

TEMEL TASAVVUF KLASİKLERİNDE HÂL KAVRAMINA TOPLU BİR BAKIŞ

Zafer ERGİNLİ*

ÖZET

Tasavvufun temel kavramlarından *hâl*, mistik tecrübenin tasavvuftaki karşılığı olarak görülür. Klasiklerde, kavramın farklı boyutlarına temas edilmekte, bazı durumlarda da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bilhassa hâllerin sürekli olup olmadığı meselesinin daha iyi anlaşılabilmesi, daha alt düzeyde de olsa, duygusal yaşantının çeşitli boyutlarıyla kurulacak paralellikler yardımıyla kısmen daha iyi anlaşılabilir. Bu makalede sözü edilen çerçevede, bir insanlık durumu olarak hâllerin temel nitelikleri ve fonksiyonları üzerinde durulmaktadır. *Hâl* kavram ve terim anlamlarının iç içe fakat birbirinden farklı olduğu, kavram olarak hâlin insanlarda genel, terim olarak hâlin ise sülûlerin *havâss* olarak nitelendirildiği yüksek bilinç durumuna sâhip insanlara özgü mânevî durumlar olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hâl/ahvâl, vakt, vârid, makam, duygu, heyecan, ruh durumu

ABSTRACT

AN OVERVIEW ON THE CONCEPT OF HÂL IN THE MAIN SUFI CLASSICAL BOOKS

Hâl (mystical state) as a main concept of sufism is seen as equivalent of mystical experience. Classical sufi books tell about their different dimensions sometimes in opposition each other. Particularly we can partly understand the problem of their continuity, by setting the relations to some different dimensions of affective experiences, In this essay, we discuss the main properties and functions of sufi states as a humanic position in this manner. Conceptual and terminologic means of *hâl* are within the other but different one from the other. Conceptual mean of *hâl* is general for all people. But sufis admit *hâl* as terminological mean that only belonging to people have high conscious situation that they called *khawâss*.

Key Words: Hâl/ahwâl (mystical state/s), waqt, wârid, maqâm (mystical station), affect, emotion, mood

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı.
e-mail: zerginli@ktu.edu.tr

Giriş

Tasavvufun bir “*hâl ilmi*” olarak anlaşıldığı genel olarak kabul edilen bir görüştür. Ancak *hâl* kavramının insan iç dünyasında olup biten tüm hâdiseleri mi, yoksa tasavvufta özel bir yaşantı biçimini mi ifade ettiği bir problem olarak gözükmektedir. Eğer hâl sadece insan iç dünyasında olup bitenler olarak tanımlanırsa, bu durumda tasavvufun “*hâl ilmi*” olarak anlaşılmasının bir anlamı kalmayacaktır. Diğer yandan kavramın sadece tasavvufun özel yaşantılarıyla sınırlandırılması, çeşitli kitaplarda “*hâl*” olarak adlandırılan sıradan durumların niçin “*hâl*” kapsamı içinde ele alındığını açıklama imkânını ortadan kaldıracak, tasavvufun hareket noktası olarak seçtiği insan gerçeğini perdeleyecektir. Bu çalışmada *hâl*, iki temel kullanım alanı içerdiği ve tasavvufta her ikisine de birbirine bağlı olarak yer verildiği varsayımına dayalı olarak hazırlanmaktadır. Bunlardan birincisi *kavram* olarak kullanımdır. Bu kullanımda sûfiler de kısmen diğer disiplinlerle ortak bir zeminde konuşmaktadırlar. Diğeri ise *terim* olarak kullanımıdır ki bu terim sûfiler için belli bir bilinç düzeyindeki iç yaşantıları ifade eder. Bu iki kullanım zaman zaman karışabilmekte ve karıştırılabilmektedir**.

Tasavvuf denince akla daha çok hâlin terim anlamı gelmektedir. Bir tasavvuf terimi olarak *hâl*, sülûkun ileri düzeylerinde sûfinin irâde dışı manevî yaşantılarını ifade etmek için kullanılmaktadır¹. Sûfilerin tanımlamalarına bakıldığında, terim anlamı içerisinde hâllerin temel özelliği olarak sâlikin iç dünyasında irâde dışı olarak yaşadığı manevî durumlar olmaları göze çarpmaktadır. Bu anlamıyla hâllerin sûfiler tarafından, doğrudan, karşılıklı ya da zıt şekillerde de olsa bilgi, bilinç, irâde ve duygu dünyasıyla ilişkili olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak sûfiler, hâlleri akıl yoluyla çözenin ve dolayısıyla ne ol-

** Bu karmaşayı önlemeye yönelik olarak, çalışmada *kavram* ve *terim* ifadelerinin sıklıkla italik olarak yazımı tercih edilmiştir.

¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996, s. 218 (*hâl md.*); Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 96, 314 (*ahvâl ve hâl md.leri*); D. B. Macdonald, “Hâl”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. VI, ss. 106-107; Mehmet Demirci, “Hal”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 216-218. Ayrıca bk. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarihatlar Tarihi*, İstanbul 1985, ss. 126-129.

dukalarını açıklamanın mümkün olmadığını ifade etmişlerdir². Genel anlamda mistik tecrübenin sözle anlatılamaz oluşuyla³ ilgili görünen bu açıklama zorluğunun, sûfileri özel terimler kullanmaya ittiği ifade edilmektedir⁴. Ancak sözle anlatılmasının mümkün olmadığını bizzat yaşayanların ifade ettikleri bir tecrübenin bilimsel bir makalede ele alınıp açıklanması ne derece mümkün olabilecektir?

Sûfiler, akıl yoluyla çözümünün ve açıklanmasının mümkün olmadığını ifade etmiş olmakla beraber, kitaplarında *hâl* bahislerine yer vermişler, bu bahislerde hâllerin niteliklerinden söz etmişler ve onları tasnif etmeyi denemişlerdir. Bu girişimlerin, tecrübenin kendisiyle görünüm ve etkilerini birbirinden ayırd etmek şartıyla, hâllerin kısmen açıklanabilirliği kabulüne dayandığını düşünmek mümkündür. Dolayısıyla temel tasavvuf klasiklerinden hareketle, hâllerin nitelikleri, fonksiyonları ve insan varlığı için ifade ettiği anlam hakkında bazı sonuçlara ulaşmak imkân dâhilindedir.

Metinlere bakıldığında, sûfilerin bu kavramı bazı durumlarda genel yaşantıları, bazı durumlarda da özel bir tecrübe türünü anlatmak için kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu durumları ayırd etmenin bağlı olduğu esasların tespit edilmesi gerekmektedir. Modern disiplinler açısından bakıldığında hâller *duygu* (*sentiment, affect, sensation*)⁵, heyecan (*emotion, agitation*)⁶ ya da

² Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (nşr. Arthur John Arberry), Kahire 1933, s. 59 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992, 131]; Ebû'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, (nşr. İbrâhîm ed-Düsûkî Şitâ), Kahire 1974, s. 447 [*Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 520]; Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşli, I-IV, Beyrut 1997, c. I, s. 71/(nşr. Osman Yahyâ), I-XIV, Beyrut 1405/1985-1412/1992, c. I, s. 147. Köşeli parantez içindeki numaralar Türkçe baskıların cilt ve sayfa numaralarını göstermektedir.

³ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 321-322.

⁴ bk. Kelâbâzî, 59-61 [131-133]. Bu satırlarda, sûfilerin sözü edilen terimleri, bu bilgileri diğer insanlardan kıskanmaları sebebiyle kullanmaları da bir başka sebep olarak zikredilir.

⁵ Sözlüklerde *sensation* kelimesiyle karşılanan duygu için Osman Pazarlı *sentiment*, Selçuk Budak ise *affect* karşılığını tercih etmiştir. krş. Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, İstanbul 1972, s. 92; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*,

ruh durumu (*mood*)⁷ gibi iç yaşantılar mıdır? Böyle bir özdeşleştirme, yüksek bir tecrübeyi gündelik yaşantılara indirgeme tehlikesi taşır mı? Hâlleri bu gündelik tecrübelerden tamamen ayırmanın insan varlığını parçalama gibi bir riski olabilir mi? Bu iki kavram dünyası arasında kurulacak paralelliklerin konuya getireceği açıklama yeterli midir? Bu sorular çalışmamıza temel alınan konunun küçük bir bölümünü anlamaya yöneliktir.

Öte yandan, hâl kavramının, gerek genel anlamda ve gerekse terim anlamı içerisinde, yine temel tasavvuf terimleri arasında yer alan *makam* ve *vâridle* karşılaştırılması, konunun tasavvuf mantığı çerçevesinde anlaşılması için daha uygun bir zemin olarak gözükmektedir. Bu yolla hâlin kavram ve terim anlamları arasındaki ilişkinin anlaşılması da kolaylaşabilir. Tüm zorluğuna rağmen, hâllerle ilgili görüşlerin mümkün olduğu kadar sistematik bir tarzda ele alınması, insanın seyrü sülûk sürecindeki gelişimi ve gerek teker teker sûfilerin ve gerekse bir bütün olarak tasavvufun insan görüşü konusundaki genel çerçeveyi görmeye katkı sağlayabilir. Bu çerçeveyi çizmenin yolu da, hâlin bir *kavram* olarak ifade ettiği anlam ile *terim* olarak ifade ettiği anlam arasındaki ilişkinin anlaşılmasından geçecektir. Çünkü bir yandan bakıldığında, metinlerde hâl ifâdesinin *kavram* ve *terim* anlamları arasında kaymalar ve zaman zaman iki anlam dünyası arasında geçişler dikkat çekmektedir.

Sözlükte, “geçmişle gelecek arasında içinde bulunulan durum” ve “iyi ya da kötü gidiş” anlamına gelen hâl kavramı, tasavvufî terim olarak belirli bir anda yaşanan geçici mânevî durumları ifade etmek için kullanılmaktadır⁸. Tasavvuf düşüncesinde hâl-

Ankara 2000, s. 231. Duygu için Arapça’da kullanılan kavramın ise *his* olduğu bilinmektedir. Bu durumda *hissiyât* kavramı da duygu dünyasını veya duyguların küllî yapısını açıklamak için kullanılır. Duyguyu ve buna bağlı olarak özetle duyguları yönetme biçimi şeklinde tanımlanan duygusal zekâyı evrimci bir temele dayandıran yaklaşımlar da vardır. Örnek için bk. Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ Niçin IQ’dan Daha Önemlidir?*, (trc. Banu Seçkin Yüksel), İstanbul 2005, s. 359.

6 Heyecan için Pazarlı *émotion*, Budak ise *agitation* karşılığını tercih etmiştir. krş. Pazarlı, 92; Budak, 363.

7 Bu tür yaşantılar için *mood* kavramının kullanımı için bk. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul 1989, s. 83; Budak, 644.

8 bk. Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî), I-XVIII, Beyrut 1996, c. III, 398, 402-403, 405; eş-Şerif Ali b. Muhammed el-

lerin kalıcılığı ya da geçiciliği ile değişken oluşu yahut olmayışı, sûfiler arasında bir ihtilaf konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Köken itibariyle *hâl* kavramının “*değişme, dönüşme*” anlamındaki *havl* ya da “*yerleşme, konaklama*” karşılığı olan *hulûl* kökünden geldiği konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. *Havl* kökünden gelen anlam örgüsü içinde değişim olgusu ön plana çıkarken⁹, *hulûl* köküyle ilişkili gözüken boyut ise genellikle sürekli hareket halinde olma durumunu tasvir etmektedir¹⁰. Sözlük temelindeki bu farklılığın taşıdığı önem, kavramın birinci durumda geçicilik ya da değişkenliğini, ikinci durumda ise süreklilik ya da değişmezliğini savunan sûfilerin görüşlerini yansıttığının vurgulanmasında¹¹ yatmaktadır. Kavramın genel olarak *havl* kökünden geldiği kabul edilmekle beraber, Serrâc (ö. 378/988) gibi *hulûl* kökünden geldiğine işârette bulunanlar da vardır¹².

Bir giriş niteliğindeki bu çalışmada, tasavvufî düşüncenin gelişiminde vazgeçilmez nitelikteki temel eserlerde yer alan görüşler ışığında, bir tasavvuf terimi olarak *hâl* kavramının nitelikleri ve fonksiyonları üzerinde durulmuştur. Temel klasiklerimizin *hâllerden* söz eden bölümleri yanında, ilgili diğer konuların da, mümkün olduğu kadar yukarıda işâret edilen indirgeme riskine düşülmeden, daha alt düzey yaşantıları ifâde eden duygu, heyecan ve ruh durumlarıyla sınırlı bir karşılaştırma yoluyla gözden geçirilmesine, böylelikle tasavvuftaki *hâl* kavramı hakkında derli toplu bir fikre ulaşmaya çalışılmıştır. Ayrıca, kavramın tasavvuf

Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, Beyrut 1408/1988, s. 81; Âsım, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, c. III, s. 1259.

⁹ İbn Manzûr, III, 295, 400-401. Kelimenin bu kökten gelmesine en yakın ihtimal ism-i fâil olarak *hâll* şeklindedir. İbn Manzûr buna “*Kur'ân hatmini tamamladıktan sonra yeniden başlayan*” ve “*gazadan gazaya koşan kişi*” anlamlarını verir. bk. III, 302. Kavramı bu kökten türetenlerin iki lâmdan birinin düştüğünü kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

¹⁰ İbn Manzûr, III, 295, 398, 403-405; Âsım, III, 1259. İbn Manzûr ve Âsım, kelimeye *yumuşak toprak, kara toprak, çamur, bataklık, siyah balçık, ağacın silkelmesiyle düşen yaprak, kişinin zevcesi* gibi anlamlar vermede noktasında birleşirler. Bu varyasyonlardan toprak ve çamurdaki değişebilirlik ya da biçimlendirilebilirlik olgusunun, terim olarak *hâl* ile olan anlam yakınlığı dikkate değerdir.

¹¹ bk. Demirci, a.g.md., 216-218.

¹² Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *Kitâbü'l-luma'*, (nşr. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâki Sürûr), Bağdat 1960, s. 66 [*el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 41].

terimleri arasındaki ve seyrü sülûktaki konumunun görülebilmese için, *makam* ve *vârid* kavramlarıyla karşılaştırılması yapılmıştır. Hâlin *kavram* ve *terim* olarak ele alınması arasındaki çizginin belirsizliği sebebiyle bu ayrıma belli bir başlık açılmayacak, çalışmanın bütünü içerisinde yeri geldikçe bir olgunun farklı boyutları olmaları yönüyle ele alınacaktır. Sûfîlerin hâlleri tasnif girişimleriye, makalenin sınırlarını zorlayacağından başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

1. Marifet, İlim ve İrâde Açısından Hâl

Tasavvufi tecrübenin temel kavramları arasında yer alan *terim* anlamı içindeki hâller, sûfîler tarafından bir bilgi ve bilinç türü olarak değerlendirilmiş, *ilm-i hâl*, *ilm-i ahvâl* gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Öte yandan hâllerin irâde dışı ya da irâde üstü nitelikteki duygu, heyecan ve ruh durumlarını içine alan iç yaşantılarla da sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu da hâlin, bilgi ve bilinçten başka, aşağıda görüleceği gibi, bir diğer insanlık durumu olan irâdeyle de ilişkili olarak ele alınabileceği anlamına gelmektedir.

İbn Haldûn (ö. 808/1406), hâli insanın iki temel bilinç biçimini oluşturan *analitik*, *rasyonel* ya da *vasıtalı* bilinç türüyle, *bütüncül*, *sezgisel* ya da *vasıtasız* bilinç türünden ikincisiyle karşılaşmış, bu algı tiplerinin insanı hayvandan ayırdığını açık bir dille de ifade etmiştir¹³. Benzer bir ayrım Gazzâlî'de de bulunmaktadır. Tasavvufi bir perspektife de sahip olan Gazzâlî (ö. 505/1111), aşağıda görüleceği gibi, hâl kavramını insanların geneline teşmil etmekte, dolayısıyla insanın iç dünyasıyla ilgili tüm olayları *hâl* kavramıyla açıklamaktadır¹⁴. Bu eğilim sınırlı bir tarzda da olsa, hâllerden önce yaşanan *vârid* gibi manevî durumları "*hâl*" olarak adlandıran ya da vâridi açıklarken hâl kavramını kullanan diğer sûfîlerde de görülür¹⁵. Bu tür yaklaşımlar *hâlin kavram* olarak kullanılmasına örnek gösterilebilir.

¹³ bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, c. II, s. 1113-1114.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut 2000, c. IV, s. 77.

¹⁵ bk. Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*, Mısır 1379/1959, s. 35, 44 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 184, 209-210]; Hücvirî, 467 [535-536]; İbn Arabî, *Fütühât*, II, 487, 548. Bu eğilime en açık bir tarzda Ebû Hafs Sühreverdî'de rastlanır. Sühreverdî hâllerden önce gelen tüm

Sûfilerin terim olarak ele aldıkları hâlleri kalbe mahsus durumlar olarak görmeleri¹⁶, sözü edilen durumların sadece insana mahsus durumlar olduğu düşüncesini içinde taşımaktadır. Söz gelimi *Fütûhu'l-gayb*'da Abdülkadir Geylânî (ö. 562/1166), hâlin, insanın iyiye ve kötüye yönelmeye müsait bulunan ikili yapısı içerisinde bir yere sahip olduğunu söylemiştir. Bu konuda peygamberler insanlar için iyi birer örneklik teşkil etmektedirler¹⁷. Buna göre, hâller iyi-kötü, güzel-çirkin gibi ikili durumlar arasında bulunan insana mahsus ve ondan başka hiçbir varlıkta bulunmayan yaşantılar olup, en üstün temsilcileri peygamberlerdir. Nitekim Geylânî bu satırlarda ilk insanın tevbe etmesiyle âlemde yeni bir irâde ve yeni bir hâl türünün ortaya çıktığını ifâde etmektedir. Bu durumda insanın atası olan ilk peygamber,

vâridlerin de hâl kapsamında ele alınabileceğini ifade eder. krş. Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, (nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî), Beyrut 1999, s. 273, 311 [*Tasavvufun Esasları -Avârifü'l-Meârif Tercemesi-*, (trc. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz), İstanbul 1990, s. 585, 658]. Tehânevî de hâllerin "*vârid*" olarak adlandırıldığına dikkat çeker. Tehânevî, I, 612. Nitekim Afifi de sûfilerin psikolojik duygular ve karşılaştıkları ruh durumlarına "*hâl*" ismini verdiklerini belirtmekle hâl kavramının iki anlamı bulunduğuna işaret eder. bk. Ebû'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, (trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1999, s. 116. Sûfiler tarafından hâllerin *bevâdih*, *levâih*, *levâmî*, *tavâlî* ve *tavârik* gibi vâridlerle beraber ele alındığını gösteren bölümde tüm bu kavramlar hakkında kısmen bilgi verilecektir. Kuşeyri'nin hâl ve makamlarla ilgili görüşlerini toplu olarak ele alan bir çalışma için bk. Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyri'de Hâller ve Makamlar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2006. Bu tezin tanıtımı için bk. Ömer Yılmaz, "Tasavvuf Üzerine Yapılan Tezler-XVIII Yüksel Göztepe, Abdülkerîm Kuşeyri'de Hâller ve Makamlar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 8 (2007), sy. 18, ss. 335-342.

¹⁶ krş. Serrâc, s. 66 [41], 411 [328]; Kelâbâzî, 58 [129]; Kuşeyri, 34 [183]; Hücvîrî, 216 [290]; Geylânî, 18-19 [26-27]; Ebû'n-Necîb Abdülkâhîr es-Sühreverdî, *Kitâbü âdâbi'l-mürîdîn*, (nşr. Menahem Milson), Jerusalem 1977, s. 21; Ebû Hafs es-Sühreverdî, *'Avârif*, s. 274 [587]; İbn Arabî, *Fütühât*, II, 130/XIII, 227-228, II, 379; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *İstîlâhâtü's-süfiyye*, (nşr. Abdülhâlık Mahmûd), Kahire 1984, s. 78; a. mlf., *Tasavvuf Sözlüğü Letâ'ifu'l-A'lâm fi İşârâtü Ehli'l-İlhâm*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 199. Hâli iç durum (*ahvâl* ya da *hâl* adıyla) olarak kabul eden Gazzâlî de kavramı kalple ilgili görür. Gazzâlî, IV, 77. *'Avârif*'te hâller semavî kalplere mahsus sayılmaktadır.

¹⁷ Abdülkadir el-Geylânî, *Fütûhu'l-gayb* (Şetnûfî'nin *Behcetü'l-esrâr* hamisinde), Mısır 1330/1912, ss. 18-19 [*Fütûhu'l-Gayb Âlemlerin Kapısı*, (trc. İlyas Aslan-Derya Çakır), İstanbul 2004, ss. 26-27].

bu iç yaşantıların ilk temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada hâlin kavram olma yönüyle terim olma yönü arasında kesin bir ayırım göze çarpmamaktadır.

İbn Arabî'nin (ö. 638/1240), araz olarak kabul ettiği hâlleri, Allah'ın sadece insanlara değil, bütün âleme yönelme biçimleri olarak nitelemiş olması ise¹⁸, hâllerin sadece insanlığa mahsus olmadığı, farklı düzeylerde de olsa âlemin tüm katmanlarına yönelik evrensel niteliklere sahip olduğu kabulünü göstermektedir. Bu yönüyle o, daha ileri bir boyutta hâlleri tüm âleme şâmil kılmış gözükmemektedir. Bu yaklaşım, bir yandan kavramın kökenindeki değişim olgusuyla ilgili olmakla beraber, hâllerin insana özgü niteliklerini de tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Aksine İbn Arabî, âlemdeki hâllerin insan iç dünyasındaki yansımalarını farklı bir boyutta ele almaktadır. Bu durum tasavvufta yaşanan terim anlamı içerisindeki *hâller (ahvâl)* aşamasının sūfîye mahsus olduğu kabulüyle de çelişmemekte; bilakis tasavvufi anlamda bir varlık felsefesinin temel taşlarından biri olarak, insandaki hâllerle âlemdeki hâlleri birleştiren hususların varlığının kabulüne dayanmaktadır. Çünkü bu görüşe göre, âlem ve insan birbirine benzer nitelikler taşımaktadır. Daha da ötesi insan, âlemde var olan her şeyin toplandığı bir varlıktır. Esasen onun nazarında genel olarak hâl, Mutlak Varlık'ın halk âlemindeki görünümünden ibarettir, bu yönüyle de arazdır. Hâllerin insana mahsus olan görünümleri kademeli olarak özelleşen bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu durum da İbn Arabî'nin hem kavram, hem de terim anlamındaki hâli birbiriyle iç içe ele aldığı izlenimi uyandırmaktadır. Esasen genel olarak ondan önceki sūfîlerin de böyle bir ayırma gitmeyi gerektirecek bir problem görmedikleri ya da böyle bir problemi sıklıkla dile getirmediği anlaşılmaktadır.

Vâridlerle ilgili başlık altına görüleceği gibi, *kavram* olarak hâllerin irâdeyle bir yönüyle bağlantılı bir yönüyle de bağlantısız biçimde ilişkili olmasına karşılık, *terim* anlamı içindeki hâllerin irâdeyle ilişkisi bağlantısızlık ve zıtlık ilkesine dayalıdır. Çünkü

¹⁸ İbn Arabî, *a.g.e.*, II, 379. Burada şöyle deniyor: “Hâller, kâinatta Allah'tan arız olan arazlardır. Allah onları dünya ve âhirete mahsus şe'n aracılığıyla, ibretler taşıyacakları bir tarzda yaratmıştır... ..Hakk, 'Her an yeni bir şe'nde' [Rahmân 55/29] olduğuna, her şe'n de ilâhî yönelişten kaynaklandığına ve Hakk da kendisini tanıdığımız gibi sûretlerde değişime uğradığına göre, her şe'nin, O'nun tarafından var edilen ilâhî bir sûreti bulunmamaktadır. Bu sebeple âlem Hakk'ın sûretine göre zuhûr etmiş olmaktadır.”

bu hâller irâde dışı olarak yaşanmakta, dolayısıyla *ahvâl* irâdeyi devre dışı bırakmaktadır. Bu çerçevedeki hâlin irâde dışılığı tasavvufta ittifakla kabul edilmiştir¹⁹. Bu irâde dışılık hayvanlardaki içgüdü/sevk-i tabii türünden bir irâde dışılık olmayıp, hâllerin yaşanmasında ya da giderilmesinde irâde hâkimiyetine yer olmadığını ve bu yaşantıların irâde üstü tecrübeler olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda hâlleri eylemle özdeş saymak mümkün değildir. Hâl-eylem ilişkisine son bölümde temas edilecektir.

İşte bu irâde dışı ya da irâde üstü olma durumu terim anlamı içerisindeki hâllerin kaynağı sorusunu gündeme getirmektedir. Süfîlerin hâlleri vehbî, yani kaynağı bakımından Allah'tan gelen yaşantılar sayma noktasında müttefik oldukları bilinen bir husustur. Dolayısıyla terim anlamında hâller, mücâhede, ibâdet ve riyâzet türünden yaşantılar değildir. Öyle ki kişi kendisine ârız olan hâli hiçbir şekilde değiştiremez, var olan bir hâli gideremez ve kaybettiği hâli tekrar kazanamaz. Bu noktada İbn Arabî hâlleri (*ahvâl*) doğrudan doğruya Allah'ın fiilleri olarak görmüş, Allah'ın Kâdir isminin bir tecellisi olarak açıklamıştır²⁰. *Fütûhât*'ta "O, her an yeni bir işteditir." [Rahmân 55/29] âyetini zikrederek hâlleri, Allah'ın sadece insanlara değil, bütün âleme yönelme biçimleri olarak nitelemiş olması da²¹ bunu göstermektedir. Hatta o, *Fusûs*'unda net bir biçimde insandaki alçak ve yüksek nitelikli hâllerin tamamının kaynağının Allah olduğunu ifade etmektedir. Buna göre insan ve diğer varlıklardaki *havf* ve *recâ*, Allah'ın sıfatlarından rızâ ve gazaba, *heybet* ve *üns* de cemâl ve celâle karşılık gelmekte, O'nun herhangi bir durum karşısındaki tavrı, ilâhî sıfatların kullar üzerindeki yansıması olan bir başka sıfatla karşı-

¹⁹ Serrâc, 66 [41]; Kuşeyrî, 34 [183-184]; Hücvîrî, 216 [290]; Necmeddin Kübrâ, *Usûlü aşere-Risâle ile'l-hâim-Fevâihu'l-cemâl Tasavvufî Hayat*, (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 122. Sühreverdî, 'Avârîf, s. 274 [586]; İbn Arabî, *Fütûhât*, II, 130/XIII, 227-228, II, 379; Kâşânî, *Istîlâhât*, s. 57; a. mlf., *Letâ'if*, s. 199. Hâlin irâde dışılığı üzerine Tehânevî de vurgu yapmakta, fakat aynı zamanda eylemler sonucunda geldiği şeklindeki görüşlere de yer vermektedir. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istîlâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*, (nşr. Ali Dehrûc), Beyrut 1996, c. I, s. 612.

²⁰ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, (trc. Atila Ataman), İstanbul 2003, s. 126.

²¹ İbn Arabî, *a.g.e.*, II, 379.

lanmaktadır²². Daha farklı bir ifâdeyle hâller, *halk âlemi*yle sınırlı olan sâlikin *Hak âlemi*yle irtibat kurmasında önemli bir aşamadır²³. Şu durumda terim anlamında hâller, insan irâdesini aşan, bu noktada da kişinin iç dünyasında Allah'la irtibat kurabileceği özel bir alana ait olma özelliği taşımaktadır.

Abdülkadir Geylânî de *Fütûhu'l-gayb* adlı eserinde bütünü-
nü *kabza* mahsus, dolayısıyla sınırlı ve korunması gereken durumlar olarak gördüğü hâllerin yaşanması sırasında rızâ gösterilmesi ve sınırlarının korunması gerektiğini ifâde etmiştir. Böylece o, bizâtihi hâllerin gelişinde değilse bile, yaşanması sırasında bir irâdî yön bulunabileceğine işâret etmekte, hâllerden daha üst düzeyde olduğunu söylediği *lütuflarda* ise hiçbir irâdî yön görmemektedir²⁴. Böylelikle onun burada hâl kavramına verdiği anlam, diğer sûfilerin verdiği anlamdan farklılık arz etmektedir.

Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) bu hâlleri “*amellerin mirası*”, yani belirli eylemlerin sonucu olarak görmesi²⁵, ilk bakışta hâllerin irâde dışı olduğu görüşünden ayrıldığı izlenimi uyandırmaktaysa da, onun hâlleri vehbî olarak kabul etmediğini, dahası hâlleri irâdî ya da irâde dışı saydığını göstermeye yeterli değildir. Çünkü o, açıkça hâllerin vehbî olmadığını ileri sürmemiştir. Hiçbir sûfi nazarında eylemin hâli doğurmasının zorunlu olmaması, buna

²² İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, (nşr. Ebü'l-Alâ Afifi), Beyrut 2002, ss. 54-55 [Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, c. I, ss. 160-161]. Burada İbn Arabî şöyle demektedir: “...Kendi nefsinin rızâ ve gazab ile vafetti. Binâenaleyh âlemi hafv ve recâ sâhibi olarak icâd eyledi. Böyle olunca biz onun gazabından korkarız ve rızâsını recâ ederiz. Ve nefsinin ‘Cemâl’ ve ‘Zü'l-celâl’ olmakla vafetti. Ve üns üzere icâd eyledi. Ve ona mensûb olanlar ve onlar ile tesmiye olunan şeylerin kâffesi böyledir. İmdi Hak Teâlâ, âlemin hakayık ve müfredâtını câmi’ olmasından nâşi, insan-ı kâmilin halkına teveccüh eylediği bu iki sıfatı ‘iki el’ ile ta’bir buyurdu.” Konuk da şerhinde, bu karşılıklı durumun âyet ve hadislerdeki görünümüne örnekler vermekte, yine bir âyetten alınan “iki el” ifâdesini de, insandan başka hiçbir varlığın sahip olmadığı, celâlî ve cemâlî yönleri içeren zıt sıfatlara sahip olma mazhariyeti olarak açıklamaktadır.

²³ Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes’eleler”, Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.* içinde, c. I, ss. XXIX-LXIV, s. XLII.

²⁴ Geylânî, 125 [132]. Burada sözü geçen *kabz hâli*, sâlikin gönlünün hesaba çekilmesi, sitem yollu bir tecellî ile kalbe gelen sıkıntı olarak açıklanmakta, dolayısıyla celâlî bir tecellî olarak görülmektedir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 291.

²⁵ Kelâbâzî, 58-61 [129-133].

karşılık hâllerden önce eylemin düzeltilmesinin zorunlu olması dikkate alındığında konu açıklığa kavuşmaktadır. Buna göre onun ifâdeleri, vehbî olan hâllere ulaşabilmek için, kesbî olan amellerin doğru bir biçimde yerine getirilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim hâllerin bilgisini şer'î bilgilerden sonraki aşamada ele alması da bunu göstermektedir.

Hâl ve makam arasındaki karşılaştırmalarda, her iki durumun da hem kesbî, hem de vehbî yönleri bulunduğu işâret eden ve Sühreverdi'nin (ö. 632/1236) 'Avârifinde nakledilen şu söz oldukça aydınlatıcıdır: "Makamlarda kesb (ve gayret) açıkça ortaya çıkmış, mevhibe (ilâhî bağış) gizlenmiş; hâllerde ise kesb gizlenmiş, mevhibe ortaya çıkmıştır."²⁶ Buna göre hâller, bir yönüyle kişisel gayretin, buna bağlı olarak da ilâhî bağışın sonuçları olarak gelmektedir. Ancak onların ilâhî bağış olma yönleri daha çok ön plana çıkmaktadır. Şu halde hâllerin kaynağı sûfilere göre Allah, yani felsefi tabiriyle Mutlak'tır. Hâllerin algı, bilgi, inanç, karakter ve duygu dünyasıyla sıkı ilişkisi bulunmaktadır ve bu yönleriyle yüksek bir insanlık durumunu göstermektedir.

Burada *hâl* ifâdesinin tüm insanlara mahsus bir iç yaşantı olması durumu hâlin *kavram* olarak, sûfiye özgülü mertebeyi ifâde etmesi ise bu kavram sınırları içinde kalınmak kaydıyla *terim* olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Bazı sûfilerin terim olarak hâlden önceki yaşantıları da hâl kapsamına dâhil etmeleri, ileride ayrıntılı bir tarzda ele alınacağı gibi, sûfilerin insan bütünlüğünü koruma gayretlerine bağlı olarak *terim olan hâlin*, *kavram* sınırlarıyla iç içe düşünülmesiyle ilgili gözükmektedir.

Bir insanlık durumu olarak hâlin niteliğini en aşağı mertebeden yukarı doğru ya da en kolay ve dış çerçeveden içeri doğru incelemek, dolayısıyla bilinç ve bilgiden başlamak yararlı olacaktır.

a. Hâllerin Ortaya Çıktığı Bilinç Katmanı Olarak Kalp

İbn Haldûn'un hâli, insanın iki temel bilinç biçimini oluşturan *analitik*, *rasyonel* ya da *vasıtalı* bilinç türüyle, *bütüncül*, *sezgisel* ya da *vasıtasız* bilinç türünden ikincisi olarak gördüğü yukarıda söylenmişti. Onun insan tasavvuru, analitik, rasyonel ve

²⁶ Sühreverdi; 'Avârif, 276 [589].

vasıtalı olan bilinci yoluyla kesin bilgi (*yakîn*), sanı (*zan*), şüphe (*şek*) ve tasavvur (*vehim*) gibi bilgi tiplerini; bütüncül, sezgisel ve vasıtasız olan bilinci yoluyla da sevinç (*ferah*), üzüntü (*hüzün*), iç daralması (*kabz*), iç ferahlığı (*bast*), hoşnutluk (*rızâ*), öfke (*gazab*) gibi iç durumları algılamaya yönelik donanımları içermektedir. O, her durumda sezgisel ve bütüncül olan algı tipinin sūfi ve mistikler tarafından gelişmeye açık bir tarzda ele alınan bir algı biçimi olduğunu ifâde etmektedir²⁷. Bu ayrımın, gerek İbn Haldûn ve gerekse sūfiler nazarında, bu iki yetiyi kesin çizgileriyle ayıran bir ayrım olduğuna dair bir ifâdeye rastlanmamaktadır. Zaten bu iki gücün her insanda bulunduğu kabulü de kesin bir ayrımı mümkün kılmamaktadır.

Gazzâlî de, “*dinin bütün makamları*” olarak nitelediği, zühd, sabır, şükür, tevekkül gibi insânî karakter durumlarını, üç temel başlık altında özetleyerek bunları farkındalık ve bilgi (*meârif/mârifet* ve *ilim*), iç durum (*hâl/ahvâl*) ve eylem ya da davranış (*amel/â'mâl*) olarak tasnif etmiş ve kalple ilgili yukarıda temas edilen tavrı doğrultusunda bütün bu durumları insanlığın bütününe teşmil etmiştir²⁸. Bu yaklaşıma, yukarıda da değinildiği gibi Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvîrî’de (ö. 465/1072?) belirsiz bir şekilde, Ebû Hafs Sühreverdî’de ise tasavvufi yaşantıları ifâde eden kavram örgüsü sınırları içerisinde rastlanmaktadır. Sühreverdî hâllerden önce gelen tüm vâridlerin de hâl kapsamında ele alınabileceğini açıkça ifâde ederken, Gazzâlî’nin hâli geniş kapsam içerisinde ele alan kanaatine yaklaşmış görünmektedir²⁹. Hâlin kavram olarak anlaşılmasının örneği olan bu konu, *Vâridler Karşısında Hâl* başlığı altında ele alınacaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi sūfilerin büyük bir kısmı ise hâleri kalbe mahsus durumlar olarak görme noktasında ittifak halin-

²⁷ bk. İbn Haldûn, c. II, ss. 1113-1114; Hökekleli, 316-317. Günümüzde beynin iki loba ayrıldığı, sağ lobun bütünsellik, hayal ve duygu dünyasının, sol lobun ise parçalılık, muhakeme ve fikir dünyasının işleminde etkili olduğu tespitleri, medeniyet tarihimizde sözünü ettiğimiz iki bilinç türünün modern çağdaki deneysel ifadesi olarak görülebilir. Bu iki lob da birbirine *corpus callosum* adlı bir bağla bağlanmaktadır. Bu ayrım için bk. Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, (trc. Erol Göka-Feray Işık), İstanbul 1992, ss. 59-80.

²⁸ Gazzâlî, IV, 77. Bu formülasyonun zühd örneği üzerindeki uygulaması için bk. *a.g.e.*, IV, 266-267. Bu tür bir yaklaşıma daha önce de rastlanmakla birlikte, Gazzâlî konuyu ayrıntılı ve tutarlı bir tarzda işler.

²⁹ krş. Sühreverdî, *‘Avârif*, 273 [585], 311 [658].

dedirler³⁰. Kalp, sûfilerin nazarında idrâk eden, bilen, inanan³¹, dînî sorumluluğa sahip olan³², buna bağlı olarak güzel ahlâkın mahalli olan, değişken bir özelliğe sahip³³ insânî bir idrâk merkezidir. Ruh ile *nefs-i nâtka*, ruh ile beden, nefisle ruh³⁴ arasında bulunduğu ifade edildiği gibi, saf olarak *nefis* kavramıyla karşılanan *nefs-i emmâre* ve *akıl* olarak adlandırılan *nefs-i levvâmeden* sonraki *nefs-i mutmeinne* olarak da adlandırılmıştır³⁵. Görüldüğü gibi, bir algı merkezi olarak kabul edilmekle birlikte, kalp kavramı üzerinde de ittifak edilmiş bir tanım yoktur. Ancak şu kadarı söylenebilir ki, sûfiler kalp kavramını tüm insanların iç dünyalarını anlatmak için mecazen kullanmaktaysalar da, hâli kavram olarak kullanmasına bağlı olarak kalp ve hâllerin tüm insanlara mahsus idrâk düzeyi ve durum olduğunu kabul eden Gazzâli hariç tutulmak kaydıyla, sûfilerin nazarında kalp, sırf bedene bağlı algı ve bilinçten daha yüksek bir algı ve bilinç durumunu temsil etmektedir. Hâlleri, daha alt düzeydeki insanların tamamen nüfuz edemeseler bile sınırlı da olsa yaklaşabileceği bir alan olarak gören sûfiler, genel olarak kalbi insanların tamamının nüfuz edebileceği bir alan olarak görmemişlerdir³⁶. Sûfilerin meşşâî filozoflardan farklı noktadaki bu yaklaşımları, öne aldıkları bilgi kaynağı farkından olduğu kadar yöntem farkından da kaynak-

³⁰ bk. no.lu dipnot.

³¹ Ebû Abdullah Muhammed Hakim et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fu'âdi ve'l-lübb*, (nşr. Nicola Heer), Kahire 1958, s. 36, 38, 58; Gazzâli, III, 4; Geylânî, 66.

³² Gazzâli, III, 4.

³³ Hakim Tirmizî, s. 66.

³⁴ Sühreverdi, *Avârif*, 57-58 [114-115]; Kâşânî, *Istulâhât*, 154.

³⁵ Necmeddin Kübrâ, s. 87, 110-111.

³⁶ Kuşeyrî, kalbi marifetin mahalli sayar. İlimle eşitlediği marifeti de, Allah'ın sıfat ve isimlerini tanıma noktasında bir dizi işleminden geçen bilincin ulaştığı ileri bir düzey olarak görür. bk. 48 [224] 154 [488]. Abdülkadir Geylânî'nin, hâl ve lütufları peygamberlere mahsus sayması, bu durumların yüksek insânî bilinç düzeylerine ait olduğu inancını göstermekle birlikte, burada kalp konusunda açık bir ifadeye rastlanmaz. Geylânî, ss. 18-19 [26-27]. Kalp hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uludağ, "Kalb", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, ss. 229-232. Ayrıca bk. Ahmet Koç, "Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (1999), ss. 73-80, s. 75. Kalp konusuna sosyal psikiyatri açısından bir bakış örneği için bk. Kemal Sayar, *Ruhun Labirentleri*, İstanbul 2003, ss. 81-95.

lanmaktadır³⁷. Sûfilerin akılla irâdeyi aynı kategori içinde ele alırlarken, akılı felsefî tabiriyle, pratik akıl olarak ele aldıkları ifâde edilmektedir. Bununla beraber onlar kalbi daha yüksek bir mertebede görmekteydiler.

Sûfiler tarafından hâllerin akıldan yüksek gördükleri kalbe tahsis edilmesi, birbirine bağlı birkaç durumu göstermektedir. Bunlardan birincisi, bu tür tecrübelerle nefsin farkında olunmaması (*fenâ*) yoluyla ulaşılabileceğini³⁸ ve nefsin bunlara nüfuz etmesinin mümkün olmadığını³⁹ söyleyen sûfilerin görüşlerinden çıkmaktadır. Buradaki anlamıyla nefis, insan algı ve bilincinin bedene dönük yüzü olarak düşünülürse, nefsin hâllere nüfuz edemeyeceği tespiti, Tehânevî'nin de belirttiği gibi, hâllerin bedene dönük bilinçle bir ilgisi olmadığı yargısını içinde taşımaktadır⁴⁰. Ancak bu, hâllerin bedene hiçbir yansıması olmadığı anlamına gelmemektedir. Tam tersi ileride görüleceği gibi hâllerin fonksiyonları arasında, amellere, yani bedene yansıyan eylemlere etki eden iç donanımların düzeltilmesi de bulunmaktadır.

Yer yer farklılıklar gösterse de sûfilerin *kalp* dediği şey, *nefs-i emmârenin* üzerinde bir düzeyi anlatmakta, bu ifâdeyle terim anlamı içindeki hâlleri yaşayacak insanın belli bir manevî mesafe kat etmiş olması gereğinin vurgulandığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre terim anlamındaki hâller, tasavvuf yolunun başında değil, ortalarında ya da ileri mertebelerinde ortaya çıkan manevî durumları ifâde etmektedir. Nitekim Kuşeyrî'nin dile getirdiği "*vaktin mübtedilere, hâlin mutavassıtlara, nefesin ise müntehîlere*

³⁷ Bu tasnif, sûfilerin idrâk melekelerini, en azından Aristo geleneği ve ona yakın düşünen filozoflardan farklı gördüğü anlamına gelmektedir. Çünkü Aristo nefsi, nebâti nefis, hayvânî nefis ve insânî nefis olarak ayırmakta, nebâti nefsi fiziksel gelişmenin, hayvânî nefsi ve onun merkezi saydığı kalbi zevk-elim zıtlığı içerisinde arzu merkezi, teorik akıl olan insânî nefsi ise bilgi, düşünce ve muhâkemenin merkezi saymıştır. bk. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, ss. 182-183.

³⁸ Hücvîrî, 216 [290]. Hücvîrî, hâl sahibinin, nefsinden fanî olduğunu söyleyerek, kişinin hâl yaşamasının şartlarından birini kendi varlığının farkında olmaması olarak belirler.

³⁹ Sühreverdî, 'Avârif, 275 [588]. Sühreverdî, suyla yağın birbirine karışmadığı gibi nefsin de hâllere karışmayacağını söyler.

⁴⁰ Tehânevî şöyle der: "*Sâlikin kalbinde kalbe ait amelin hâlleri, ezkârın kalbi temizlemesinden dolayı vârid olur. Bu da hâllerin bedenle değil, kalple âlâkalı olduğu anlamına gelir.*" I, 612.

mahsus” olduğunu ifâde eden görüş de⁴¹ buna işâret etmektedir. *Mübtedî-mutavassıt-mühtehî* ya da *avâm-havâss-ehass* gibi gruplamalar üç farklı bilinç düzeyini göstermektedir. Bu durumda, tasavvuf kitaplarında *avâma* mahsus ve maddeyle alâkalı olan her türlü tarifi irâde ve akla, *havâssa* mahsus her türlü tarifi hâle ve dolayısıyla kalbe, *ehassa* mahsus her türlü tarifi de sırâ ve ruha yönelik olduğunu ifâde etmek belirli bir noktaya kadar mümkün görülebilir.

Şu durumda belli tasavvuf kavramlarının avâm, havâss ve ehassa mahsus yönlerinden, havâssa mahsus kılınan tanımlardan iç durumlara ait olan kısmının hâl, eylemlere ait olanlarının da hem hâl, hem de bu hâl ya da hâller grubunun bedene yansıyan yönü olarak kabul edilmesi imkân dâhilindedir. Buna göre tasavvuf yolunun başında bulunan sâlik, madde ve zaman karşısında belli bir bilinç değişimini gerçekleştirmek, hâllerin yaşandığı ikinci aşamadaki sâlik ise iç dünyasıyla ilgili bir algı değişimine yönelmek ve bu değişimin eylemler üzerindeki yansımalarıyla ilgilenmek durumundadır. Zaman, mekân, eşyâ, insan, çevre ve benlik gibi temel konularda sahip olunacak yüksek bilinç düzeyi, hâllerin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla hâl yaşayan bir insan demek, maddî olan ve olmayan pek çok durum hakkında sorumluluk yetisine sahip olan insan demektir. Nitekim “*hâl sahibi*” kavramının velî ve ermişler için kullanılması da⁴² bunu göstermektedir. Şu durumda tasavvufta hâl kavramı, müstakil ve diğer insanlık durumlarından bağımsız değil, insandaki bilinç değişimi sürecinin belirli bir yerine karşılık gelen yaşantı biçimlerini ifâde etmektedir.

Şu durumda *vakt*, içinde bulunulan ânı ifâde etmektedir. Sûfinin “*vaktin oğlu*” olduğu anlayışı, irâdî bir durumu belirtmekten, *hâl*, tıpkı duygu ve heyecanlar gibi irâde dışı bir durum olarak kabul edilmektedir⁴³. Buna göre vakt, müridi hâllerin ya-

⁴¹ Kuşeyrî, 46 [217]. Aynı söz Sühreverdî tarafından da nakledilir. bk. ‘*Avârîf*, 311-312 [659-660].

⁴² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 218 (*hâl* md.).

⁴³ bk. Serrâc, 66 [41]; Kuşeyrî, 34 [183-184]; Hücvîrî, 216 [290]; Sühreverdî, ‘*Avârîf*, 274 [586]; İbn Arabî, *Fütühât*, II, 130/XIII, 229-230, II, 379; Kâşânî, *Istilahât*, 57; a. mlf. *Letâ’if*, 199. Bununla beraber ileride görüleceği gibi vaktin irâde dışı bir durumu da vardır, zaten onu mücâhedeyle hâl arasında bir vasıta haline getiren de bu iki boyutlu yapısıdır. *Vakt* kavramı için bk. Ulu-

şanması düzeyine götürecektir eylemleri de içermektedir. *Nefes* ise “*gaibden gelen latif hâllerle kalbin ferahlaması*” olarak tanımlanmış olup, hâllerden sonraki bir aşamayı ifade etmektedir. Hücvîrî de hâllere vâris olabilmek için, geçmişle gelecek arasında bulunan ve yaşanan ânı ifade etmek için kullanılan *vakt* üzerinde yoğunlaşmak gerektiğini söylemiş, böylelikle Kuşeyrî’nin görüşüyle birleşmiştir. Nitekim o, vaktin değerlendirilmesinin irâde yoluyla mümkün olabileceğini de açıkça ifade etmiştir⁴⁴. Geçmiş ve gelecek kaygısından uzak kalarak vakt içinde yoğunlaşma, kişinin içinde bir varlıkla bütünleşme ya da bütünlük tecrübesi (*cem vâridî*) oluşmasına yardımcı olacak⁴⁵, böylece hâllere ulaşmak vakt üzerinden mümkün olacaktır. Bu da vaktin irâde dışı boyutunu oluşturmaktadır.

Kuşeyrî’nin vakitleri kalp, hâlleri ruh, nefesleri ise sır sahiplerine mahsus durumlar olarak görmesi, ilk bakışta durumu daha karışık hale getirmektedir. Eğer hâller, Kuşeyrî’nin de kabul ettiği gibi kalpte cereyân ediyorsa, hâllerden önce gelen vaktin “*kalp ashâbî*”na tahsis edilmesi nasıl izah edilmelidir? Bunu şöyle açıklayabilmek mümkündür: Kuşeyrî vaktin hedefini bir sonraki bilinç düzeyi olan ve hâllerin cereyân ettiği kalp; hâlin hedefini ise ruh olarak görmektedir. Dolayısıyla Kuşeyrî, zaten seyrü sülûka girmemiş her insanda şu veya bu oranda hâkim durumda bulunan nefsi tasavvufî mertebelendirme içinde bir yere koymamış, sülûk aşamalarının bilince dönük yüzünü bir sonraki algı ve bilinç düzeyine göre tasnif etmiştir. Dolayısıyla, sûfi ideal arayışının bir örneği olarak Kuşeyrî, her aşamanın bir sonraki bilinç düzeyine götüren bir yol olduğuna işaret etmektedir. Benzer bir problem Necmeddîn Kübrâ tarafından da farkedilmiş ve buna nefsin kendine beka amacını gaye edinmesiyle temizlenebileceği görüşüyle çözüm yolu aranmıştır⁴⁶.

dağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, vakt md.; Cebecioğlu, vakt md.; Osman Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 3 [2002], sy. 9, ss. 227-231.

⁴⁴ Hücvîrî, 447 [520].

⁴⁵ Hücvîrî, 445 [518].

⁴⁶ “*Hâl, şehvetin nefsin, kalbin veya ruhun kuvvetidir. Mal ise bilindiği gibi sadece nefis ve şehveti takviye eden bir şeydir. Tabiatıyla hâl, daha kuvvetli bir güç ve takattır. Çünkü hâl bâkî olandan, bâkî olanda ve bâkî olana; mal ise fânî olandan, fânî olanda ve fânî olana verilen bir kuvvettir. Buradaki ‘bâkî olandan’ Hak’dan olandan demektir. Bu, elçi olarak gelen kimseye sultanın ikramı gibidir. ‘Bâkî olanda’ ifadesinden kalp ve ruhu kast ediyorum. (Yuka-*

Kuşeyrî'nin yaklaşımı Abdülkadir Geylânî'de farklı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Geylânî hâlleri abdâllardan üstün gördüğü velîlere mahsus saymakta, bu konuda peygamberleri örnek vermektedir. Ancak Geylânî bu görüşüyle, hâlleri orta düzey tecrübeler değil, en üstün bir algı düzeyine mahsus tecrübe türleri olarak görmüş, böylelikle ilk bakışta diğer sûfilerden daha farklı bir görüş ortaya koymuştur. Onun lütuf kavramını hâllerden üstün ve sonsuz sayması ise, diğer bazı sûfilerin hâl kavramına verdiği anlamı daha çok lütuf kavramına yüklediğini göstermektedir⁴⁷. Dolayısıyla diğer sûfilerin genel olarak hâl kavramına verdiği anlam, Geylânî'nin hem *hâl*, hem de *lütuf* kavramıyla ortaya koyduğu yaşantı biçimleriyle açıklanabilecek esnekliktedir. Bir taraftan bakıldığında da, her ikisi de cemâlî nitelik taşımaları itibarıyla, Geylânî'deki *lütuf* kavramı, Kuşeyrî'nin *nefes* kavramına benzemektedir. Sonuç olarak tasavvufta hâl, sıradan bir tecrübe olarak görülmemiş ve sıradan bilinç durumu içinde bulunduğu varsayılan avâmın nüfuz edemeyeceği rûhî bir yaşantı olarak kabul edilmiştir.

Bu noktada dikkat çeken bir husus da şudur: Kuşeyrî'nin hâlleri makamlardan sonraki bir aşama olarak görmesi, paralel biçimde Geylânî'nin de lütuf kavramı için benzer bir düşünce tarzına sahip olması, Kuşeyrî nazarında hâllerin, Geylânî nazarında da lütufların, havâsstan ileri bir düzeyde görüldüğünü hissettirmektedir. Geylânî'nin hâlleri bir önceki aşamada ele almış olmasından dolayı onun görüşlerinde bir problem yoktur. Ama

rıda hâlin kuvvetinden söz ederken nefis ve şehveti de kalp ve ruhun yanına ilâve etmiştik). Şimdi şöyle bir soru sorulabilir: 'Nefis ve şehvetin de bâkî olma özelliği var mı ki bunu aynı tasnife sokunuz?' Cevap olarak deriz ki: 'Nefis bu gayeyi kendisine gaye edinirse, tezkiye edilir, temize çıkar. Temizlenen kendini kınar (nefs-i levvâme), kınayan zikreder, tatmin olur ve kalbe dönüşür. Şehvet de bunun gibidir, fânîden bâkîye indiği sürece kalpte şevk, özlem ve rağbet hâline gelir.' O zaman kalpten at iltisine benzer bir ses işitir. Bu, nefse takvânın ilhâm edilmesinin ve şeytanın müslüman oluşunun sırrıdır." Necmeddin Kübrâ, 122.

⁴⁷ Geylânî, 21 [29]. Buna göre makamlar da abdâllara mahsustur. Ayrıca Geylânî'nin peygamberleri hevâ, melekleri ise irâde konusunda mâsûm sayarken; velîleri hevâ, abdâlları ise irâde konusunda mahfûz sayması, velîleri abdâllardan daha üstün gördüğü izlenimi uyandırmaktadır. bk. *a.g.e.*, 15 [24]. Böyle olunca da hevâyâ muhalefet konusunda peygamberleri izleyen velîlere mahsus olan hâller, irâde sahibi olmayan meleklerle abdâllara mahsus olan makamlardan üstün sayılmaktadır.

hâllerin sonsuzluğunu savunan ve diğer yandan da vakti mübtedî, hâli mutavassıt, nefesi ise mühtehilere mahsus olarak tasnif eden Kuşeyrî'nin bu iki görüşü ilk bakışta çelişki gibi gözükmemektedir. Şu hâlde Kuşeyrî, yukarıda izah edilen vakti kalb ehline mahsus görmesine paralel bir tarzda, hâllerin havâssta başladığı ve daha ileri aşamada da devam etmekte olduğu görüşündedir. Zaten Kuşeyrî, ileride de görüleceği gibi, hâllerin sonu olmadığı kanaatinde dir.

Farklılıklar bir kenara bırakılacak olursa, *terim* anlamı içerisinde hâllere götüren bir araç olarak *irâde*, insandaki bilinç değişiminin gerçekleşmesi için sûfilerin başlangıçta vurgu yaptığı en önemli insan donanımıdır. Bu çerçevede vakt, içinde bulunan ânın değerlendirilmesini gerektirmekte, bu da sâlike farklı bir zaman bilinci kazandırmayı hedeflemektedir. Buradan, sûfilerin, sâlikin hâlleri yaşayacak aşamaya ulaşabilmesi için doğru bir zaman algısına sahip olması şartı üzerinde durdukları anlaşılmaktadır. Bu durumda *vakt* kavramı içinde ele alınan zaman bilinci, madde karşısında oluşması gereken bilinçten bir sonraki adımı oluşturmakta ve böylece bu kavram, madde karşısındaki bilinçle ileri düzeydeki dinî tecrübe arasında, tasavvuf terimleriyle ifade etmek gerekirse, *mücâhede* ile *hâller* arasında anahtar bir konuma oturmaktadır. Nitekim bilindiği gibi tüm sûfilerin ittifakla tasavvufu *mücâhede* esasına dayandırmaları esas, maddeye ve topluma, ama aslında onlar üzerinden benliğe karşı, onu öncelikle anlamayı, daha sonra dönüştürmeyi hedefleyen bir tavır alışın başa konmasıyla ilgilidir. Söz gelimi diğer sûfilerin yaklaşımına uygun bir tarzda Kelâbâzî *hikmet ilmi* adı altında, hâllere vâris olabilmek için nefsin ve âfetlerinin tanınması, bunların düzeltilme yollarının öğrenilmesi gerektiğini söylemekte, bu bilginin eylem boyutunu da, genel tasavvufî teori ve uygulamalara uygun bir tarzda *riyâzet* olarak belirlemektedir. Bu eyleme dayalı bilgi, arzularda gem vurulmasını, niyet hâline gelmemiş düşünce kırıntısı denebilecek hâtırların denetlenmesini (*murâkabe-i havâtır*), iç dünyanın arındırılmasını (*tathîr-i serâ'ir*) ve huylarının güzelleştirilmesini sağlayan, *işâret ilminden* önce gelen, *mârifet ilmi* adını taşıyan bir adımdır. Kelâbâzî'nin, hâlleri yaşayabilmek için amel-

lerin düzeltilmesi gerektiği görüşüyle Kuşeyrî'nin *vakt* kavramıyla ifâde ettiği şey, bu açıdan bakıldığında birbirine benzemektedir⁴⁸.

Hâce Abdullah Ensârî-yi Herevî (ö. 481 / 1089) ise terim anlamındaki hâlleri on tasavvuf mertebesinin yedinci adımında on kısma ayrılan bir aşama olarak kabul etmiş; onun bu kabulü, Kâşânî (ö. 736 / 1335) başta olmak üzere tasavvuf makamlarını yüzlü tasnif içinde ele alan sûfiler tarafından da tekrar edilmiştir. On mertebe sırasıyla şunlardır: *bidâyât*, *ebvâb*, *muâmelât*, *ahlâk*, *usûl*, *edviye*, ***ahvâl***, *velâyât*, *hakâik*, *nihâyât*⁴⁹. İbn Arabî'nin ise, altı temel bölüme ayırdığı *Fütühât*'in fihristinde hâlleri (*ahvâl*) *maarif* (marifetler) ve *muâmelât*tan (muâmelelerden) sonra üçüncü aşamada ele aldığı ve ondan sonra sırasıyla *menâzil*, *münâzelât* ve *makâmât*'a yer verdiği bilinmektedir⁵⁰. Bu tercihler de, terim anlamındaki hâllerin sıradan bilinç düzeyinde değil, yüksek bir bilinç düzeyinde gerçekleştiğini göstermektedir.

Bu tahliller ışığında bir toparlama yapmak gerekirse hâl kavramı, tasavvufta hem geniş anlamı içerisinde tüm sıradan ruh durumlarını, hem de ileri düzeydeki manevî yaşantıları da içine alan geniş bir kapsama sahiptir. Bu kapsam içinde yer alan özel terim anlamı içerisindeki *hâl/ahvâl* ise, sûfilerin seyrü sülûkun ileri aşamalarında irâde dışı ya da irâde üstü olarak yaşandığı konusunda ittifak ettikleri yüksek manevî durumlardır.

b. İnsanın Bilgi Potansiyeli Açısından Hâl

Hâlin bilgiyle ilişkisi de kavram ve terim anlamı bakımından ele alınabilir. Bu noktada bilgi gruplara ayrılmaktadır. Sûfilerin İbn Haldûn tarafından işâret edilen sezgiye dayalı bilgi türünü, kendi içinde ayrıca gruplandırmaları, ileri derecede bilgi türleri üzerinde çalışmalar yürüttükleri ve bu bilgileri tasnif etme ihtiyacı içinde oldukları anlamına gelmektedir. İlk klasiklerden *Ta'arruf*'ta Kelâbâzî, sûfilerin akaidini anlattıktan sonra kitabının tasavvuf muhtevası ile ilgili konularını *hâl* ile başlatmakta ve hâllerle ilgili bilgileri sûfilerin temel ilimleri arasında saymaktadır. Bu noktada Kelâbâzî'nin ilmi a. *tevhîd ve marifet*, b. *ahvâl*, c.

⁴⁸ krş. Kelâbâzî, 58-59 [130-131]; Kuşeyrî, 46 [217]. *Vakt-hâl* ilişkisi için ayrıca bk. Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", ss. 231-235.

⁴⁹ Herevî, 6; Kâşânî, *Letâ'if*, 30.

⁵⁰ bk. İbn Arabî, *Fütühât*, I, 45-68 / I, 75-137. Ayrıca bk. Chodkiewicz, 126-127.

hikmet, d. *havâtır*, *müşâhede* ve *mükâşefe* şeklinde dört ana gruba ayırması, dört ayrı bilgi türüne işâret eder görünüyorsa da, bunlardan son üçünü *işâret ilmi* diye adlandırması, son tahlilde sözü edilen iki tür bilgi işâret etmektedir. Kelâbâzî bu tasnifi yaparken, eylemin bilgi yoluyla düzeltilebileceğini, bilginin de ilk olarak kavram anlamı içerisinde hâl üzerinde etki yapacağını belirtmiştir. Buna göre fıkıh ve usûl bilgileri başta olmak üzere hayattaki zarûrî ihtiyaçların tamamına dair bilgiler, eylemin/amellerin düzeltilmesinin esasını oluşturmaktadır⁵¹. Şu halde Kelâbâzî'ye göre eylemin düzeltilebilmesi, öncelikle bu eylemler hakkındaki doğru bilgilerin edinilmesine bağlıdır. Bu bilgilerin kaynağı da dinin temel kaynaklarıdır. Gazzâlî'nin de, bu tasnife uygun bir tarzda, ancak bilgiyle hâl arasında belli bir ayırım yaparak, insanların geneline şâmil kıldığı hâl kavramını bilgiye (*ilm*) dayandırması, eylemin (*amel*) hâllerin ürünü olduğunu ifade etmesi de⁵² benzer bir yaklaşıma işâret etmektedir. Dolayısıyla Kelâbâzî ve Gazzâlî, hâlleri bilgi ve eylemlere dayandırmakla, diğer sûfiler gibi hâllerin ileri bir aşamada ortaya çıktığını, sürecin öncesine vurgu yapmak sûretiyle ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bu noktada hâlin kavramsal anlamı, terimsel anlamının kökenine yerleştirilmiş olmaktadır.

Konuyu bir bilgi tasnifi içinde ele almamış olmakla birlikte Kuşeyrî'nin de, tasavvuf yolundaki bilinç gelişimini *vakt*, *hâl* ve *nefes* kavramlarıyla açıklarken, örtülü bir biçimde aynı hususa işâret ettiği söylenebilir. İbn Arabî de, buna paralel bir tarzda insânî bilgileri üçe ayırarak bunları *akıl ilmi*, *hâl ilmi* ve *sır ilmi* şeklinde tasnif ederken, hâl ilmini sır ilminden ayırmaktadır⁵³. Şu halde sûfî idrâkin bilgiyi *objektif*, *sübjektif* ve *mutlak* olmak

⁵¹ Kelâbâzî, 58-61 [129-133]. Konunun girişinde yer alan pasaj şöyledir: “*Hâller amellerin mîrâsıdır. Ameli sağlıklı olanlardan başkası bu hâllere vâris olamaz. Amelleri sağlıklı hâle getirmenin ilk şartı bunlara ait bilgileri öğrenmektir. Bunlar fıkıh ve usûl-i fıkıh ilmine ait şer’î hükümlerin bilgileridir. Namaz, oruç ve diğer farzlardan tutun da evlenme, boşanma, alış-veriş, muâmelât ve Allah Teâlâ’nın^{cc} farz kıldığı ve yapmaya teşvik ettiği husûslara ve hayatın zarûrî ihtiyaçlarına varıncaya kadar birçok bilgi bu konuya girer. Bunlar öğrenme ve çalışma yoluyla elde edilen bilgilerdir.*” Hâllerin amellere bağlı görülmesi Ebû Hafs Sühreverdî tarafından da Horasanlılardan nakledilir. Sühreverdî, ‘*Avârif*, 275 [587].

⁵² Gazzâlî, IV, 77.

⁵³ bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, I, 69-72/I, 139-152. Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, s. 100 vd..

üzere üçe ayırarak hâllerin bilgisini sübjektif bilgi düzeyi içinde ele aldığını söylemek mümkündür. Bu bilgi türlerini, tasavvuftaki *avâm*, *havâss* ve *ehass* denilen idrâk gruplarının bilgi türleri olarak ele alma imkânı bulunmaktadır. Buna göre bir bilgi türü olarak hâller, bu idrâk gruplarından *havâss*ın bilgi türü olarak nitelendirilebilir.

Gerek sûfilerin ve gerekse Gazzâlî'nin bilgi ve bilinç konusundaki bu tavrı, hâli bir *kavram* olarak geniş bir anlam yelpaze-i içerisinde ele alan, *terim* anlamdaki hâlin bunun ara bir düzeyinde ele alınabileceğine işâret eden genel bir tutuma işâret etmektedir. Bu yaklaşıma göre, bir taraftan en azından başlangıç için bilgiyle hâl birbirinden ayrılmakta, diğer taraftan da bunların birleşebileceği bir bilgi ve bilinç durumunun varlığından söz edilmektedir. Gazzâlî'nin, gerek yüksek tasavvufi tecrübelerin ve gerekse vahiy tecrübesinin insanoglunda bir temeli olduğunu göstermeye çalışmış olması⁵⁴, bir yandan insan olmanın bu tecrübe türlerine ortak bir payda teşkil ettiğini, diğer yandan da bütün bilgi türlerinin bir insan varlığında bütünleşebileceği düşüncesini ortaya koymaktadır. Çünkü vahiy ve ilham konularının devreye girmesi, işin sadece bilinç boyutunda kalmadığını, bilgiyle de sıkı sıkıya ilişkili olduğunu göstermekte, böylelikle Gazzâlî, insanın bilgisel yönüyle bilinç yönünün birleştiği bir noktaya işâret etmektedir. Bu yönüyle Gazzâlî, aslında konuyu –kendi ilmi çerçevesi içinde, günümüzde anlaşıldığı şekliyle bir disiplin olarak değil, bir yaklaşım tarzı olarak- antropolojik bir temele dayandırmayı denemiş ve hâl kavramının kapsamını, peygamberlerin idrâkine içine alacak şekilde yukarı, sıradan insanın algı ve bilinç düzeyini kapsayacak şekilde de aşağı doğru genişletmiştir. Böylelikle bir yandan, peygamberlerin insan olduğu vurgusunu yaparken, diğer yandan parçalı nitelikteki sıradan insanın bilinç ve algı düzeyinin birleşebileceğini ve belli bir sınıra kadar da olsa yükselebileceğini savunmuştur⁵⁵. Bu birleşme, varlık, bilgi ve de-

⁵⁴ Gazzâlî, bu konuya *Munkız*'da ayrıntılı biçimde yer vermiştir. bk. *el-Munkızu mine'd-dalâl*, Beyrut 1994, s. 67-70 [*el-Munkızu min-ad-Dalâl*, (trc. Hilmi Güngör), İstanbul 1990, 67-68].

⁵⁵ “*Belli bir sınıra kadar*”, çünkü Gazzâlî'deki bu yükseliş kanaatinin, insanın peygamber olacağına ya da peygamber gibi vahye mazhar olacağına dair bir kanaate ulaşmasını engellemeye yönelik tedbirleri içerdiğini de eklemek gerekir. Bu konu makale sınırları dışında tutulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk.

ğer alanlarının bütünlüğü bilinciyle sonuçlanır⁵⁶. Gazzâlî'deki bu yaklaşım, diğer sûfilerde belirsiz bir şekilde bulunan bir yaklaşımı, belli bir temele oturtma girişimini de beraberinde getirmiştir.

Öte yandan bu tavır, bir yönden bakıldığında, şeriatla tasavvuf arasındaki yakınlığı sağlama amacının bir uzantısı olarak gözükmektedir. Kelâbâzî'nin açıkça ifâde ettiği ve tasavvufî düşüncenin bütününe hâkim olan şeriat-tarikat ikilisinin birbirinden ayrılmaması gerektiği ilkesi, hem sâliki belirli sâbitelere bağlamakta, hem de kendi iç dünyasındaki öznel yaşantılar yoluyla Mutlak'a ulaşmasını hedeflemektedir. Sûfiler ahlâkî gelişim için, bir yandan dinin temel kaynakları gibi belirli sâbitelere bağlı kalmayı, diğer yandan da sübjektif yaşantıları gerekli görmektedirler. Şu halde onlar hâlleri, varlık bakımından tasavvufî tecrübe durumları olmaları yönüyle ele alırlarken, değer bakımından da ahlâkî gelişim basamaklarının vazgeçilmez bir adımı saymaktadırlar. Böylece tasavvufu "hâl ilmi" olarak tanımlayan sûfilerin, hâlleri tek başına ele almadıklarını, onları tasavvufî hayatın bütünü içerisinde bir yere oturttuklarını gözden uzak tutmamak gerekir. Dolayısıyla klasik tasavvuf düşüncesinde, en azından teorik planda, günümüz batı düşüncesinde olduğu gibi *objektivizm*le *sübjektivizm* arasındakine benzer bir çatlaktan söz etmek, hatta bu tür kavramlara tam bir karşılık bulmak dahî mümkün değildir⁵⁷.

Hâllerin seyrü sülûktaki sıralama açısından, *mutavassıt* sâlikin sıklıkla yaşadığı iç durumları ifâde ettiği bir önceki başlık altında belirtilmişti. Madde ve zaman karşısında belli bir bilinç değişiminin gerçekleştirildiği birinci mertebeye ardından gelen bu ikinci mertebede, kişinin iç dünyasıyla ilgili bir algı değişimine yönelmesi ve bu değişimin eylemlerindeki yansımalarıyla ilgilenmesi gerekli görülmektedir. Sûfiler bu noktaya *marifet-i nefis* adını vermektedirler. İşte hâl, bilgi potansiyeli açısından *marifet-i*

Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul ts. (İnsan Yayınları), ss. 169-172.

⁵⁶ İslâm düşüncesinin genel olarak öyle bir birlik anlayışına sahip olduğu vurgulanmaktadır. bk. Aliye Çınar, "Mevlânâ'nın Düşüce Dokusu ve Temel Kavramları -Varlık-Bilgi-Değer Birliği-", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri*, Çanakkale 2006, ss. 95-100.

⁵⁷ Batıda dinî tecrübe araştırmalarında *objektivizm*le *sübjektivizm* arasında bir çatlak oluştuğu görüşü için bk. Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1999, ss. 170-171.

nefs ile *marifetullah* arasında yer almakta, fakat bu iki bilgi arasındaki sınır çoğu zaman belirsizlik içermektedir. Bununla beraber hâl, bilgi bakımından sâliki mutlak bilgiye götüren bir role sahip görülmektedir.

c. İnsanın Duygu Dünyası İçinde Hâl

Sûfiler nazarında hâllerin, kaynağı Mutlak olan sübjektif yaşantılar olduğu ifade edilmişti. Sübjektif yönünün bir uzantısı olarak, his ve tavırla ilgili her hususun tasavvufta “*hâl*” olarak adlandırılması⁵⁸, hâllerin duygu dünyasıyla ilgisini göstermektedir. Muhammed İkbâl de günlük duygularla mistik hâller arasında bir ilişkiden söz ederken⁵⁹, hâllerle duyguları tamamen ayırmadan insan bütünlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim tasavvuftaki hâllerle, gündelik iç yaşantılar arasında benzer yönler olduğu görülmektedir. İç dünyanın en önemli unsurları arasında duygu (*sentiment, sensation, affect*)⁶⁰ ve heyecan (*emotion, agitation*)⁶¹ başta gelmektedir. Tasavvuftaki hâllerin vehbilîği, dolayısıyla irâde dışı oldukları inancı, duygu ve heyecanlar gibi hâllere de hâkim olunamadığı, bu yaşantıların zorlamayla elde edilemedikleri anlamına gelmektedir. Birbirini izleyen duygular gibi, birbirini izleyen hâllerin varlığı da, değişkenliğin bu iki durum arasındaki ortak noktalardan biri olduğuna işâret etmektedir.

⁵⁸ Demirci, a.g.md., 217.

⁵⁹ İkbâl şöyle der: “*Tasavvuf ehlinin, sonsuzlukla birleşme ve buluşması sebebiyle daimî zamanla ilişkisinin kesildiğini sanmak yanlıştır. Çünkü kendi birliğine rağmen mistik hâl ve günlük duygularımız arasında mutlaka bir ilişki vardır. Bunun kanıtı mistik ilişkilerin sürekli olmayışıdır. Gerçi mistik durumlar sûfide derin güven izleri bırakıyor. Ancak ister peygamber, ister sûfi olsun, her ikisi de eninde sonunda normal tecrübenin tabii derecelerine dönerler.*” Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul 1984, s. 42.

⁶⁰ Genel olarak duygu “*haz veya elem unsuru taşıyan ruhsal olay*” olarak tarif edilmektedir. Pazarlı, 92; Nurettin Topçu, *Psikoloji*, (haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara), İstanbul 2003, s. 74; Baymur, 73-74. Duygu ruhsal bir faaliyet olarak “*idrâk gücü*” şeklinde de tarif edilmiştir. Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara 1983, s. 29. Duygunun “*Öznel olarak yaşanan duygusal bir durumun dışavurumu olan gözlenebilir bir davranış yapısı*” şeklindeki tarifi ise sübjektif bir alanı, sadece davranışlar üzerindeki somut yansımalarıyla açıklamaya girişen materyalist bir yaklaşımın göstergesidir. bk. Budak, 231.

⁶¹ Heyecan, ruhsal ve fizyolojik dengeyi bozan aşırı duygu halleri olarak tanımlanmaktadır. bk. Pazarlı, 92; Topçu, 93; Baymur, 74; Budak, 363.

Aşırı dozdaki heyecanlar gibi, yoğun yaşanan hâller de insan faaliyetlerini dondurur. Duygular gibi hâllerin de tecrübe olarak aynen aktarılması imkânsızdır. Öte yandan *ruh durumu (mood)*⁶² denilen özel ve kısmen yerleşik durumlarla yerleşik nitelikteki hâller arasında da, kendilerinden önceki iç yaşantılara bağlı olmaları ve insan tepkilerinde belirleyici role sahip bulunmaları yönüyle benzerlikler vardır. Bu noktada, Ebû Tâlib Mekki ve Ebû Hafs Sühreverdî'nin, sülûkun başındaki duygu ve heyecan benzeri yaşantılara da *hâl* ismi verdiklerini hatırlamakta yarar vardır⁶³.

Görüldüğü gibi, *kavram olarak hâlin* gündelik duyguları da içine aldığı rahatlıkla söylenebilir, ancak duygularla aralarındaki sadece görünürdeki benzerliklerden hareketle *terim olarak hâl* için aynı şey söylenemez. Çünkü duygular insanda ve hatta tüm hayvanlarda bulunmakta, terim anlamı içerisinde hâller ise, yukarıda görüldüğü gibi, sadece belli bir bilinç düzeyine sahip olan insana mahsus durumlar sayılmaktadır. Süfiler tarafından, sıradan insan bilinci için kullanılan *nefs-i emmârenin* hâllere nüfuz edemeyeceğine yapılan vurgu, hâlleri dış dünyadan gelen uyarılara tepki niteliğindeki gündelik duygulardan ayrı tutmayı gerekli kılmaktadır. Yukarıda vâridlerin "*hâl*" olarak adlandırılmasını mümkün gören Sühreverdî, kabz ve bast hâli sanılan bazı yaşantıların gerçekte psişik (*nefsânî*) birer sıkıntı ya da ferahlama olabileceği uyarısında bulunurken⁶⁴, özel anlamı içerisinde hâllerin duygulardan farkını ortaya koyma gayreti içerisinde.

⁶² "Heyecandan daha sürekli olmakla beraber insanda az çok geçici olan duygusal durumlar" tanımı içinde *huy* adlandırması için bk. Baymur, 83. Ruh hali "*yaygın uzun süreli olan ve belirginleşmesi halinde kişinin davranışlarını ve dünyayı algılayış biçimini önemli ölçüde etkileyen duygu*" olarak tanımlanır, daha değişken olduğu ve içsel duygu tonunu dışavurduğu ifade edilen duyguya karşılık "*duygusal iklim*" olarak nitelendirilir. bk. Budak, 644. Daniel Goleman da "*ruh halleri*" olarak adlandırdığı bu durumları "*temel duygusal çekirdek*" olarak adlandırdığı duygu kümelerinin dış halkasında saymakta ve insanları "*melankolik, çekingen ya da neşeli yapan belli bir duygu ya da ruh halini uyandırma eğilimi*" diye tanımladığı mizacı üçüncü aşamada görmektedir. Bunların ötesinde de duygu bozukluklarından söz eder. Goleman, 360-361. Bu makalede, *hâl* kavramı ile karışmaması için *ruh hali* yerine, *yerleşik ruh durumu* ya da kısaca *ruh durumu* kullanımı tercih edilmiştir.

⁶³ Mekki, I, 100-109/210-230 [I, 342-373]; Sühreverdî, 'Avârif, 273-276 [585-589].

⁶⁴ Sühreverdî, 'Avârif, 304 [644].

Bu durumda, tasavvufî hâller, sûfiler tarafından gündelik duygu, heyecan ve ruh durumlarından kaynak ve nitelikleri itibarıyla kesin olarak ayrı tutulmuştur. Çünkü bu tür duygular dış kaynaklıdır ve iç dünyanın özel durumları olan hâllerle bir ilgisi yoktur⁶⁵. Sûfî bakış açısıyla bakıldığında, duyguların dış, iç ya da Mutlak'tan ibaret olan üç tür kaynak yoluyla harekete geçen birer güç olarak kabul edilmesi vâkıâyâya uzak değildir. Oysa hâllerin dış kaynaklı olduğu, yani objektif alandan geldiği, sûfiler tarafından kabulü mümkün olmayan bir görüştür. Çünkü onlar hâllerin alanını insanın iç dünyâsı anlamında sübjektif, kaynağını ise *Mutlak* olarak kabul etmekte, bu görüşleriyle mistik tecrübeyi salt sübjektif yönleriyle ele alan modern araştırmacılardan kesin olarak ayrılmaktadırlar⁶⁶. Bununla beraber insandan ayrılmaz bir biçimde var olan duyguların, hâllerin yaşanması sırasında farklı bir düzey içerisinde ortaya çıktığı da göz ardı edilemez. Şu durumda duygular, hâllerden tamamen ayrı sayılmayacağı gibi, hâller de bütünüyle duygulara indirgenemez.

Bundan başka, duygular dış uyarılara ve sıradan güdülere bağlı dağınık iç yaşantılar iken, hâller birbirini izleyen ve belli bir hedefe yönelen manevî yaşantılar olarak tanımlanmaktadır. Duygu ve heyecanlara teslim olmak ve onların etkisi altında hareket etmek genellikle doğru görülmemekte, hatta bazı durumlarda terapi gerektiren hususlar arasında sayılmaktadır⁶⁷. Oysa sûfiler, sâlikin terim anlamı içerisinde hâllere teslim olması, daha

⁶⁵ Psikolojide duyguları harekete geçiren şeyin iç ya da dış kaynaklı olduğu varsayılır. Osman Pazarlı duyguların köklerinin ihtiyaçlarda, eğilimlerde ve içgüdülerde bulunduğunu söyler. bk. 92. Ayrıca bk. Kerim Yavuz, 29-30; Baymur, 65, 74; Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul 1999, ss. 133-136; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, ss. 326-327.

⁶⁶ Bu anlayışın temsilcilerinden Vergote, hâl kavramıyla ilişkili görülen dinî tecrübe hakkında şöyle der: “Çok dikkatle incelendiğinde dinî tecrübe, psikolojik veya dinî herhangi başka bir fenomenden daha muammalı bir dinî fenomen değildir. Bununla birlikte bu fenomen bir sır, bir gizemler perdesi haline sokulmaktadır.” Vergote, 170. Dinî tecrübenin dışavurumu hakkında bk. Ahmet Albayrak, “Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, *Mîlel ve Nihal*, II/2, (2005), ss. 65-79.

⁶⁷ Baymur, 81-82; Köknel, 177-182. Tasavvufta istenmeyen bir durum olarak bazı sâliklerin, yaşadığı hâlden çıkamadığı için meczûb durumuna düşmeleri gündelik duygulara esir olma durumundan farklıdır. *Meczûb* için bk. Ulu- dağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 352-353; Cebecioğlu, 495.

önce yaşanmış ya da daha sonra yaşanacak hâllerle meşgul olmaması gerektiğini ifâde etmişlerdir⁶⁸.

Öte yandan Kuşeyrî, müridlere tavsiyelerde bulunurken, halvet sırasında herhangi bir hâl ile karşılaşan müridin bu hâl ile meşgul olmaması ve hâl elde etmeyi beklememesi gerektiği ihtarında bulunur. Çünkü bunlar müridin, asıl hedef olan Hakk ile meşgul olmasına engel teşkil etmektedir. Hâller şeyhe arz edilmedir. Şeyh de bunları diğer insanlardan saklamalı, müridin gözünde hâlleri küçültmeli, bu durumlar mürid için deneme ve imtihan olarak görülmelidir⁶⁹. Eğer hâllere nefisler nüfuz edemiyorsa, bu ihtar neden yapılmış olabilir? Bir açıdan bakıldığında burada Kuşeyrî'nin, bidâyet hâlindeki müridi kasd ettiği ve aşağıda anlatılacağı gibi, hâllerden önce gelen *bevâdih*, *levâih*, *levâmî* gibi vâridlerden söz ettiği, dolayısıyla hâli *terim* olarak değil, geniş anlamında *kavram* olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak diğer yandan *terim* anlamındaki hâller için de böyle bir tehlike görüldüğü ve hâllerle meşgul olmanın sâliki hedeften uzaklaştırma riski taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak Kuşeyrî'nin bu uyarıyı *kavram* anlamı içerisinde *hâl* yaşanması sırasında dikkat edilmesi gereken bir husus olarak ele aldığı daha doğru görünmektedir.

Aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar dikkate alındığında, hâlleri duygular gibi iç yaşantılarla eşitlemek de, onlardan tamamen ayırmak da mümkün gözükmemektedir. Ancak Gazzâlî ve İbn Arabî'nin yukarıda temas edilmiş olan ve Kelâbâzî ve Sühreverdî gibi sûfiler tarafından da dile getirilen bütünleştirici yaklaşımları, terim anlamını da içerecek genişlikteki hâl kavramını insanlığın ortak paydası olarak ele almayı kolaylaştırıcı nitelikte gözükmemektedir.

Şu halde sûfiler, genellikle terim anlamı içerisinde yüksek bir bilinç durumu için geçerli olan hâllerin duygularla eşitlenemeyeceğini ifâde etmiş olmaktadır. Bununla beraber, bu düzeyi de içine alacak genişlikteki hâl kavramı çerçevesindeki bütünleştirici yaklaşımlar, hâllerin insânî temeli için bir hareket noktası sayılabilir. Bu durum, tüm yüksek duygu (*sentiment*, *affect*,

⁶⁸ Bu tavrın başlangıç düzeyindeki ifadesi “*Sûfî ibnü'l-vakttir*” sözünün anlamı içinde yer alır. *Vakt* aşamasındaki bu terbiye, sonraki aşamalarda da sürdürülür. bk. Kuşeyrî, 33-34 [180] ayrıca bk. 35 [185]; Sühreverdî, ‘*Avârif*, 311-312 [655-656].

⁶⁹ Kuşeyrî, 201 [599].

sensation), heyecan (*emotion, agitation*), davranışları etkileyen ruh durumları (*moods*) ve mistik tecrübenin, tasavvufi dille söylemek gerekirse hâllerin ve hatta kimi sûfilerce hâllerin üstünde sayılan yaşantıların bu kavram içinde ele alınabileceğini göstermektedir. Bedene yansıyan davranışları bu düzeyin belirlediğinin ifade edilmesi, bilgiyle duygunun birleştiği bir noktaya işaret etmektedir. Sûfilerin, yukarıda temas edilen insan bilgi ve bilincindeki bütünleşme aşaması tamamlandıkça, duyguların da bu birliğin dışında kalamayacağı kanaatinde oldukları söylenebilir.

Hâllerin duygu, heyecan ya da ruh durumlarının üst düzeyindeki yaşantılara karşılık gelip gelmediği, değişkenliği ya da sürekliliği tartışmaları içinde, eylemlere etkileri ise fonksiyonlarıyla ilgili başlık altında ele alınacaktır.

2. Hâllerin Sürekliliği Ya da Değişkenliği Meselesi

Terim anlamı içinde bakıldığında hâllerin kalbe mahsus görülmesinin sonuçlarından biri süreklilik ve değişkenlik durumlarıdır. Gerek *kalp* ve gerekse *hâl* kavramının kelime kökleri itibarıyla değişkenliği içermesi de göstermektedir ki, bazı sûfiler sâbit olarak görmüş olmakla beraber hâl, insan iç dünyasındaki ileri derecede manevî değişimleri kapsamaktadır. Gerçekten de hâller konusunda en çok tartışılan husus, sürekli olup olmadıkları ya da değişmeye maruz kalıp kalmadıklarıdır. Bazı sûfiler hâllerin değişebilirliğini ifade ederlerken, bir hâlin yaşandıktan sonra kayboluşunu, sürekliliğini ifade ederlerken de bir hâlin gelip kaybolmasının ardından hemen bir yenisinin gelmesini ve bu durumun kesintisiz olarak devam etmesini kâsd etmişlerdir⁷⁰. Dolayısıyla bu iki durum bir olgunun iki ayrı cephesini göstermektedir. Ancak hâllerin kalıcılığını, dolayısıyla insandan ayrılmadığını kabul edenler de bulunmaktadır.

Bir taraftan hâllerdeki bu değişim üzerindeki ihtilafın zamansal bir durumu gösterdiği anlaşılmakta ve ihtilaf, bir hâlin sıfat olarak anlaşılması için ne kadar sürmesi gerektiğiyle ilgili görülmektedir. Problem şöyle konulabilir: *Terim* anlamındaki hâller makamlara göre daha az yerleşik olan manevî durumlar mıdır, yerleşik olmayan ve eylemleri durduracak kadar yoğun yaşanmayan geçici durumlar mıdır, yoksa yoğun yaşanan mistik

⁷⁰ Örnek olarak bk. Kuşeyrî, 34-35 [183].

tecrübe örnekleri midir? Buna şu soru da eklenebilir: Her hâli mutlaka bir başka hâl izler mi, yoksa hâller bağımsız ve kopuk olarak mı yaşanır? İhtilaf, -Giriş'te temas edilen tehlike göz ardı edilmemek kaydıyla- hâllerin şu dört kategoriden hangisine paralel düşünülebileceği ihtilâfı olarak görülebilir: Geçici olan ve yoğun yaşanmayan *duygular* (*sentiments, affects, sensations*), geçici, fakat yoğun yaşanan *heyecanlar* (*emotions, agitations*), kişilikte yerleşmeye başlamış, fakat karaktere göre daha az kalıcı olan *ruh durumları* (*moods*), en kalıcı nitelikteki *karakter*. Bunlardan ilk ikisi hâllerin geçiciliğini, son ikisi ise sürekliliğini kabul eden sûfilerin görüşleri için anlama kolaylığı sağlayabilir. Ancak bu karşılaştırma bize fikir verecek olsa bile, kesin doğruyu yansıtmayacaktır. Bu ayırım, tasavvuf terimleri içerisinde kalınarak, hâllerle *makam* ve *vârid* tanım ve tasvirlerinin karşılaştırılması yoluyla ortaya konabilir.

a. Makamlara Nispetle Hâller

Sûfilerin hâlleri, yerleşik durumlar olan makamlarla karşılaştırmaları, bu noktadaki en aydınlatıcı yaklaşım olarak görülmektedir. Onlar, yukarıda belirtildiği gibi, hâlin ilâhî bir vergi (*mevhibe* ya da *vehbî*), makamın ise kulun gayreti sonucu elde edilmiş (*kesbî*), değişmeyen durumlar olduğunu ifâde etmişlerdir. Tasavvuf düşüncesinde genellikle kalıcı olduğu kabul edilen *makamın* aksine, hâllerin değişken olduğunu ileri süren görüşün daha çok ön plana çıktığı bilinmektedir⁷¹. İlk sûfilerden İbn Sâîg Dîneverî (ö. 330/941) de, hâlleri geçici durumlar saymış, kalıcı olmaları hâlinde nefsin çağrısı (*hadîs-i nefis*) ve tabiatın kötü yönü olduğunu ifâde etmiştir⁷². Dîneverî'nin bu yaklaşımı, nefisten gelen çağrılarının diğer çağrılara göre sürekli, ilâhî bağış olan hâllerin ise kalıcı değil geçici olduğu kanaatini göstermektedir. Bu

⁷¹ bk. Kuşeyrî, 34 [183]; Hücvîrî, 216 [290]; Sühreverdi, 'Avârif, 273-274 [585-586]; İbn Arabî, *Fütühât*, II, 130/XIII, 227-228, II, 379; Kâşânî, *Istlâhât*, 51, 78; a.mlf., *Letâ'if*, 42, 199. Gazzâlî, recâ vasfının sâbit olunca *makam*, süratle yok olacak tarzda ârız olunca da *hâl* adını aldığını belirtir. *İhyâ'*, IV, 174. Ayrıca bk. Demirci, a.g.md., 216.

⁷² Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, (nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 2003, s. 242. Dîneverî'nin ifadeleri şöyledir: "Ahvâl, şimşekler gibidir (gelir geçerler), eğer sâbit olurlarsa o zaman (hâl değil,) *hadîs-i nefis* ve *tab'ın kötülüğü olur*." Bu tür bir görüş için ayrıca bk. Kuşeyrî, 35 [184]; Hücvîrî, 216-217 [290].

kanaatin, ilk sûfilerin düşüncelerine hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan hâlleri makamlardan ayıran ve bu yaşantıların değişebilirliği görüşünün Cüneyd'e (ö. 297/909) ait olduğunu beyân eden Serrâc, hâlin değişmesinin değil, değişmemesinin, daha doğrusu sürekliliğinin onu hâl yaptığı ve bu hâlin zikir safâsından doğduğu görüşüne de yer vermiştir⁷³. Buna göre Serrâc, "*Zikrin hayırlısı gizli olandır.*" [*Müsned*, I/172, 180, 187] hadisine dayanarak hâlin *zikr-i hafî* olduğunu ifade etmiş⁷⁴, Ebû'n-Necîb Sühreverdî de (ö. 563/1167) aynı yolu benimsemiştir⁷⁵. Böylece bu iki sûfi, temelde birleşmekle beraber ayrıntıda Cüneyd'den farklı bir yaklaşım ortaya koymuş olmaktadır.

Hâlleri makamla beraber ele alanlar arasında Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî ve Ebû Hafs Sühreverdî de öne çıkmaktadır. Kelâbâzî, her makamın başıyla sonu arasında çeşitli hâller yaşadığını, hatta her makamda yaşanan hâllerin bir önceki ya da sonraki makamda yaşanan hâllerle çelişebileceğini söylemiştir⁷⁶. Bu da hem hâllerin değişkenliği, hem de zımnın hâllerin birbiri ardınca gelmesi anlamında sürekliliği kanaatini göstermektedir.

Kelâbâzî, aynı zamanda fenâ-bekâ, cem'-fark gibi terimleri hem *hâl*, hem de *makam* olarak ele almıştır⁷⁷. O, fenâyı hâl saydığı yerlerde, bunun bir çeşit *gaybet* olduğunu belirtmekte, makam saydığı yerlerde ise iki şekilde düşünmektedir: Bunlardan birincisi kötü ahlâk ve arzulardan fânî olmak⁷⁸, diğeri ise îman konusunda yakîne ermiş olmak⁷⁹, yani inancın kesinleştirilmesidir. Hem makam, hem hâl özelliklerine sahip bir fenâ türü olarak tanımlanan *yakîn* mertebesinin, kişisel gayret sonucu ulaşılamaması hâl, geri dönüşü olmaması, yani kaybolmaması ise ma-

⁷³ Serrâc, 411 [328]. Serrâc'ın burada *hulûl* fiilini kullanması, hâllerin kalıcı olduğu kanaatinde olduğunu ihsas ettirmektedir.

⁷⁴ Serrâc, 66 [41].

⁷⁵ Sühreverdî, *Âdâb*, 21.

⁷⁶ Kelâbâzî, 59-60 [132]. Burada her makama ait bir ilim, her hâle ait bir işaret bulunduğu ifade edilmesi, insan iç dünyasında çalışmaya bağlı kazanımların bilgi, ilâhî bağış olarak gelen durumların ise işaretler yoluyla açıklandığını ortaya koymaktadır.

⁷⁷ krs. Kelâbâzî, 95 [187], 98 [190].

⁷⁸ Kelâbâzî, 92-93 [182-183].

⁷⁹ Kelâbâzî, 97 [188-189].

kam tanımıyla uyuşur gözükmektedir. Burada hâlin bir yönüyle Muhâsibî'nin (ö. 243/857) kullanımına uygun bir tarzda, üst düzeyde bir ruh durumu (*mood*) gibi ele alındığını kabul etmek mümkündür. Buna göre, fenânın yakın kavramıyla ifade edilen bu mertebesine irâde ve eylem yoluyla ulaşılamadığı gibi, bunların geri dönüşü de yoktur. Böylece Kelâbâzî'nin yaklaşımında da, belki kendisinden önceki görüşleri sentezleme arzusuna paralel biçimde, hâlleri hem geçici, hem de kalıcı olarak niteleme eğiliminin birleştiği görülmektedir. Aşağıda görüleceği gibi o, hâlleri *vârid* gibi anlaşılabilir şekilde de ele almıştır.

Hâllerin değişime konu olması noktasındaki ikili durum, Kelâbâzî'den başka, hâllerin hem değişebilirliğini, hem değişmezliğini ifade eden görüşleri nakleden Kuşeyrî ve Hücvîrî'de de görülmektedir⁸⁰. Hücvîrî, hâlin sürekliliğini caiz görenler arasında Muhâsibî'yi başta saymıştır. Bu görüşe göre hâllerin sürekli olması, insandaki sıfatların sürekliliğini sağlamaktadır. Sevenin seven, âşığın âşık olabilmesi hâllerin sürekli olmasına, dolayısıyla hâlin hâl olabilmesi, kişiye sıfat olarak yerleşmesine bağlıdır. Kuşeyrî gibi Hücvîrî'ye göre de Ebû Osman Hirî'nin (ö. 298/910) şu sözü hâllerin sürekli olduğuna inanan sûfilere görüşünü yansıtmaktadır: “*Kırk senedir Allah, beni hiçbir hâlde ikamet ettirmemiştir ki ondan râzı olmayayım!*”⁸¹ Bu sözdeki “*hâlde ikamet etme*” ifadesi, hâlin yerleşikliği fikrine götürmektedir. Paralel bir tarzda İbn Arabî de, hâlden hâle yükselmenin, bir daha eski hâle dönmek olduğunu ifade ederken, hem hâllerin değişmezliğini, hem de terim anlamındaki hâllerin ileri sülûk aşamalarında yaşadığını vurgulamıştır⁸². Şu halde bu görüşte olan sûfilere göre hâllerle sıfatlar arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.

⁸⁰ Kuşeyrî, 35 [184]; Hücvîrî, 216-217 [290].

⁸¹ Kuşeyrî, 35 [183]; Hücvîrî, 216-217 [289-290]. Ayrıca bk. *a.e.*, 447-448 [520]. Muhâsibî'nin bu konudaki görüşleriyle, Ebû Hâşim Cübbâî'nin (ö. 321/933) Allah'ın zâtı hakkında ileri sürdüğü *ahvâl* nazariyesinin şablonları arasında bazı paralellikler dikkat çekmektedir. Kelâmda da hâllerin sıfatlar olup olmadıkları konusu tartışmalıdır. bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 131 vd.. Ebû'l-Hüzeyl Allâf'ın da benzer bir teoriye sahip olduğu Şehristânî tarafından *Milel*'de ileri sürülmüştür. Ancak bunların kişiden kişiye değiştiğinin kabul edildiği anlaşılmaktadır. bk. Wolfson, 137 vd.. Sûfiler ise, hâllerin bireylerde farklı tecellileri bulunsa bile her insanda ortak olduğunu, hâllerde kişiden kişiye görülen değişikliğin kişinin ihtiyacından kaynaklandığını kabul ederler.

⁸² İbn Arabî, *Fütühât*, II, 487. Ancak o, Hirî'nin yukarıda nakledilen sözüne karşılık, Ebû Yezid Bistâmî (ö. 261/874) yolu üzere hâl sahibi olduğunu

Hâl kavramı hakkında bir tanımlamaya girişmeyen Mekki'nin zaman zaman hâl yerine *vasf* kelimesini kullanması, hâli, ruh durumlarına (*moods*) benzer bir şekilde insana yerleşmiş sıfat olarak ele aldığı düşündürmektedir. O, daha çok hâl ya da makamlar üzerinden değil, sâlik/insan üzerinden tarif, tasvir ve rivâyetler yoluyla açıklama eğilimi içindedir. O, hâlleri bulunan makamın öncesinde ve sonrasında yaşanan ve daha önceki makamın devamını, sonraki makamın ise hazırlığını sağlayan durumlar olarak görmüştür⁸³. Eserinin ilerleyen bölümlerinde ise yakîn makamlarının **hâlleri** olarak saydığı *tevbe*, *sabır*, *şükür*, *recâ*, *hıfz*, *zühd*, *tevekkül*, *rızâ* ve *mehabbet* kavramlarını daha sonra *makam* adı altında açıklamıştır. Bu makamlardan her biri altında da başka makamlardan söz etmiştir. Ancak bu makamların da bazı durumlarda hâl olabildiği anlaşılmaktadır⁸⁴. Dolayısıyla Mekki'nin hâl ile makam arasına koyduğu çizgiler kesin değildir. Burada hâl denilen hususların, Sühreverdî tarafından makam olarak ele alındığı görülmektedir. Bununla beraber, Mekki'nin yaklaşımında örtülü, Sühreverdî'nin yaklaşımında açık olarak ortaya konduğu gibi, hâllerin belli bir aşamadan sonra makam haline geldiği kabul edilmiştir. Bu durumda, hâllerin sürekliliğini ifade eden sūfilerden bir kısmının, onları insanda yerleşik hâle gelmiş ruh durumlarının (*moods*) yüksek bir düzeyi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre hâller duygular gibi geçici bir tarzda başlamakta, ruh durumları gibi yerleşik duruma gelmekte, ileri aşamalarda da tamamen yerleşik duruma gelerek makamlaşmaktadır.

Bu konuda Mekki ve Kelâbâzi'yi izlediği görülen Sühreverdî'nin, makamlarda daha çok kişisel gayretin, hâllerde

söylediği bir kişinin şu sözünü tercih etmiştir: “*Elli seneden beridir, nefsimi şeriatın kerih gördüğü hiçbir hâtr arz olmamıştır.*” İbn Arabî, bu sözü ilâhî ismetin göstergesi olarak zikretmiş ve daha ileri bir düzey saymıştır. Ona göre birinci söz bâtına değil, zâhire yöneliktir. Bu kişinin zâhiri belâ ile imtihan edilmekteyken, bâtını şeriatın kerih gördüğü bir hâl içindedir, vakitlerini tâatlarla ve Allah'ın râzî olacağı şeylerle muhâfaza etmekten uzaktır. *a.g.e.*, II, 379.

⁸³ Mekki, I, 100-109/210-230 [I, 342-373]. Ancak onun makam içinde de makamlar gördüğü, murakabe makamını yedi ayrı makama ayırmasından anlaşılmaktadır. Sözü edilen yedi makamdan son ikisini “*mukarrebînin müşâhedesi*” olarak nitelemesi de bunun örneklerinden birini teşkil eder.

⁸⁴ Mekki, I, 178-179/361 [II, 158].

ise ilâhî bağışın ağırlıklı olduğu tespiti ele alınmıştı⁸⁵. Sühreverdî, Mekki'den farklı olarak hâl ile makam arasında benzerlikler yanında farklar da olduğunu, isimlendirmedeki farklılığın da bu farka işâret ettiğini açıkça söylemektedir. Bir şeyin hâl olarak başladığını, sonra makam haline geldiğini söylerken de kısmen Mekki'ye yaklaşmaktadır. Buna örnek olarak da, Mekki'nin tavrına paralel bir tarzda *muhâsebe* hâlinin makamlaşmasını vermiştir⁸⁶.

İleride görüleceği gibi, gerek Serrâc ve gerekse Kuşeyri, hâlleri makamlardan sonra ele almayı tercih ederken, Kelâbâzî, Mekki ve Sühreverdî'den farklı bir eğilimi ortaya koymuşlardır⁸⁷. Serrâc ve Kuşeyri'deki eğilime sahip görünen Hücvîri de rızâyî makamların sonu, hâllerin başı saymış⁸⁸, böylelikle hâllerin makamlardan daha sonra geldiğini ve dolayısıyla daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Bu görüş, makamların çalışmakla, hâllerin ise bağış olarak elde edilmesine bağlı olacak şekilde, bağış olarak verilen şeyin çalışmakla elde edilen şeyden daha üstün olduğu kanaatine dayanmaktadır. Hücvîri, bu görüşü Muhâsibî mektebinin temel görüşlerinden biri olarak da takdim etmiştir. Hâlleri peygamberlerle velilere, makamları ise meleklerle abdâllara mahsus sayan Abdülkadir Geylânî'de de aynı eğilim hissedilmektedir⁸⁹.

Bu eğilimi sürdürdüğü anlaşılan Herevî ve Kâşânî ise sülûkun yedinci adımında gördükleri hâlleri (*ahvâl*) ona ayırmışlardır⁹⁰. Bütün bunların *menzil* olarak adlandırılması, Herevî ve Kâşânî'nin bu durumları hâl değil, makam olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak bunların makamlaşmadan önce hâle benzer bir tarzda yaşanarak, yerleşince "*menzil*" olarak adlandırıldığı düşünülebilir. Yani hâller, belli bir makamda yaşanmakta

⁸⁵ Sühreverdî, 'Avârif, 276 [589].

⁸⁶ Sühreverdî, *a.g.e.*, 273-274 [585-586].

⁸⁷ Bununla beraber Arberry, Kuşeyri'nin makamla hâl arasında çok dikkatli bir ayırım yapmadığını söyler, hatta selefi Serrâc'dan bile bu konuda ayrıldığını ileri sürer. Arthur John Arberry, *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, (trc. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul 2004, s. 76. Fakat o, Kuşeyri'nin sûfî ahlâk ve ruh dünyasını çok derinlikli bir şekilde analiz ettiğini ifade etmiş ve onun düzeyini sûfî teorisinde ulaşılabilen en yüksek düzey olarak göstermiştir.

⁸⁸ Hücvîri, 217 [290].

⁸⁹ Geylânî, 18-19 [26-27].

⁹⁰ Herevî, 32; Kâşânî, *Letâ'if*, 42.

ya da yaşanmaya başlamaktadır. Herevî'nin diğer kitaplarda hâl olarak ele alınan durumları çeşitli mertebeler altında işlemesi, insan iç dünyasının çok katmanlı yapısına uygun bir tarzda hâllerin geniş bir alana yayıldığı ve aralarında kesin çizgiler bulunmadığı kanaatine işaret etmektedir. Hâllerden sonra makamlardan önce gelen iki aşama İbn Arabî tarafından da *menâzil* ve *münâzelât* olarak adlandırılmıştır⁹¹. Şu halde Serî Sakatî ve Muhâsibî gibi, Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Herevî'nin de hâlleri ruh durumları ve karakter özelliklerinin tasavvufi anlamdaki yüksek boyutları olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır. Mekkî ve Sühreverdi ise hâlleri kısmen bu çerçevede tanımlamakla beraber, bunları daha geniş bir yelpazede ele almakta ve sülûkun başındaki duygu ve heyecan benzeri yaşantılara da *hâl* ismi vermektedirler. İbn Arabî, yukarıda belirtildiği gibi, makam olarak bilinen terimleri hâllerden önce gelen *muâmelât* kısmında ele alırken, kitabının son ana bölümünü *makâmât* adıyla adlandırmış, böylece makamları seyrü sülûkun hem başında, hem de farklı bir tarzda sonunda yer alan özel durumlar olarak nitelemiştir.

Görüldüğü gibi makamla hâl arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bazı sûfiler makamları hâllerin önüne geçirmekte, bazıları da sonrasına ait görmektedir. Farklı düzeylerde farklı makam tiplerinin hâllerden hem önce, hem de sonra var olduğunu söyleyen sûfiler de bulunmaktadır. Söz gelimi Kelâbâzî'nin fenâ ve bekayı kötü ahlâktan kurtuluş olarak tanımlaması hâllerden önce gelen bir makam, gaybet sayması hâl, yakîn sayması ise hâllerden sonra gelen bir makam olarak görülmesine örnek gösterilebilir. Seyrü sülûk süreci itibarıyla Herevî, İbn Arabî ve Kâşânî'de de makam, vârid, hâl ve makam sıralamasının bulunduğu görülmektedir. İlk makam türü ahlâkî değişim irâdesini, ikinci makam türü ise buna bağlı olan bilinç gelişimini göstermektedir.

b. Vâridlere Nispetle Hâller

Sûfiler hâlleri makamlardan başka, hâllere hazırlık mahiyetindeki bir takım vâridlerle de beraber ele alma gereği duymuşlardır. Tasavvufta vârid, "*kulun kasdı olmadığı halde kalbe gelen*

⁹¹ bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, I, 54-68/I, 95-137; Ayrıca bk. Chodkiewicz, 89-101, 118-127.

mânâ” olarak tanımlanmaktadır⁹². Serrâc tarafından vâridlere yer verilmekle beraber, onların hâllerle ilişkisine pek temas edilmemiştir. Mekki ve Kelâbâzi de bu konulara ayrıntılı olarak girmemişlerdir. Yukarıda fenâyı hem hâl, hem de makam olarak ele aldığı kaydedilen Kelâbâzi, hallerin tüm benliği kaplaması durumunda maddî algıların, dünya işlerini aksatacak derecede donduğunu ifade ederken de, bu durumu *galebe hâli* olarak adlandırmıştır⁹³. Bu hâl kişinin algılarını, sebep ve vasıtaları görmesine ve şeriâtın âdâbına uymasına engel oluşturacak derecede perdelemektedir. Bu sebeple *galebe hâli* altındaki sūfinin *şatahât* türü ifâdeleri olabileceği belirtilmekte, bu hâl sahabe hayatından alınan örnekler üzerinden açıklanmaktadır. Bu durumda, Kelâbâzi’nin zihninde hâl kavramının, duygu ya da ruh durumlarından başka, heyecanların da üst düzeyinde yer alan bir anlam genişliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu konuda en fazla öne çıkan müellifler arasında Kuşeyri ilk sıralarda yer almaktadır. Hâllerin sonsuzluğuna inanan Kuşeyri, sırasıyla *levâih*, *bevâdih*, *şûrb* ve *tavârik* adıyla kısa süreli hâller olarak nitelediği dört türlü yaşantı biçiminden daha söz etmektedir. Sūfilerin çoğunlukla *bevâdih*, *levâih*, *levâmî*, *tavâlî* ve *tavârik*⁹⁴ kavramlarını hâllerden (*ahvâl*) önceki aşamada gelen vâridler olarak kabul ettikleri kesindir⁹⁵. Bunlardan hiçbiri *terim anlamında* tasavvufî sülûkun hâlleri (*ahvâl*) değildirler. Kuşeyri’nin *hâl* olarak isimlendirmeye değer gördüğü ve sürekliliğini kabul ettiği, insanı beşerî niteliklerden geri dönüşü olmaya-

⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 557; Cebecioğlu, 746.

⁹³ Kelâbâzi, 83-85 [170-173].

⁹⁴ *Bevâdih* için krş. Kuşeyri, 44 [209]; İbn Arabî, *Fütühât*, II, 547-548; Kâşânî, *Istîlâhât*, 70; a. mlf. *Letâ’if*, 576. *Levâih* ve *levâmî* için krş. Serrâc, 412 [329]; Kuşeyri, 44 [209-210]; Hücvîri, 467 [535]; İbn Arabî, *a.g.e.*, II, 487-488, 547; Kâşânî, *Istîlâhât*, 90; a. mlf. *Letâ’if*, 474, 475-476. *Tavâlî* için krş. Serrâc, 422 [338]; Kuşeyri, 44 [210]; Hücvîri, 467 [536]; İbn Arabî, *a.g.e.*, II, 383; Kâşânî, *Istîlâhât*, 83; a. mlf. *Letâ’if*, 352. *Tavârik* için krş. Serrâc, 422 [339]; Kuşeyri, 35 [184]; Hücvîri, 467 [536]; Sühreverdî, 311 [658-659].

⁹⁵ Bununla birlikte sūfîler bu kavramları içine alan *vârid* kavramı konusunda tam bir ittifak içinde görünmemektedirler. Serrâc ikinci grup tecellî türü, Kuşeyri ve İbn Arabî gibi havâtırın iyi şekli ve dolayısıyla hâl ile ilişkili bir yaşantı türü olarak görmüş, Hücvîri ve Sühreverdî ise havâtırdan daha geniş bir kapsam içinde ele almışlardır. krş. Serrâc, 418 [335]; Kuşeyri, 47 [220]; Hücvîri, 467 [536]; Sühreverdî, *’Avârif*, 271-272 [581]; İbn Arabî, *Fütühât*, II, 556, IV, 414; Kâşânî, *Istîlâhât*, 70; a. mlf., *Letâ’if*, 576.

çak şekilde kurtaran hâller de bundan sonra gelmektedir⁹⁶. Kâşânî de, yedinci mertebe olan *ahvâl* mertebesinde kişinin manevî yükselişi engelleyen yaratılışa (*halkıyyet*) ait niteliklerle sınırlanma konusunda değişime uğradığını açıkça ifade etmekte⁹⁷, böylece hâlleri köklü ahlâkî değişimlerin itici gücü saymaktadır. Burada beşerî nitelikler olarak sözü edilen şeyin, duygu ve duygu durumlarının dış kaynaklı uyaranlardan gelen etkilere açıklığı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Şu halde tasavvufî mânâda kişiyi beşerî niteliklerden soyutlayan irâde dışı hâllerin yaşanabilmesi için, tamamen irâdî olan *mücâhede* ve irâdî olması yanında, irâde dışı ya da üstü bir yönü de bulunan *vakt* aşamalarından geçilmesi ve *vârid*lerin yaşanması şarttır. Bu açıdan bakıldığında, hâllerin artıp eksilmesi insanda beşerî etkilerin varlığını göstermekte, beşerî etkilerden kurtulma konusunda hâllerin önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Sûfilere göre bu nokta, değer ifade eden yaklaşımların ağırlık kazandığı, günümüz deneysel çalışmalarına bağlı tanımlamalara kapalı olan bir noktadır.

Kuşeyrî bu son aşamadaki hâllerin sürekliliğini şeyhi Ebû Ali Dekkak'ın "*Kalbimi bir örtü bürür de, günde yetmiş kere Allah'tan istiğfârda bulunurum.*" [Müslim, Zikr, 41] hadisine getirdiği yoruma dayandırmaktadır. Bu yoruma göre O'nun hâlleri sürekli yükselişte bulunduğundan, bir sonrakine geçişte bir öncekini yenisine engel kabul etmektedir. Buradan hareketle Kuşeyrî, bu yüksek düzeydeki hâllerin nihâyeti olmadığını söylemiştir⁹⁸.

⁹⁶ Sırasıyla ele aldığı *levâih* ve *bevâdih*, *şûrb* ve *tavârik* denilen yaşantıları, hâl olarak adlandırdığı görülse de, gerçekte Kuşeyrî, bunları hâllere götüren daha alt düzey yaşantılar olarak kabul eder. Bu noktada o, *tavârik* denen hâlleri bu yüksek düzeydeki hâllerin müjdecisi ve seyrü sülûk sürecinde köklü değişimlerden etkilenme (*teessür*) durumunu ortadan kaldıran bir aşama olarak görür ve hâllerin artıp eksilmesini, dolayısıyla değişime açık olmalarını, *telvîn* adı altında yükselme durumundaki sâlikin niteliği sayar. Kuşeyrî, 35 [184], 45 [212]. Konuyu *telvîn* ve *temkîn*le irtibatlandığı bu ikinci kısımda, beşerî niteliklerin karakter üzerinde etkisiz hale gelmesiyle *temkîn* sahibi olunacağını ve bu durumda bir daha beşerî niteliklerin etkisi altına girmenin mümkün olmayacağını ifade eder.

⁹⁷ Kâşânî, *Istilâhât*, 51; a. mlf., *Letâ'if*, 42. Kâşânî burada değişimi ifade etmek için *tahavvül* kavramını tercih etmiş, böylelikle hâlleri değişimin temel araçlarından biri olarak gördüğünü ortaya koymuştur.

⁹⁸ Kuşeyrî, 35 [184]. Dekkak'ın yorumu şöyledir: "*Resûlullah*^{saw} hâlleri itibariyle *ebedî* olarak yükselişeydi. Bir hâlden daha yüksek olan bir diğerine yükseldiğinde hep eski hâlini yenisine göre bir perde olarak mülâhaza ederdi. Onun

Geylânî de, hâlleri peygamberlere ve velilere mahsus saymakla bu görüşe yaklaşmış, fakat hâllerin sonsuzluğuna dair bir görüş belirtmemişken, lütufların sonsuz olduğunu söylemiştir⁹⁹.

Benzer bir görüşe Sühreverdî’de de rastlanmaktadır. Ancak ‘*Avârif*’te, bir yandan makamlarla karşılaştırılan hâller (*ahvâl*) değişken sayılmışken¹⁰⁰, diğer yandan hâllerden önce gelen *bevâdih*, *tavâlî*, *levâih*, *levâmî* gibi değişken durumlara nisbetle sâbit kabul edilmiştir¹⁰¹. Ayrıca Sühreverdî, *zevk*, *şûrb* ve *reyyi* hâller arasında değil, hâllerle ilgili diğer kavramlar arasında saymaktadır. Nitekim o, konuyla ilgili olarak peş peşe gelen iki bölümden birini *hâller ve açıklaması* (bâb 61: *fî zikri’l-ahvâl ve şerhihâ*), diğerini ise *tasavvuf terimleri arasında bazı hâllere işâret eden kelimelerin açıklaması* (bâb 62: *fî şerhi kelimâtin müştârin ilâ ba’zi’l-ahvâl fî istilâhi’s-sûfiyye*) olarak adlandırmıştır. Bu iki gruptan birincisi mutlak olarak olmasa da ikincisine göre sâbit, ikincisi ise birincisine göre değişken gözükmektedir. Bu da kavrama, birbirine bağlı iki farklı anlam yüklediği izlenimi uyandırmaktadır.

Bununla beraber Sühreverdî’nin ifâdeleri her ne kadar iki ayrı tanıma işâret eder görünüyorsa da, genel olarak o, aslında özel anlamı içerisinde *hâl* kavramını ele almaktadır. O, bir yandan, *tavârk*, *bevâdî*, *bâdih*, *vâkî*, *kâdih*, *tavâlî*, *levâmî* ve *levâih* gibi terimler arasındaki anlamların birbirine yakın olduğunu ve bunların kalıcı olmadıklarını söylemekle Kuşeyrî’nin görüşleriyle uyum sağlarken, diğer yandan aralarındaki farkları ele almanın yersiz olacağını ifâde ederek Kuşeyrî ve diğer sûfilerin yapmış oldukları açıklamalardan uzak durmayı tercih etmiştir. Ancak diğer müelliflere uyararak bunların hepsinin hâllerden önce gelen ve onlara başlangıç teşkil eden *vâridler* olduğunu da söylemiştir¹⁰². Sözü edilen vâridlerin “*hâl*” olarak adlandırılması sûfilerin çoğunluğunda görülmemekte, bunlar daha çok hâllerin hazırlayıcıları

hâlleri sürekli olarak artmaktaydı.” Kuşeyrî, Hanzale’nin peygamber huzurundaki ve dışarıdaki hâlleri gibi sahabe hayatlarındaki bazı örneklerden hareketle *hâl* ve *vâridlere* açıklama getirmeyi de denemiştir. bk. 45 [212].

⁹⁹ Geylânî, 18-19 [26-27]. Diğer sûfilerdeki *hâl* kavramındaki iki farklı özelliğin Geylânî’nin terminolojisinde, hem *hâl*, hem de lütuf kavramı içinde bulunduğu yukarıda ifade edilmiştir.

¹⁰⁰ Sühreverdî, ‘*Avârif*’, 273 [585].

¹⁰¹ Sühreverdî, ‘*Avârif*’, 311 [658].

¹⁰² krş. Kuşeyrî, 44 [210]; Sühreverdî, 311 [658-659].

olarak kabul edilmektedir. Ancak Sühreverdî, hâlin sağlam olması durumunda bütün bu isimleri içine alacağını ifade etmekle de tüm bu terimlerin *hâl* kavramı içerisinde değerlendirilebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla onun nazarında bu vâridler de, bir yönüyle tasavvuf yoluna mahsus hâllere dâhildir.

Kuşeyrî'nin *vakt-hâl-nefes* tasnifi dikkate alındığında, hâllerden önce gelen tüm vâridleri geçicilik ya da kalıcılıkları bakımından eşit görmesi¹⁰³, İbn Arabî'nin de bunları nebevî-keşfî delillerin değil, nazari delillerin nurları sayması¹⁰⁴, dolayısıyla zımnen bunların kalbe değil akla mahsus olduğunu kabul etmesi, irâdeye bağlı olduğu düşünülen tüm bu vâridlerin, yukarıda söz edilen *vakt* kavramına dâhil edilebileceğini göstermektedir. Sûfiler sözü edilen vâridlerin eylemler sonucunda, dolayısıyla irâdeye belli ölçüde bağlı bir tarzda, ancak irâde dışı ya da irâde üstü olarak yaşandığı kanaatindedirler. Yani hâllerden önce gelen vâridler bir yönüyle irâdî, bir yönüyle vehbî gözükmektedir. Dolayısıyla vâridler her ne kadar sâlikin isteği dışında gerçekleşiyorsa da, bir yönüyle irâdî, dolayısıyla aynı zamanda aklîdir. Kuşeyrî ve İbn Arabî gibi sûfilerin vâridleri irâdî boyutuna bakarak onları hâlden ayrı tuttukları, Sühreverdî gibi sûfilerin de vehbî boyutuna bakarak hâl kapsamı içinde kabul edilebileceğini düşündükleri anlaşılmaktadır.

Abdülkadir Geylânî, hâlleri, *kabz* içeren sınırlı ve korunması gereken durumlar olarak görüp, bunların yaşanması sırasında rızâ gösterilmesi ve korunması gerektiğini ifade ederken¹⁰⁵, diğer eserlerden farklı olarak *hâl* kavramına, hem hâlin ilâhî kaynaklı oluşuna bağlı olarak *hâl*, hem de kısmen irâdî bir yönü bulunmasına bağlı olarak *vârid* anlamını içerecek bir genişlik kazandırmış gözükmektedir. Bu durumda o, vâridleri de *hâl* olarak adlandıran Ebû Hafs Sühreverdî ile bir başka açıdan birleşmektedir. Bu yaklaşım hariç tutulacak olursa, genellikle sûfilerin hâlleri makamlar gibi vâridlerden de ayırdıkları anlaşılmaktadır. Şu durumda değişkenlik ve değişmezlik durumu açısından en zayıftan en kuvvetliye göre bir sıralama yapmak gerekirse, havâtır ilk, vâridler ikinci sırada gelmekte, bunları yukarıda İbn Arabî'nin

¹⁰³ Kuşeyrî, 44 [210].

¹⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II, 383.

¹⁰⁵ Geylânî, 125 [132].

menâzil ve *münâzelât* diye ikiye ayırdığı ilk düzeydeki makamlar ve daha sonra hâller izlemekte; en kuvvetli ve değişmez durumlar olarak da yüksek derecedeki makamlar görülmektedir.

Serrâc, Cüneyd'e ait olan değişebilir hâl tarifi içinde hâlin kısa bir süre için kişiye geldiği sırada, onun varlığında dönüştürücü etki yaptığını ifade etmiştir. Buna göre yaşanan hâl, kalbe rızâ, tefvîz vb. değerli sıfatlar yerleştirmektedir. Böylece kişi o anda hâlinde ve vaktinde safvete erişmiş olur¹⁰⁶. Buradan Cüneyd'e göre hâllerin, insandaki sıfatlar olmadıkları, bununla beraber ona yeni sıfatlar kazandıran dönüştürücü bir role sahip oldukları ve insanı mânen ve ahlâken saflaştırıcı etkisi bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla hâllerin değişmezliğini kabul edenlerin, onları insan karakterinin seyrü sülûk yoluyla gelişiminde ulaştıkları belli bir sonuç ya da aşama olarak gördüklerini, değişebilirliğini kabul edenlerin ise bu gelişimi sağlayan bir sebep saydıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

3. İnsan Potansiyelinin Gelişme ve Genişleme Aracı Olarak Hâl

Hâllerin insan iç dünyasıyla ilgili oluşu ve değişime açık bulunuşu, onu hem nitelikleriyle, hem de fonksiyonlarıyla beraber ele almayı gerektirmektedir. Çünkü hâller, anlaşılacağı gibi, insana iç dünyasının farkına varmayı öğretene, değiştirici ve dönüştürücü bir etkiye sahip olan tecrübe türleridir. Kuşeyrî ve Sühreverdî'de yer alan pasajlar, hâlin müridi *vakt* aşamasından alıp *nefes* aşamasına çıkararak bir ara merteye olduğunu ifade etmekteydi. Bu husus da hâllerin insan potansiyelinin gelişme sürecindeki temel fonksiyonunu gündeme getirmektedir.

Hâllerin Kelâbâzî tarafından *işâret ilimleri* içinde görülmesi¹⁰⁷ ya da İbn Arabî tarafından *akıl ilmiyle sır ilmi* arasında kalan ikinci derece bir ilme konu olması¹⁰⁸, bilgi edinme konusundaki fonksiyonunu da göstermektedir. Bilginin akıl, hâl ve sır, yani modern tabirle söylemek gerekirse *objektif*, *sübjektif* ve *mutlak* olmak üzere üçe ayrılması ve hâllerin mutlaka götüren sübjektif bilgi düzeyi sayılması da, bu iç durumların bir bilgi edinme yolu olarak görüldüğü anlamına gelmektedir. Ancak daha önce de be-

¹⁰⁶ Serrâc, 411 [328].

¹⁰⁷ Kelâbâzî, 58-59 [130-131].

¹⁰⁸ İbn Arabî, *Fütühât*, I, 69-72/I, 139-152.

lirtildiği gibi, her ne kadar sübjektif alanda ortaya çıkıyor olsa da gerçekte bu bilgi Mutlak'ın bilgisidir. Bu bilgi, aynen aktarılması imkânsız, farklı bir bilgi türü olarak kabul edilmiştir¹⁰⁹.

Hâller gerek kendilerinden önce gelen vâridler ve gerekse bizzat yaşanmaları sırasında sâlike Mutlak'tan, yani Allah'tan (*marifetullah*) önce, kendisi ve iç dünyası hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar (*marifet-i nefis*). Bu bilgi, -her ne kadar Kuşeyrî gibi bazı müellifler bu konuda bir ayırım yapmıyorlarsa da- kavramsal bilgi (*ilim*) değil, doğrudan ve vasıtasız bilgidir (*marifet*). İnsanın iç dünyasıyla ilgili bilgi, gelişme potansiyelinin doğrudan nüfûz edilen bilgisini de içermektedir.

Hâllerin insan potansiyelinin gelişimindeki en önemli rollerinden birinin duygu dünyasının eğitimi noktasında ortaya çıktığı görülmektedir¹¹⁰. Sûfilerin büyük çoğunluğunca hâllerin hem celâlî, hem de cemâlî nitelikler taşıdığı kabul edildiği, Geylânî'nin ise, sadece korkuya ve kabza dayalı olmaları yönüyle zımmen celâlî nitelik taşıdıkları görüşünde olduğu yukarıda belirtilmişti. Gazzâlî de korku durumlarının insanların çoğunluğunun eğitiminde daha fazla fonksiyonel olduğunu ifade ederken, tasavvufî deyimiyle celâl ifade eden kavram anlamı içerisindeki hâllerin, henüz belli bir bilinç düzeyine yükselmemiş insanın eğitiminde daha önemli olduğu görüşünde olduğunu ipuçlarını vermektedir. Bu noktada korku/duygu, bilgi, akıl ve irâdenin birlik içerisinde eylem üzerindeki etkisinden söz edilebilir. Bunun yanında Gazzâlî, havf ya da recâdan birinin diğerine tercih edilemeyeceğini, bu konudaki tercihin ihtiyaca göre olduğunu da ifade etmiştir. Bu ifadeleriyle onun, toplumun büyük çoğunluğunun korkuya dayalı bir eğitimle din karşısında olumlu bir tavır alacağı kanaatine sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Bu da onu en azından bu noktada ilk sûfilerin düşünce eksenine yaklaştırmaktadır. Onun nazarında, bilgiden sonra gelen hâl, eyleme götüren insânî bir niteliktir.

¹⁰⁹ Konuyla ilgili olarak bk. Abdullah Kartal, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu-4*, Bursa 2005, ss. 83-101. Yazar, metinlerden hareketle bu bilginin iç mantığının anlaşılabilirliği görüşündedir.

¹¹⁰ Modern dünyanın ürettiği *duygusal zekâ* kavramından anlaşılan şey ise, hayatta, çoğunlukla da pazarlama alanında başarılı olmak için duyguların eğitilmesidir. bk. Goleman, 326 vd.

Sûfiler arasında hâlin celâlî ya da cemâlî nitelik taşıması, onların sülûk anlayışlarını yansıtması bakımından önemlidir. Başlangıç durumunda celâlî bir hâl anlayışı, tasavvuf eğitimine korku (*havf*) ağırlıklı bir başlangıcın hâkim olması gerektiği görüşünü ortaya koymaktadır. Bu görüşte, tasavvufi eğitimde korku-ümit ya da sevgi dengelemesi uzun vadeye yayılmakta, sözü edilen denge, korku ağırlıklı hâllerden sonra, sevgi ağırlıklı ileri derece hâl ya da lütuflarla sağlanmaktadır. Hâllerin hem celâlî, hem de cemâlî niteliklere sahip olduğu görüşü ise, sâlikin sürekli olarak korku ile ümit arasında olması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu görüş bir yandan *hâlin* kavram ve terim anlamlarını birleştirmekte, diğer yandan da hâllerin sürekliliği ve peş peşe oluşuyla da yakından ilgili görünmektedir.

Hâllerin, heyecanların üst düzeyi olarak yaşanması da, bu iç eğitimin bir başka yoludur. Bu tür sarsıcı tecrübelerin, sadece düşünce ve eylemlerin değil, aynı zamanda insan varlığına yerleşmiş olumsuz niteliklerin ve iç potansiyeli yerinde kullanamamanın ortadan kaldırılmasına yönelik oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim sûfiler arasında genel kabul gören ve

Sür çıkar ağıyârı dilden ta tecellî kıla Hak

Padişah konmaz saraya hâne mâmûr olmadan

beytinde ifâdesini bulan, mutlak bilgiye ancak arınmış insanın ulaşabileceği kanaati ışığında bakıldığı zaman, riyâzet ve mücâhededen sonra gelen hâller, sarsıcı yönleriyle mutlak bilgi ve birliğe belli bir hazırlığı sağlamakta, bir yönüyle değerler açısından da insan ahlâkı üzerinde değiştirici etkiler yapmaktadır.

Sonuç

Tasavvuf literatüründe hâl, tüm insan türünü kapsayacak şekilde bir *kavram* olarak ve bu kavramdan tamamen ayrı düşünülmeyecek fakat eşit de sayılmayacak bir tarzda sûfinin ileri derecelerdeki yaşantılarını açıklayan bir *terim* olarak olmak üzere iki türlü ele alınmaktadır. Kavram olarak hâlin, bütün insanlarda ortak olan iç yaşantıları ifâde etmesinde bir problem gözükmemektedir. Ancak terim anlamındaki hâller, madde ve beden kayıtlarından sıyrılmaya gayretleri sonucunda bahşedilen, yüksek bilinç durumlarına mahsus özel manevî durumlar olma özelliği taşımaktadır. Bu tanımı içerisinde hâller, manevî terbiyenin duygu, heyecan ve ruh durumlarını eğiten vazgeçilmez unsurlarıdır.

Kavram olarak hâl ile terim anlamındaki hâlin birbiriyle tam olarak eşitlenmesi de, birbirinden tamamen ayrılması da imkânsızdır. Kavram anlamı içinde hâl, terim olan hâlin yaşanması kadar anlaşılabilmesi için de zorunlu bir temel olarak göze çarpmaktadır. Dolayısıyla hâl kavramının anlaşılması, asıl hedef olan ve bundan tamamen ayrı düşünülmesi mümkün olmayan tasavvufî terim olan hâlin anlaşılması için önemli bir basamaktır. Hâllerin anlaşılması ve dille ifâdesi mümkün olmasa da, sûfilerin yazdıkları ışığında, fonksiyon ve anlamı üzerinde yorum yapabilmek mümkündür.

Terim anlamındaki hâllerin kaynağı sûfilere göre Mutlak, cereyan ettikleri alan ise insanın iç âlemi, yani “*objektif alan*” (*âfâk*) denilebilecek alanla mutlak arasındaki “*sübjektif alan*”dır (*enfüs*). Her şeyden önce, sûfilerin terim olan hâli müstakil bir kavram olarak ele almayıp, bir bütünü vazgeçilmez ve ayrılmaz bir parçası olarak düşündükleri anlaşılmaktadır. Hâllere ulaşmadan önce belli bir beden ve zihin terbiyesinden geçmenin gerekliliği de, zorunlu bir sonuca götürecektir bir sebepten çok, Mutlak’tan gelecek hâllere sâlikin liyâkat kazanmasına yönelik adımlar olarak görülmüştür. Buna göre sâlik, madde ve zaman karşısında verdiği sınavdan başarıyla çıktıktan sonra hâllere mazhar olabilmektedir. Ancak bu sürecin böyle sonuçlanması, zorunlu bir durum değildir. Böylece hâller, objektif alan konusundaki bağımlılık ve tereddütlerini gidermiş, sübjektif alana geçmiş bulunan sâliki Mutlak alanla yüz yüze getirmektedir ve bu iki alan arasında köprü konumundadır. Öncesinde akıl ve irâde, sırasında ve sonrasında ilâhî lütuflar bulunmaktadır.

Diğer yandan sûfilerin, hâllerin kaynağını Mutlak’a bağlaması, insânî gelişimi kendi inanç sistemleri içerisinde sağlam bir temele dayandırma gayretlerini ve seyrü sülûk sürecine iyimser bir bakışa sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Bu özel duygu ve heyecan türleri, sâlikin farkına varmasını sağladıkları iç dünyasındaki köklü değişiklikler yoluyla duyguların eğitimini ve ah-lâkî gelişmeyi sağlayan, gündelik sıradan duygu ve heyecanlardan gerek hedef ve gerekse kalite yönüyle farklı manevî durumlardır. Her ne kadar kısmen açıklayıcı gözükse de, konunun günümüz insanının anlayabileceği bir tarzda ele alınmasına yönelik olarak, farklı kültür ve medeniyetlere ait insanla ilgili kavramlar arasında yapılan karşılaştırmalar zorluklardan hâli değildir. An-

cak gündelik sıradan duygu ve heyecanları, hâllerden büsbütün ayırmak da, insan bütünlüğünü parçalamaya götürme riski taşımaktadır.

Sûfiler hâlleri, insan iç dünyasının çok katmanlı yapısı içerisinde farklı düzeylerde ele almaktadırlar. Sûfi müelliflerin kesin çizgiler koymaktan sakınmaları, insan iç dünyasının çok katmanlı yapısına bağlı olarak bu ruh durumları arasındaki sınırların belirsizliğiyle, dînî ve mistik tecrübe türlerinin, son tahlilde de insan hakîkatinin karmaşıklığıyla ilgilidir.

Hâllerin değişkenliğini ya da sürekliliğini savunan farklı görüşlere sahip olan sûfiler bulunmakla birlikte, bazı durumlarda ihtilaf olarak görülen hususlar, konunun farklı boyutlarının ele alınmasından dolayı, bir bütünlüğün tamamlayıcıları durumunda da olabilmektedir. Bununla beraber bu konudaki ihtilaf, yukarıdaki temel sebebe bağlı olarak vâridler, hâller ve makamlar arasındaki sınırların belirsizliğinden de kaynaklanmaktadır. Hâllerin değişmezliğini kabul edenlerin, onları insan karakterinin seyrü sülûk süreciyle ulaştıkları bir sonuç ya da aşama, değişebilirliğini kabul edenlerin ise bu gelişimi sağlayan bir sebep saydıkları söylenebilir.

Fonksiyonları itibariyle bakıldığında hâllerin bir bilgi edinme yolu olduğu, yani sâlike yeni şeyler öğrettiği görülmektedir. Hâllerden öğrenilen ilk bilgilerden biri, kendisinin bir gelişme potansiyeline sahip olduğudur. Daha önce yaşamamış olduğu hâller, varlığının farklı boyutları olduğunun farkına varmasını, daha sonra ahlâkî dönüşümü, bilinç ve bilgide birliği sağlamaktadır. Tüm bunlar bir arada düşünüldüğü zaman şöyle bir sonuca ulaşılmaktadır: Terim anlamındaki hâller sûfiler nazarında, varlık, bilgi ve değer alanlarının birleştirilmesi noktasında önemli bir işleve sahip olup tevhîde giden yolda ahlâkî değişimin vazgeçilmez bir unsurudur.

Hâllerin sûfi düşünce için ifâde ettiği anlamın anlaşılabilmesi, sûfi müelliflerin konuyla ilgili görüşleri üzerinde yapılacak sistematik ve mukayeseli bir dizi çalışmayı gerektirmektedir. Ancak bu yorumların sağlıklı bir zemine oturtulabilmesi için, duygu, heyecan, ruh durumları ve karakterler başta olmak üzere, tüm insânî durumlar, farklı perspektiflerden ele alınmalıdır. Bu ele alış da insanın, *homo sapiens*, *homo faber* ya da *homo economicus* şeklindeki tanımlarının üzerindeki bir düzeyde ger-

çekleşmelidir. Tasavvuf terimlerinin de bir yandan tarihten günümüze gelen kültür ve medeniyet zemininde, diğer yandan günümüz tecrübelerinin bulgularıyla *sınırlı* bir karşılaştırma yoluyla ele alınması faydalı olabilir. Ancak öncelikle tüm insanlık durumları üzerinde *homo religiosus*, *homo mysticus* ve *homo islamicus* tanımı çerçevesinde yeniden durulmalıdır. Kanaatimizce İbn Haldûn'un ve Gazzâlî'nin kendi fikir dünyaları içerisinde, insan tecrübesini topluca sınıflandırmayı denedikleri "*antropolojik*" temele dayalı yaklaşımlar, sûfi perspektifi de içeren bir hareket noktası oluşturabilir.

KAYNAKÇA

- AFÎFÎ, Ebû'l-Alâ; *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, (trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1999.
- ALBAYRAK, Ahmet; "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", *Milel ve Nihal*, II/2, (2005), ss. 65-79.
- ARBERRY, Arthur John; *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, (trc. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul 2004.
- ÂSİM, *Kâmûs Tercümesi*, c. III, İstanbul 1305.
- BAYMUR, Feriha; *Genel Psikoloji*, İstanbul 1989.
- BUDAK, Selçuk; *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara 2000.
- CEBECİOĞLU, Ethem; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- CHODKIEWICZ, Michel; *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, (trc. Atilla Ataman), İstanbul 2003.
- el-CÛRCÂNÎ, eş-Şerif Ali b. Muhammed; *Kitâbü't-ta'rifât*, Beyrut 1408/1988.
- ÇINAR, Aliye; "Mevlânâ'nın Düşünce Dokusu ve Temel Kavramları –Varlık-Bilgi-Değer Birliği-", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri*, Çanakkale 2006, ss. 95-100.
- DEMİRCİ, Mehmet; "Hal", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 216-218.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut 2000; *el-Munkızu mine'd-dalâl*, Beyrut 1994 [*el-Munkızu min-ad-Dalâl*, (trc. Hilmi Güngör), İstanbul 1990].
- el-GEYLÂNÎ, Abdülkadir; *Fütûhu'l-gayb* (Şetnûfî'nin *Behcetü'l-esrâr* hamişinde), Mısır 1330/1912 [*Fütûhu'l-Gayb Âlemlerin Kapısı*, (trc. İlyas Aslan-Derya Çakır), İstanbul 2004].
- GOLEMAN, Daniel; *Duygusal Zekâ Niçin IQ'dan Daha Önemlidir?*, (trc. Banu Seçkin Yüksel), İstanbul 2005.
- GÖZTEPE, Yüksel; *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makamlar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2006.
- HAKİM et-TİRMİZÎ, Ebû Abdullah Muhammed; *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fu'âdi ve'l-lübb*, (nşr. Nicola Heer), Kahire 1958.
- HÖKELEKLİ, Hayati; *Din Psikolojisi*, Ankara 1993.
- el-HÜCVİRÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî; *Keşfü'l-mahcûb*, (nşr. İbrâhîm ed-Düsûkî Şitâ), Kahire 1974 [*Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982].
- İBN ARABÎ, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rîfeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, I-IV, Beyrut 1997/(nşr. Osman Yahyâ) I-XIV, Beyrut 1405/1985-1412/1992; *Fusûsu'l-hikem*, nşr. Ebû'l-Alâ Afîfî, Beyrut 2002 [Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın), c. I, İstanbul 1987].

- İBN HALDÛN, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), c. II, İstanbul 1991.
- İBN MANZÛR, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem; *Lisânü'l-'Arab*, (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî), c. III, Beyrut 1996.
- KARA, Mustafa; *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985.
- KARTAL, Abdullah; "Tasavvufi Tecrübe Aktarılabılır mi?", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu-4*, Bursa 2005, ss. 83-101.
- el-KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk; *Istîlâhâtü's-süfiyye*, (nşr. Abdülhâlık Mahmûd), Kahire 1984; *Tasavvuf Sözlüğü Letâ'ifu'l-A'lâm fi İşârâtı Ehli'l-İlhâm*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004.
- KAYA, Mahmut; *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- el-KELÂBÂZÎ, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî; *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (nşr. Arthur John Arberry), Kahire 1933 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992].
- KOÇ, Ahmet; "Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (1999), ss. 73-80.
- el-KUŞEYRÎ, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin; *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*, Mısır 1379/1959 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991].
- KÜÇÜK, Osman Nuri; "Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 3 [2002], sy. 9, ss. 221-238.
- MACDONALD, D. B.; "Hâl", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. V1, ss. 106-107.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin; *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.
- MUHAMMED İKBAL; *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul 1984.
- NECMEDDİN KÜBRÂ, *Usûlü aşere-Risâle ile'l-hâim-Fevâihu'l-cemâl Tasavvufî Hayat*, (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980.
- ORNSTEIN, Robert E.; *Yeni Bir Psikoloji*, (trc. Erol Göka-Feray Işık), İstanbul 1992.
- PAZARLI, Osman; *Din Psikolojisi*, İstanbul 1972.
- SAYAR, Kemal; *Ruhun Labirentleri*, İstanbul 2003.
- SERRÂC, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî; *Kitâbü'l-luma'*, (nşr. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâki Sürûr), Bağdat 1960 [*el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996].
- es-SÜHREVERDÎ, Ebû'n-Necib Abdülkâhir; *Kitâbü âdâbi'l-mürîdîn*, (nşr. Menahem Milson), Jerusalem 1977.
- es-SÜHREVERDÎ, Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed; *'Avârifü'l-ma'ârif*, (nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî), Beyrut 1999 [*Tasavvufun Esasları -Avârifü'l-Meârif Tercemesi-*, (trc. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz), İstanbul 1990].

- es-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn; *Tabakâtü's-süfiyye*, (nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 2003.
- TAHRALI Mustafa; "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, c. I, ss. XXIX-LXIV.
- et-TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali; *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, (nşr. Ali Dehrûc), c. I, Beyrut 1996.
- TOPÇU, Nurettin; *Psikoloji*, (haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara), İstanbul 2003.
- ULUDAĞ, Süleyman; *İbn Arabî*, Ankara 1995; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996; "Kalb", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, ss. 229-232.
- VERGOTE, Antoine; *Din İnanç ve İnançsızlık*, (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1999.
- WOLFSON, H. Austryn; *Kelâm Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001.
- YAVUZ, Kerim; *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara 1983.
- YAVUZ, Salih Sabri; *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul ts. (İnsan Yayınları).
- YILMAZ, Ömer; "Tasavvuf Üzerine Yapılan Tezler-XVIII Yüksel Göztepe, Abdülkerim Kuşeyri'de Hâller ve Makamlar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 8 (2007), sy. 18, ss. 335-342.