



**T.C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**EBÛ SA'İD EL-HARRÂZ VE FENÂ-BEKÂ ÇERÇEVESİNDE TASAVVUF**  
**ANLAYIŞI**

**(YÛKSEK LİSANS TEZİ)**

**Kevser DEMİR**

**BURSA – 2023**



**T.C.**  
**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**EBÛ SA'İD EL-HARRÂZ VE FENÂ-BEKÂ ÇERÇEVESİNDE TASAVVUF**  
**ANLAYIŞI**

**(YÛKSEK LİSANS TEZİ)**

**Kevser DEMİR**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Abdurrezzak TEK**

**BURSA – 2023**

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Temel İslâm Bilimleri Anabilim, Tasavvuf Bilim Dalı'nda 702123036 numaralı Kevser DEMİR'in hazırladığı "EBÛ SA'ÎD EL-HARRÂZ VE FENÂ-BEKÂ ÇERÇEVESİNDE TASAVVUF ANLAYIŞI" konulu yüksek lisans ile ilgili tez savunma sınavı, .../.../... günü .....- .....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ..... (başarılı/başarısız) olduğuna ..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Abdullah KARTAL

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Bedriye REİS

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

...../...../ 2023



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 02/02/2023

- 1- Tez Başlığı / Konusu: “Ebû Sa‘îd el-Harrâz ve Fenâ-Bekâ Çerçevesinde Tasavvuf Anlayışı”
- 2- Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 117 sayfalık kısmına ilişkin, 02/02/2023 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 14’tür.
- 3- Uygulanan filtrelemeler:
- 4- Kaynakça hariç
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
- 6- Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları’nı inceledim ve bu Uygulama Esasları’nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü
- 7- hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
- 8- Gereğini saygılarımla arz ederim.

02/02/2023

**Adı Soyadı:** Kevser DEMİR

**Öğrenci No:** 702123036

**Anabilim Dalı:** Temel İslâm Bilimleri

**Programı:** Tasavvuf

**Statüsü:**  Y. Lisans  Doktora

**Danışman**

**Prof. Dr. Abdurrezzak TEK**

## YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Ebû Sa‘îd el-Harrâz ve Fenâ-Bekâ Çerçevesinde Tasavvuf Anlayışı” adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

**Tarih ve İmza**

**02/02/2023**

**Adı Soyadı** : Kevser DEMİR  
**Öğrenci No** : 702123036  
**Anabilim Dalı** : Temel İslâm Bilimleri  
**Programı** : Tasavvuf  
**Statüsü** : Yüksek lisans

## ÖZET

**Yazar Adı ve Soyadı** : Kevser DEMİR  
**Üniversite** : Bursa Uludağ Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Anabilim Dalı** : Temel İslâm Bilimleri  
**Bilim Dalı** : Tasavvuf  
**Tezin Niteliği** : Yüksek Lisans  
**Mezuniyet Tarihi** : .../.../2023  
**Tez Danışmanı** : Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

### EBÛ SA‘ÎD EL-HARRÂZ VE FENÂ-BEKÂ ÇERÇEVESİNDE TASAVVUF ANLAYIŞI

Bir din ilmi olarak tasavvufun gelişiminde erken dönemdeki öncü sûfilerin katkısı yadsınamaz. Tasavvufun Ehl-i sünnet inanç ve ibadet ilkelerine bağlı bir ahlâk hareketi olarak şekillendiği erken dönemde Harrâz, şeriat-hakikat özdeşliğini savunmuş ve dinî yükümlülükleri küçümseyen sapkın grupları dışlayıcı bir yaklaşım getirmiştir. Bu yönüyle Harrâz, tasavvuf tarihinin Cüneyd, Bayezid gibi isimleriyle beraber en önemli sûfileri arasındadır. Bunun yanı sıra Harrâz, tasavvuf düşüncesinde sistematik olarak fenâ-bekâ konusundan ilk bahseden kişi olarak bilinir. Harrâz, dokuzuncu yüzyıldan günümüze kadar eserleri ulaşmış az sayıdaki sûfilerden biridir ve Türkçe’de Harrâz hakkında yeterince çalışma bulunmamaktadır. Binaenaleyh bu tez çalışmasında öncelikle Harrâz’ın biyografisi açığa çıkartılacak, ardından tasavvufun temel meseleleri hakkındaki yaklaşımı incelenecek ve nihayet genel olarak tasavvuf ilminin gelişiminde durduğu yer, dönemindeki diğer sûfilerle mukayeseli bir biçimde ele alınacaktır.

#### **Anahtar Kelimeler:**

Tasavvuf, Harrâz, Fenâ-Bekâ, Tasavvufun Temel Meseleleri

## ABSTRACT

**Name and Surname** : Kevser DEMİR  
**University** : Bursa Uludağ University  
**Institution** : Social Science  
**Institution Field** : Basic Islamic Sciences  
**Branch** : Sufism  
**Degree Awarded** : Master  
**Degree Date** :  
**Supervisor** : Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

### ABŪ SA‘ĪD AL-KHARRĀZ AND THE UNDERSTANDING OF MYSTICISM WITHIN THE FRAMEWORK OF FANĀ - BAĀ

The contribution of the early Sufis to the development of Sufism as a religious science is undeniable. In the early period when Sufism was shaped as a moral movement based on the principles of belief and worship of Ahl as-Sunnah, Kharrāz defended the identity of sharī‘a-ḥaḳīka and brought an approach to excluding deviant groups that underestimated religious obligations. In this respect, Kharrāz is among the most important Sufis in the history of Sufism, together with names such as Junayd and Bāyazīd. In addition to this, Kharrāz is known as the first person to systematically mention the issue of fanā and baā in Sufi thought. Kharrāz is one of the few Sufis whose works have survived from the ninth century to the present, and there are not enough studies about Kharrāz in Turkish. Therefore, in this thesis, first of all, Kharrāz's biography will be revealed, then his approach to the main issues of Sufism will be examined, and finally, his position in the development of Sufism in general will be discussed in comparison with other Sufis of his time.

#### Keywords:

Sufism, Kharrāz, Fanā - Baā, Basic Subjects of Sufism

## ÖNSÖZ

Şüphe yok ki İslam düşünce tarihinde tasavvufun konumunu ve nasıl bir teşekkül seyri geçirdiğini anlamanın en önemli yollarından biri de erken dönemdeki sûfilerin görüşlerini incelemekten ve ortaya koymaktan geçmektedir. Harrâz da tıpkı Bayezid ve Cüneyd gibi tasavvufun erken döneminde temeyyüz eden önemli mutasavvıflardandır. Harrâz'ın kendine has üslubu ve "tasavvufun dili" olarak isimlendirilmesi sebebiyle nev'i şahsına münhasır bir mutasavvıf olduğunu söylemek mümkündür. Onun, neredeyse tasavvufi her meseleye, özellikle temel meselelere dair görüş beyân etmesi ve sistematik şekilde fenâ ve bekâdan ilk defa bahseden kişi olması, tasavvuf tarihindeki önemini ve görüşlerinin araştırılmasına olan gerekliliği göstermektedir. Bu bağlamda araştırmamız üç bölüme ayrılmıştır. Öncelikle ana hatlarıyla Harrâz'ın biyografisi üzerinde durulmuştur. Ardından Harrâz'dan önce fenâ düşüncesi, Harrâz'ın fenâ ve bekâ nazariyesi ve Harrâz'dan sonraki dönemde onun fenâ-bekâ görüşlerinin etkileri ele alınmıştır. Son olarak da Harrâz'a göre tasavvufun temel meseleleri incelenmiştir.

Çalışmamızın nihayete ermesinde birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Tez konusu tespiti dâhil olmak üzere, araştırmamızın her aşamasında kıymetli katkılarını esirgemeyerek ufkumu açan, tasavvuf araştırmalarına olan merakımı arttıran sayın hocam Doç. Dr. Hacı Bayram BAŞER'e, maddî-manevî destekleriyle yanımda olarak beni motive eden, değerli yönlendirmeleriyle tezimin sonuçlanmasını sağlayan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Abdurrezzak TEK'e, İslam düşünce geleneğini ve tasavvufun gelişim seyrini anlamama yardımcı olan, kendilerinden bolca istifade ettiğim Klasik Düşünce Okulu hocalarına saygılarımı ve şükranlarımı sunarım. Tahsil hayatım boyunca üzerimde emeği geçen bütün hocalarıma da teşekkürü bir borç bilirim. Yine çalışmada istifade ettiğim İngilizce tezi anlamamda yardımcı olan Atiye Alkan'a, çeşitli vesilelerle yardımlarını ve katkılarını sunan Rabia Gökçe Aydın, Firdevs Göktaş, Emine Korkmaz, Esra Bayraktutar, Fatma Karali, Sümeyye Karaş ve ismini zikredemediğim tüm arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Ayrıca eğitim hayatım boyunca her türlü destekleriyle yanımda olan aileme ne kadar teşekkür etsem azdır. Araştırmamızın manevî seyrimizde lütuflara vesile olması ve yeni çalışmalara ışık tutması duasıyla...

Tevfik ve başarı, yalnız Allah'tandır.

Kevser DEMİR

Bursa/ 2023



## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU .....	iii
YEMİN METNİ .....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT .....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER .....	viii
GİRİŞ .....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI .....	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ .....	2
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ .....	2

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ANA HATLARIYLA EBÛ SA'İD el-HARRÂZ'IN BİYOGRAFİSİ

A. DOĞUMU, ADI, NESEBİ VE AİLESİ .....	6
B. TAHSİL HAYATI VE TASAVVUFA İNTİSÂBI .....	11
C. SEYAHATLERİ.....	17
D. VEFATI.....	19
E. ETKİLENDİĞİ SÛFÎLER .....	20
1. Bişr el-Hâfî (ö. 227/841).....	21
2. Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) .....	22
3. Serî es-Sakatî (ö. 251/865).....	25
F. GÖRÜŞTÜĞÜ SÛFÎLER.....	26
1. Müridleri .....	27
a. Ebü'l-Hüseyn b. Bünân (ö. 316/928) .....	27
b. Ebü'l-Kâsım b. Mervân.....	28
2. Görüştüğü Diğer Sûfîler.....	29

a. Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893).....	29
b. Ebû Bekir ez-Zekkâk (ö. 290/902).....	30
c. Amr b. Osmân el-Mekkî (ö. 297/910).....	32
d. Ebû Bekir el-Kettânî (ö. 322/933).....	32
G. ESERLERİ .....	33
1. Kitâbu's-sıdk.....	33
2. Kitâbu's-safâ.....	34
3. Kitâbu'l-ferâğ.....	35
4. Kitâbu'z-ziyâ .....	36
5. Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân .....	37
6. Kitâbu'l-hakâik .....	38
7. Harrâz'a Nispet Edilen Diğer Eserler .....	39

## İKİNCİ BÖLÜM

### HARRÂZ'IN FENÂ VE BEKÂ NAZARİYESİ

A. FENÂ BAHSİNİN ÖNEMİ .....	43
B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	44
C. HARRÂZ'DAN ÖNCE FENÂ DÜŞÜNCESİ .....	48
1.Fenâ ile Bağlantılı Terimler .....	50
a.Kurb.....	50
b.Yakîn .....	51
c.Rızâ.....	53
d.Zühd .....	54
e.Tevekkül.....	56
f.Muhabbet .....	57
D.HARRÂZ'A GÖRE FENÂ VE BEKÂ .....	60
E. HARRÂZ'IN FENÂ VE BEKÂ NAZARİYESİNİN ÖNEMİ VE ETKİLERİ .....	67

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HARRÂZ'IN DÜŞÜNCESİNDE TASAVVUFUN TEMEL MESELELERİ

A. HÂLLER VE MAKAMLAR .....	72
-----------------------------	----

1. Hâller ve Makamlar Bahsinin Önemi .....	72
2.Harrâz'a Göre Hâller Ve Makamlar Tasnifi .....	74
a.Tevbe .....	81
b. Muhabbet .....	83
(1) Muhabbetin Tezâhürleri.....	86
(2) Muhabbet-Şükür İlişkisi .....	90
(3) Muhabbet-Rızâ İlişkisi.....	91
c.Velâyet.....	94
B. MÂRİFET .....	101
1.Mârifet ve İlim Arasındaki İlişki .....	101
2.Hâl ve Makam Anlamında Mârifet: Mârifet-İhsan-Mücâhede İlişkisi.....	105
3.Mârifetin Hakikati ve Kulun Acziyeti .....	106
C. ÂDÂB .....	107
<b>SONUÇ.....</b>	<b>111</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>114</b>

# GİRİŞ

## A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül etmesinde ve diğer dinî ilimler arasındaki yerinin açığa çıkmasında erken dönemdeki öncü şahsiyetlerin katkısı yadsınamaz. Tasavvufun gelişiminde önemli rol oynayan sûfilerden biri de Harrâz'dır. Bu bağlamda araştırmamızın konusu, İslâm toplumunda tasavvufun yaygınlaşmasına ve onun Ehl-i Sünnet ekseninde gelişmesine katkı sağlayan mutasavvıflardan Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın tasavvuf anlayışıdır.

Çalışmamızın ilk bölümünde ana hatlarıyla Harrâz'ın biyografisi ortaya konulmuştur. İfade etmek gerekir ki Harrâz'ın biyografisi ile ilgili pekçok bilgi bulunmaktadır. Fakat özellikle mürşitleri hakkında kesin verilere ulaşmak güçtür. Bu nedenle doğumu, nesebi, ailesi, tahsil hayatı, seyahatleri, tasavvufa intisâbı, etkilendiği ve görüştüğü mutasavvıflar, müridleri, vefatı ve eserleri ulaşılabilen bilgiler ışığında işlenmiştir.

İkinci bölümde Harrâz'ın tasavvuf anlayışında öne çıkan fenâ ve bekâ kavramları analiz edilmiştir. Öncelikle fenâ ve bekânın daha iyi anlaşılabilmesi için bunların sözlük ve terim anlamları dikkate alınarak kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Devamında mutasavvıf yazarlardan Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin nazarında fenâ ve bekânın tekâbül ettiği mânâlar ele alınmıştır. Harrâz'ın fenâ ve bekâdan ilk defa bahseden kişi olduğu bilgisinden hareketle Harrâz'dan önce fenâ mefhumunun varlığı araştırılmıştır. Bu itibarla Harrâz'dan önce bizâtihi fenâ kavramı kullanılmasa da fenâyâ tekâbül edecek şekilde kurb, yakîn, müşâhede, rızâ, tevekkül, muhabbet, zühd gibi kavramların ele alındığı gözlenmiştir. Ayrıca bahsi geçen kavramların fenâ ile ikinci dereceden bağlantılı olan "terk" anlamını da ihtiva ettiği anlaşılmıştır. Sonrasında Harrâz'ın fenâ nazariyesi, fenânın yanına bekâyı eklemesinin sebebi, onun fenâ ve bekâyâ dair düşüncelerinin önemi, kendisinden sonraki döneme etkileri ve Hücvîrî'nin eserinde yer verdiği Harrâziyye fırkası üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde ise Harrâz'a göre tasavvufun temel meseleleri ortaya konulmuştur. Harrâz'ın hâller-makamlar, mârifet, muhabbet, velâyet ve âdâb konularındaki görüşleri tasavvufun teşekkül seyri dikkate alınarak, şeriat-hakikat ilişkisi bağlamında

incelenmiştir. Ayrıca Harrâz'ın hâller ve makamlara dair doğrudan olduğu gibi dolaylı ele aldığı tasniflerinin de varlığı görülmüş ve bunlar belirgin hâle getirilerek birbirleriyle bütünleştirilmiştir. Burada tasavvufun temel meseleleri işlenirken öncelikle ele alınan konunun önemine değinilmiş, sonrasında Harrâz'ın görüşlerine yer verilmiştir.

## **B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ**

Harrâz günümüze kadar eserleri ulaşmış az sayıdaki sûfilere aittir. Çalışmanın amacı, erken dönemdeki kurucu isimlerden sayılabilecek Harrâz'ın eserleri ve görüşleri odağında tasavvufun gelişim seyrini ele almak, onun tasavvufun teşekkül aşamasına katkılarını tespit etmek ve yaşadığı dönemdeki diğer sûfilere onu ayıran özellikleri belirlemektir. Harrâz'ı diğer mutasavvıflardan ayıran özelliği, tasavvuf ilminin en önemli meselesi, seyr-ü sülûkun nihai aşaması olan fenâ ve bekâdan sistematik şekilde ilk bahseden kişi olmasıdır.

Harrâz hakkında Türkçe'de bulunan çalışmalar, onun sadece belirli risaleleri üzerine yoğunlaşmaktadır ve düşüncelerini tasavvufun erken dönemini dikkate alarak işlemede yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla bu araştırmanın amaçlarından biri de Harrâz'ın tasavvuf anlayışını hem kendi risalelerinden hem de tasavvuf eserleri ve tarih kitaplarından istifade ederek, bütüncül bir şekilde ortaya koymaktır. Bununla birlikte Harrâz'ın tasavvufa dair görüşlerini erken dönemde tasavvufun gelişim seyrini de göz önünde bulundurarak incelemek, İslâm düşünce tarihinin arka planını anlamaya yardımcı olacak ve yeni araştırmalara yöntem bakımından katkı sağlayacaktır.

## **C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ**

Çalışmamızda Harrâz'ın düşünceleri, özelde tasavvuf, genelde İslâm düşünce tarihi açısından incelemeye tâbî tutularak tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisi mukâyeseli bir şekilde ele alınmıştır. Tasavvuf için önemli olan belli başlı meseleler hakkında Harrâz'ın görüşlerine yer vermeden önce o konuların tasavvuf ve İslâm düşünce tarihi açısından önemi izah edilmiştir. Ayrıca bu temel meseleler, hem Harrâz'a hem de dönemindeki diğer sûfilerin görüşlerine müracaat edilerek işlenmiştir. Bunu yaparken Harrâz'ın diğer sûfilerle ortak tavır sergilediği ve ayrıştığı yönlere de değinilmiştir.

Araştırmamızda Harrâz'ın günümüze kadar ulaşan eserlerinden bolca istifade edilmiştir. Bunlardan ilki, onun Kâsım Samarraî tarafından *Resâil fi't-tasavvuf* adıyla neşredilen risaleleridir. Söz konusu eser, *Kitâbu's-safâ* (*Kitâbu's-sırr/Kitâbu's-sıfât*), *Kitâbu'l-ferâğ*, *Kitâbu'z-ziyâ*, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, *Kitâbu'l-hakâik* gibi risaleleri ihtiva etmektedir. Risalelerin yazma nüshaları Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Harrâz'ın diğer bir eseri de *Kitâbu's-sıdk*'tır. İlk defa *Kitâb as-Sıdq: The Book of Truthfulness* ismiyle (Londra, 1937) A. J. Arberry tarafından yayımlanmıştır. Eseri Abdülhalim Mahmûd da *et-Tarîk illallah ev Kitâbu's-sıdk* ismiyle neşretmiştir. (Kâhire, 1964) Harrâz'ın *Resâil*'i, Hacı Bayram Başer'in *Kalplerin Makamları: Büyük Sûflerden Seçme Metinler* ismiyle yayımladığı kitabın bir bölümünde tercüme edilmiştir. Yine Başer, Harrâz'ın *Kitâbu's-sıdk*'ını, *Doğruluk Kitabı: Allah'ın İpine Nasıl Sıkı Sıkı Tutunuruz* ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir. Aynı eseri Himmet Konur da tercüme ederek *Kitâbu's-Sıdk: Doğruluk Kitabı* adıyla yayımlamıştır.

Harrâz'ın *Mi'yâru't-tasavvuf*'u hakkında Müslüm Öztürk'ün "Kitabu Mi'yaru't-tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harraz" adıyla hazırlamış olduğu bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Öztürk, çalışmasında Harrâz hakkında genel bir bilgilendirme yapmış, eserin Arapçasını tezine eklemiştir. Bahsi geçen eser, henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiştir. Ayrıca Naile Baltacı'nın "Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân, Kitâbu'l-hakâik Ve Kitâbu'l-ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri" isimli yüksek lisans tezi de mevcuttur. Baltacı, Harrâz'ın biyografisini ve adı geçen üç eserden hareketle onun fenâ, bekâ, muhabbet, mârifet, ârif, velî, sıdk, tevekkül gibi kavramlar hakkındaki görüşlerini ele almıştır. Yazar tezinde, mevzu bahis eserlerin yazma nüshalarına da yer vererek Türkçe'ye tercüme etmiştir. Daha sonra Baltacı tezini şeklinde *Risâleler: Harrâz* adıyla yayımlamıştır.

Harrâz hakkında bilgi veren klasik tasavvuf literatürü de çalışmamızın temel kaynakları arasında yer almaktadır. Başta Serrâc'ın *el-Lüma* 'ı, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u, Ebû Tâlib Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*'u, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hucvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u, Sühreverdî'nin *Avârifü'l-meârif*'i, Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i ve *Tabakâtu's-sûfiyye*'si gibi belli başlı tasavvufî eserler, Harrâz'a ulaşmak için kaynak olarak kullanılmıştır.

Tabakât kitaplarından olan *Tabakâtu's-sûfiyye*, *Hilyetü'l-evliyâ*, *Sıfatü's-safve*, *Tezkiretü'l-evliyâ*, *Tabakâtü'l-kübrâ*, *Nefehâtü'l-üns*, *Tabakâtü'l-evliyâ*, *Kevâkibü'd-dürriyye*'den istifade edilmiştir.

Biyografi kısmında *Târîhu Bağdâd*, *Târîhu Dimaşk*, *Menâkibü'l-ebrâr ve Mehâsini'l-ahyâr* ile, *el-Muhtâr min Menâkibi'l-ahyâr* gibi eserlerin yanı sıra çağdaş araştırmalardan olan, Nada. A. Saab'ın *Sûfî Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd Ahmad ibn Îsâ al-Kharrâz (d. 286/899)* isimli doktora tezinden de yararlanılmıştır.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **ANA HATLARIYLA EBÛ SA'ÎD el-HARRÂZ'IN BİYOGRAFİSİ**



Bu bölümde öncelikle ona verilen ünvanlardan, özellikle kendisine niçin *lisânü't-tasavvuf* ünvanı verildiğinden ve diğer sûfilere olan üstünlüğünden bahsedilecektir. Tasavvuf yoluna nasıl girdiğiyle ilgili değerlendirilebilecek pekçok rivayet mevcuttur. Bu rivayetler de uzun uzadıya ele alınacaktır. Daha sonra tasavvufta hangi üstaplardan ders aldığı ve etkilendiği üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte Harrâz'ın biyografisi ile ilgili rivayetlerin çoğu tasavvuf klasiklerinden ziyade *Târîhu Bağdad* ve *Târîhu Dimaşk* gibi tarih kitaplarında ve tabakâtlarda yer almaktadır. Tasavvuf klasiklerinde ise daha çok tasavvufî görüşlerinden bahsedilmektedir. Bu nedenle biyografi kısmına dâhil edilebilecek bilgiler için bahsi geçen tarih kitaplarına sıkça atıf yapılacaktır.

### A. DOĞUMU, ADI, NESEBİ VE AİLESİ

Tam ismi Ebû Sa'îd Ahmed b. 'Îsâ el-Harrâz el-Bağdâdî olarak belirtilen mutasavvıfın adı Ahmed b. 'Îsâ, künyesi Ebû Sa'îd, lakabı el-Harrâz, nisbesi de el-Bağdâdî olarak ifade edilebilir. Bağdat'ta doğmuş ve hayatının büyük bir kısmını seyahat ederek geçirmiştir. Ayakkabı tamirciliği ve terzilikle uğraştığı için *el-Harrâz* lakabı ile anıldığı anlaşılmaktadır. Buna ek olarak Harrâz'a diğer mutasavvıflar tarafından *lisânü't-tasavvuf<sup>1</sup>*, *kameru's-sûfiyye<sup>2</sup>*, *seyyidü'l-ârifin<sup>3</sup>*, *imâmü'l-kavm<sup>4</sup>* gibi ünvanlar da verilmiştir. Hücvîrî'ye (ö. 465/1072) göre Harrâz, tevekkül ve rızâ ehlinin sefinesi, tâliplerin vakitlerinin delili, müridlerin hâllerinin dilidir. Eserleri pırl pırl, sözleri ve

<sup>1</sup> Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Muhammed Edîb Câdir, çev. Muhammed el-Esilî el-Vestânî eş-Şafî (Dimaşk: Dârü'l-mektebî, 1430/2009), 460; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 420.

<sup>2</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 2001), 5/455; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. el-Amrevî Ebû Saîd (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1415/1995), 5/131; Münâvî'nin aktardığına göre Cüneyd tasavvuf ilminin güneşi ise Harrâz da kameridir. Bk. Muhammed Abdürraûf Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî Terâcimi Sâdeti's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Edîb Câdir (Beyrût: Dâru Sâdr, ts.), 1/510; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, çev. Lamî Çelebi (İstanbul: Mârifet Yayınları, 1995), 202; Ebü's-Seadet Mecdüddin İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min Menâkibi'l-ahyâr*, thk. Me'mûn es-Sâgırcî vd. (Merkezu Zayed li't-türâs ve't-târih, 1424/2003), 310.

<sup>3</sup> “Şeyhülislâm (Herevî) dedi ki: ‘Bayezid âriflerin efendisidir’ derler. Seyyidü'l-ârifin Hak Teâlâ'dır. İnsanlar arasında ise Ahmed Arabî efendimizdir. Sûfiler taifesi arasında ise âriflerin efendisi Ebû Sa'îd el-Harrâz'dır.” Bk. Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, 202-203.

<sup>4</sup> Ebü Abdurrahmân Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018), 135; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/130; “Şeyhülislâm (Herevî) demiştir ki: Harrâz peygamber olacak kadar şanı yüce bir zât idi. Bu yolun imamı odur.” Bk. Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, 203; Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, 1/510.

kullandığı remizler yüksek değerdedir.<sup>5</sup> Attâr'a (ö. 618/1221) göre ise yaşadığı asrın kutbudur.<sup>6</sup>

Hem tasavvuf kaynaklarında hem de çağdaş araştırmalarda Harrâz'a *lisânü't-tasavvuf* ünvanının verilmesi ile alakalı gerekçelere rastlanmaktadır. Attâr'a göre bu ümmet içinde hakikatten söz eden dil onda olduğu kadar başka hiç kimsede bulunmadığından ona *lisânü't-tasavvuf* denmiştir ve bu ilme dair çokça eser kaleme almıştır.<sup>7</sup>

Nwyia'ya göre tasavvufun kelime dağarcığına Harrâz'ın gerçekleştirdiği katkı son derece tesirli olmuştur.<sup>8</sup> Nitekim Harrâz'ın özellikle *Kitâbü'l-hakâik*'i bir sözlük niteliğinde olup tasavvufî kelimelerin ne anlam ifade ettiği izâh edilmeye çalışılmıştır. Saab'a göre Harrâz arkadaşlarına verdiği şiir ve mektuplarda ve inancılı bir grup öğrenciye verdiği derslerde manevî öğretisini açıklamasından dolayı *lisânü't-tasavvuf* lakabını almıştır. Ayrıca o, son nefesinde bile dilini konuşurmuş ve kutsal olan ile olmayan arasında hayatının her alanında köprü kurmuştur.<sup>9</sup>

Buna ek olarak ilginç bir şekilde Harrâz'ın dile ve konuşmanın önemine dikkat çektiği sözleri de mevcuttur: Harrâz, velilerin iki dilleri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bâtındaki dil yaratıcının yaratılmışlardaki sanatını onlara tanıtırken, zâhirdeki dil mahlûkâtındaki ilmini öğretir. Bu yüzden zâhirdeki dil bedenlerine hitap ederken, bâtındaki dil ruhlarına seslenir.<sup>10</sup> Ayrıca Harrâz, âriflerin tuhaf ilimler ve ilginç haberlerle doldurdukları hazineleri olduğundan ve bunları ebediyet lisaniyle anlattıklarından ve ezeliyet ibareleriyle naklettiklerinden bahsetmiştir.<sup>11</sup>

Tüm bunlara ek olarak Harrâz'a *lisânü't-tasavvuf* lakabının verilmesinin sebebi onun; mârifet, muhabbet, nübüvvet-velâyet, tevhid, fenâ-bekâ, hâller ve makamlar gibi tasavvufun temel meselelerinin neredeyse hepsine dair görüş beyan etmesi ve bu görüşlerin diğer sûfilerce benimsenerek devam etmesidir. Nitekim çağdaş araştırmaların aktardığına göre Harrâz, tevhidle ilgili sözleriyle Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Allah-

<sup>5</sup> Ali b. Osman Cüllâbî Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 206.

<sup>6</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 420.

<sup>7</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 420.

<sup>8</sup> Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 64.

<sup>9</sup> Nada A. Saab, *Sûfî Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd Ahmad ibn Îsâ al-Kharrâz (d. 286/899)* (Yale University, PhD Diss., 2003), 6 (Bu teze araştırma boyunca "Sûfî Theory and Language" olarak atıf yapılacaktır.).

<sup>10</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 135.

<sup>11</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 137.

kul ilişkisine dair görüşleriyle Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), velâyet konusundaki düşünceleriyle de Hakîm-i Tirmizî (ö. 320/932) üzerinde etkili olmuştur.<sup>12</sup> Buradan hareketle Harrâz'ın tasavvuf tarihinde ne kadar önemli bir konumda durduğu ve diğer sûfilere olan otoritesi daha iyi anlaşılmaktadır.

Harrâz'ın diğer sûfilere olan üstünlüğünü ifade eden veriler bunlarla sınırlı değildir. Özellikle Cüneyd'in erken dönemdeki en önemli sûfi olarak temâyüz ettiği hem klasik tasavvuf kaynaklarında hem de çağdaş araştırmalarda zikredilmiştir. Dolayısıyla Cüneyd'in erken dönem tasavvuf düşüncesine katkısı yadsınamaz bir gerçektir. Bununla birlikte Harrâz'dan başka Cüneyd ile mukâyese edilen bir sûfinin olmadığı görülmektedir. Buradan hareketle Harrâz'ın erken dönemdeki konumu ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim Şeyhülislâm Herevî (ö. 481/1089) şöyle demiştir: “Harrâz kendisini Cüneyd'in talebesi olarak gösterirdi. Fakat o, bâr-i hüdây-i Cüneyd idi (Cüneyd'in üstadı idi). Yani Cüneyd'in akranı ve dostlarından olup ondan büyüktür.”<sup>13</sup>

Yine Şeyhülislâm Herevî mukâyese açısından meşâyih arasında tevhid hususunda Harrâz'dan daha büyük ve âlim bir kimse olmadığını, başkalarının onun peşinden gidebilmesi için Harrâz'ın biraz aksak olması gerektiğini, hatta Cüneyd'in onun ilmine ulaşabilmesi için biraz hızlı yürümesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda “Harrâz dünyaya yetti de arttı bile” demiştir.<sup>14</sup> Öyle ki Cüneyd de Harrâz'ın üstünlüğünü ifade etmek için “Eğer Hak bizden Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın yaptıklarının hakikatini isteseydi hepimiz helak olurduk” demiştir. Cüneyd'den bu sözü nakleden kişiye Harrâz'ın hâli sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Şu kadar yıl terzilik yaptı. İki dikiş arasında bile Hak'tan gâfil olmadı.”<sup>15</sup> İlk dönem sûfilerinden Mürtaîş de (ö. 328/940) bu konuda Cüneyd'e katılmış ve şöyle demiştir: “Harrâz tasavvufi bir hakikate dair bir söz söylese halk onda vebalde kalır, yani mahv ve helak olurdu.”<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2019), 110.

<sup>13</sup> Hâce Abdullah Ensârî Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Muhammed Sürûr Mevlây (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1362), 159; Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, 202.

<sup>14</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, 203.

<sup>15</sup> el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5/455; İbn Asâkîr, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 5/131; Ebü'l-Ferec İbn'ül-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Muhammed Ravvâs Kal'ac'i (Dâru'l-mâ'rife, 1985), 2/435; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve: Rasulullâh'ın Ashâbı'nın ve Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 610; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min Menâkibi'l-ahyâr*, 1/310.

<sup>16</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 5/131; Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, 203.

Knysh ise Harrâz'ın, fenâ ve bekâ kuramını geliştiren ilk kişi olması hasebiyle en azından bu kavramlar itibariyle Cüneyd'e hocalık yaptığı kanaatindedir.<sup>17</sup> Nwyia, Harrâz'ın tevhid ile ilgili görüşlerinin Cüneyd'in ve Hallâc'ın (ö.309/922) ileri sürdüğü kimi fikirlerin temelini attığı düşüncesindedir.<sup>18</sup> Annemarie Schimmel de Harrâz'ın tasavvufî işaretlerinin Cüneyd'i etkilediğini ve yakın geçmişteki belgelerin Cüneyd'in hocası sayılabileceğine dair veriler içerdiğini dile getirmiştir.<sup>19</sup>

Hayatı açısından Harrâz'ın ailesi ve yetiştirilmesi ile ilgili kaynaklarda çok fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Aynı şekilde babası İsa'nın dini ve mesleği de bilinmemektedir. Ailesinin kendisini İslâmî ilimlerde desteklediğine dair bazı bilgiler mevcuttur.<sup>20</sup> Ailesi ile ilgili bilinen şeylerden biri Fâtımâ el-Havâriyye adında bir kız kardeşinin olduğudur. Fâtımâ, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ta Bağdât kadınları kısmından ele aldığı tasavvufî şahsiyetlerden biridir.<sup>21</sup> Fakat burada Fâtımâ el-Havâriyye'nin kendi hayatı ve manevî görüşlerinden ziyade Harrâz ile olan bağlantısından bahsedilmiştir. Havâriyye, Harrâz'ın Münâfikûn Suresi'nin yedinci ayetine yaptığı tefsiri bize aktarmıştır:

“Halbuki göklerin ve yerin hazineleri Allah'ındır” (Münâfikûn, 7/63) Allah'ın gökyüzündeki hazineleri ibretler, yeryüzündeki hazineleri ise kalplerdir. Çünkü Allah, mü'min kulunun kalbini hazinelerinin evi kılmıştır. Sonra bir rüzgâr göndermiştir de (o rüzgâr) esmiştir. Böylece kalbi, küfürden, şirkten, nifaktan, aldatmadan ve hıyanetten (ihânet) temizlemiştir. Sonra bir bulut yaratmıştır ve yağmur yağdırmıştır. Sonra orada bir ağaç bitirmiştir. (O ağaç) rızâ, muhabbet, şükür, safvet, ihlas ve itaat meyvesi vermiştir. Bu da Allah'ın şu sözüdür: “(...)Kökü sağlamdır(...)” (İbrâhîm, 24/14).”<sup>22</sup>

Havâriyye'nin Harrâz'dan yaptığı bu rivayetle ilgili herhangi bir tarih kaydedilmemiştir. En azından bu nakilden Harrâz'ın işârî tefsire olan ilgisini çıkarmak mümkündür. Nitekim Sülemî de *Hakâiku't-tefsîr*'inde Harrâz'ın yaptığı pek çok ayet yorumuna yer vermiştir. Bununla birlikte Harrâz'ın bu ifadelerini Havâriyye'den aktaran kişi ise Fâtımâ bint-i Ahmed es-Sâmiriyye isimli bir kadındır. Sâmiriyye'den ise sırasıyla Alî bin el-Hasen bin

<sup>17</sup> Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 62.

<sup>18</sup> Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001), 68.

<sup>19</sup> Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 68.

<sup>20</sup> Saab, *Sûfi Theory and Language*, 8.

<sup>21</sup> el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/627; Saab, *Sûfi Theory and Language*, 8.

<sup>22</sup> el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/627; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/137 Burada Târîhu Bağdâd'tan farklı olarak “Allah'ın gökyüzündeki hazineleri affetmektir” ibaresi geçmektedir.

Muhammed es-Saykalî el-Kazvîni, ondan da Ebû Mansûr Muhammed bin Îsâ bin Abdi'l-azîz el-Bezzâz nakletmiştir. Buradan hareketle Havâriyye'nin belli bir süre abisinden ders aldığı ve daha sonra farklı bir ilim halkasına bu görüşleri aktardığı anlaşılabilir. Öte yandan kaynaklarda Havâriyye haricinde Harrâz'ın ailesinden herhangi birinin onun görüşlerini takip ettiği ve aktardığına dair bir rivayet bulunmamaktadır.<sup>23</sup>

Buna ek olarak havâriyyenin anlamı Hz. İsa'yı takip edenlerdir. Aynı şekilde Îsâ da Harrâz'ın babasının ismidir. Buradan hareketle Saab, Harrâz'ın ailesinde Hristiyan bir arka plan olabileceğini, yakın bir zamanda da İslâm'a geçmiş olabileceklerini düşünmüştür. Fakat bununla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilginin yer almadığını, bu görüşünün sadece bir ihtimal dâhilinde değerlendirilmesi gerektiğini de ifade etmiştir. Buna ek olarak Saab, kaynaklarda bu görüşe zıt bir delil olmamakla birlikte Harrâz'ın genel yetiştirilme tarzından hareketle o zamanki esnaf ailelerden birinin çocuğu ve Arap kökenli olduğu kanaatindedir.<sup>24</sup> Kaynaklarda ise sadece Bağdat asıllı olduğu bilgisiyle iktifâ edilmiştir.

Harrâz'ın evliliği ile ilgili ise şöyle bir rivayet mevcuttur: Harrâz, evlendiğinde hanımını yanına çağırarak “Benimle ne için evlendin, benden istediğin nedir” diye sormuş, hanımı da “Benim üzerimdeki sana ait hakları yerine getirmek ve senin üzerindeki haklarımdan vazgeçmek üzere evlendim” diye cevap vermiştir.<sup>25</sup> Bunun dışında Harrâz'ın iki tane oğlu olduğu ve birisinin kendisinden önce vefat ettiği bilgisi yer almaktadır. Nitekim Harrâz'ın vefat eden oğlu onun rüyasına gelerek babasına nasihatlerde bulunmuştur. Burada bahsi geçen oğlunun ismi zikredilmemiştir. Ne var ki oğlu Saîd'in ismi, Ebûbekir ez-Zekkâk (ö. 290/902) ile aralarında geçen konuşmayla kaynaklara geçmiştir.<sup>26</sup> Zekkâk'ın Mısır'da temâyüz eden sûfilerden biri olduğu ve Harrâz'ın son seyahatlerinden birini Mısır'a yaptığı göz önünde bulundurulduğunda onun vefat eden ve rüyasına gelen oğlunun küçük oğlu olduğu ve büyük oğlu Saîd'in ise babasıyla birlikte uzun yıllar geçirdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Zekkâk'ın yirmi sene, Harrâz'ın ise on bir sene Mekke'de ikâmet ettiği bilinmektedir. Zekkâk ile Saîd arasındaki konuşma Mekke'de de tahakkuk etmiş olabilir.

<sup>23</sup> Saab, *Sûfi Theory and Language*, 9.

<sup>24</sup> Saab, *Sûfi Theory and Language*, 9.

<sup>25</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Dilaver Selvi - Ali Kaya (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 4/438.

<sup>26</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/139.

Harrâz'ın, rüyasına gelen oğlunun küçük oğlu olduğu şuradan da anlaşılabilir: Oğlu rüyasında babasına Allah ile arasına bir gömlek dahi koymamasını söylemiştir ve Harrâz bu rüyadan sonra otuz sene hiç gömlek giymemiştir.<sup>27</sup> Çağdaş araştırmalara göre Harrâz hicrî 264 yılından sonraki bir tarihte Mekke'ye ve sonrasında Mısır'a gitmiştir. Öyle ki oğlu Saîd ile Zekkâk arasındaki konuşma da muhtemelen bu tarihten sonraki zaman diliminde gerçekleşmiştir. Saîd'in bu tarihten sonra vefat ettiği ve babasının rüyasına girdiği varsayıldığında şöyle bir tutarsızlık karşımıza çıkmaktadır: Şayet Harrâz'ın rüyasına gelen oğlu Saîd ise onun, h. 264 yılından sonra vefat etmiş olması gerekir. Harrâz'ın bu rüyanın ardından otuz yıl hiç gömlek giymemiş olduğu da düşünüldüğünde ortaya çıkan tarih Harrâz'ın vefatından sonraya denk gelmektedir. Buradan hareketle onun rüyasına gelen oğlunun küçük oğlu olduğu sonucu çıkmaktadır.

## B. TAHSİL HAYATI VE TASAVVUFA İNTİSÂBI

Harrâz'ın nasıl ve ne şekilde bir eğitim aldığıyla ilgili kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fakat bilindiği üzere bazı mutasavvıflar tasavvuf yolunda ilerlemeden önce zâhirî ilimleri tahsil etmekteydiler. Harrâz da yaşadığı dönemde bu ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufa yönelmiş olmalıdır. Nitekim kaynaklarda Harrâz'ın rivayet ettiği hadisler bulunmaktadır. Harrâz'ın, İbrâhîm b. Beşşâr el-Horasânî (ö. 240/855), Muhammed b. Mansûr et-Tûsî (ö. 254/868) ve Abdullah b. İbrâhîm el-Ğıffârî'den hadis naklettiği bilgisi yer almaktadır.<sup>28</sup>

H. Aişe'nin rivayet ettiği şu hadisi Harrâz da hadis hocası Abdullah b. İbrâhîm el-Ğıffârî'den nakletmiştir: “Kötü ahlak uğursuzluktur. Sizin en şerhileriniz kötü ahlaklı olanlarımızdır.”<sup>29</sup>

Yine Harrâz Hz. Peygamber'in “Kalpler kendilerine iyilik yapanı sevme tabiatı üzerine yaratılmıştır” hadisine şu mânâyı vermiştir: “Allah'tan başka lütuf sahibi bir zâtın olmadığını bilen kimse, bütünüyle nasıl O'na yönelmez hayret doğrusu!”<sup>30</sup>

<sup>27</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 5/131.

<sup>28</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 5/129; Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, 203 Nefehâtü'l-üns'de sadece Harrâz'ın, Muhammed b. Mansûr et-Tûsî'nin talebesi olduğu bilgisi yer almaktadır.

<sup>29</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 135.

<sup>30</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 136; Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 206-207.

Buna ek olarak birçok ayetin işârî tefsirini yaptığı da bilinmektedir. Buradan hareketle Harrâz'ın en azından hadis ve tefsir eğitimi aldığı sonucuna varılmaktadır.

Harrâz'ın tasavvuf yoluna ne zaman ve nasıl girdiğiyle ilgili de kaynaklarda kesin verilere rastlanmamakla birlikte onun tasavvuf yoluna girişinde bazı ilginç olayların ve kerametlerin gerçekleştiği bilgisi yer almaktadır.<sup>31</sup> Onun bu yola girişinden itibaren hayatında birçok mucizevî olay gerçekleşmiştir. Bu olayların henüz seyr-ü sülûkunun başında gerçekleşmiş olması onun manevî ve ahlâkî üstünlüğünü gösterir. Sûfî yoluna girişiyle ilgili değerlendirilebilecek bir rivâyet şu şekildedir:

“Ebû'l-Kâsım Mervân şöyle anlatmıştır: Ben, Ebû Bekir Verrâk ve Ebû Sa'îd Harrâz birlikte sahil kenarında Sayda şehrine doğru yürüyorduk. Ebû Sa'îd uzakta bir şahıs gördü ve bize , ‘Oturup bekleyelim, şu şahıs Allah'ın velî kullarından biri olmalı’ dedi. Biraz bekledik; bir elinde su kırbası, diğer elinde mürekkep hokkası ve üzerinde yamalı hırkası ile güzel yüzlü bir genç geldi. Ebû Sa'îd ona baktı, onun kırba ile birlikte hokka taşıdığını görünce biraz yadırgadı ve ona ‘Ey genç! Allah'a giden yol nasıldır’ diye sordu. O genç de ‘Ey Ebû Sa'îd, şunu bil ki Allah'a giden yol iki kısımdır. Biri genel, diğeri ise özel bir yoldur. Genel yol senin üzerinde gittiğin yoldur. Özel olan yol içinse peşimden gel’ dedi ve suya girip üzerinde yürümeye başladı. Gözden kayboluncaya kadar yürüdü. Ebû Sa'îd gördüklerine hayran kaldı.”<sup>32</sup>

Harrâz ile konuşan bu gencin ismi ve o konuşmanın sonrasında neler yaşandığı ile ilgili kaynaklarda herhangi bir mâlumât yer almamaktadır. Bu rivayette gencin bahsettiği genel yolun şeriat, özel yolun ise tasavvuf yolu olduğu anlaşılmaktadır. Buna ek olarak o gencin, Harrâz'a şu anda üzerinde durduğunu ifade ettiği genel yolun Harrâz'ın tahsil ettiği zâhirî ilimler olduğu anlaşılabilir. Buradan hareketle Harrâz'ın dinî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufa yönelmiş olduğu sonucu çıkmaktadır.

Nitekim Harrâz'ın etkilendiği sûfiler arasında zikredilen Serî es-Sakatî (ö. 251/865), müridler için zühd ve tasavvuf yoluna intisâp etmeden önce hadis tahsilinin gerekli

<sup>31</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/130; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût, Türkî Mustafa (Beyrût: Dâru İyhâi't-türâsi'l-arabiyyeti, 1420/2000), 7/180; Ebu'l-felâh Abdullhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnâvut, Mahmûd Arnâvut (Dımaşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1408/1988), 3/359.

<sup>32</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkları)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013); Ebû Abdullah Mecdüddin İbn Hamîs, *Menâkibü'l-ibrâr ve Mehâsini'l-ahyâr*, thk. Muhammed Edîb Câdir (Merkezu Zayed li't-türâs ve't-târih, 1427/2006), 1/484; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Halv (Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyyeti, 1336/1918), 3/152; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 422-423.

olduğu, aksi hâlde dinî hayatın gevşekliğe sürükleneceği görüşündedir. Ona göre bir kimse önce zühde yönelir sonra hadis öğrenirse gevşeklik gösterir ama önce hadis öğrenir sonra zühde yönelirse amacına ulaşmış olur.<sup>33</sup> Serî'nin Harrâz ile *sohbet* ettiği ve Harrâz'ın onun görüşlerinden etkilendiği gerçeğine dayanarak onun öncelikle hadis gibi zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvuf yoluna girdiği ve bu yolda ilerlediği anlaşılabilir.

Saab, Harrâz'ın tasavvufî yola girişinin bahsi geçen genç ile konuştuktan sonra gerçekte olmuş olabileceği kanaatindedir. Bununla birlikte Saab, Harrâz'ın tasavvuf yoluna girişini oğunun ölümüyle de ilişkisi olabileceğini düşünmüştür.<sup>34</sup> Nitekim daha önce zikredildiği üzere Harrâz'ın oğlu vefatından sonra babasının rüyasına gelerek ona nasihatlerde bulunmuş ve Allah ile arasına bir gömlek dahi koymamasını söylemiştir.<sup>35</sup> Harrâz bu rüyadan çok etkilenerik tasavvufî hayatı tercih etmiş olabilir.

Buna ek olarak Saab'a göre Harrâz bu hikâyeyi müridlerine rehberlik olsun diye de anlatmış olabilir. Ona göre bu hikâye ile üç esas vurgulanmak istenmiştir: İnzivâyaya devam etmek, kendini korumak ve çok ihtiyaç duymadıkça O'ndan bir rızık talep etmemek. Bu üç temel elementin yanında anlatımın içerisindeki ayrıntılardaki diğer anekdotlar da tasavvuf yoluna yeni başlayanlar için önemli gözükmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla Harrâz'ın tasavvufa girişiyle ilgili varsayılabilir olan bu rivayet tamamen göz ardı edilmemelidir. Çünkü Saab ifadelerinin devamında o zamanki şahsiyetlerin tasavvuf yoluna girmelerinin dramatik bir olay üzerine gerçekte olduğünü belirtmiştir.<sup>37</sup> Harrâz'ın tasavvuf yoluna girmesinin de dramatik bir şekilde gerçekte olduğünü varsayarsak bu olayla birlikte tasavvufî hayata giriş yaptığı ihtimaller arasında değerlendirilebilir.

Öte yandan bazı rivayetler de Harrâz'ın erken yaşlarda tasavvuf yoluna girmiş olabileceğini göstermektedir. Nitekim Ebû Abdullâh Cellâ'nın (ö. 306/918) Harrâz'dan işittiğini belirterek aktardığına göre gençlik yıllarında Harrâz'ın üzerine çok düşen ve onu sevdiğini söyleyen bir adam vardır. Harrâz birgün çölde yürürken o adamın kendisinin peşinden geldiğini fark etmiştir. Harrâz adamın kendisine bir kötülük yapacağını anladığında Allah'a, kendisini o adamın şerrinden koruması için dua etmiştir. Sonra yakınında bulunan bir kuyuya kendini atmış ve adamın şerrinden emin olmuştur. Adam

<sup>33</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 27.

<sup>34</sup> Saab, *Süfi Theory and Language*, 10-11.

<sup>35</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/131.

<sup>36</sup> Saab, *Süfi Theory and Language*, 11.

<sup>37</sup> Saab, *Süfi Theory and Language*, 11-12.



da kuyunun kenarında ağlamaya başlamıştır. Daha sonra “Allahım, beni bu kuyudan çıkarıp o adamın şerrinden muhafaza etmeye de kâdirsin” diye dua etmiştir. O anda bir rüzgâr Harrâz’ı kuyudan çıkarmıştır. O adam da Harrâz’ın yanına gelmiş ve onun elini ayağını öperek ondan özür dilemiştir. Ayrıca Harrâz’a “Beni kabul eyle, senin hizmetinde olayım” demiştir. Harrâz daha sonra o adamın kendisine olan bağlılığını şöyle ifade etmiştir: “Bana öyle bağlı bir mürid oldu ki sıdk ve ihlâstaki olgunluğu sebebiyle ona hased eder oldum. O, ölünceye kadar benim musâhibim olmuştu.”<sup>38</sup> Harrâz’ın gençlik yıllarında tahakkuk eden bu olaydan sonra adamın Harrâz’ın hizmetine girmek istemesi ve daha sonra onun müridi olması, Harrâz’ın erken yaşlarda tasavvuf yoluna girdiği ve bu yolda ilerlediğini düşündürmektedir.

Yine Harrâz’ın müridlerinden olan Ebü’l-Kâsım Osman b. Merdân’dan (Mervân) nakledilen ve uzunca bir pasajda yer alan şu rivayet onun tasavvufa yönelişi ve hayatını nasıl idâme ettirdiği ile ilgili bize fikir verebilir:

“Eğer mürid kişi (sûfi yolunun) başlangıcında (bu isteğinde) sâdık olursa Allah ona kendi nefsinden bir rehber gönderecektir ve onu tevfiğiyle destekleyecektir. Ben bir miras edindim. Onu günlük yediğim yiyecekler için harcadım. Ölçülü bir şekilde hergün belli oranda harcıyordum. Bu şekilde bir uzlet hayatı yaşadım. Daha sonra sanki sırrımda bana nidâ olundu. Birisinin bana şöyle söylediğini işittim: ‘Sen her akşam yemek yiyorsun. Bu şekilde nasıl diğer insanlardan daha üstün olabilirsin? Artık iki gecede bir yemek ye.’ Bundan sonra iki gecede bir yemeye başladım ve buna bir süre devam ettim. Fakat bu hususta zorlandım, çünkü nefsim buna karşı çıkıyordu. Bu şekildeki gece oruç tutma (tayy) yüksek bir makamdır. Bu, Allah tarafından verilen bir lütuftur. Allah bunu ancak değerini anlayabilecek kimselere lütfeder. Bu sayede Allah’ a yaklaştım. O’ndan bu lütfu bende devam ettirmesini istedim. Allah’ın lütfetmesi sayesinde buna muvaffak oldum ve iki gece yemek yemedim, bir gece yedim. Geceleri oruç tuttum. Daha sonra rüyamda yanıma güzel bir cildi ve temiz kıyafetleri olan bir adam içinde bal olan bir kap taşıyarak geldi. Bana ikram etti ve yememi söyledi. Ben de onu yiyerek doydum. İlerleyen zamanlarda benim elimdeki para bitti ve sokaklara gittim. Karanlık çöktüğü zaman pazarlardaki satıcılardan arta kalan şeyleri yiyordum. Bu durumda çok uzun bir süre kaldım. Sonra köy halkına gömlek dikmeye başladım ve buradan kazandığım günlük ücretle yetindim. Yoldan geçen birini gördüğümde köyde dikiş yapmak istediğimi söylüyordum. Yine dikiş yapmak amacıyla bir köye doğru yol alırken kabristanın ortasında bir cami olduğunu gördüm. Orada, üzerinde yeşil meyvelerin olduğu bir sidre ağacı vardı. Kendi kendime şöyle dedim: ‘Burada mübah olan bir yiyecek var ama sen insanlarla muaşeret etmek istiyorsun.’ Sonra o ağacın meyvesinden

<sup>38</sup> Câmî, *Nefehâtü’l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, 205.

yedim. Hergün azar azar yedim ve ağaçtaki meyveler bitene kadar orada kaldım. Sonrasında ise yıllarımı sadece kemik parçası yiyerek geçirdim. Daha sonra kurumuş balçıkları ve deredeki çamurları yemeye başladım ki o çamuru çok lezzetli buluyordum. Onunla (unlu bir tatlı olan) *habîs* arasında bir fark görmüyordum. Sürekli değişen bu koşullarda benim bedenî ve aklî hiçbir zayıflığım olmadı. En zayıf zamanlarım bitki yediğim zamanlardı.”<sup>39</sup>

Bunun dışında Harrâz’ın yokluk ve şiddetli ihtiyaç zamanında elini açıp “Allah için bir şey” diyerek, insanlardan sadaka istediği de nakledilmiştir.<sup>40</sup> Başka bir rivayette de şöyle geçmektedir: Harrâz çölde yolculuk yaparken açlığı son raddeye ulaşmış ve Hak’tan yiyecek isteme konusunda nefsi onu sıkıştırmıştır. Fakat Harrâz yemek istemenin tevekkül ehli kimselerin hâli olmadığını düşünerek bundan vazgeçmiş ve bir şey istememiştir. Nefsi bundan ümidini kesince başka bir tuzak kurup “Allah’tan yemek istemiyorsun, bari sabır iste” demiştir. Bunun üzerine sabır istemeye karar vermişken bir zâtın şöyle dediğini işitmiştir: “Şu dostumuz bizim kendisine yakın olduğumuzu söylüyor. Bize taraf gelen kimseyi kaybetmeyeceğimiz değişmez bir gerçekken, kendi acizliğini ve zaafını ileri sürerek bizden gıda ve sabır istemekte ve sanmaktadır ki ne o bizi görmüş, ne biz onu”<sup>41</sup> Attâr’a göre Harrâz yemek isteyerek Hak ile arasına bir perde koymuştur, çünkü yemek Hak’tan ayrı bir şeydir. Sabır istemekle de Allah’tan perdelenmiş olur. Çünkü sabır da O’ndan ayrı bir şeydir.<sup>42</sup>

Aynı şekilde başka bir sefer de Harrâz sahrada azıksız olarak yolculuk yaparken açlıktan bitkin düşmüştür. Bir süre sonra gözüne bir konaklama yeri ilişmiş ve buna sevinmiştir. Nefsi de bundan hoşnut olarak “Artık dinginlik buldum” demiştir. Bunun üzerine Harrâz o yerde konaklamayacağına dair yemin etmiş ve bir çukur kazarak içine girmiştir. Bu sırada “Ey ahâlî, evliyâullahtan bir zât falan menzilde kendisini kuşlar arasında bir çukura hapsetmiştir, imdadına yetişin” diye bir ses duymuştur. Bunun üzerine bir cemaat gelip Harrâz’ı konak yerine götürmüştür.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> İbn Hamîs, *Menâkibü'l-ibrâr ve Mehâsini'l-ahyâr*, 1/488-489; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/135-136; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min Menâkibi'l-ahyâr*, 1/317-318; Saab, *Sûfî Theory and Language*, 13-14.

<sup>40</sup> Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif: Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 190.

<sup>41</sup> Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 234; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 422; İbn Hamîs, *Menâkibü'l-ibrâr ve Mehâsini'l-ahyâr*, 1/480; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min Menâkibi'l-ahyâr*, 1/319.

<sup>42</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 422.

<sup>43</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 359; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 422; İbn Hamîs, *Menâkibü'l-ibrâr ve Mehâsini'l-ahyâr*, 1/480; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/142; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min Menâkibi'l-ahyâr*, 1/319.

Harrâz bir dönem üç günde bir yemek yemeye başlamış ve buna devam etmiştir. Yine sahrada yolculuk yaparken üç gün geçtiği hâlde eline yiyecek bir şey geçmemiştir. Dördüncü gün kendisinde bir zayıflık hâli meydana gelmiştir. Alışık olduğu beşerî tabiatı yemek yemek istemiştir. Bir yere gidip oturmuş ve o esnada “Zayıflığı savmak için dayanma gücü mü istersin, yoksa nefsini yatıştırmak için yemek mi” diye bir ses işitmiştir ve dayanma gücü istediğini dile getirmiştir. Sonra kendinde öyle bir kuvvet bulmuştur ki hiçbir şey yemeden ve içmeden on iki menzil (bazı rivayetlerde on iki gün) daha yürümüştür.<sup>44</sup>

Başka bir rivayette de Harrâz (isim zikretmeden) bir üstadının kendisine nefsin istek ve arzularından onu koruyacak bir usul öğrettiğinden bahsetmiştir. Üstadı birgün kendisine şöyle demiştir: “Sana öyle bir korku öğreteyim ki her şeyi içine alsın” Harrâz “Nedir o?” dediğinde üstadı “Allah’ı murâkabe etmektir” diye cevap vermiştir.<sup>45</sup>

Bir defasında Harrâz yine sahrada yolculuk yapmaktayken on tane yırtıcı köpek onun üzerine saldırmıştır. Harrâz ise o esnada murâkabe hâline yönelmiştir. O sırada onların içinden beyaz bir köpek diğerlerine hücum edip hepsini uzaklaştırmış ve o köpekler Harrâz’dan iyice uzaklaşana kadar onun yanından ayrılmamıştır.<sup>46</sup>

Harrâz’dan aktarılan tüm bu rivayetlerde onun biyografisi ile ilgili ayrıntılara ulaşmak mümkündür. Burada ilginç olan Harrâz’ın, tasavvufa girişini ve tasavvufta ilerleyişini ayrıntılı bir şekilde ele almasıdır. Şöyle ki erken dönemdeki sûfilerden kendi hayatıyla ilgili olayları aktaran hatta kaleme alan sûfi yok denecek kadar azdır. Hakîm Tirmizî’nin *Büdüvvü şe’n*’i istisnadır. Dolayısıyla Harrâz’ın bu anlatımı Hakîm Tirmizî’nin eseriyle birlikte erken dönem tasavvufunda rastlanılan ender örneklerden biri olarak kabul edilebilir.

Öte yandan Harrâz’ın etkilendiği mutasavvıflar arasında zikredilen Bişr (ö. 227/841) tasavvufî terbiye gören dervişlerin seyahat etmelerini tavsiye etmiştir.<sup>47</sup> Acaba Harrâz bu tavsiyeden hareketle çok fazla seyahate çıkmış olabilir mi? Öyle ki Serî de müridlerine,

<sup>44</sup> Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 384; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 664; İbn Hamîs, *Menâkibü’l-ibrâr ve Mehâsini’l-ahyâr*, 1/483; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 5/134.

<sup>45</sup> İbn’ül-Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 2/438; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safve: Rasulullâh’ın Ashâbı’nın ve Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*, 612; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min Menâkibi’l-ahyâr*, 1/313.

<sup>46</sup> İbn’ül-Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 2/438; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safve: Rasulullâh’ın Ashâbı’nın ve Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*, 612; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min Menâkibi’l-ahyâr*, 1/313; Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 423.

<sup>47</sup> Mustafa Kara, “Bişr el-Hâfi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 6/222.

“Dininin selamette, gönlünün ve bedeninin huzur içinde bulunup gamının da az olmasını isteyen halktan ayrılıp inzivaya çekilsin. Çünkü şu zaman uzlet ve yalnızlık zamanıdır” demiştir.<sup>48</sup> Harrâz’ın iki isimden de etkilendiği göz önünde bulundurulduğunda onun seyr-ü sülûkunda kimi zaman uzlet hayatı yaşamayı tercih ettiği kimi zaman da seyahatlere çıktığı ihtimaller arasında değerlendirilebilir.

Diğer bir ihtimal ise Harrâz’ın, bazı görüşlerinden dolayı Bağdat’ı terk etmek zorunda kaldığıdır. İlimlerin ince meseleleri ile ilgili olmak üzere âlimlerden bazıları onun fikirlerini reddetmişler ve onu küfürle itham etmişlerdir. Serrâc’ın (ö. 378/988) ve Attâr’ın belirttiğine göre özellikle günümüze ulaşmayan *Kitâbü’s-sırr*’ında geçen bazı ifadelerini âlimler anlayamamıştır.<sup>49</sup> Knysh’e göre Harrâz’ın Bağdat’tan son kez ayrılmasına neden olay büyük bir ihtimalle 264/878 yılında Hanbelî zâhid Gulâm Halîl (ö. 275/888) tarafından bir grup sûfiye yöneltilen suçlamalardır.<sup>50</sup>

### C. SEYAHATLERİ

Harrâz Bağdat’ta doğmuş ve Bağdat dışındaki şehirlere çokça seyahat etmiştir. Kudüs-Remle<sup>51</sup>, Sayda<sup>52</sup> ve Şam<sup>53</sup> bunlardandır. Özellikle Remle’nin hem denize hem de yine o zamanki merkezlerden biri olan Şam’a yakın olması nedeniyle sûfilerin uğrak yerlerinden olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Remle’de ribatların var olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Dolayısıyla burada öteden beri tasavvufî hayatın, entelektüel yapının izlerini görmek mümkündür. Harrâz da bu sebeplerden dolayı Remle’ye gitmiş olabilir. Sayda’nın da bir liman kenti olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Remle ve Sayda seyahatlerdeki geçiş noktası olarak kullanılmış olmalıdır. Buna ek olarak o zamanki önemli merkezlerden biri olan Antakya’ya gitmek için de Şam ve Remle güzergâhının kullanıldığı söylenebilir.

<sup>48</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 24.

<sup>49</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 478; Eserinde tepkiye neden olan ifadelerden biri şu şekildedir: “Allah’a dönen, O’na dört elle sarılan, Allah’ın civarında ikamet eden, kendini ve Allah’tan başka her şeyi unutan bir kula, ‘Sen neredesin, muradın nedir’ diye sorulsa, şüphesiz ‘Allah’ diye cevap verir ve bundan daha güzel vereceği hiçbir cevap da yoktur.” Bk. Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 420.

<sup>50</sup> Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 62.

<sup>51</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 236.

<sup>52</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 675; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/129; İbn Hamîs, *Menâkibü’l-ebâr ve Mehâsini’l-ahyâr*, 1/484; Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 422-423.

<sup>53</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 223; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/129.

Harrâz'ın yolculukları ile ilgili bu rivayetler onun sûfi yoluna girişiyle ilgili olarak değerlendirilebilir. Muhtemelen Harrâz'ın Remle, Kudüs, Sayda ve Şam'a seyahatleri ilim tahsil etmek veya sûfi üstatlardan faydalanmak amacıyla. Harrâz büyük ihtimalle h. 264 yılından sonra Gulâm Halîl olayı nedeniyle Bağdat'tan son kez ayrılmak durumunda kalmıştır.<sup>54</sup> Harrâz bu olaylar cereyan ederken veya kısa bir süre sonra Buhara'ya gitmiştir.<sup>55</sup> Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmasının sebebi *Kitâbu's-sırr*'ındaki bazı ifadelerin anlaşılabilmesi ve orada tenkide uğramasıdır.<sup>56</sup> Daha sonra Mekke'ye seyahat etmiştir. Mekke'de on bir yıl ikâmet etmiştir ve orada kaldığı sürede Medine'yi ziyaret etmeyi de ihmal etmemiştir.<sup>57</sup> Mekke'de o zamanın yöneticisi ile arasında çıkan anlaşmazlık nedeniyle Mekke'yi terk etmek zorunda kalmıştır. Ebû Bekir el-Kettânî'nin (ö. 322/933) aktardığına göre Harrâz Mekke'de ilmî bir mesele hakkında konuşmuş, emîr de onun Mekke'den çıkmasını istemiştir. Harrâz da ayakta kalmasını alıp gitmek için kalktığı esnada Kettânî ve oradakiler Harrâz'a oturmasını, kendilerinin gidip emîrle uygun bir dille konuşacaklarını ve kendisinin önemini ona arz edeceklerini ifade etmiştir. Bunun üzerine Harrâz bu durumdan Allah'a sığındığını söyleyerek bu teklifi reddetmiş ve Mekke'den ayrılmıştır.<sup>58</sup> Çağdaş araştırmalara göre ise Mekke'deki vali tarafından sıradan mü'minlerin iyilik ve faziletlerini küçümseme suçlamasıyla sürgün edilmiştir.<sup>59</sup> Melchert'in aktardığına göre onun sürgün edilmesine "Mukarrabîn olanların günahı, ebrârın sevabıdır"<sup>60</sup> şeklindeki sözü neden olmuştur.<sup>61</sup> Aynı mânâda Harrâz'ın şöyle söylediği de nakledilmektedir: "Âriflerin riyâsı (amelleri halka göstermeleri) müridlerin ihlâsından daha faziletlidir."<sup>62</sup> Daha sonra Mısır'a seyahat etmiştir. "Allah'la benim aramda perde yoktur" şeklindeki sözü tepkiyle karşılandığından Mısır'ı da

<sup>54</sup> Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler", çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 375; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 62.

<sup>55</sup> Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 62.

<sup>56</sup> Mehmet Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 10/222; Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Ayni (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), 162.

<sup>57</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/140; Ebû Hafs Siracüddîn İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nureddîn Şüreybe (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1406/1986), 44.

<sup>58</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/136-137.

<sup>59</sup> Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 62; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 250.

<sup>60</sup> el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/456; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/137.

<sup>61</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 257.

<sup>62</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 417; Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, 204.

terketmek zorunda kalmıştır.<sup>63</sup> Daha sonra Basra'ya gitmiştir.<sup>64</sup> Kaynaklarda Mısır'dan Basra'ya Ebû Hâtim Attâr isimli zâtı görmek için gittiği de yer almaktadır.<sup>65</sup>

#### D. VEFATI

Vefat tarihi olarak Kuşeyrî<sup>66</sup>, Hatîb el-Bağdâdî<sup>67</sup>, İbn Asâkîr<sup>68</sup> ve Münâvî<sup>69</sup> hicrî 277, Sülemî<sup>70</sup> ve Şa'rânî<sup>71</sup> h. 279 tarihini vermekle birlikte Abdurrahmân Câmî<sup>72</sup> ve Safedî<sup>73</sup> h. 286 tarihine işaret etmektedir. Genel kabul gören ve Zehebî'ye göre, meşhur olan tarih hicrî 286'dır.<sup>74</sup> Nitekim Harrâz'ın görüştüğü kimselerden olan Ebû'l-Kâsım b. Merdân, Harrâz ile on dört sene arkadaşlık ettiğini ve onun h. 286 yılında vefat ettiğini dile getirmiştir.<sup>75</sup>

Cüneyd'e Harrâz'ın vefat anında çok vecd ve coşku içinde olmasının sebebi sorulduğunda Cüneyd şu cevabı vermiştir: "Rûhu O'na iştiyâkla uçan kimsenin hâlinde şaşılacak ne var ki?"<sup>76</sup> Yine rivayete göre Ebû Saîd Harrâz ölümü hatırladığı zaman çok sürûr duymuş. Bir gün Cüneyd kendisine bunun sebebini sormuş, Harrâz da şu cevabı vermiştir:

"Ârif kişi, Allah'ın kendisine buğz ve cezâ olarak kötü birşey yapmayacağını yakînen bilir. Allah'ın yarattıklarında hoş gitmeyen şeylerden kendisine gelenleri Allah ile arasındaki sevginin sâfiyetine delil olarak müşâhede eder. Allah'ın kendisini bu tür şeylerle karşılaştırmasının sebebinin kendisini tasfiye etmek ve kendini bütünüyle O'na has kılmak amacına yönelik olduğunu düşünür. Ârife keşfen bu ve benzeri şeyler mâlum olunca ruhunun aşkla Allah'a doğru uçmasına, gönlünün şevkle o cihete yönelmesine şaşmamak gerekir. Bu

<sup>63</sup> Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", 10/222; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 109.

<sup>64</sup> Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", 10/222.

<sup>65</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 204.

<sup>66</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 131.

<sup>67</sup> el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/457.

<sup>68</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/130.

<sup>69</sup> Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, 1/515.

<sup>70</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 135.

<sup>71</sup> Abdülvehhâb Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, çev. Abdülkadir Çiçek (İstanbul: Toker Yayınları, 1968), 1/366.

<sup>72</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, 202.

<sup>73</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 7/180.

<sup>74</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1411/1991), 499.

<sup>75</sup> el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/457; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/143.

<sup>76</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 245; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 567.

yüzden ben ölümü hatırlayınca vecd ve tevâcüd gibi şeyler hissetmem. Belki bu Hakk'ın isteğine yakın bir hâle gelmekten olur. Bu durumda Allah kendi arzu ve isteğine göre beni yönetir.”<sup>77</sup>

Ruveym (ö. 303/915-16) Harrâz'ın vefat hâline şâhit olmuş ve onun ölürken bile dilini konuşturduğunu, veciz ifadeler kullandığını belirtmiştir:

“Ebû Saîd el-Harraz'ın ölümü anında yanında bulunuyordum. Hazret son nefesinde nazım hâlinde şu mânâdaki sözleri söylüyordu:

Âriflerin kalplerinin iniltisi ve meyli sadece O'nun zikri içindir.

Münacât anlarında sırlarının zikri de ancak O'nun içindir.

Kendilerine ölümün acı kadehleri sunuldu, onlar akıllarını başlarından alan ilâhî muhabbetle dünyadan yüz çevirdiler.

Onların bütün düşünceleri, nurları gökteki parlak yıldızlar gibi parlayan ve insanlara yol gösteren Allah dostlarına ait meydanlarda dolaşmaktadır.

Onların cesetleri yeryüzündeki ilâhî aşk ile ölü bir vaziyettedir, ruhları ise yüksek makamlara doğru perdeleri yarararak koşmaktadır.

Onlar bu seferin sonundan ancak sevgililerinin yakınında konakladılar. Onlar (O'nun muhabbeti içinde kaybolduklarından) artık hiçbir acı ve zarar görmezler.”<sup>78</sup>

## E. ETKİLENDİĞİ SÜFÎLER

Öncelikle erken dönem tasavvuf eserlerinde rastlanılan sorunlardan biri de şeyhe intisâp sürecinin nasıl işlediğine dair yeterli ve açık verilerin bulunmayışıdır. Şeyh ile aradaki irtibatı ifade etmek için daha çok, *sahibe*, *derase*, *semia* kelimeleri kullanılırken, *intesebe* gibi bir şeyhe bağlanmayı anlatan ifadelerle rastlanmamaktadır. Mürid-mürşid ilişkilerine dair daha kesin verilere erken döneme nazaran on birinci yüzyıldan sonraki tarikatler döneminde rastlanıldığı söylenebilir.<sup>79</sup> Söz konusu durum Harrâz ile ilgili olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Kaynaklarda Bişr-i Hafî (ö. 227/841), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Ebû Abdullâh en-Nibâcî ve Ebû Ubeyd el-Busrî ile *sohbet* ettiğine dair

<sup>77</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 357.

<sup>78</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 566; İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 45.

<sup>79</sup> Tuğba Başer, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 19.

rivayetler mevcuttur.<sup>80</sup> Ayrıca Harrâz'ın Mısır'dan Basra'ya Ebû Hâtim Attâr (ö. 261-270/874-883) isimli bir zâtı görmeye gittiği bilgisi yer almaktadır. Attâr, Basra camiinde vaaz ederken Harrâz'ı görünce onu işaret ederek kendisini beklediğini söylemiştir. Ardından şöyle demiştir: “Onlara hazırladıklarından yok edeceği ve ilzâm edeceği şeyler hususunda yardım eden O’dur. Kullar O’nunla, O’nun için çalışır; O’ndan yine O’na döner.”<sup>81</sup>

Tespit edilebildiği kadarıyla Harrâz ile bu zâtlar arasında doğrudan mürid-mürşid ilişkisine dayanan rivayetler bulunmamaktadır. Bu nedenle bahsi geçen şahsiyetleri, kesin olarak Harrâz'ın mürşitleri olarak kabul etmek yerine, bunu bir ihtimal dâhilinde değerlendirmek ve onların, bazı görüşleriyle Harrâz'ı etkiledikleri ve onun tasavvuf anlayışına ışık tuttukları veya sadece belli bir süre arkadaşlık ettikleri şeklinde yorumlamak daha doğru olacaktır.

Bişr-i Hâfî ile Harrâz'ın vefat tarihleri ve Bişr'in uzun süre Bağdat'ta yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, Harrâz'ın tasavvufi eğitim aldığı veya etkilendiği ilk üstatlarından biri olduğu varsayılabilir.

### 1. Bişr el-Hâfî (ö. 227/841)

Merv şehrinde doğan Bişr Aslen Merv'in Bekird veya Mâbersâm köyündendir. Daha sonra Bağdat'a yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.<sup>82</sup> Muhtemelen Harrâz ile olan bağlantısı da Bağdat üzerinden kurulmuştur. İlk dinî eğitimini aldıktan sonra hadis ilmine yönelmiştir. Mâlik b. Enes, Fudayl b. İyâz ve Abdullah b. Mübârek gibi muhaddislerden hadis öğrenmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Bişr daha sonra bütün kitaplarını toprağa gömerek tasavvufa yönelmiş ve dayısı Ali b. Harşem'in sohbetlerine katılmıştır. Bu arada dönemin sûfîlerinden Fudayl b. İyâz, Serî es-Sakatî, Ahmed b. Âsım el-Antâkî, Ebû Ali el-Cûzcânî ve Ebû Saîd el-Harrâz'la görüşmüştür. Kaynaklar Bişr'in hadis ilmiyle ilgilenmekten vazgeçerek tasavvufa yönelmesinde, o dönemde büyük itibar gören çalışmalarından dolayı kendisinde hissettiği kibir ve şöhret arzusundan kurtulma düşüncesinin de etkili olduğunu belirtmişlerdir.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, 135; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 131; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 206; İbn'ül-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/438.

<sup>81</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 204.

<sup>82</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, 19; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 77.

<sup>83</sup> Kara, “Bişr el-Hâfî”, 6/221.



Bişr ile Harrâz arasında doğrudan mürid-mürşid ilişkisi kapsamındaki verilere ulaşmak güçtür. Fakat Harrâz'ın rivayet ettiği hadisler olduğu, eserlerinde hadislere sıkça atıf yaptığı ve Bişr'in de zamanındanki ünlü muhaddislerden biri olduğu bilgisinden hareketle Bişr'in, Harrâz'ı öncelikle hadis alanında etkilemiş olabileceği akla gelmektedir. Kaldı ki tarihsel olarak da Harrâz'ın çok erken yaşlarda Bişr ile irtibat hâlinde olması gerekmektedir. Fakat bu konuda kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Dönemin tartışmalarından biri olan “halku'l-Kur'an” meselesinde İbn Hanbel ile aynı görüşte olan Bişr el-Hâfi'nin imanı ikrar, tasdik ve amel olarak tarif etmesi de onun, ameli imandan bir cüz sayan Hanbelî düşüncesine olan yakınlığını göstermektedir.<sup>84</sup>

## 2. Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859)

Zünnûn, 155/772 yılında Mısır'ın İhmîm (Ahmîm) şehrinde doğmuştur. Nûbe asıllı olduğu söylenir. Asıl adı Sevbân'dır. Babası Sudanlı bir zâttır.<sup>85</sup> Zünnûn el-Mısrî Suriye'ye, Mekke'ye ve Yemen'e seyahat etmiş, buralarda tanıştığı İmam Mâlik (ö. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) gibi âlim ve sûfilerden hadis nakletmiştir. Tasavvuf yolunda faydalandığı kişiler arasında Kayrevanlı Şakırân (Şukrân) b. Ali el-Âbid (ö. 186/802) ve Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî'nin (ö. 240/854) hanımı Fâtıma en-Nîşâbûrî (ö. 223/838) gibi isimler yer almaktadır.<sup>86</sup>

Çağdaş araştırmacılardan Michael Ebsstein, Zünnûn'un manevî eğitim amacıyla çok fazla seyahat ettiğini belirtmiş ve bu seyahatlerin Mekke, Kudüs, Şam, Mağrib, Basra, İran, Lübnan, Antakya dâhil olmak üzere Suriye'de, Şam bölgesinde geçtiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu seyahatler sırasında mağarada, deniz kıyısında, dağda ve çölde Allah'a ibadet eden pek çok sûfiyle karşılaştığını dile getirmiştir.<sup>87</sup> Nitekim Harrâz'ın da Remle'ye, Kudüs'e, Sayda'ya ve Şam'a seyahat ettiği bilinmektedir.

Her ikisinin de ortak yerlere yaptıkları seyahatler göz önünde bulundurulduğunda bu seyahatler esnasında karşılaşmış ve *sohbet* etmiş olabilecekleri iddia edilebilir. Hatta bu noktada akla şu soru gelmektedir: Acaba Harrâz ve bazı arkadaşları Sayda şehrine doğru

<sup>84</sup> Kara, “Bişr el-Hâfi”, 6/222.

<sup>85</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 7; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 67.

<sup>86</sup> Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 44/575.

<sup>87</sup> Büşra Canbaz, *Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/859) Tasavvuf Anlayışı* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19.

yol olmaktadır, deniz kıyısında Harrâz ile konuşan ve onun genel yol üzerinde durduğunu ifade eden, özel yol içinse kendisini takip etmesini söyleyen ve sonrasında deniz üzerinde yürüyerek gözden kaybolan kişi Zünnûn muydu?

Nitekim Zünnûn da gezgin bir sûfî idi pek çok deniz seferine çıkmıştı. Öyle ki onun *Zünnûn* lakabıyla anılmasına sebep olan olay da bir deniz yolculuğu esnasında cereyan etmişti. Acaba Harrâz'ın başından geçen söz konusu olay da Zünnûn'un böyle bir deniz seferi esnasında gerçekleşmiş olabilir mi ve Harrâz'ın bu olaydan sonra Zünnûn'u takip ederek Mısır'a gittiği varsayılabilir mi?

Molla Câmi'nin (ö. 898/1492) verdiği bilgilere göre Harrâz sûfilik sevdasıyla Mısır'a gitmiştir.<sup>88</sup> Burada Molla Câmi'nin kastettiği husus Harrâz'ın sûfî yoluna girmek ve bu yolda ilerlemek amacıyla Mısır'a seyahat ettiği şeklinde düşünüldüğünde onun manevî ilerleyişinde Zünnûn'un etkili olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Fakat bu konuda kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Çünkü kaynaklarda Zünnûn ile Harrâz arasında geçen ve doğrudan mürid-mürşid ilişkisi kapsamında değerlendirebilecek rivayetler bulunmamaktadır. Fakat en azından Zünnûn ile Harrâz'ın seyahat konusunda benzer tutumlara sahip iki isim olduklarını söylemek mümkündür.

Harrâz ile Zünnûn'un görüşmüş olabilecekleri bir diğer yer ise Bağdat'tır. Nitekim Mısır'da tasavvufa ilişkin sohbetler yapmaya başlayan Zünnûn iki grubun eleştirisine mâruz kalmıştır. Mısırlı Mâlikî fakihleri onu daha önce duyulmamış tasavvufî konuları anlatmakla suçlamış, Mûtezilî âlimler ise kendisini, "Kur'an mahlûk değildir" dediği için eleştirmişlerdir. Bu eleştiriler nedeniyle 228/843 yılında Mısır'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Ardından tekrar Mısır'a döndüğünde dönemin yöneticilerine şikâyet edilmiş ve 244/858 yılında tutuklanarak Mısır'dan Bağdat'a götürülmüştür. Abbâsî Halifesi Mütevekkil tarafından Samerra'da sorguya çekilmiş ve yaptığı açıklamalara ikna olan halife onun Mısır'a gitmesine izin vermiştir.<sup>89</sup>

Zünnûn'un h. 228 yılında Mısır'dan ayrıldıktan sonra nereye gittiği bilinmemektedir. Fakat bu gidişi esnasında Harrâz ile ortak seyahat ettikleri bir yerde karşılaşmış olabilirler. Bununla birlikte Zünnûn vefatından bir yıl önce, h. 244 yılında tutuklanarak Bağdat'a götürülmüştür. Onun Harrâz ile olan bağlantısı Bağdat'a bu geliş esnasında da gerçekleşmiş olabilir. Fakat kanaatimizce bu olay esnasında karşılaşmış olma ihtimalleri

<sup>88</sup> Câmi, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, 202.

<sup>89</sup> Tosun, "Zünnûn el-Mısırî", 44/575.

düşüktür. Her ikisinin de daha erken tarihlerde seyahat ettikleri ortak yerlerden birinde karşılaşmış olma ihtimalleri üzerinde durmak daha doğru olacaktır.

Öte yandan hem Zünnûn'un, hem Harrâz'ın Mekke'ye gittiği hatta Harrâz'ın Mekke'de on bir yıl ikâmet ettiği bilinmektedir. Bu noktada iki şahsiyetin Mekke'de karşılaşmış ve *sohbet* etmiş olabilecekleri ihtimali akla gelmektedir. Fakat kaynakların verdiği bilgiye göre Harrâz yaklaşık olarak h. 264 yılından sonra, yani Zünnûn vefat ettikten sonra Mekke'ye gitmiştir. Bu nedenle Mekke'de karşılaşmış olma ihtimalleri de bulunmamaktadır.

Zünnûn'un, Harrâz'ın üstadı olup olamayacağını sorgulamak ve buna ilişkin verileri değerlendirmek yerinde olacaktır. Her iki şahsiyetin sözleri incelendiğinde birbirine benzer ve birbiriyle örtüşen ifadelerin olduğu gözlenmektedir. Nitekim Zünnûn'un özellikle "İhlâs, içindeki sadakat ve ona sabır ile tamam olur. Sıdk da ancak ondaki ihlâs ve sıdk üzere devam etmekle tamamlanır" sözü Harrâz'ın şu ifadesinin neredeyse aynısıdır:

"İhlâs, sıdk, sabır çeşitli mânâların kısımlarıdır (...)Sonra bu üç temel husustan her biri de bir diğeri olmadan tam sayılmaz. Her ne zaman içlerinden birisi kaybolursa diğeri de işlevsiz hale gelir(...) Bu bakımdan *ihlâs* ancak *sıdk* ve *sabır* ile; *sabır* ancak *sıdk* ve *ihlâs* ile; *sıdk* da ancak *sabır* ve *ihlâs* ile beraber tam olur."<sup>90</sup>

Harrâz bu anlatımında ihlas sabır ve sıdkı üçlü bir tasnife tabi tutarak ele almış ve hepsinin bir bütün olarak birbirlerini tamamladıklarını söylemiştir. Buradan hareketle Harrâz'ın ihlas, sabır ve sıdk görüşlerinin temelini Zünnûn'un attığı düşünülebilir.

Başka bir ifadesinde de Zünnûn, kulun Allah'a olan muhabbetinin alametinin Hz. Muhammed'e ahlâk, fiil, emir ve sünnetleri konusunda uymak olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup> Harrâz ise Allah'ı sevmenin alametinin Peygambere itaat etmek olduğundan bahsetmiş ve bu görüşünü ayetle desteklemiştir.<sup>92</sup>

Başka bir rivayette de bir adam Zünnûn'a gelerek kendisi için dua etmesini istemiş, Zünnûn da adama şöyle cevap vermiştir:

<sup>90</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu's-sıdk, Doğruluk Kitabı Allah'ın İpini Nasıl Sıkı Sıkı Tutunuruz?*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 13.

<sup>91</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, 9; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 67.

<sup>92</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 73-74.

“Eğer sen gayb ilminde, tevhid inancında sâdık bir kimse olarak yazılmış ve ilâhî yardıma mazhar olmuşsan hiç merak etme, senin için önceden yapılmış ve kabul görmüş nice dualar vardır. Eğer böyle değilsen denize düşen kimseye uzaktan seslenmenin bir faydası olmayacağını bil!”<sup>93</sup>

Zünnûn bu ifadesinde adamın duasının kabul olmasını ezeldeki ilâhî hükme bağlı olduğundan bahsetmektedir. Harrâz ise aşağıdaki ifadesinde velî ve düşmanların durumunun ezeldeki ilâhî irade ve hükme uygun olarak tahakkuk edeceğini dile getirmiştir:

“Velilerin sâdeti, Allah’ın başlangıçtaki nazarından kaynaklanır. Düşmanların şakî olmaları ise Allah’ın başlangıçta dilediği hüküm gereğidir. İnsanların her birinin hangi sınıfa dâhil olduğuyla ilgili hüküm hâlen geçerlidir. Çünkü onların hepsi de Mevlâ’nın hükmüne boyun eğmişlerdir. Bu bakımdan veli veya düşman olsun bütün insanlar ilâhî iradenin mahkûmlarıdır.”<sup>94</sup>

Tüm bunlardan hareketle iki mutasavvıf arasında bir etkileşim olabileceği intibâi olmaktadır. Fakat tarihsel verilerden, bu iki şahsiyetin kesin olarak mürid-mürşid ilişkisi bağlamında görüştüğü ve sohbet ettiğine dair rivayetlere ulaşmak zordur. Bu nedenle Zünnûn’u kesin olarak Harrâz’ın mürşidi olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir.

### 3. Serî es-Sakatî (ö. 251/865)

Serî, 155/772 yılında Bağdat’ın Kerh şehrinde doğmuştur. Babasının hurdacılık (sakatî) mesleğini devam ettirerek geçimini sağlamıştır. Hayatının ilk yıllarında hadis tahsil etmek amacıyla Mekke’ye kadar uzanan seyahatler yapmıştır. Tasavvuf yoluna girmesinde Marûf-i Kerhî ile Habîb er-Râî’nin etkisi vardır. Cüneyd’in dayısı ve üstadıdır.<sup>95</sup> Harrâz ile olan bağlantısı da Bağdat üzerinden kurulmuş olmalıdır.

<sup>93</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 51.

<sup>94</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu’-l-ferâğ (Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde)*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 95.

<sup>95</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 23; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 74; Süleyman Uludağ, “Serî es-Sakatî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2009), 36/564.

Sülemî'ye göre Bağdat'ta tevhid diliyle ve hâllerin hakikatleri hakkında konuşan ilk kişi odur. Yaşadığı dönemde Bağdatlılar'ın imamı ve şeyhidir.<sup>96</sup> Kuşeyrî'ye göre vera'da, yüksek hâllerde ve tevhid ilminde tektir.<sup>97</sup>

Harrâz'ın sohbet ettiği kişiler arasından yer alan özellikle Bîşr, Zünnûn, Serî gibi mutasavvıflar tasavvuf tarihinde temâyüz eden en önemli şahsiyetlerdendir. Bu nedenle şayet bu şahıslar Harrâz'ın kesin olarak müşitleri olsaydı buna ilişkin kaynaklarda herhangi bir rivayete ulaşılması gerekirdi diye şüphelenmemek elde değildir. Harrâz ile bu kişiler arasında doğrudan mürid-müşid ilişkisi kapsamında rivayetler bulunmadığı için Bîşr, Zünnûn ve Serî'nin, Harrâz'ın müşitleri olduğu konusuna ihtiyatla yaklaşmak daha uygun gözükmektedir.

Bununla birlikte tasavvuf tarihinde öne çıkan en önemli mutasavvıflardan biri olan Harrâz'ın müşitleri hakkındaki bu belirsizlik, ondan sonra gelen yazarlar tarafından şüphayle karşılanmış olabilir. Başka bir ifadeyle bu yazarlar Harrâz'ın tasavvufî bir geleneğinin olmamasının, mümkün görünmediğini düşünerek bahsi geçen mutasavvıfları Harrâz'ın üstatları arasına dâhil etmiş olabilirler. Dolayısıyla onların Harrâz hakkındaki bu tutumu tarihsel bir geri okuma olarak anlaşılabilir. Diğer bir ihtimal ise ilk dönem sûfilerinde sadece bir veya birkaç sûfinin gözetiminde mürid-müşid ilişkisi şeklinde bir terbiye sürecinden ziyade pekçok mutasavvıfın meclisinde bulunma ve halkasına katılma gibi bir tablo ortaya çıkmaktadır. Harrâz için de durum böyle olabilir.

## F. GÖRÜŞTÜĞÜ SÛFİLER

Harrâz'ın üstatları ile ilgili bahsettiğimiz belirsizlik müridleri ile ilgili olarak da karşımıza çıkmaktadır. İbn Asâkîr, Harrâz'dan rivayette bulunan kişiler arasında Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâiz el-Mısrî (ö. 251– 338/865–949), Ebû Ca'fer es-Seydalânî, Ali b. Hafs er-Râzî, Ebû Muhammed el-Cerîrî (el-Harîrî), Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasen ez-Zekkâk (ö. 290/903), Muhammed b. Ali el-Kettânî (ö. 322/934) ve Muhammed b. Ahmed b. Mukâtil'i zikretmiştir.<sup>98</sup> Ebû Hamza el-Horasânî (ö. 290/903), Harrâz ile aynı dönemde yaşamış ve onunla seyahate çıkmıştır.<sup>99</sup> Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Harrâz ile

<sup>96</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 23.

<sup>97</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 74.

<sup>98</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/129.

<sup>99</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 202; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 146.

mektuplaşmıştır.<sup>100</sup> Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) de Harrâz ile arkadaşlık yapmıştır.<sup>101</sup> Ebü'l-Abbâs b. Atâ el-Edemî (ö. 309/922) Harrâz ile mektuplaşmıştır. Harrâz onun manevî hâlini çok büyük görmüş ve ondan övgüyle bahsetmiştir. Harrâz, İbn Atâ hakkında şöyle söylemiştir: “Tasavvuf bir şeyhe bağlanıp biat etmek (inâbe) değil bir ahlâktır. Cüneyd ve İbn Atâ'dan başka da buna ehil kimse görmedim.”<sup>102</sup> Ayrıca bir rivayete göre Harrâz Remle'de Ebû Câfer Kassâb'ın yanına varıp geceyi orada geçirmiştir. Daha sonra Beyti'l-Makdis'e gitmişlerdir.<sup>103</sup> Ali b. Muvaffak isimli zâtı da semâ meclisinde gördüğü zikredilmektedir.<sup>104</sup> Harrâz'ın görüştüğü sûfiler arasında yer alan Ebü'l-Kâsım b. Mervân ve Ebü'l-Hüseyin b. Bünân (ö. 316/928) hariç aralarında mürid-mürşid ilişkisini tespit etmeye imkân veren verilere rastlanmamaktadır.

## 1. Müridleri

### a. Ebü'l-Hüseyin b. Bünân (ö. 316/928)

Sülemî eserinde Ebü'l-Hüseyin adlı şahsiyetten bahsetmekte onu Harrâz'ın müridi olarak göstermektedir. Sülemî'nin verdiği bilgilere göre Ebü'l-Hüseyin b. Bünân, Mısır şeyhlerinin ileri gelenlerinden olup Harrâz'ın meclisinde bulunmuş, ona bağlanmıştır ve Tih'de vefat etmiştir. Sülemî ikisi arasındaki irtibatı *intemâ* kelimesini kullanarak aktarmıştır. Sülemî, Ebû Osman el-Mağribî'nin (ö. 373/983) şöyle söylediğini nakletmiştir: “Ebü'l-Hüseyin vecde gelip coşar, Ebû Saîd de ona eliyle alkış tutardı.”<sup>105</sup>

Hilye'de ise İbn Bünân'ın bu hâl üzere, sekr hâlinde vefat ettiğinden bahsedilmektedir.<sup>106</sup> Serrâc'ın ve Kuşeyrî'nin aktardığı bir rivayette İbn Bünân'ın vefatıyla ilgili ayrıntılara ulaşmak mümkündür: “İbn Bünân Mısırî'nin kalbine bir vârid geldi. Âvâre âvâre dolaşmaya başladı. Kendisini çölde İsrâiloğulları'na ait bir harabede buldular. Gözlerini açıp arkadaşlarına ‘Beni bırakın, burası dostlar mekânıdır’ dedi ve ruhunu teslim etti.”<sup>107</sup>

<sup>100</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 276, 286, 473.

<sup>101</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 104; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 128.

<sup>102</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 271, 274; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 137; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 212.

<sup>103</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 236.

<sup>104</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 335.

<sup>105</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 245; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 157.

<sup>106</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakatu'l-Aşfiyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, çev. Hüseyin Yıldız - Hasan Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 8/598.

<sup>107</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 243; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 573.

Hem Sülemî hem de Kuşeyrî eserlerinde Ebü'l-Hasen Bünân b. Muhammed el-Hammâl'dan ve Ebü'l-Hüseyin b. Bünân'dan iki ayrı şahsiyet olarak bahsetmiştir. Fakat bu kişilerin vefat tarihleri ve ikâmet ettikleri yer aynıdır.<sup>108</sup> Süyûtî (ö. 911/1505) bu ikisini aynı şahıs kabul etmiştir. Câmî ise Mısırlı Bünân b. Abdullah adlı başka bir mutasavvıftan bahsetmiştir. Ancak Süyûtî'nin de belirttiği gibi muhtemelen bir tek Bünân vardır, o da Ebü Saîd el-Harrâz'ın mürididir.<sup>109</sup>

Ebü'l-Hüseyin şöyle demiştir: “Muhabbetin belirtileri çıkıp da etkisi iyiden iyiye hissedilmeye başladığında kiminin canını alır, kimine de hayat bahşeder; kimi kalpleri fenâya sürüklerken kimini de bekâya sevk eder. Farklı farklı etkiler bırakır, bilinmeyen sırları gün yüzüne çıkarır ve gizli hâlleri açığa vurur”<sup>110</sup> İbn Bünân'ın bu ifadesinde Harrâz'ın fenâ ve bekâ görüşünden izler görmek mümkündür.

#### **b. Ebü'l-Kâsım b. Mervân**

Ebü'l-Kâsım b. Mervân veya Merdân, kaynaklarda vefat tarihi zikredilmemekle birlikte Nihavendî<sup>111</sup> ve Mervezî<sup>112</sup> nisbesiyle anılmaktadır. Nihavend günümüzde İran, Merv ise Türkmenistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Onun iki farklı yere nispet edilmesi Merv'de doğduğu fakat Nihavend'de temeyyüz ettiği veya tam tersi şekilde düşünülebilir. Harrâz ve Verrâk ile Sayda şehrine seyahat etmekteyken deniz üzerinde yürüyen genç ile karşılaşan ve onun konuşmalarına muhatap olan kişilerden biri de kendisiydi. Ayrıca kaynaklarda Harrâz ile birlikte on dört sene geçirdiği<sup>113</sup> ve Nihavend'de kendisine arkadaşlık eden bir gence Harrâz'dan duyduğu şeyleri aktardığı<sup>114</sup> bilgisi yer almaktadır. Harrâz'ın yanında uzun süre kalması, kendisinin sohbetlerine katılması ve ondan öğrendiklerini başkalarına aktarması, Harrâz'ın müridi olduğu ve onun tasavvufî terbiyesi altına girdiği şeklinde anlaşılmaktadır.

El-Lüma''da geçtiği üzere Nihavendî, Harrâz'ın sohbetlerinde bulunmuştur. Ayrıca semâ meclislerine katılmayı bırakmış olduğu hâlde Kays b. Ömer Humsî'nin de aralarında

<sup>108</sup> Bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 139, 157-158.

<sup>109</sup> İrfan Gündüz, “Bünân b. Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 6/488.

<sup>110</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 245.

<sup>111</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 333; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 675.

<sup>112</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 295.

<sup>113</sup> el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/457; İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/143.

<sup>114</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/133; İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-safve: Rasulullâh'ın Ashâbı'nın ve Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*, 611.

bulduğu bir sûfi topluluğunun katıldığı davete iştirak etmiştir. Davettekilerden birisi şu beyitleri okumuştur: “Susamış kişi, suyun içinde duruyor. Fakat kendisine su verilmiyor.” Ardından orada bulunanlar vecd arayışıyla ayağa kalkmış, onlar vecd ve semâdan sükûnete erince Nihavendî, okunan beyitin kendilerine vâkî olan mânâlarını sormuştur. Oradaki zevâtın çoğu “hâllere ermeye susamak” ve “kulun susayıp özlem duyduğu hâle erişmekten yasaklı olduğu” anlamlarına geldiğini söylemişlerdir. Fakat kendisi verilen bu cevaplara tatmin olmamıştır. Oradakiler kendisinin ne düşündüğünü sorduklarında ise şu yanıtı vermiştir: “Hâllerin ortasında bulunan, her türlü kerametle ikramlanan ve kendi hâlinden çevresindekilere Allah’ın bir zerre bile nasip etmediği adam.”<sup>115</sup>

## 2. Görüştüğü Diğer Sûfiler

### a. Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893)

Tam ismi Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-Verrâk el-Hakîm’dir. Aslen Tirmizli’dir ve Belh’te ikâmet etmiştir. Ahmed b. Hadraveyh’in meclisine katılmış,<sup>116</sup> Hakîm Tirmizî ile görüşmüş, onun özellikle velâyet ile ilgili görüşlerinden etkilenmiştir.<sup>117</sup> Onun, şeyhi gibi “Hakîm” sıfatıyla meşhur olmasının sebebi de bu olmalıdır.<sup>118</sup> Riyazet, muâmelât ve âdaba dair çeşitli eserleri vardır.<sup>119</sup> *Risâle fi’l-hikme ve’t-tasavvuf* ve eski kaynaklarda zikredilmeyen *Kitâbü’l-Âlim ve’l-müte’allim* ona nisbet edilmektedir.<sup>120</sup> “Müeddibü’l-evliyâ” lakabıyla anılmıştır.<sup>121</sup> Tirmiz’de vefat etmiştir.<sup>122</sup>

Harrâz ile görüştüğü ve onunla birlikte seyahate çıktığı bilinmektedir. Öyle ki Harrâz, Sayda şehrine doğru yol almaktayken yanında bulunan ve deniz üzerinde yürüyen genç ile karşılaşanlardan biri de Verrâk idi.<sup>123</sup> Kendisi seyahat etmesine rağmen Verrâk’ın sonrasında halveti tercih eden ve müridlerini bu şekilde yönlendiren bir mutasavvıf olduğu söylenebilir. Nitekim Verrâk, müridlerini seyahatten men ederek şöyle demiştir:

<sup>115</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 333-334.

<sup>116</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 130; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 130; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 205.

<sup>117</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 205, 206.

<sup>118</sup> Salih Çift, “Verrâk, Ebû Bekir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 43/58.

<sup>119</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 130; el-İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/352; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 130; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 205-206.

<sup>120</sup> Çift, “Verrâk, Ebû Bekir”, 43/59.

<sup>121</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 206.

<sup>122</sup> Çift, “Verrâk, Ebû Bekir”, 43/58.

<sup>123</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 675.



“Bütün hayırların anahtarı, terbiyen gerçekleşene kadar müridliğe başladığın yerde sabretmektir. Manevî terbiyen gerçekleştiği zaman sende berekete sebep olacak şeyler ortaya çıkar.”<sup>124</sup> Bu mânâda bir başka sözünde de kendisinden nasihat isteyen birine dünyanın bütün hayrını yalnızlıkta ve az malda bulduğunu, bütün kötülüğünü de çok malda ve gereksiz yere insanlara karışmakta gördüğünü dile getirmiştir.<sup>125</sup>

Başka bir ifadesinde de evlenmeyi, bütün vaktini hadis ve ilim yazmaya ayırmayı, sık sık sefere çıkmayı müridin afetleri arasında zikretmiştir. Ayrıca ona hadis yazmayı niçin terk ettiği sorulduğunda müridliğin kendisini bundan alıkoyduğunu ifade etmiştir.<sup>126</sup>

Yine onun sözlerinden biri şöyledir: “Zühdü ve fikhı bırakıp ilim adına kelâmıla yetinen zındık, fikhla kelâmı bir kenara bırakıp zühdle yetinen bidatçi, zühd ile kelâmı bırakarak fikhla yetinen fâsık olur. Bu ilimlerin hepsinde mâhir olan ise kurtulur.”<sup>127</sup>

Mâtürîdî âlimlerden, *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın müellifi olan Hakîm es-Semerkindî onun talebesidir.<sup>128</sup>

### ***b. Ebû Bekir ez-Zekkâk (ö. 290/902)***

Tam ismi Ebû Bekir Ahmed b. Nasr Zekkâk-ı Kebîr'dir. Cüneyd ve Harrâz ile aynı dönemde yaşamış olup Mısır'da temâyüz eden mutasavvıflardandır. Nitekim Kettânî şöyle demiştir: “Zekkâk vefat edince, dervişlerin Mısır'a gitme yolları kesildi.”<sup>129</sup> Zekkâk Mekke'de yirmi yıl kalmıştır.<sup>130</sup> Harrâz'ın da Mekke'de on bir yıl ikâmet ettiği ve sonrasında Mısır'a gitmek durumunda kaldığı bilinmektedir. Harrâz ile olan birlikteliği bu iki şehirden birinde gerçekleşmiş olmalıdır.

Buna ek olarak kaynaklarda Harrâz'ın oğlu Saîd ile Zekkâk arasında tahakkuk eden bir konuşma yer almaktadır. Nitekim Saîd, Zekkâk'a gelerek babasından bir denk gümüş istediğini onun da kendisine şöyle söylediğini ifade etmiştir: “Ey oğlum, sabret. Eğer

<sup>124</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 131.

<sup>125</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 260.

<sup>126</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 407.

<sup>127</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 131; el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/353.

<sup>128</sup> Çift, “Verrâk, Ebû Bekir”, 43/58.

<sup>129</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 123.

<sup>130</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/563.

baban isteseydi melikler, evine kendileriyle büyüklük tasladıkları şeyleri gönderirlerdi.”<sup>131</sup>

Zekkâk Harrâz’ın yanında bulunan ve onunla görüşen mutasavvıflardan biridir. Nitekim Zekkâk bir defasında Harrâz’ın yanındayken Harrâz uykudan uyanıp yanındakilere kendisine gelen ilhamı yazmalarını söylemiştir. Daha sonra ilim, mârifet ve hikmet hakkında izâhâtta bulunmuştur.<sup>132</sup>

Ayrıca Zekkâk’ın oğlunun ismi, Harrâz’dan gelen şu rivayet tarikinde geçmektedir: “Nasr b. Ebû Nasr, Zekkâk’ın oğlu Kâsım ve Ebû Saîd es-Sükkerî vasıtasıyla Ebû Saîd el-Harrâz’ın şu sözünü işittim: ‘Zâhire muhalif olan her bâtın bâtıdır.’”<sup>133</sup>

Konuyla ilgili bir başka olay şöyledir: Zekkâk bir gün çölde iken içine şeriat ilminin hakikat ilmine ters düştüğü hissi gelmiştir. Hemen sonra vahadaki ağaçların arasından bir ses ona şöyle seslenmiştir: “Ey Ebû Bekr! Ardından şeriat gelmeyecek olan her hakikat bilesin ki küfürdür!”<sup>134</sup> *el-Lüma* “da ise aynı olay örgüsünden bahsedilmekte fakat Zekkâk’a seslenen kişinin aynı minvalde şöyle söylediği nakledilmektedir: “Yâ Ebâ Bekir, şeriata muhalif her hakikat küfürdür.”<sup>135</sup> Bu ifade Harrâz’ın az önceki ifadesiyle bire bir örtüşmekte ve aynı mânâya işaret etmektedir.

Öte yandan Zekkâk, Harrâz’ın müridleri arasında sayılan ve Mısır’da temâyüz eden mutasavvıflardan biri olan İbn Bünân’dan da bir söz nakletmiştir.<sup>136</sup> Böylece Zekkâk’ın da İbn Bünân ile görüştüğü anlaşılmaktadır.

<sup>131</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 5/139; Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hicr, 1419/1998), 14/627.

<sup>132</sup> Bk. “Ebû Saîd el-Harrâz uyuyordu. Birden uyandı ve ‘Uykumda bana gelen ilhamı yazın’ dedi [ve şöyle devam etti.] ‘Allah Teâlâ ilmi, bilinmek için kendisine götüren bir kılavuz yaptı. Hikmeti ise kendisiyle ünsiyet kursunlar diye kullarına bir rahmet kıldı. İlim Allah’a götüren bir rehberdir; mârifet ise doğrudan Allah’a işaret eder. Bu yüzden ilimle malumat, mârifetle de irfani hakikatler elde edilir, ilim tahsille, mârifet tanımakla kazanılır. Mârifet Hakk’ın bildirmesiyle, ilim halkın tarif etmesiyle idrak edilir. Bütün bunlardan sonra da onların faydaları ortaya çıkar.” Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 136; el-İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/374.

<sup>133</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 136.

<sup>134</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/562.

<sup>135</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 249-250.

<sup>136</sup> Bk. “Kalbinde sürekli rızık endişesi taşıyan her sūfînin çalışması, Allah’a daha fazla yakın olmasını sağlar. Kalbin Allah’a yönelip sükûn bulmasının alameti, dünya elinden çıkıp giderken ve onu tamamen yitirdiğinde sūfînin güçlü olması ve elinde bulunandan çok Allah’ın katında olana itimat etmesidir.” Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 245.

**c. Amr b. Osmân el-Mekkî (ö. 297/910)**

Sülemî'nin aktardığına göre Amr b. Osman el-Mekkî, Cüneyd'in sohbetlerine katılmış, Ebû Abdullah en-Nibâcî ile görüşmüş, Ebû Saîd el-Harrâz ve diğer ilk dönem sûfileriyle bir arada bulunmuştur. Usûl ilimlerine vâkıftır ve etkili sözleri vardır. Muhammed b. İsmail, Yunus b. Abdüla'lâ, Süleyman b. Yusuf el-Harrânî ve diğerlerinden rivayette bulunmuştur. Hicrî 291 yılında vefat etmiştir. Sülemî'ye göre hicrî 297'de vefat ettiği söylenmişse de ilk tarih daha doğrudur.<sup>137</sup>

Aslen Yemenli olmakla birlikte daha çok Mekke'de oturduğundan el-Mekkî nisbesini almıştır. "Üstâdü's-sûfiyye" ünvanıyla tanınmıştır. Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>138</sup> Harrâz ile olan birlikteliği Mekke'de veya Bağdat'ta sağlanmış olmalıdır.

**d. Ebû Bekir el-Kettânî (ö. 322/933)**

Tam ismi Ebû Bekir Muhammed b. Alî b. Câfer el-Kettânî'dir. Aslen Bağdatlı'dır. Harrâz, Cüneyd ve Nûrî (ö. 295/908) ile sohbet etmiştir. Mekke'ye göç etmiş ve vefat edene kadar orada ikâmet etmiştir. "Sirâcu'l-Harâm" lakabıyla anılmaktadır.<sup>139</sup> Harrâz ile olan birlikteliklerinin Mekke'de gerçekleştiğini tespit etmek mümkündür.

Kettânî Harrâz'ın şu sözünü nakletmiştir: "Ariflerin tuhaf ilimler ve ilginç haberlerle doldurdukları hâzineleri vardır. Bunları ebediyet lisanıyla anlatırlar ve ezeliyet ibareleriyle naklederler."<sup>140</sup>

Başka bir rivayette de Ebû Bekir el-Kettânî ve Ebu'l-Hasan er-Remlî, Harrâz'a Allah'a giden yolun başlangıcını anlatmasını istemişlerdir. Harrâz da bu yolun başlangıcının tevbe olduğunu söylemiş ve tevbeden sonra gelen makamları, "havf, recâ, sâlihîn, müridin, mutiîn, muhibbîn, müştâkîn, evliyâ ve mukarrebîn" makamı şeklinde bir sıralandırmayla açıklamıştır. Ardından her makama ait on şart olduğunu ve bu şartları yerine getiren kimsenin Hakk'ın nimetlerini düşünmeye başlayacağını, O'nu zikir için inzivaya

<sup>137</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, 115.

<sup>138</sup> Süleyman Uludağ, "Amr b. Osman el-Mekkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 3/90.

<sup>139</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, 234; el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/589; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 152-153.

<sup>140</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, 137; el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/374-375.

çekileceğini, ruhunun melekût âleminde dolaşacağını, O'nun mârifetini elde ederek mukarrebûn makamına ulaşacağını dile getirmiştir.<sup>141</sup>

Başka bir rivayette de -daha önce geçtiği üzere- Harrâz Mekke'de, Kettânî'nin de aralarında bulunduğu bir ilim meclisinde sohbet ederken dönemin yöneticisi ile arasında bir münakaşa yaşanmış ve Harrâz orayı terk etmiştir.<sup>142</sup> Öyle anlaşılıyor ki ilerleyen zamanlarda Kettânî, Harrâz'a bir mektup yazmış ve mektubunda kendisini oradan gittikten sonra sûfiler arasında düşmanlık ve mücadelelerin ortaya çıktığını, ülfet ve rahatın ise yok olduğunu söylemiştir. Harrâz da cevaben “Onlara bu iş Hakk'ın gayretinden ve kıskanmasından vâkî olmuştur. Tâ ki birbirleriyle ülfet ve dostluk eylesinler” diye cevap vermiştir.<sup>143</sup> Aynı mânâda bir mektubu İbn Atâ'nın da (ö. 309/922) Harrâz'a yazdığı nakledilmektedir.<sup>144</sup>

## G. ESERLERİ

### 1. Kitâbu's-sıdk

Bu eser ilk defa *Kitâb as-Sıdq: The Book of Truthfulness* ismiyle (Londra, 1937) A. J. Arberry tarafından yayımlanmıştır. Eseri Abdülhalîm Mahmûd da *et-tarik illallah ev Kitâbu's-sıdk* ismiyle neşretmiştir. (Kâhire, 1964)<sup>145</sup>

Harrâz bu eserinde sıdkı pekçok makamla ilişkilendirerek aktarmıştır. Buna ek olarak onun bu eseri müridlere verilen nasihatler ve öğretiler şeklinde değerlendirilebilir. Harrâz eserinin ilk bölümünde sıdkı, ihlâs ve sabır ile birlikte ele almıştır. Bu üç aşamanın birlikte bir bütün olduklarını, içlerinden birinin eksik olmasıyla amelin eksik olacağını dile getirmiştir.

İkinci bölümde sıdkın çeşitlerinden bahsetmiştir. Nefsi bilme, şeytanı bilme, vera', takva, mahza helal olanla amel etme, zühd, tevekkül, havf, şükür, muhabbet, rızâ, şevk, üns ve kurb gibi aşamalar hakkındaki doğruluk türlerini uzun uzadıya ele almıştır.

<sup>141</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/375-376.

<sup>142</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/136-137.

<sup>143</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, 204.

<sup>144</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 274.

<sup>145</sup> Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz”, 10/222.

Üçüncü bölümde ise sıdk ehlinin makamları üzerinde durmuştur. Her topluluğun bir mertebesi olduğundan, mü'minlerin imtihanından, Allah'a ulaşanların alametlerinden, Hakk'a yakınlaştırılanlardan (mukarrebûn) bahsederek kitabını bitirmiştir.

*Kitâbu's-sıdk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1374 numarada kayıtlı olup, 5-31 varakları arasında yer almaktadır. Başer, Harrâz'ın *Kitâbu's-sıdk*'ını, *Doğruluk Kitabı: Allah'ın İpine Nasıl Sıkı Sıkı Tutunuruz* ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir. Aynı eseri Himmet Konur da tercüme ederek *Kitâbu's-Sıdk: Doğruluk Kitabı* adıyla yayımlamıştır.

Harrâz'ın *Kitâbu's-sıdk* dışında, Kâsım Samarraî tarafından *Resâil fi't-tasavvuf* adıyla neşredilen risaleleri de mevcuttur. Bu risaleler *Kitâbu's-safâ* (*Kitâbu's-sırr/Kitâbu's-sifât*), *Kitâbü'l-ferâğ*, *Kitâbü'z-ziyâ*, *Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân*, *Kitâbü'l-hakâik*'ten müteşekkildir. Risalelerin yazma nüshaları Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 2713 numarada kayıtlıdır.<sup>146</sup>

## 2. Kitâbu's-safâ

Bu eserde Harrâz'ın fenâ ile ilgili görüşlerine ve özellikle kurb makamında kulun geçirdiği aşamalara dair açıklamalara yer verilmiştir. Serrâc'ın ve Attâr'ın verdiği bilgilere göre Harrâz'ın *Kitâbu's-sırr* adında bir eseri vardır ve bu eserdeki birtakım ifadeleri tam olarak anlayamadığı için Harrâz sürgün edilmiştir. Çağdaş araştırmalara göre ise aynı minvaldeki ifadeler *Kitâbu's-safâ*'da geçmektedir. Muhtemelen Attâr'ın bahsettiği eser aslında *Kitâbu's-safâ*'dır.<sup>147</sup>

Bunun yanında risalede kurb, mârifet, fenâ ilişkisine, kurb ehlinin makamlarına, tevhid fenâ ilişkisine ve vecde yönelik izahlara da rastlanmaktadır. Öyle ki Harrâz'a göre kul Allah'a yaklaşması ve O'nun hakkında mârifet sahibi olması nedeniyle kendi varlığından, isminden, bilgisinden fenâ bulmuştur. Aynı zamanda bilgisizlikten arındığı için gerçek anlamda bilgi sahibi olmuştur. Dolayısıyla Harrâz'a göre Allah'ın mârifetine erişmiş seçkin kulları bu bilgi ile saf mutluluğu elde etmişlerdir. Ayrıca bu risaleden

<sup>146</sup> Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", 10/222-223; Ayrıntılı bilgi için bk. Naile Baltacı, *Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf Ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri* (Selçuk Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009), 6-8.

<sup>147</sup> Hacı Bayram Başer, *Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler* (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 52.

anlaşılan bir diğer husus da Harrâz'ın düşüncesine göre makamların sonuncusunun kurb olduğudur.

*Kitâbu's-safâ*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu 2713 numarada, 57.b–62.a varakları arasında yer almaktadır. Hacı Bayram Başer'in *Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler* ismiyle neşrettiği kitabın bir bölümünde tercüme edilmiştir.

### 3. Kitâbu'l-ferâğ

Tasavvuf psikolojisi bakımından önemli olan *Kitâbu'l-ferâğ*, P. Nwyia tarafından tahlil edilmiştir.<sup>148</sup> Harrâz'ın bu eseri mârifet, tevhid, velâyet ve müridlerin âdâbı, müridliğin esasları, hâller-makamlar gibi pek çok konuya yer vermiştir. Fenâ, mârifet ve tevhid ilişkisinden de bahsetmektedir. Bunun yanında kötü ahlakı terk mânâsında fenâ anhe ve Hak'ta yok olmak anlamına gelen fenâ fillâhe dair açıklamaları da bünyesinde bulundurmaktadır. Yine fenâ ve bekâ ile ilgili sözlerini de görmek mümkündür. Fenâ ve bekâyı mârifet ehlinin makamları arasında zikretmiş ve bekânın ulaşılan en son makam olduğuna işaret etmiştir. Fenâ ve bekâ dışında zühd, şevk, üns, muhabbet, havf gibi bazı hâllere ve makamlara da yer vermiştir. Nefis, kalp ve ruh ile ilgili de izahlarda bulunmuştur. Nefis mücâhedesini, nefsi terbiye etmenin esasları, bedenî isteklerin yok edilmesi, kalbin yok oluşu, ruhun sürekliliği bunlara örnek olarak verilebilir. Ek olarak mârifetin saflığı, mârifet ehlinin makamları, mârifetin ve velâyetin sürekliliği ile ilgili esaslara değinmiştir. Örneğin velâyetin sürekliliğini misak anındaki hâlin sürekliliği ile ilişkilendirmiştir. Elest bezminde Hz. Âdem'in ve ruhların durumu ile ilgili de açıklamalarda bulunmuştur. Yine mü'minlerin ve kâfirlerin ruhları, velilerin ve onlara düşmanların ruhları şeklindeki tasnifleriyle mukayesede bulunduğu da gözlenmektedir. Ayrıca peygamber, veli ve mü'minlerden bahseden bir sınıflandırması da bulunmaktadır. Son olarak Harrâz bu eserinde kulların Hakk'ın zikriyle meşgul olmaları ve mâsivâdan yüz çevirmeleri, fâriğ olmaları gerektiğini vurgulamıştır.

*Kitâbu'l-ferâğ*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu no: 2713'de kayıtlı olup, 71.b-78.a varakları arasında yer almaktadır. Başer'in *Kalplerin Makamları:*

---

<sup>148</sup> Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", 10/222.

*Büyük Süfîlerden Seçme Metinler* ismiyle yayımladığı kitabın bir bölümünde tercüme edilmiştir. Ayrıca Naile Baltacı'nın "Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân, Kitâbu'l-hakâik Ve Kitâbu'l-ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri" isimli yüksek lisans tezinde söz konusu eserlerin yazma nüshaları da yer almakta olup, Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Daha sonra Baltacı'nın tezi *Risâleler: Harrâz* ismiyle yayımlanmıştır.

#### 4. Kitâbu'z-ziyâ

Bu risalede Hakk'ı talep eden birtakım zümrelerden ve vasıflarından bahsedilmiştir. Harrâz'ın zikrettiği ilk zümre, Allah'ın mahlukâtı arasında en güzel biçimde, insan suretinde yarattığı, sonrasında onların beşerî tabiatlarını kaldırdığı kimselerdir. Allah onlara mârifetini nasip etmiş, ruhanilerin korkusunu, rabbanilerin nurunu, ilimde derinleşenlerin tasdikini bahşetmiş ve onları bütün yaratılmışların niyetlerine muttalî kılmıştır. Harrâz daha sonra bu mânâda Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadis-i şerife yer vermiştir: "Kuşkusuz Allah'ın kendisi için seçip ayırdığı bir zümre vardır. Onlara her bir varlıktan pay vermiştir. Bu sayede onlar insanların kaygı ve niyetlerine hâkim olup onları gözetenlerdir. Ebû Bekir onlardan biridir."<sup>149</sup> Allah onları işaretlerine muttalî kılmış, tesiriyle onların varlığını silerek gizlemiş, anlayışı onlardan çekip almış, akılları nur içinde kaybolmuştur. Bu nedenle onlar ehl-i teyhûhiyye yani kayboluş ehli ve ehl-i sayrûret yani değişim ehlidirler. Onlar Allah'tan ayrı kalmayı terk etmiş, nefislerinden arınmış ve yalnız Hakk'a bağlanmışlardır. Allah da onların kalplerinden perdeyi kaldırmış, ruhlarına tecellî etmiş, idraklerini açmış ve onlara rûhu'l-yakîn makamını nasip etmiştir. Bunlar dışında yedi zümre daha vardır. Onlar ehl-i işârât, ehl-i vülûc ve dülûc, ehl-i mücâhede ve mübâdele, ehl-i husûsiyye, ehl-i tecrîd, ehl-i istîlâ ve temkîn, son olarak ehl-i mahâbâtır.

Bu zümrelerden ilki olan ehl-i işârât kendileri için takdir edilen işaretin gücü ölçüsünde Hakk'ı talep edebilirler. Allah indinde doğruluk mertebesinin ehlidirler ve Allah onlara işaretlerini ihsan eder. Bu nedenle onlara ehl-i tavâli ve işârât da denir. İkincisi ehl-i vülûc ve dülûctur. Güçleri ölçüsünce saf bilgiye sahip olurlar. Bilgileri saflaştığı vakit keşf

<sup>149</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu'z-ziyâ (Kalplerin Makamları-Büyük Süfîlerden Seçme Metinler İçinde)*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 67.

bakımından görüşleri de artar. Üçüncü zümre olan ehl-i mücâhede ve mübâdele, muhabbeti saf sevgiyle değiştirenlerdir. Böylece onlara dilin imkân verdiği ölçüde kavrayışın tahkik kapıları açılmış ve hâllerinde telvîn sahibi olmuşlardır. Dördüncüsü ehl-i husûsiyyedir. Bunlar Allah'ın kendi katından ihsan etmesi sebebiyle Hakk'a vasıl olmuşlardır. Belirli bir vasıfları olmadığı gibi hâllerinde değişkenlik de göstermezler. Beşincisi olan ehl-i tecrîd, oluş ve değişimin etkilerinden uzaklaşmışlardır. Doğruluk denizlerindeki sevginin sevgisinden kana kana içmişler ve bu sayede Hakk'a yakınlaşmışlardır. Altıncı zümre olan ehl-i istîlâ ve temkîni Allah ilimlerden gizleyip bilinmezlerde var etmiştir. Hak tecelli ettiği vakit ehl-i vücûd yani varlık ehli, (fenâdan sonraki bekâ hâline) döndükleri zamansa özel bilgilere hâiz ehl-i husus olarak dönmüşlerdir. Son zümre olan ehl-i mahâbât bütün varlıklarıyla Hakk'a yükselmişlerdir. Allah da onları hiçbir nispetin olmadığı yerde tekrar diriltmiştir. Allah onları seçip ayırmıştır ve nurunun kaynağını, saklı güzelliklerini, kendine ait hazineleri göstererek onlara, yakınlığını sevdirmiştir. Allah kendilerine kaygı veren hastalıkları onlardan gidermiştir. Onlar Allah'ın bilinmezlik pınarına ve birlik membana doğru yol almışlardır ve O'nun azametinde kaybolmuşlardır. Böylece Hakk'ın vasıflarıyla donanmışlardır. Apaçık gerçeğe dair hikmetler onlara âşikâr olmuştur. Bu nedenle Harrâz'a göre onlar tuhaf şeylerden bahsederler ve onlara ehl-i ğarâib ve acâib de denir.

*Kitâbu 'z-ziyâ*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu no: 2713'de, 62.b-64.b varakları arasında bulunmaktadır. Başer'in *Kalplerin Makamları: Büyük Sûflerden Seçme Metinler* ismiyle yayımladığı kitabın bir bölümünde tercüme edilmiştir.

## 5. Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân

Bu eserde Harrâz nebilerin ve velilerin özelliklerini tafsilatlı bir şekilde ele alarak mukayese etmiştir ve velâyet-nübüvvet ilişkisine ayetlerden de hareketle değinmiştir. Nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu, bu üstünlüğün gerekçeleri ve velâyeti üstün görenlerin yanılma sebepleri üzerinde durmuştur. Bu minvalde Musa-Hızır kıssasını ve Süleyman-Asaf kıssasını örnek vermiştir. Yine Harrâz'a göre peygamberler nebi olmadan önce veli idiler ve dolayısıyla bir peygamberde hem nübüvvet hem velâyet vasfı bulunmaktadır. Ayrıca peygamberlere hem mucize hem de keramet verilmiştir, velilere ise sadece keramet verilmiştir ve keramet veliler için mümkündür. Bunun yanında



peygamberlerin ve velilerin beden, nefis ve kalp yönünden rızıklarını açıklamıştır. Ona göre peygamberlerin beden yönünden payları kadın ve güzel koku, nefis yönünden payları yiyecek-içecekler, kalp yönünden payları kitap, hikmet ve risalettir. Velilerin beden yönünden payları mübah rızıklar, nefis yönünden payları yiyecek-içecekler, kalp yönünden payları ise nefsin esaslarını bilmek yani mârifettir. Buradan hareketle Harrâz şöyle bir yorumda bulunmuştur: Peygamberlerin dillerinde, kalplerinde ve ruhlarında Allah'ın buyruklarını insanlara tebliğ etme gibi ağır bir sorumlulukları vardır. Bu nedenle onların kalpleri mutmain olmayı istemektedir ve ruhları Allah ile ünsiyeti arzulamaktadır. Velilerin böyle bir sorumlulukları olmadığı için, onların dilleri Allah'ı zikretmeye teşvik eder, kalpleri O'nun iradesine bakar, ruhları ise Allah'a yakınlığı öğütler. Bu sayede velilerin işaretleri peygamberlerin ifadelerinden daha ince ve latiftir.

*Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân* Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu no: 2713'de, 64.b-70.b varaklar arasında yer almaktadır. Başer'in *Kalplerin Makamları: Büyük Sûfîlerden Seçme Metinler* ismiyle yayımladığı kitabın bir bölümünde tercüme edilmiştir. Baltacı'nın "Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân, Kitâbu'l-hakâik Ve Kitâbu'l-ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri" isimli yüksek lisans tezinde eserin hem yazma nüshası hem de Türkçe tercümesi yer almaktadır. Ayrıca Baltacı'nın tezi *Risâleler: Harrâz* ismiyle yayımlanmıştır.

## 6. Kitâbu'l-hakâik

Harrâz'ın bu risalesi tasavvufî bir sözlük niteliği taşımakta ve tasavvuf terminolojisine örneklik teşkil etmektedir. Bu eserde Harrâz tasavvuftaki belli başlı hâlleri ve makamları ve bazı önemli dinî kavramları madde madde ele almış ve izah etmiştir. Söz konusu maddeler; akıl, iman, mârifet, ilim, havf, recâ, sıdk-ı rağbet, sıdk-ı rahbet, sıdk, ihlas, sabır, şükür, tâzim, muhabbet, iştiyak, haşyet, intibah, tevbe, istidâd, emanet, takva, hayâ, tevazu, nasihat, huşû, zehâdet, kasr-ı emel, kanaat, tevekkül, rızâ, ahde vefa, bükâ, sadır genişliği, ferâset, güzel ahlak, adalet, rahmet, irade, salâbet, içtihat, istikâmet, inâbe, riâyet, tevfiq, sekinet, sükût, fikret, vecel, halvet, ihtimam, ihtimal, itaat, iftikar, muhasebe, riyazet, istiâze, sehâ, zikir, teslim, hidayet, istiğâse, hüsn-ü zan, dua, farz, sünnet, hıfz-ı hurmet, vicdânu halâveti muhabbeti's-sahabe, vicdânu halâveti'l-minnet, vicdânu halâveti'l-mahabbe, vicdânu halâveti hubbi's-sahabe, vicdânu hubbi'l-

mahabbe'dir. Burada dikkate değer durum ise Harrâz'ın Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Hücvîrî gibi mutasavvuf yazarlardan önce onların tasniflerinde yer alan ve almayan pek çok kavramı ayrıntılı şekilde ele almasıdır.

*Kitâbu'l-hakâik*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu no: 2713'de, 78.a-87.b varaklar arasında yer almaktadır. Başer'in *Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler* ismiyle yayımladığı kitabın bir bölümünde tercüme edilmiştir. Baltacı'nın "Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân, Kitâbu'l-hakâik Ve Kitâbu'l-ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri" isimli yüksek lisans tezinde eserin hem yazma nüshası hem de Türkçe tercümesi yer almaktadır. Baltacı'nın tezi *Risâleler: Harrâz* ismiyle yayımlamıştır.

## 7. Harrâz'a Nispet Edilen Diğer Eserler

Harrâz'a nispet edilen diğer eserler şu şekildedir: *Kitâbü Mi'yâri't-tasavvuf*, *Kitâbü Ru'yeti'l-kulûb*, *Kitâbü Âdâbi's-salât*, *Kitâbu Derecâti'l-mürîdîn*, *Kitâbu'l-mesâil*, *Kitâbu'l-vasâyâ*.<sup>150</sup>

*Kitâbü Mi'yâri't-tasavvuf* hakkında Müslüm Öztürk yüksek lisans tezi hazırlamış ve tezinde söz konusu eserin içerisinde Harrâz ile birlikte başka sûfilerin sözlerinin varolduğunu, hatta Harrâz'dan sonra vefat eden mutasavvıfların sözlerine atıf yapıldığını söyleyerek eseri sadece Harrâz'a nispet etmenin doğru olmayacağı kanaatine varmıştır. Eser Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 2713 numarada, 88.b-133.a varakları arasında yer almaktadır.<sup>151</sup> *Kitâbu'l-mesâil* ise hem Samerrâî'nin, Harrâz'ın *Resâil*'ine yaptığı mukaddimede hem de Öztürk'ün tezinde verdiği bilgilere göre kendi isnadıyla rivayet edilen bazı tasavvufî hadisleri içermektedir. Şehid Ali Paşa, 1374 numarada kayıtlıdır.<sup>152</sup> Samerrâî yaptığı mukaddimede Harrâz'a ait *Kitâbü Ru'yeti'l-kulûb*, *Kitâbü Âdâbi's-salât*, *Kitâbu Derecâti'l-mürîdîn*, *Kitâbu'l-mesâil*, *Kitâbu'l-vasâyâ*'dan bahsetmiştir. *Kitâbu Derecâti'l-mürîdîn* dışındaki kitapları, Serrâc'ın ve Kelâbâzî'nin eserlerine

<sup>150</sup> Müslüm Öztürk, *Kitabu Mi'yarü't-tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harraz* (Harran Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998), 18; Baltacı, *Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf Ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*, 7.

<sup>151</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, *Kitabu Mi'yarü't-tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harraz*, 18.

<sup>152</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Resâilü'l-Harrâz*, thk. Kâsım Samerrâî (Beyrût: Dârü'l-Verrak, 2012), 28; Öztürk, *Kitabu Mi'yarü't-tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harraz*, 18.

dayandırarak bu isimleri aldığını zikretmiştir. *Kitâbu Derecâti'l-mürîdîn*'in ise Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'inde geçtiğini bildirmiştir.<sup>153</sup> Bahsi geçen kaynaklara inildiğinde öncelikle *el-Lüma* "da verilen bilgilere göre Şam ehlinde bir cemaat Allah'ı ahirette gözleriyle görecekleri gibi dünyada da kalpleriyle gördüklerini iddia etmiştir. Harrâz ise Şam halkına yazdığı bir kitapta onların hata yaptıklarını, dalalete uğrayıp şaşırduklarını ifade etmiştir.<sup>154</sup> Fakat kitabın isminin *Kitâbü Ru'yeti'l-kulûb* olduğuna dair bir açıklamaya rastlanmamıştır. *et-Taarruf*'ta da Kelâbâzî sûfilerin "Allah dünyada görülür, O'nu gören insanlar vardır" iddiasında olmadıklarını dile getirmiştir. Yine Kelâbâzî'nin aktardığına göre mutasavvıflar "Sûfilerden bir kısmı Allah'ı gördüklerini iddia etmiştir" şeklindeki söylentilerin asılsız olduğunu, bu düşüncede olan kimselerin sapkınlığa düştüklerini söylemişler, hatta bu konuda eserler kaleme almışlardır. Bu konuda görüş bildiren ve kitap yazarlardan biri de Harrâz'dır.<sup>155</sup> Aynı şekilde *et-Taarruf*'ta da eserin ismi zikredilmemiştir. *Kitâbü Âdâbi's-salât* ile ilgili olarak Serrâc *el-Lüma* "da Harrâz'ın, namazın âdâbını anlattığı bir kitabı olduğunu bildirmiş, hatta kitaptan iktibaslar yapmıştır.<sup>156</sup> Fakat isminin ne olduğunu zikretmemiştir. *Kitâbu'l-vasâyâ* hakkında da isim bilgisi yer almamakla birlikte Serrâc, Harrâz'ın müridlerine veya dostlarına nasihat için yazdığı bir kitabın varlığından bahsetmiş ve orada geçen birtakım sözlerine yer vermiştir.<sup>157</sup> Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'inde ise Fatiha suresinin tefsirini yaptığı kısımda Harrâz'ın *Kitâbu Derecâti'l-mürîdîn* isimli bir kitabı olduğu bildirmiş ve

---

<sup>153</sup> Harrâz, *Resâilü'l-Harrâz*, 28.

<sup>154</sup> Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma*, thk. Muhammed Edîb Câdir (Umman: Dâru'l-feth, 1437), 601; Serrâc, *el-Lüma*: *İslâm Tasavvufu*, 511.

<sup>155</sup> Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993), 48; Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 81.

<sup>156</sup> Serrâc, *el-Lüma*, 216-217; Serrâc, *el-Lüma*: *İslâm Tasavvufu*, 173-174.

<sup>157</sup> Serrâc, *el-Lüma*, 364-365; Serrâc, *el-Lüma*: *İslâm Tasavvufu*, 303-304.

oradan alıntı yapmıştır.<sup>158</sup> Öztürk bahsi geçen eserlerin nüshalarının kaybolduğunu ifade etmiştir.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> “Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbu Derecâtü'l-mürîdin*'de şöyle dedi: Onlardan kimileri vardır ki nefsinin paylarını nisyan makamını geçip Allah'tan olan payını ve Allah'a olan hacetini nisyan makamına düşmüştür. Ve şöyle der: Ne istediğimi, ne dediğimi, kim olduğumu ve nereden geldiğimi bilmiyorum. İsmim kayboldu, artık bir ismim yok. Cahil oldum artık hiç bilgim yok ve ilim sahibi oldum, artık cehaletim yok. Ah o ne konuştuğunu bilen kişiye hasretim, bana da dediklerimde yardım etse. Onlardan birine ne istersin diye sorulsa ‘Allah’ der. ‘Ne söylersin’ diye sorulsa ‘Allah’ der. ‘Ne bildin’ dense ‘Allah’ der. Organları konuşacak olsa ‘Allah’ der. Âzâları ve eklemeleri, içinde saklı olan nurullah ile doludur. Sonra yakınlıktan öyle bir raddeye ulaşırlar ki onlardan biri Allah demeye güç yetiremez olur. Çünkü hakikatten çıkıp hakikate gelmiştir ve Allah'tan gelip Allah'a. Onda Allah'tan başka bir (bilgi) yoktur. Akıl sahiplerinin akılı hayret makamına varmıştır.” Ebû Abdurrahmân Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001), 1/28.

<sup>159</sup> Öztürk, *Kitabu Mi'yarü't-tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harraz*, 19.

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **HARRÂZ'IN FENÂ VE BEKÂ NAZARİYESİ**

## A. FENÂ BAHSİNİN ÖNEMİ

Tasavvuf, teşekkül aşamasında bir yandan zâhirî ilimlere karşı meşruiyetini ve üstünlüğünü ifade etmeye çalışırken diğer taraftan da tasavvuf içinde ortaya çıkan yanlış eğilimler ile mücadele etmek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda hem zâhirî ilimlerce hem de tasavvuf içindeki sapkın eğilimler tarafından yanlış anlaşılan ve yorumlanan kavramlardan biri de fenâdır. Başka bir deyişle sûfiler fenâ hâlinin âlimler tarafından tam olarak anlaşılamadığını düşünmüşler ve bunun sonucunda da onların tepkilerinden kurtulamamışlardır. Sûfiler arasındaki bazı yönelimler ise fenâ hâlini tecrübe ettikten sonra kulun özgürleştiğini ve dinî yükümlülüklerden soyutlandığını, fenâ hâlinde kulun zâtının yok olduğunu ve Allah'ın zâtıyla birleştiğini ileri sürmüşlerdir. Bu noktada sûfiler Hak'ta yok olmayı âlimlerin anlayabileceği çerçevede izah etmeyi ve kendilerini tasavvuf içindeki bazı aykırı oluşumlardan ayırmayı zaruri görmüşlerdir. Bu minvalde fenâ hâlini Harrâz'dan önceki sûfiler ekseriyetle zühd, tevekkül, muhabbet, rızâ, kurb, yakîn gibi kavramlarla -aşağıda izah edeceğimiz üzere- hem fenâ anh hem de fenâ fih boyutuyla ile anlatma yoluna giderken Harrâz, Cüneyd gibi sûfiler bunların üzerine tevhid kavramını da ekleyerek açıklamışlardır. Tüm bu kavramlarla aslında fenânın bütün bir sülûk sürecini kapsayan merkezî bir terim olduğunu ve bu sürecin sonunda kulun Hak'ta yok olmak anlamına gelen fenâ fillâha ulaştığını ifade etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla fenâ ve bekâ bahsinin tasavvuf tarihi açısından önemli olan bir diğer yönü de tasavvufun maksadını ve neticesini teşkil etmesidir.

Şöyle ki tasavvuf bir maksada doğru giden bir yoldur ve sonunda nereye ulaşılacağı bellidir. Sûfilerin büyük bir kısmı tasavvufî terbiye yolunun başlangıcını tevbe, sonunu ise fenâ ve bekâ olarak tespit etmişlerdir. Dolayısıyla fenâ ve bekâ kavramları tasavvufun neticesini, riyâzet ve mücâhede sonunda kulun ulaşacağı yeri gösteren kavramlar olması bakımından tasavvufun en kilit ve önemli meselesidir. Bu nedenle Bayezid (ö. 234/848) Harrâz, Cüneyd gibi bu kavram çifti ile alâkalı görüş beyân eden sûfiler tasavvuf tarihindeki önemli şahsiyetler olarak temâyüz etmişlerdir. Bununla birlikte tasavvufun esasını ve maksadını teşkil eden fenâ ve bekânın yanlış anlaşılması ve istismar edilmesi tasavvufta Serrâc'ın deyimiyile usûl ve furû' diyebileceğimiz türden hataların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tasavvufta bütün usûl ve furû' hatalar bu kavram çiftinin yanlış anlaşılması ve istismar edilmesi ile ilgilidir diye bir genelleme yapılabilir.

## B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Fenâ sözlükte, “yok olmak, zevâle ermek, bitmek, tükenmek, geçici olmak, kötü huyların yok olması, ölmek” gibi mânâlarda kullanılmıştır. Bekâ ise “var olmak, sürekli olmak, yaşamak, kalıcı olmak, bırakmak, gözetlemek, beklemek, devamlı olmak, sabit olmak, bir şeyin geride kalması” gibi mânâları içermektedir.<sup>160</sup>

Çağdaş araştırmalarda fenâ kavramı ile ilgili veriler incelendiğinde temel olarak iki anlam üzerinde durulduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu kavramı ifade etmek için ikili bir tasnif yoluna gidildiği anlaşılmıştır. İlk olarak fenâ, kulun beşerî vasıflarını terk ettiği sürecin tümü olarak değerlendirilmiştir. Kulun tevhide şahit olmasını sağlayan her türlü arınma ve terk eylemi fenâ anh olarak adlandırılmıştır. İkinci olarak ise kulun varlığının Hak'ta silinmesi anlamı üzerinde durulmuştur. Kulun nihai tahlilde kendi benliğini terk ederek Hakk'ın varlığında yok olması, fenâ fih kavramıyla izah edilmeye çalışılmıştır.<sup>161</sup> Nitekim tasavvuf kaynaklarında da “fenâ ani'l- huzûz, fenâ ani'l- evsâf, fenâ ani'l-eşyâ, fenâ ani'l-muhâlefât, fenâ an ta'zîmi mâsivallah, fenâ ani'l-fenâ, fenâ fi'l-fenâ, fenâ fillâh” gibi ifadeler yer almaktadır.<sup>162</sup> Bu nedenle fenâ anh ve fenâ fih, bu bahsin iki ayrı yönünü teşkil eden üst başlıklar olarak düşünülebilir.

Terim olarak fenâ kavramı, Hakk'ın varlığında silinmek (fenâ fih), rızâ hâline ulaşmak, Hakk'a yakınlaşmak (kurb), kimi yerlerde fenâ anh, yani kötü vasıfları terk etmek kapsamında kullanılmıştır. Bekâ ise “süreklilik” anlamına gelmekle birlikte fenâdan sonraki ahlâklanma hâlini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kapsam dikkate alınarak tasavvuftaki hâller ve makamlar temelde iki kavram üzerinde, Allah'a yakınlık ve uzaklık olarak kabul edilirse bu durumda “sekr-sahv, gaybet-huzur, mahv-ispah, cem'-tefrika” gibi bütün kavramsal ikilikler fenâ ve bekânın bir tür görünüşleri veya alt anlamları olarak anlaşılabilir. Nitekim Kelâbâzî'nin verdiği bilgilere göre bazı sûfiler lafızları değişik olsa da “fenâ-bekâ, sekr-sahv, cem'-tefrika ve gaybet-huzûr” gibi hâllerin hepsini bir hâl olarak görmüşlerdir.<sup>163</sup> Sûfilere göre fenâ anhın gayesi fenâ fihe ulaşmaktır ve fenâ

<sup>160</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 200; Mustafa Kara, “Fenâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/333; Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyri'de Hâller Ve Makamlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006), 180.

<sup>161</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat-Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 277-282.

<sup>162</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 302,504,522; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, 142,143,144,145,149.

<sup>163</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 206; “Cem'ul cem', hakikat sultanının bütün vücudu hâkimiyeti altına almasıyla bütün varlığını yok etmek ve yüce Allah'tan başka hiçbir varlığı fark

anhten sonra daha kısa süren fenâ fihi süreci gelmektedir. Fenâ fihten sonra ise kulun asıl vasıflarını kazandığı süreci ifade eden fenâ anh süreci tekrar başlamaktadır. Sûfiler ikinci fenâ anh süreci yani bekâ yerine ise “ikinci fark, ikinci tefrika, bekânın bekâsı, ikinci fenâ” gibi terimler de kullanmışlardır.<sup>164</sup>

Bu bahsin kelime ve terim anlamlarıyla ilgili genel bir çerçeve çizdikten sonra tasavvuf klasiklerinde nasıl ele alındığına değinmek gerekmektedir. Tasavvufta ilk olarak fenâ ve bekâ bahsi ile anlaşılan mânâ, kulun kötü huy ve vasıflarının yok olup onların yerini iyi hasletlerin almasıdır. Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Hücûvîrî’de takip edilebildiği kadarıyla herhangi bir kötü ahlakın yok olması fenâ, onun yerine gelen güzel ahlak ise bekâ olarak adlandırılmıştır. Örneğin, cehâletin yok olması fenâ, ilmin ortaya çıkması bekâ; masiyetin yok olması fenâ, taatin ortaya çıkması bekâ; gafletin ortadan kalkması fenâ, zikrin ortaya çıkması bekâ; kendi hareketlerini görmemenin meydana gelmesi fenâ, kulun öğrendiği ilim ve mârifet sayesinde Allah’ın yardımını görme duygusunun meydana çıkması bekâ şeklinde anlaşılmıştır. Allah’ın emirlerine muhalefet etmenin sona ermesi fenâ, emirlere muvafakat ile hareket etmek ise bekâ hâli olarak değerlendirilmiştir.<sup>165</sup>

Serrâc’a göre terim olarak fenâ, kulun nefsinin kötü sıfatlarının yok olmasıdır ki bu tanım fenâ anhe işaret etmektedir. Meydana gelen hâle teslim olması veya ona engel olmaya çalışmamasıdır. Bekâ ise kulun bu duyguyla kalmasıdır. Fenâ kulun fiillerinde kendisinin Allah ile kâim olduğunu idrak ederek kendini görmekten fânî olmasıdır. Kulun varlığını görmekten fânî olması yani varlığının Hakk’ın varlığında silinmesi fenâ fihi karşılık gelmektedir. Serrâc’a göre bekâ ise kulun Allah için, Allah ile kâim olmasından önce, Allah için kıyâmında yine Allah ile kâim olduğu duygusuyla bâkî kalmasıdır.<sup>166</sup>

Nitekim Kuşeyrî de sûfilerin fenâ tabiriyle insandaki kötü sıfatların yok olmasına işaret ettiklerini dile getirerek aslında fenâ anh terimini açıklamaktadır. Kuşeyrî’nin hem fenâ anhı hem de fenâ fihi izah ettiği bir başka ifadesi de şu şekildedir: “Kul ilk olarak

---

etmeyecek şekilde hislerini kaybetmektir. Bundan sonra sûfilerin ikinci fark dedikleri çok şerefli bir hâl vardır. Bu, kulun farz ibadetlerinin vakti gelince sahv haline geri döndürülmesidir. Böylece kulun farzları vaktinde yerine getirmesi ve kendi gücüyle değil, yüce Allah’ın yardımıyla Allah’a dönmesi gerçekleşmiş olur.” Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 198 Kuşeyrî de açık bir şekilde ifade etmese de cem‘, tefrika, sahv gibi hâllerin aynı mânâyâ geldiklerine işaret etmektedir.

<sup>164</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 280.

<sup>165</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 248; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 200-202; Kelâbâzî, *Ta’arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 200-203; Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 305.

<sup>166</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 400.



nefsinden ve sıfatlarından fânî olarak, Hakk'ın sıfatlarıyla bâkî kalır. Sonra Hakk'ın sıfatlarından fenâ bulmak suretiyle, Hakk'ı müşâhede eder, daha sonra da Hakk'ın vücûdunda yok olan kul, O'nu müşâhededenden de fenâ bulur.”<sup>167</sup> Kulun nefsinden ve sıfatlarından fenâ bulması fenâ anı, Hakk'ın varlığında silinmesi ise fenâ fihi ifade etmektedir. Ona göre kul sıfatlardan fânî olunca bunun bir ileri mertebesine yükselir ve fenâsını görmekten de fânî olur.

Serrâc ve Kuşeyrî'de takip edilebildiği kadarıyla bu kavramın fenâ anı ve fenâ fihi kapsamı içerisinde anlaşıldığına dair verileri görmek mümkündür. Bu bağlamda Kelâbâzi de pek çok sûfiden alıntı yaptıktan sonra özet olarak fenâ ve bekânın ne anlama geldiğini belirtmiş ve üç çeşit fenâ-bekâdan bahsetmiştir. Ona göre fenâ ve bekânın ilk çeşidi, insanın kendi hazlarından fânî olarak başkalarının hazlarıyla bâkî olmasıdır. İkinci olarak muhalefet (günah işleme) hâlini ve bu yöndeki hareketleri görmekten fânî, muvaffak (sevap işleme) hâlinden ve bu yöndeki hareketlerden bâkî olmaktır. Diğer bir ifadeyle zâhiren ve bâtınen muhalefet hâlinden fenâ bularak muvafakat hâlinde bâkî kalmaktır. Üçüncü çeşit ise, Allah'a tâzim hâli içinde bâkî, O'ndan başkasını tâzim etmekten fânî olmaktır.<sup>168</sup> Kelâbâzi'nin ifadelerinde yer olan ilk iki madde fenâ anı ve son madde ise fenâ fihi işaret etmektedir.

Fenâ ve bekâ kavramlarının yanlış anlaşılmasının ve istismar edilmesinin ortaya çıkardığı sorun başta kelimelerin ekollerine olmak üzere diğer ilimleri ilgilendiren ve onların tepkisini çeken bir konu hâline dönüşmüştür. Bu bağlamdaki kavramlardan bazıları da ittihad ve hulûldur. Nitekim Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî, Kelâbâzi gibi mutasavvıflar fenâ ve bekânın bazı zümrelere yanlış anlaşıldığı üzerinde durmuşlardır.

Serrâc, Bağdatlı bazı sûfilerin fenâ-bekâ konusunda yanlış düşüncelere sahip olduklarını, kulun kendi sıfatlarından çıkıp Hakk'ın sıfatlarına girmesini, iradesinden çıkıp O'nun iradesine uyması şeklinde anlamak gerektiğini, aksi takdirde Hulûlîler ve Hristiyanlar gibi hataya düşüleceğini dile getirmiştir. Hakk'ın vasıflarını Hak zannetmenin küfür olacağını söyleyen Serrâc'a göre kalbe giren Hak değil O'na olan iman, tevhid ve hürmet

<sup>167</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 203.

<sup>168</sup> Kelâbâzi, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 203.

duygusudur. Fenâ, ittihad (Allah ile birleşme) değil Allah'ın irade ve kudretinin tam olarak tanınmasıdır.<sup>169</sup>

Serrâc'ın eleştirdiği bir diğer zümre ise sülûk süreci sonunda kulun beşerî özelliklerinden sıyrılarak gerçek özgürlüğe kavuştuğunu, bu nedenle de kendisinden dinî yükümlülüklerin düştüğünü iddia eden ibâhîlerdir.<sup>170</sup> Onlara göre kul fenâyâ ulaştıktan sonra dinî yükümlülüklerden soyutlanmakta ve ibadetler kuldan sâkit olmaktadır.

Kelâbâzî de fenâ hâlini yaşayan kimsenin kendinden geçmediğini, bir melek veya rûhânî olacak şekilde beşerî vasıflarını kaybetmediğini, kulun sadece hazlarını görmekten fânî olduğunu dile getirmiştir.<sup>171</sup>

Kuşeyrî'nin bakışı da aynı çerçevededir. Kuşeyrî fenâ hâlinde mevcutların yok olmayacağı düşüncesindedir. Ona göre kul için "Nefsinden ve halktan fânî oldu." dediği zaman aslında nefsi de halk da varlık olarak mevcuttur. Ancak bunlardan fânî olan kulun, onlara ait göreceği bir bilgisi, hissi ve haberi yoktur. Nefsi ve halk mevcuttur, fakat kul nefsinden ve bütün halktan gâfildir, nefsin varlığını hissetmemektedir.<sup>172</sup>

Hücvîrî de aynı konuya temas ederek isim vermediği bir cemaatin fenâyı, zâtın kaybolması ve şahsın (bedenin) yok olması mânâsında, bekâyı da Hakk'ın bekâsının kula bitişmesi ve eklenmesi mânâsında anladıklarını ve her iki durumun da imkânsız olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte Hücvîrî, Allah'ta fânî olma konusunu hem sûfiler hem de âlimler açısından ele almıştır. Ona göre Müşebbihe, Mücessime, Haşeviyye gibi zümrelerin Allah hakkındaki görüşleri Nestûrîler ve Nasrânîler'in görüşlerine benzemektedir ve yanlıştır. Bu kimseler kadîm ile muhdesi, yani Allah ile insanı birbirine karıştırmışlardır. Küllî fenâ düşüncesine sahip bazı mutasavvıflarla Hindistan'da konuyu tartıştığını ifade eden Hücvîrî, onların fenâ ile bekâyı yanlış anladıklarını söylemiştir. Ona göre fenâ ile ilgili farklı ifadeler kullanılsa da anlatılmak istenen nokta şudur: Kulun fânî olması demek Hakk'ın yüceliğini idrak etmesi, O'nu müşâhede ederken dünya ve ahireti unutması, bu hâli yaşadığının bile farkında olmaması demektir. Bu durumda sûfinin dili Hak ile konuşur, bedeni huşû içinde olur, ruhu saf ve duru hâle gelir.<sup>173</sup>

<sup>169</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 509-510; Kara, "Fenâ", 12/335.

<sup>170</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 503.

<sup>171</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 211.

<sup>172</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 201.

<sup>173</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 306-309; Kara, "Fenâ", 12/335.

### C. HARRÂZ'DAN ÖNCE FENÂ DÜŞÜNCESİ

Kaynaklarda fenâ ile özdeşleşen ve fenâ ve bekâdan bahseden ilk kişinin Harrâz olduğu bilgisi yer alır.<sup>174</sup> Bu ne anlama gelmektedir? Acaba Harrâz'dan önceki dönemde fenâ mefhumu yok muydu ve fenâ hâline bahsedilmemiş miydi? Bu noktada Harrâz'dan önce fenâyâ tekâbül eden görüşlerin, kavramsal terminolojinin oluşup oluşmadığını tespit etmek uygun olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Harrâz'ın fenâdan teknik olarak ilk bahseden kişi değil, onu tasavvuf düşüncesinin merkezinde konumlandıran, sohbetlerinin temel konusu hâline getiren, eserlerinde daha çok yer verdiği kavram olarak ele alan ve sistematikleştiren kişi olduğu anlaşılmaktadır. Harrâz'dan önce fenâyâ tekabül edebilecek şekilde kurb, yakîn, müşâhede, muhabbet, tevekkül, rızâ gibi tasavvufî eğitimdeki sürecin sonuna işaret eden veya bir maksada ulaşmayı ifade eden çok sayıda terim vardır. Bu terimler fenânın görünümleri, içsel hâlleri, alt anlamları, fenâ çerçevesinde yorumlanabilecek veya fenâyâ yakın kavramlardır. Bu konuda sûfilere çokça sözleri vardır. Dolayısıyla bu minvalden bakıldığında fenâ ile ilgili mefhumun aslında Harrâz'dan önce oluşmuş olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Buna ek olarak fenâ ile bağlantılı olarak kabul edilebilecek başka terimler de vardır. Nitekim zühd, muhabbet, tevekkül gibi kavramlar fenâ ile ikinci dereceden de bağlantılı terimlerdir. Başka bir deyişle Harrâz'dan önce yaşayan sûfiler incelendiğinde, onların bir taraftan da fenânın, fenâ anh diyebileceğimiz boyutu üzerinde durdukları görülmektedir. Yani Harrâz'dan önceki dönemde sûfiler kulun nefsânî özelliklerini, iradesini, dünyevî ve uhrevî zevkleri terk etmesi gerektiği üzerinde de durmuşlardır. Bu bağlamda ele aldıkları kavramlar; tevbe, zühd, muhabbet gibi kavramlardır. Nitekim sûfilere göre tasavvuf baştan sona terktir ve hayat sürekli bir fenâ eyleminden ibarettir.<sup>175</sup> Söz gelimi, tevbe günahlardan, vera' şüpheli şeylerden, zühd mal biriktirmekten, sabır şikâyetten, tevekkül ise iradeden fânî olmayı gerektirir.<sup>176</sup> Kul hayatı boyunca sürekli bir fenâ pratiği yaparak son aşama olarak kendinde bir varlık görme hâline uzaklaşır ve kendi varlığı Hakk'ın varlığında yok olur. Bu aşama fenâ fillâh denilen aşamadır. Zühd, tevekkül,

<sup>174</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 135; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 206, 304; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 420; Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, 202.

<sup>175</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 282.

<sup>176</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 287.

muhabbet gibi kavramlar terk anlamını içermekle birlikte fenâ fih anlamına gelen Hakk'ın varlığında silinmeyi de ihtiva etmektedir.

Öte yandan Harrâz'dan önce fenâyâ tekabül edebilecek kavramları ele almadan önce şu konuya da temas etmek gerekmektedir: Harrâz'dan evvel fenâ kavramının ne anlam ifade ettiği düşünüldüğünde ilk akla gelen isim Bayezid'dir. Nitekim Bayezid tasavvufun en önemli meselesi olan fenâ konusunda çeşitli görüşler ileri sürebilmiş, bu nedenle tasavvuf tarihinde önemli şahsiyetlerden biri olarak tebârüz etmiştir. Bayezid tasavvufta miraç fikrini paradoksal ifadelerle dile getirebilen ender mutasavvıflardan biridir. Şöyle ki tasavvufta fenâ kavramının ne anlama geldiği, fenâ hâlinde ne yaşandığı ve bu hâlin nasıl tanımlandığı, tasavvufun en çok sorun yaşadığı yerlerden biridir. Bayezid bu hususta bir çerçeve çizebilmiş ve bu hâli kelimelere dökebilmiş bir sûfi olarak tasavvufun sorun yaşadığı bir alanda adeta bir "dil" hâline gelmiş ve fenâ hâlinin tercümanı olmuştur. Bayezid'in miraç olarak adlandırılan görüşüne göre Allah, Bayezid'i huzuruna yükseltip şöyle buyurmuştur: "Yâ Bayezid, yaratıklarım seni görmek istiyorlar." Bayezid de şu karşılığı vermiştir: "Beni vahdaniyetinle beze, bana enâniyetini giydir, ahadiyetine yükselt. Yaratıkların beni görünce 'Sen'i gördük' desinler. Sen, O olasın ki ben orada bulunmayayım."<sup>177</sup> Serrâc'ın aktardığına göre Cüneyd, Bayezid'in sözlerini açıkladığı kitabında onun bahsi geçen sözünü tevhidin kemal noktasında henüz kendisine tefrid hakikatleri verilmemiş bir kimsenin sözü olarak açıklamıştır. Yine Cüneyd'e göre Bayezid'in Allah'tan böyle bir şey istemesi aradaki yakınlığı göstermektedir.<sup>178</sup> Serrâc ise Bayezid'in "Bana enâniyetini giydir ki halk beni görünce seni gördük desinler. Sen O, olasın ki ben orada bulunmayayım" şeklindeki vb. sözlerini, onun fenâsı, yokluğa erışı ve fenâsından da fenâ buluşu şeklinde anlamıştır. Yine Serrâc'a göre Bayezid'in bu minvaldeki sözleri, onun vahdaniyetle yani tevhidi idrak etmekle nefsinden uzaklaşıp Hak ile kâim oluşunu, yaratma ve kevn hâlinde önceki hâlde bulunuşunu ifade etmektedir.<sup>179</sup>

Bayezid'den nakledilen bir başka sözde de o, fenâyı "leysiyyet ve zıyâ" kavramı üzerinden ele almıştır:

---

<sup>177</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 449.

<sup>178</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 449.

<sup>179</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 451.

“Leysiyyet/yokluk meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum. Nihayet yokluktan yokluk içinde yoklukla oldum. Sonra tazyîi/kaybetmeyi kontrol ettim ki orası tevhid meydanıdır, yokluk ile kaybetme içinde uçtum. Nihayet kayıp içinde kayboldum. Kaybede ede “zıyâ içinde zıyâ” ve “leyse içinde leyse” ile tazyîi de kaybettim. Sonra ârifin halktan gaybûbeti halkın âriften gaybubeti içindeki tevhidi murâkabe ettim.”<sup>180</sup>

Sonuç olarak Serrâc, Bayezid’in fenâ bağlamda yorumlanabilecek ifadelerini sûfilerin şatahâtı kısmında ele almıştır. Serrâc’a göre Bayezid’in bu minvaldeki sözleri âlimler tarafından sorunlu kabul edilmekte fakat bu ifadelere tasavvuf açısından bakıldığında bir sorun görünmemektedir. Serrâc sûfileri meşru bir zemine oturtmak için fenâ kapsamındaki sözleri şathiye olarak adlandırmış ve onları reddetmek yerine yorumlamayı daha uygun görmüştür. Bununla birlikte Serrâc’ın Bayezid’den aktardığı ve şathiye olarak adlandırdığı söylemlerinde Harrâz’ın fenâ görüşüne uygun olabilecek verilere, Hak ile mülâkî olmak gibi durumlara rastlanmaktadır. Dolayısıyla Harrâz’dan önce fenâ denildiğinde başvurulması gereken ilk isim Bayezid olmalıdır ve Bayezid bu hususta Harrâz’dan çok da farklılaşmamaktadır.

## 1.Fenâ ile Bağlantılı Terimler

### *a.Kurb*

Kurb hâli, dünyevî ve uhrevî hazları terk etmek suretiyle Allah’a yaklaşmayı müşâhede etme hâlidir. Öyle ki bu yakınlık hâsıl olduktan sonra kul Hak’tan başka bir şey göremez duruma gelmekte yani Hak’ta fenâ bulmaktadır.

Muhammed b. Sîrîn’e göre (ö. 110/729) Allah’a en yakın olan ve kulu Allah’a en çok yaklaştıran edepler şunlardır: Hakk’ın rubûbiyyetini tanımak/mârifet, O’na itaat etmek, genişlik zamanında hamd, darlık zamanında sabır.<sup>181</sup> Bu ifadeye göre kulun Hakk’ın rabliğini tanınması, O’nun hakkında mârifet sahibi olması, O’na itaat etmesi, hamd etmesi ve sabır göstermesi gibi ameller bir mücâhede süreci sonunda ulaşılan amellerdir ve bu sürecin sonunda edebin en hayırlısına ulaşılarak Hakk’a yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ifade de bir tür fenâ olarak değerlendirilebilir.

<sup>180</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 454.

<sup>181</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 163.

Dârânî'ye göre (ö. 215/830) kulu Allah'a en çok yaklaştıracak olan şey, Allah'ın o kulunun kalbine baktığı zaman orada dünya ve ahirete dair O'ndan başka bir şey istemediğini görmesidir.<sup>182</sup> Bu ifadede de kulun dünya ve ahiret isteklerinden fânî olması, (sadece Allah'ı görmesi) sonucunda Hakk'a yakınlaşabileceğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bir maksada ulaşılması açısından bu ifade de fenâ haline örnek teşkil eden söylemlerden sayılabilir.

Ebû Yakûb es-Sûsî'nin anlatımıyla kurb hâline ermeye çalışan kişinin gözünden kurb sıfatı kayboluncaya kadar gerçek kurb tahakkuk etmez. Ona göre kulun gözünden kurb düşüncesi kurb hâliyle zevâl bulursa işte kurb odur. Yani kul Allah'a olan yakınlığını yine Allah'tan görmelidir.<sup>183</sup> Bu anlatımda kişinin kurb hâlini görmekten fenâ bulması üzerinde durulmuştur. Başka bir deyişle eğer kul Hakk'a yakınlık iddiasını görmeyecek duruma gelirse o zaman gerçek mânâda kurba erişmiş demektir.

### ***b. Yakîn***

Yakîn, kesin ve açık bilgi anlamına gelmektedir. Kulun Hakk'a yakınlaşması ve O'nu müşâhede etmesinin sonucu olarak şüphelerden fenâ bulup, kalbin mutmain hâle gelmesidir. Başka bir ifadeyle yakîn, her türlü şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde kalpte oluşan katî, zarûrî, ilâhî bir bilgi ve nur olarak tanımlanmıştır. Sâlik kalbe bırakılan bu nur sayesinde Allah'tan başka hakikî bir fâil ve müessirin bulunmadığını idrak eder ve O'ndan başka her varlığın mecâzî ve gölge bir mevcûdiyeti olduğunu görür.<sup>184</sup>

Zünnûn-ı Mısri'ye göre (ö. 245/859) yakîn, kulu kısa emelli olmaya, kısa emel zühde çağırır. Zühd, kalpte hikmeti meydana getirir. Hikmet de kula işlerin sonuna bakmayı ve hakikati görmeyi kazandırır.<sup>185</sup> Bu ifadeye göre öncelikle yakîn, kulu tûl-i emelden fenâ bulmaya götürmekte, kısa emel de zühde çağırmaktadır ve ikisinin sonucunda hikmete ve hakikate ulaşılmaktadır. Dolayısıyla bir mücâhede süreci sonunda hikmete ve hakikata erişilmesi fenâ olarak anlaşılabilir.

<sup>182</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 7/339.

<sup>183</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 57.

<sup>184</sup> Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 191.

<sup>185</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 373.

Ebû Bekir el-Verrâk'ın düşüncesinde kul yerden arşa kadar kendisi ile Hak arasındaki her türlü sebebi kesip atmadıkça, amacı sadece Allah olmadıkça ve Allah'ı mâsivâyâ tercih etmedikçe yakîne ulaşmış olmaz.<sup>186</sup> Verrâk'a göre kul Hak dışındaki her şeyden fenâ bulmadıkça, onları terk etmedikçe ve maksudu Allah olmadıkça gerçek mânâda yakîne erişememektedir. Hilye'de ise bu sözlerine ek olarak "Böylece başkası değil, sadece Allah onun amacı olur ve Allah'ı mâsivâyâ tercih eder. Yakîn kulun bütün işlerinde aydınlığından faydalandığı bir nurdur. Onu muttakiler derecesine ulaştırır"<sup>187</sup> ifadesi geçmektedir.

Yine Verrâk başka bir anlatımında yakînin üç şekilde gerçekleştiğinden bahsetmiştir: Habere dayalı yakîn, delile dayalı yakîn, müşâhedeye dayalı yakîn."<sup>188</sup> Bu sözlerden anlaşıldığına göre kul öncelikle Hakk'ı vahiy gibi bir bilgi yöntemiyle tanır. Sonra örneğin kâinattaki delillerden hareketle Allah'ı tanımaya bir adım daha yaklaşır. En son aşama olarak Allah'a dair bilgisi yakînin son derecesine, zirve noktasına ulaşmış olur ve O'nu hakka'l-yakîn olarak müşâhede eder. Bu ifadede geçen müşâhedeye dayalı yakînin fenâyâ tekâbül ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim sûfilere göre ilme'l-yakîn nakil ve istidlâl yoluyla elde edilirken ayne'l-yakîn, idrak ve keşfle elde edilen bilgidir. Hakka'l-yakîn mertebesinde ise kul kendi varlığından fenâ bularak Hakk'ın ilminin hakikatine vâkıf olmaya yönelmektedir.<sup>189</sup>

Sehl b. Abdullah-ı Tüsterî'ye göre (ö. 283/896) yakînin başlangıcı mükâşefe, yani kalpteki perdenin açılıp hakikatin görülmesidir. Bunun için seleften biri, "Gözümden perde kaldırılrsa (gaybı ve ahireti görsem) yakînim olduğundan fazla artmaz" demiştir. Mükâşefeden sonra muâyene, daha sonra müşâhede hâli gelir.<sup>190</sup> Sehl, Harrâz'dan önce onun fenâ ile anlatmak istediği şeyi yakîn kavramıyla anlatmak istemiştir. Sehl yakîni Hakk'a dair kesin bir bilgiye ulaşmak anlamında kullanmıştır. Buna ek olarak yakîni bir bütün olarak ele almış ve onun derecelerinden bahsetmiştir. Bu mânâda onun mükâşefe, muâyene ve müşâhede hâli ile anlatmak istediği şey Allah hakkındaki hakka'l-yakîn mertebesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim sûfiler hakka'l-yakîni, mükâşefe ve

<sup>186</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 133.

<sup>187</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/353.

<sup>188</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 376.

<sup>189</sup> Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler-Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 182.

<sup>190</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 371.

müşâhedeye mazhar olan âriflerin bilgi mertebesi olarak kabul etmişlerdir.<sup>191</sup> Tasavvufta mükâşefe ile kastedilen kalbin arındırılması ve aydınlatılması sonucunda sâlikin ilâhî isim, sıfat ve kevnî hakikatlere dair sırlara yakînen muttalî olmasıdır. Müşâhede ise Allah ile kul arasındaki perdelerin teker teker açılıp ilâhî tecellîlerin seyr edilmesi anlamında kullanılmakla birlikte, daha çok fenâ ve vecd hâllerinde gerçekleşmektedir. Muâyene ise kalpleri aydınlanmış kimselerin eşyanın hakikatine vâkıf olmalarıdır.<sup>192</sup> Dolayısıyla mükâşefe, muâyene ve müşâhedeyi fenânın mertebeleri şeklinde anlamak mümkündür.

### **c. Rızâ**

Rızâ hoşnut ve memnun olmak, şikâyeti terk etmek (şikâyetten fenâ bulmak) anlamına gelmektedir. Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren özel bir önem verilen rızâ hâlini mutasavvıflar, ilâhî irade karşısında kulun kendi iradesini ve tercihini terk etmesi şeklinde anlamışlardır. Ayrıca rızâ tasavvufta ulaşılan nihai aşamayı ifade eden kavramlardan biridir.<sup>193</sup>

Fudayl b. İyâz, rızânın dünyaya karşı zühd hâlinden daha faziletli olduğu görüşündedir. Çünkü onun nazarında rızâ hâlinde bulunan kimse, bulunduğu derecenin daha üstünde bir şeyi temenni etmemektedir.<sup>194</sup> Fudayl bu anlatımında rızâ hâline ulaşan kimsenin bunun üstünde bir dereceyi arzulamayacağından bahsederek aslında rızânın seyr-ü sülûkun en sonunda ulaşılan bir aşama olduğuna işaret etmiştir. Bu mânâda rızâ, fenânın bir tür görünümü şeklinde düşünülmektedir.

Hâtim el-Esam'a göre (ö. 237/851) dört şeyi hakkıyla yapan ve ikâme eden kişi Allah'ın rızâsına erişir ve bu hâl üzere yaşayıp gider. Birincisi Allah'a güvenmektir. İkincisi Allah'a tevekkül etmektir. Üçüncüsü Allah'a karşı ihlâslı olmaktır. Dördüncüsü de mârifetullahtır. Ona göre her şey mârifetle kemâle erer."<sup>195</sup> Bu ifadede ise Hakk'a tevekkül etmek, O'na karşı ihlâslı olmak ve mârifetine ulaşmaya çalışmak sonucunda rızâsına erişilebileceğinden bahsetmektedir. Bu nedenle bu ifade bir mücâhede sonucunda ulaşılan son makamı anlatması bakımından fenâ kapsamında değerlendirilebilir.

<sup>191</sup> Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 191.

<sup>192</sup> Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 303, 306, 312, 313.

<sup>193</sup> Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 172.

<sup>194</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 396.

<sup>195</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 6/181.



Tasavvufta fenâ kötü bir ahlâkı terk etmek anlamında da kullanılmıştır. Nitekim Zünnûn'a göre rızânın üç alameti vardır: İlâhî kaza tecellî etmeden önce bir tercihte bulunmayı terk etmek, ilâhî hüküm yerine geldikten sonra ona karşı bir sıkıntı ve memnuniyetsizliğin olmaması, musibeti yaşarken kalpte ilâhî muhabbetin coşması.<sup>196</sup> Bu ifadede Zünnûn rızâyı Hakk'ın verdiği hükümler karşısında şikâyet etmeyi ve bir tercihte bulunmayı terk etmek anlamında kullanmıştır.

#### **d.Zühd**

Zühd, sadece Hakk'a yönelebilmek için dünyaya ve ahirete iltifat etmemek ve bu iltifat etmemeye de değer vermemek olarak târif edilmiştir.<sup>197</sup> Başka bir ifadeyle zühd, dünyaya, maddeye, menfaate kısacası Allah dışındaki şeylere rağbet etmemek ve onlardan yüz çevirmek anlamına gelir. Mutasavvıflar zühdü; iradeyi, her türlü hazzı terk etmek yani onlardan fenâ bulmak anlamında kullanmışlardır.

Kelâbâzî fenâ ve bekâyı açıkladığı kısımda hazların fânî olmasını Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) ifadeleri üzerinden açıklama yoluna gitmiştir: "Allah: *"Sizden bazıınız dünyayı, diğer bazılarınız da ahireti istemektedir"* (Âl-i İmrân, 3/152) ayetini indirip durumu açıklayınca kadar Rasûlullah'ın ashâbı içerisinde maksadı dünya olan birinin (münâfıkların) mevcut olduğunu bilmiyordum." Kelâbâzî bu ifadeden sonra İbn Mes'ûd'un, dünyaya rağbet etme hâlinen tamamen fânî olduğunu dile getirmiştir.<sup>198</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un dünyaya rağbet etme hâlinen fenâ bulması fenâ anı kavramıyla örtüşmektedir.

Kelâbâzî daha sonra aynı minvalde Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) ifadelerini örnek olarak sunmuştur: Abdullah b. Ömer tavaf yaparken adamın biri kendisine selam vermiş fakat o buna mukâbele edememiştir. Selamı alınmayan adam bir dostunun yanında durumu şikâyet konusu yapınca İbn Ömer: "Biz orada Allah'ı mülâhaza ederdik" cevabını vermiştir. Onun bu durumu ilâhî tecellîler sebebiyle yaşadığı fenâ hâlinin

<sup>196</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 395.

<sup>197</sup> Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 92.

<sup>198</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 203.

etkisinde kalarak verilen selamı alamadığının hatta etrafında olan bitenden haberdar olmadığını göstergesidir.<sup>199</sup>

Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) “Dünyaya karşı zühd, dünya ehline ve içindekilere buğzedip gönlünü ondan çekmendir”<sup>200</sup> sözü ile Muhammed b. Vâsi'in (ö. 123/741) “Hiçbir şey görmedim ki, onda Allah'ı görmüş olmayayım”<sup>201</sup> ifadesi Hakk'ın dışındaki her şeyden yüz çevirmek, onlardan fenâ bulmak, sadece Allah'ı müşâhede etmek olarak anlaşılmaktadır.

Süfyân-ı Sevrî'ye göre (ö. 161/778) zühd, kuru ekmek yemek ve kalın aba giymek değildir. Asıl zühd, emeli kısa tutmaktır.<sup>202</sup> Başka bir ifadede de Süfyân-ı Sevrî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), 'Îsâ b. Yunus (ö. 187/803) ve diğer âlimler şöyle demiştir: “Dünyada zühd, kısa emelden ibarettir.”<sup>203</sup> Bu ifadelerde ise dünyada çok yaşama ve uzun vadeli beklentiler içinde olma isteğinden fenâ bulmak üzerinde durulmuştur.

Ebû Süleyman Dârânî'ye göre (ö. 215/830) zühd, kulu yüce rabbinden alıkoyan her şeyi terk etmektir.<sup>204</sup> Sûfîlerin bu ifadelerinden zühdün, genel anlamda dünya ile ilgili her türlü şeyi terk etmek ve onlara değer vermemek yani onlardan fenâ bulmak gerektiği anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'e göre (ö. 241/855) zühdün üç şekli vardır: Birincisi haramı terk etmektir ki bu avam halkın zühdüdür. İkincisi helal olan şeyden ihtiyaç fazlasını terk etmektir. Bu, havas denilen seçkin kulların zühdüdür. Üçüncüsü ise, kulu yüce Allah'tan uzaklaştıran her şeyi terk etmektir. Bu âriflerin zühdüdür.<sup>205</sup> Onun ifadesinden fenânın üç farklı şekli anlaşılabilir. Bunlardan ilki haramlardan fenâ, ikincisi helal olan şeylerin ihtiyaç fazlasından fenâ, üçüncüsü ise mâsivâdan fenâ bulmaktır.

Bir adam Zünnûn-ı Mısrî'ye (ö. 245/859) “Dünyaya karşı ne zaman zâhid olurum diye sorunca o, “Nefsinin arzularından gönlünü çektiğin zaman” cevabını vermiştir.<sup>206</sup> Bu ifadede nefsânî istekleri terk etme sürecine işaret edilmiştir. Bu süreç fenâ anı denilen

<sup>199</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 204.

<sup>200</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 280.

<sup>201</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 158.

<sup>202</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 277.

<sup>203</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 278.

<sup>204</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 279.

<sup>205</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 281.

<sup>206</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 280.

süreci ihtiva etmektedir. Benzer şekilde Serî Sakatî (ö. 257/803) de zühd için “Elinde bulunmayan şeyin, kalpten de çıkarılmasıdır”<sup>207</sup> demiştir.

Yahya b. Muâz’a göre (ö. 258/872) şu üç şey kendisinde bulunmadan kimse zühdün hakikatine ulaşamaz: Hiçbir şeye bağlı olmadan sırf Allah rızâsı için amel. Dünyevî bir şey beklemeksizin ancak Allah için konuşmak. Bir makam ve mevki olmadan, yüce Allah’a taat ile elde edilen izzet ve şeref.”<sup>208</sup> Yahya b. Muâz bu anlatımında zühdü, amelleri riya için yapmaktan fenâ bulmak mânâsında kullanmış, sırf Hak için yapmak gerektiğini, böylece zühdün hakikatine erişileceğini dile getirmiştir. Dolayısıyla yukarıdaki ifadeler genel olarak mal ve dünya sevgisini terk etmeye, onlara ait kalpte istek ve muhabbetten fenâ bulmak gerektiğine ve amelleri sadece Allah için yapmak gerektiğine işaret etmektedir.

### *e. Tevekkül*

Tasavvufta tevekkül kulun başına gelebilecek her türlü şey hakkında endişeyi terk etmesi ve Hakk’a güvenmesidir.

Serrâc’a göre mü’minlerin tevekkülü Ebû Türâb en-Nahşebî’ye (ö.245/859) tevekkülden sorulduğunda verdiği cevap gibidir: “Tevekkül ubûdiyette bedeni devreden çıkarıp kalbi rubûbiyete bağlamak ve miktar-ı kâfi şeyle yetinmektir. Böyleleri verince şükreder, verilmeyince kadere olan uyum ve rızâları sebebiyle sabreder.”<sup>209</sup> Nahşebî’nin bu söylemleri kulun tevekkül ehli olabilmesi için bedenî isteklerden fânî olup, kalbini Allah’a yöneltmesinden, az olan şeylere kanaat etmesinden ve böylece şükür, rızâ ve sabır ahlâkına da ulaşabilmesinden bahsetmektedir.

Zünnûn’un düşüncesinde tevekkül nefsin tedbirini bir kenara bırakıp kulun kendisinde bir kuvvet ve varlık görmemesidir.<sup>210</sup> Bu ifadede yer alan nefsin isteklerini terk etmek fenâ anhe, kendinde varlık görmemek ise fenâ fihe işaret etmektedir.

Sehl’e göre tevekkül, kişinin kendini murâd-ı ilâhîye salıvermesidir.<sup>211</sup> Sehl’in bu ifadedeki tevekkül tanımı kulun kendini Allah’ın iradesine teslim etmesi anlamına gelen

<sup>207</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 46.

<sup>208</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 279.

<sup>209</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 51.

<sup>210</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 51.

<sup>211</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 51.

fenâ ile tam olarak örtüşmektedir. Öyle ki Sehl başka bir sözünde de şöyle demiştir: “Tevekkül daima yüzünü çevirip sırtını dönmemektir. Bu mânâda tevekkülü ancak kabir ehli kimseler sağlıklı olarak yapabilir.” Serrâc bu ifadeyi şöyle izah etmiştir: “Yani ölmeden evvel ölmek sırrına erenler bu mânâda bir tevekkülü gerçekleştirebilirler.”<sup>212</sup> Serrâc’ın ölmeden önce ölmek ifadesiyle kastettiği, kulun dünyadayken tıpkı bir ölü gibi iradesini Hakk’a teslim ederek O’na tevekkül etmesidir. Bu da iradeden fânî olmak, Hakk’ın iradesine teslim olmak anlamına gelir.

### *f.Muhabbet*

Tasavvufta muhabbet, kulun arzu ve isteklerinden arınarak Hakk’ın iradesine göre hareket etmesi, O’nu tercih etmesi ve O’na yönelmesidir.

Nitekim Feth el-Mevsîlî’ye (170/786) göre Allah’ın muhabbetini kazanmak, kişinin O’ndan başka her şeyden yüz çevirip bütün arzularını terk ederek Allah’ın sevgisini tercih etmesinden geçmektedir.<sup>213</sup> Mevsîlî de Hak dışındaki her şeyden ve her türlü zevkten fenâ bulunması sonucunda O’nun muhabbetine ulaşılabileceğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu ifade bir yandan fenâ anhe işaret ederken diğer taraftan da ulaşılan bir sonucu anlatmaktadır.

Bayezid-i Bistamî’nin anlatımıyla (ö. 234/848) muhabbet ehli olanların katında cennetin önemi yoktur. Muhabbet ehli olanlar muhabbetleriyle perdelenmişlerdir. Muhabbetleri sebebiyle ondan yüz çevirmişler ve sevgilinin örtüsü içinde kalmışlardır.<sup>214</sup> Bu anlatı ise muhabbet ehlinin Hakk’a olan muhabbetlerinden dolayı cenneti görme halinden fenâ buldukları şekilde anlaşılmaktadır.

Sehl’in muhabbet tanımı kalplerin Allah’a muvafakati ve bu muvafakate iyi sarılmasıdır. Allah’ın zikrine devam ve münacattan tat alarak aşırı bir sevgi ile Allah Rasûlü’ne uymasındır.<sup>215</sup> Bu ifadede ise muhabbet Allah’a muhalefet etme hâlini terk etmek olarak anlaşılmaktadır.

<sup>212</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 51.

<sup>213</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 6/448.

<sup>214</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 173.

<sup>215</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 58.

Ebû Yakub Sûsî'ye göre muhabbet, muhabbeti görme hâminden çıkıp Sevgili'yi görme hâline geçmedikçe sahih olmaz. Bu da ancak gaybda kendisi için Sevgili bulunması şeklindeki muhabbet bilgisinin fenâ bulmasıyla gerçekleşir. Seven sevgisinde bu dereceye erişince onun muhabbeti, sevgiye bağlı olmayan mutlak bir muhabbet olur.<sup>216</sup> Bu ifadede muhabbetin, muhabbeti görme hâminden fenâ bulunmasıyla sahih olacağından bahsedilmektedir.

Bununla birlikte tasavvufun maksadını ve sonunu ifade eden fenâ hâlinin muhabbetle ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek hadisler de mevcuttur. Bunların en bilinen örneklerinden biri şu hadistir:

“Ebû Hureyre'den (ra) naklen Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda onu severim. Onu sevdiğimde ise artık Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey istediğinde onu veririm, benden sığınma talep ettiğinde onu himayeme alır, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mümin kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüde düşmedim. O ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem.’”<sup>217</sup>

Bu hadise göre kul farzları yerine getirmesi ve nafilelere devam etmesinin sonunda Hakk'a yakınlaşır ve Hak kulu sever. Böylece kul Hak ile işitmeye ve görmeye başlar. Hak'tan bir şey talep ettiğinde onu verir. Dolayısıyla bir mücâhede süreci sonunda kulun ulaştığı neticeyi anlatması bakımından bu hadis fenâ hâline örnek olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında bir başka hadis de “Hârise hadisi” diye bilinen hadistir.<sup>218</sup> Nitekim Kelâbâzî de Hârise'nin Allah'a duyduğu iştiyak sebebiyle dünyadan vazgeçtikten sonra Rabbi'nin arşını görür gibi olduğu ifadesini, ahireti düşünerek

<sup>216</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 58-59.

<sup>217</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Beyrut: Dârü İbn-i Kesîr, 2002), “Rikâk”, 38.

<sup>218</sup> Bk. "Enes b. Mâlik'ten şöyle nakledildi: Bir gün Hz. Peygamber yürürken Ensâr'dan genç birisine rastladı. Hz. Peygamber ona ‘Bu gece nasıl sabahladın Hârise?’ diye sordu. Hârise ‘Tam bir mü'min olarak sabahladım.’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber ‘Her sözün bir hakikati (delili) vardır. Peki senin sözünün hakikati nedir?’ buyurdular. Hârise şunları söyledi: ‘Dünyadan vazgeçtim, gecelerimi uykusuz, gündüzlerimi susuz geçiriyorum. Şimdi âdetâ Rabbimin arşını apaçık seyretmekteyim. Sanki birbirlerini ziyaret eden cennet ehli ile, ağlayıp dövünen cehennem ehlini görür gibi oluyorum.’ Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Doğru görmüşsün. Sen Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir kişisin.’ buyurdular. Ebû Bekr Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr (Müsned)* (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2005), 13/333, (No:6948).

dünyadan fânî olması şeklinde değerlendirmiştir.<sup>219</sup> Aynı şekilde Kelâbâzî, Hârîse için, ıkrar ettiği imanın sıhhatine keşf ve müşâhede yoluyla ulaştığını ifade etmiş ve bu sayede ona gâib olan şeyin hâzır olmuş gibi yakın hâle geldiğinden bahsetmiştir.<sup>220</sup> Bununla birlikte Hârîse'nin, geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirmesi yani riyâzet ve mücâhede ile meşgul olmasının sonunda imanın hakiketine ulaşması ve Rabbi'nin arşını seyretmesi, cennet ve cehennem ehlini görür gibi olması onun bir süreç sonunda ulaştığı aşamayı ifade etmektedir. Bu nedenle Hârîse'nin bu söylemleri bir tür fenâ olarak anlaşılabilir.

“Hârîse hadisi” diye bilinen hadiste yaşanan olayın bir benzeri Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminde yaşanmış ve bu olayı Harrâz kitabına alarak şöyle aktarmıştır:

“Ömer b. Abdülaziz'den nakledildiğine göre kendisi bir gün beti benzi atmış bir genç görmüştü. Ona ‘Niçin böyle sarardın soldun?’ diye sordu. Genç ‘Hastalıktan Ey Mü'minlerin Emiri’ dedi. Ömer b. Abdülaziz'in ‘Ne tür bir hastalık, bana anlat!’ demesi üzerine genç şunları söyledi: ‘Nefsimi dünyadan alıkoydum. Bir süre sonra taş ve altın gözüme aynı gözükmeye başladı. Sanki cennet ehlinin birbirini ziyaret ettiklerini, cehennem ehlinin ise ateşteki haykırışlarını görüyor gibiyim.’ Halife ‘Bana ne tavsiye edersin genç adam’ dedi. Genç de şöyle cevap verdi: ‘Bilgiyi kalbine akıtan Allah'tan kork!’”<sup>221</sup>

Bu rivayette de yer aldığı üzere gencin nefis mücâhedesini sonunda dünyaya değer vermemesi ve cennet-cehennem ehlini görür gibi olması, onun ulaştığı sonucu göstermektedir. Dolayısıyla bu anlatım da fenâ kapsamında değerlendirilebilir.

Sonuç olarak tüm bu ifadeler belli bir mücâhede sonunda ulaşılan maksadı göstermesi açısından sûfîlerin fenâ anlayışını belirleyen rivayetler olarak değerlendirilebilir. Harrâz'ın bu kişilerle sohbet edip etmediği tam olarak bilinmemektedir fakat burada bir tür aktarım söz konusudur. Başka bir deyişle ele aldığımız fenâ kavramına tekâbül eden kavramlar erken dönemden itibaren kendilerinden sonra gelen mutasavvıflara aktarılmıştır ve sonraki mutasavvıflar bu kavramları farklı şekillerde dile getirmişlerdir. Nitekim tasavvuf tarihinde, sûfîlerin önceki mutasavvıfların birikiminden istifade ederek kendi yaklaşımlarının zeminini oluşturdukları görülmektedir.

<sup>219</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 202.

<sup>220</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 209 Kelâbâzî ifadelerinin devamında Dârânî'nin “Sûfîlerin kalp gözü açılmış, baş gözü kapanmıştır.” ifadesine yer vermiştir.

<sup>221</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 54-55.

## D.HARRÂZ'A GÖRE FENÂ VE BEKÂ

Harrâz'ın görüşleri incelendiğinde onun temel söyleminin fenâ ve bekâ kavramlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Tasavvuf tarihinde bu kavramlarla ilgili pek çok sûfî görüş beyân etmiştir. Fakat ilk defa bu kadar derinlikli ve ikili bir tasnif şeklinde Harrâz'ın ele aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim kaynaklar fenâ ve bekâ hâllerini Harrâz'a nispet ederek ilk defa onun kullandığını belirtmiştir.<sup>222</sup> Ayrıca Hücvîrî tasavvufî fırkaları ele aldığı kısımda fenâ ve bekâyı Harraziler'in meşrebini esas olarak kabul etmiştir.<sup>223</sup>

Harrâz'ın fenâ ile ilgili sözlerine bakıldığında hem fenâ anı hem de fenâ fihi içeren ibâreler olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle Harrâz fenâyı hem nefsanî özellikleri, dünyevî ve uhrevî hazları terk etmek anlamında hem de Hak'ta yok olmak anlamında kullanmıştır. Buna ek olarak mârifete, velâyete, tevhide, kurb ve vecd hâline işaret eden sözleri de mevcuttur. Ayrıca Harrâz bazı anlatımlarında doğrudan fenâ ve bekâdan bahsederken bazılarında ise dolaylı olarak fenâ anı kapsamına girebilecek türden ifadeler kullanmıştır. Bu meyanda zühd, muhabbet, gibi kavramları kötü vasıfları terk etmek anlamına gelen fenâ anı kapsamında da kullanmıştır. Bazı sözlerinde ise belli bir süreç sonunda ulaşılan aşamayı ifade etmektedir. Nitekim onun düşüncesinde fenâ ve bekâ bahsi kulun ulaştığı nihai aşamayı belirtmektedir.

Harraz'a, fenâ hâline ulaşan kimsenin alâmeti sorulunca şöyle demiştir: “Fenâ hâline ulaştığını iddiâ eden kimsenin alâmeti, kendisinde Allah Teâlâ'dan başka dünya ve ahiretle ilgili bütün hazların gitmesidir.”<sup>224</sup> Bu cümlesinde Harrâz'ın dünya ve ahiretle ilgili hazlardan fenâ bulmak anlamını ihtivâ eden fenâ anı işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Kelâbâzî'nin aktardığına göre Harrâz, fenâ hâlini üçlü bir tasnife tâbi tutarak ele almıştır:

“Fânînin alâmeti, Allah Teâlâ müstesna dünya ve ahiret hazzını yitirmesidir. Sonra ona Allah'ın kudretinden bir tecellî gelir de Allah için duyduğu saygıdan dolayı Hak Teâlâ'dan olan hazzını yitirdiğini ona gösterir. Bundan sonra Allah Teâlâ'dan bir tecellî daha ona zuhûr

<sup>222</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 135; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 304; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 420; Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, 202.

<sup>223</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 304.

<sup>224</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif: Gerçek Tasavvuf*, 673.

eder de “hazzını yitirdiğini görmekten” de “hazzını yitirdiğini” ona gösterir. Böylece o, Allah’tan olanı Allah için görme hâli ile bâkî olur. Vâhid ve Samed olan Allah’ın ehadiyetinde ferd olarak kalır. Onun için bu hâldeki kulun Allah ile beraber iken, Allah’tan başkası için fenâ ve bekâ hâli olmaz.”<sup>225</sup>

Bu ifadeye göre fenâ hâlini yaşayan kişi öncelikle dünya ve ahiretle ilgili her türlü hazzı kaybeder. Sonra Allah’ın kudretinin tecellî etmesi sebebiyle O’na duyduğu tâzimden ve saygıdan dolayı Allah’la ilgili hazzını da yitirir. Allah’ın son olarak tecellî etmesi ile bu hazzını yitirdiğini dahi bilemeyecek bir duruma ulaşır. Allah’ın hakikatının bütün benliğini ve şuurunu kapladığı bu durumda dışarıdan gelen herhangi bir uyarıcıyı idrak edemediği ve kendi varlığının da farkında olmadığı için fenâsından da fânî olur.<sup>226</sup> Sadece Hakk’ı müşahede hâliyle bâkî kalır. Ayrıca Harrâz’ın burada fenâ hâlini yaşarken kulun, Allah’ın ehadiyetinde ferd olarak kaldığını söylemesi ittihâd ve hulûl düşüncesine bir eleştiri şeklinde anlaşılabilir.

Buna ek olarak Kelâbâzî, Harrâz’ın anlatımında yer alan dünya ile ilgili hazları yitirmeyi mal ve menfaat istememek, ahiretle ilgili hazları yitirmeyi de ibadete karşılık istememek şeklinde açıklamıştır.<sup>227</sup> Bu kısım fenâ anı dediğimiz terimin anlamıyla örtüşmektedir. İfadelerinin devamındaki Hakk’ın kudretini ve azametini idrak etmesi, O’na duyduğu saygıdan dolayı Allah ile ilgili hazzını yitirmesi ve nihayetinde hazzını yitirdiğini görmekten de fenâ bulması, böylece benliğinin Hak’ta yok olması fenâ fih kavramına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla fenâ kavramının bu şekilde ikili bir tasnifle ele alınmasının Harrâz’ daki karşılığı görülmektedir.

Harrâz’a göre fenânın bazı aşamaları vardır ve başlangıcı kulun, nimetin Hak’tan geldiğinin idrakinde olmasıdır. Nitekim Harrâz “*Ni’met olarak size ulaşan ne varsa hepsi Allah’tandır*”<sup>228</sup> âyetini “Onları fiillerinde kendi fiillerinden soyutlar. Bu da fenânın ilk hâlidir”<sup>229</sup> diyerek yorumlamış, kulun nimetleri Allah’tan bilmesini ve bunu kendi fiili olarak görmemesini fenânın ilk aşaması olarak açıklamıştır.

<sup>225</sup> Kelâbâzî, *Ta’arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 204.

<sup>226</sup> Kara, “Fenâ”, 12/334.

<sup>227</sup> Kelâbâzî, *Ta’arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 204-205.

<sup>228</sup> Nahl, 16/53.

<sup>229</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 248.



Ayrıca Harrâz aşağıdaki ifadesinde de fenânın başlangıcının zikir olduğunu dile getirmiştir. Bir önceki ayet yorumu da dikkate alındığında anlaşılıyor ki burada fenânın ilk hâli ile kastedilen zikir genel bir zikir olmakla birlikte nimetlerin Hak'tan geldiğini de zikir şeklindedir. Söz konusu rivayette Harrâz fenâyı hem velâyetle irtibatlandırarak izah etmiş hem de fenâdan önce tahakkuk eden hâlleri ve fenâ hâlinin aşamalarını sıralamıştır:

“Cenâb-ı Hakk kullarından birini kendisine velî edinmek istediği zaman önce ona zikir kapısını açar. Sonra kul zikrin tadına varınca, ona (zâtına) yakınlık kapısını açar. Sonra onu üns meclisine yükseltir, sonra tevhid kürsüsüne çıkarır. İşte asıl olacaklar bundan sonra olmaya başlar. Hak, esas varlığı ona kapayan perdeleri bir bir açar ve ferdaniyet evine götürür. Ona azamet ve celal sıfatları ile tecellî eder. Bu azamet ve celal sıfatının tecellîsinden bir kıvılcımına gözü ilişir ilişmez o kul benliğini kaybeder. O anda fenâyâ erer. Bize göre yokluk olan tam varlık âlemine kavuşur. Artık o kulun hiçbir varlığı yoktur. Kendisi koruyacak güce de sahip değildir. Muhafazası Allah'a kalır, nefis cânibinden ona gelecek düşmanca saldırılardan korur.”<sup>230</sup>

Bu ifadesinde Harrâz kulun bazı aşamaları geçtikten sonra fenâyâ erdiğinden ve böylece velî hâline geldiğinden bahsetmektedir. Fenâ hâlinin keyfiyetini, hangi aşamalardan geçtiğini ve fenânın nasıl gerçekleştiğini izah etmesi bakımından dikkate değerdir. Harrâz fenânın başlangıcının zikir olduğunu dile getirmiş; kulun zikir, kurb, üns ve tevhid hâlini tecrübe ettikten sonra fenâyâ erdiğinden bahsetmiştir. Harrâz kulun tevhide ermesinden ve asıl olacakların bundan sonra olmaya başlamasından bahsetmiştir. Şöyle ki bazı sûfiler tevhidi fenâ ile eş anlamlı görmektedirler.<sup>231</sup> Harrâz'a göre ise fenâ, tevhidden hemen sonraki aşamadır. Bununla birlikte tevhidden önceki ifadeler fenâ anhe, tevhid ve fenâ olarak bahsettiği kısım ise fenâ fihe işaret ettiği şeklinde anlaşılabilir. Çünkü o, kulun kendinde herhangi bir varlık görmediğini, nefsin tuzaklarından emin hâle geldiğini ve Hakk'ın himayesine girdiğini dile getirmiştir.

Harrâz başka bir anlatımında da fenâ ve bekâyı mârifet ehlinin tecrübe ettiği makamlar arasında zikretmiştir:

<sup>230</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 500; Abdülvehhâb Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l- Kübrâ*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 132; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l- Kübrâ*, 1968, 1/368.

<sup>231</sup> Ebü'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf - İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İz Yayıncılık, 2015), 154, 160-161.

“Mârifet ehlinin ilk makamı Allah’a muhtaçlığa bağlı hayrettir (tahayyür maa’l-iftikâr). Daha sonra Allah’a kavuşmanın getirdiği sevinç (sürûr maa’l-ittisâl), uyanışın sonucu olan fenâ (fenâ maa’l-intibâh), ve ilâhî huzurda bekleyişi ifade eden bekâ (bekâ maa’l-intizâr) makamları gelir. Yaratılmış olması bakımından insan bundan daha ilerisine ulaşamaz.”<sup>232</sup>

Burada Harrâz’ın bahsettiği mârifet ehlinin ilk makamı yalnız Allah’a muhtaç olma, Hak dışındaki şeylere ihtiyaç duymayı terk etme (onlardan fenâ bulma) anlamındadır. Uyanışın sonucu olan fenâ ifadesi, mârifeti elde ettikten sonra ulaşılan bir teyakkuz hâli olarak anlaşılabilir. Bekleyişi ifade eden bekâ ile kastettiği şey de ilahî huzurda olma hâlidir.

Öte yandan Harrâz başka bir anlatımında da kulların fenâ makamından bekâ makamına ulaşmayı arzuladıklarından bahsetmektedir. Harrâz’a göre mü’minlerin ruhları Allah’a kavuşmayı istemektedir. Çünkü Allah onları semavî kerem olarak adlandırdığı bir makamında yaratmış, sonra onları gayb menziline ve ardından hisler mertebesine indirmiştir. Bu nedenle mü’minlerin ruhları hisse ait sınırların sona ermesi sûretiyle fenâ mekânından bekâ mekânına ulaşmak için özlemler Rableri’nin davetini beklemektedirler.<sup>233</sup> Harrâz’ın burada fenâ mekânından bekâ makamına ulaşmak olarak bahsettiği durum, kulların dünya hayatının bitip, ahirette Rableri’ne kavuşmak istedikleri şeklinde anlaşılabilir.

Sülemî’nin aktardığına göre Harrâz, Kehf sûresi’nde anlatılan Ashâb-ı Kehf’in durumunu fenâ ve bekâ olarak yorumlamaktadır:

“Uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırsın.” (Kehf, 18/18) Burası, fenâ ve bekâ mahallidir. Onlar Hak’ta fenâ bulmuş (yok olmuş) ve O’nunla bâkî olmuşlardır (var olmuşlardır) Onlar uyuyanlar gibi de, uyanıklar gibi de değildir. Vasıfları onlardan gitmiş, vasıflarından fânî olmuşlardır, Hakk’ın vasıfları onlara geçmiştir. Bu, keşf (makamının) altında bulunan hayret (makamıdır). Onun mukâbilinde yakîn (makamı) vardır. Onlar kalktıklarında tevhid ehlinin imamları olarak kalkmışlardır. Ve dediler ki: ‘Bizim Rabbi’imiz yerin ve göğün Rabbi’dir.’ Onlar için keşf hâli zuhûr etti. Yani onlara Allah’ın kudretinin

<sup>232</sup> Harrâz, *Kitâbu’l-ferâğ*, 93; Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 423.

<sup>233</sup> Harrâz, *Kitâbu’l-ferâğ*, 89.

yüceliği ve melekûtunun yüksekliği mübeyyen oldu. Ve onlar hakikat ehli olduklarından dolayı bütün zevk hâllerinden uzaklaştırıldılar. Ne uyur, ne de uyanık olunan dehşete düşmüş bir hâle geldiler.”<sup>234</sup>

Başka ifadelerinde de Harrâz fenâyı tevhid ile ilişkilendirerek açıklamıştır. Nitekim bazı sûfiler fenâ ile tevhidi aynı mânâda kullanmışlardır.<sup>235</sup> Harrâz, vecd ile tevhid ilmüne ererek tahkîk erbabından olanların ilk makamının, kalplerden her şey ile ilgili hatıranın fânî olup yalnız Allah duygusunun bâkî kalması olduğunu belirtmiştir.<sup>236</sup> Yine Harrâz’a göre tevhdî ehli alâyıktan kesilmiş, yaratıklardan çekilmiş, rahatı söküp atmış, dost sanılan her şeyden kopup ülfet edilen herkesten kaçan kimselerdir.<sup>237</sup> Harrâz’a göre tevhid ehlinin ilk makamı kalpten mâsivânın silinmesi yalnız Hakk’ın kalmasıdır. Yani kulun Allah’tan başka her şeyden fenâ bulması, kalbinde sadece Allah’ın yer edinmesidir. Aynı minvaldeki bir sözüne göre tevhidin başlangıcı, gönlündeki her şeyden fânî olan kişinin, bütün mevcudiyetiyle Allah’a dönmesidir.<sup>238</sup> Buna ek olarak Harrâz’a göre tevhidin ilk basamağını aşamayan diğerlerini de aşamaz ve ilâhî hazrete erişemez. Tevhidin ilk basamağı, cümle eşyâyı kalpten silmektir ve kalbi tamamen zât-ı ilâhîye vermektir. Yani Hakk’a teslim olmaktır.<sup>239</sup> Harrâz’ın tüm sözlerinden anlaşıldığına göre tevhidin ilk aşaması kalpten mâsivânın silinmesi mânâsında fenâ, orada Allah’ın kalması anlamında bekâdır.

Harrâz’ın tevhid ve fenâ ile ilgili düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için Cüneyd’in bu husustaki ifadelerine müracaat etmek faydalı olacaktır. Cüneyd fenâ terimini tevhid üzerinden anlatmaktadır. Ona göre tevhid kulun mîsak anına yani olmadan önceki hâle geri dönmesidir. Başka bir deyişle Cüneyd’e göre tevhid kulun son hâlinin ilk hâli gibi olmasıdır. Bu meyanda Cüneyd tevhidi idrak etmeyi ve tevhide şâhit olmayı fenâ olarak adlandırmaktadır. Nitekim kulun olmadan önceki hâli tekrar yaşayabilmesi ahlâkî anlamda bir terakkî sürecini gerektirmektedir. Cüneyd’e göre kul bu süreçte beşerî

<sup>234</sup> Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 405.

<sup>235</sup> Afîfî, *Tasavvuf - İslam’da Manevî Hayat*, 154, 160-161.

<sup>236</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 31.

<sup>237</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 424.

<sup>238</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 424; Bk. “Tevhid hâlinin kulda görünen ilk alâmeti, gönlü her şeyden beri almaktır ve bütün eşyâyı sahibine bırakmaktır.” Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l- Kübrâ*, 1968, 1/370.

<sup>239</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 563; Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l- Kübrâ*, 1968, 1/368.

vasıflarından sıyrılarak yani onlardan fenâ bularak ezelde verdiği sözü hatırlayabilir.<sup>240</sup> Nitekim Cüneyd'in, Hak dışındaki her şeyden alakayı kesip O'na yönelenlere Allah'ın keremini lutfettiği, kötü düşünce ve sıfatlardan onları arındırdığı ve hakikati gösterdiği şeklinde sözü şu şekildedir: "Hakk'ın davetine sarılarak her şeyden sıyrılıp tevhid hakikatlerine bağlandıkları için bu mertebeye erdiler."<sup>241</sup> Yine Cüneyd bir ifadesinde fenâyı üçe ayırarak izah etmiştir:

"Birincisi amelleri yaparak, cehd ve gayret sarfederek, nefesine muhalefet edip onun istemediği fiilleri yaparak, sıfatlardan, huylardan ve tabî özelliklerden fânî olmaktır. İkincisi Hakk'ın istediği şeye uymak ve arada hiçbir vasıta olmadan O'na yönelmek için, ibadetten haz almaktan fânî olmaktır. Üçüncüsü ise vecdin son mertebesinde Allah'ı müşâhedeye ermenin farkına varmaktan fânî olmaktır. İşte o zaman sen fânî-bâkî olursun. Resmin kalır fakat ismin gider, yok olduğun için gerçek varlığa ermişsindir ve sen artık başkasıyla var olursun."<sup>242</sup>

Cüneyd'in tasnifinin ilk ikisi fenâ anhe, sonuncusu ise fenâ fihe işaret etmektedir. Dolayısıyla Cüneyd'in tevhid ve fenâ anlayışı, bütün bir sülûk sürecini kapsayan fenâ anhe ve sonrasında gelen fenâ fihi içermekte ve Harrâz'ın düşüncesiyle benzerlik arz etmektedir. Fakat bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki Harrâz'ın fenâ ve tevhid ile ilgili sözleri açık ve anlaşılırken Cüneyd'in özellikle Resâil'inde ele aldığı Kitâbu'l-fenâ ve Kitâbu'l-misak'ta geçen ifadeleri nispeten daha muğlaktır.<sup>243</sup>

### 1.Harrâziyye Fırkası

Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb'un üçüncü bölümünü tasavvufî fırkalara ve görüşlerine tahsis etmiştir. Toplamda on iki firkadan bahsetmiş ve her bir firkaya bir kişinin adını vermiştir. Ayrıca bu şahısların sekr, sahv, rızâ, velâyet, mücâhede, fenâ-bekâ, cem'-tefrikâ gibi hâlleri ve makamları ilk defa kullandıklarını ifade etmiş ve bu şahıslara nispet etmiştir.<sup>244</sup>

<sup>240</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi / Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1999), 229-236, 242-246, 269-270.

<sup>241</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi / Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 229.

<sup>242</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi / Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 265-266.

<sup>243</sup> Cüneyd Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdülkâdir (Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-mısriyye., 1988), 31-41; Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi / Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 229-239, 242-246.

<sup>244</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 239-327.

Bu meyanda fenâ ve bekâ bahsini Harrâz'a nispet ederek bu terimleri ilk defa onun kullandığını dile getirmiş ve bu fırkaya da Harrâziyye ismini vermiştir.<sup>245</sup>

Hücvîrî bu tasnifinin hemen başında fırkaları mecâz ve rûsum (şekil) itibariyle taksime tâbî tuttuğunu belirtmiştir.<sup>246</sup> Nitekim Harrâziyye de dâhil olmak üzere söz konusu fırkaların kelam ve fıkhıta olduğu gibi tarihî uzantısını tespit etmek güçtür. Çağdaş araştırmalar Hücvîrî'nin bu tasnifinin gerçekliği üzerinde durmuşlardır. Buna göre Hücvîrî'nin hâlleri ve makamları bir kişiye nispet etmesinin gerekçesi açık değildir. Sözelimi sahv konusunu Cüneyd'e, fenâ konusu da Harrâz nispet etmiştir. Fakat tevhid ve fenâ ile ilgili mevzuları genellikle Cüneyd üzerinden anlatma yoluna gitmiştir. Bu durumda fenâ konusunda Harrâz'ın nasıl bir konumu olmalıdır? Yine Hücvîrî, mücâhede bahsini Sehl'e nispet etmektedir fakat belli başlı diğer sûfiler de en az Sehl kadar mücâhedeye vurgu yapmıştır. Ayrıca cem'-tefrika gibi daha çok Cüneyd, Harrâz, Nûrî ve Şibli (ö. 334/946) gibi mutasavvıfların görüş beyân ettiği bir konuyu Ebû Abbâs es-Seyyârî'ye (ö. 342/953-54) nispet etmiştir. Fakat fırka tasnifi yaptığı bölüm dışında bu şahsı neredeyse hiç zikretmemiştir.<sup>247</sup> Buna ek olarak Hücvîrî on iki fırka içinde sadece Seyyârîler için kimlik ve yer tanımlaması yapmıştır -ki onlar Nesâ ve Merv şehirlerinde yaşayan Seyyârî'nin takipçileridir- bunun dışındaki fırkalar hakkında tarihsel ve sosyal bir tespiti yer vermemiştir.<sup>248</sup> Tüm bu gerekçeler Hücvîrî'nin fırka tasnifine şüpheyle yaklaşıp ve gerçekliğini sorgulamaya iten sebepler olmuştur.

Bu gibi gerekçelerden yola çıkarak çağdaş araştırmalar Hücvîrî'nin fırka tasnifi yapmasının nedeni üzerinde durmuşlardır. Bu araştırmalara göre Hücvîrî'nin böyle bir sınıflandırma yapmasının nedeni, sûfiler arasında kullanılan belli başlı tasavvufî kavram ve ıstılahların önemine vurgu yapmak ve söz konusu kavramlar hakkındaki farklı görüşleri belli bir sistem ve düzen içinde ele almaktır.<sup>249</sup> Bir diğer gerekçe ise muhtemelen tasavvuf içinde yaşanan bozulmalara cevap vermek ve birtakım sapkın zümrelerin görüşlerine mukâbil olarak doğruyu göstermek istemesidir. Başka bir ifadeyle Hücvîrî, fenâ konusunda ittihad ve hulûl düşüncesine sahip olan zümrelerin

<sup>245</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 304-310.

<sup>246</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 239.

<sup>247</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 290-291.

<sup>248</sup> Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 131.

<sup>249</sup> Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 131.

müntesiplerinin yaygınlaştığından bahsetmiştir. Bu durumda Hücûrî, yaptığı tasnifle aynı sistematik yapının sahih biçiminin tasavvufta da varolduğuna işaret etmiştir.<sup>250</sup> Öte taraftan Hücûrî'nin kitabın son bölümünde de benzer bir eşleştirme sistemine başvurması dikkate değerdir. Orada ise temel dinî ibadetleri bazı ıstılahlarla bir araya getirmiştir. Gusûl başlığı altında tevbe, namaz başlığı altında aşk, zekât başlığı altında cömertlik vd.<sup>251</sup>

## E. HARRÂZ'IN FENÂ VE BEKÂ NAZARİYESİNİN ÖNEMİ VE ETKİLERİ

Kaynaklarda Harrâz'ın fenâ ve bekâdan bahseden ilk kişi olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu noktada Harrâz'ın önemi fenâ teriminin yanına bekâyı eklemesi ve her ikisini de daha derinlikli bir şekilde ele almasında ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki tasavvufta bekâ süreklilik anlamına gelmekle birlikte fenâdan sonraki ahlâklanma sürecine işaret etmektedir. Fenâ Hak ile birlikte olmanın ve O'na yakınlaşmanın manevî sarhoşluğuna ermek olarak ifade edilebilir. Bu hâli tecrübe ettikten sonra kulun vazifelerini îfâ etmeye yeniden başlaması gerekmektedir. Amellere devam etmesi bekâ olarak adlandırılmıştır. Nitekim tasavvuf içindeki bazı oluşumlar fenâ hâlini tecrübe ettikten sonra kulun özgürleştiğini ve dinî yükümlülüklerden soyutlandığını iddia etmişlerdir. Bu aşamada Harrâz insanın her hâlükârda mükellef bir varlık olduğunu, dinî yükümlülüklerin hiçbir zaman kuldân sâkıt olmayacağını dile getirmiş ve bu durumu bekâ olarak isimlendirmiştir. Böylece Harrâz tasavvuf içerisindeki bu tür oluşumların yanlış tutumları üzerine âdetâ bir set çekmiş, her sûrette amellere devam etmeyi vurgulamıştır. Amele yapılan vurgu zaman içerisinde tasavvufta prensip hâline gelmiştir. Bu sayede sûfiler arasında fenâ ve bekâ şeklindeki ikili kullanım yaygın hâle gelmiş ve tasavvufun sünnî zemine oturmasına yardımcı olmuştur. Dolayısıyla bu noktada Harrâz'ın önemi fenâ teriminin yanına bekâyı eklemesi ve ikisinin bir bütün olarak yaygın kullanıma olanak sağlamasıdır.

<sup>250</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 291.

<sup>251</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 331-398; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 131.

Harrâz'ın düşüncesinde fenâ Hak'ta yok olmak, bekâ ise Hak ile beraber olmaktır.<sup>252</sup> Yine ona göre fenâ, kulun ubûdiyyeti görmesinden fânî olmasıdır. Bekâ ise kulun, ulûhiyyetin şâhidi (ve tecellîlerini temâşâ etmesi) ile bâkî kalmasıdır.<sup>253</sup> Bu ifadeye göre fenâ kulun kulluğunu görmekten fânî olması, Hakk'ın rabliğine şâhit olması ve bu hâl üzere bâkî kalması anlamındadır. Yani kulun kendinde bir varlık görme hâlinde uzaklaşıp, Hakk'ın varlığını müşâhede etmesi ve bu bilinçle tekrar sorumluluklarını yerine getirmeye devam etmesidir.

Yine Harrâz'a göre fenâ, kulun kulluğunu görmekten fânî olması, bekâ kulun ilâhî huzurda bâkî olmasıdır.<sup>254</sup> Bu ifade kulun kul olduğunu göremeyecek duruma gelmesi ve sadece Hakk'ı müşâhede etmesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla buradaki fenâ bir tür birlik hâli, bekâ ise ikilik hâlidir. Daha sonra kulun Hak'ta yok olma düşüncesinden sıyrılıp, kul olduğu bilincine tekrar ulaşması ve vazifelere devam etmesi gerekmektedir.

Aynı minvalde bir başka sözünde Harrâz şöyle demiştir: “Fenâ, Hak ile yok olmak, bekâ Hak'la hâzır olmaktır.”<sup>255</sup> Fenâ, kulun kendinde bir varlık görmemesi, sadece Hakk'ı görmesi, O'na şâhit olması, bekâ ise bu hâlin sarhoşluğundan kurtularak kulun vazifelere geri dönmesi ve vazifeleri daha bilinçli bir şekilde yapması olarak anlaşılabilir.

Harrâz'ın anlatımıyla fenâ hâline ulaşan kimselerin bu hâllerinin sıhhati bekâ ilminin, beraberlerinde bulunmasıdır. Bekâ hâline sahip kimselerin hâllerinin sıhhati de kendilerinde fenâ ilminin bulunmasıdır.<sup>256</sup> Bu ifadede Harrâz, fenâ hâline ulaşan kişinin şeriat bilgilerini terk etmemesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Şeriata tam olarak uyan kimsenin fenâ hâline ulaşması ve fenâ hâlini tecrübe ettikten sonra tekrar şeriata geri dönmesi gerekir. Başka bir ifadeyle kulun fenâdan sonra sorumluluk hâlinin geldiğini, şeriata uyup kulluğa devam etmesi gerektiğini bilmesi fenânın sıhhati, bekâyı yaşayan yani vazifeleri yerine getiren kimsenin de şeriata uyması ve vazifeleri yerine getirmesi sebebiyle ileride fenâyâ ereceğini bilmesi de bekânın sıhhatidir.

Ayrıca Kelâbâzî'nin aktardığına göre fenâ hâlinin sürekli olup olmadığı konusunda mutasavvıflar arasında ihtilaf edilmiştir. Bâzı sûfilere göre fenâ devamlı bir hâl değildir.

<sup>252</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif: Gerçek Tasavvuf*, 673.

<sup>253</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 308.

<sup>254</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 424.

<sup>255</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 424.

<sup>256</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif: Gerçek Tasavvuf*, 673.

Bu hâlin devamlı olması beden ve organların farzları yerine getirmesine engel olmakta, dünya ve ahiret işlerinin aksamasına sebebiyet vermektedir. Ebu Abbas b. Atâ bu konuda yazdığı bir esere *Kitabü avdeti's-sıfât ve bed'ihâ* ismini vermiştir. Hakikati araştıran büyük sûfiler, “Fânî vasıflarına iade olunmaz” şeklinde düşünmektedirler. Cüneyd, Harrâz, Nûrî gibi mutasavvıflar bu görüştedir.<sup>257</sup> Bu anlatımda sûfilerin kast ettiği husus, fenâ hâlini yaşayan kişinin fenâyâ erdiği anki bilinçsizlik durumuna bir daha ulaşmayacağıdır. Onlara göre bu hâl gelip geçicidir. Hâlbuki fenâdan sonra gelen bekâ devamlılık arz etmektedir. Yükümlülüklerini yerine getirmek devamlı olandır. Fenâ devamlı bir hâl değildir. Aksi takdirde farzları îfâyâ engel olmaktadır.

Öte yandan Harrâz'dan önceki dönemde doğrudan fenâ teriminin kullanıldığı ifadeler görülmezken, Harrâz'dan sonraki dönemde hem fenâ hem de bekâ terimine rastlamak mümkündür. Öyle ki Cüneyd'e fenânın ne olduğu sorulduğunda, kulun fenâsında kendi vasıflarından fânî olduğu zaman bekâyı tam olarak idrak edeceğini dile getirmiştir. Başka bir sefer de aynı soruya “Senin bütün vasıflarından yabancılaştıman, küll-i mutlakın bütünüyle seni senden almasıdır” şeklinde cevap vermiştir.<sup>258</sup> Cüneyd'in ilk anlatımı Harrâz'ın fenâ hâline ulaşanların sıhhatinin kendilerinde bekâ hâlinin bulunması gerektiği şeklindeki ifadesine bir atıf olarak düşünülebilir.

Ebû Yâkûb Nehrecûrî'ye (ö. 300/912) fenâ ve bekânın sıhhati sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Kulun Allah için yaptığı işleri görmekten fânî olması, kulluk ahkâmının yerine getirilmesi sırasında Allah için kâim olduğunu görme duygusunun bâkî kalmasıdır.”<sup>259</sup> Bu ifadede kulun kulluğunu görmesini terk etmesi yani ondan fânî olması, kulluk vazifelerini yerine getirmeye devam etmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla bu şekilde ikili bir kullanım Harrâz'ın fenâ-bekâ nazariyesinin bir yansıması şeklinde düşünülebilir.

Aynı zamanda Nehrecûrî'ye göre fenâ ve bekâ ilminin sıhhati, bu iki ilme kulluğun da eşlik etmesidir. Fenâ ve bekâ ile birlikte kulluğun olmaması kuru bir iddiadan ibarettir.<sup>260</sup> Onun bu anlatımı fenâ hâlini tecrübe ettikten sonra dinî yükümlülüklerin kuldandan sâkıt olduğunu iddia edenlere bir cevap niteliğinde değerlendirilebilir. Nehrecûrî bu ifadeyle

<sup>257</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 207.

<sup>258</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 248.

<sup>259</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 247.

<sup>260</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 248.



hem fenâ hâline doğru yol alırken hem de fenâ hâlinde sonraki bekâ sürecinde kulluk yükümlülüklerini yerine getirmeye vurgu yapmıştır.

Nehrecûrî başka bir sözünde de ubûdiyyetin sıhhatinin fenâ ve bekâda olduğunu dile getirmiştir.<sup>261</sup> Nehrecûrî kulluk gibi hayatın tümünü kapsayan bir hâlin sıhhatinin fenâ ve bekâda olduğunu dile getirerek aslında bu terimlere merkezî bir anlam yüklemiştir. Buna ek olarak Hücvîrî onun bu sözünde geçen fenâyı, kulun kendisini beşerî hazlardan uzaklaştırması olarak ifade etmiş, bekâyı ise ubudiyetteki ihlâs olarak tanımlamıştır.

Ruveym'e fenâ ve bekâdan sorulduğunda fenâ ilminin ilk mertebesinin bekâ gerçeklerine uymak olarak cevap vermiştir.<sup>262</sup> Onun bu söylemi fenâ hâline ulaşan kimselerin sıhhatinin kendilerinde bekâ ilminin bulunması olduğunu ifade eden Harrâz'a bir atıf olarak yorumlanabilir.

İbrahim b. Şeybân (ö. 330/941) ise şöyle demiştir: “Fenâ ve bekâ ilmi, vahdaniyetteki ihlâs ve ubudiyetteki sıhhat üzerinde devr eder durur, temel budur. Bunun ötesindeki şeyler mugalatalardan ve zındıklıktan başka bir şey değildir.”<sup>263</sup> Hücvîrî bu ifadeyi kulun, Hakk'ın vahdaniyetini ikrar etmesiyle kendisini O'nun hükmü ve galebesi altında görmesi şeklinde açıklamış, kulun bu galebe hâli ile fânî olduğunu dile getirmiştir. Fenâsı sıhhatli olan kulun aczini anlayıp ubudiyetten başka kendisi için bir çare bulunmadığını idrak ettiğini söylemiştir.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 308.

<sup>262</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 248.

<sup>263</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 308.

<sup>264</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 308.

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

### **HARRÂZ'IN DÜŞÜNCESİNDE TASAVVUFUN TEMEL MESELELERİ**

## A. HÂLLER VE MAKAMLAR

### 1. Hâller ve Makamlar Bahsinin Önemi

Her ilmin kendine özgü mevzû‘ (konu), mesâil (meseleler) ve mebâdi‘i (ilkeler) mevcuttur. Tasavvufun mevzû‘, mesâil ve mebâdi‘i de Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Hücûvîrî’nin, sûfilerin sözlerinden hareketle gerçekleştirdikleri tasnif ve şerh faaliyetinden anlaşılmaktadır. Onlar tasavvufun konusunu hâl veya ahlâkî değişim, meselelerini ise hâller ve makamlar olarak tespit etmişlerdir.<sup>265</sup> Tasavvufun temel meselelerini içermesi bakımından hâller ve makamlar, erken dönem tasavvuf eserlerinden itibaren kaynaklarda en geniş bahis olarak ele alınmıştır. Bu nedenle herhangi bir mutasavvıfın hâller ve makamlar bahsi ile ilgili görüşlerini incelemek, onun tasavvuf anlayışını büyük ölçüde tespit etme imkânı sağlayacaktır. Tasavvuf kaynaklarından edinilen bilgiye göre genel olarak hâl, kulun çabası olmaksızın kendisine vârid olan geçici durumları ifade ederken makam, kulun gayretinin bir sonucu olan kalıcı veya sürekli durumları anlatmaktadır. Bu yönüyle hâller vehbî, makamlar ise kesbî olarak nitelendirilmiştir.<sup>266</sup> Her hâlükârda hâl veya makam kulun Allah ile ilişkisini anlatan ve ahlâkî değişimin aşamalarını içeren bir tasavvufî terimdir.

Ahlâkî dönüşüm mertebelerini ifade eden hâller ve makamlar, erken dönem tasavvuf yazarlarınca ve bazı mutasavvıflar tarafından belli bir tasnif ve tertip içerisinde ele alınmıştır. Bu tasnif ve tertipler ilk dönem sûfilerinin tasavvufî hâllere ve makamlara yönelik yaklaşımlarını anlamamız bakımından önem arz etmektedir. Her ne kadar bu konuda mutasavvıflar arasında görüş ayrılıkları bulunsa da kesin olan taraf şudur: Hâller ve makamlar bahsi kulun ahlâkında olumlu mânâda bir değişim sürecini içerir ve tasavvufun başı ve sonu belli, sistematik yönetime sahip bir din ilmi olduğunu gösterir.<sup>267</sup>

Harrâz’ın hâller ve makamlar düşüncesine geçmeden önce onun bu hususta kullandığı terminolojiye dikkat çekmek gerekir. Harrâz bu bahsi ele alırken “mevtın, menzil ve makam” terimlerini ve çok az yerde de “hâl” terimini kullanmıştır. Bazı ahlâkî

<sup>265</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 219-222.

<sup>266</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 41; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 182-183; Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 244.

<sup>267</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 234-235.

merhaleleri doğrudan makam olarak nitelediği veya bu aşamalarda kulun gayretine işaret ettiği hâlde başka ifadelerinde bahsi geçen makamların hâllerde olduğu gibi Hakk'ın kula öğretmesiyle husûle geldiğinden bahsetmektedir. Buna ilaveten makam, menzil, mevzûn olarak nitelediği bazı mertebelerden de diğer bir anlatımında hâl olarak bahsettiği tespit edilmektedir. Hatta bir cümlesinde bazı aşamaları “makâmât” olarak tanımladığı hâlde peşi sıra gelen diğer cümlede aynı aşamaları “ahvâl” olarak nitelemektedir.<sup>268</sup> Öyle anlaşılıyor ki Harrâz'ın düşüncesine göre önemli olan, herhangi bir ahlâkî mertebenin hâl veya makam olması değil bu aşamalardaki vazifelerin Allah için yerine getirilmesi ve Hakk'ın ihsanı sayesinde kulun ahlâkının değişmeye başlamasıdır. Nitekim Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın ifade ettiğine göre kul hangi makamda bulunursa bulunsun o makamın sıkıntı ve zorluklarını Allah için yerine getirdiği zaman ahlâkı ve hâlleri değişir. Kul Allah'ın hoşnutluğunu ve kendisine hayır vermesini ister. Bu aşamada kulun ahlâkı olumlu mânâda değişmeye başlar. Böylece kul nefsinin arzularının peşinden gitmeyi bırakır.<sup>269</sup> Harrâz bu anlatımında makam, hâl ve ahlâkı bir arada kullanmış ve kulun gayretinin belirleyiciliğinden çok Hakk'ın ihsanını ve fâilliğini ön plana çıkarmıştır. Öyleyse o, hâli ve makamı ahlâkî mertebe olması açısından tek bir şey olarak düşünmüş, birbirinden ayırmamış ve ikisinin de Hakk'ın lütfuyla ve dilemesiyle meydana gelebileceğini dile getirmiştir. Bu nedenle araştırmamızda hâlleri ve makamları ayrı başlıklar altında ele almadan, bir bütün olarak Harrâz'ın hâller ve makamlara yönelik düşünceleri şeklinde incelemek uygun görülmüştür. Fakat yine de onun bu konuyu ele alırken nasıl bir tasnif yolu benimsediğini ortaya koymak da faydalı olacaktır. Bundan dolayı Harrâz'ın bu bahisteki tasnifleri ve kullandığı terminoloji üzerinde durulacaktır.

Harrâz'ın hâller ve makamlar tasnifi ile ilgili ifadelerine bakıldığında bazı sözlerinin belirgin ve sistematik, bazılarının ise belirsiz ve bütüncül olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu araştırmanın amaçların biri de onun bu tasniflerini belirgin hâle getirmektir. Başka bir deyişle Harrâz'ın dolaylı olarak makamlardan bahsettiği ifadeleriyle, doğrudan makam tasnifi yaptığı sözlerini birbiriyle bütünleştirmek, uzlaştırmak ve telif etmek bu araştırmanın amaçlarından biridir.

---

<sup>268</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Harrâz, *Resâilü'l-Harrâz*, 72-73.

<sup>269</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 94.

## 2.Harrâz'a Göre Hâller Ve Makamlar Tasnifi

Harrâz hâller ve makamlara dair düşüncelerini açıklarken pek çok kavramdan bahsetmektedir. Onun daha merkezî önem atfettiği ve daha ağırlık verdiği aşamaları ana makam, geriye kalan aşamaları ise bu makamların altındaki mertebeler veya ara makamlar olarak anlamak mümkündür. Harrâz'ın düşüncesinde daha merkezî konumda duran makamlar evvelâ ihlâs, sabır ve sıdktır. Şöyle ki Harrâz sözlerinde ihlâs, sabır ve sıdka sıklıkla vurgu yapmakta ve bu aşamaların bazen ikisini, bazen de üçünü bir arada kullanmaktadır. Fakat onun özellikle *Kitâbu's-sıdk*'ta geçen birtakım ifadeleri, bu üç aşama arasında kurduğu ilişkiyi anlamamız bakımından önem arz etmektedir. Ona göre ihlâs, sabır ve sıdk çeşitli mânâların kısımlarıdır ve bütün amellere indimâç etmiştir. İhlâs, sabır ve sıdk yapılan bir işe dâhil edilmediği zaman amel bozulmakta ve eksik kalmaktadır. Ayrıca bu üç temel husustan her biri de diğerleri olmadan tam sayılamamaktadır. Bu münasebetle Harrâz'a göre ihlâs ancak sıdk ve sabır ile, sabır ancak sıdk ve ihlâs ile, sıdk da ancak sabır ve ihlâs ile birlikte kâmil hâle gelmektedir.<sup>270</sup>

Öte yandan Harrâz başka bir sözünde de bu üç aşamayı mevâtın ve menzil yani makam olarak tavsif etmektedir. Bunun yanı sıra o, sıdkı kitabına isim olarak vermiştir. Bu da sıdkın onun düşüncesindeki önemini ortaya koymaktadır. Ayrıca Harrâz'ın bu üç aşamanın bütün amellerde mündemiç olduğunu ifade etmesinden ihlâs, sabır ve sıdkın kendi düşüncesinde merkezî bir konumda durduğu ve bu aşamaların bir tür ana makamlara tekâbül ettiği anlaşılmaktadır. İlâveten Harrâz bu üç aşama olmadan yapılan amellerin bozulduğunu ve eksik kaldığını belirtmiştir. Dolayısıyla Harrâz'a göre ameller ihlâs, sabır ve sıdk olmadan tekâmül etmiş olmamaktadır.

Diğer bir söyleminde de Harrâz zühd, havf ve şevk gibi merhalelerden bahsettikten sonra muhabbeti bütün menzil ve makamları kapsayan bir cem' makamı olarak târif etmektedir.<sup>271</sup> Böylelikle onun düşüncesinde muhabbetin de merkezî bir konumda durduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca Harrâz kurb makamı için de "Makamların hangisinde bulunursa bulunsun kul, aslında, Allah'a yakınlık üzere kulluk eder"<sup>272</sup> sözüyle muhabbette olduğu gibi kurba da

<sup>270</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 13.

<sup>271</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 93.

<sup>272</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 86.

merkezî önem atfettiğini belirtmektedir. Hem muhabbet hem de kurb için kullandığı söylemler aslında makamları tek bir çatı altında toplayan, bütünleyen cümleler olarak görünmektedir. Dolayısıyla bu tür aşamaları ana makam olarak anlamakta kanaatimizce bir beis yoktur. Ana makamlar dışında kalan ahlâkî mertebelerle ilgili Harrâz'ın çok sayıda sözü mevcuttur. Aşağıda ele alacağımız ifadeleri onun hâller ve makamlara dair düşüncelerini tespit edebilmek için bize geniş bir perspektif sunacaktır.

Harrâz'a göre Allah'a ulaşanlar O'na yakın olanlardır. Onlar hakîkî mânâda Allah'ın sevgisini tatmış kimselerdir. Onların vasıfları vera', zühd, sabır, ihlâs, sıdk, tevekkül, yalnızca Allah'a güvenip dayanma, muhabbet, şevk, üns ve güzel ahlâka sahip olmaktır.<sup>273</sup> Harrâz ifadelerinde Allah'a ulaşan, O'nu seven ve O'na yakın olan kişilerde bulunan vasıfları bütüncül bir şekilde sıralamış ve bu özelliklerin güzel ahlâk sahiplerinin de nitelikleri olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla birlikte onun bu sözleri ilk bakışta bir tür hâller ve makamlar tasnifi olarak anlaşılabilir. Fakat bu ifadelerde bazı belirsizlikler vardır. Söz konusu aşamaların sırayla mı elde edildiği veya birbirlerini gerektirip gerektirmedikleri kesin olarak anlaşılammaktadır. Öyle görünüyor ki bu aşamalar bir bütün olarak Allah'a vâsıl olan mukarreb kişilerin vasıfları olarak ele alınmıştır

Harrâz'ın daha belirgin tasnifi olarak değerlendirilebilecek sözleri de mevcuttur. Harrâz bir anlatımında çeşitli mertebelerden bahsetmiş ve ihlâsın her aşamada kulda olması gereken bir nitelik olduğunu belirtmiştir. Bu şu anlama gelir: Harrâz için tasavvuf ihlâstan ibarettir. O, bu tasnifi yaparken doğrudan "makâmât" kelimesini kullanmamış, onun yerine "mevâtın" ve "menâzil" kelimelerini kullanmıştır<sup>274</sup> ki onlar da makamda olduğu gibi "ikamet edilen, konaklanan, yurt edinilen yer" mânâlarına gelmektedir. Ona göre mevâtın yani makamlar; vera', zühd, sabır, tevekkül, havf, recâ, murâkabe, hayâ, muhabbet, şevk, üns ve sıdktır. Anlatımının devamında ise bu makamları Allah için çokça amel eden kişilerin konakladığı menziller (menâzil) olarak niteleyerek makamın kulun çabasının bir semeresi olduğuna ve Allah için yapılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Devamında gelen "Daha sonra bir diğerine geçerler" sözüyle de düşünüldüğünde makamların kalıcılığına ve sürekliliğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Harrâz bu sözlerinde her ne kadar kulun çabasını ön plana çıkarsa da ifadelerini yine

---

<sup>273</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 109.

<sup>274</sup> Ebû Saîd Harrâz, *et-Tarîk ilallah: Kitâbu's-sıdk*, thk. Abdülhalim Mahmûd (Kâhire: Dâru'l-meârif, 1988), 114.

Hakk'ın ihsanı ile ilişkilendirerek sonlandırmıştır. Netice olarak kulun, Allah'ın kendisine bahsettiği makama ulaştığını belirtmiştir.<sup>275</sup>

Harrâz'ın söylemlerinde makamı daha doğrusu çaba ve amel konusunu ön plana çıkarması ibâhiliğe karşı sergilemiş olduğu bir tutum şeklinde düşünülebilir. Bu küçük tasnifin şerhine ise *Kitâbu'l-ferâğ*'da rastlanmaktadır. Orada ise şevk, zühd, havf ve muhabbetten bahsetmektedir. Bu aşamaları sâlikin mutlaka uğrayacağı menziller olarak nitelemiş ve anlatımının devamında muhabbeti tüm bu makamları ve menzilleri kapsayan bir cem' makamı olarak gördüğünü dile getirmiştir.<sup>276</sup> Tüm bunlara ek olarak Harrâz'ın yaptığı bu sınıflandırma makam tasnifi olarak anlaşılmakta fakat bu makamların sıralamasına dair kesin bir düzen yer almamaktadır. Anlaşılan o ki Harrâz bir bütün olarak makamları zikretmiştir. Dolayısıyla araştırmamızda onun kesin bir şekilde birbirini gerektirme, tamamlama ve sıralamayı içeren makam tasnifini esas almak uygun görülmektedir.

Nitekim onun doğrudan makam ifadesini kullanarak ele aldığı tasnifinde Ebû Sa'îd tasavvufî eğitim metodunun ilk basamağının tevbe olduğunu belirtmiş, tevbenin kabulü için gerekli şartları saymış ve sonrasında gelen makamları sıralamıştır. Ona göre tevbe makamından havf makamına, oradan recâ makamına, oradan sâlihûn makamına, oradan müridûn makamına, oradan muti'ûn makamına, oradan muhibbûn makamına, oradan müştâkûn makamına, oradan evliyâ makamına, oradan da mukarrabûn makamına geçilir. Yine Harrâz'a göre her makama ait on şart vardır ve kişi bunları tam olarak yerine getirdikten sonra Hakk'ın nimetlerini görmeye başlar, nefsi O'nu zikretmek için inzivâyâ çekilir, ruhu melekût âleminde dolaşmaya başlar ve kul O'nun mârifetine ulaşmış olur.<sup>277</sup> Harrâz'ın yukarıdaki beyânâtında ele aldığı mertebeler arasında bir sıralama, birbirini gerektirme ve tamamlama söz konusudur. Onun bu tasnifi hâller ve makamların sistematikliğine örneklik teşkil etmektedir. Dolayısıyla Harrâz'a göre belli bir düzende ilerleyen bu makamlar; tevbe, havf, recâ, sâlihûn, müridûn (irâde), muti'ûn (itaat), muhibbûn (muhabbet), müştâkûn (şevk), evliyâ (velâyet) ve mukarrabûn (kurb) olarak sıralanmaktadır. Buna ek olarak Harrâz sözlerinde, tüm makamların belli şartları olduğuna ve bu şartları yerine getirdikten sonra diğer makama geçilebileceğine işaret

<sup>275</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 108.

<sup>276</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 93.

<sup>277</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/375-376.

etmektedir. Oysa sâlikin bir aşamanın tüm gereklerini yerine getirdikten sonra mı diğer bir makama geçebileceği yoksa diğer makama geçtikten sonra önceki makamdan izler taşıdığı ve eksiklerini, bulunduğu makamda mı tamamladığı konusu mutasavvıflar arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. O nedenle mutasavvıfların bu husustaki kanaatlerine temas etmek gerekmektedir. Bu konuda Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*'de Cüneyd'in görüşünü açıkladıktan sonra kendi düşüncesini dile getirmiştir. Cüneyd'e göre kul bazen bir hâlden daha yüksek bir hâle çıkarılır. Fakat üzerinde önceki hâlden bir şeyler kalmış olabilir. İçinde bulunduğu makamdan bir önceki makama bakarak oradaki eksiklerini giderir. Herevî'ye göre ise kul bir makamdan tamamen yükselip onu doğru bir şekilde yerine getirecek dereceye erişmedikçe o makamı sahih olamaz.<sup>278</sup> Herevî anlatımında makamın tüm şartlarını yerine getirdikten sonra bir sonraki makama geçilebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Herevî'nin bu sözü Harrâz'ın görüşüyle örtüşen bir ifadedir. Buna mukâbil Cüneyd'in beyânı ise Harrâz ve Herevî'nin aksine makamın tüm gereklerini yerine getirmeden de bir sonraki makama geçilebileceği ve eksiklerin bulunulan makamda tamamlanabileceği şeklinde anlaşılmaktadır. Öte yandan Harrâz ve Herevî ile aynı görüşte olan mutasavvıflardan biri de Hücvîrî'dir. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*'da kulun bir makamın hakkını ödemedi, o makamı mükemmel bir şekilde yerine getirmeden diğer makama geçmesinin câiz ve mümkün olmayacağını dile getirmiştir.<sup>279</sup>

Meselenin başka bir boyutu da iki makam arasında duraklamanın olup olmadığıdır. Zira Harrâz bir cümlesinde makamlar arasındaki duraklama hâlden bahsetmektedir. Kulun Hakk'a yakınlaşması nedeniyle fenâyâ erdiği, kurb makamı içinde ne yapacağını bilemediği, bu nedenle durup beklediği, Hakk'a teslim olduğu ve O'nun iznini beklediğinden bahseden ifadesi şu şekildedir: "(...) Kul bazen hâllerle ilgili ne yapması gerektiğini bilemediği için durup bekler. Eğer izin verilirse Sahib'inin onun hakkındaki hükümleri gerçekleştirir."<sup>280</sup> Bu ifade incelendiğinde Harrâz'ın hâller ve makamlar düşüncesinde Muhammed b. Abdilcebbâr en-Nifferî'yi (ö. 354/965) anımsatan söylemleri olduğu görülmektedir. Kulun bir makamı yerine getirdikten sonra durup beklemesi, ne yapacağına karar verememesi, Hakk'ı dinlemesi ve daha sonra devam

<sup>278</sup> Hâce Abdullah Ensârî Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2019), 55-56.

<sup>279</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 244.

<sup>280</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 59-60.



etmesi gibi söylemler Nifferî'nin "mevkıf" diye bahsettiği kavrama işaret eden cümleler olarak anlaşılabilir. Öyle ki Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*'ta da iki makam arasındaki fetret kavramından bahsetmektedir. Harrâz'a göre bazen kula önceki hâllerinde verilmiş olan nimetler geri alınır ve kul imtihan gereği iki makam arasında bir duraklama dönemi geçirebilir. Bu noktada kula düşen mücâhedeyi ve sabrı elden bırakmamaktır. Böyle yaptığı takdirde rahata kavuşur ve iyilikte bulunmak zâhirde ve bâtında kendisi için kolaylaşmış olur.<sup>281</sup> Harrâz'ın başka bir anlatımından da aktarıldığına göre Allah kullarından birini kendisine velî edinmek istediğinde ona önce zikir kapısını açar. Sonra kul zikrin tadına varınca kurb kapısını açar. Sonra onu üns meclisine yükseltir. Sonra tevhid kürsüsüne çıkarır. Allah hakîkî varlığı kuluna kapayan perdeleri teker teker açar ve onu ferdaniyyet evine götürür. Kuluna azamet ve celal sıfatları ile tecellî eder. Böylece kul benliğini yitirir ve o anda fenâyâ erer. Kendisini koruyacak güce sahip değildir ve muhafazası Allah'a aittir.<sup>282</sup> Harrâz'ın bu ifadesindeki aşamalar arasında da bir sıralama ve birbirini gerektirme söz konusudur. O, yukarıdaki bir sözünde velâyeti makam olarak nitelemiş ve her makamın belli şartları olduğundan bahsetmişti. Harrâz'ın bu rivayette velî kavramı üzerinden bir makam tasnifi mi yaptığı yoksa velâyet için gerekli şartları mı dile getirmek istediği belirsizdir. Harrâz'ın doğrudan hâl ve makam olarak ele aldığı tasnifler daha kesin ve belirleyici olduğundan araştırmamızda o tasnifleri esas almak uygun görülmektedir. Fakat burada dikkate değer durum ise Harrâz'ın, bahsi geçen aşamaların Hakk'ın ihsanıyla gerçekleştiği görüşünü yinelemesidir.

Harrâz'ın kulun geçirdiği aşamalarla ilgili sıralama, birbirini gerektirme ve tamamlamayı içeren bir başka ifadesi de şu şekildedir: "Hikmet ehlinden biri şöyle der: 'Kul ancak zühd, tevekkül, muhabbet, yakîn ve hayâyı tamamladığında onun hakkında rızâdan bahsedilebilir.' Bize göre de durum böyledir."<sup>283</sup> Harrâz yukarıda zikredilen bir sözünde de burada belirttiği ahlâkî gelişim merhalelerinden bahsetmiş ve onları makam sınıfında gördüğüne işaret etmişti.<sup>284</sup> Onun bu sözü de göz önünde bulundurulduğunda rızâyı makamlara dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Rızâyı makam sınıfında gördüğüne işaret eden bir başka rivayet de şu şekildedir: Sehl'in arkadaşlarından biri Harrâz'ı vefat ettikten sonra

---

<sup>281</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 101.

<sup>282</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 500; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l- Kübrâ*, 1997, 132; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l- Kübrâ*, 1968, 1/368.

<sup>283</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 80.

<sup>284</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 108.

rüyasında görmüş ve Allah'ın kendisine nasıl muâmele ettiğini sormuştur. O da şu cevabı vermiştir:

“Yüce Allah beni huzurunda durdurup, şöyle buyurdu: ‘Ey Ahmed! Sen benim sıfatımı/beni sevmeyi Leyla ve Su’dâ gibi varlıklar üzerinde icrâ ettin. Şayet ben seni ihlâsla istediğin bir makamda görmeseydim, mutlaka sana azap edecektim!’ Sonra beni havf perdesinin arkasında ayakta durdurdu. Ben Allah’ın dilediği kadar bir zaman orada titreyip korktum. Sonra beni rızâ perdesinin arkasına aldı. Ben: ‘Ey Rabbim! Senden başka bana tahammül edecek birini bulmadım’ dedim ve nefsimi huzurunda yere attım. Bunun üzerine Yüce Allah, bana: ‘Doğru söyledin, benden başka sana tahammül edecek kim var ki’ buyurdu. Sonra benim cennete götürülmemi emretti.”<sup>285</sup>

Harrâz önceki sözlerinde muhabbet ve havftan da makam olarak bahsetmişti. Onun düşüncesine göre bu iki aşamanın akabinde gelen rızâ da makam olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Harrâz’ın her iki ifadesi de değerlendirildiğinde onun düşüncesine göre rızâ, tüm makamları geçtikten sonra ulaşılan en son makam olarak anlaşılabilir mi? Hatta soruyu genişletecek olursak onun düşüncesine göre son makam nedir?

Bu soruların cevabını tespit edebilmek için Harrâz’ın, sâlikin geçirdiği aşamalarla ilgili ifadelerine daha çok eğilmek gerekmektedir. Bu minvalde geçen bir sözünde Harrâz’a göre kul makamların hangisinde bulunursa bulunsun aslında Allah’a yakınlık üzere kulluk eder. Bu hâli tahkik ettiğinde ise asla geriye dönmez.<sup>286</sup> Harrâz’ın bu düşüncesi kurbun ulaşılan son aşama olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Nitekim Harrâz yaptığı makam tasnifinde de mukarrebûn makamını en son zikretmiştir.<sup>287</sup> Fakat aşağıdaki sözü daha kesin bir ifade olarak değerlendirilebilir: “Dedim ki: ‘Bana yakınlık makamları arasında bundan da güzel olan makamdan bahset!’ Dedi ki: ‘Kendisinden sonra herhangi bir makam bulunmayan ancak makam içinde fazladan bir hâli barındıran yakınlık makamıdır.”<sup>288</sup> Harrâz bu sözünde de kurbdan son makam olarak bahsetmektedir. Fakat devamında gelen “Kurb, kulun Allah’tan vâdettiği nimetleri ve O’ndan bir şey talep etmeyi unutmasıdır”<sup>289</sup> cümlesi aslında sûfilerin rızâ olarak tanımladıkları kavramla tam

<sup>285</sup> el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, 3/256.

<sup>286</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 86.

<sup>287</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/375-376.

<sup>288</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 59.

<sup>289</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 59.

olarak örtüşmektedir. Dolayısıyla Harrâz'ın rızâyı son makam olarak gördüğü ve bu düşüncesini kimi zaman kurb makamı olarak ifade ettiği anlaşılmaktadır. Sözlerinin devamı ise şu şekildedir: “Dedim ki: ‘Bahsettiğin kulun bu aşamadaki makamı nedir?’ Dedi ki: ‘Tevhide bağlanmaktır.’”<sup>290</sup> Harrâz'ın *Kitâbu'l-ferâğ*'da uzunca bir paragrafta dile getirdiği düşünceye göre rızâyı son makam olarak nitelediği ve bunu bazen kurb olarak ifade ettiğini belirtmiştik. Fakat o, ele aldığı uzunca paragrafı tevhidle sonlandırmış ve onun son makam olduğuna işaret etmiştir. Bununla birlikte Harrâz başka bir sözünde de mukarreb kişilerin tevhid hâlinde olduklarından bahsetmektedir.<sup>291</sup> Dolayısıyla Harrâz'ın düşüncesinde tıpkı rızâ ve kurb gibi tevhid de hâller ve makamların en sonunda ulaşılan aşamadır. Böylece Harrâz'a göre son makamların rızâ, kurb ve tevhid olduğu anlaşılmaktadır.

Bunun yanı sıra Harrâz başka bir anlatımında da mârifet sahibi kişilerin geçirdiği aşamalardan bahsederken kulun bekâ makamından daha ileriye ulaşamayacağını dile getirerek bekânın son makam olduğuna işaret etmiştir.<sup>292</sup> O hâlde yukarıda zikrettiği rızâ, kurb ve tevhid onun düşüncesinde hangi konumda durmaktadır? Bu noktada iki ihtimal söz konusudur: Birincisi, onun düşüncesinde bu üç aşama aynı şeye tekâbül etmektedir ve hepsi son makamdır. İkinci olarak ise bu üç aşama belli aşamalardaki son makamları ifade etmektedir. Her iki durumda da nihai gâye bekâyâ ulaşmak olarak anlaşılabilir. Başka bir deyişle muhtemelen Harrâz'ın son makam düşüncesinde bir ana ve alt makamlar hiyerarşisi söz konusudur. Bu minvâlde düşünüldüğünde ana makamın bekâ, alt makamların ise rızâ, kurb ve tevhid olduğu anlaşılmaktadır. Buna ek olarak onun bu üç terimle kastettiği makam aslında bekâdan hemen önceki fenâ makamı da olabilir. Zira Harrâz bir ifadesinde mukarreb kişilerin tevhid hâlinde olduklarından bahsetmekte ve bu şahısların bilgi, anlayış, irade, his ve hareketten yoksun kaldıklarını dile getirmektedir<sup>293</sup> ki bu durum aslında fenâ hâline işaret etmektedir.

---

<sup>290</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 60.

<sup>291</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu's-safâ* (*Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde*), çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 61.

<sup>292</sup> “Mârifet ehlinin ilk makamı Allah'a muhtaçlığa bağlı hayrettir (tahayyür maa'l-iftikâr). Daha sonra Allah'a kavuşmanın getirdiği sevinç (sürûr maa'l-ittisâl), uyanışın sonucu olan fenâ (fenâ maa'l-intibâh), ve ilâhî huzurda bekleyişi ifade eden bekâ (bekâ maa'l-intizâr) makamları gelir. Yaratılmış olması bakımından insan bundan daha ilerisine ulaşamaz.” Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 93.

<sup>293</sup> Harrâz, *Kitâbu's-safâ*, 61.

Öte yandan Harrâz anlatımında mârifet ehlinin makamlarını zikretmeden önce çeşitli zümrelerin nezdinde üstün olan makamları sıralamıştır. Onun düşüncesine göre şevk makamı amel ehlinin, muhabbet makamı müridlerin, havf makamı ise zâhidlerin nezdinde üstün bir makamdır. Harrâz cümlelerinin hemen ardından mârifet ehlinin son makamının bekâ olduğunu ve insanın bundan daha ileriye ulaşamayacağını belirtmiştir.<sup>294</sup> Onun bu söylemlerinden başka sonuçlara da varılabilir: Birincisi, Harrâz'a göre belli zümrelerin çeşitli makamları vardır ve bekâ ayrı ayrı her zümrenin en son aşama olarak ulaştıkları makamdır. İkincisi ise, bir zümrenin en üstün ve son makamı, diğer zümrenin ilk makamıdır. Örneğin, amel ehlinin nezdinde üstün olan şevk makamı, bu zümrenin son makamı ve kendisinden sonra gelen muhabbet ehlinin ilk makamıdır. Bu minvâlde amel ehli için üstün olan şevk makamı aslında bir tür bekâ makamını ifade etmektedir.

#### *a.Tevbe*

Harrâz, yukarıda geçtiği üzere erken dönemdeki diğer mutasavvıflar gibi tevbe tasavvufî terbiyenin başlangıcı ve makamların ilki kabul etmiş, tevbeden sonra gelen makamları sıralamış ve her makama ait belirli şartların olduğunu dile getirmiştir.<sup>295</sup> Fakat Harrâz söz konusu şartların neler olduğunu zikretmemiştir. Kanaatimize göre Harrâz bu ifadenin şerhi niteliğinde olan başka sözlerinde tevbenin tahakkuku için gerekli şartlardan bazılarını sıralamıştır. Ona göre tevbenin başı, Allah'ın emir ve nehiyelerine riâyet ederken aşırı gidilen hususlara yönelik pişmanlık duymak, O'nun kabih gördüğü hataları tekrarlamama hususunda kararlılık göstermek, bağışlanma dilemeye devam etmek, insanlara haksızca davranmaktan imtina etmek, işlenen hataları Allah'a ve insanlara itiraf etmek, korku, hüzn ve şefkate sarılmak, ettiği tevbenin kabul edilmeyeceğinden korkmaktır. Bunun yanı sıra kulun, Allah'ın her dâim kendisini gördüğünü bilmesi ve O'nun çirkin gördüğü bir ameli işlerken hâlimden emin olmamasıdır.<sup>296</sup>

Ayrıca Harrâz kişiyi Allah'ın emrini yerine getirmekten alıkoyan dost ve arkadaşları terk etmeyi veya onları Allah'a havale etmeyi tevbenin doğru oluşunun (*sıdku't-tevbe*) bir

---

<sup>294</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 93.

<sup>295</sup> el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 8/375-376.

<sup>296</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 22.

göstergesi kabul etmiş ve şu ayeti zikretmiştir: “O gün, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar dışında, dost olanlar (bile) birbirlerine düşman kesilirler.” (Zuhruf 43/67)<sup>297</sup>

Bir başka sözünde de kulun kalbinden günah işleme duygusunun çıkmasını ve işlediği günahları anlatmaya karşı uyanık ve tedbirli olmasını da tevbenin doğru oluşunun bir işareti olarak değerlendirmiştir. Sonrasında ise şu ayeti delil göstermiştir: “Günahın açığını da bırakın gizlisini de.” (En’âm 6/120)<sup>298</sup> Harrâz’ın bu iki ifadesi de tevbenin tahakkuku için gerekli olan şartlardan sayılabilir. Böylelikle Harrâz’ın belirttiği her makama ait olan on şart tevbe bahsi için tespit edilmiş olmaktadır.

Daha önce sûfilere göre tasavvufî hâller ve makamlar bahsinin, aynı zamanda ahlâkın olgunlaşmasıyla ilgili aşamaları ifade ettiğini belirtmiştik. Bu mânâda Harraz, tevbe makamının sâlik üzerinde ahlakî tezâhürleri olması gerektiğini dile getirerek, bu tezâhürlerden sonra diğer makama geçilebileceğine işaret etmiştir.

Öte yandan Harrâz yukarıdaki bir sözünde baştan sona bütün makamlarda ihlâsın olması gerektiğini vurgulamıştı.<sup>299</sup> Nitekim onun bu görüşü tevbeyi tanımladığı bir sözünde de tebâruz etmiştir: “Tevbe, gûnahtan kaçındığını düşünmek suretiyle [kendini beğenerek] yapılan tevbeden vazgeçmektir. Şu halde gûnahtan kaçınma esnasındaki kendini beğenme duygusundan korunmak amacıyla tevbedeki eksikliğini görerek gûnahtan dönen kişi tevbe eden kişidir.”<sup>300</sup>

Bununla birlikte tevbe bahsinde dikkatimizi çeken diğer bir husus, Harrâz’ın tevbe ile ilgili görüşlerini ayet ve hadislerden delil getirerek açıklama yoluna gitmesidir. Söz gelimi, Harrâz gerçek anlamda doğruluğun nasûh tevbesiyle Allah’a yönelme konusundaki doğrulukla mümkün olabileceğini düşünmüş ve şu ayetleri delil göstermiştir: “Ey iman edenler! Nasûh (gönülden ve samimi) bir tevbeyle Allah’a dönün!” (Tahrîm 66/8)<sup>301</sup>; “Hepiniz tevbe edip Allah’a yönelin ki ey müminler, kurtuluşa

<sup>297</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 23; Zuhruf 43/67.

<sup>298</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 23. En’âm 6/120.

<sup>299</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 108.

<sup>300</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu’l-hakâik (Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde)*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 104.

<sup>301</sup> Tahrîm 66/8.

eresiniz” (Nûr 24/31)<sup>302</sup>; “Gerçek şu ki, Allah teveccüh ederek Peygambere, muhâcirlere ve ensâra tevbe etmelerini nasip etmiştir.” (Tevbe 9/117)<sup>303</sup>

Ayrıca Harrâz’a göre mü’min her ne zaman kendine çeki düzen verip durumunu iyileştirirse Allah da onun bilgisini artırır. Böylece tevbe onda kalıcı hâle gelir. Sonrasında Harrâz, Hz. Peygamber’in (sav) şöyle buyurduğunu eklemiştir: “Benim de kalbime bazen gaflet çöker, bu sebeple ben günde yüz sefer Allah’tan bağışlanma diliyorum.”<sup>304</sup> Bu anlatımında Harrâz, tevbenin kalıcı olmasını kulun, ahlâkını güzelleştirme yönünde gayret sarf etmesine ve Hz. Peygamber’i örnek alarak istiğfara devam etmesine bağlamaktadır. Dolayısı ile Harrâz’ın tevbeyi açıklarken Kur’an-ı Kerim’den ve hadislerden delil getirmesi, erken dönem mutasavvıfları gibi onun da hâller ve makamlar gibi tasavvufî terimleri açıklarken nassları esas aldığını göstermektedir.

### ***b. Muhabbet***

Tasavvufta muhabbet bahsi, Allah’a hiçbir sıfatın izâfe edilemeyeceğini, O’nun zâtından ayrı sıfatlarının olmadığını iddia eden Mûtezile’ye tepki olarak ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle, Mûtezile’ye göre muhabbet, kula ait bir sıfattır ve Hak her türlü sıfattan münezzehtir olduğu için Allah hakkında muhabbet mümkün değildir. Sûfiler ise Allah hakkındaki muhabbetin mümkün olduğunu ve bunun imanın tezâhürü olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Nitekim sûfilere göre hakiki iman sadece ikrar ve tasdikten ibaret değildir. Onlara göre iman ancak amele geçirilirse tekâmül etmiş olur. İmanın amel boyutunu sûfiler, hâller ve makamlar üzerinden anlatma yoluna giderek Allah ile kul arasında dinamik bir ilişki olamayacağını savunan zümrelere de cevap vermişlerdir.<sup>305</sup> Bu bağlamda; Allah’ı sevmek, O’nu talep etmek ve O’na meyletmek, yönelmek, O’nu tercih etmek, Allah’a yakınlaşmak ve O’nu yüceltmek<sup>306</sup> anlamlarına gelen muhabbet kavramını Harrâz bu mânâların yanında sevdiğine itaat mânâsında da

---

<sup>302</sup> Nûr 24/31.

<sup>303</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 22. Tevbe 9/117.

<sup>304</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 23-24.

<sup>305</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 269-277.

<sup>306</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 587-589; Kelâbâzî, *Ta’arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 176; Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2020), 30/386.

kullanmıştır. Hatta bir sözünde gerçek anlamda muhabbetin O'na itaat etmek olduğundan<sup>307</sup> bahsederek muhabbete daha aktif bir anlam yüklemiştir.

Bu bölümde Harrâz muhabbeti; Allah'ı, Rasûlü'nü, Ashâb'ı, Ehl-i Beyt'i, diğer insanları sevmek ve insanın kendisini sevmesi, Allah'ın da insanı sevmesi şeklinde değerlendirmiştir.<sup>308</sup> Bunların içinde de en çok Allah'a ve Rasûlü'ne olan muhabbete vurgu yapmış ve bunu âdetâ muhabbet bahsinin merkezinde konumlandırmıştır. Ona göre Allah'ı ve Rasûlü'nü gerçekten seven kişi onların emrettikleri hususlara itaat eden, yasakladıkları hususlardan da kaçınan kimsedir.

Harrâz'ın Allah ve Peygamber sevgisi görüşüne dair bir rivâyet şu şekildedir: “Rüyamda Hz. Peygamber'i gördüm. ‘Ey Allah'ın Rasûlü, beni mâzur görünüz, Allah'ın muhabbeti beni sizin muhabbetinizden alıkoydu.’ dedim. O ise ‘Ey mübarek, Allah'ı seven kimsenin beni sevmiş olacağını bilmiyor musun’ buyurdular.”<sup>309</sup> Bu rivayetten Harrâz'ın düşüncesinde Allah ve Peygamber sevgisinin iç içe geçmiş, birbirini tamamlar şekilde tebârüz ettiği anlaşılmaktadır. Aynı minvalde başka bir söz ise Râbiâtü'l- Adeviyye'ye (ö. 185/801) atfedilmektedir:

“Rahman sevgisi içimi öyle doldurmuştur ki, şeytandan nefret etmeye zaman ve imkân bulamıyorum. Rasulallah'ı rüyamda gördüm. Dedi ki: ‘Ya Rabia! Beni seviyor musun?’ Dedim ki : ‘Ya Rasulallah, seni kim sevmez ki! Lakin Hakk'ın mahabbeti beni öylesine istilâ etmiştir ki, O'ndan başkasına ait bir sevgiye veya bir nefrete gönlümde yer kalmamıştır!”<sup>310</sup>

<sup>307</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 132 Kuşeyrî, Harrâz'a ait hikmetli sözleri zikrederken onun şu ifadesine yer verir: “Gerçek muhabbet, sana gelen bütün iyilikleri yüce sevgiliden bilmen ve ancak O'na itaat etmendir.”; Sülemî ise seven kişinin sevdiğini takip ettiği ile ilgili Harrâz'ın şu ifadesini zikreder: “Seven kişi, sevdiğine kavuşmak için her şeyi vesile edinir ve ondan başka hiçbir şey kendisini avutamaz. Onun her yerdeki izlerini takip eder ve her fırsatta ondan haber almaya çalışır”; Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 137.

<sup>308</sup> Harrâz'ın Allah ile kul arasındaki muhabbete ilişkin zikrettiği ayet ve rivayetler şu şekildedir: Allah Teâlâ şöyle buyurur: “İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (Allah'tan başkasını tanrılar edinip de onları Allah'ı sever gibi sevenlerinkinden) çok daha fazladır” (Bakara 2/165). Yine Allah Teâlâ'nın Hz. İsa'ya şöyle vahyettiği bilinmektedir: “Ey İsa! Sana söylüyorum! Ben mümin kulumu onun kendini sevmesinden daha çok severim.” Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 73; “Yüksek makam sahibi bedellerden biri şöyle demiştir: “Allah'ın bir kişiyi seviyor olması, o kişinin Allah'ı sevmesinden daha önemli ve önceliklidir.” Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 77.

<sup>309</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 601; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 421.

<sup>310</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 105.

Hem Harrâz'ın hem de Râbiâtü'l-Adeviyye'nin beyânâtı Allah'ı seven kişinin Peygamber'i de sevmiş olacağına işaret eden ayetlerin yorumu olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde Harrâz, Allah'ı ve Rasûlü'nü gerçek mânâda seven kişinin de Ehl-i Beyt'i ve Ashâb'ı sevmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu minvalde şu hadisi zikretmiştir: "Sizi rızıklandırıp beslediği için Allah'ı sevin! Beni Allah sevdiği için sevin! Ehl-i Beyt'imi ise ben sevdiğim için sevin!"<sup>311</sup> Bunun yanında Ashâb'ı gerçek mânâda sevmenin ise Allah'ı ve Rasûlü'nü sevmekle, onlara muvafakat etmekle ve bidat ehlinden uzak durmakla mümkün olabileceğini dile getirmiştir: "Sahabeyi sevmenin tadına varmak (vicdânu halâveti hubbi's-sahabe), bidat sahibinin görüşünü geçersizleştirmektir. Öyleyse Allah ve Rasûlü'nün sevdiğini seven ve onların uzak olduğunu terk eden kişi sahabeyi sevmenin tadına erişmiş demektir."<sup>312</sup>

Sonuç olarak Harrâz'ın düşüncesine göre muhabbet, Allah'a ve Rasûlü'ne itaat etmektir. İbadetleri yerine getirmek, yasaklardan kaçınmak, Hz. Peygamber'i takip etmektir. Sahabeyi sevmek ise bidatlardan uzak durmaktır. Dolayısıyla Harrâz'a göre Allah'a, Rasûlü'ne ve sahabeye dair sevgi, yalın bir sevgi değil amele geçirilmiş bir sevgidir.

Öte yandan Harrâz bu bahiste muhabbeti; şükür, îsâr, tevekkül, mücâhede, sıdk, sabır, zühd, havf, recâ, şevk, kurb, rızâ, ihlâs gibi pek çok kavramla irtibatlandırarak ele almış ve muhabbetin sâlik üzerindeki rollerine dikkat çekmiştir. Nitekim Mekkî'ye göre makam olarak tasnif edilen bütün aşamalar ile muhabbet arasında güçlü bir ilişki vardır.<sup>313</sup> Ayrıca Harrâz, muhabbeti tasavvufun temel meselelerinden olan mârifetin neticesi olarak tanımlamaktadır. İlâveten Harrâz muhabbeti bütün menzil ve makamları kapsayan bir cem' makamı olarak değerlendirmiştir.<sup>314</sup> Başka bir ifadesinde de gerçek mânâda Allah sevgisini tatmış kimselerin vasıflarını zikrederken bu vasıfları, bütün bir sülûk sürecini kapsayan güzel ahlâka sahip kişilerin özellikleri şeklinde ele almıştır.<sup>315</sup> Bu meyanda muhabbetin, tasavvufî eğitim sürecinin hemen her aşamasında yer alan önemli ve merkezî

<sup>311</sup> Tirmizî ve Hâkim en-Neysâbü'rî sahih senetlerle rivayet etmişlerdir. Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 73.

<sup>312</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-hakâik*, 115.

<sup>313</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 286.

<sup>314</sup> "Diğer bütün menzil ve makamlar arasından muhabbet makamı ise mevcutların aydınlığını bünyesinde barındıran cem' makamı gibidir." Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 93.

<sup>315</sup> "Bilesin ki Allah'a ulaşanlar O'na yakın olanlardır. Onlar hakiki anlamda Allah'ın sevgisini tatmış kimselerdir. Onların vasıfları arasında şunlar zikredilebilir: Vera', zühd, sabır, ihlâs, sıdk, tevekkül, sadece Allah'a güvenip dayanma, sevgi, şevk, üns ve güzel ahlâka sahip olmaktır. Daha genel anlamda güzel ahlâka sahip olanların nitelendiği bütün iyi huylara sahip olmak onların da nitelikleri arasındadır." Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 109.



kavramlardan olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Harrâz'ın bahsettiği tüm bu aşamalar aslında sûfiler tarafından imânın tezâhürleri olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla burada zikredilen tüm hâller ve makamlar, muhabbetin tezâhürleri olduğu kadar imanın da tezâhürleri olarak anlaşılmaktadır ve muhabbet, imân ile özdeşleşmektedir.

Öte yandan Harrâz çeşitli zümrelerin nezdinde üstün kabul edilen makamları sıraladığı bir ifadesinde de muhabbetin müridler nezdinde üstün olduğunu belirtmiştir.<sup>316</sup> Nitekim onun bu bahiste ele aldığı muhabbetin tezâhürlerini anlatan sözleri genel olarak müridlere söylenmiş izlenimi vermektedir. Ayrıca Harrâz, peygamberlere, âlimlere, sâlihlere ve diğer bazı seçkin zümrelere yönelik muhabbet görüşlerinden de bahsetmektedir.

Bu kısımda Harrâz'ın, muhabbetin tezâhürleri ile ilgili görüşleri epeyce fazla olduğundan o ifadelerini ayrı bir başlık altında incelemek uygun görülmüştür. Bahsi geçen sözleri muhabbeti ilişkilendirdiği diğer kavramlara da eğilerek açıklanmıştır.

### (1) *Muhabbetin Tezâhürleri*

Harrâz'ın, muhabbetin izhârı ile ilgili görüşlerine bakıldığında mârifetin neticesi olarak muhabbetten ve muhabbetin sonucu olarak ibadet ve ahlakî pek çok amelden bahsettiği görülmektedir. Ona göre kalpteki mârifet nurunun neticesi, O'nu sevmektir. Muhabbetin neticesi ise Hakk'ın zikriyle kalbin açılmasıdır.<sup>317</sup> Bu ifadede muhabbetin tezâhürü inşirah olarak ele alınmıştır.

Yine Harrâz'a göre Allah'ı seven kişi, O'nu düşünür. O'nun rızâsını kazanmayla meşgul olur. Böylece Allah'a şükretmesi ve O'nu zikretmesi kendisi için iki hayır olarak ortaya çıkar.<sup>318</sup> Harrâz bu sözlerinde ise tefekkür, rızâ, zikir ve şükür olarak muhabbetin neticelerinden yani tezâhürlerinden bahsetmektedir.

Harrâz'a göre Allah'a muhabbet duyan kimse O'nu hem kalbiyle hem de diliyle zikretmeyi kendisine farz edinir. Gaflete düşmekten korkar ve bundan Allah'a sığınır.

<sup>316</sup> Harrâz, *Kitâbu 'l-ferâğ*, 93.

<sup>317</sup> İfadesinin tam hâli şöyledir: “Kalpteki mârifet nurunun neticesi, Bilinen'e [Hakk'a/hakikate] yönelik istek (şevk), Mevla'ya dönüş (inâbe) ve O'nu sevmektir (muhabbet). Şevkin neticesi gecenin karanlığında ve gündüzün aydınlığında âşıkların kıvılcımlarıyla lisanın açılmasıdır. Mevlâ'ya dönüşün neticesi hatalardan dolayı yalvarmaktır. Muhabbetin neticesi ise Sevilen'in [Hakk'ın] zikriyle kalbin açılmasıdır.” Harrâz, *Kitâbu 'l-ferâğ*, 92.

<sup>318</sup> Harrâz, *Kitâbu 's-sıdk*, 75-76.

Tüm âzâlarını Allah'ı sevme yolunda hizmete vakfeder. Hiçbir şekilde rahat ve gevşek değildir. Bütün gayreti Allah'ın sevgisine ve rızâsına erişmektir. Bu uğurda farzları yerine getirmek ve yasaklardan kaçınmak suretiyle çok çabalar.<sup>319</sup> Harrâz'ın bu söylemleri muhabbet sahibinin alâmetlerini belirtmektedir. Harrâz, hem diliyle hem kalbiyle O'nu zikreden kişinin muhabbet sahibi olduğunu ifade etmektedir. Kulun tüm âzâlarını Allah'ı sevme yolunda hizmet için kullandığı şeklindeki sözüyle birlikte düşünüldüğünde muhabbetin hem kavli hem de fiili bir amel olduğu anlaşılmaktadır. Yine kulun hiçbir şekilde rahat ve gevşek olmadığını dile getirmekle Harrâz'ın, tasavvufun bir ciddiyet yolu olduğuna vurgu yaptığı ve amelleri hafife alan zümrelere cevap vermek istediği anlaşılabilir. Aynı zamanda kulun bütün gayretini Hakk'ın sevgisini ve rızâsını elde etmeye sarf etmesi gerektiğini dile getirmiştir. Nitekim sûfilere göre sevmek yüce bir ahlâk gerektirir ve insan eksik olduğu için hakiki mânâda Allah'ı sevemez. Bu noktada kula düşen, Hakk'ın sevgisine lâyık olmaya çalışmak, bu uğurda çabalamak, Allah'ın emrettiklerini yerine getirmek, yasakladığı hususlardan kaçınmaktır. Bununla birlikte Harrâz sözlerinde muhabbeti zikir, şükür, tefekkür, havf, mücâhede, rızâ, teyakkuz gibi mertebelerle ilişkilendirerek aktarmış ve muhabbetin bir amel olduğu görüşünü yinelemiştir. Harrâz başka bir ifadesinde de muhabbetin kalbe yerleşmesinin sonucu olarak Allah'a yönelmek ve O'nunla münâcâttan zevk almak gibi tezâhürlerden bahsetmektedir.<sup>320</sup>

Harrâz, muhabbet ehlinin özelliklerini ele aldığı diğer bir sözünde de sevmenin tadına varmayı (vicdânu halâveti'l-mahabbe), her türlü noksanlıktan münezzeh olan, dilediği her şeyi yapan Allah'ı (Mahbûb) sevmenin dışındaki bütün sevgi türlerini acı bulmak şeklinde tanımlamıştır. Harrâz daha sonra muhabbet ehli bu kişilerin özelliklerini dile getirmiştir. Bu kimseler Allah'ın emirlerini gözetip yasaklarından kaçınan, O'nun azabından korkup affını ümit eden, O'nun düşmanlarına uymayıp Rasûlü'nü takip eden, Allah korkusu sebebiyle sükûnet bulmayan ama O'nu istemeyi de terk etmeyen, sürekli korku sahibi olup O'nun rahmetinden de ümidi kesmeyen, Allah'a olan sevgisini ve gözyaşlarını açığa vurmeyen, O'nun tuzakları ve gücü karşısında kendini güvende

<sup>319</sup> Harrâz bu ifadelerin devamında ise şu hadisi delil gösterir: “Allah şöyle buyurur: Kulunun bana yaklaşmasını temin etmede kendisine farz kıldığım şeyleri yerine getirmesi gibisi yoktur. Sonra kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder. Öyle ki ben onu severim. Ben kulumu sevince, onun işiten eli, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden istediği zaman muhakkak istediğini veririm. Bana sığınırsa onu korurum!” Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 74-75; Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*. “Rikâk”, 38.

<sup>320</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 116.

hissetmeyen, Allah'ın nimetlerini unutmayıp onları anarak şükürü terk etmeyen, O'nun için hizmetten ve yakınlıktan usanmayanlardır. Harrâz'a göre böyle kimseler başkasını O'na tercih etmez ve kendilerini, özellikle de iyiliklerini önemseyip hatırlamazlar.<sup>321</sup>

Harrâz yukarıdaki sözüne benzer başka bir ifadesinde de “Muhabbet, muhabbeti sevmenin dışındaki bütün sevgi türlerini kalpten çıkarmaktır. O halde gerçekten sevmeye layık olan Mahbûb'un sevgisini tadabilmek için aciz ve kusurlu her türlü varlığa yönelik sevgiyi kalbinden çıkararak kişi sevendir”<sup>322</sup> demiştir. Harrâz, Allah dışındaki her türlü varlığa yönelik muhabbeti kalpten çıkarmak gerektiğine vurgu yaparak muhabbeti, zühd ve fenâ bağlamında açıklamıştır. Nitekim tasavvufta bir amelle ahlâklanabilmek için onun zıddı olan bütün amelleri terk etmek gerekmektedir. Bu mânâda muhabbet, bütün sevgi türlerinden fenâ bulmak anlamına gelmektedir. Ayrıca Harrâz bu sözlerinde muhabbet makamının kul üzerindeki tezâhürlerini itaat, havf, reca, ihlâs, kurb, şükür, mücâhede gibi pek çok kavramla ilişkilendirerek izah etmiştir. Onun muhabbetin tezâhürleri çerçevesinde ele aldığı tüm bu ifadeleri, makam olarak nitelediği ve her makamın belli şartları olduğunu öne sürdüğü tasnifinde yer alan muhabbetin şartları olarak düşünülebilir. Daha önce de belirtildiği gibi Harrâz'ın düşüncesine göre kul tüm bu şartları yerine getirdikten sonra bir sonraki makama geçebilmektedir.

Önemli tasavvuf tarihçilerinden olan Kuşeyrî muhabbet konusunda sûflerin, Ebû Ali er-Rûzbârî'nin (ö. 322/934) “Muhabbet muvafakattir” sözünde ittifak ettiklerini bildirmiştir.<sup>323</sup> Kuşeyrî'nin bu ifadesi ne anlama gelmektedir? Bütün sûfler böyle mi düşünmektedir yoksa Kuşeyrî bu sözü merkeze alarak tasavvuf anlayışını bir noktaya mı taşımaya çalışmaktadır? Bunu daha iyi anlayabilmek için Kuşeyrî'den geriye dönerek Kelâbâzî'nin görüşlerine müracaat etmek uygun olacaktır. Kelâbâzî de aynı sözü aktarmış ve muvafakatin; Allah'ın emrine itaat etmek, menettiği şeyi terk etmek, hükmüne ve takdirine râzı olmak<sup>324</sup> anlamına geldiğini ifade etmiştir. Harrâz da aynı düşünceye atıfta bulunarak “Sevenin alameti, muvafakattir ve kulun her adımda O'nu takip etmesi, bütün yolları O'na yaklaşmak için kat etmesi, yolunu ilgilendirmeyen her türlü boş işten

<sup>321</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-hakâik*, 115-116.

<sup>322</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-hakâik*, 103.

<sup>323</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 592,602; Muvafakat düşüncesinin erken dönemdeki bir yansıması da Sehl'in sözünde önümüze çıkmaktadır: “Sehl'e muhabbet sorulduğunda şu karşılığı vermiştir: Muhabbet, kalplerin Allah'a muvafakati ve bu muvafakate iyi sarılmasıdır. Allah'ın zikrine devam ve münacattan tad alarak aşırı sevgi ile Allah Rasûlü'ne uymasıdır.” Bk. Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 58.

<sup>324</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 177.

kaçmasıdır”<sup>325</sup> demiştir. Bu ifade Harrâz’ın muhabbetin şartları düşüncesindeki temel şart kabul edilebilir. Başka bir deyişle Harrâz’ın düşüncesine göre muhabbetin şartlarından en önemlisi -onun bu bahiste sıklıkla dikkat çektiği- Allah Teâla’ya ve Hz. Peygamber’e itaat olarak görünmektedir.<sup>326</sup> Çünkü Harrâz yukarıdaki açıklamalarında Hz. Peygamber’i takip etmeyi muhibbânın belirtileri arasında saydığı hâlde tekrar, kulun her aşamada Hz. Peygamber’e ittibâ etmesi gerektiğine vurgu yapmış ve bunu muhabbetin doğru oluşunun şartı olarak nitelemiştir. Harrâz, Allah’ı sevmenin alametinin de Hz. Peygamber’i sevmekle ve O’na tâbî olmakla mümkün olabileceğini ve böylece Allah’ın da kulu seveceğini dile getirmiş ve şu ayeti delil göstermiştir:

“Hasan-ı Basrî’nin haber verdiğine göre Hz. Peygamber zamanında insanlar gelip O’na ‘Ya Rasûlallah! Biz Rabbimizi gerçekten çok seviyoruz’ dediklerinde Allah şu ayetini indirmiştir: ‘*De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun. Uyun ki Allah da sizi sevsin!*’ (Âl-i İmrân 3/31). Dolayısıyla doğru yoldan gidişinde, zühdünde, ahlâkında, yardımlaşmada, dünyanın geçici süs ve mutluluklarından uzaklaşmada Hz. Peygamber’e uymak (*ittibâ*) muhabbetin doğru olmasının şartlarından biridir. Hiç şüphesiz Allah Teâlâ, Hz. Muhammed’i ümmeti için bir işaret ve delil yapmıştır.”<sup>327</sup>

Harrâz emir ve yasaklar konusunda Allah’a itaat etmeyi de yukarıda muhibbânın özellikleri arasında zikrettiği hâlde bunu muhabbetin doğruluğunun göstergelerinden kabul etmektedir. Ona göre muhabbetin doğruluğunun belirtilerinden biri de her türlü işte nefsin ve arzuların yerine Allah’ın muhabbetini tercih etmektir. Bütün işlerine, ilk önce nefsin emriyle değil Allah’ın emriyle başlamaktır.<sup>328</sup> Bu ifadeye göre hakiki mânâda seven kimse nefsinin isteklerine göre değil Allah’ın emirlerine göre hareket etmelidir. Zira muhabbetin doğruluğu buna bağlıdır. Öte yandan bu sözlere başka bir açıdan bakıldığında Harrâz’ın sıdk konusuna vurgu yaptığı görülmektedir. Harrâz sıdkın ana makamlardan olduğuna işaret etmiş bütün amellerde mündemiç olduğunu zikretmişti.<sup>329</sup>

<sup>325</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 75.

<sup>326</sup> Sülemî ise seven kişinin sevdiğini takip ettiği ile ilgili Harrâz’ın şu ifadesini zikreder: “Seven kişi, sevdiğine kavuşmak için her şeyi vesile edinir ve ondan başka hiçbir şey kendisini avutamaz. Onun her yerdeki izlerini takip eder ve her fırsatta ondan haber almaya çalışır” Bk. Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 137.

<sup>327</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 73-74.

<sup>328</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 74.

<sup>329</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 13.

Bu söylemleri de Harrâz'ın düşüncesinde sıdkın merkezî bir konumda durduğunu metin içerisinde muhabbet makamı üzerinden görme fırsatı sunmaktadır.

Ayrıca bu anlatımda yer alan her türlü işte nefsin ve arzuların yerine Allah'ın muhabbetini tercih etmek ve bütün işlere, ilk önce nefsin emriyle değil Allah'ın emriyle başlamak<sup>330</sup> şeklindeki düsturun aslında nefis terbiyesiyle mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Harrâz bu anlatımında bir yandan da muhabbeti elde etmede nefis terbiyesinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Onun muhabbet, riyâzet ve mücâhede ilişkisine işaret ettiği diğer rivayet de şu şekildedir: Bir gün Hz. Musa Allah'a “Ya Rabbi! Bana ne emredersin” diyerek yalvarmıştır, Allah Teâlâ da “Sana beni gözetmeni tavsiye ederim” buyurmuştur. Hz. Musa nasıl olacağını sorduğunda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İki şeye dikkatini vereceksin: Biri ben, diğeri de nefsin. Fakat arzularını değil benim muhabbetimi tercih edeceksin!”<sup>331</sup>

Harrâz başka bir ifadesinde hakiki mânâda Allah sevgisini tatmış kişilerin vasıflarını vera', zühd, sabır, ihlâs, sıdk, tevekkül, sadece Allah'a güvenip dayanma, muhabbet, şevk, üns ve güzel ahlâka sahip olmak şeklinde zikretmiştir.<sup>332</sup> Onun dile getirdiği bu vasıflar da muhabbet makamının tezâhürlerinden sayılabilir. Bununla birlikte Harrâz'ın hakiki mânâda Allah sevgisini tatmış kişilerin niteliklerini güzel ahlak sahiplerinin özellikleri olarak değerlendirmesi, muhabbetin merkezi ve kapsayıcı bir kavram olduğunu göstermektedir.

## (2) Muhabbet-Şükür İlişkisi

Harrâz'ın açıklamalarından, nimetleri zikretmenin ve verilen nimetlere şükretmenin muhabbet alameti olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Harrâz'ın aktardığına göre hikmet ehli muhabbetin, nimetlerin zikredilmesinin neticesi olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizi rızıklandırıp beslediği için Allah'ı sevin! Beni Allah sevdiği için sevin! Ehl-i Beyt'imi ise ben sevdiğim için sevin!”<sup>333</sup>

Kuşeyrî, Harrâz'a ait hikmetli sözleri zikrederken onun şu sözüne yer vermiştir: “Gerçek muhabbet, sana gelen bütün iyilikleri yüce sevgiliden bilmen ve ancak O'na itaat

<sup>330</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 74.

<sup>331</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 74.

<sup>332</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 109.

<sup>333</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 73.

etmendir.”<sup>334</sup> Bu ifadede yer alan bütün iyilikleri Hak’tan bilmek şükür olarak anlaşılabilir.

Harrâz, Hz. Peygamber’in “Kalpler, kendilerine iyilik yapanı sevmeye tabiatı üzerine yaratılmıştır” sözüne şu mânâyı vermiştir: “Allah’tan başka lütuf sahibi bir zâtın olmadığını bilen kimse, bütünüyle nasıl O’na yönelmez hayret doğrusu!”<sup>335</sup>

Yine Harrâz’a göre insanlar dünyaya gelmeden önce Allah onları tanıyor, zikrediyor ve seviyordu. Bu nedenle kula düşen bunları nimet bilmek ve bu nimetlere şükretmektir. Bu nimetler vesilesiyle kul Allah’ı sever, O’nu tercih eder, O’na muvafakat eder ve O’na yakınlaşır.<sup>336</sup>

Harrâz bu rivayetlerde nimetin Allah’tan geldiğinin farkında olmanın ve nimete şükretmenin muhabbet alameti olduğuna işaret etmiştir. Bu sözler de muhabbet makamının kul üzerindeki tezâhürlerinden sayılabilir. Görüldüğü üzere Harrâz’ın düşüncesine göre muhabbetin şartları, daha doğrusu kul üzerindeki tezâhürleri epeyce fazladır. Bundan da muhabbet makamının onun düşüncesinde ne kadar önemli ve merkezî bir konumda durduğu görülmektedir.

Harrâz’ın bahsi geçen sözlerinden anlaşıldığına göre Allah’ın nimet ihsan etmesi, iyilikte ve lütufta bulunmasının sonucu olarak kul O’nu sever ve bu sevginin tezâhürü olarak tüm benliğiyle Hakk’a yönelir, O’nu zikreder ve O’na şükreder. Fakat bu noktada akla şu soru gelmektedir: Muhabbet sadece, Allah’ın nimet ihsan etmesi ve lütufta bulunmasının sonucu olarak mı ortaya çıkan bir ameldir yoksa Allah Teâlâ kulu sıkıntılarla imtihan ettiği zaman da muhabbetten söz edilebilir mi? Bu minvalde Harrâz’ın muhabbet-rızâ ilişkisine dayanan ifadelerine müracaat etmek gerekmektedir.

### (3) *Muhabbet-Rızâ İlişkisi*

Harrâz yukarıdaki sözlerinde muhabbeti, nimetleri zikretmenin neticesi olarak tanımlamıştı. O ifadelerin devamı niteliğinde olan başka bir anlatımında ise nimetleri zikretmenin, muhabbetin başlangıç noktası olduğunu dile getirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki muhabbet sadece Allah’ın nimet ihsan etmesinin sonucu olarak ortaya çıkan bir amel

<sup>334</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 132.

<sup>335</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 136; Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*, 423.

<sup>336</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 106.

değildir. Bu merhale muhabbetin başlangıç aşamasıdır ve muhtemelen tasavvufi eğitime yeni adım atan müridleri anlatan bir merhalemdir.

Nitekim Harrâz muhabbeti, rızâ ile ilişkilendirdiği bir ifadesinde muhabbet makamının ilk aşamasını nimetleri zikretmek olarak belirlemiştir. Kulun nimeti elde ettiğinde duyduğu sevinç muhabbetin başlangıç aşamasıdır ve sûfilere göre tasavvufun amacı bunu sürekli hâle getirmektir. Daha sonra muhabbetin artmasını ise nimetin artmasına değil kulun bu uğurda çaba sarf etmesine ve Hak'tan razı olmasına bağlamıştır. Başka bir deyişle Harrâz, gerçek mânâda muhabbetin, nimet verilse de verilmese de Hakk'ı sevmekle mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Bu durum aslında her halükarda Allah'tan razı olmak anlamına gelir. Sözlerinin devamında ise muhabbetin kulun kalbine tek bir hâl olarak nakşedildiğini dile getirmiştir.<sup>337</sup> Bu şu anlama gelir: Muhabbet kulun kalbinde tek bir hal üzere, yani iyi kötü her durumda (ferahlık ve sıkıntı anında) Hakk'ı aynı şekilde sevme ve O'ndan râzı olma hâli üzere yer edinmiştir.

Harrâz'ın bu söylemleri Mûtezile'nin salah-aslah anlayışına bir eleştiri olarak da düşünülebilir. Nitekim Mûtezile'ye göre Allah'ın ilahî adaleti ve hikmetinin gereği olarak kulları için en faydalı olanı yaratması vaciptir. Oysa sûfilere göre böyle bir zorunluluk yoktur, Allah kullarını sıkıntılarla imtihan edebilir. Kaldı ki sûfilere göre kul neyin kendisi için daha faydalı olduğunu tam olarak bilememektedir. Dolayısıyla bu noktada kula düşen Hak'tan gelen her türlü şeyi nimet bilmek ve onlardan razı olmaktır. Bunlara ek olarak sözlerinin devamında yer alan Allah sevgisinin kişinin kalbinden kibri, aldatmacayı, hasedi ve sapkınlığı söküp attığı şeklindeki sözü,<sup>338</sup> Râbiâ'nın Allah sevgisinden gönlünde şeytana yönelik bir nefrete yer kalmamasından bahsettiği rivayete bir atıf olarak düşünülebilir.

Harrâz yukarıdaki sözlerinin tamamlayıcısı niteliğinde olan başka bir ifadesinde musibet anından nasıl rızâ sahibi olunacağı ile ilgili önemli açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre kul Hakk'a olan sevgisinde doğruluğu elde ederse, Allah'a teslim olur ve işlerini O'na havale eder. Böylece Allah o kulunun kalbini şüphelerden temizler. Kul Allah'ın takdir

---

<sup>337</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 75-76; Harrâz'ın bu düşüncesi kendisiyle sınırlı değildir. Tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden olan Cüneyd de Harrâz'la benzer bir düşünceye sahiptir. Cüneyd'e göre muhabbet, sevgiliden hiçbir nimet ve ihsan görmese de kalbin ona aşırı meylidir. Bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 594 Dolayısıyla Cüneyd, Harrâz ile aynı zamanda yaşamış ve nispeten onunla aynı düşünceleri benimsemiş bir sûfi olarak temâyüz ettiğinden onu burada zikretmek yerinde olacaktır. .

<sup>338</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 76.

ettiği her şeyi güzel bularak teskin olur ve bu durumdan lezzet alır. “Sıkıntı” sözcüğü onun için bir anlam ifade etmez duruma gelir. Öyle ki sıkıntılar bazen son raddeye ulaşabilir. Bu durumda kul bir sevgilinin aşığına yalvarması gibi durumunu Rabbi’ne arz eder. Bazen de O’nun kendisinden razı olduğunu görmek ister. Harrâz açıklamalarının sonunda ise şu ayeti zikretmiştir: “*Ey mutmain olmuş nefis! Rabbine dön! Sen O’ndan razı O da senden...*” (Fecr 89/27-28).<sup>339</sup> Harrâz’ın bu beyanlarına göre kul Allah’a olan muhabbetinde sıdkı yakalar ve O’na itaat ederse kendisine sıkıntı ve musibet olarak görünen şeylerin aslında musibet olmadığını, nimet olduğunu fark eder ve bu yolla teskin olur. Ancak Hak ile arasındaki ilişkiyi olumsuz etkileyen şeyleri sıkıntı olarak görebilir. Ayrıca Harrâz’ın bu sözlerini tasavvuf tarihinde bir yere oturtmak mümkündür. Nitekim Râbiâtü’l-Adeviyye, muhabbet konusunu ele alan ilk sûflerden biri olarak Allah’a olan muhabbetinden dolayı Hz. Peygamber’e yer kalmadığını ifade etmiştir. Bu da Hak ile arasındaki ilişkinin son aşamaya ulaştığını ve O’na münâcât etmenin meleke hâline geldiğini ifade etmektedir. Harrâz’ın “Bu durumda kul bir sevgilinin aşığına yakınması gibi Rabbi’ne durumunu arz eder. Bazen de O’nun kendisinden razı olduğunu görmek ister” sözleri bu makamı ifade etmektedir ve Râbiâ’nın bahsettiğimiz sözüne işaret ettiği de anlaşılabilir.<sup>340</sup> Öte yandan Harrâz yukarıdaki cümlelerinde muhabbetin doğru oluşunun şartlarından bahsetmişti. Bu ifadesinde de kulun Allah’a olan sevgisinde doğruluğu elde etmesinden sonra Hakk’a teslim olmasından yani O’ndan râzı olmasından bahsetmektedir. Harrâz’ın düşüncesinde son makamın rızâ olduğunu belirtmiştik. Bu ifadeyle birlikte düşünüldüğünde muhabbet makamının belli aşamalarının olduğu ve söz konusu makamın kemâle ermesinin ancak rızâyâ ulaşmakla hâsıl olacağı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Harrâz kulun musibetler karşısında ne zaman rızâ sahibi olacağı ile ilgili görüşlerini dile getirmekte ve iki grup insandan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, Allah’ın vâdettiği mükâfata erişebilmek için Hakk’ın hükümlerine alışır ve onlardan hoşnut olur. Harrâz’a göre bunda büyük hayır vardır. Bu ifade şöyle anlaşılabilir: Bazı insanlar dünyaya çok bağlıdır ve ancak bir karşılık bulacağı düşüncesiyle kötülüklerden kendilerini alıkoymaktadırlar. Harrâz’a göre kul bunu bir karşılık için yaptığından dolayı

<sup>339</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 80-81; Fecr 89/27-28.

<sup>340</sup> Harrâz’ın muhabbetle ilgili aynı minvaldeki bir başka sözü de şöyledir: “Kalbindeki kara lekeler Allah sevgisinin bir eseri olarak kaybolmaya yüz tutar. Bu sevgi kulun gönlüne iyice kazınmıştır, asla ondan ayrılmaz. Bu nedenle Allah ile gizliden görüşmek, hüznün ve kaygılarını O’na açmak ya da O’nunla münacattan keyif almak gibi nimetler böyle bir kulun gizli hallerindedir.” Harrâz, *Kitâbu’s-sıdk*, 116.



bazen sabreder ve hoşnut olur, bazense tasalanır ve hoşnut olmaz. Fakat Harrâz'ın ele aldığı diğer grup, Allah'ın her türlü hükmüne alışır, onlardan razı olur ve sıkıntılar hoşnutlukla karşılar. Bu sayede Allah'ı çok seven kişi hâline gelir. Hem kul Allah'tan hem Allah kuldun razı olmuştur. Bu noktada kula düşen Allah'ın hükümlerini yerine getirmek ve gevşeklik göstermemektir.<sup>341</sup> Harrâz'ın bu anlatımı rızâ hâline sonra kulun dinî yükümlülüklerden soyutlandığı düşüncesinde olan zümrelere cevap niteliği taşımaktadır. Öte yandan Harrâz'ın bu ifadeleri Mûtezile'nin va'd-va'id ilkesine bir eleştiri şeklinde de anlaşılmaktadır. Nitekim Mûtezile'ye göre Allah kulun yaptığı şeyin karşılığını vermek zorundadır. Sûfilere göre Allah hakkında böyle bir zorunluluk yoktur ve kul bir mükâfata erişeceği için değil Hak emrettiği için sorumluluklarını yerine getirmelidir.

Öte taraftan Harrâz bu söylemlerinde iki çeşit zümreden bahsetmiş ve ikinci grubun Allah'ın hükümlerine, zikrine alıştığını ve böylece O'nu çok seven ve O'ndan râzı olan kişi hâline geldiğini dile getirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki rızâ, muhabbetin sonunda elde edilen bir aşamadır ve muhabbet makamının başlangıcı müridleri ifade ederken, sonu daha seçkin bir zümreyi anlatmaktadır.

Yukarıdaki ifadeler muhabbet makamının aşamalarına işaret etmektedir. Bu minvalde muhabbet makamının başlangıcı nimetleri hatırlamak, sonrakiler mücâhede ve riyâzet, sıdk, tevekkül, kurb, sabır vs. ve son olarak rızâ makamı olarak tebârüz etmektedir.

### *c. Velâyet*

Tasavvufta velâyet bahsi, dinin ideal insan tipinin ne olduğu sorusuna karşılık olarak ele alınmıştır. Dinî ilimler ideal insanı mükellefiyet ile sınırlamışlardır. Yani onlara göre ideal insan Allah'ın kula yüklediği sorumlulukları yerine getiren kimsedir. Sûfiler ise kula ait bu mükellefiyeti bütün unsurlarda yani hem zâhirî hem bâtinî amellerle yerine getirmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Onlara göre kul bütün unsurlarıyla bu amelleri yerine getirdiği zaman velî hâline gelmektedir.<sup>342</sup>

---

<sup>341</sup> Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, 112.

<sup>342</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 287-288.

Velâyet konusundaki tartışmalar ise din içerisindeki bazı grupların velâyete yönelik tutumlarından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Mûtezile velâyeti belli bir zümreye tahsis etme fikrine karşı çıkmış, mü'minlerin genelinin Allah'ın dostu olduklarını savunmuştur. Başka bir deyişle Mûtezile velâyeti imanla irtibatlandırarak açıklamış, iman eden herkesin Allah'ın velisi olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda velâyeti genele yayarak velâyet-i âmme düşüncesini savunmuştur. Buna karşın Şia da velâyeti, Hz. Peygamber'in neslinden gelen masum imama has kılan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu noktada sûfiler Şia'nın velâyeti tek bir kişiye tahsis etmesine karşı çıkmış ve ezelde Hakk'ın, kullarını velâyet payesine erişebilecek potansiyelde yaratmış olduğunu dile getirmişlerdir. İnsanların dünyada işledikleri amellerle, Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ etmeleriyle birbirlerinden ayrışabileceklerini savunmuşlardır. Dolayısıyla sûfiler Mûtezile'nin velâyet-i âmme fikrini tamamen reddetmemişler fakat onun yanına velâyet-i hâssayı da ekleyerek, insanlardan özel bir zümrenin velâyetinin mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>343</sup>

Nitekim sûfiler velâyet bahsini açıklarken Hakk'ın, kullarından bazılarını bazılarına üstün kıldığı ayeti delil getirmekte ve gıpta hadisine atıfta bulunmaktadırlar. Bu hadise göre Allah'ın kulları içindeki bir zümreye peygamberlerin ve şehitlerin imrendiği zikredilmektedir.<sup>344</sup>

Bu tartışmalar çerçevesinde Harrâz'ın bahsi geçen sorunlara karşı şu yaklaşımları sergilediği görülmektedir: İlk olarak Harrâz'ın ifadeleri incelendiğinde onun hem velâyet-i âmme hem de velâyet-i hâssa düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun genel velâyeti kabul ettiği bir rivayet *Kitâbu'l-ferâğ*'da geçmektedir. Bu eserde Harrâz şu ayete yer vermektedir: “Allah karanlıklardan aydınlığa çıkardığı iman edenlerin dostudur. Kâfirlerin dostu ise onları aydınlıklardan karanlıklara sürükleyen putlardır.”<sup>345</sup> Onun bu ayeti eserine alması açık bir şekilde mü'minleri Allah'ın dostu olarak gördüğünü ve genel velâyeti kabul ettiğini göstermektedir. Bu ayetten sonra mü'minlerin ruhlarının ezelde Hakk'ın davetine olumlu cevap verdiklerinden ve Allah'ın emirlerine uygun hareket ettiklerinden bahsetmiştir.<sup>346</sup>

<sup>343</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 288-289.

<sup>344</sup> Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 275; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 163.

<sup>345</sup> Bakara 2/257.

<sup>346</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 91.

Sülemî'nin aktardığına göre Harrâz şu ayete yaptığı işârî tefsirde önce velilerin bazı vasıflarını zikretmiş, devamında ise velî ve düşman şeklinde bir ayırım yoluna gitmiştir: “Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.” (Yûnus, 62/10)<sup>347</sup> Harrâz'a göre veliler dünyada kalpleriyle melekût âleminde uçarlar. Hikmete ve çeşitli faydalara giderler. Mârifet pınarından içerler. Dünyanın fuzûlî şeylerinden kaçarlar. Mevlâ ile ünsiyet kurarlar. Yolculuk vakti gelene kadar kendi nefislerinden uzaklaşırlar. Ona göre velilerin nefisleri Allah'ın emirlerini korumak ve her an Allah'ın emanetini teslim edebilmek için tuzun suda eridiği gibi erir. Aynı şekilde velilerin nefisleri kalplerinin hamalı gibidir. Düşmanların kalpleri ise nefislerinin hamalı gibidir. Çünkü Harrâz'a göre velilerin nefisleri, kalplerinin boşluklarından kaçma isteğiyle dünya yurdunda çeşitli yükleri taşır. Düşmanların kalpleri, nefislerinin rahatını isteyerek şirkten dolayı nefislerinde olan yüklerini taşır.<sup>348</sup> Harrâz sözlerinde veli ve düşman şeklinde bir tasnif yapmıştır. Son cümlesinde düşmanların kalplerinin şirkten dolayı nefislerinde olan yükü taşıdıklarını ifade etmesi, onun düşüncesinde velinin iman eden kimse, düşmanın ise iman etmeyen kimse olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Bu hâliyle Harrâz Mûtezile'nin velâyet-i âmme düşüncesine benzer bir tutum sergilemekte, tüm mü'minleri veli olarak tavsif etmektedir. Fakat sadece bu ifadede onun tamamen Mûtezile ile aynı görüşlere sahip olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Çünkü Harrâz başka bir ayet tefsirinde de üçlü bir tasnif yapmış ve veli, mü'min, düşman şeklinde bir ayırım yoluna gitmiştir: “Bana kulluk edin. İşte bu dosdoğru yoldur.” (Yâsîn, 61/36)<sup>349</sup> Harrâz'a göre velilerin nefisleri dünyada ubudiyyet (kulluk) makamındadır. Mü'minlerin genelinin nefisleri ise ücerâ (ücretle çalışan kimse) makamındadır. Düşmanların nefisleri ise hürriyet makamındadır. Yine ona göre hakikat ehlinin nefisleri dünyada köledir, ruhları cennet nimetleriyledir. Ona göre, kim dünyada kul olursa hürriyete daha yakın olur. Kim de ücretli işçi gibi olursa ahirete ulaşmaya daha yakın olur. Kim de dünyada hür olarak yaşarsa, ahirette rezil rüsvâ olmuş bir köle olur.<sup>350</sup> Harrâz bu açıklamalarında Hakk'a gerçek mânâda kulluk eden kimselerin veliler olduğunu dile getirmiştir. Mü'minlerin genelinin ise bir karşılık beklentisi ile vazifelerini yerine getirdiklerinden bahsetmiştir. Onun bu ifadesinde mü'min ve velinin arasını ayırması bile Mûtezile'de olduğu gibi

<sup>347</sup> Yûnus, 62/10.

<sup>348</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/307.

<sup>349</sup> Yâsîn, 61/36.

<sup>350</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/173-174.

velâyeti sadece imanla sınırlamadığı anlamına gelir. Buna ek olarak onun düşman diye nitelediği zümre ise Allah'ın buyruklarını yerine getirmeyen, nefislerinin isteklerine göre hareket eden kâfirler olarak görünmektedir.

Meselenin başka bir boyutu da Harrâz'ın, insanların hangi sınıfa dâhil olacağına ezelde takdir edilmiş hükme göre gerçekleştiğine yönelik söylemleridir. Başka bir deyişle Harrâz'a göre velilerin saadeti, Allah'ın ezeldeki nazarından kaynaklanmaktadır. Buna mukâbil düşmanların şakî olmaları da Allah'ın ezelde dilediği hüküm gereğidir. Bu bakımdan Harrâz'a göre velî veya düşman, bütün insanlar ilâhî iradeye boyun eğmektedir.<sup>351</sup> Nitekim Harrâz şu ayeti delil göstermiştir: “Allah kimi doğru yola erdirmeyi dilerse onun kalbini İslam'a açar. Kimi saptırmak isterse onun da gönlünü sıkıştırıp daraltır. (En'âm 6/125)”<sup>352</sup> Bu ayetten hareketle Harrâz velilerin kalplerinin, Allah'tan bir ihsan ve rahmet olarak açıldığını, düşmanların kalplerinin ise O'nun hükmü ve adaleti gereği daraltılmış olduğunu dile getirmiştir.<sup>353</sup> Ayrıca Harrâz bu ifadelerinde de velâyeti iman etmek kapsamında ele almış, mü'minlerin genelinin velî oldukları görüşünü yinelemiştir. Buna karşın kâfirlerin düşman olduklarından bahsetmiştir. Yine başka sözlerinde de müminlerin ruhlarının nur makamında, kâfirlerin ruhlarının ise zulmet makamında yaratıldığını dile getirmiştir.<sup>354</sup> Bu minvaldeki söylemlerden hareketle kulların hangi sınıfa dâhil olacağı ile ilgili bir icbârın olduğu iddiası gündeme gelebilir. Bu noktada kulların dünyada ibadet etmeleri, amelleri yerine getirmeleri ne anlam ifade etmektedir? Şöyle ki sûfilerin geneli dil olarak cebrî düşünceye daha yakın olsalar da onlar ameli ve mücâhedeyi hafife almazlar, her fırsatta bu ikisine vurgu yaparlar. Dolayısıyla Harrâz'ın ifadelerini doğrudan Cebriyye'nin iddia ettiği gibi anlamamak gerekir. Sûfiler söylem tarzı olarak Cebriyye'ye yakın görünseler bile inançta Ehl-i Sünnet'in kaidelerini kabul etmektedirler. Muhtemelen onun burada kastettiği husus Hakk'ın ezeli ilmiyle kimin veli, kimin düşman olacağını bilmesi ve buna göre hüküm vermesidir.

Nitekim Harrâz başka ifadelerinde buradaki sözlerinin şerhi niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur. İlk olarak Harrâz'a göre velilerin her hareketi Allâm olan Allah'ın, düşmanların hareketleri ise Cebbâr olan Allah'ın ezeli bilgisine uygundur. Çünkü Allah

<sup>351</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 95.

<sup>352</sup> En'âm 6/125.

<sup>353</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 96.

<sup>354</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 88.

Allâmu'l-ğuyûbtur.<sup>355</sup> Yani Hak ezeli ilmiyle kullarının ne tür işler yapacağını ve hangi sınıfa dâhil olacaklarını bilmekte ve ona göre hüküm vermektedir. Dolayısıyla burada bir icbârın olduğunu iddia etmek tutarlı görünmemektedir. İkinci olarak ise Harrâz'a göre Hz. Âdem'in intibâh ve gaflet olmak üzere iki hâli mevcuttu. Veliler uyanışlarına vesile olan hâllerde, düşmanlar ise arzularına boyun eğdikleri hâllerde onun izinden gitmişlerdir.<sup>356</sup> Yine ona göre Allah insanların nefis ve bedenlerini yarattığı vakit, düşmanların nefis ve bedenleri velilerinkinden ayrılmış ve Hakk'ın davetine icâbet etmekten geri durmuşlardır.<sup>357</sup> Dolayısıyla Harrâz'ın bu izâhâtından anlaşılıyor ki insanların hangi sınıfa dâhil olacağı ile ilgili bir icbâr söz konusu değildir. Onlar cüz'î iradeleri ile çeşitli tercihler yapmaktadırlar ve yaptıkları bu tercihlerden sorumludurlar.

Harrâz başka bir ifadesinde de “*Rahmetiyle dilediğini ayrıcalıklı kılar*” (Bakara 2/105)<sup>358</sup> ayetini zikretmiş ve burada Allah'ın dilemekle ilgili hitabının peygamberleri ve velileri kapsadığını, lütuf ve nimetlerden bahseden hitabının ise mü'minleri kapsadığını dile getirmiştir.<sup>359</sup> Harrâz'ın bu açıklamasından peygamberi, veliyi ve mü'minleri ayrı sınıflara dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen peygamber ile veli arasındaki farkı açıklarken bazı mutasavvıfların belirsiz bir üslup kullanması, tasavvuf içindeki bazı oluşumların ise velâyetin üstün olduğunu iddia etmeleri ve her iki grubun söylemlerinin âlimler tarafından tam olarak anlaşılabilmesi ve eleştirilmesi nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişkiyi tesis etme ihtiyacını doğurmuştur.<sup>360</sup> Nitekim Harrâz da *Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân*'da velâyet-nübüvvet ilişkisini incelemiş ve bu konuda birtakım sûfiler tarafından yapılan yanlış değerlendirmeleri reddetmiştir. Hatta bir ifadesinde velinin peygamberden üstün olduğu iddiasının ortaya çıkaracağı sonuçları önlemek maksadıyla konunun hakikatini tahkik etmenin veliler için zorunlu olduğundan bahsetmiştir.<sup>361</sup>

Harrâz risalesinin başında peygamberlerin, risâlet görevini yerine getirerek insanları doğru yola çağırdıklarını ve inkârcılarla mücadele ettiklerini söylemiştir. Daha sonra Allah'ın, peygamberleri yaratılış ve ahlâkın en güzeliyle tamamladığını dile

---

<sup>355</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 96.

<sup>356</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 96.

<sup>357</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 87-88.

<sup>358</sup> Bakara 2/105.

<sup>359</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 91.

<sup>360</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 167; Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 231-236.

<sup>361</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân (Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde)*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 83.

getirmiştir.<sup>362</sup> Bununla birlikte peygamberlerin yaratılıştaki makamların [en üstünü olan] yedincisinden gönderildiğini ve bu mânâda Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu zikretmiştir: “Ben insanlığın efendisiyim, bunu övünmek için söylemiyorum.”<sup>363</sup>

Peygamberlerin bu hususlarda üstünlüğünü ifade ettikten sonra Harrâz tasavvuf ehlinen bir zümrenin peygamberlerle velilerin makamlarını ayırma konusunda hataya düştüklerini ve velilerin makamını peygamberlerinkinden üstün gördüklerini dile getirmiştir. Onların bu yanlışlarının sebebini ise gerçeğin kendilerinden perdelendiğiyle açıklamıştır. Harrâz'a göre bu gerçek, peygamberlerin hem dünyada hem de ahiretteki şefaatleridir ve üstünlükleri bundan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki Harrâz'a göre dünyadaki şefaat, peygamberlerin insanlara şefkat etmeleri ve nasihat vermeleri, ahirette ise Allah'ın izniyle tüm mahlûkâta şefaat etmeleri şeklindedir. Daha sonra Harrâz peygamberlerin Allah tarafından seçilmiş, dinin önderleri olduğunu ifade etmiştir.<sup>364</sup> Tüm bunlara rağmen hata ehlinin hangi gerekçeyle velileri peygamberlerden üstün gördüğünü anlayamadığını söylemiş ve bu görüşten Allah'a sığındığını açıkça belirtmiştir.<sup>365</sup>

Bununla birlikte tartışma ilerledikçe velâyetin peygamberlikten üstün olduğunu iddia edenlerin iki noktadan hareketle yanılmış olabileceklerini dile getirmiştir: Bunlar Musa-Hızır kıssası ve Süleyman-Âsâf kıssasıdır.<sup>366</sup> Şöyle ki her iki kıssada da peygambere arkadaşlık eden bir veli vardır ve bu veliler gelişen olayların arka planına ve hikmetine muttalîdirler ve bunları peygamberlere bildirirler. Oysa Harrâz'a göre veliler Allah'ın niyetlerinden haber verseler de Allah, peygamberlere kudret diliyle hitap etmiştir ve onlarla konuşmuştur. Allah, peygamberleri isimleriyle anmış, onlara kitaplar indirmiş ve o kitaplarda peygamberleri zikretmiştir. Veliler ise isimleriyle değil velillikleri ile anılmıştır.<sup>367</sup>

Öte yandan Saab'a göre, Harrâz peygamberlerle velilerin kalplerinin birbirine benzer olduğunu ve ikisinin de hikmeti, risâleti, nübüvveti içerdiğini söylemiştir. Saab, Harrâz'ın

---

<sup>362</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, 71.

<sup>363</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, 75.

<sup>364</sup> “Allah Âdem'i ve Nuh'u seçti” (Âl-i İmrân 3/33) Bk. Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, 72; “Onları bir bilgi üzerine bütün âlemlerin arasından seçmişizdir” (Duhân 44/32) Bk. Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, 74.

<sup>365</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, 72.

<sup>366</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, 73.

<sup>367</sup> “Allah Musa ile konuştu!” (Nisa 4/164), “O, İbrahim'i dost edindi.” (Nisa 4/125), “Ey İsa! Seni öldürüp katıma yükselteceğim” (Âl-i İmrân 3/55), “Ey Davud! Seni yeryüzünde halife yaptık.” (Sad 38/26) Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, 74.

bu tutumundan hareketle nebi ile veli arasındaki farkın tam olarak anlaşılmadığını dile getirmiştir. Devamında ise veli ve nebinin bu iki bildirim bakımından eşit olmasını anlamanın çok zor olduğunu ifade etmiştir.<sup>368</sup> Söz konusu rivâyet şu şekildedir: “Allah peygamberlerin ve velilerin kaplerini hikmetin, risaletin ve nübüvvetin hazineleri kılmıştır.”<sup>369</sup> Kanaatimizce bu ifadede Harrâz veli ve nebinin özelliklerini bütüncül bir şekilde ele almak istemiştir. Başka bir deyişle Harrâz’ın burada kastettiği hem nebide hem de velide nübüvvet ve risalet vasfının olduğu değildir. Harrâz bir bütün olarak ikisinin özelliklerini ele almıştır. Kaldi ki Harrâz, *Kitâbü’l-keşf ve’l-beyân*’da bu ifadenin şerhi niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur. Orada peygamberlerin kalbinin payının kitap, hikmet ve risaleti tebliğ etme görevi olduğundan bahsetmiştir. Peşi sıra gelen diğer cümlelerde ise velilerin kalbinin payı için aynı şeylerden bahsetmemiştir. Velilerin kalbinin payının nefsin esaslarını bilmek (mârifet) olduğunu dile getirmiştir.<sup>370</sup> Dolayısıyla yukarıdaki ifadeyi doğrudan velide de nübüvvet ve risalet vasfı olduğu şeklinde değerlendirmemek gerekir. Çünkü Harrâz risalesini nebinin veliden üstün olduğunu göstermek amacıyla yazmış, bu görüşü defalarca dile getirmiş ve velinin nebiden üstün olduğu görüşünden Allah’a sığınmıştır.

Buna ilâveten söz konusu rivayeti velide de nübüvvet ve risalet vasfı olduğu şeklinde anlamak gerekse dahi bunu nebide aynı anda bulunan nübüvvet ve velâyet çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Diğer bir ifadeyle Harrâz’a göre nebiler nebi olmadan önce veliydiler. Dolayısıyla bir peygamberde aynı anda hem nübüvvet hem de velâyet vasfı bulunmaktadır.<sup>371</sup> Eğer velide nübüvvet ve risalet vasfının olması gerektiği anlaşılrsa dahi bu, nebi olan velideki özellikler olarak değerlendirilmelidir.

Başka bir anlatımında da Harrâz velilerin işaretlerinin, peygamberlerin ifadelerinden daha ince ve nazik (latîf ve dakîk) olduğundan bahsetmiştir. Harrâz sözlerinin devamında bu hususu açıklamıştır. Harrâz’a göre peygamberlerin dillerinde, kalplerinde ve ruhlarında Allah’ın buyruklarını insanlara iletme gibi ağır bir sorumlulukları vardır. Bu nedenle onların kalpleri mutmain olmayı istemektedir ve ruhları da Hak ile ünsiyeti arzulamaktadır. Velilerin dillerinde, kalplerinde ve ruhlarında böyle ağır bir sorumluluk olmadığı için, onların dilleri Allah’ı zikretmeye teşvik eder, kalpleri O’nun iradesine

<sup>368</sup> Saab, *Sûfi Theory and Language*, 129.

<sup>369</sup> Harrâz, *Kitâbu’l-ferâğ*, 94.

<sup>370</sup> Harrâz, *Kitâbu’l-keşf ve’l-beyân*, 76.

<sup>371</sup> Harrâz, *Kitâbu’l-keşf ve’l-beyân*, 73.

bakar, ruhları ise Allah'a yakınlığı öğütler. Bu sayede velilerin ifadeleri, ince ve latîf hâle gelmiştir.<sup>372</sup>

Sonuç olarak Harrâz'ın velâyet ile ilgili ifadelerinden, Mûtezile ve Şia arasında bir konumda durduğu söylenebilir. Nitekim Harrâz gerek doğrudan ele aldığı ifadelerde gerekse ayet tefsirlerinde mü'minlerin genelinin velî olduklarına işaret etmektedir. Bununla birlikte özel bir zümrenin velâyetini kabul ettiğini gösteren tasnifleri de mevcuttur. Ayrıca bazı söylemlerinde kulların veli veya düşman olmalarının ilâhî hüküm gereği gerçekleştiğinden bahsetmişse de tamamen Cebriye'nin savunduğu gibi bir icbârın olmadığı anlaşılmıştır. Diğer taraftan velâyet-nübüvvet tartışmalarına cevap vermiş ve mutlak olarak velâyetin nübüvvetten üstün olduğu fikrini reddetmiştir.

## B. MÂRİFET

### 1.Mârifet ve İlim Arasındaki İlişki

Gerek fıkıh ve kelâm âlimleri gerekse sûfiler, ilim ve mârifet kavramlarını kullanmışlardır. Bilgi olmaları bakımından iki kavram arasında bir fark yoktur. Fakat sûfiler mârifeti daha kapsamlı mânâda kullanmışlar ve ilimden üstün görmüşlerdir. Sûfilerin ilim-mârifet arasında ayırım yapmalarının nedeni birbirinden ayrı iki bilgi türünü ifade etmek ve ilme değer kaybettirmek değil, bu bilgilerin ahlâkî anlamda kişide değişim meydana getirip getirmediğini ele almaktır. Çünkü sûfilere göre mârifet, zâhirî ilimlerden elde edilen bilgilerin tahkik edilmesini ifade etmektedir. Bu nedenle mârifet, tasavvufun teşekkül aşamasında diğer ilimlerle ilişkisini anlatan ve hüviyetini kazanmasında önemli rol oynayan bir kavram olmuştur. Bu süreçte tasavvuf diğer ilimlerin kullandığı terimlere farklı içerikler kazandırmıştır. Mârifet, ilim gibi bilgiyle ilişkili kavramları da bilgi-eylem kapsamında, birbirini tamamlayan iki unsur şeklinde yeni bir yoruma tâbî tutarak ele almışlardır.<sup>373</sup> Nitekim Harrâz da ilmi, “amele götüren şey” olarak târif etmiştir.<sup>374</sup> Bu tanımında kişinin bildiğiyle amel etmesi gerektiğine vurgu yapmış ve diğer sûfiler gibi

<sup>372</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân*, 82-83.

<sup>373</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 156, 171; Ayrıca bk. Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 15 (2007), 236-237.

<sup>374</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 376.



bilginin eyleme geçirildiği zaman gerçek mânâda bilgi kabul edildiğini ifade ederek ilim-amel bütünlüğüne atıfta bulunmuştur. Şöyle ki sûfler için esas olan, bilgiyi eyleme geçirmek, eyleme geçirilen bilgiden tekrar kendini sorumlu hissetmek ve bunu ahlâka dönüştürmektir. Başka bir deyişle sûflere göre bilgi amele geçirildiğinde gerçek bilgi hâlini alır, tahkike ermiş olur ve o bilgiyle ahlâklandıktan sonra yeni bir bilgi öğrenmek gerekir.<sup>375</sup>

Mârifet ve ilim arasındaki ilişkiyi takip edebileceğimiz kavram çiftlerinden biri de şeriat ve hakikattir. Nitekim tasavvufun teşekkül aşamasında Harrâz da diğer erken dönem sûfleri gibi şeriat-hakikat arasındaki uyumu savunarak, dinî vazifeleri hafife alan ve dinin zâhirî ahkâmı olmaksızın mârifet iddiasında bulunan zümreleri dışlayan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu minvalde şu sözü söylemiştir: “Zâhire muhâlif her bâtın bâtıdır.”<sup>376</sup> Aynı şekilde Ebû Bekr ez-Zekkâk, “Şeriatin tasvip etmediği her hakikat küfürdür”<sup>377</sup> ifadesine yer vermiş, Zünnûn da “Ârif zâhirî ahkâma ters düşen bâtın ilmüne inanmaz”<sup>378</sup> diyerek aynı konuya işaret etmiştir. Sehl’in, “Allah’a ulaşmakta şeriatı bilmekten daha faziletli bir yol yoktur. Şeriaten bir adım saparsan sabah vakti karanlıklara düşersin”<sup>379</sup> sözü Harrâz’ı destekler niteliktedir. Tüm bu ifadeler, mârifetin ilme tâbî olduğu ve sûflerin zâhirî ilimlere zıt bir bilgi yöntemi savunmadıkları şeklinde değerlendirilebilir. Aynı düşüncenin erken dönemdeki diğer örnekleri şu şekildedir: Cüneyd’in “Bizim ilmimiz Kur’an ve Sünnet’le mukayyettir”<sup>380</sup> sözü ile Ebû Süleyman Dârânî’nin “Bazen hakikate dair bilgiler kalbimi kırk gün süreyle sarar. Ben iki şahit olmadan onların gönlümde yer etmesine izin veremem. Bu iki şahit Kur’an ve Sünnet’tir”<sup>381</sup> sözü, Kur’an ve Sünnet’e ters düşen bir mârifetin geçerli olmayacağını ifade etmektedir. Bayezid’in “Ârifler mârifete ancak rablerine olan ibadetleri hakkıyla yerine getirerek ulaştılar”<sup>382</sup> sözü de dini yükümlülükleri yok sayarak mârifet iddiasında bulunanlara cevap verir niteliktedir. Allah hakkında mârifet sahibi olanlardan dinî sorumlulukların düşeceğini iddia edenlere karşılık olarak, Cüneyd de şöyle demiştir: “Bu hatalı bir düşüncedir. Allah hakkında mârifet sahibi olan ârifler, amelleri Allah’tan alırlar ve bu amellere göre hareket

<sup>375</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 159.

<sup>376</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfler*, 136; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 131.

<sup>377</sup> Afifi, *Tasavvuf - İslam’da Manevî Hayat*, 110.

<sup>378</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 36.

<sup>379</sup> Afifi, *Tasavvuf - İslam’da Manevî Hayat*, 109.

<sup>380</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 113.

<sup>381</sup> Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 105.

<sup>382</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 582.

etmek suretiyle tekrar ona dönerler”<sup>383</sup> Sûfilerin bu sözleri bizi iki noktaya ulaştırabilir: Birincisi onların dinin zâhirine yani şeriate sıkı sıkıya bağlı oldukları ve zâhirî ilimlere karşı alternatif bir bilgi yöntemi savunmadıklarıdır. İkincisi ise mârifete ulaştıktan sonra dinî yükümlülüklerin kuldan sâkıt olduğunu iddia eden zümrelerden kendilerini kat’î suretle ayırdıklarıdır. Sûfilerin bu söylemleri teşekkül aşamasında diğer İslamî ilimler arasında meşrû bir zemine oturmalarına ve kimlik kazanmalarına yardımcı olmuştur.

Öte yandan Harrâz’ın, mârifetin ilimden üstün olup olmadığı konusunda genel yönelimden farklı gibi görünen söylemlerinin varlığı müşâhede edilmiştir. Ona göre Allah hakkındaki mârifet (mârifet billah), Allah’ı bulmadan (vücut) önce O’nu araştırmakla ilgili olmak üzere elde edilen ilimdir. Allah hakkındaki ilim (ilmu billah) ise O’nu bulduktan sonra hâsıl olur. Bu duruma göre Allah ile ilgili ilim, O’nunla ilgili mârifetten daha gizli ve incedir.<sup>384</sup> Harrâz’ın bu anlatımında Allah ile ilgili ilmin Allah ile ilgili mârifetten daha gizli ve ince olduğunu dile getirmesi, onun ilmi mârifetten üstün gördüğü şeklinde anlaşılabilir mi? Eğer böyle varsayarsak bu durum onu mârifet ve ilim arasında ayırım yapan ve mârifeti ilimden üstün gören diğer erken dönem sûfilerinden ayıştırmış olur mu? Tasavvuf kaynaklarında, “lisânü’t-tasavvuf, kameru’s-sûfiyye, seyyidü’l-ârifin ve imâmü’l-kavm” olarak bahsedilen Harrâz’ın tasavvufî kişiliğine ve tasavvuf tarihindeki konumuna bakıldığında hemen bu yoruma ulaşmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Harrâz, en az Cüneyd kadar sûfilerin, görüşleri üzerinde ittifak ettikleri mutasavvıflardan biridir. Hatta onu Cüneyd’den üstün görenler de mevcuttur. Dolayısıyla onun, sûfilerin genel yaklaşımlarından ayrışması söz konusu olmamalıdır. Binaenaleyh Harrâz’ın sözlerinden ilk bakışta anlaşılın kendisinin ilim diye bahsettiği şeyin sûfilerin mârifet dedikleri şeye tekâbül ettiği görülmektedir. Kanaatimize göre burada olan sadece lafzî bir farklılıktır. Muhtemelen Harrâz’ın burada anlatmak istediği ilim ve mârifet arasında ayırım yapmak ve ilmi üstün göstermek değil mârifetin süreçlerini ele almaktır. Bu süreçlerden ilki Allah hakkındaki mârifeti elde etmeye yönelik çabalardan ortaya çıkan bilgi, diğeri ise Allah hakkındaki mârifeti elde ettikten sonraki bilginin dönüşümüdür. Başka bir ifadeyle bu mârifet süreçlerinden ilki bir tür tefekkür eylemidir ve araştırmakla ilgilidir. Bu araştırma hem kâinata bakıp araştırma hem insanın kendi içine bakıp araştırması gibi bir faaliyettir. Allah hakkındaki mârifete ulaşıldığında

<sup>383</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 112.

<sup>384</sup> Kelâbâzî, *Ta’arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 109.

bilginin aldığı durum ise insanda davranış olarak ortaya çıkar. Ahlâk olarak ortaya çıkan bu bilgi dilin anlattığı, herkesin bilebileceği kabullerden daha derinlikli bir bilgidir. Burada önemli olan onun daha derinlikli, üstün bir bilgiden bahsetmesidir ve buna bir tecrübeyle ulaşıldığını savunmasıdır. Dolayısıyla Harrâz'ın bu ifadelerinde bir problem olmadığı ve erken dönemdeki diğer sûfilerin genel bakış açısını koruduğu daha tutarlı bir çıkarım olacaktır.

Aynı şekilde Harrâz'ın, bu yaklaşımını destekleyen bir başka sözü de *Kitâbu's-safâ*'da geçmektedir. Orada ise Harrâz mârifette bir nihayet düşüncesine karşı çıkmaktadır. Çünkü Harrâz her zaman Hakk'ı bilmeye yönelen kimselerin var olacağı düşüncesindedir. Bu düşüncesini de seçkinler (nücebâ) kavramıyla ifade etmiştir. Nitekim tasavvufun dayandığı temel düşüncelerden biri de bu ilmi seçkin bir topluluğun üstlenmesi fikridir. Harrâz'ın seçkinlerle ilgili dile getirdiği önemli bir husus onların ezelde seçilmiş olmalarıdır. Başka bir deyişle Allah hakkındaki mârifete erişmek, Hakk'ın ezelde seçkin kullarının fitratına koymuş olduğu bir nüvedir ve bu kimselerin fitratları onlar farkında olmasalar dahi Hakk'ı bilmeyi arzulamaktadır. Bu nedenle Harrâz'a göre bu kişilerin bilgileri daha derin ve ince bir bilgidir.<sup>385</sup> Harrâz bu düşüncesini de “ilmu billâh” ve “mârifet billâh” kelimelerini kullanarak aktarmış, ilmi mârifetten daha derin ve ince bir bilgi olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Harrâz'ın iki sözü de değerlendirildiğinde onun bazı ifadelerinde lafzî farklılıkların olduğu ve kendisinin ilim olarak bahsettiği şeyin, diğer sûfilerin mârifet dedikleri şeye tekâbül ettiği anlaşılmaktadır.

Başka bir sözünde de Harrâz mârifeti ikiye ayırmıştır: “Mârifet iki türdür: Biri Hakk'ın vergisi, diğeri ise kulun gayretiyledir.”<sup>386</sup> Harrâz bu ifadesinde mârifeti genel bir bilgi türü sayıp bu bilgi türünün zâhir ve bâtın şeklindeki alt başlıklarını sıralamak istemiş olabilir.<sup>387</sup> Diğer bir deyişle Harrâz burada kesbî ve vehbî bilgiye yani zâhiri ilimlerin bilgisiyile tasavvufun bilgisine atıfta bulunmuş ve bunu mârifet kavramı üzerinden anlatmış olmalıdır. Bu da onun mârifeti her yerde diğer sûfilerin ifade ettiği şekilde kullanmamış olduğunu gösterir.

---

<sup>385</sup> Harrâz, *Kitâbu's-safâ*, 62.

<sup>386</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 33.

<sup>387</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 173.

Tüm bunlara ek olarak onun ilim ve mârifeti karşılaştırdığı ve doğrudan olmasa da dolaylı olarak mârifeti ilimden üstün gördüğüne dair söylemleri de bulunmaktadır. Harrâz'a göre ilim Allah'a götüren bir rehberdir, mârifet ise doğrudan Allah'a işaret etmektedir. Bu yüzden ilimle mâlumât, mârifetle de irfânî hakikatler elde edilir. İlim tahsille, mârifet tanımakla kazanılır. Mârifet Hakk'ın bildirmesiyle, ilim halkın târif etmesiyle idrak edilir.<sup>388</sup> Şöyle ki sûfilere göre mârifet Allah'ın kula târif ettiği bir bilgi olması nedeniyle ilimden üstündür ve ilme göre daha kesin bir bilgidir. Harrâz da mârifetin, Hakk'ın bildirmesiyle idrak edildiğini dile getirerek bu hususa işaret etmiştir. Sonuç olarak onun ilmi mârifetten üstün görmediği, sadece bazı ifadelerinde lafzî farklılıkların yer aldığı, yani mârifet yerine ilim kelimesini kullandığı ve tasavvufun teşekkül aşamasında diğer sûfilere ayrılmadığı yorumunu yapmak daha doğru olacaktır.

## 2.Hâl ve Makam Anlamında Mârifet: Mârifet-İhsan-Mücâhede İlişkisi

Sûfilere göre hâl, insanın herhangi bir çabası olmaksızın kalbine gelen geçici durumları ifade etmektedir. Bu yönüyle hâl, Allah'ın kula ihsanıyken makam, insanın çabasıyla elde ettiği şeydir. Harrâz mârifeti ikiye ayırmış ve birinin Hakk'ın vergisi ile diğerinin ise kulun gayretiyle gerçekleştiğini dile getirmiştir.<sup>389</sup> Bu ifadeyle Harrâz'ın, kulun edilgenliği anlamında hâl ve gayreti anlamında makama işaret ettiği anlaşılabilir.<sup>390</sup> Buradan hareketle şu soruları sormak mümkündür: Mârifet bir hâl ise yani kul yaşadığı durumda edilgense gayret sarf etmek ne anlam ifade etmektedir? Aynı şekilde mârifet bir makamsa yani kulun gayretiyle elde ediliyorsa, sadece gayret sarf etmek mârifeti elde etmek için yeterli bir sebep sayılabilir mi? Harrâz bu noktada, bahsi geçen sorulara cevap vermek istemiş olabilir. Muhtemelen onun yaşadığı dönemde Allah'ın ihsanını göz ardı ederek çeşitli amellerle çaba sarf eden herkesin mârifete ulaşması gerektiğini zorunlu kılan bir anlayışla, mârifetin Allah'ın ihsanı olduğunu kabul eden fakat kulun edilgenliğini gerekçe göstererek gayret sarf etmeyi gereksiz gören bir anlayış mevcuttu. Harrâz her iki anlayışın da ortaya çıkarabileceği muhtemel sorunları engellemek amacıyla bu sözü söylemiş olsa gerektir.

<sup>388</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 136.

<sup>389</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 33.

<sup>390</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 173.

Harrâz'ın mârifete ulaşmada mücâhedeyi ayrı bir maddede ele alması, tasavvufta teşekkül eden ve dinî yükümlülükleri hafife alan ibâhî gruplara karşı bir cevap niteliğindedir. Serrâc başta olmak üzere ilk dönem klasik tasavvuf yazarları bu zümreleri sürekli eleştirmişler ve sünnî tasavvuf anlayışında yerlerinin olamayacağını dile getirmişlerdir. Bu minvalde sûfiler mârifete ulaşmada çaba sarf etmenin -yeterli olmamakla birlikte- gerekli bir sebep olduğunu her fırsatta vurgulamışlardır. Bununla birlikte mârifeti ihsan edecek olanın da Allah olduğunu ifade etmişlerdir. Kanaatimizce Harrâz'ın böyle bir ayırım yoluna gitmesi, onun mârifete ulaşmada mücâhedeyi ve Allah'ın ihsanını birbirinden bağımsız gördüğü şeklinde değil ayrı ayrı ikisinin önemine vurgu yapmak istediği şeklinde anlaşılmalıdır. Harrâz'ın bu anlayışını destekleyen başka sözleri de mevcuttur. Yine Harrâz'a göre mârifet, ilahî ihsan kaynağından (Allah'tan) gelir ve kulun bu uğurda bütün gayretini sarf etmesiyle elde edilir.<sup>391</sup> Başka bir sözünde de şöyle demiştir: “Mârifet iki kaynaktan gelir cömertlik pınarından (Allah'tan) ve gayret sarfetmekten”.<sup>392</sup> Yine Harrâz aynı minvalde “Gayret sarf ederek amacına ulaşacağını zanneden kimse, kendini yormuş olur. Mücâhedesiz amacına ulaşacağını zanneden de kuruntu sahibidir”<sup>393</sup> demiştir. Harrâz tüm bu sözlerinde yukarıda bahsedilen hususlara dikkat çekmektedir.

### 3.Mârifetin Hakikati ve Kulun Acziyeti

Mârifetin bir diğer yönü de sûfilerin gerçek mânâda mârifete ulaşamayacaklarını anladıkları zaman asıl mârifeti elde edebileceklerine yönelik söylemleridir. Çünkü sûfiler Hakk'a yakınlaştıkça O'nun sonsuz olduğunu idrak etmeleri sebebiyle Hakk'ın tam anlamıyla bilinmeyeceği kanaatine varmışlardır. Bu nedenle sûfilere göre, Allah hakkındaki mârifetin nihayete ermesi mümkün değildir. Nitekim Harrâz'ın “İnsanların Allah'a en uzak olanı mârifet ve yakınlık iddia eden kimselerdir ki bu, onların çoğunun Allah katında en sevilmeyen kişiler olduğuna işarettir”<sup>394</sup> sözü de onun bu konudaki görüşünü ortaya koymaktadır. Harrâz bu sözüyle şu ayete atıfta bulunmuş olabilir: “İnsanların ilmi O'nu (Allah'ı) ihâtâ edemez, kapsayamaz.”<sup>395</sup> Yine Zünnûn da “Mârifet

<sup>391</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 585.

<sup>392</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve: Rasulullâh'ın Ashâbı'nın ve Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*, 611.

<sup>393</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 50.

<sup>394</sup> Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1968, 1/369.

<sup>395</sup> Tâhâ, 20/110.

konusunda iddia sahibi olmaktan sakın”<sup>396</sup> diyerek aynı konuya işaret etmektedir. Şibli’ye göre mârifetin hakikati mârifetten aciz kalmaktır.<sup>397</sup> Cüneyd de mârifet hakkında “Allah uludur, azameti ihâtâ olunamaz. Büyüktür, celali idrak edilemez, diyerek sırrın bu iki kanaat arasında gidip gelmesidir” demiştir.<sup>398</sup> Harrâz başka bir ifadesinde de şöyle demektedir: “Mü’min kalplerin mârifete, kesin bilgiye ve doğru yola erişmeleri hep Mâruf’un dilemesiyledir.”<sup>399</sup> Sonuç olarak sûfiler, mârifet konusunda aciz kaldıklarını, asıl mârifetin de mârifetten aciz kaldıklarını bilmeleri olduğunu ve Allah’ın inayeti sayesinde ancak mârifete ulaşabileceklerini söylemişlerdir.

### C. ÂDÂB

Tasavvufta âdâb, seyr-u sülûk esnasında amaçlanan gayeye ulaşmak için sûfilerin uymaları gereken kuralları göstermekle birlikte sûfilerin bilgi anlayışlarını da içeren bir bahistir. Diğer bir ifadeyle tasavvuf, ilim ve amel arasındaki irtibatın koptuğunu iddia ederek teşekkül etmiştir. Bu bağlamda hicrî üçüncü asır ve sonrasında sûfilerin, üzerinde önemle durdukları meselelerden birinin de âdâb olduğu görülmektedir. Nitekim sûfiler için esas olan, zâhirî ilimlerden elde edilen bilgiyi eyleme geçirmek, eyleme geçirilen bilgiden tekrar kendini sorumlu hissetmek ve bunu ahlâka dönüştürmektir. Başka bir deyişle sûfilere göre bilgi amele geçirilirse gerçek bilgi hâlini alır, tahkike ermiş olur ve bilgi amele geçirildikten ve onunla ahlâklandıktan sonra yeni bir bilgi öğrenmek gerekir.<sup>400</sup> Sûfiler bu dönüşümü edep olarak isimlendirmişlerdir. Bununla birlikte sûfilerin âdâb bahsi üzerinde durmalarının bir diğer nedeni de tasavvufun bir din ilmi olduğunu savunarak, bu alana girmek isteyenlerin öncelikle uyması gereken kuralların olduğunu ortaya koymak ve tasavvufun yanlış anlaşılmasına sebebiyet veren bazı kesimlerin söylem ve tavrını eleştirmektir.<sup>401</sup>

<sup>396</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 338.

<sup>397</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 340.

<sup>398</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 213.

<sup>399</sup> Harrâz, *Kitâbu'l-ferâğ*, 94-95.

<sup>400</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 159.

<sup>401</sup> Önemli sûfî yazarlardan olan Serrâc, *el-Lüma*’da en uzun bölümü âdâba ayırmış ve bu bahsi ele alırken dikkat çekici bir şekilde son olarak ölüm âdâbından bahsetmiştir. Dolayısıyla Serrâc kulluğun ve âdâbının ancak ölümle sona ereceğine dikkat çekmiştir diyebiliriz. Bu meyanda edeb bahsi hayatın tümünü kapsayan bir terime dönüşür. Bu konuda Serrâc’ın üzerinde önemle durduğu nokta âdâba uyulmamasından ötürü ortaya çıkan yanlış tavır ve söylemlerdir. Nitekim o, “sûfî diye geçinenlerin

Harrâz'ın edeple ilgili sözlerine bakıldığında onun namaz âdâbına ve müridler arasındaki âdâba yoğunlaştığı görülmektedir. Edep ile ilgili sözlerinin neredeyse hepsini Serrâc "Namazın Âdâbı" kısmında aktarmıştır. Serrâc'a göre Harrâz'ın, namazın âdâbını anlattığı bir kitap vardır ve Serrâc orada gördüğü ifadeleri bize nakletmiştir.

Harrâz'a göre namaza durmak demek, kıyamette Allah'ın huzurunda bulunuyormuş gibi, bu idrakle O'na yönelmektir.<sup>402</sup> Yine ona göre kul namaza başlarken, tekbir için ellerini kaldırdığında gönlünde Hakk'ın azametinden başka büyük bir şey olmamalıdır. Böyle yaptığı zaman O'nun yüceliğini idrak etmiş olur. Ayrıca gözünden ve gönlünden dünya ve ahiret ile ilgili duygular silinip gider.<sup>403</sup> Serrâc'a göre Harrâz'ın açıklamalarının mânâsı şudur: "Allahu Ekber" dediğinde kulun gönlünde Allah'tan başka büyük varsa o kul sözünde sâdik değil demektir.<sup>404</sup>

Harrâz'ın düşüncesinde kıraattaki edep, Kur'an ayetlerini gönül kulağıyla, âdetâ Allah'tan dinliyormuş gibi ya da Allah'a okuyormuş gibi bir müşâhede bilinci ile okumaktır.<sup>405</sup>

Harrâz'a göre rükûdaki edep, sırtı dümdüz bir hâlde tutarak yere doğru yaklaşmak, bütün mafsallarını arşa paralel olacak şekilde düzgünce tutmak ve bedeni toprağa doğru eğmek, kalpte Hak'tan daha büyük bir şey düşünmemek suretiyle O'nu yüceltmek, nefsi de bir toz zerresinden daha küçük görmektir. Harrâz'a göre kul başını rükûdan kaldırıp Allah'a hamdedince O'nun bunu işittiğini bilmelidir.<sup>406</sup>

Secdedeki edep ise secde sırasında kulun gönlünde kendisine Allah'tan daha yakın hiçbir şeyin kalmamasıdır. Çünkü secde kulun Rabbi'ne en yakın olduğu durumdur. Ayrıca kulun diliyle Allah'ı karşıtlarından tenzih etmesi gerekir ve kalbinde Hak'tan daha yüce hiçbir şey bulunmamalıdır. Neticede kul, namaza girerken "Allahu Ekber" diyerek verdiği sözü ancak bu sûretle tamamlamış ve namazdan çıkmış olur.<sup>407</sup>

---

yanlışları" başlığı altında anlattığı kesimi ve yanlışlarını âdâba uymama noktasında eleştirmiştir. Serrâc'ın âdâb bahsini bu başlıktan önce ele alması, doğruyu gösterdikten sonra yanlışla dikkat çekmesi şeklinde düşünülebilir.

<sup>402</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 173; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif: Gerçek Tasavvuf*, 395.

<sup>403</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 173.

<sup>404</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 173.

<sup>405</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 173.

<sup>406</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 173-174; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif: Gerçek Tasavvuf*, 411.

<sup>407</sup> Serrâc, *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 174.

Harrâz insan ilişkileri ile ilgili âdâbtan da bahsetmektedir. Kendisi elli yıla yakın sûfilerle arkadaşlık ettiğini fakat aralarında hiçbir ihtilaf olmadığını dile getirmiştir. Bunun nasıl mümkün olduğu sorulunca şu karşılığı vermiştir: “Çünkü ben onlarla birlikte iken daima nefsimе karşı (onun aleyhinde) oldum.”<sup>408</sup>

Yine Harrâz müridin takınması gereken edeplere de değinmiştir. Ona göre müridin sahip olduğu şefkat, rikkat, merhamet, cömertlik gibi vasıflar onun edebinden ve müridliğindeki sadâkatinden kaynaklanmaktadır. Müridin Allah’ın kullarından ve diğer mahlûkâtından gelebilecek her türlü zorluğa ve hoşâ gitmeyen şeylere sabretmesi, hatta kendini Allah’ın kulları için arz olarak görmesi de edeptendir. Sûfi olan kimse, yaşlılar için iyi bir evlat, çocuklar için müşfik bir baba olmalıdır. Hatta Allah’ın bütün mahlûkâtına aynı şekilde davranmalıdır. Onların dertleriyle dertlenmeli, başlarına gelen musibetlere üzülmeli, eziyetlerine katlanmalıdır.<sup>409</sup>

Harrâz’a göre Allah’ın sâdık müridlerde görmek istediği bazı hasletler vardır. Allah’ın kendilerine şefkatle muâmele etmesi gibi, onlar da Hakk’ın mahlûkâtına karşı şefkatli olmalıdırlar. Nebîlerin, sıddîklerin, velîlerin âdâb ve ahlâkıyla ahlâklanmalıdırlar. Zira böyle yaptıklarında Allah’la aralarındaki perde kalkar. Bu perdenin kalkması, onların bu âdâba bağlılıklarına, bu ahlâk ile ahlâklanmalarına, Allah’tan yardım dileyip O’na güvenmelerine ve O’ndan râzı olmalarına bağlıdır.<sup>410</sup>

Buna ek olarak Harrâz Kurân’ı dinlemek ve onu idrak etmek ile alakalı edeplerden de bahsetmiştir. Harrâz’a göre Kur’ân’ı dinlemenin ilk şekli, onu âdetâ Rasûlullah’tan dinliyor gibi dinlemektir. Daha sonra bu hâli aşarak Kur’ân’ı Cebrâil’den dinliyormuş gibi dinlemektir. Nitekim Harrâz şu ayetleri zikretmiştir: “*Muhakkak ki o (Kur’ân) âlemlerin Rabbinin indirmesidir. O’nu Rûhu’l-emîn senin kalbine indirmiştir.*”<sup>411</sup> Son olarak bu hâli de aşarak sanki Kur’ân’ı doğrudan Hak’tan dinliyormuş gibi dinlemektir. Bu da Allah’ın şu ayetiyle sabittir: “*Biz Kur’ân’dan öyle bir şey indiriyoruz ki o, mü’minler için şifâ ve rahmettir.*”<sup>412</sup> “*Bu kitabın indirilişi azîz ve hikmet sâhibi Allah katındandır.*”<sup>413</sup>

<sup>408</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 200; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 132.

<sup>409</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 237-238.

<sup>410</sup> Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 238.

<sup>411</sup> Şuarâ, 26/192-194.

<sup>412</sup> İsrâ, 17/82.

<sup>413</sup> Zümer, 39/1. Serrâc, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, 82.



Ona göre Allah'ın kelamını anlamamanın ilk alameti onunla amel etmektir. Çünkü onda ilim, anlayış ve istinbât (hüküm çıkarma) vardır.”<sup>414</sup> Yine başka bir ifadesine göre Allah'ın kitabını idrakin ilk derecesi onunla ameldir. Çünkü amelin içinde hem ilim, hem fehm, hem de istinbât vardır. Anlamamanın ilk derecesi sözün kulağa girmesi ve Allah'ın şu ayetlerinin müşâhedesidir: “Şüphesiz ki bunda kalbi (aklı) olan veyâ hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”<sup>415</sup> “Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele!”<sup>416</sup> Harrâz'a göre Kur'an'ın tamâmı güzeldir. “Sözün en güzeline” uymanın mânâsı ise Kur'an'ı dinlerken, onu anlamaya ve hüküm çıkarmaya çalışırken kendisine kalben münkeşif olan sırlara tâbî olmak demektir.<sup>417</sup>

---

<sup>414</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif: Gerçek Tasavvuf*, 676.

<sup>415</sup> Kâf, 50/37.

<sup>416</sup> Zümer, 39/18.

<sup>417</sup> Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 81.

## SONUÇ

Diğer mutasavvıflar tarafından sûfiler arasındaki konumunu belirtmek için *lisânü't-tasavvuf*, *kameru's-sûfiyye*, *seyyidü'l-ârifîn*, *imâmu'l-kavm* olarak isimlendirilen ve tasavvuf ilminin nihai aşaması ve en önemli meselesi kabul edilen fenâ-bekâdan sistematik şekilde ilk bahseden kişi olan Ebû Sa'îd el-Harrâz, tasavvuf tarihinin erken dönemindeki en önemli sûfilerden biridir. Çalışmamızda onun, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül etmesine katkı sağlayan öncü isimlerden olduğu müşâhede edilmiştir. Nitekim zikri geçen ünvanlardan bile Harrâz'ın Cüneyd ve Bayezid gibi erken dönemdeki kurucu şahıslardan olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki Harrâz, tasavvufun tedvin edildiği ilk klasik eserlerde kendisine sıkça atıfta bulunulan sûfiler arasında yer almaktadır. Bu da onun, tasavvufun teşekkül sürecindeki etkisini gösteren başka bir noktadır. Tüm bu veriler Harrâz'ın tasavvuf tarihi açısından önemini ve ona yönelik araştırmamızın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada, öncelikle ulaşılabilen kaynaklar ışığında Harrâz'ın biyografisi ortaya konulmuştur. Ailesi hakkında çok fazla bilgiye ulaşamamakla birlikte Fâtıma el-Havâriyye isminde bir kız kardeşinin olduğu tespit edilmiştir. Ailesi hakkındaki diğer bir bilgiyse Harrâz'ın evlendiği, iki tane çocuğunun olduğu, birisinin kendisinden önce vefat ettiği, diğer oğlu Sa'îd'in babasıyla uzun yıllar geçirdiğidir. Ayrıca Harrâz'ın rivayet ettiği hadislerden ve yaptığı işarî tefsirlerden hareketle erken yaşlarda zahirî ilimleri tahsil etmeye başladığı ve daha sonra tasavvufa yöneldiği ve bu yolda ilerlediği sonucuna varılmıştır. Mürşidleri hakkında kesin yargılarda bulunmak mümkün olmamakla birlikte Bişr, Serî ve Zünnûn'un sohbetlerinde bulunduğu ve onlardan etkilendiği görülmüştür. Ebü'l-Hüseyin b. Bünân'ın ve Ebü'l-Kâsım b. Mervân'ın kendisinin müridleri olduğu ve Ebü'l-Kâsım'ın on dört yıl Harrâz'la birlikte bulunduğu anlaşılmıştır. Görüştüğü, kimi zaman seyahat ettiği veya mektuplaştığı sûfiler arasında, Ebû Bekir el-Verrâk, Ebû Bekir ez-Zekkâk, Ebû Hamza el-Horasânî, Amr b. Osman el-Mekkî, Cüneyd el-Bağdâdî, Ruveym, Yusuf b. Hüseyin er-Râzî, Ebû Bekir el-Kettânî, İbn Atâ, Ebû Hüseyin en-Nürî gibi isimlerin varlığı müşâhede edilmiştir.

İkinci bölümde fenâ ve bekânın kavramsal çerçevesi ve mutasavvıf yazarlar nazarındaki yeri incelenmiştir. Bu bağlamda fenânın hem kötü vasıfları terk etmek mânâsına gelen fenâ anh kapsamında, hem de kulun varlığının Hakk'ın varlığında silinmesi anlamına

gelen fenâ fih kapsamında isti‘mâl edildiği görülmüştür. Mutasavvıf yazarlar da öncelikle herhangi bir kötü ahlâkın yok olmasının fenâ, onun yerini alan güzel ahlâkın ise bekâ anlamına geldiğini bildirmişlerdir. Bununla birlikte fenânın, kulun kendi benliğini terk ederek Hakk’ın varlığında yok olması anlamını ihtivâ eden fenâ fih kapsamına giren tasnifler de yapmışlardır. Ayrıca söz konusu yazarlar fenâ hâli ile ilgili sapkın ve yanlış fikirleri zikretmiş ve onları reddetmişlerdir. Daha açık bir ifadeyle fenâ hâlinde kulun Allah ile birleştiğini ve Allah’ın kula hulûl ettiğini söyleyen kesimlerle, sülûk süreci sonunda fenâyâ eren sâlikin seyrini tamamladığı gerekçesiyle dinî vazifeleri îfâ etmesine gerek kalmadığını söyleyen ibâhîlerin görüşlerini kesin bir şekilde reddetmişler ve sûfleri bu oluşumlardan tefrik etmişlerdir.

Harrâz’ın fenâ ve bekâdan ilk defa bahseden kişi olduğu bilgisinden hareketle ondan önce fenâ düşüncesinin var olup olmadığı araştırılmıştır. Bu meyanda Harrâz’dan önce bizâtihi fenâ kavramından bahsedilmese de fenâyâ tekabül edecek şekilde kurb, yakîn, rızâ, müşâhede, muhabbet, tevekkül, zühd gibi kavramların ele alındığı sonucuna varılmıştır. Bu noktada Harrâz’ın katkısı ise diğer sûflerin çeşitli şekillerde ele aldıkları kavramları fenâ terimi altında toplaması, fenâdan sonra kulun vazifelerini yerine getirmeye devam etmesi gerektiğini ifade eden bekâ kavramını fenânın yanına eklemesi ve fenâdan sonraki ahlâklanma sürecine dikkat çekmesidir. Onun fenâ-bekâ şeklindeki ikili kullanımının, kendisinden sonraki sûfler ve mutasavvıf yazarlar tarafından benimsendiği ve zaman içerisinde tasavvufta yaygın hâle geldiği tespit edilmiştir. Harrâz’ın fenânın yanına bekâyı eklemesi, tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisini olumlu mânâda etkilemiş ve kimlik kazanmasına yardımcı olmuştur.

Ebû Sa‘îd el-Harrâz’ın özellikle mârifet, muhabbet, velâyet, fenâ-bekâ, hâller-makamlar hakkındaki görüşleri incelendiğinde şeriat-hakikat uyumu ve iman-amel irtibatının öne çıktığı görülmüştür. Bu itibarla Harrâz’ın Ehl-i sünnet dairesindeki fıkıh ve kelam ilminin çizdiği çerçeveye uyumlu bir tasavvuf anlayışı sergilediği tespit edilmiştir. Onun “zâhire muhâlif her bâtının bâtıl” olduğunu söylemesi, hakikat ilminin şeriate bağlı olduğunu kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Muhabbeti salt sevgi değil amelle temellendirilmiş bir sevgi ve itaat olarak tanımlaması, ilim-amel-mârifet ve muhabbet irtibatına dair önemli bir örnektir. Harrâz bu minvaldeki ifadeleri ile amelleri ihmal eden ibahilerin iddialarına da karşı çıkmıştır. Kulun seyr-ü sülûk neticesinde fenâyâ erdikten sonra da kulluğuna yani sorumluluklarını yerine getirmeye devam etmesi gerektiğini vurgulaması -ki bunu bekâ

olarak adlandırmıştır- dinî yükümlülükleri hafife alan zümrelere cevap niteliği taşımaktadır. Diğer taraftan kulun fenâ hâlini tecrübe ederken Hak ile birleştiği şeklindeki ittihad ve hulûl düşüncesini reddetmiştir. Ayrıca nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu savunması, Ehl-i sünnet kelam anlayışı ile birebir örtüşmektedir. Sonuç olarak tasavvufun teşekkülünde ve diğer dinî ilimler arasında tebârüz etmesinde Harrâz'ın rolü açıkça görülmektedir.

Harrâz hakkında yapılan çağdaş araştırmalar incelendiğinde bunların, onun belli başlı birkaç risalesi esas alınarak hazırlandığı görülmektedir. Hâlbuki çalışmamızda, Harrâz'ın kendi eserleriyle birlikte, tasavvuf klasikleri, tabakât ve tarih kitapları da incelenerek onun tasavvuf anlayışı bütüncül bir şekilde ortaya konulmuştur. Ek olarak bu çalışmada Harrâz'ın tasavvufa dair görüşleri doğrudan verilmemiş, öncesinde bu meselelerin tasavvuf tarihi açısından önemine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla bu tezi önceki çalışmalardan farklı olarak katkı sağlayan ve önemli kılan kısmı bu yönüdür.

Harrâz'ın fenâ nazariyesinin daha iyi anlaşılabilmesi için ileriki çalışmalarda Bayezid'in, kendisinin Hakk'ın katına yükseldiğini ve Allah'ın enaniyeti ile bezendiğini söylediği miraç fikri ile Cüneyd'in, olmadan önceki hâle geri dönmek anlamını verdiği tevhid ve mîsak düşüncesi ile birlikte Şiblî ve Nûrî'nin de fenâ görüşleri karşılaştırılıp bütüncül bir fenâ mefhumuna ulaşılabilmesi mümkündür. Ayrıca Harrâz'ın hâller ve makamlara dair görüşlerinin müstakil bir çalışmaya konu olabilecek bir yekün tuttuğu da araştırmamız boyunca farkına varılan hususlardan biridir. Çalışmamızın söz konusu araştırmalar için önemli bir basamak teşkil etmesi umulmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Afifi, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf - İslam'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İz Yayıncılık, 6. Basım, 2015.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadi / Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1. Basım, 1999.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Muhammed el-Esilî el-Vestânî eş-Şafîi. thk. Muhammed Edîb Câdir. Dımaşk: Dârü'l-mektebî, 1. Basım, 1430/2009.
- , *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliyâ Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Bağdâdî, Cüneyd. *Resâilü'l-Cüneyd*. thk. Ali Hasan Abdülkâdir. Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-mısriyye., 1988.
- Bağdâdî, Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Baltacı, Naile. *Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf Ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*. Selçuk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Başer, Hacı Bayram. *Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler*. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- , *Şeriat ve Hakikat-Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Başer, Tuğba. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bezzâr, Ebû Bekr. *el-Bahrü'z-zehhâr (Müsned)*. 20 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2005.
- Böwering, Gerhard. "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler". çev. Abdurrezzak Tek. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003).
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü İbn-i Kesîr, 1. Basım, 2002.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*. çev. Lamîî Çelebi. İstanbul: Mârifet Yayınları, 1995.
- Canbaz, Büşra. *Zünnûn el-Mısırî'nin (ö. 245/859) Tasavvuf Anlayışı*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çift, Salih. "Verrâk, Ebû Bekir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul, 2013.
- Demirci, Mehmet. "Ebû Saîd el-Harrâz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul, 1994.
- Demirli, Ekrem. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 15 (2007).

- Göztepe, Yüksel. *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller Ve Makamlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006.
- Gündüz, İrfan. "Bünân b. Muhammed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul, 1992.
- Harrâz, Ebû Saîd. *et-Tarîk ilallah: Kitâbu's-sıdk*. thk. Abdülhalim Mahmûd. Kâhire: Dâru'l-meârif, 5. Basım, 1988.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Kitâbu'l-ferâğ (Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde)*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- , *Kitâbu'l-hakâik (Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde)*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- , *Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân (Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde)*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- , *Kitâbu's-safâ (Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde)*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- , *Kitâbu's-sıdk, Doğruluk Kitabı Allah'ın İpini Nasıl Sıkı Sıkı Tutunuruz?* çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 1. Basım, 2013.
- , *Kitâbu'z-ziyâ (Kalplerin Makamları-Büyük Sufilerden Seçme Metinler İçinde)*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- , *Resâilü'l-Harrâz*. thk. Kâsım Samerrâî. Beyrût: Dâru'l-Verrak, 1. Basım, 2012.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî. *Menâzilü's-sâirin: Tasavvufta Yüz Basamak*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2019.
- , *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Muhammed Sürûr Mevlây. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1362.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. el-Amrevî Ebû Saîd. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- İbn Hamîs, Ebû Abdullah Mecdüddin. *Menâkibü'l-ebrâr ve Mehâsini'l-ahyâr*. thk. Muhammed Edîb Câdir. 2 Cilt. Merkezu Zayed li't-türâs ve't-târih, 1427/2006.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419/1998.
- İbn'ül-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Sıfatü's-safve*. thk. Mahmûd Fâhûrî, Muhammed Ravvâs Kal'ac'i. Dâru'l-mâ'rife, 3. Basım, 1985.
- , *Sıfatü's-safve: Rasulullâh'ın Ashâbı'nın ve Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seadet Mecdüddin. *el-Muhtâr min Menâkibi'l-ahyâr*. thk. Me'mûn es-Sâgırcî vd. Merkezu Zayed li't-türâs ve't-târih, 1424/2003.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-felâh Abdulhay. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnavut, Mahmûd Arnavut. Dımaşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1. Basım, 1408/1988.

- İbnü'l-Mülakkîn, Ebû Hafs Siracüddîn. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Nureddîn Şüreybe. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 2. Basım, 1406/1986.
- İsfahânî, Ebû Nuaym el-. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakatu'l-Aşfiyâ: Allah Dostlarının Dünyası*. çev. Hüseyin Yıldız - Hasan Yıldız. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Kara, Mustafa. "Bişr el-Hâfi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul, 1992.
- , "Fenâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul, 1995.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 1. Basım, 2017.
- Kartal, Abdullah. *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- , *Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risalesi (Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkları)*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 10. Basım, 2013.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. çev. Mehmed Ali Ayni. İstanbul: Ataç Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kûtu'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*. çev. Dilaver Selvi - Ali Kaya. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî Terâcimi Sâdeti's-Süfiyye*. thk. Muhammed Edîb Câdir. Beyrût: Dâru Sâdr, ts.
- Öztürk, Müslüm. *Kitabu Mi'yaru't-tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harraz*. Harran Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Saab, Nada A. *Süfî Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd Ahmad ibn İsa al-Kharrâz (d. 286/899)*. Yale University, PhD Diss., 2003.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût, Türkî Mustafa. Beyrût: Dâru İyhâi't-türâsi'l-arabiyyeti, 1420/2000.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Muhammed Edîb Câdir. Umman: Dâru'l-feth, 1437.
- , *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

- Sübkî, Tâceddin es-. *Tabakâtü 'ş-şâfi 'iyyeti 'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el- Halv. Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyyeti, 1336/1918.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü 'l-meârif: Gerçek Tasavvuf*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Hakâiku 't-tefsîr Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-azîz*. thk. Seyyid İmrân. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- , *Tabakâtu 's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *et-Tabakâtü 'l- Kübrâ*. çev. Abdülkadir Çiçek. 4 Cilt. İstanbul: Toker Yayınları, 1968.
- , *et-Tabakâtü 'l- Kübrâ*. thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 3. Basım, 2019.
- , *Tasavvufî Mertebeler-Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Tosun, Necdet. "Zünnûn el-Mısırî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Amr b. Osman el-Mekkî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul, 2013.
- , "Muhabbet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul, 2020.
- , "Serî es-Sakatî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Târîhu 'l-İslâm ve Vefeyâtu 'l-Meşâhîr ve 'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1. Basım, 1411/1991.