



CÜNEYD'İN SEKİZ ŞARTI

Süleyman GÖKBULUT*

ÖZET

Bazı tasavvufî kaynaklarda mücâhede veya müridlerin terbiyesi için Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'nin sekiz şartından söz edilmektedir. Sekiz şarttan ilk bahseden kişi, şu anda sahip olduğumuz bilgilere göre Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)'dir. Şeyh Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eserinin hemen başında mücâhedenin üç yolunu zikretmekte; bunlardan birinin de Cüneyd'nin tarikatı olarak bilinen sekiz şartı yerine getirmek olduğunu belirtmektedir. Daha sonra İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) ve Zeynüddîn Hâfî (ö. 838/1435) gibi isimler de bu hususa işaret etmişlerdir. Hattâ İsmail Hakkî Bursevî (ö. 1137/1725) bu konuda bir şerh kaleme almıştır. Bu makalede, öncelikle Cüneyd'in tasavvufa dair sekiz şartı olup olmadığı irdelenecek ve böyle bir ifadenin ne zaman ortaya çıktığı üzerinde durulacaktır. Ardından söz konusu sekiz şart, Bursevî'nin *Vesiletü'l-Merâm*'ını esas alarak, fakat Necmeddîn Kübrâ'nın *Risâle İle'l-Hâim*'inden de istifâde ederek değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf, sekiz şart, şerh, *Vesiletü'l-Merâm*, *Risâle İle'l-Hâim*.

JUNAYD'S EIGHT PRINCIPLES

ABSTRACT

In some books of sufism, Junayd al-Baghdâdî (d. 297/909)'s eight principles are talked about for struggle or training of disciples. The person who firstly mentioned the eight principles is, according to the information we have at the moment, Najm al-Dîn al-Kubrâ (d. 618/1221). Sheikh al-Kubrâ has cited at the very beginning of his book entitled *Favâihu'l-Jamâl* three-way of struggle and one of them to fulfill the requirement of the eight principles which is known as the order of Junayd. Then sūfis like Ibn Atâullah al-Iskandarî (d. 709/1309) and Zayn al-Dîn al-Hâfî (d. 838/1435) have pointed out this issue. Even İsmâil Hakkî Bursavî (d. 1137/1725) wrote a commentary on this matter. In this article, first of all it will be discussed that whether Junayd has eight principles on sufism or not and when such an expression has appeared. Later, the aforementioned eight principles will be evaluated based on Bursavî's *Vasîla al-Marâm*, but taking advantage of *Risâla İle'l-Hâim* of Najm al-Dîn al-Kubrâ.

Key Words: Junayd al-Baghdâdî, sūfism, eight principles, commentary, *Vasîla al-Marâm*, *Risâle İle'l-Hâim*.

* Yard. Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.
e-mail: slymngblt@yahoo.com

I. GİRİŞ

İlk dönem tasavvuf hareketinin önemli temsilcileri arasında yer alan Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufi çizgisini ve bu çizginin temel esaslarını ele almayı hedefleyen çalışmamızın ilk bölümünde, öncelikle "Cüneydiye" denilen bir yolun varlığını delilleriyle ortaya koymuş ve söz konusu ekolün bazı mümeyyiz vasıflarına değinmiştik. Ardından şeyhin haklarında orijinal tanım ve tasnifler yaptığı "tevhîd, mîsâk, fenâ ve ma'rîfet" gibi birtakım kavramları birbirleriyle ilişkili olarak ele almıştık.¹

Cüneyd'in ve mektebinin, diğer bazı sûfler ve mektebler gibi, hicrî üçüncü asırda Bağdat'ta yaşamış ve kısa bir süre zarfında da sona ermiş olması söz konusu değildir. Zira o ve adıyla müsemmâ olan hareketi tasavvufun her döneminde canlılığını korumaya ve tesirli olmaya devam etmiştir. Özellikle ilk tarikatların ortaya çıkıp yaygınlaşmaya başladığı VII/XIII. yüzyıldan itibaren tarikat kurucu kişilerin veya onların önemli takipçilerinin başvurduğu en büyük merci Cüneyd; kendi tarikatları için belirledikleri genel çerçeve de onun çizgisi olmuştur.

İlkinin devamı niteliğindeki bu makalemizde de yine söz konusu çizginin tarihteki izini sürmeye çalışacağız. Burada evvela, sekiz rakamının sembolik anlamı ve tasavvuftaki kullanımını üzerinde durup, Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefâtından yaklaşık üç asır sonra tasavvufi eserlerde görülmeye başlanan "Cüneyd'in sekiz şartı" ifâdesinin nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığını, kimlerin bu sözü kullanıp kitaplarında yer verdiğini tartışacağız. Daha sonra "İtikad, Terk-i İtirâz, Devâm-ı vudû', Halvet, Devâm-ı savm, Devâm-ı sükût, Devâm-ı zikir ve Nefy-i havâtur"dan oluşan sekiz şartı, Bursevî'nin *Vesiletü'l-Merâm*'ını esas alarak, fakat Necmeddîn Kübrâ'nın *Risâle İle'l-Hâim*'inden de istifade ederek değerlendirmeye gayret edeceğiz.

II. SEKİZ SAYISININ SEMBOLİK ANLAMI VE TASAVVUFTA SEKİZ ESAS

Sekiz sayısının, matematiksel bir konu olmasının ötesinde, kutsallığına ve uğuruna dair çeşitli kültür ve dinlerde bazı inançlar vardır. Antikitede sekiz, şans getiren bir sayı olarak görülmüştür. Onun "Tanrıların sayısı" diye kullanılışı kadim Babil'e kadar uzanmaktadır. Yahudi geleneğinde sekizinci gün arınma günüdür ve yeni doğan bebek bu günde sünnet ettirilir. Hıristiyanlık'ta İsa, Büyük Çile'nin sekizinci günü dirilmiştir.

¹ Söz konusu çalışma için elinizdeki derginin 169-200 sayfaları arasında yer alan "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi" isimli makaleye bakınız.

Müslümanlar Allah'ın merhameti gazabından daha büyük olduğu için yedi cehennem, sekiz cennet olduğuna inanmaktadır. Bu düşünce, İran edebiyatında çok rastlanan *Hesf Behişt* (sekiz cennet) adlı kitaplara konu olmuştur. İran ve Hindistan'da bahçelerin dört katlı ve sekiz katlı bölünmesi bu görüşten kaynaklanmaktadır. Sa'dî'nin (ö. 691/1292) *Gülîstân* (Gül Bahçesi) adlı eserinin sekiz bölüme ayrılması da bu inancın bir izdüşümüdür.²

Hint dinlerinde sekiz rakamının mânevî terbiye ve gelişim açısından çok önem arz ettiği dikkatleri çekmektedir. Zira Budizm'de arzu ve isteklerin üstesinden gelmek sekiz dilimli bir yolu takip etmekle mümkündür. Bunlar şöyle sıralanabilir: "1. Doğru bilgi veya kesin iman. 2. Doğru amaç/düşünce. 3. Doğru konuşma. 4. Doğru davranış. 5. Doğru meslek. 6. Doğru/süreklî çaba. 7. Doğru/süreklî gözetim. 8. Doğru/tam konsantrasyon."³

Yine Yoga'da da sekizli bir aşama söz konusudur: 1. Yama=Dinî nehiylere uyma. 2. Niyama=Dinî emirlere uyma. 3. Asana=Oturuş tekniği. 4. Pranayama=Nefes egzersizi. 5. Pradyahara=Kişinin kendi iç dünyasına yönelmesi. 6. Dharana=Konsantrasyon. 7. Dhyana=Meditasyon. 8. Samadhi=Vecd hâli.⁴

İslâm tasavvufuna baktığımızda, Cüneyd'in sekiz şartı dışında, Kadiriyye ve Nakşibendiyye geleneğinde de sekiz hasletten veya esastan bahsedildiği görülmektedir. Mesela Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166) oğluna bazı tavsiyelerde bulunurken tasavvufun şu sekiz haslet üzerine binâ edildiğini söyler: 1. Sehâ: İbrahim'in hasleti. 2. Rızâ: İshâk'ın hasleti. 3. Sabır: Eyyûb'un hasleri. 4. İşâret: Zekeriyâ'nın hasleti. 5. Gurbet: Yûsuf'un hasleti. 6. Yün elbise giymek: Yahyâ'nın hasleti. 7. Seyahat: Musâ'nın hasleti. 8. Fakr: Resûlullah'ın hasleti.⁵

Nakşîlik'te tasavvufî eğitimin ilkeleri on bir terimde özetlenmiştir. Bunlara "*kelimât-ı kudsiyye*" adı verilmiştir. İlk dönem Nakşî kaynaklarında bu on bir kaideden ilk sekizinin Abdülhâlık Gucdevânî (ö. 616/1219) tarafından belirlendiği ifade edilmiştir. "Vukûf-i zamânî, vukûf-i adedî ve vukûf-i kalbî" şeklindeki üç esası ise Bahâeddîn Nakşibend'in (ö. 791/1389) ilâve ettiği ileri sürülmüştür. İlk sekiz şart şu şekilde sıralanmaktadır: 1. Hûş der dem: Her nefes alıp verişte bilinçli olmak. 2. Nazar ber kadem: Sâlikin yürürken önüne bakması.

² Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, trc. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2000, ss. 169-176.

³ Bu sekiz şartın açıklamalarına bakıldığında, Cüneyd'in sekiz şartı içerisinde ilkinin itikad, üçüncüsünün devâm-ı sükût ve sonuncusunun da nefy-i havâtırı benzerlik arz ettiği görülecektir. Bk. A. İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, ss. 64-65.

⁴ Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, İngilizce'ye trc. Willard R. Trask, Arkana Pub., London 1988, ss. 47-91.

⁵ Abdülkadir Geylânî, *Risaleler*, haz. Dilaver Gürer, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 252. Bu sekiz haslet de biraz sonra zikredileceği üzere Cüneyd'e atfedilmektedir.

3. Sefer der vatan: Kalben dünyevî düşüncelerden ve mâsivâdan Allah'a doğru sefer. 4. Halvet der encümen: Bedenen toplum içinde fakat kalben onlardan ayrı olmak. 5. Yâd kerd: Müridin şeyhinden vird olarak aldığı zikri, kalbi ya da dili ile icrâ etmesi. 6. Bâz geşt: Nefesi tutarak kalb ile birkaç kez yapılan kelime-i tevhîd zikrinden sonra nefesi salarak dil ile "İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" demek. 7. Nigâh dâşt: Kalbin dünyevî düşüncelerden korunmasıdır. 8. Yâd dâşt: Allah'ı hatırlama hâlinin dâimî olmasıdır.⁶

Görüldüğü üzere İslâmiyet'teki veya başka dinlerdeki birtakım mânevî yolların, kendi müntesiblerini terbiye etmek amacıyla sekiz şart öne sürdükleri veya sekiz basamaktan oluşan bir süreci takip ettikleri sıkça rastlanan bir olgudur. Netice itibariyle, sonsuz saadete uzanan yolun sekize bölünmesi evrensel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kozmik dengeye giden sekiz dilimli yolu öğreten Buda gibi, İslâm'da sûfilîğe talip olmanın temel kuralları da Cüneyd'in yolunun sekiz cümlesinde ifâde edilmiştir.⁷

III. CÜNEYD'İN SEKİZ ŞARTINDAN BAHSEDİLEBİLİR Mİ?

Hemen belirtmek gerekir ki Cüneyd-i Bağdâdî'nin bize kadar ulaşan mektup, risâle ve sözlerinde, daha sonraki zamanlarda meşhur olmuş şekliyle, kendisinin belirlediği ya da atıfta bulunduğu sekiz şart diye bir husus bulunmamaktadır. Bundan dolayı Fritz Meier (1912-1998), söz konusu sekiz şartın Cüneyd'e ait görülmesini doğru bulmamakta ve bunun anakronik bir tahrif olduğuna inanmaktadır.⁸

Konuyla ilgili kaynaklar incelendiğinde, Cüneydiye ekolünün müridleri terbiye yöntemi hakkında yalnızca tek bir rivâyete rastlanmaktadır. Bu yöntem de kişinin kendisini ve Allah'ı gözetlemesi anlamına gelen murâkabedir. Hucvîrî'nin beyânı şundan ibarettir: "*Müridleri, mücâbede ve riyâzet yolundan terbiye etme Sebliyye yolu ve usûlî; dervişlerin hizmet ve hüürmet etmeleri Hamdîniyye/Kassâriyye yolu ve usûlî; murâkabe-i bâtın ise Cüneydiye yolu ve usûlîdür.*"⁹

Yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin, tasavvufun usûlü veya şartları ile alakalı iki sözü bulunmaktadır. İlkinde o, ilim ehli sûfilerin, esaslarının beş şey olduğu konusunda ittifâk ettiklerini belirtmekte ve bunları şu şekilde sıralamaktadır:

⁶ Kelimât-ı kudsiyye ve açıklamaları için bk. Necdet Tosun, *Babâeddîn Nakşebend, Hayatı, Görüşleri, Tarikati*, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 334-338.

⁷ Schimmel, *age*, s. 172.

⁸ F. Meier, "Khurâsân and the End of Classical Sufism", *Essays on Islamic Piety and Mysticism* içinde, İngilizce'ye trc. John O'kane, Brill, Leiden 1999, s. 213.

⁹ Hucvîrî, *Kefî'l-Mabceb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 308.

“Gündüzleri sâim, geceleri kâim olmak, ihlâsla amel, ifâsı süresince amellere dikkat ve tüzük, her hâlikârda Allah’a tevekkül.”¹⁰

İkincisinde ise Cüneyd tasavvufun sekiz önemli hasletini sekiz peygambere nispet ederek şunları söylemiştir: “*Tasavvuf şu sekiz haslet üzerine kurulmuştur: Sebâ, rızâ, sabır, işâret, gurbet, sîf giyme, seyahat ve fakr. Sebâ İbrahim, rızâ İshâk, sabır Eyyûb, işâret Zekeriyâ, gurbet Yahyâ, sîf giyme Mûsâ, seyahat İsa ve fakr da Muhammed’e aittir.*”¹¹

Cüneyd’in sekiz şartla ilgili söyledikleri sadece bunlardan ibarettir. Fakat zikredilen bu sekiz hasletin asırlar sonra Cüneyd’e atfedilen sekiz şartla hiçbir ilgisi yoktur. Peki “Cüneyd’in sekiz şartı” veya “Cüneyd’in tarikatının sekiz esası” gibi söylemler ne zaman ortaya çıkmış olabilir? Bulabildiğimiz kadarıyla bu tür ifâdelere, VII/XIII. yüzyıldan itibaren tarikatların ortaya çıkmasıyla başlayan süreçte rastlanmaktadır. Çünkü bu dönemde genel tasavvuf klâsiklerinin ardından her tarikatın usûlünü ve âdâbını tanıtan el kitapları kaleme alınmaya başlamıştır.¹² Kübreviyye, Şâzeliyye, Zeyniyye, Halvetiyye ve Celvetiyye tarikatları ile ilgili telif edilen çeşitli eserlerde ya da bu tarikatlara mensup kişilerin yazdıkları kitaplarda, bahsedilen sekiz şarta atıfta bulunulmuş veya bunlar bazen uzun uzadıya yorumlanmıştır.

Cüneyd’in sekiz şartından ilk bahseden ve daha sonraki müelliflere de ilhâm kaynağı olan kişi, şu anda sahip olduğumuz bilgilere göre Necmeddîn Kübrâ’dır. O, *Fevâihu’l-Cemâl* adlı eserinin hemen başında mücâhedenin üç yolundan bahsetmektedir. Bunların birincisi, müridin gıdaları yavaş yavaş azaltması; ikincisi, seçme ve irâde gücünü şeyhin ihtiyârına terk etmesi; üçüncüsü de Cüneyd’nin tarikatı olarak bilinen sekiz şartı yerine getirmesidir. Şeyh Kübrâ sözü edilen şartları şöyle sıralamaktadır:

دوام الوضوء، ودوام الصوم، ودوام السكوت، ودوام الخلوة، ودوام الذكر وهو لا إله إلا الله، ودوام ربط القلب بالشيخ واستفادة علم الواقعات منه بفناء تصرفه في تصرف الشيخ، ودوام نفي الخواطر، ودوام ترك الاعتراض علي الله عز وجل في كل ما يرد منه عليه ضرا كان أو نفعاً وترك السؤال عنه من حنة أو تعوذ من نار.

“*Devamlı abdestli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı sınımsamak, devamlı halvette bulunmak, devamlı zikretmek ki bu da “lâilâhe illallah” zikridir, devamlı olarak şeyhe*

¹⁰ Ebu Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’ (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 221.

¹¹ Hucvirî, *Kef*, s. 120; Abdülvahhâb eş-Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Matbaatü Âmireti’l-Osmâniyye, Mısır 1306, I, 68.

¹² Bernd Ratke, “18. Yüzyılda Tasavvuf: Geçici Bir Değerlendirme Denemesi”, trc. Ramazan Muslu, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI, 15, 2005, s. 393.

kalbi râptetmek ve kendi tasarrufunu şeybin tasarrufunda yok ederek ilm-i vâkıât konusunda ondan istifâde etmek, devamlı olarak havâtırı nefyetmek, zarar da olsa fayda da olsa Allah'tan gelen hiçbir şey konusunda O'na itiraz etmemek ve O'ndan cenneti istemek veya cebennemden O'na sığınmak gibi arzuları da bir tarafa bırakmak."¹³

Necmeddîn Kübrâ, seyr ü sülûk yolundaki müridler için yazdığı *Risâle İle'l-Hâim* isimli kitabında da iç ve dış temizlik için gerekli olan on esasta bahsetmektedir. Bunların ilk sekizi, müellif her ne kadar kaynak vermese de, yine Cüneyd'in yolunun esasları ile hemen hemen aynıdır. Bazılarının ismi ve sırası değişiklik arz etse de bu eserdeki şartlar şöyledir:

طهارة البدن، الخلو، دوام السكوت الا عن ذكر الله عز وجل، دوام الصوم، دوام ذكر الله تعالى باللسان، التسليم، نفي الخواطر، ربط القلب بالشيخ.

*"Beden temizliği, halvet, Allah Azz ve Celle'yi zikir dışında devamlı susmak, devamlı oruç tutmak, Allah Teâlâ'yı dil ile devamlı olarak zikretmek, teslim, havâtırı nefyetmek, kalbi şeybe râptetmek."*¹⁴

Buradaki ilk esas olan "tahâretü'l-beden", yukarıda yine ilk olarak zikredilen "devâmü'l-vudû" ile uyumludur. Altıncı sıradaki "et-teslîm" ise *Fevâih*'te en son bahsedilen "devâmü terki'l-i'tirâz alallah" şartıyla muhtevâ itibariyle aynıdır.

Şeyh Kübrâ'dan sonra, Kübrevî meşâyihî dışında Cüneyd'in tarikatının sekiz şartından bahseden sûfi, Şâzeliyye tarikatının önemli ismi İbn Atâullah el-İskenderî'dir (ö. 709/1309). O, zikir konusunda tasnif ettiği *Miftâhu'l-Felâh ve Misbâhu'l-Ervâh* isimli eserinde şu ifâdeleri kullanmaktadır:

طريق آخر وهي طريقة الجنيد فلها ثمان شروط: دوام الوضوء، دوام الصوم، ودوام السكوت، دوام الخلو، ودوام الذكر وهو لا إله إلا الله، ودوام ربط القلب بالشيخ واستفادة علم الواقعات منه بفناء تصرفه في تصرف الشيخ، ودوام نفي الخواطر، ودوام ترك الاعتراض علي الله تعالى في كل ما يرد منه عليه خيرا كان أو شرا وترك السؤال من جنة أو تعوذ من النار.

"Başka bir yol ki o da Cüneyd'in tarikatıdır ve onun sekiz şartı vardır: Devamlı abdestli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı susmak, devamlı halvette bulunmak, devamlı

¹³ Necmeddîn Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâihu'l-Celâl*, haz. Fritz Meier, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1957, ss. 2-3.

¹⁴ Necmeddîn Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâimi'l-Hâif min Levmeti'l-Lâim*, haz. Tevfik Sübhâni, İntişârât-ı Keyhân, Tahran 1364. Şeyh Kübrâ'nın *Fevâih* ve *Risâle İle'l-Hâim* adlı eserlerinin dilimize çevirisi için bk. Necmüddin Kübrâ, *Usûlu'l-Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

zikretmek ki bu da "lâilâbe illallah" zikridir, devamlı olarak şeybe kalbi rapretmek ve kendi tasarrufunu şeybin tasarrufunda yok ederek ilm-i vâkıât konusunda ondan istifâde etmek, devamlı olarak havâtır nefyetmek, hayır da olsa şer de olsa Allah'tan gelen hiçbir şey konusunda O'na itiraz etmemek ve O'ndan cenneti istemek veya cebennemden O'na sığınmak gibi arzularını da bir tarafa bırakmak."¹⁵

Görüldüğü üzere İbn Atâullah'ın ifâdeleri neredeyse Necmeddîn Kübrâ'nunkiyle tıpatıp aynıdır. Bu bilgileri o, Şeyh Kübrâ'dan almış olmalıdır. Şeyhin de Cüneyd'in bütün eserlerini ve ifadelerini taramak suretiyle böyle bir tasnif geliştirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanı sıra Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen sekiz şartın, Kübreviyye literatüründe, her dönemde bir şekilde kendisine yer bulduğu gerçeği de dikkatleri çekmektedir. Zira Şeyh Kübrâ'dan sonraki bazı Kübrevî şeyhleri sözü edilen şartları halvetin veya zikrin şartları arasında saymışlardır.

Mesela Necmeddîn Kübrâ'nın en mühim halifesi Mecdüddîn Bağdâdî (ö. 616/1219), Cüneyd'in düzenleyip tertip ettiği sekiz şartın halvetin şartları olduğunu söyledikten sonra bunları şöyle sıralar: 1. Devamlı halvette olmak. 2. Devamlı abdestli olmak. 3. Devamlı oruçlu olmak. 4. Sükût-i dâim üzere olmak. 5. Devamlı zikir. 6. Her türlü havâtır nefyetmek. 7. Şeyhle kalbî irtibât kurmak. 8. Hakk'a hiçbir şekilde itiraz etmemek.¹⁶

Aziz Nesefi (ö. 686/1287) de "Şeyhin huzûrunda bulunmak, zaman ve mekân, sürekli abdestli olmak, oruç, az yemek, az konuşmak, az uyumak, hâtır tanımak, hâtır men etmek, devamlı zikir"¹⁷ olmak üzere çilenin on şartından bahsetmiştir. Bunlar, ikinci şart hariç esas itibarıyla Cüneyd'in sekiz şartından oluşmaktadır.

Yine Nûreddîn İsferyînî (ö. 717/1317), zikrin sekiz âdâb ve şartı olduğunu söylemektedir: 1. Devamlı abdestli olmak. 2. Nefy-i havâtır. 3. Sükût.

¹⁵ İbn Atâullah, *Miftâhu'l-Felâh ve Misbâhu'l-Ervâh*, Kahire 1357, II, 144. (Abdülvahhâb eş-Şârânî'nin *Letâifü'l-Minen* adlı kitabının kenarında basılmıştır.) İbn Atâullah eserinde sülûkte çeşitli yolların olduğunu ve bunların farklı zikirleri tercih ettiklerini anlatır. Ona göre sülûkün bir yolu gıdâyı azaltmak, diğer bir yolu hakîki mürebbî bir şeyhe bağlanmaktır. Başka bir yolu da Cüneyd'in tarikatıdır. Buradaki üç yol aslında Necmeddîn Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl*'de aıfta bulunduğu mücâhedenin üç yolundan başka bir şey değildir.

¹⁶ Mecdüddîn Bağdâdî, *Tuhfatü'l-Berere Fî Mesâilü'l-Aşere*, Farsça'ya trc. Şeyh Muhammed Bâkır Sâidi Horasânî, haz. Hüseyin Haydarhânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran 1368, ss. 134-147.

¹⁷ Aziz Nesefi, *İnsân-ı Kâmil (Tasavvufî İnsan Meselesi)*, haz. Mehmet kanar, Dergâh Yay., İstanbul 1990, s. 55.

4. Devamlı halvet. 5. Oruç. 6. Rızâ ve teslim. 7. Bir şeyh-i kâmile bağlanmak. 8. Devamlı olarak "Lâilâhe illallah" zikrini yapmak.¹⁸

İsferâyîni'nin halifesi Alâüddeve-i Simnânî (ö. 736/1336) ise Cüneyd'in ismini de zikrederek halvetin olmazsa olmaz sekiz şartını ona atfetmektedir. Bu şartlar sırasıyla şöyledir: 1. Halveti tercih etmek. 2. Devamlı abdestli olmak. 3. Devamlı oruçlu olmak. 4. Devamlı susmak. 5. Lâilâhe illallah zikrine devam etmek. 6. Devamlı olarak havâtırı nefyetmek. 7. Gönlü şeyhe raptetmek. 8. Hakk'a itirazı terk etmek.¹⁹

Kübrevi şeyhleri haricinde Cüneyd'in sekiz şartına yer veren bir diğer sûfi Zeyniye tarikatının pîri Zeynüddin el-Hâfî'dir (ö. 838/1435). O, söz konusu esasları halvete giren müridin uyması gereken şartlar olarak kabul etmiş ve bunları şu tertibe göre sıralamıştır: 1. Devamlı abdestli olmak. 2. Halveti bozmamak. 3. Devamlı oruçlu olmak. 4. Devamlı zikretmek. 5. Zikrin dışında sükût etmek. 6. Gelen havâtırı ister hayır ister şer olsun kalbinden çıkarmak. 7. Şeyhle devamlı kalbî râbita içinde olmak. 8. Allah'tan gelen her şeye, lehine ya da aleyhine olan bütün hallerde rızâ göstermek ve şeyhe itirazda bulunmamak.²⁰

Zeyniye'nin Anadolu'daki önemli temsilcileri arasında yer alan, *Uyûnü't-Tefâsîr* adlı tefsirin müellifi Şihâbüddin Ahmed b. Mahmûd es-Sîvâsî (ö. 860/1456) de *Risâletü'n-Necât min Şerri's-Sifât* adlı risâlesinde, müridin Rabbânî huzûra yükselebilmesi için zâhirini ve bâtınını temizlemesi gerektiğini, bunun da ancak on şarta uymakla gerçekleşebileceğini belirtir. Onun eserinin tertibi ve açıklamaları Necmeddin Kübrâ'nın *Risâle İle'l-Hâim*'ini andırmaktadır. Zira hem on şartın ismi ve sırası hem de yapılan yorumlar aynıdır.²¹ Dolayısıyla zikredilen on şartın ilk sekizi Cüneyd'in şartlarıdır.

On sekizinci yüzyıl Halvetî önderlerinden Mustafa Kemâleddin Bekrî (ö. 1162/1749) ise müridlerin riâyet etmeleri gereken sekiz temel prensibi şöyle zikretmiştir: 1. Cû'/Açlık. 2. Samt. 3. Seher. 4. İ'tizâl. 5. Zikir. 6. Nefyü'l-havâtır. 7. Devâmü't-tahâre. 8. Rabtü kalbi'l-mürîd bi's-şeyh.²² Buradaki üçüncü madde

¹⁸ Nüreddin İsferâyîni, *Risâle Der Revîş-i Sülikü ü Halvet-nişîni, Kâşifü'l-Esrâr* içinde, haz. Hermann Landolt, Tahran University Press, Tahran 1980, ss. 129-134.

¹⁹ Alâüddeve-i Simnânî, *Fethü'l-Mübîn li-ehli'l-Yakîn, Musannefat-ı Fârisî* içinde, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1369, ss. 256-260.

²⁰ Reşat Öngören, *Tarîhte Bir Aydın Tarîkatı Zeyniler*, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 185-186; Ratke, *agn*, s. 393.

²¹ Şihâbüddin Sîvâsî, *Risâletü'n-Necât min Şerri's-Sifât*, Manisa İl Halk Ktp., no: 2904/1, vr. 1b-6a. Sîvâsî ile ilgili olarak bk. Murat Sülün, "Şehâbeddin Sîvâsî", *DİA*, XXXVIII, 418-420; Öngören, *age*, ss. 69-71.

²² M. Kemâleddin Bekrî, *Bülgatü'l-Mürîd ve Müntehâ Mevkefi's-Saîd, Tibyânü Vesâilü'l-Hakâik* içinde, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, no: 430, I, 155a. Bu prensiplerin bazılarının yorumları için bk. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul 2005,

hariç diğerleri yukarıdan beri tekrarlanan Cüneyd'in sekiz şartından farklı bir şey değildir.

Yine aynı asrın bir başka velûd müellifi, Celvetiyye tarikatından İsmail Hakkı Bursevî, *Vesiletü'l-Merâm* adlı eserinde doğru bir halvet ve seyr ü sülûk için Cüneyd'in sekiz şartına uymak gerektiğini vurgulayarak bunların şerhini yapmıştır. Ona göre bu şartlar sırasıyla şu şekildedir: 1. İ'tikad. 2. Terk-i i'tirâz. 3. Devâm-ı vudû'. 4. Halvet. 5. Devâm-ı savm. 6. Devâm-ı sükût. 7. Devâm-ı zikir. 8. Nefy-i havâtır.²³

Buraya kadar verdiğimiz örneklerden, her ne kadar kendisinin belirlediğine dair bir ize rastlanmasa da, VII/XIII. asrın başlarından itibaren pek çok mutasavvıfın Cüneyd'in sekiz şartından haberdar olduğu, eserlerinde zikrettiği ve hattâ bunu kendi yolunun esası olarak da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Cüneyd'e atfedilen bu şartlara, görebildiğimiz kadarıyla, başta Kübreviyye olmak üzere Şâzeliyye, Zeyniyye, Halvetiyye ve Celvetiyye literatüründe rastlanmaktadır. Sözü edilen şartlar, özellikle müridin halvet esnasında uygulaması gereken esasları ve âdâbı içermektedir.

IV. CÜNEYD'İN SEKİZ ŞARTI

Burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin üzerinde ittifâk edilen sekiz şartı, Bursevî'nin *Vesiletü'l-Merâm*'ı esas alınarak, fakat Necmeddîn Kübrâ'nın *Risâle İle'l-Hâim*'inden de istifâde edilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çünkü Bursevî'nin eseri her ne kadar tarih itibarıyla çok sonralara ait olsa da büyük oranda Cüneyd'in sekiz şartını şerh etmek amacıyla yazılmıştır. Bundan dolayı makalemizde, *Vesiletü'l-Merâm*'daki isimlendirme ve tertip dikkate alınacağı gibi muhteva da ona göre şekillenecektir.

Bursevî, Cüneyd'in sekiz şartının, cennetin sekiz kapısını sembolize ettiğini düşünmektedir.²⁴ Eserine yazdığı uzunca bir girişte “O'na ulaşmak için vesîle arayın.” (Mâide, 5/35) âyetinden hareketle –ki bu, kitabın isminin nereden geldiğini de göstermektedir– Allah'ın kendisine ulaşmak için vesîle aramayı emrettiğini ve vesîlenin de “takvâ, sülûk ve mücâhede/amel-i şer’î” olmak üzere üç esası ihtivâ ettiğini açıklamaya çalışmaktadır. Daha sonra usûlü zâyi edenin vüsûlden mahrum kalacağına vurgu yaparak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahîh bir

ss. 184-213. Bernd Ratke, hem baba hem de oğul Bekrî'nin bu sekiz prensibi zikrettiğini söyler. Bk. Ratke, *agn*, s. 393.

²³ İsmail Hakkı Bursevî, *Vesiletü'l-Merâm*, Beyazıt Ktp., no: 14881, vr. 80b-164a. Bu eser üzerine yapılan tez için bk. Nizamettin Burak, *İ. H. Bursevî'nin Vesiletü'l-Merâm'ı, (İnceleme ve Metin)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006.

²⁴ Bursevî, *Vesîle*, vr. 121a.

sülûk ve halvet için sekiz şart belirlediğini ve bunun da kendi zamanına kadar tekrarlanma geldiğini söylemektedir.²⁵ Ardından bu şartları şerh etmeye girişmektedir.

1. İ'tikad:

İsmail Hakkı Bursevî'ye göre, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekiz şartından ilki, bir şeyhe sıkı sıkıya bağlılık demek olan İ'tikaddir. Necmeddîn Kübrâ'nın tasnifinde bu şart, "kalbi şeyhe raptetmek" başlığı altında işlenmektedir.

İ'tikad esas itibariyle Kelâm ilmiyle ilgili bir terimdir. "Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek ve tasdik etmek" mânâsındaki "akd" kökünden türeyen İ'tikad, iman karşılığında kullanılmaktadır.²⁶ Ancak Bursevî, Cüneyd'in İ'tikadla müridin şeyhine olan bağlılığını ve inancını kastedtiğini ileri sürmektedir. Bu, müridin kalbini tamamen şeyhine bağlaması ve Allah tarafından bana ne feyz olursa, onun tarafından olur, gayriden hiçbir fayda yoktur şeklinde bir düşünceye sahip olması anlamına gelmektedir. Eğer mürid kalbini tam olarak şeyhine raptedemezse sıkıntıya düşebilir. Bundan dolayı kişinin öncelikle kendisine mânen yakın bulunduğu bir üstâda intisâb etmesi çok mühimdir. Bundan sonra o, sanki Allah'a ve Resûlü'ne bey'at etmiş gibi davranmalıdır. Çünkü şeyhle yapılan mübâya'a, bir oyun ve eğlence değildir, hiçbir zaman hafife alınmamalıdır.²⁷

Bu tarifi ardından Bursevî, İ'tikad edilecek şeyhin nasıl birisi olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre şeyh, her tavırda sâlikin müşkülünü halle kadir olan kişidir. Çünkü seyr ü sülûk yolunda sayısız tavırlar, perdeler ve berzahlar bulunmaktadır. Bursevî, ilhâddan uzak olması kaydıyla henüz fenâ ve bekâ mertebelerini tam anlamıyla tekâmül etmemiş bir şahsın da şeyh olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir.²⁸

Necmeddîn Kübrâ'ya göre şeyh, yol arkadaşıdır. Şeyh, hak bir yola sülûk eden, bu yoldaki korkuları ve tehlikeleri tanıyan, daha sonra menziller, makamlar ve haller konusunda müridi irşâd edip uyaran, faydalı ve zararlı şeyleri ona gösteren kimsedir. Şeyh Kübrâ, Allah'ın kendine cezb ederek yakın derecelerine ulaştırdığı bazı kişilerin olduğunu, bunların velî olarak kabul edilebileceğini, fakat halkı irşâda salâhiyetlerinin olmadığını belirtir. Çünkü onlar amel ve mücâhedesiz bir şekilde Hakk'a vâsıl olmuşlardır. Halkı irşâd etme

²⁵ Bursevî, *Vesîle*, vr. 80b-91b.

²⁶ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA*, XXII, 212.

²⁷ Bursevî, *Vesîle*, vr. 91b.

²⁸ Bursevî, *Vesîle*, vr. 93b.

ehlîyetine sahip olan kişi ise tarîkâta sülûk eden şeyhtir. Çünkü az önce de değindiğimiz gibi, ancak böyle bir zât yoldaki engebeleri ve aldatmacaları bilir.²⁹

Bursevî'nin şeyh-mürîd münâsebeti hakkında değindiği bir başka konu, “bir mürîd, şeyhi vefât edene kadar sülûkünü tekâmîl edebilir mi?” meselesidir. Onun cevabı, her iki tarafa da uzun bir ömür verilmişse bunun mümkün olduğudur. Fakat mürîd her ne kadar kemâl ehli olsa da mürşidinin imâmet rütbesini geçemez. Nice mürîdler de vardır ki henüz kemâle ermeden şeyhleri ölür. Bunların bir kısmı başka bir şeyhe bağlanıp onunla yola devam ederken, istidadları kuvvetli olanlar böyle bir şeye ihtiyaç duymazlar ve Allah'ın inâyetiyle sülûkü tamamlarlar.³⁰

Bursevî neticede mürîd olmak isteyen kişiyi kâmil bir mürşidin sohbetine dâhil olmaya ve saf bir itikadla onun eteğine yapışmaya çağırır:

Ger irâdet ehli isen bey'ate gel bey'ate

Mürşid-i kâmil arayıp sobbete gel sobbete

İ'tikad-ı pâk ile tut dâme-i pâri yürü

*Sıdk ile meydân içinde hizmete gel hizmete*³¹

2. Terk-i İ'tirâz:

Cüneyd-i Bağdâdî'nin ikinci şartı, şeyhe karşı gelmeyi ve itirazı terk etmektir. Bursevî, muhtevânın yakînen ilişkili olması nedeniyle bu şartı tamamen birinciyle bağlantılı olarak ele almıştır. İtirazı terkten kasıd, mürîdin Allah Teâlâ'ya ve şeyhine itiraz etmemesi ve tam bir teslimiyet içinde bulunmasıdır.³² Necmeddîn Kübrâ ise söz konusu esası “et-teslîm” başlığı altında ve Bursevî'ye nazaran daha dar bir anlamda, sadece Hakk'a teslimiyet şeklinde değerlendirmeyi uygun görmüştür. Ona göre, rızâ ve tevekkülün ilk safhası teslimiyetin içinde yer almaktadır. Allah'ın mukadder kaderine ve mübrem kazâsına rızâ göstermek teslimiyetin gereklerindedir.³³

Bursevî'ye göre bir sâlik senelerce mürşidine hizmet ettiği halde kendisine gayb âleminden herhangi bir şey münkeşif olmayabilir. Yani o, müşâhede ve mükâşefenin lezzetini alamayabilir. Bunun üzerine itiraz etmek yerine “men' ve atâ, kabz ve bastta hikmet vardır” deyip kalbini hoş tutmalı ve bir beklenti

²⁹ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, ss. 61-62.

³⁰ Bursevî, *Vesîle*, vr. 93b-94a.

³¹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 95a.

³² Bursevî, *Vesîle*, vr. 95b.

³³ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, ss. 33-34.

içerisinde olmamalıdır. Yoksa onun durumu ücret karşılığında kulluk etmeye benzer. Bu ise hiç iyi bir düşünce biçimi değildir. Hem müride ihsânda bulunan da bulunmayan da Allah'tır. Bu durumda şeyhe itirazın yeri yoktur. Eğer itiraz edilecek olursa bu, Allah'a itiraz anlamına gelir. Zira vahdet-i vücûd boyutundan bakıldığında, şeyh Hak'ta fânî ve O'nunla bâkî olan bir kimse olduğu için, onun söz ve filleri aslında Hakk'a râcidir.³⁴

Şeyh, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu gibi Resûlullah'ın da vârisidir. Dolayısıyla bu üçünün hükmüne karşı çıkan küfre düşer. Küfür ise itikadın zıddıdır. Böylelikle sekiz şartın ilki gerçekleşmediği için ahit bozulmuş ve sülûkün de temeli yıkılmış olur. Bursevî bunu şöyle dile getirir:

*“Bu cibetten hükm-i Hakk'a ve hükm-i Resul'e ve hükm-i vârise i'tirâz eden kâfir olur. Ve i'tirâz etmek adem-i i'tikaddandır. Çünkü şart-ı evvel olan i'tikad ki, esas-ı sülûk ve mebnâ-yı mübâya'a ve intisâbdır, mefkud ola, sülûkten fâide olmaz ve nakz-ı abd lâzım gelir.”*³⁵

Bursevî, itiraz halinin, esmâ ve sıfatta kalıp henüz nefis-i mutmainne mertebesine erememiş kişilerde görüleceğini belirtmekte ve sultan meclisinde edebe riâyetin şart olduğunu, dolayısıyla efendinin emrine hiçbir zaman karşı koyulmaması gerektiğini hatırlatmaktadır:

*Kul nice âsî olur hergiz efendi emrine
Kul türâb üzre efendi taht-ı sultân üzredir
Her ne hükmeylerse ma'sûk âşka olur mutî'
Lutf u kabrın her biri cânâ ser ü cân üzredir*³⁶

Cüneyd ile Serî arasında geçen bir hâdise de bize Cüneyd'in şeyhi hayattayken ona saygısından dolayı insanlara vaaz ve nasihat etmekten bile kaçındığını, kâmil bir mürsîdin her zaman müridinin kalbine muttali olduğunu ve onun içinden geçenleri okuduğunu göstermektedir. Anlatılır ki, Serî hayattayken müridler Cüneyd'den kendilerine nasihatta bulunmasını istediler. Fakat o, bu teklifi kabul etmedi ve şöyle dedi: “Şeyhim yerinde bulunduğu sürece ben konuşmam.” Sonra rüyasında Hz. Peygamber'i gördü ve ondan insanlara vaaz etmesi yönünde bir emir aldı. Uyanınca gönlünden kendi derecesinin şeyhininkinden üstün olduğu düşüncesi geçti. Serî bir müridini Cüneyd'e göndererek şunları ilettiler: “Müridlerin ricâları ile onlara söz söylemedin. Bu konuda Bağdat şeyhlerinin aracılığım da reddettin. Ben de bir pusula gönderdiğim halde konuşmadın. Şimdi emir Peygamber'den geldi, ona icâbet et.” Cüneyd diyor ki: “Bu hâdise üzerine

³⁴ Bursevî, *Vesîle*, vr. 95b-96a.

³⁵ Bursevî, *Vesîle*, vr. 96a.

³⁶ Bursevî, *Vesîle*, vr. 98a-b.

kafamdaki o tasavvur yok olup gitti. Anladım ki Serî, zâhir ve bâtın bütün ballere vâkeftir. Onun derecesi benimkinin üstündedir. Zira o benim surlarıma aşınadır, ben ise onun ballerinden habersizim."³⁷

3. Devâm-ı Vudû':

Cüneyd-i Bağdâdî'nin üçüncü şartı, devamlı abdestli olmaktır. Bursevî'ye göre bu şart, sâlikin tahâret-i dâime üzere bulunması demektir.³⁸ Necmeddîn Kübrâ da bu konuyu "tahâretü'l-beden" başlığı altında işlemiş ve "*Beden temizliği, guslün gereklerinin tümünü yerine getirmek ve uzuvları hadesten temizlemektir.*" şeklinde bir tanım yapmıştır.³⁹

Cüneyd'in hayattayken abdeste çok önem verdiğini ve bu konuda titizlendiğini gösteren çeşitli rivâyetler bulunmaktadır. Buna göre, bir gün Cüneyd'in gözü ağrımış. Tedâvi için gelen doktor "*Sana göz gerekiyorsa, sakın su değdirme!*" demiş. Doktor gidince Cüneyd abdest alıp namaz kılmış ve yatıp uyumuş. Uyanınca gözünün tamamen iyileştiğini görmüş.⁴⁰ Yine o, ölüm anı yaklaşınca kendisine abdest aldurmalarını istemiş. Fakat sakalını hilallemeyi unutmuşlar. Bunun üzerine sakalının tekrar yıkanmasını emretmiş, sonra secdeye kapanıp ağlamaya başlamış.⁴¹

Sûfiler tahâretin "maddî ve mânevî" veya "zâhirî ve bâtınî" olmak üzere iki türünden bahsederler. Maddî temizlik bedenın, mânevî temizlik de kalbin ve rûhun temizliğidir. Bedendeki temizlik olmadan namaz sahih olmadığı gibi kalbdeki temizlik olmadan da ma'rifet sahih olmaz. Bedenin tahâreti için su, kalbinki için de saf bir tevhid gereklidir. İç ve dış temizliğin birbiriyle uyumlu olması şarttır. Mesela abdest alırken el yıkandığı zaman kalbin de dünya sevgisinden yıkanması gerekir.⁴²

Böyle bir zihin dünyasına sahip olan Bursevî de devamlı abdestli olmaktan hem zâhiri hem de bâtını temiz tutmayı anlar. O, "*Devamlı tahâret üzere ol ki rızıkın artsın.*" sözünden hareketle, zâhirî tahâret üzere bulunmanın yiyecek-içecek gibi maddî rızıkların/rızık-ı sûrî; bâtınî tahâret üzere bulunmanın da

³⁷ Hucvirî, *Kef*, s. 230.

³⁸ Bursevî, *Vesîle*, vr. 98b.

³⁹ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 12.

⁴⁰ Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ (Evliya Tezkireleri)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul 2007, s. 393.

⁴¹ Attâr, *Tezkire*, s. 414. Aynı olay, Cüneyd'in öğrencisi Şibli için de anlatılır. Bk. Hucvirî, *Kef*, s. 428.

⁴² Hucvirî, *Kef*, ss. 425-427. Tahâret konusundaki çeşitli bâtınî yorumlar için bk. Mehmet Demirci, *İbadetlerde Mânevî Boyut*, Mavi Yay., İstanbul 2004, ss. 29-40.

maârif ve ulûm gibi mânevî rızıkların/rızık-ı mânevî artmasına vesile olacağını söyler.

Bursevî, tahâret-i zâhirenin vücut ve organlardaki pisliklerden; tahâret-i bâtinenin de kötü ahlâk ve bozuk niyet gibi manevî necâsetten arınmak olduğunu vurgular. Sâlik için iki temizlik türü de önemlidir. Çünkü zâhiren ve bâtinen nazîf olmadıkça, rızık kapısı ona açılmaz. Bu yüzden kalbine keşf, ilhâm ve vârid isteyenler tahârete çok dikkat etmelidir. “Zira devâm-ı feyz ve vârid, devâm-ı tahâret ve virledir.”⁴³

Bursevî temizliği abdest ile namaz arasındaki ilişki açısından da ele almaktadır. Ona göre abdestte sırr-ı infisâl, namazda sırr-ı ittisâl vardır. Çünkü şu müşâhede edilen kevn ü fesâd âlemi dar, âlem-i Hak ise geniştir.⁴⁴ İşte abdestle bu âlemden ayrılış ve ilgiyi koparma amaçlanmaktadır. Abdest, namaza yani ilâhî âlemlerle iletişime geçmeye bir hazırlıktır. Bu da kulun darlıktan ferahlığa çıkması gibi bir şeydir.

Necmeddîn Kübrâ da Hz. Peygamber’in “Abdest müminin silahıdır. Abdestli iken tekrar abdest almak nur üstüne nurdur. Çünkü kudsî rub toprakla kirlenmiş ve örtülmüştür.”⁴⁵ hadisini naklederek, ruhun toprakla kirlenmesini, zevk için aldığı lokmalara bağlar. Su ise toprak ve çamuru yıkayıp temizlemek için yaratılmıştır. İşte normal ve boy abdestinde kullanılan su, bu kudsî ruhun yüzündeki toprak izlerini temizler. Bu temizlik sürekli bir şekilde yapıldığı takdirde akış suretiyle Rabbanî nurlar parlamaya başlayıverir. Hayâl aynasına yansıyan bu nurlar kalb gözüyle görülür.⁴⁶

Bursevî, “Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz.” (Vâkıa, 56/79) âyetini konuyla ilgili görmekte ve onun iki yönlü bir tefsirini yapmaktadır. Buna göre, Kur’an-ı Kerim’e nasıl temiz olmayanlar dokunamıyorsa, dünyevî alâkaların kiriyile/levs-i ta’allukatla kirlenmiş kişiler de onun sırrını ve hakikatini idrâkten âciz kalırlar.⁴⁷

⁴³ Bursevî, *Vesîle*, vr. 98b-99a. İsmail Ankaravî de temizlik ile rızık arasında bir ilişki kurar ve şöyle der: “Ey azîz kardeşim! Şunu iyi bil ki, şayet bir kimse rızıkının geniş olmasını istiyorsa hem zâhiren hem de bâtinen temiz olması gerekir. Çünkü rızık geniş olması zâhiri ve bâtinî temizliğe bağlıdır.” Bk. Ankaravî, *Minbâcî'l-Fuکارâ*, haz. Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 131.

⁴⁴ Bursevî, *Vesîle*, vr. 99a. Abdestin infisâl, namazın ittisâl olduğuna dair görüş Şiblî'nin bir sözüne dayanmaktadır. Zira o, “Abdest infisâl/ ayrılma, namaz ittisâl/ birleşmedir. Kim ayrılmazsa birleşemez.” demektedir. Aynülkudât bu söze, “Abdestte Allah'ın dışındaki şeylerden ayrılma gerçekleşmezse 'li maallah vaktün/benim Allah'la bir vaktim vardır' sözünde belirtilen birleşme gerçekleşmez.” yorumunu eklemektedir. Bk. Hemedânî, *Tembidât*, haz. Afif Useyrân, İntişârât-ı Menüçherî, Tahran 1386, s. 79.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998, I, 309.

⁴⁶ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, ss. 12-13.

⁴⁷ Bursevî, *Vesîle*, vr. 100a.

İsmail Hakkı, Hz. Peygamber'e atfedilen “*Ben tabâretsiz olarak Allah'ı zikretmeyi hoş görmem.*”⁴⁸ sözünden ilham alarak, abdestsiz bir şekilde Allah'ın adını ağza almayı hiç hoş görmez. Çünkü Hak Teâlâ “Tayyib ve Tâhir” sıfatlarını hâzîdir ve abdestli zikirde Hakk'ı ta'zim vardır. Bundan dolayı bazı ince düşünceli insanlar, Muhammed ismini bile abdestsiz söylememeye özen göstermişlerdir.⁴⁹

Hallâc-ı Mansûr'un idam edilirken kendi kanıyla abdest alması, sûfilerin bu ibâdeti ilâhî aşkla ilişkili bir şekilde yorumlamalarına imkân vermiştir. Yine onlara göre hûn-i cigerle abdest alıp bütün eşyayı terk etmek esastır.⁵⁰ Bursevî'nin de özlemi ve çağrısı böyle bir abdestedir:

Geliniz hûn-i cigerden alalım taze vudû'

*Var iken hûn-i ciger ehl-i dile neyler su!*⁵¹

4. Halvet:

Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekiz şartından dördüncüsü ve en önemli halvettir. Çünkü halvet hem tasavvufî eğitim sürecinin mühim bir parçasını teşkil etmekte hem de diğer terbiye metotlarını içerisinde barındırmaktadır. Mesela devamlı abdestli olmak, oruç tutmak veya çok az gıda ile beslenmek, sürekli suskun kalıp tefekkür etmek, daima zikirle meşgul olmak, şeyhe tam bir teslimiyet göstermek ve havâtırı def etmeye çalışmak gibi diğer şartların hepsi halvette zaten yer almaktadır.

Bursevî halveti “kendi cinsi ile sohbeti terk edip tenhâ bir yerde oturmaktır” diye tarif etmektedir.⁵² Necmeddîn Kübrâ'ya göre halvet, güneş ışığının ve gündüzün aydınlığının girmediği karanlık bir yerde çeşitli meşgalelerden uzak kalarak duyu organlarını kapatmak, yani faaliyetten alıkoymak demektir.⁵³

Cüneyd'in halvet ve uzleti, ilim ile ameli birleştiren hakîkî âlimin bir vasfı olarak gördüğünü söylemeliyiz.⁵⁴ Yine onun uzleti öven, teşvik eden bazı beyanları vardır. Örneğin o bir yerde, “*Uzletin sıkıntısına katlanmak, ibtilâta karşı*

⁴⁸ Ebu Dâvud, “Tahâre”, 8; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 345.

⁴⁹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 100b.

⁵⁰ Ankaravî, *Minhâc*, s. 134; Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yay., İstanbul 2001, s. 19.

⁵¹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 101a.

⁵² Bursevî, *Vesîle*, vr. 101b.

⁵³ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 14.

⁵⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., s. 209; Asıl metni için bk. Ateş, *age*, s. 23.

*koymaktan daha kolaydır.*⁵⁵ demektedir. Yine “*Bir kimse din bakımından selâmette, beden ve kalb yönünden rahatta olmak isterse halktan ayrılıp uzlete çekilsin. Çünkü şu zaman halktan sıkılacak bir zamandır. Akli olan yalnızlığı tercih eder.*”⁵⁶ sözü de ona aittir.

Cüneyd’in gençlik çağlarından itibaren halvet ve uzlete düşkün olduğu, insanlardan uzak kalıp kendi içine yönelmeyi alışkanlık haline getirdiği görülmektedir. Bununla ilgili olarak kendisi şöyle bir olay anlatır: Hâris Muhâsibî bizim eve gelirdi ve “*Haydi gel, çıkıp dolaşalım.*” derdi. Ben de “*Beni uzletimden ve nefsimden emin olduğum yerden yollara, âfetlere ve şehvetleri görmeye çıkarıyorsun.*” derdim. O “*Gel benimle, korkma.*” derdi. Ben de onunla çıkardım, yol bomboş olurdu, hoşumuza gitmeyecek hiçbir şey görmezdik. Onun oturmayı âdet edindiği yere vardığımızda bana, “*Bana sor?*” derdi. Ben de “*Sana soracak bir şeyim yok.*” derdim. O da “*Aklına ne gelirse sor.*” derdi. O anda kafama sorular hücum etmeye başladılar. Onları kendisine sorardım. O da hemen cevap verir, sonra evine gidip kitap yazma işiyle meşgul olurdu. Ben çok defa Hâris’e şöyle derdim: “*Ben uzletimde ve ünsümdeyim. Sen ise beni insanları ve yolları görme vahşetine çıkarıyorsun.*” O da şöyle cevap verirdi: “*Ne kadar çok ünsüm ve uzletim diyorsun! Şayet balkın yarısı benim yanımda olsalar onlarla bir ünsiyet kurmam, diğer yarısı da benden uzaklaşsalar onların uzaklığından yalnızlık duymam.*”⁵⁷

Bursevî’ye göre müridin halveti izâfidir, dışarıdaki halka nispetledir. Zira halvet-i hakikiyye, yani müridin tek başına kalması diye bir şey söz konusu değildir. Çünkü Allah, melekler ve ruhlar devamlı onunladır. Hattâ oturduğu halvethâne bile onu görmektedir. Üzerindeki elbisesi ve elindeki tesbihi ona bir arkadaş gibidir.⁵⁸

Necmeddîn Kübrâ’ya göre oyun, eğlence ve halkla ünsiyet eden nefsin bu alışkanlıklarından kurtulması için halvet gereklidir. Böylece nefis zayıf düşer, delil ve burhânı yok olur. Bunların izmihlâli ile kalbin burhânı zuhûr eder ve gayb nuru ile aydınlanır. Şeyh Kübrâ halvette duyuların hapsedilmesini, kalbin açılmasının şartı olarak görmektedir. Çünkü insan uyanıkken göremediği pek çok şeyi uykusunda görebilmektedir. Aynen bunun gibi uyanıkken de duyu organlarının kapıları kapanırsa, kalbî duyuların kapısı sonuna kadar açılır.⁵⁹

⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle (Kuşeyrî Risâlesi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 199.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 199; Attâr, *Tezkîre*, s. 404.

⁵⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut 1967, X, 255-256.

⁵⁸ Bursevî, *Vesîle*, vr. 101b-102a.

⁵⁹ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 14-16. Necmeddîn Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere* adlı eserinde halvet ve uzleti, bir doktorun, tedavinin ilk aşamasında hastasına, zararlı bütün yiyeceklerle karşı perhiz yapmayı tavsiye etmesine benzetmektedir. Bu yolla o, hastalığı meydana getiren zararlı unsurlarla hastanın ilişkisini kesmeyi, vücudu onlardan temizlemeyi amaçlamaktadır. Çünkü

Bursevî halvete giren sâlike iki hususa dikkat etmesini şiddetle tavsiye etmektedir. Birincisi, müridin Allah'ın misli ve benzeri olmadığına dair sağlam bir inanca sahip olmasıdır. Eğer ona halvette herhangi bir sûret görünüp "Ben Allah'ım" derse kesinlikle inanmamalı, ondan yüz çevirmeli ve hemen zikirle meşgul olmalıdır. Aksi takdirde sâlik henüz şeytanın vesvesesi ile meleğin ilhâmını ayırt edebilecek mertebede olmadığı için ilhâda düşebilir. Bunun için Bursevî müride şöyle seslenir:

Halvette sakın vesvese-i dîve dayanma

İlhâm-ı meleke var ise ona nazâr eyle

Bursevî'nin sâliki uyardığı ikinci husus, halvete girdikten sonra Hak'tan gayri hiçbir şey istememesi ve matlûbunun ancak O olmasıdır. Sâlike bütün kâinât arz olursa bile, Hz. Peygamber'in miraçtaki tavrını göstermeli ve hepsini elinin tersiyle itmeli.⁶⁰

5. Devâm-ı Savm:

Cüneyd-i Bağdâdî'nin beşinci şartı, devamlı oruç tutmaktır. Sûfiler orucu bir ibâdet olmasının yanı sıra, nefisle mücâdelenin ve onu disiplin altına almanın bir aracı olarak görmüşlerdir. Bu yüzden sadece Ramazan ayında değil, diğer vakitlerde de oruç tutmaya gayret göstermişler, oruçlu olmasalar bile çok az yiyip içmişlerdir. Onlara göre riyâzet ve mücâhedenin temeli genellikle killet-i taâm, yani açlık ve oruçtur.

Cüneyd, oruca çok önem vermiş ve onun, yolun/tarîkatın yarısı olduğunu söylemiştir.⁶¹ Onun "*Biz tasavvufu dedi-kodu ile değil, açlık, dünyayı terk ve nefsin sevip alıştığı şeylerden ilgiyi keserek elde ettik.*"⁶² sözü de tasavvufun hakikatine erişmede açlığın ve orucun ne denli mühim olduğuna işaret etmektedir. Rivâyete göre Cüneyd, sâimü'd-dehr bir kişiydi, yani devamlı sûrette oruç tutmaya gayret ederdi. Fakat dostları yanına geldiği zaman da onlara uyararak orucunu bozar ve şöyle derdi: "*Eğer oruç nâfile ise dostlara yardımcı olmanın ve onlarla paylaşmanın fazîleti, oruca devam fazîletinden daha az değildir.*"⁶³

tıpta "Perhiz bütün ilaçların başıdır." diye bir kaide vardır. Bkz. Kübrâ, *Tasavvufî On Esas (Üsûlü'l-Aşere Şerhleri)*, haz. Süleyman Gökbulut, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 47.

⁶⁰ Bursevî, *Vesîle*, vr. 102b-104b.

⁶¹ Hucvirî, *Kesf*, s. 461; Attâr, *Tezkire*, s. 411.

⁶² İsfahânî, *Hilye*, X, 277-278.

⁶³ Serrâc, *Lüma'*, s. 171; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999, s. 426; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, tahk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, Beyrut 1999, I/II, 571.

Bursevî bu şartı bir önceki şart olan halvetle birlikte ele almayı tercih etmektedir. Çünkü oruç tutmak ya da çok az gıda ile beslenmek sahih bir halvetin gerekliliklerinden biridir. Halvet zamanı diğer zamanlara benzemez. O adeta ruhâni bir zaman dilimi ve meleklerin mertebesidir. Melekler ise nurdan yaratıldığı için yeme-içme ihtiyaçları yoktur. Onlar şehvet sahibi de değildirler. Dolayısıyla halvet ve oruç vasıtasıyla şehvetten ve nefsânî alâkalardan uzak durmak kişinin melekî bir seviye kazanmasına yardımcı olacaktır.⁶⁴

Bursevî “*Evlere kapılarından giriniz*” (Bakara, 2/189) âyetini, Hakk’ın meclisine girebilmek ve O’nunla sohbet edebilmek için öncelikle gıdayı azaltmak ve şehveti terk etmek demek olan perhiz kapısından geçmek gerekmektedir, diye yorumlar. Zikredilen şartlar da ancak oruçla yerine getirilebilir. Çünkü oruçla beden ve hisler zayıflar, bunun yerine basîret açılır. Bunlar birbirinin zıttı olan şeylerdir. Basiretin açılması hissini kapanmasına bağlıdır. Basîret de Hakk’ın müşâhedesi için şarttır.⁶⁵

Necmeddîn Kübrâ’ya göre oruç, insan vücûdunu meydana getiren anâsır-ı erbaa’dan su ve toprağa ait parçaların azalmasına tesir eder, kalbi kir, pas ve bulanıklıktan temizler. Hadiste “*Oruç, kalkandır*.”⁶⁶ buyruluyor. Nefis ve şeytanla mücâdele eden bir kimse için bu kalkan şarttır. Ancak böylelikle şeytanın attığı oklardan kurtulmak mümkün olur.⁶⁷

Bazıları, Hz. Peygamber’in insanları savm-ı visâlden nehyetmesinden⁶⁸ dolayı savm-ı dehrin, yani ömür boyu devamlı oruç tutmanın dinen hoş görülmediğini ileri sürebilirler. Bursevî’ye göre bu yasaklama kat’î bir emir değil, Müslümanlara şefkatten dolayı söylenmiş bir sözdür. Bunun yanında insanların mizâcları farklılık arz ettiğine ve esas olanın da itidâl/orta yolu tutmak olduğuna göre kuvveti yerinde olan birisi savm-ı visâl yapsa da itidâlden çıkmaz. Zayıf olanlar ise gecede bir kere iftar etseler yeterlidir.

Hem tasavvufta ruhsata değil, azîmete sarılmak esastır. Çünkü ruhsat fetvâ, azîmet ise takvâdır. Sûfiler taâm-ı şeriatın biri sabah, diğeri akşam olmak üzere iki; taâm-ı tarîkatın ise sadece akşam yenen bir öğün yemekten ibaret olduğu söylerler. Avâm ise günde üç kere yerler ki buna taâm-ı şer’î değil, taâm-

⁶⁴ Bursevî, *Vesîle*, vr. 104b.

⁶⁵ Bursevî, *Vesîle*, vr. 105a-b. Bursevî’nin bu yorumları, Necmeddîn Kübrâ’nın halvet için yaptığı yoruma benzemektedir. Bk. Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, ss. 14-16.

⁶⁶ Buhârî, “Savm”, 2.

⁶⁷ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, ss. 20-21.

⁶⁸ İlgili rivâyet için bk. Müslim, “Sıyâm”, 110.

ı hayvânî denmektedir. Bu hoş görülmeyen bir davranıştır ve Hz. Peygamber'in sünnetine de uygundur.⁶⁹

Sûflere göre oruç ibâdeti hem zâhirî hem de bâtnî bir mânâyâ sahiptir. Ancak iki yönüyle birlikte kavrandığında onun hakîkati ve incelikleri idrâk edilebilir. Dolayısıyla devâm-ı savmdan sadece aç kalmak anlaşılmalıdır. Zira “*Tüm benliğine O'na yönel.*” (Müzzemmil, 73/8) âyetine göre kişiden inkıtâ'-ı küllî, yani Allah'tan gayri her şeyden imsâk etmesi de istenmektedir.⁷⁰ Ancak bu şekilde Hakk'a vuslat ve O'nu rü'yet gerçekleşebilir. Çünkü oruçlu için iki bayram ve sevinç vakti vardır: Biri iftar, diğeri lika-i Hak vakti.⁷¹ Bursevî de sâlikî esasen mâsivâ orucuna, yani zihne Allah'tan başka hiçbir şey getirmeme hâline davet etmektedir:

Tutağör savm-ı sivâyı ta ki îde eresin

*Kim tecellî-i ilâbâden dilin şâdân ola*⁷²

6. Devâm-ı Sükût:

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yolunun altıncı şartı devamlı sûrette sükût hâlini muhâfaza etmektir. Susmak ve konuşmamak anlamına gelen sükût, konuşmaya gücü yettiği halde susmayı tercih eden kişi için kullanılabilir bir vasıftır. Yoksa ahres/sağır hakkında sükût etti denilemez.⁷³ Şeyh Kübrâ bu şartı, Allah Teâlâ'nın zikri hariç sürekli susmak şeklinde ifâde etmektedir.⁷⁴ Tasavvufta sükût yerine aynı mânâyâ gelen “samt” tabiri de kullanılmaktadır.⁷⁵

Nutk ve konuşma, insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliktir. Hattâ bazı müfessirler “*Biz insanlığını mükerrem kıldık.*” (İsrâ, 17/70) âyetindeki “tekrim”den maksadın nutk olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla böyle büyük bir nimetin imtihanı da büyük olacaktır. Sözü, aklı sarhoş eden şaraba benzeten

⁶⁹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 106b-107b. Bursevî'nin “taâm-ı şeriat, taâm-ı tarikat ve taâm-ı hayvânî” ayrımı Sehl et-Tüsterî'nin şu ifâdelerinde de görülmektedir: Rivâyet göre ona “*Günde bir öğün yemeye yiyene ne dersiniz?*” denildi. “*Bu, siddik olanların yeme tarzıdır.*” dedi. “*Peki iki öğün yiyenlere ne dersiniz?*” denildi. “*Bu, mü'min olanların yeme tarzıdır.*” dedi. “*O halde günde üç öğün yiyenler hakkında fikriniz nedir?*” denildiğinde, “*Bari ailene söyle de sana abırda bir yemelik yapmışlar.*” diye cevap verdi. Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 231.

⁷⁰ Bursevî, *Vesîle*, vr. 105a. Sûflerin oruca bakışı ve bâtnî yorumları için bk. Uludağ, *age*, ss. 49-63; Demirci, *age*, ss. 63-67; Himmət Konur, *Tasavvuf Ablâkı ve İlâbî Ablâk: İnsana Yolculuk*, H Yay., İstanbul 2009, ss. 98-100.

⁷¹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 107b. Hadis için bk. Müslim, “Sıyâm”, 163.

⁷² Bursevî, *Vesîle*, vr. 109a.

⁷³ Bursevî, *Vesîle*, vr. 110a-b.

⁷⁴ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 17.

⁷⁵ Samt için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 212-216

Hucvirî, bir kimse eğer bunu içmeye alışırsa asla onu terk edemez demiştir. Sözün âfet olduğu bütün sûflerin kabul ettikleri bir husustur. Bundan dolayı onlar zaruret bulunmadıkça konuşmazlar. Tasavvuf yolunun başında da sonunda da sözlerine çok dikkat ederler.⁷⁶

Şeyhlerden bir kısmı sükûtu kelâma, diğer bir kısmı da kelâmı sükûta tercih etmişlerdir. Cüneyd sükûtu sözden üstün görenlerdendir. Çünkü o şöyle demiştir: “İfâde, iddiadan başka bir şey değildir. Mânâların var olduğu ve kabul edildiği bir yerde dâvalar ve iddialar heder olur.”⁷⁷ Yine onun “Allah hakkında ma’rifet sabibi olanın dili lâl olur.”⁷⁸ sözü de bu görüşü destekler mâhiyettedir.

Meşâyihden birisi Cüneyd’e “Ey Ebu’l-Kasım, dil kalbsiz olur mu?” diye sordu. O da “Çok” dedi. “Peki, kalb dilsiz olur mu?” dediğinde şu şekilde cevap verdi: “Evet ama kalbsiz dil, kul için bir imtihan ve belâ iken dilsiz kalb onun açısından bir nimettir.” Soruyu soran kişi “Her ikisi de beraber olduğunda ne olur?” diye devam edince Cüneyd, “İşte bu tereyağyla bal gibidir.” karşılığını verdi.⁷⁹ Böylece o, öncelikle kalbin ilâhî hakikat ve ma’rifetlerle dolu olmasını önemseydiğini, bunları dile getirebilmeyi ise ikinci sırada gördüğünü anlatmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Cüneyd hem dilin hem de kalbin dolu olmasını övmüştür.

Bursevî’ye göre mücâhede ashâbı, kelâmda nefsin hazzı olmasından ötürü sükût etmeyi yeğlerler. Onun için tarikat pîrleri de şehvet-i kelâmdan uzak durmayı tavsiye ederler. Fakat konuşmanın zevkenden ve şehvetinden arınmış kişilerin söz söylemesinde bir mahzur yoktur. Nefsin hile ve aldatmalarından henüz kurtulamamış kimselerin ise söyleyecekleri hayır da olsa susmaları şarttır. Çünkü onlar evvela kendi içlerine yönelmeli ve ilâhî hitabı beklemelidirler.⁸⁰

Necmeddîn Kübrâ da kalbin kelâmını ve sesini dinlemek için sükûtun gerekli ve ön şart olduğunu ileri sürmektedir. Zira ağızdaki dil konuşunca kalb susmakta ve dinlemede kalmakta; ancak dil susunca kalb konuşmaktadır.⁸¹

“Mahall-i sükûttâ sükût etmek sıfat-ı ricâl ve mevdu’-i nutkta nutk etmek eşref-i hisâldir.”⁸² diyen Bursevî, bölümün sonunda insân-ı kâmile yaraşanın “sükût mu yoksa nutk mu” olduğunu tartışır. Ona göre kâmil insan, Hakk’ın mazharıdır ve

⁷⁶ Hucvirî, *Kef*, s. 503.

⁷⁷ Hucvirî, *Kef*, s. 503-504.

⁷⁸ Hucvirî, *Kef*, s. 504. Dârânî’nin “Ma’rifet, konuşmadan çok sükûta yakındır.” sözü de aynı minvaldedir. Bk. Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, haz. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 1999, II, 46.

⁷⁹ Mekkî, *Küt*, II, 46.

⁸⁰ Bursevî, *Vesîle*, vr. 109b-110a.

⁸¹ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 19.

⁸² Bursevî, *Vesîle*, vr. 109a-b. Sözün kaynağı için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 212.

Hak da mütekellim-i ebedîdir. Dolayısıyla insân-ı kâmil, O'nunla ilişkisi açısından mütekellim-i ebedîdir. Fakat zâhirî bakımdan onun sıfatı sükût ve sükûndur. Bursevî bu görüşlerini şüursel bir dille şöyle ifade eder:

*Bugün insân-ı kâmil bak kitâbullah-ı nâtukdur
Ne söylerse kamu güftârı esrâr u bakaykêdur
Bu bir tîfî dürür kim onu Hak'dır söyleten dâim
Onun için bülbülân-ı gülşen-i debr üzre fâikdur*⁸³

7. Devâm-ı Zikir:

Cüneyd'in yedinci şartı, Allah'ı sürekli anmak ve hatırda tutmak demek olan devamlı zikirdir. Necmeddîn Kübrâ zikri şöyle tanımlamaktadır: “*Zikir, kalb huzûru içinde, çok güçlü bir biçimde ama sesi fazla yükseltmeden, damar ve atardamarlara tesir edecek şekilde Allah Teâlâ'yı dil ile anmaktır.*”⁸⁴

Cüneyd-i Bağdâdî'nin gençlik yıllarından itibaren zikre ve virde büyük önem verdiği, yaşlılığında, hattâ ölüm anında bile bunları terk etmemeye çalıştığı görülmektedir. Çünkü o, tasavvuf yolunda her ne bulduysa zikir ve ibâdet sayesinde bulmuştur.⁸⁵ Bir rivâyete göre, ölüm hâlinde iken İbn Atâ, Cüneyd'in yanına gelmiş ve selâm vermiştir. Cüneyd biraz zaman geçtikten sonra selâma mukabelede bulunmuş ve şöyle demiştir: “*Beni mazûr görün, virdim ile meşgul idim.*”⁸⁶

Hiyetü'l-Evliyâ'daki bir rivâyette kendisine yöneltilen “*Zikr-i hafî hakkında ne diyorsun? Hafaza meleklerinin dahi bilmediği o zikir nedir?*” sorusuna Cüneyd'in verdiği cevap kısaca şöyle özetlenebilir: Zikr-i hafî, yani sırf Allah'ın bildiği zikir, kalblerin itikad ettiği ve dillerin ve organların hareket etmediğinden dolayı zamirlerin içerisine dürülen zikirdir. Bu, Allah'a hürmet, ta'zîm ve O'ndan korkma gibi amellerdir. Bunların hepsi Allah ile kul arasında olan şeylerdir. Bunu gaybları bilen Allah'tan başkası bilmez. Dolayısıyla hafaza melekleri de bundan haberdar değildir.⁸⁷

Bursevî, bir önceki şartla zikir arasında bağlantı kurarak konuya başlar ve hemen şu soruyu sorar: “Devâm-ı sükût ile devâm-ı zikir nasıl bir arada bulunabilir?” Bunun cevabı oldukça basittir. Zira sükût halka, zikir ise Hak'â

⁸³ Bursevî, *Vesîle*, vr. 112a-113a.

⁸⁴ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 22.

⁸⁵ Hucvirî, *Keşf*, s. 440.

⁸⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 396.

⁸⁷ İsfahânî, *Hilye*, X, 264.

göredir. Çünkü dünya kelâmını ve halkla konuşmayı terk etmek, zikri terki gerektirmez. Zikir, kelâm-ı nâstan değildir.⁸⁸

Bursevî'ye göre devâm-ı zikir, kendisinde asla bir kesintinin ve tembelliğin olmadığı bir zikirdir. Çünkü sûfler arasında zikir sadece lisân/dil ile yapılan bir şey değildir. Aynı zamanda zikr-i kalbî denilen bir zikir türü daha vardır. Lisân ile mümkün olmadığına kalb ile zikretmek gereklidir. Çünkü her ne şekilde olursa olsun zikre devam edilmezse, kalbin ilâhî âleme ve melekûta açılması mümkün olmaz.⁸⁹ Necmeddîn Kübrâ'nın da değindiği üzere, zikir bir nurdur. Kalbi kapladığı ve hâkimiyeti altına aldığı zaman kalbi de kalb gözlerini de nurlandırır. Böylece kişi daha önce görmesine engel olan karanlık yerlerde bile eşyayı bu kalb gözü ile görebilir.⁹⁰

“*Kim bir şeyi severse, onu çokça anar.*” sözünden de anlaşılacağı gibi, eğer dilde Hakk'ın aşk ve muhabbeti varsa lisân daima O'nu yâd eder. Bu, hakikî zikre ulaşmak için bir ön şarttır. Zira zikr-i mecâzî lafızla ve nefesle; zikr-i hakikî de mânâ ve Hak ile olan zikirdir. Sâlik, ism-i mecâzî-yi lafzîyi zikrederek medlûle ve medlûlden ism-i hakikîye ve ondan da müsemmâya geçince, zikirden maksûd hâsıl olur. Müsemmâya erişme hâline artık zikir denmez. Çünkü orada zikir mezkûrun ve isim müsemmânın aynıdır.⁹¹ Cüneyd-i Bağdâdî'nin “*Hakikî zikir; zikredenin zikride, zikrin de Mezkûr'un müşâbede edilmesi bâlinde fânî olmasıdır.*”⁹² dediği makam tam da burasıdır.

Bursevî'ye göre, bu mertebeye erişinceye kadar genellikle cehrî zikir lazımdır ki nefsin kalın ve ince perdeleri onunla ortadan kaldırılabilsin. Eğer perde kalın olursa, hafî zikrin nefse pek tesiri olmaz, dolayısıyla darb ve teşdide ihtiyaç duyulur. Bundan ötürü Bursevî, cehrî ve hafî zikir tartışmasını anlamsız bulur. Çünkü her zikrin ayrı bir yeri ve uygulama sahası vardır. Mesela âlem-i mülk olan mertebeye-i cehrde sesli; âlem-i melekût olan mertebeye-i ihfâda da sessiz zikir gereklidir. Bundan sonra da lâ-cehr ve lâ-ihfâ denilen, sesin de sessizliğin de yok olduğu bir durum söz konusudur.⁹³

Bursevî nefis ile Hak arasındaki perdelerin zikirle yok edilebileceğinden bahsederken, Şeyh Kübrâ “*Allah'ı annaktan uzaklaştığı için kalbleri katılaşmış olanların vay hallerine!*” (Zümer, 39/22) âyetinden hareketle kasvet ve katılıkta taş gibi olmuş kalblerin ancak kuvvetli bir balyoz darbesiyle kırılabileceğini belirtmektedir. Bu sembolizmde taş kalbdır; balyoz zikredenin dilidir; demir ise

⁸⁸ Bursevî, *Vesîle*, vr. 113a.

⁸⁹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 113b.

⁹⁰ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 29.

⁹¹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 113b.

⁹² Attâr, *Tezkire*, s. 411.

⁹³ Bursevî, *Vesîle*, vr. 114a-b.

zikirdir. Nasıl ki demirin taşa vurulmasıyla bir kıvılcım ortaya çıkıyorsa, kalbe ulaşan zikirden de bir ateş meydana gelmekte ve bu ateş de Allah ile kul arasındaki bütün perdeleri yakıp yok etmektedir.⁹⁴

Farklı mertebelerde sesli ve sessiz zikrin yapılabileceğine değinen Bursevî gündüz ve gece de değişik zikirlerin yapılmasının faydasından bahsetmektedir. Mesela sâlik gündüz, en faziletli zikir olan kelime-i tevhîd, gece de esmâ-i müfrede (Allah, Hû gibi) ile meşgul olmalıdır. Çünkü gündüz, sıfatlar âlemine nazar edilmekte ve bu âlem de terkîbden oluşmaktadır. Nefy ve isbâtan müteşekkil bir terkîb olan “Lâilâhe illallah” da gündüze uygun düşmektedir. Gece ise âlem-i Zât’la ilgili olduğu için esmâ-i müfrede tercih edilmektedir.⁹⁵

Sâlikin gece hangi isimle meşgul olacağı şeyhin işaretine bağlıdır. Zira onun hâline ve vaktine göre bir isim tayin edecek kişi şeyhidir. Sâlik bunu kendine göre belirleyemez ve ne zaman arttıracağını da bilemez. Eğer kendi kafasına göre hareket ederse altından kalkamayacağı bazı sorunlarla karşı karşıya gelebilir. Bundan dolayı Bursevî, seyr hâlindeki kişiye şöyle seslenir:

Ârif-i billâba sor zikrin tarîkını ey dede

Âkıbet gümrah olursun ıyyma şeyb-i câbile⁹⁶

Bu durum tıpkı bir hastanın ne zaman ve ne kadar gıda alacağına doktorunun karar vermesi gibi bir şeydir. Çünkü sâlik de bir anlamda marîzdir ve onun hâlini, tedâvisini en iyi bilen şeyhidir.⁹⁷ Bursevî’nin bu benzetmesi, daha önce de atıfta bulunduğumuz üzere, Necmeddîn Kübrâ’nın uzlet ve zikri anlatırken yaptığı teşbihi hatıra getirmektedir. O, uzleti doktorun hastaya tavsiye ettiği perhize, zikri de içindeki kötü şeyleri temizlesin diye ona içirdiği müşhile benzetmektedir.⁹⁸

Zikir konusundaki bir diğer husus da seyr ü sülûkteki şahsın kişiliği ile ilgilidir. Yani sâlik ile meczûb arasındaki farkın bilinmesidir. Eğer şahıs bidâyette meczûb değilse onun ismi kelime-i tevhîddir; yoksa celâle denilen “Allah” ismidir. Zira meczûb, nefy ve isbâta gerek duymaz ama sülûke muhtaçtır. Cezbesi sonra olduğu için birinciye sâlik-i meczûb; cezbesi önce olduğu için

⁹⁴ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, ss. 30-31.

⁹⁵ Bursevî, *Vesîle*, vr. 114b-115a. Necmeddîn Kübrâ da tıpkı Bursevî gibi en faziletli zikrin “Lâilâhe illallah” cümlesi olduğunu söylemektedir. Bk. Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 22.

⁹⁶ Bursevî, *Vesîle*, vr. 118a.

⁹⁷ Bursevî, *Vesîle*, vr. 115b.

⁹⁸ Bu benzetme için bk. Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 47.

ikinciye “mezcûb-ı sâlik” derler. Fakat tasavvufta genellikle makbûl olan ilkidir.⁹⁹

Bursevî, zikir bahsini bir uyarıyla bitirmektedir. O, zikir ehlinde olmayan veya zikir ehliyle beraber bulunmayan kişinin sonunun vahşet ve zarar olacağını söylemektedir. Çünkü zikir ehli, âlemin rûhu mesâbesindedir. Yani cesed nasıl ruhla kâim ise âlem de ehl-i zikir ile kaimdir. Nitekim hadiste “*Yeryüzünde Allah Allah denildiği sürece kayâmet kopmaz*.”¹⁰⁰ buyurulmaktadır. Bursevî bu duruma şu beyytle de işâret etmektedir:

Ziker-i Hak'dır Hakekîyâ halkın bekâsına sebep

*Yoksa ererdi fenâyâ nefî-i nâ-âgâh ile*¹⁰¹

8. Nefy-i Havâtır:

Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekizinci şartı nefy-i havâtır, yani sâlikin içine doğan düşünceleri kovması ve def etmesidir. “Aklına gelmek, hatırlamak ve içine doğmak” gibi anlamları olan “*hâtır*” (çoğulu havâtır), tasavvuf terminolojisinde, kalbe gelen hitap veya düşüncedir. Bu hitap “*rabbânî, melekî, şeytânî ve nefsânî*” olabilir. Ancak kalbe yerleşmez, gelip geçicidir. Melekten olana “*ilhâm*”, nefisten olana “*hevâis*”, şeytandan gelene de “*vesvese*” adı verilir. Havâtır kalbe ilka olunmak sûretiyle Hak cihetinden gelirse buna hâtır-ı Hak denir. Bunların hepsi hitap/söz nev'indedir.¹⁰²

Cüneyd'e atfedilen sekiz şart içerisinde, onun eserlerinde ve sözlerinde en fazla yer alan hususun havâtır meselesi olduğu söylenebilir. Zira o, *Edebî'l-Müftekir İllallah* adlı kısa risâlesini tamamıyla havâtır çeşitlerine, alâmetlerine ve aralarındaki farklılıklara tahsis etmiştir. Zikredilen eserin dışında, Cüneyd'den bahseden pek çok kaynak da onun havâtırla ilgili görüşlerine yer vermiştir.

⁹⁹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 116a. Cezbeli, cezbeyle tutulan gibi anlamlara gelen mezcûb, tasavvufta Hak'ın kendisine dost edindiği, üns makamı için seçtiği ve kudsiyet suyuyla temizlediği velidir. Bundan dolayı o kişi, bütün mânevî makamları ve mertebeleri hiçbir külfete girmeden aşabilmektedir. Bk. Abdürrezzak Kâşânî, *İstihâbât-ı's-Sıfyye*, tahk. Muhammed Fevzi el-Cebr, el-Hikme, Dumaşk 1995, s. 88. Sühreverdî dört çeşit sâlikten bahsetmektedir. 1. Mücerred sâlik: Cezbesiz sülûk eden. 2. Mücerred mezcûb: Sadece cezbe halinde olan ve öylece kalan. 3. Sâlik-i mezcûb: Önce sülûke başlayıp ardından cezbeyle nâil olan. 4. Mezcûb-i sâlik: Bidâyette cezbe hâlinde olan, ardından sülûke başlayan. Bunlardan ilk ikisi irşâda ehil değildir. Diğer ikisi ise mürşidlik yapabilir. Bk. Sühreverdî, *Avârîf*, ss. 109-112.

¹⁰⁰ Müslim, “İmân”, 234.

¹⁰¹ Bursevî, *Vesîle*, vr. 117a-118b.

¹⁰² Hâtır tanımları için şu kaynaklara bk. Serrâc, *Lîma'*, s. 335; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 177-178; Hucviri, *Keşf*, ss. 537-538; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s. 229; Süleyman Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, XVI, 526.

Cüneyd, adı geçen risâlesinde “şeytânî, nefsânî ve Rabbânî” olmak üzere üç türlü hâtırdan söz eder. Bunlardan ilkinin sebebi, şeytanın vesvesesi; ikincisinin şehvet ve rahat talebi; üçüncüsünün de tevfihtir. Tâate çağırırda bu hâtırlar birbirine çok benzerler. Bunların doğrusunu yanlışından ayırmak için uyanık olmak ve Rabbânî hâtırın dışındakileri kovmak gerekir.

Daha sonra Cüneyd her bir hâtırın belli başlı âlâmetlerine değinir. Mesela nefsânî havâtırın iki özelliği vardır: a) Şüpheli şeylere ihtiyaç duyulduğu zaman bu düşüncenin hemen belirmesi. b) Düşüncenin ısrarlı olması ve kesilmemesi. Şeytânî havâtırın da iki âlâmeti vardır: a) İnsanı rahata teşvik etmesi. b) Nefsânî hâtır kadar ısrarcı olmayıp bazen gidip bazen gelmesi. Rabbânî havâtır da iki âdil şâhidle bilinmektedir: a) Şeriatın o hâtıra uyması ve onun doğruluğuna şehâdet etmesi. b) Başlangıçta nefsin bu hâtırı kabul etmede zaaf göstermesi, bir çeşit teşvik olmadıkça bunu kabul etmek istememesi.¹⁰³

Bazı tasavvufî eserlerde Cüneyd'in üç değil, dört çeşit havâtırdan bahsettiğine dair bilgiler de bulunmaktadır. Mesela Attâr, Cüneyd'in şu sözünü aktarır: “*Hâtırlar dört çeşittir: Hak'tan olan hâtır kulu Hakk'a davet eder. Melekten olan hâtır kulu tâate davet eder. Nefsten olan hâtır nefsin gösterişine ve dünya nimetlerinden bazı almaya davet eder. Şeytandan gelen hâtır ise kine; kıskançlığa ve düşmanlığa davet eder.*”¹⁰⁴

Meşâyih Hak'tan iki hâtır gelse, “birincisi mi yoksa ikincisi mi daha kuvvetlidir” konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Cüneyd ilkinin, İbn Atâ da ikincisinin daha kuvvetli olduğunu savunmuştur. İbn Hafif ise her ikisinin de eşit olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵ Hayru'n-Nessâc'ın yaşadığı bir olay, Cüneyd'in bu husustaki kanaatini teyit eder niteliktedir. Hayr anlatıyor: Bir gün evimde otururken “Cüneyd kapıda durmaktadır” diye içime bir fikir doğdu. Bu düşünceyi kalbimden kovdum. Fakat aynı düşünce tekrar içime doğdu. Dışarı çıktım, baktım ki Cüneyd kapıda beklemekte. Bunun üzerine o şöyle dedi: “*Aklına ilk geldiğinde neden dışarı çıkmadın?*”¹⁰⁶

Necmeddîn Kübrâ, nefy-i havâtırın, mücâhede erbâbı için çok zor bir iş olduğunu vurguladıktan sonra “Hâtır-ı Hak, Kalb, Melek, Şeytan ve Nefis” olmak üzere beş türlü havâtırdan, bunların belirgin vasıflarından ve birbirleriyle olan ilişkilerinden detaylı bir şekilde bahseder.¹⁰⁷ Onun havâtır türleri ve tanımları ile ilgili görüşleri kısaca şöyle özetlenebilir:

¹⁰³ Ateş, *age*, ss. 273-279. Asıl metni için bk. Ateş, *age*, ss. 60-64.

¹⁰⁴ Attâr, *Tezkîre*, s. 406. Necmeddîn Kübrâ da Cüneyd'in dörtlü tasnifini zikretmiştir. Bk. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1395, vr. 93b.

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 178-179; Sühreverdî, *Avârif*, s. 602.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 329. Benzer rivâyetler için bk. Hucvirî, *Keşf*, s. 538; İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-Sıfve*, haz. İbrahim Ramazan-Saîd el-Lahhâm, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989, II, 271.

¹⁰⁷ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, ss. 39-56.

a) **Hâtır-ı Hak:** Bu, ilk hâtırdır. Hiçbir ön sebep ve hükme bağlı olmadan kalbde vâki olan hâtır manâsına gelir. Saf hâtır-ı Hak ilhâmla olur. “*İlhâm*” ise Allah’ın ilhâma mazhar olan kalbde yarattığı bir ilimdir.¹⁰⁸

b) **Hâtır-ı Kalb:** Bu, aynen hâtır-ı melek gibi, devamlı sûrette iyi ve yararlı işleri teşvik eden hâtırdır. Fakat bazı noktalarda ondan ayrılır. Eğer kalb, hâtırda tek başına ise zayıf olur. Oraya hâtır-ı melek indiğinde daha kuvvetli hâle gelir.¹⁰⁹

c) **Hâtır-ı Melek:** Sürekli olarak iyi ve doğru işlere sevk eden hâtırdır. Necmeddîn Kübrâ bunun “*sekkînet*” olduğunu söylemektedir.¹¹⁰

d) **Hâtır-ı şeytan:** Bu, kulu dalâlet ve sapıklığa davet eden hâtırdır. Mücâhede sahibini günah işlemeye çağırır, o da bununla ilgilenmeyip yüz çevirirse onu başka çeşit bir günaha davet eder. Acaip latifeleri ve ince oyunları vardır.¹¹¹

e) **Hâtır-ı Nefs:** İçerisinde nefsin hazzı ve istekleri bulunan havâtırdır. Buna, “*bâcis*” (çoğulu hevâcis) de denilmektedir. Şeyh Kübrâ’ya göre, müridlere gelen havâtırın en şiddetlisi ve kuvvetlisi budur. Bu hâtır, temyîz gücü olmayan bir çocuğa benzer. Çocuğun, istediği bir şeyi elde etmedikçe râzı olmadığı gibi, nefis de istediği yerine getirilmedikçe memnun olmaz.¹¹²

Şeyh Kübrâ’nın geniş açıklamalarına karşın Bursevî, bu son bahiste havâtırın çeşitlerine ve özelliklerine neredeyse hiç değinmez. O esas itibarıyla havâtırın nereden kaynaklandığı ve bunlara karşı nasıl hareket etmek gerektiği üzerinde durur. Onun havâtır konusundaki temel fikri, hayır da olsa şer de olsa havâtırı kovmanın zarûri olduğudur. Çünkü kalbde bulunan havâtır iyi olsa bile oraya vâridât-ı ilâhiyenin gelmesine engel olur. Bundan dolayı kalbine ilâhî feyzin akmasını isteyen onu ağıyardan ve efkârdan arındırmalıdır.¹¹³ Necmeddîn Kübrâ da başlangıç halindeki müride bütün havâtırı kovmasını tavsiye eder. Çünkü o, tarıkata yeni girmiştir. Bu konuda ehliyeti yoktur. Hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu kestiremez. Bu noktada çıkış yolu hepsini

¹⁰⁸ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 45; Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 11.

¹⁰⁹ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 12; Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, ss. 46-47; Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 93a.

¹¹⁰ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 12; Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 47.

¹¹¹ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 48.

¹¹² Kübrâ, *İrşâdî’l-Tâlibîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2117, vr. 137a-b; Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, ss. 52-53.

¹¹³ Bursevî, *Vesîle*, vr. 118b.

nefyetmektir. Şayet hâtır, Hak, melek ve kalbe ait havâtır nevinden ise sâbit kalır; nefis ve şeytana ait havâtır ise kovulmuş olur.¹¹⁴

Bursevî'ye göre, bir kişiye çokça havâtırın gelmesi veya hevâcisin hücum etmesi şer'an hoş görülmeven, şüpheli veya haram kılınmış yiyecekleri yemesinden ya da maddî şeylere olan bağlılığından kaynaklanmaktadır. Eğer o, helal ve temiz yiyecekler yerse, bolca ve ara vermeden Allah'ı zikrederse havâtır azalacak ve zamanla da yok olup gidecektir. Onların yerini ise ilâhî vâridler ve rahmânî tecellîler kaplayacaktır.¹¹⁵

Özellikle halvet esnasında havâtır çok önemlidir. Kişinin tam bir teveccühle Hakk'a yönelmesi gerekir ki dışarıdaki malını, mülkünü, âilesini, kitaplarını, şanını ve şöhretini unutmalıdır. Yoksa bunlar onun zihninin selâmetini bozar ve halvete dayanamaz. Bunun tasavvufta pek çok örneği vardır. Mesela Necmeddîn Kübrâ halvetteyken dışarıdaki kitaplarını düşünmesinden dolayı on bir kere halvetini bozmak zorunda kaldığından söz eder.¹¹⁶

V. SONUÇ

Tarihî ve tasavvufî kaynaklarda, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufun ne olduğuna, usûlüne, âdâbına ve nazariyâtına dair pek çok açıklaması bulunmaktadır. Bunlar her devirde, sûfler için ilhâm kaynağı olmuştur. Fakat mektup ve risâleleri başta olmak üzere Cüneyd'den söz eden eserler tarandığında, onun tasavvufla ilgili olarak bugün bildiğimiz anlamdaki bir "sekiz şart"tan bahsetmediği görülmektedir.

"Cüneyd'in sekiz şartı" veya "Cüneyd'in tarikatının sekiz esası" gibi bir ifâdenin ondan yaklaşık üç asır sonra tasavvufî muhitlerde kullanılmaya başladığı dikkatleri çekmektedir. "*İ'tikad, Terk-i i'tirâz, Devâm-ı vudû', Halvet, Devâm-ı savm, Devâm-ı sükkût, Devâm-ı zikir ve Nefy-i havâtır*"dan oluşan bu şartların, Cüneyd'in farklı yerlerde ve zamanlarda dile getirdiği bazı tasavvufî ilkelerin bir araya getirilmiş hâli olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Burada sıralan şartların tasavvufî terbiyenin en temel özelliklerini ihtivâ etmesinin yanı sıra bunların Cüneyd gibi bir otoriteye de atfedilmesi, böyle bir tasnifin yapılmasında etken olmuştur diyebiliriz.

VII/XIII. asırdan itibaren bazı tarikatların usûl ve âdâb türü eserlerinde söz konusu sekiz şartın ya sadece isim olarak zikredildiği ya da genişçe şerh edildiği bilinmektedir. Biz de Cüneyd'in etkisini ve izlerini takip etmeye çalıştığımız bu makalede, tarih ve coğrafya itibarıyla birbirine oldukça uzak iki

¹¹⁴ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 56.

¹¹⁵ Bursevî, *Vesîle*, vr. 119a.

¹¹⁶ Kübrâ, *Fevâidü'l-Cemâl*, s. 59.

farklı sūfnin, Necmeddîn Kübrâ ve İsmail Hakkı Bursevî'nin Cüneyd'in sekiz şartını nasıl algıladıklarını ve yorumladıklarını değerlendirmeye gayret ettik. Cüneyd'in etkisi elbette bu iki sūfiyle veya eserle sınırlı değildir. Fakat bunlar etkinin somut delilleridir.

KAYNAKÇA

- Ankaravî, İsmail, *Münbâcî'l-Fukarâ*, haz. Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- Attâr, Ferîdüddîn, *Tezâkiretü'l-Evliyâ (Evliya Tezâkireleri)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabalıcı Yay., İstanbul 2007.
- Bağdâdî, Mecdüddîn, *Tuhfetü'l-Berere Fî Mesâilî'l-Aşere*, Farsça'ya trc. Şeyh Muhammed Bâkır Sâidî Horasânî, haz. Hüseyin Haydarhânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran 1368.
- Bekrî, M. Kemâleddîn, *Bülgatü'l-Mürîd ve Müntehâ Mevkefî's-Sâid, Tıbyân* içinde, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, no: 430.
- Burak, Nizamettin, *İ. H. Bursevî'nin Vesîletü'l-Merâm'ı, (İnceleme ve Metin)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006.
- Bursevî, İ. Hakkı, *Vesîletü'l-Merâm*, Beyazıt Ktp., no: 14881.
- Demirci, Mehmet, *İbadetlerde Mânevî Boyut*, Mavi Yay., İstanbul 2004.
- Eliade, Mircea *Yoga, Immortality and Freedom*, İngilizce'ye trc. Willard R. Trask, Arkana Pub., London 1988.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid, *İhyâ*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998.
- Geylânî, Abdülkadir, *Risaleler*, haz. Dilaver Gürer, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Hemedânî, Aynükkudât, *Tembâdât*, haz. Afif Useyrân, İntişârât-ı Menûçherî, Tahran 1386.
- Hucvirî, *Kesfî'l-Mahcûb (Hakîkat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, haz. İbrahim Ramazan-Sâid el-Lahhâm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- İsfahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1967.
- İsferâyînî, Nüreddîn, *Risâle Der Reviş-i Süllâk ü Halvet-nişînî, Kâşifü'l-Esrâr* içinde, haz. Hermann Landolt, Tahran University Press, Tahran 1980.
- İskenderî, İbn Atâullah, *Miftâhu'l-Felâh ve Misbâhu'l-Ervâh*, Kahire 1357. (Şârânî'nin *Letâifü'l-Minen* adlı kitabının kenarında)

- Kâşânî, Abdürrezzak, *Istîlâbâtü's-Sâfiyye*, tahk. Muhammed Fevzî el-Cebr, el-Hikme, Dimaşk 1995.
- _____, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- Konur, Himmet, *Tasavvuf Ablâkı ve İlahî Ablâk: İnsana Yolculuk*, H Yay., İstanbul 2009.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle (Kuşeyrî Risâlesi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999.
- Kübrâ, Necmeddîn, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, haz. Fritz Meier, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1957.
- _____, *İrşâdii't-Tâlibîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2117.
- _____, *Risâle İle'l-Hâimi'l-Hâif min Levmeti'l-Lâim*, haz. Tevfik Sübhânî, İntişârât-ı Keyhân, Tahran 1364.
- _____, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1395.
- _____, *Tasavvufta On Esas (Usûlü'l-Aşere Şerhleri)*, haz. Süleyman Gökbulut, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- _____, *Usûlü Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- Meier, Fritz, "Khurâsân and the End of Classical Sufism", *Essays on Islamic Piety and Mysticism* içinde, İngilizce'ye trc. John O'kane, Brill, Leiden 1999.
- Mekki, Ebu Tâlib, *Kitâbî'l-Kulûb (Kalplerin Aşığı)*, haz. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 1999.
- Muslu, Ramazan, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul 2005.
- Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, tahk. Muhammed Edîb el-Câdır, Dâru Sâdır, Beyrut 1999.
- Nesefî, Azîz, *İnsân-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, haz. Mehmet Kanar, Dergâh Yay., İstanbul 1990.
- Öngören, Reşat, *Tarihîte Bir Aydın Tarîkatı Zeynîler*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Ratke, Bernd, "18. Yüzyılda Tasavvuf: Geçici Bir Değerlendirme Denemesi", trc. Ramazan Muslu, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI, 15, 2005.
- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, trc. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2000.

- Serrâc, Ebu Nasr, *el-Lîma' (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.
- Simnânî, Alâuddevle, *Fethu'l-Mübîn li-ehli'l-Yakîn, Musannefât-ı Fârisî* içinde, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1369.
- Sinanogulu, Mustafa, "İman", *DİA*, İstanbul 2000, XXII.
- Sivâsî, Şihâbüddîn, *Risâletü'n-Necât min Şerri's-Sifât*, Manisa İl Halk Ktp., no: 2904/1.
- Sühreverdî, Ebu Hafs, *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999.
- Sülün, Murat, "Şehâbeddin Sivâsî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII.
- Şa'rânî, Abdülvahhâb, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, Matbaatü Âmireti'l-Osmâniyye, Mısır 1306.
- Tosun, Necdet, *Babâeddîn Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Uludağ, Süleyman, "Havâtır", *DİA*, İstanbul 1997, XVI.
- _____, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yay., İstanbul 2001.
- Yitik, A. İhsan, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005.