî Kisvesine Bürünen Grupların Reddi

Sünnî tasavvuf, en genel anlamda, ilki fıkıh, kelâm, hadis gibi İslâmî bilimler karşısında geçerli bir bilimsel alan tanımlamak diğeri de İbâhiyye ve Hulûliyye gibi⁴⁴⁷ genellikle sûflerle birlikte değerlendirilen sapkın grupları reddetmek ve tasavvufun 'sünnî' karakterini korumak şeklinde iki temel hedefe sahipti.

Serrâc sapkın grupları sûfî kisvesine bürünenler ya da onlara benzemeye çalışanlar anlamına gelen *müterassimûn bi't-tasavvuf* başlığı altında tahlil eder. Serrâc'a göre tasavvufta bidat türü şeylere yönelmek ve yanlışlıklar yapmak başka bir alanda yapılacak hatalardan daha ağır sonuçlar doğurabilir.⁴⁴⁸ Nitekim Kelâbâzî, sapkın anlayışların tasavvufa isnat edilmesinin halkta sûflere karşı zımnî bir nefreti doğurduğunu belirtir.⁴⁴⁹ Kuşeyrî ise daha büyük bir soruna dikkat çeker ve aynı problemin bu kez âlim ve bilge insanlar tarafından yaşanmasından endişe ettiği için

⁴⁴⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 339.

⁴⁴⁷ Bu tür sapkın gruplar için bkz. Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 283, 388; Mehmet Ali Aynî, **Tasavvuf Tarihi**, İstanbul, Kitabevi Yay., 2000, s. 197-199.

⁴⁴⁸ Serrâc, **Lüma'**, s. 362.

⁴⁴⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 5.

kitap yazdığını ifade eder.⁴⁵⁰ Hucvîrî de benzer bir endişeden hareketle gerek halkın gerekse âlim kesimin tasavvufun sadece tartışmalarıyla ilgilendiklerini ve pratiklerine olan ilginin azaldığını; ibadetlerin terk edildiğini bu nedenle tasavvufun ‘köklü’ bir gelenek olduğunu zâhir ehline göstermesini umduğu eseri yazdığını belirtir.⁴⁵¹ Benzer gerekçelerle Serrâc, hem sûfîlerin içinde çeşitli hatalar yapan grupların hem de sûfîlerle hiçbir benzerlikleri olmayan fakat anlayışları sûfîlere atfedilen sapkın grupları ele alır ve büyük bir kısmını tasavvuf dairesinin dışına çıkarır. Bu çerçevede Serrâc bütün sûfîlerin uyması gereken üç şart dile getirir.

- Büyük veya küçük, bütün haramlardan sakınmak
- Kolay veya zor, bütün farzları yerine getirmek
- Zarûrî ihtiyaçlar dışında dünyadan yüz çevirmek.

Bu şartları yerine getirmeden sûfîlik iddiasında bulunanlar yanılmışlardır ve tasavvuf yoluna girmiş sayılmazlar.⁴⁵² Gerçekte ilk iki şartın, salt tasavvufî olmayan ve her Müslümanın uygulaması gereken davranışlar olduğu açıktır.

Serrâc sûfîlerin ve onlara benzemeye çalışanların hatalarını aynı ölçüde değerlendirmez. Yanlışları asl-fer’ açısından tasnif ederek ‘sapkınlığa sebep olan’ ve ‘sapkınlığa sebep olmayan’ şeklinde ele alır. Ona göre tasavvufun bir usûlü bulunmaktadır ve bu usûlü, gereği gibi yerine getirmeyen kişiler sapkındırlar. Bununla beraber tasavvufun furûu alanında, yöntem bilmemekten kaynaklanan hatalar ise kişiyi dalâlete götürmez. Serrâc söz konusu hataların çerçevesini şu şekilde ortaya koymaktadır:

-*Usûl alanındaki hatalar*: Dînî yükümlülükleri gereği gibi yerine getirmemekten kaynaklanan hatalardır.

-*Furû alanındaki hatalar*: Usûl hakkındaki bilgi eksikliğinden kaynaklanan bu hatalar ahlâk, âdâb, makamlar, haller ve ameller gibi bir yönüyle tasavvufa özgü

⁴⁵⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 36.

⁴⁵¹ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 81, 84.

⁴⁵² Serrâc, **Lüma**, s. 362.

alanlarda görülür. Serrâc'a göre bu alandaki yanlışlar bir mürşide bağlanmamaktan kaynaklanır.

-Zelle kabilinden hatalar: Asıldan kaynaklanmayan, sâlikin derhal telafi ettiği ve mertebesine zarar vermeyen sürçmelerdir.⁴⁵³

1. Sapkınlık Sayılmayan Furû Hataları

Serrâc öncelikle furû diye nitelediği tasavvufa özgü konulardaki birtakım tartışmaları ele alır. Tartışmalar aşağıdaki başlıklarda odaklanır:

- Fakirliğin mahiyeti hakkında tartışmalar
- Zühdün mahiyeti hakkındaki tartışmalar
- Riyazet ve mücahede konusundaki yanlışlar
- Uzlet, yün giyme, sefer, semâ', vecd gibi diğer tasavvufî uygulamalardaki yanlışlar

a. Fakirliğin Mahiyeti Hakkındaki Tartışmalar

Yazarımız öncelikle zenginliği çeşitli ayet ve hadisleri tevil ederek fakirlikten üstün sayan bir grubu ele alır. Serrâc'a göre sûflerin üzerinde durduğu tek zenginlik türü 'Allah ile zengin olmak'tır.⁴⁵⁴ Serrâc'ın vurguladığı husus sûflerin fakirliği benimseyen kimseler oldukları bu sebeple mâlî zenginliği bir hâl ya da makam sayanların yanlışlarıdır. Bununla beraber Serrâc zenginliğin güzel hasletlerle beraber bulunursa anlamlı olacağını belirtir.⁴⁵⁵

Serrâc ikinci olarak ihtiyaç sahibinin fakirliğindeki fazileti reddeden bir grubu ele alır. İnsanın 'muhtaç' yaratıldığını belirten Serrâc fakirliğin insanın tabiatına ağır gelen bir durum olduğunu, zenginliğin ise insanın hevasına uygun

⁴⁵³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 363.

⁴⁵⁴ 'Allah ile zengin olmak' ifadesi Kuşeyrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'den aktardığı bir sözünde daha açık yorumlanır. Cüneyd'e göre sâlikin Allah'a iftikar hali sağlam olursa O'nunla istiğnâ ve zenginlik hali de sağlam olur. Bu sebeple fakirlik ve zenginlik gerçekte sûflerden ayrılmayan iki niteliktir. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 272.

⁴⁵⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 364.

düştüğünü belirtir ve ihtiyaç sahibi de olsa fakirin ‘fakirlik fazileti’nden payı olduğunu savunur.⁴⁵⁶ Nitekim sûflerin büyük çoğunluğu fakirliğin hem dünyada hem de ahirette ‘mutluluk’ sebebi olacağını dile getirmişlerdir.⁴⁵⁷

Serrâc’ın karşı çıktığı üçüncü grup ise fakirliği ve zenginliği eşit değerlendiren ve hâl olmaları bakımından aralarında bir fark görmeyen bazı sûflerdir. Serrâc’a göre bu grubun iki hâli de eşit görmelerine karşılık zenginliğe daha çok ilgi göstermeleri onların yanıldıklarının bir göstergesidir.⁴⁵⁸

Serrâc son olarak fakirlikten ‘mutlak yokluk’ anlamını çıkaran sûfleri ele alır ve onların teoride fakr ile meşgul olsalar da gereklerini ve âdâbını yerine getirmedikleri için fakirliğin onlara perde olduğunu dile getirir.⁴⁵⁹

b. Zühdün Mahiyeti Hakkındaki Tartışmalar

Serrâc zühdî yaşamın temel karakteri olan fakirliği ele aldıktan sonra zenginleşmeyi terk etmenin gerekliliğini ve çalışarak geçim temin etmenin şartlarını belirtir ve bu hususta yanılan bazı sûfler olduğunu dile getirir. Serrâc’a göre peygamberler ve siddîklar haricindeki kişilerin zenginleşmesi bazı tehlikeler içerebilir. Çünkü peygamberler ve siddîklar ne kadar zengin olurlarsa olsunlar Allah’ın kendilerine ‘izin’ vermesiyle ellerine geçen dünya nimetlerini derhal başkaları için infak ederler. Dolayısıyla bu ‘izin’den haberi olmayan ve tevil yoluyla dünyevî bolluğu benimseyenler yanılığ içinde dirler. Çünkü sûfler için zengin olmak ancak başkaları için infak ederlerse bir anlam ifade eder.⁴⁶⁰

Serrâc’ın dikkat çektiği diğer husus çalışıp kazanma (iktisab) hakkındaki iki uç anlayıştır. Bunlardan ilkinde kimi sûfler yiyecek ve giyecekte aza kanaât ettikleri halde geçimlerini helal yollardan temin eden ve zühd konusunda mübah yollara

⁴⁵⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 365.

⁴⁵⁷ Ebû Bekir Verrâk’ın ‘*Fakirden dünyada haraç istenmez, ahirette de hesap sorulmaz*’ şeklindeki sözü zenginliğin aksine fakirliğin dünyadaki üstünlüğünü dile getiren özlü bir ifade sayılabilir. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 278.

⁴⁵⁸ Serrâc, **Lüma’**, s. 365.

⁴⁵⁹ Serrâc, **a.g.e.**, aynı yer.

⁴⁶⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 366.

başvuranları ‘illetli olmakla’ eleştirirler. Serrâc ise illetin bolluk ve genişlikte olacağı gibi aza kanaatte de olabileceğini ifade eder. Ona göre aza rıza göstermek ya da geçimini helal yollardan temin etmek kişinin nefsinin tezkiye etmesine engel değildir.⁴⁶¹ İktisab konusunda yanılığa düşen kimi sûfiler de geçimlerini temin etmek için helal yollardan çalışmayanları eleştirmişlerdir. Serrâc’a göre bu grup da hatalıdır. Çünkü çalışarak geçim temin etmek ancak tevekküle güç yetiremeyen sûfiler için bir ruhsat sayılabilir. Tevekkül Hz. Peygamber’in bir hâli olduğu için burada asıldır. Ancak tevekküle güç yetiremeyenler için kesbin bazı şartları vardır. Bu şartlar yerine getirildikten sonra iktisab sıhhatli sayılır. Bu şartları şu şekilde sıralayabiliriz; tamamen kesbe bel bağlamamak, rızkın sadece Allah’tan geldiğini unutmamak, çalışmayı ancak Müslümanlara yardım etmek amacıyla gerçekleştirmek ve kesbin, dînî yükümlülükleri engellememesi için fikhî bilgiye sahip olmak.⁴⁶²

Öte yandan Serrâc’a göre kesbi tamamen bırakıp rızık bekleyenler de yanılmışlardır. Bu nedenle Serrâc yakîn ve sabır ile yapılırsa kesbin, kişinin makamına zarar vermeyeceği görüşünü benimser.⁴⁶³

c. Riyazet ve Mücahede Konusunda Yanılanlar

Serrâc kimi insanların eski sûfilerin ilgi çekici hayat hikâyelerinden esinlenerek halkın övgüsüne ulaşmak amacıyla tasavvuf yoluna girdiklerini fakat ağır riyazet ve mücahede yöntemlerine ilgi duymadıkları için yanılığa düştüklerini belirtir. Ona göre bu insanların hali tamamen bir tembelliktir, tasavvuf ise ciddiyet işidir. Nitekim sûfiler bu konuda şu sözü ilke edinmişlerdir: *‘İşin başı sonu, sonu da başı gibidir.’*⁴⁶⁴ Dolayısıyla başlangıçta yapılması gereken yükümlülüklerin sonradan terk edilmesi kişiyi tasavvuf dairesinin dışına çıkarmaktadır. Nitekim

⁴⁶¹ Serrâc, **a.g.e.**, aynı yer.

⁴⁶² Serrâc, **a.g.e.**, s. 367.

⁴⁶³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 367.

⁴⁶⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 368;

Kelâbâzî insanların Allah'a 'kulluk şuuru' içinde ibadet etmeleri gerektiğini ve bunun mücahede yönteminin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu dile getirir.⁴⁶⁵

Serrâc'ın ele aldığı bir diğer grup, sefer sırasında daha çok şeyhle görüşmenin bir üstünlük anlamı taşıdığını iddia etmektedir. Serrâc'a göre 'sefer'in bu adı alması kişinin ahlâkını ortaya çıkardığı içindir. Dolayısıyla sûfilerin seferle amaçladıkları şey diğerlerinden daha fazla şeyhle görüşmek değil, şeyhlerden aldıkları tavsiye ve öğütlerle nefsi eğitmektir.⁴⁶⁶ Nitekim Kuşeyrî biri bedenle diğeri kalple olmak üzere iki tür seferin bulunduğunu ve kalp ile olan seferin bir sıfattan diğer sığfata intikal etmek olduğunu belirtir.⁴⁶⁷

Serrâc, üçüncü olarak, bazı sûfilerin malları infak etmeyi ve cömertliğı huy edinip meşhur olmayı amaçladıkları için yanıldıklarını belirtir. Serrâc'a göre sûfiler meşhur olmak için değil; mal biriktirmenin kendileri için bir illet ve perde olacağını düşündükleri için infak ederler.⁴⁶⁸

d. Diğer Tasavvufi Uygulamalarda Yanılanlar

Serrâc'ın bu başlık altında reddettiğı davranışlar büyük ölçüde bir mürşidin eksikliğınden kaynaklanan fiil ve hareketlerdir.

Serrâc'a göre çok yemekten kaçınmanın âdâbına uymayan ve günlerce *savm-i visâl* tutmanın manevî bir hâl olduğunu zanneden kimi sûfiler yanılmaktadırlar. Kaldı ki Serrâc'a göre açlık nefsi eğitmenin tek yolu değildir. Bu nedenle kişi kendine eziyet etmemeli, bir mürşide danışıp usûl öğrenmelidir.⁴⁶⁹

Serrâc nefsin kötülükleriyle başa çıkabilmek için tek yöntemin halktan uzaklaşmak olduğunu düşünen sûfilerin de yanıldıklarını belirtir. Ona göre nefsi halkın içindeyken de tezkiye etmek mümkündür. Tasavvufi yöntem uzletten ibaret

⁴⁶⁵ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 159.

⁴⁶⁶ Serrâc, **Lüma'**, s. 368.

⁴⁶⁷ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 288.

⁴⁶⁸ Serrâc, **Lüma'**, s. 368.

⁴⁶⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 369.

değildir.⁴⁷⁰ Nitekim Kuşeyrî uzletin âdâbından bahsederken ilk şartın şer'î ilimleri tahsil etmek olduğunu ve gerçek uzletin kötü huylardan arınmak olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷¹

Sûfiler içinde nefsânî arzularını dindirmek için tenâsül uzuvlarını kesen bazı kişilerin olduğunu dile getiren Serrâc tasavvufun anlamı bakımından en basit eleştirisini de burada yapar: 'Arzuların kaynağı nefstir. Bu bakımdan hastalık bâtında oldukça zâhirî olanın giderilmesi bir fayda sağlamayacaktır.'⁴⁷²

Serrâc daha sonra âdâbını yerine getirmeden sadece yün giymekle sûfi olduğunu zannedenlerin⁴⁷³, sûfilerin söz ve hikâyelerini toplamakla tasavvuf yoluna girdiğini düşünenlerin ve tasavvufu sadece semâ', vecd, raks, eğlence, kaside ve şiir üretmek, sûfilerin ilgi çekici hallerine dair sohbet etmek gibi davranışlardan ibaret sananların kesinlikle yanıldıklarını vurgular ve tasavvufla bu gibi anlayışların kesinlikle uyuşmayacağını altını çizer.⁴⁷⁴ Sonuç olarak Serrâc'ın yukarıdaki eleştirilerinin sûfilere yönelik eleştiriler olduğunu ve çözümün bir şeyhe intisap edip tasavvufun kural ve ilkelerine bağlanmakla mümkün olacağını belirttiğini söyleyebiliriz.

2. Sapkınlığa Sebep Olan Usûl Hataları

Ardından Serrâc usûl konusunda yanılanlar diye nitelediği kişileri ele alır, hiçbir şekilde tasavvufla ilgisi olmadığını savunduğu ve çoğunluğunu itikadî sorunların oluşturduğu konuları değerlendirir. Bunun en önemli sebebi sûfilerin, dinî yükümlülükleri hafife alan kişilerle ya da itikadî açıdan sapkın bazı fırkalarla beraber değerlendirilmesiydi. Nitekim Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 324/936) *nüssâk*ın içinde

⁴⁷⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 370.

⁴⁷¹ Bu durumda ârif 'kâin ve bâin' diye tanımlanır. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 101.

⁴⁷² Serrâc, **Lüma'**, s. 370.

⁴⁷³ Ebû Ali Rûzbârî'nin '*Sûfi safâ üzere sûf giyendir*' tanımı Serrâc'ın vurgulamak istediği hususu çok net ifade eder. Buna göre esas olan dış görünüm değil iç dünyanın temizlenmesi ve saflaştırılmasıdır. Bkz. Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 14; Kuşeyrî de sûfilerin yün giymesinin 'sûfi' olmak için özellikle tercih ettikleri bir durum olmadığını belirtir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 279.

⁴⁷⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 371, 372.

hulûlü ve kendilerinden ibadetlerin sâkıt olduğunu savunan sûfilerin olduğunu belirtir.⁴⁷⁵ Bu durum Serrâc'a göre usûl alanında, başka bir ifadeyle itikad alanında yapılan hatalardan kaynaklanmaktadır ve bu gibi iddiaların sûfilerle ilgisi yoktur.

a. Kişinin Hürriyeti ve Ubûdiyyetin Sâkıt Olabileceği İddiası

Serrâc'ın reddettiği ilk grup, insanın Allah'ın kulu ve 'kölesi' olduğu için yaptığı ibadetlere karşılık beklememesi gerektiğini, çünkü ücret istemenin hürlere özgü bir vasıf olduğunu iddia etmektedirler. Buradan hareketle kula her zaman 'ubûdiyyet' vasfının izafe edilmesi gerektiğini ancak kişinin Allah'a vâsıl olduğunda artık 'hür' olup ubûdiyyetin sâkıt olacağını savunmuşlardır.⁴⁷⁶

Serrâc bu anlayışın ibadetleri yerine getirmemekten kaynaklanan 'sapkın' bir tavır olduğunu belirtir.⁴⁷⁷ Ona göre yöntemleri tamamen dînî yükümlülükleri gereği gibi yerine getirmekten ibaret olan sûfilerin bu grupla hiçbir benzerlikleri olamaz.⁴⁷⁸ Çünkü sûfilerin temel hedefi 'abdullah' olabilmektir. Bu çerçevede Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansur'dan aktardığı '*Hürriyete ulaşmak isteyen ubûdiyyet'e sarılsın*'⁴⁷⁹ sözü sûfilerin kulluk anlayışlarının özlü bir ifadesi sayılabilir. Nitekim Serrâc Kur'ân'da kulluğun övüldüğü çeşitli ayetler ve hadisler aktararak kul ile Allah arasında kulluktan daha üstün bir derece olamayacağını belirtmiştir.⁴⁸⁰ Kişinin mükellefiyetlerini yerini getirmesinin gerekliliği ve bu durumun hiçbir zaman sâkıt olamayacağı Kelâbâzî'nin de üzerinde durduğu bir husustur. Ona göre sûfiler farz, vacip, sünnet türünden zorunlu ibadetleri uygulamak ve bu konuda ihmalkâr davranmamak konusunda ittifak halindedirler. Bu nedenle tasavvuf yolunda en üstün

⁴⁷⁵ Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 44, 236; Ali Sami en-Neşşâr'ın da "İslâm dininin hem hulûlü hem de tasavvufun *hulûliyye* kısmını reddettiğini" söylerken bu tür iddiaları tasavvufa atfetmesi dikkat çekicidir. Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, **İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, Çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yay., 1999, C. I, s. 59.

⁴⁷⁶ Serrâc, **Lüma'**, s. 371.

⁴⁷⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 372.

⁴⁷⁸ Serrâc, **a.g.e.**, s. 373.

⁴⁷⁹ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 220.

⁴⁸⁰ Serrâc, **Lüma'**, s. 373.

dereceleri elde eden sıddîk, ârif ya da diğer veliler de Allah'ın âkil ve bâliğ her Müslümana farz kıldığı yükümlülükleri yerine getirmekle mükelleftirler.⁴⁸¹

b. Veliliğin Peygamberlikten Üstün Olduğu İddiası

Eş'ârî'nin bildirdiğine göre ibadetlerin kendilerinden sâkit olduğunu iddia eden sûfilerin bir kısmı aynı zamanda ibadetlerle bir insanın peygamberlerden üstün olacağını da savunuyordu.⁴⁸² Bu bağlamda Serrâc'ın reddettiği bir diğer grup ise Hz. Hızır ile Hz. Musa arasındaki kıssadan hareketle, peygamberlerin nübüvvetinde bir eksiklik bulunabilmesine karşılık velilerin daha üstün olduğunu iddia eder. Serrâc'a göre peygamber dışındaki insanlara verilen özel ihsânlar onların üstün olmalarını gerektirmez. Bu yüzden böyle bir iddiada bulunmak kişiyi din dairesinin dışına çıkarır. Bilakis her veli tâbi olduğu peygambere ittibâ ettiği ölçüde değer kazanır. Bu durumda tâbî olanın metbû olana üstünlüğü muhaldir.⁴⁸³ Kelâbâzî bu durumu gerçek bir velinin ancak peygamber halkı neye davet etmişse ona davet edeceği şeklinde ifade eder.⁴⁸⁴ Aynı şekilde sûfilerin, peygamberlerin en üstün insanlar oldukları ve hiçbir velinin üstünlük açısından peygamberlere denk olamayacağı konusunda ittifak ettiklerini bildirir.⁴⁸⁵ Hucvîrî ise Serrâc ve Kelâbâzî'nin görüşlerini destekler mahiyette tasavvuf yolunun büyüklerinden hiçbirinin velileri peygamberlerden üstün saymadığını; velilerin her zaman peygamberlere tâbî olduğunu ifade eder. Onun verdiği bilgilere göre sadece Haşeviyye'den bir grup bunu iddia etmektedir. Hucvîrî bu taifeyi 'şeytanın evliyâları' diye niteler.⁴⁸⁶

Serrâc velilerin kesinlikle peygamberlerin derecesine ulaşamayacaklarını peygamberlere vahyin Cebrâil (a.s.) aracılığı ile gelmesi ancak velilerde böyle bir

⁴⁸¹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 65.

⁴⁸² Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, s. 318.

⁴⁸³ Serrâc, **Lüma'**, s. 375.

⁴⁸⁴ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 81.

⁴⁸⁵ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 76.

⁴⁸⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 356.

durumun söz konusu olmadığını belirterek açıklar. Serrâc bunun aksini savunan bir grubu da böylelikle reddetmiş olur.⁴⁸⁷

c. İbâhiyye'nin Reddi

Serrâc'ın reddettiği bir diğer grup da 'Eşyâda asl olan mübah olmaktır' ilkesini benimseyen İbâhiyye'dir. Bu sapkın fırka, sûfilerin kendi mallarını aralarında teklifsiz olarak kullanmalarından hareketle malları paylaşım konusunda bir sınır olmadığını iddia etmişlerdir.⁴⁸⁸ Serrâc bu grubu iki açıdan reddeder. Birincisi sûfilerin mübahlar konusundaki ilkesi Hz. Peygamber'in '*Helâl bellidir, haram bellidir...*' hadisidir ve sûfiler şüpheli durumlardan şiddetle kaçınmayı esas alırlar. Sûfilerin kendi malları konusundaki tavırları tamamen güzel ahlâkın bir ürünüdür.

İkinci olarak 'eşyada asl olan mübah olmaktır' demek aynı zamanda 'eşyada asl olan yasak olmasıdır' anlamına gelir. Bu yüzden bir malın kişiye mübah olması ancak bir delil ile mümkün olur. Nitekim fıkıh bilginleri necis olduğuna dair bir delil bulunmadıkça eşyada temizliğin asl olduğunu dile getirmişlerdi. Serrâc'a göre burada da aynı kıyas yapılabilir. Öyleyse eşyadaki mübahlık ancak bir delille sabit olur.⁴⁸⁹

d. Hulûliyye'nin Reddi

Serrâc'ın ele aldığı diğer grup Allah'ın cesetlere yerleşip onlardan insaniyet vasıflarını giderdiğini iddia eden Hulûliyye'dir. Serrâc bir şey ile ona dışarıdan eklenenin eşdeğerde olması düşüncesinin dış dünyada zâhir gözle görünenin Hakk olmasını gerektirdiğini oysa dış dünyada görünen her şeyin Allah'ın varlığına sadece bir delil olduğunu, çünkü sanat eserinin sanatkâra delâlet ettiğini belirtir. Meselenin bir diğer boyutu da kişiden 'insânî' vasıfların ancak ibadet ve itaatle temizlenebileceği, bunun da ancak Allah'ın iradesiyle mümkün olduğudur. Bu açıdan Serrâc '*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*' ayetini zikrederek Hulûliyye'nin Hakk'ın

⁴⁸⁷ Serrâc, *Lüma'*, s. 376.

⁴⁸⁸ Serrâc, *a.g.e.*, aynı yer.

⁴⁸⁹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 377

sıfatları ile halkın sıfatlarını ayırt edemediğini belirtir: “Allah kalplere hulûl etmez, kalplere yerleşen şey ancak O’na iman, zikirle O’nu yüceltme ve kesin bilgidir.”⁴⁹⁰ Bu yüzden Serrâc hulûl fikrini savunanları küfürle niteler.⁴⁹¹ Kelâbâzî de sûflerin tevhid konusundaki görüşlerini açıklarken Allah hakkında bir yere hulûl etmek ya da bir köşeye çekilmek gibi durumların kesinlikle söz konusu olamayacağını ifade ederek Hulûliyye ya da Muattıla gibi sapkın grupları reddetmiştir.⁴⁹² Hucvîrî de hulûlü savunan grupların reddine geniş yer ayırmıştır. Ona göre benzer görüşleri savunan Hulûliyye ve Hulmâniyye isimli iki grup sûflerle beraber değerlendirilmiştir. Oysa bu gruplar din dairesi dışına çıktıkları için hiçbir zaman tasavvuf yolunda sayılmazlar.⁴⁹³

e. Fenâ Düşüncesi Hakkındaki Yanlış Anlayışlar

Fenâ, sâlikin beşerî varlığını unutup davranış ve hareketlerinde ilâhî emirleri şahsî isteklerine tercih etmek suretiyle nefsinden fânî fakat Hakk ile kâim olması anlamına gelir.⁴⁹⁴ Başka bir ifadeyle fenâ kişinin beşerî iradesini Hakk’ın iradesinde eritmesidir. Serrâc sûflerin fenâ görüşlerini, kulun ‘beşerî sıfatlardan fânî olması’ şeklinde anlayan insanları kesin bir dille reddeder. Serrâc’a göre bu sapkın kişiler beşeriyet ile beşerî vasıflar arasında bir ayırım yapamadıkları için bu hataya düşmüşlerdir. Oysa ‘insan olmaklık’ insanlardan hiçbir zaman ayrılmaz. Bu anlamda Serrâc vecd sırasında hislerin kaybolduğunu öne süren bir grubu daha reddeder.⁴⁹⁵ Bununla beraber Serrâc’a göre beşerî vasıflar yani ahlâk değişebilir.⁴⁹⁶ Böylelikle Serrâc, tasavvuf yoluna girmekle amaçlanan şeyin fenâ olmak değil ahlâkı güzelleştirmek olduğuna işaret eder. Kelâbâzî de fenâ halinden sonra bekâ haline

⁴⁹⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 384.

⁴⁹¹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 378.

⁴⁹² Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 31.

⁴⁹³ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 388; Krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, TDV Yay., 2007, s. 198-214.

⁴⁹⁴ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s. 142.

⁴⁹⁵ Serrâc, **Lüma’**, s. 385.

⁴⁹⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 379.

geçen kulun bütün fiil ve davranışlarında şeriata uygun olmaya devam etmesi gerektiğini dile getirerek⁴⁹⁷ bir yönüyle Serrâc'ın işaret ettiği 'ahlâkı güzelleştirme' sorununa aynı şekilde yaklaşır.

f. Diğer Konulardaki Yanlış Anlayışlar

Serrâc, sûfilerin yakînî bilgiyi ifade etmek için kullandıkları 'kalbin Allah'ı görmesi' ifadesini bu dünyada Allah'ı açıkça görme şeklinde anlayan insanları reddeder. Serrâc'a göre bir mürşidin eksikliğinden kaynaklanan bu anlayış sûfilere atfedilemez. Çünkü sûfilerin bu konudaki ilkesi Allah'ı 'görmek' değil, O'nu görüyormuş 'gibi' kulluk etmektir.⁴⁹⁸ Kelâbâzî bu sorunu daha keskin ifadelerle ele alır. Ona göre Allah, dünyada, ne gözle ne de kalple görülür ve sûfiler bu hususta ittifak halindedirler.⁴⁹⁹

Serrâc'ın reddettiği bir başka grup, kemale ulaşmış insanların her zaman temiz olduklarını ve onlara herhangi bir illetin ilişmediği iddiasında bulunurlar. Oysa hiçbir zaman bir illetle ma'lûl olmamak sadece Hakk'ın bir özelliğidir. Serrâc'a göre tasavvufun tezkiye ile ilgili pratikleri kendilerine zor gelen insanlar bu iddialara sahiptir.⁵⁰⁰

Serrâc'ın ele aldığı bir başka tâife de Allah ile beraber başka bir varlık bulunmadığı görüşünden hareketle kulun fiil ve davranışlarında irade sahibi olmadığını çünkü tek irade sahibinin Allah olduğunu iddia eden Cebriyye'dir. Serrâc'a göre bu grup dînî yükümlülükleri yerine getirmemek için, Allah'ın yaratıklara izafe ettiği 'hareket'le kendilerini tavsif etmeyerek iradelerini yok

⁴⁹⁷ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 142 vd.

⁴⁹⁸ Serrâc, **Lüma'**, s. 380.

⁴⁹⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 44. Kelâbâzî hiçbir sûfiden Allah'ı dünyada gördüğüne dair bir iddia işitmekle beraber bu iddianın isnat edildiği bir grubun bulunduğunu dile getirir ve özellikle Ebû Said Harrâz'ın onları reddetmek için eser yazdığını belirtir. Bkz. a. mlf., **a.g.e.**, s. 72; Serrâc da Allah'ı dünyada gördüklerini iddia eden bir tâifenin bulunduğunu Ebû Said Harrâz'dan öğrendiğini belirtir. Bkz. Serrâc, **Lüma'**, s. 379; Eş'ârî de Mutezile'nin Allah'ın kalple görülmesi konusunda ihtilaf ettiğini bildirir. Krş. Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, s. 191.

⁵⁰⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 381.

saymışlardır. Serrâc bu durumun açıkça şeriatı terk etmek olduğunu savunur.⁵⁰¹ Daha geniş anlamda, insanın irade sahibi olup olmaması onun fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı tartışmasının bir parçası sayılabilir. Nitekim Kelâbâzî, sûfîlerin, insanın fiillerini Allah'ın yarattığı konusunda ittifak halinde olduklarını dile getirirken buna karşılık insanın fiil ve davranışlarını seçmede özgür olduğunu ve sûfîlerin bu konuda fikir birliği içinde olduklarını savunur.⁵⁰²

Serrâc son olarak 'ruh' hakkında tartışanları ele alır ve tenâsüh, haşr, kabir azabı gibi çeşitli konulara değinir. Ona göre Allah'ın kullarına yasakladığı bir davranış olduğu için ruh hakkında konuşmak ve onunla ilgili itikadi sonuçlara varmak yanlıştır. Bununla beraber Serrâc ruh hakkında onun mahlûk ve tamamen Hakk'ın emrinde olmasından başka bir şey söylenemeyeceğini dile getirir. Buradan hareketle Serrâc tenâsüh anlayışını reddeder ve ruhun da bedenle beraber ölüm acısı çektiğini ve yine bedenle haşr olacağına dair ehl-i sünnet ilkesini dile getirir.⁵⁰³ Kelâbâzî de Cüneyd-i Bağdâdî'nin ruh hakkında 'vardır' demekten başka bir bilginin olamayacağı görüşünü nakleder ve ruhun mahlûk olduğunu ifade ederek bir açıdan onun haşri ve azap görmesi konusunda Serrâc'la aynı görüşü paylaşır.⁵⁰⁴ Kuşeyrî ise ruhun ezeli varlığına inananları hataya nisbet eder ve ruhların mahlûk olduğunu, bedenle beraber azap görüp dirileceğini belirtmiştir.⁵⁰⁵ Hucvîrî ruh konusundaki tartışmaları daha geniş bir şekilde ele alır ve sözü, ruhu kadîm kabul eden ve ona tapan sapkın fırkalara getirir. Hucvîrî'ye göre bu fırkalar âlemde iki kadîmi kabul ettikleri için tasavvuf yoluyla hiçbir ilgileri yoktur. Buna rağmen zâhir ehlinden bir grup âlimin, bu sapkın görüşlerin sûfîlere ait olduğunu sandıklarını belirten Hucvîrî onları sert bir dille eleştirir.⁵⁰⁶

⁵⁰¹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 382.

⁵⁰² Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 48, 51-53.

⁵⁰³ Serrâc, **Lüma'**, s. 386.

⁵⁰⁴ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 73.

⁵⁰⁵ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 88.

⁵⁰⁶ Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 392; Bu konu hakkında bkz. Mustafa Aşkar, "Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Sayı: 3, s. 85-100.

Serrâc ile birlikte Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin sapkın anlayışları tasavvufun uzaklaştırma çabaları daha sonraki dönemlerde belli ölçüde kabul edildiğini söyleyebiliriz. Sözgelimi Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) Müslüman ve müşrik fırkaların inançlarını incelediği eserinde sûfilere özel bir bölüm ayırmıştır.⁵⁰⁷ Râzî'nin tasnifine göre sûfiler altı fırka halinde incelenebilir.

- *Âdât ashabi*: Hırka giymeye ve dış görünüşü süslemeye önem verirler.

- *İbâdât ashabi*: Zühd ve ibadetle meşgul olup diğer işleri terk ederler.

- *Hakikat ashabi*: Allah'ı zikirten uzak tutan hal ve hareketlerden kaçman ve nefislerini cismânî isteklerden soyutlamaya çalışırlar.

- *Nûriyye*: Onlara göre perdeler nur kaynaklı ve nâr kaynaklı olmak üzere iki çeşittir. Nurdan kaynaklanan perde, tevekkül, şevk, teslim, murâkabe ve üns gibi övülmüş nitelikleri kazanmaya çalışmaktır. Nârdan kaynaklanan perde ise şehvet, öfke, hırs gibi şeytanın nitelikleri olan işlerle uğraşmaktır.⁵⁰⁸

Ardından Râzî, Serrâc'ın da üzerinde önemle durduğu iki sapkın fırkaya yer verir. Bunlardan ilki Râfızîler gibi hulûl ve ittihadâ inanan *Hulûliyye* ile her şeyi mübah sayan, şer'î yükümlülüklerle aykırı davranan ve Mazdek dininin bir uzantısı sayılabilecek *Mübahiyye*'dir.⁵⁰⁹ Görüldüğü gibi Fahreddin Râzî ile ilk dönem tasavvuf eserlerinin ele aldığı fırkalar benzerlik arz etmektedir.

Sonuç olarak Serrâc bir yandan tasavvufa özgü konularda yanılığa düşen sûfilere uyarırken diğer yandan kimi zaman sûfilere atfedilen çeşitli yanlış anlayışları ya da sûfilerle benzerlik kurulan sapkın fırkaları reddetmiştir. Sünnî tasavvufun zabt u rabt altına alınması sürecinde diğer tasavvuf yazarlarının da aynı amaçla hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

⁵⁰⁷ Râzî kendisinden önce yapılan tasniflerde sûfilerin bir 'fırka' olarak zikredilmeyişlerini 'hata' olarak nitelemektedir. Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, **İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn**, thk. Ali Sami Neşşâr, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, s. 72.

⁵⁰⁸ Fahreddin Râzî, **a.g.e.**, s. 72,73.

⁵⁰⁹ Fahreddin Râzî, **a.g.e.**, s. 74.

SONUÇ

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı'nı incelediğimiz çalışmamızda öncelikle Serrâc'ın hayatı ve eseri hakkında kısaca bilgi vermeye çalıştık. Buradaki temel hedefimiz Serrâc'ın hangi sûfilerle yakın irtibat kurduğu ve hangi ekole bağlı olabileceğini tespit etmektir. Bu çerçevede Serrâc'ın çokça seyahat etmesine karşılık hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği ve özellikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin kurucusu sayıldığı 'sahv ekolü'ne mensup sûfilere intisap ettiği ya da onlarla görüştüğü anlaşılmaktadır. Bu, ilk tasavvuf eserlerinden sayılan *Lüma*'nın, tasavvufu, Sünnî düşünce çerçevesinde ele almasındaki tarihî-fikrî arka planı hakkında bilgi veren bir durum olarak değerlendirilebilir.

Araştırmamız boyunca ulaştığımız en önemli sonuç Serrâc'ın üç önemli gruba karşı tasavvufu ele almasıdır. Bunlardan birincisi 'zâhir ehli' diye nitelediği fıkıh, hadis ve kelâm bilginlerine karşı tasavvufu, sonradan türeyen bir bidat olmak yerine Hz. Peygamber'den beri var olan bir tavır ve 'ilim' olarak savunmasıdır. Bu bağlamda Serrâc öncelikle fıkıh, hadis ve kelâm ilimlerinin alanını ortaya koyduktan sonra tasavvufun alanı, yöntemi ve gayesi üzerinde durmuştur. İslâm düşüncesindeki ilim anlayışına baktığımızda da bir ilmin konu, mesele ve ilkelerden oluştuğunu ve bu çerçevede Serrâc'ın tasavvufu bir 'İslâm ilmi' olarak ortaya koyarken İslâm düşüncesiyle uyum içinde olduğunu gördük. Bu anlamda karşımıza çıkan diğer bir önemli husus Serrâc'ın tasavvufu özellikle fıkıh ile beraber ele almasıdır. Ona göre sûfiler de tıpkı fıkıh bilginleri gibi 'istinbât' yoluyla Kur'ân ve hadislerden hüküm çıkarmakta ve kimi zaman bu hususta ihtilaf edebilmekteydiler. Fıkıh ilminin insan davranışlarının zâhirî boyutuna eğildiğine dikkat çeken Serrâc bu bağlamda fıkha *ilm-i zâhir* derken amellerin bâtınî boyutlarıyla ilgilendiği ve ahlâkı yetkinleştirmeyi hedeflediği için tasavvufu *ilm-i bâtın* şeklinde nitelemektedir. Serrâc'ın ilim tasnifleri de tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ona göre her ilim kendi alanında söz sahibi olmalıdır. Bu düşüncenin en önemli sonucu sûfilerin şatahat türü ifadelerinin sadece sûfiler tarafından değerlendirilebilmesidir. Buradan hareketle şunu belirtmekte fayda vardır ki

muhaddisler de fıkıh bilginlerine karşı kendilerinin sadece hadis toplayıcıları olmadıklarını ve söz gelimi Buharî'nin yaptığı gibi hadisleri anlama ve yorumlamada söz sahibi olabileceklerini iddia etmişlerdi. Dolayısıyla Serrâc'ın tasavvufu ele alırken fıkıh bir tür 'model ilim' olarak anlaması daha önce muhaddislerin fıkıh bilginleri ile olan tartışmalarını anımsatmaktadır. Bu durumda ortaya çıkan sonuç İslâm ilimlerinin gelişim süreçlerinin, birbirleriyle olan etkileşimleri göz önüne alınmadan tam manasıyla ortaya konulamayacağıdır.

Serrâc'ın üzerinde durduğu bir diğer önemli konu da tasavvufun sonradan türeyen bir bidat olmadığı tam aksine Hz. Peygamber'den beri her nesilde temsilcileri bulunan ve dünyaya karşı zühd sahibi olmak ilkesinden hareket eden bir tavır olduğudur. Bu çerçevede Serrâc 'tasavvuf' ve 'sûfi' kelimelerinin kökenlerine ilişkin görüşlerini aktarırken bu kelimelerin 'sûf'tan türediklerini ve bunun iki önemli sonucu olduğunu belirtir. Ona göre bu kelimeler bir yandan sûfilerin fakirlik ve zühde yükledikleri anlamı ifade ederken diğer yandan onları belirli bir makam ya da hâle nisbetle anmanın mümkün olmamasından hareketle bütün güzel ahlâk ve iyi huylara sahip olmalarına işaret eder. Daha sonra Serrâc tasavvufun öncelikle ayet ve hadislere dayandığını; zühd içinde bir hayat sürmenin Hz. Peygamber'in bir tavrı olduğunu; sahâbenin de Hz. Peygamber gibi zühde dayalı bir hayat sürdüğünü dolayısıyla tasavvufun sonradan türeyen bir tavır değil bilakis İslâm'ın başlangıcından beri süregelen bir anlayış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Serrâc zühd, fakirlik, sabır, tevekkül, rıza, havf ve reca gibi makamlar ve hâller bahsine değinirken sûfilerin kader anlayışlarına eğilir ve onların gerçekte iyimser bir dünya görüşüne sahip olduklarına işaret eder. Serrâc'a göre tasavvufun alanı 'ahlâk'tır. Bu çerçevede Serrâc sûfilerin gerek ibadetler gerek sosyal ilişkiler ve gerekse tasavvufa özgü konulardaki ahlâk anlayışlarını geniş bir şekilde ele alırken bir yandan bütün Müslümanlar için 'ihlâslı olma'nın gereğine işaret etmiş diğer taraftan halvet, uzlet, riyazet, semâ', vecd gibi sadece sûfilere özgü konularda sûfilerin âdâb anlayışlarına yer vermiştir.

Buradan hareketle Serrâc'ın ikinci muhatabının sûfiler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Serrâc, tasavvufu ele alırken vecd, semâ', kerâmet gibi konularda sûfilere yönelik çeşitli eleştiriler de dile getirmiştir. Bu çerçevede Kur'ân

ve sünnetle kayıt altına alınmayan vecdin bâtil olduğunu belirten Serrâc çalgı ve müzik eşliğinde yapılan devrânın yasak olmasına karşılık semânın çeşitli tasavvufî zevkleri idrak edebilmek için bir araç olduğu görüşünü savunur. Serrâc *istifâ* kavramından hareketle insanların bilgilerindeki derecelenmeye değinerek velâyet görüşünü temellendirir ve veli ile peygamber arasındaki farkları ortaya koyar. Bu aynı zamanda, Serrâc'ın zâhir bilginlerine karşı tasavvufî bilginin meşruiyetini ortaya koyma çabasıyla da uyumlu bir durum olarak değerlendirilebilir.

Üçüncü olarak Serrâc, dinî yükümlülükleri hafife alan İbâhiyye ve Hulûliyye gibi sapkın gruplara karşı tasavvufu, sünnî düşünce çerçevesinde zabt u rabt altına alırken onun yoğun dinî pratiklere dayandığını bu yüzden söz konusu sapkın gruplarla sûfiler arasında kesin bir ayrım bulunduğunu ortaya koyar.

Görüldüğü gibi Serrâc hem fıkıh, kelâm, hadis gibi diğer İslâm ilimleriyle ilgili görüşlerini ortaya koymuş hem tasavvufa özgü konularda sûfilere birtakım eleştiri ve tavsiyeler yöneltmiş hem de sûfilere benzemeye çalışan sapkın grupları reddetmiştir. Öyleyse Serrâc'a göre tasavvuf kendi iç eleştiri mekanizmasını oluşturmuştur. Bu durum Serrâc'ın tasavvufu bir 'ilim' olarak ortaya koyarken görüşlerinde tutarlı olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abbas, Kasım Muhammed: **Ebû Yezîd el-Bestâmî: el-Mecmûâtü's-sûfiyyeti'l-kâmile**, Şam, Dâru'l-Medâ li's-Sekâfe ve'n-Neşr, 2004.
- Adî, Abdülkerim Zehûr: “Ebû Nasr es-Serrâc ve kitâbuhû el-Lüma‘ ”, Şam, **Mecelletü Mecmâi'l-Lügati'l-Arabiyye Bi-Dımaşk**, 1982, C. LVII/1-2, s. 35-91.
- Afifi, Ebû'l-Alâ: **Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 1996.
- Akpınar, Ali: “Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, Sayı: 6, s. 61-80.
- Arberry, Arthur J.: **Pages From The Kitab al-Luma of Abu Nasr al-Sarraç**, London, Luzac Co., 1947.
- Aşkar, Mustafa: **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İstanbul, İz Yay., 2006.
- Aşkar, Mustafa: “Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Sayı: 3, s. 85-100.
- Atagün, S. İrfan: **Gönül Sultanları**, İstanbul, Marifet Yay., 1993.
- Ateş, Süleyman: **İşârî Tefsir Okulu**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Attâr, Ferîdüddîn: **Tezkiretü'l-evliyâ**, Çev. Süleyman Uludağ, Bursa, İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Aynî, Mehmet Ali: **Tasavvuf Tarihi**, İstanbul, Kitabevi Yay., 2000.

- Ayverdi, İlhan: **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, red. Ahmet Topaloğlu; Yay. Haz. Kerim Can Bayar, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir: **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, TDV Yay., 2007.
- Bağdatlı İsmail Paşa: **Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin**, Haz. Kilisli Rıfat Bilge, İbnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bakıllânî, Ebû Bekir: **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar** (Risale fi beyâni'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-necat tercümesi), Çev. Adil Bebek, İstanbul, Rağbet Yay., 1998.
- Bedevî, Abdurrahman: **Târihu't-Tasavvufi'l-İslâmî**, Kuveyt, Vekâletü'l-matbûât, 1978.
- Bedevî, Abdurrahman: **Şatahâtu's-sûfiyye**, Kuveyt, Vekâletü'l-matbûât, 3 bs., 1978.
- Brockelmann, Carl: **GAL, Erster Supplementband**, Leiden, E. J. Brill, 1937.
- Burckhardt, Titus: **İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev. Fahreddin Arslan, İstanbul, Kitabevi, 1995.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 1999.
- el-Câhiz, Ebû Osman: **el-Beyân ve't-Tebyîn**, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1998, 7 bs.
- Câmî, Abdurrahman: **Nefahâtü'l-üns**, Çev. Lâmiî Çelebi, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Marifet Yay., 1980.

- Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anka Yay., 2004.
- Cebecioğlu, Ethem: “Şatahat İbârelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme” **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, Yıl: 7 (2006), Sayı: 17, s. 7-27.
- Ceyhan, Semih: “Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmûd Hüdâyî ve İsmail Ankaravî”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2008, Sayı: 22, s. 201-217.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Kitâbu't-Ta'rîfât**, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1985.
- Chittick, William: **Tasavvuf**, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 2003.
- Çağrııcı, Mustafa: **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, DEM Yay., 2006.
- Çakan, İsmail Lütfi: **Hadis Usûlü**, İstanbul, İ.F.A.V. Yay., 9. bs., 2001.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa: “Hallâc'ın ‘Ene'l-Hakk’ Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, Yıl: 6 (2005), Sayı: 15, s. 191-223.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa: **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**, İstanbul, İnsan Yay., 2007.
- Çift, Salih: **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2008.
- Damar, Abdullah: “Abdullah Herevî ve Menâzilü's-Sâirîn”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2008, Sayı: 18, s. 321-335.
- Damar, Abdullah: “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2006, Sayı: 17, s. 161-189.

- Demirci, Mehmet: “İbadetlerin İç Anlamı”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Sayı: 3, s. 9-31.
- Demirli, Ekrem: **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2005.
- Demirli, Ekrem: **Sadreddin Konevî**, İstanbul, İSAM Yay., 2008.
- Demirli, Ekrem: **Metafizik Düşüncede Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.
- Demirli, Ekrem: “İbnü'l-Arabî ve Sema‘ ”, **Keşkül Dergisi Sema‘ Sayısı**, Yıl: 2006 Sayı: 7.
- Demirli, Ekrem: “Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, **İ.Ü.İ.F.D.**, Sayı:15, Yıl: 2007, s. 219-245.
- Derin, Süleyman: “Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevî Evlilik”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, Sayı: 6, s. 211-225.
- Devellioğlu, Ferit: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara, Aydın Kitabevi, 1990, 9. bs.
- el-Eş’ârî, Ebû'l-Hasen: **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.
- Farâbî: **İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)**, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1986.
- Fuad, Fâtımâ: **es-Semâ' inde's-Sûfiyyeti'l-İslâm**, y.y., Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1997.
- Furat, Ahmed Subhi: “Tasavvuf Edebiyatında Kaynak Bir Eser: el-Lüma‘ fi't-Tasavvuf” **İslâmî Edebiyat Dergisi**, İstanbul, 1993, Nisan-Mayıs-Haziran, s. 25-28.

- Gazzâlî, Ebû Hamid: **el-Munkiz mine'd-dalâl**, thk. Mahmud Beycû, Dımaşk, Matbaatü's-sabah, 1992.
- Gökbulut, Süleyman: "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2007, Sayı: 19, s. 245-264.
- Göktaş, Vahit: "Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007.
- Göztepe, Yüksel: "Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar", Ankara, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Gribetz, Arthur: "Semâ' Tartışması (Sûfiler Fıkıhçılara Karşı)", Çev. Hüseyin Akpınar, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2003, Sayı: 10, s. 399-416.
- Gündoğdu, Cengiz: "Doğuş Devrinde Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri" **EKEV Akademi Dergisi**, Ankara, 1997, C. I, Sayı: 1, s. 93-116.
- Gündoğdu, Cengiz: "Abdülmeccid Sivâsî'nin Mevlânâ'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazeline Yaptığı Şerh: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddin-i Rûmî", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2002, Sayı: 8, s. 27-46.
- Gündüz, İrfan: "Ebû Sa'd Hargûşî (Zamanı-Hayatı-Eserleri) ve Tehzîbu'l-Esrâr'ı", İstanbul, 1990, (Basılmamış Doçentlik Çalışması).
- el-Hakîm, Suâd: **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.
- el-Hakîm, Suâd: **Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd-i Bağdâdî**, Kahire, Dâru's-Şurûk 3. bs., 2007.

- Haq, Sirajul: “Dervişlerin Semâ' ve Raksı” Çev. Hüseyin Akpınar, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2006, Sayı: 16, s. 373-393.
- Herevî, Abdullah Ensârî: **Menâzilu's-sâirîn**, y.y., 1966, 2.bs.
- Hifnî, Abdülmün'îm: **Mevsûatu's-sûfiyye**, Kahire, Mektebetü'l-Medbûlî, 2003.
- Hoca, Nazif Muharrem: **Rûzbihân al-Baklî ve Kitâb Kaşf al-Asrâr'ı ile Farsça Bazı Şiirleri**, İstanbul, İ.Ü.E.F. Yay., 1971.
- Hucvîrî, Ali b. Osman: **Keşfu'l-mahcûb**, Yay. Haz. İ'sâd Abdülhâdî Kandîl, Emin Abdülmecîd Bedevî, Beyrut, Dârü'n-Nehdâti'l-Arabiyye, 1980.
- Hucvîrî, Ali b. Osman: **Hakikat Bilgisi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1996.
- el-Huldî, Cafer: **el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâik ve'l-merâsî**, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tantâ, Dâru's-sahâbeti li't-türâs, 1989.
- İbn Haldun: **Mukaddime**, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2.bs., 1996.
- İbn Haldun: **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1983.
- İbn Haldun: **Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil**, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1998.
- İbn Rüşd: **Metafizik Şerhi**, Çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yay., 2004.
- İbn Sînâ: **Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004.
- İbn Sînâ: **Mantığa Giriş**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2006.

- İbn Sînâ: **II. Analitikler**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2006.
- İbn Manzûr: **Lisânü'l-arab**, Kahire, Dâru'l-meârif, (t.y.)
- İbn Münevver, Muhammed: **Esrârü't-tevhîd fi makâmâtî's-şeyh Ebî Saîd**, Çev. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandîl, Yay. Haz. Yahya Hişâb, Kahire, Dâru'l-mısriyyeti li't-te'lif ve't-tercûme, (t.y.)
- İbn Münevver, Muhammed: **Tevhidin Sırları**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2003.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006. C. I-X.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: **Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, Çev. ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Yay. Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, İz Yay., 1992.
- İbnü'l-Esîr: **el-Lübâb fi tehzi'bi'l-ensâb**, Beyrut, Dâru Sadr, (t.y.)
- İbnü'l-İmâd: **Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb**, thk. Abdülkâdir Arnâût, Mahmûd Arnâût, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Mülakkın: **Tabakâtü'l-evliyâ**; thk. Nureddin Şerîbe, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2. bs., 1986.
- Kâtip Çelebi: **Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, tsh. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 2.bs., 1971.
- Kâşânî, Abdürrezzâk: **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir İshak: **Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf**, Yay. Haz. Ahmet Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

- Kelâbâzî, Ebû Bekir İshak: **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1992.
- Koca, Ferhat: “İstinbât”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII.
- Konevî, Sadreddin: **Tasavvuf Metafizigi**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002.
- Köprülü, O. Fuâd: **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, D.İ.B. Yay., 5. bs., 1984.
- Kurnaz C.; Tatçı, M.: **Türk Edebiyatında Şathiyye**, Ankara, Akçağ Yay., 2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerim: **Kuşeyrî Risâlesi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerim: **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Ma'rûf Mustafa Züreyk, Ali Abdülhamit Ebû'l-Hayr, Beyrut, Dâru'l-Hayr, 3 bs., 1997.
- Lory, Pierre: “al-Sarradj”, **E.I.: new edition**, Ed. C.E. Bosworth, E. van Donzel, Leiden, E. J. Brill, 1997, C. IX, s. 65-66.
- Massignon, Louis: **Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu**, Çev. Mehmet Ali Aynî, Yay. Haz. Osman Türer; C. Gündoğdu, İstanbul, Ataç Yay., 2006.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib: **Kûtü'l-kulûb**, Yay. Haz. B. Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997, C. I-II.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib: **Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2004, 2 bs., C. I-IV.
- Mezîdî, Ahmed Ferid: **el-İmam el-Cüneyd Seyyidü't-tâifeteyn**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2006.
- Münâvî: **el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye**; thk. Mahmûd Hasan Rabî, Kahire, y.y., 1938.

- en-Neşşâr, Ali Sami: **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, Çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yay., 1999.
- Nicholson, Reynold A.: **The Kitab al-Luma fi'l-Tasawwuf of Abu Nasr**, Leiden, London, E. J. Brill, Luzac and Co., 1914.
- Nicholson, Reynold A.: **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Nicholson, Reynold A.: **İslâm Sûfleri**, Çev. Mehmet Dağ, K. Işık, R. Fıglalı, A. Şener, R. Ayas, İ. Kayaoğlu, Ankara, Çağrı Yay., 2004.
- Okudan, Rifat: "Ebû Bekr Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2007, Sayı: 19, s. 211-234.
- Öngören, Reşat: "Ehl-i Sünnet'te Tasavvufun Yeri", **Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet**, İstanbul, Ensâr Neşriyat, 2006, s. 157-172.
- Öngören, Reşat: "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", **İ.Ü.İ.F.D.**, Yıl: 2002, Sayı: 5, s. 85-96.
- Özköse, Kadir: "Tasavvufî Tecrübede Sâlikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2007, Sayı: 18, s. 65-85.
- Râzî, Fahreddin: **İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn**, thk. Ali Sami Neşşâr, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982.
- Sahmerânî, Es'ad: **Tasavvuf: Menşei ve İstılahları**, İstanbul, İz Yay., 2000.
- Sâmi, Şemseddin: **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul, Çağrı Yay., 2004, 13. bs.
- Schimmel, Annemarie: **İslâm'ın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yay., 2001.

- Schimmel, Annemarie: **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.
- Sem'ânî: **el-Ensâb**, thk. Muhammed Avâme, Şam, Matbaâtu Muhammed Haşim el-Ketebî, (t.y.)
- Serrâc, Ebû Nasr: **el-Lüma' li Ebî Nasr Serrâc et-Tûsî**, Yay. Haz.: Abdülhalim Mahmud; Taha Abdülbâki Surûr, Mısır, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr: **İslam Tasavvufu**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 1996.
- Serrâc, Ebû Nasr: **Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî**, haz. Kamil Mustafâ Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Sezgin, M. Fuat: **GAS, Band I**, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- Sezgin, M. Fuat: **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî**, Çev. M. F. Hicâzî, F. Ebû'l-Fazl, Kahire, Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1978.
- Sezgin, M. Fuat: **Buhârî'nin Kaynakları**, Ankara, Kitâbiyât Yay., 2000.
- Singh, Darshan: "Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât'a Karşı Tutumları", Çev. Ahmet Cahid Haksever, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Sayı: 4, s. 231-238.
- Soysaldı, H. Mehmet: "İslâm'da Tevbe", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, Sayı: 6, s. 81-89.
- es-Subkî, Tâceddin: **Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ**, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulû, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, (t.y.)

- Sühreverdî, Şehâbeddîn: **Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif**, Çev. H. K. Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul, Erkam Yay., 1989.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman: **Tabakâtu's-sûfiyye**, thk. Nureddin Şerîbe, Halep, Dârü'l-Kitâbi'n-Nefis, 1986.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman: **Tasavvufta Fütüvvet**, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1977.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn: **İslam Hukuk İlminin Esasları**, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDV Yay., 2004.
- Şihyeva, Saadet: “Ârif Mevlânâ'nın Rûhî Durumu: Ene'l-Hakk ve Hâmûş Arasında”, **S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı:22, Güz 2007.
- Taftazânî: **Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 2.bs., 1982.
- Taşköprülüzâde: **Mevzûâtü'l-ulûm**, Çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul, İkdam Matbaası, (t.y.).
- Tehânevî: **Keşşâf-ı Istilâhati'l-Fünûn ve'l-Ulûm**; ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, Çev. Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Hakîm: **Hatmü'l-evliyâ: Vefliğin Sonu**, Çev. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2006.
- Türcan, Talip: **İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal analiz ve geçerlilik sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2003.
- Uludağ, Süleyman: “el-Lüma’”, **DİA**, C. XXVII.
- Uludağ, Süleyman: “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, **İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2004, Sayı: 13, s. 9-23
- Uludağ, Süleyman: **İslâm Açısından Müzik ve Semâ**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.

- Uludağ, Süleyman: **Sûfi Gözüyle Kadın**, İstanbul, İnsan Yay., 2003
- Uludağ, Süleyman: “Kerâmet - II”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2005, Sayı: 15, s. 7-35.
- Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet**, İstanbul, Sûfi Kitap, 2008.
- Uysal, Muhittin: **Tasavvuf Kültüründe Hadis**, Konya, Yediveren Yay., 2001.
- Yâfiî, Afîfüddîn: **Mir’âtü’l-cenân**, Beyrut, Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 2. bs., 1970.
- Yaran, Cafer Sadık: **İslâm’da Ahlâkın Şartı Kaç**, İstanbul, Elif Yay., 2005.
- Yazıcı, Tahsin: “Şath”, **İ.A.**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979, C. XI.
- Yıldırım, Ahmet: **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, Ankara, TDV Yay., 2000.
- Yılmaz, Hasan Kamil: **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, Ensar Yay., 1997.
- Yılmaz, Hasan Kamil: “Tasavvufî Açından Ashâb-ı Suffa”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001, Sayı: 7, s. 9-32.
- Yılmaz, Hasan Kamil: **Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi**, İstanbul, İFAV Yay., 1990.
- Yüce, Abdülhakim: “el-Lüma‘ ”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Sayı: 3, s. 185-196.
- Yüce, Abdülhakim: “el-Lüma‘ ”, **Klasik Tasavvuf Kaynakları I**, Ed. Ali Çınar, Ankara, Sûf Yay., 2003.

- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ: **Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kamus**, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc, Kuveyt, Vizâretü'l-Îrşâd ve'l-Enbâ', 1965.
- Zehebî, Şemseddin: **Târihu'l-İslâm**, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989.
- Zehebî, Şemseddin: **el-İber fî haberi men gaber**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zirikli, Hayreddin: **el-A'lâm**, Kahire, Matbaâtu Kustâsus, 2. bs., 1954.