

ortadan kaldırıp kalbi teskin ettiği için ona sekine denmiştir (*Hatmü'l-evliyâ*, s. 335, 346-349).

Hakim et-Tirmizî'nin bu konudaki yorumlarını daha ileriye götüren Hâce Abdullah-ı Herevî âyetlerde geçen sekinenin yerine göre üç farklı anlam ihtiva ettiğini söyler. Birincisi İsrâiloğulları'na tâbüt içerisinde verilmiş olan sekinedir. Bu onların peygamberleri için bir mucize, melikleri için keramet ve iki ordu karşı karşıya geldiğinde düşmanın kalbine korku salan bir yardım işaretidir. İkinci tür sekine ilham sahiplerinin (muhaddes) lisanı üzere konuşandır ki bu Allah'ın latifelerindendir. Allah nebînin kalbine vahyi ulaştırdığı gibi bununla da muhaddesin diline hikmet ulaştırır. Sekinenin üçüncü türü nebînin ve müminlerin kalbine indirilendir. Bu nur, kuvvet ve ruhu bir araya toplayan bir şeydir. Korkan ona yaslanır, hüznü ve gamlı onunla teselli bulur; âsi, arsız ve kibirli onunla alçak gönüllü olur (*Menâzilü's-sâ'irîn*, s. 67-68).

Daha sonraki sûfiler sekineyi çoğunlukla dışarıdan kalbe gelen bilgi şeklinde ele almışlardır. Bu doğrultuda Kuşeyrî, Ebû Ali ed-Dekkâk'a dayanarak mârifetin kalpte sekinenin meydana gelmesini gerektirdiğini söylemektedir. Nitekim ilim de sü-kûnu icap ettirdiğinden mârifeti artanin sekinesi de artar (*Risâle*, s. 489). Necmeddîn-i Kübrâ ise sekineyi "havâtır-ı melek" olarak izah etmektedir (*Tasavvufî Hayat*, s. 84). İbnü'l-Arabî'ye göre de sekine-nin yeri kalptir ve o ilâhî nefhaların ilkidir (*el-Cevâbü'l-müstakim*, s. 181).

İbn Kayyim el-Cevziyye sekine ile konuşan kişinin dile getirdiği şeylerin bir düşünce sonucu olmadığını, sözü söyleyenin de onu dinleyenin de bir şaşkınlık yaşadığını, hatta bu kişinin bazan sözünü bitirdikten sonra ne söylediğini bile hatırlamadığını söyler (*Medâricü's-sâlikîn*, II, 393); ancak ona göre bu gelişigüzel bir konuşma değildir. Zira sekine haddini bilmezliği önler; dolayısıyla Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfilerden nakledilen şathiyye türü sözlerin söylenmesine engel olur. Şatahâtın sebebi sekinenin bulunmayışıdır. Sekine kalbe yerleşince şathiyyeye ve ona götüren sebeplere yer kalmaz (*a.g.e.*, II, 400). İsmâil Ankaravî sekineyi, sâlikin kalbinde bulunan ve onun korku ve endişelerini yenmesini sağlayan bir nur olarak açıklamış, bunun bâtına da zâhire de aksettini belirttiikten sonra bu nura sahip olan kişiden şathiyye sâdır olamayacağını söylemiştir (*Minhacü'l-fukara*, s. 296-297).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "Sekine" md.; *Müsned*, I, 106; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 335, 346-349, 374, 390; Herevî, *Menâzilü's-sâ'irîn*, Kahire 1962, s. 67-68; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 489; Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat* (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 84; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Cevâbü'l-müstakim* (Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ* içinde), s. 181; a.mlf., *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut 1424/2004, III, 71-72; a.mlf., *İştîlâhu's-şüfiyye* (*Resâ'ilü İbnî'l-Arabî* içinde), Haydarâbâd 1948, s. 13; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, VII, 229-230; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn: Kur'anî Tasavvufun Esasları* (trc. Ali Ataç v.dğr.), İstanbul 1990, II, 393-400; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-âzîm*, İstanbul 1984, I, 333-334; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhacü'l-fukara* (haz. Saadettin Ekici), İstanbul 1996, s. 296-297; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXVI, 116-117; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 418-419; I. Goldziher, "Müslümanlarda Sekine Kavramı" (trc. Mehmet S. Hatiboğlu), *AÜİFD*, XXVI (1983), s. 143-153; Salih Çift, "Tasavvufta Sekine Kavramı", *Ülû'lâhiyat Fakültesi Dergisi*, XV/2 (2006), s. 197-210.



SALİH ÇİFT

SEKKÂKÎ

(سككائي)

Çağatay edebiyatında XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, klasik devrin başlangıç döneminin ilk önemli şairi (bk. ÇAĞATAY EDEBİYATI).

SEKKÂKÎ, Ebû Ya'kûb

(أبو يعقوب السككائي)

Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Âlî el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229)

Arap belâgatında çığır açmış dil bilimi âlimi.

554 veya 555 (1159 veya 1160) yılında Hârizm'de doğdu. Hayatının ilk döneminde metal oyma ve işleme sanatıyla meşgul olduğundan "Sekkâkî" nisbesiyle anılmıştır. Ayrıca kendisinin veya atalarından birinin saban demiri imali, demirden para kalıpları ve kilit yapımı gibi zanaatları icra etmesi sebebiyle bu nisbeyi aldığı ileri sürülmüştür (Hansârî, VIII, 200). Sekkâkî'nin bir Türk ailesine mensup olarak Hârizm'de doğması ve Hârizm halkından olması dolayısıyla Nişâbur, Irak yahut Yemen'de bir yer olan Sekkâke'ye nisbeti uzak bir ihtimal kabul edilmiştir.

Çağdaşı Yâkût el-Hamevî'nin, Sekkâkî'nin başta kelâm ile fıkıh olmak üzere Arap dili ve edebiyatı, meânî, beyan, aruz ve şi-

ir gibi çeşitli ilimlerde uzman, kervanların namını yaydığı asrın üstünlerinden biri olduğunu söylemesi (*Mu'cemü'l-üdeba*, XX, 59) onun çağında şöreti her tarafa yayılmış bir âlim kabul edildiğini gösterse de Moğol istilâsının karışık dönemlerinde yaşamış olması hayatının karanlıkta kalması, hikâye ve efsane kabilinden bazı anekdotların biyografisinde yer alması neticesini doğurmuş olmalıdır. Otuz yaşlarında iken ağırlığı çok az olan (1 kırat) kilitli bir hokka yaparak hediye etmek üzere zamanın hükümdarının (muhtemelen Hârizmşâh Sultanı Alâeddin Tekiş) huzuruna çıktığı sırada âlimlere daha fazla itibar edildiğini görerek âlim olmaya karar verdi. Bu anekdot, Sekkâkî'den iki asır önce yaşamış olan Şâfiî fakihî Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl (kilitçi) el-Mervezî'nin biyografisinde de yer almaktadır. Hocaları arasında hepsi de Hanefî mezhebine mensup Sedîdüddin el-Hayyâtî, Mahmûd b. Ubeydullah el-Hârisî ve Muhammed b. Abdülkerim et-Türkistânî'nin adları geçmektedir. Dil ilimlerinde kendisinden faydalandığı ve saygıyla söz ettiği Hâtîmî'nin nisbesi dışında kimliğine dair bilgi yoktur.

Kelâm ve özellikle Mu'tezile kelâmı, felsefe, dil felsefesi, mantık, fıkıh ve usulü, Arap dili, belâgat, edebiyat ve şiir alanlarında uzman olan Sekkâkî'den *Kunyetü'l-münîye* adlı Hanefî fıkıh kitabının yazarı Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî kelâm öğrendi. Usulde Mu'tezilî, fûrû'da Hanefî olan Sekkâkî'nin kendisi gibi Türk, Hanefî ve Mu'tezilî olan Zemahşerî ile irtibatında Sedîdüddin el-Hayyâtî aracılığı yaptı. Sekkâkî'nin sihir, tılsım, astroloji, yıldıznâme, cin teshiri ilmi, gezegenleri çağırma, simya, gök cisimleriyle arzın hassaları ilmi gibi esrarlı ilimlerde (ilm-i ledün) şöret sahibi olduğu kaydedilir. Hârizm, Mâverâünnehir, Belh, Bedahşan, Kâşgar ve civarına hâkim olan Cengiz Han'ın oğlu Çağatay Han, Sekkâkî'yi özellikle bu alandaki şöretini duyarak sarayına nedim ve danışman olarak aldı. Onun Çağatay Han ile olan münasebetleri bazı kaynaklarda anekdot niteliğinde anlatılır. Başta Vezir Kutbüddin Habeş Amîd olmak üzere saray ve devlet erkânının Sekkâkî'nin Çağatay Han katındaki itibarını kıskanmaları yüzünden ortaya çıkan mücadeleler neticesinde hapse atıldı; burada üç yıl kaldıktan sonra Receb 626'da (Haziran 1229) vefat etti (Handmîr, III, 80-81; Leknevî, s. 231-232; Hânsârî, VIII, 220-222; Tebrîzî, III, 42).

Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseriyle Arap belâgatında yeni bir çığır açmış ve dönüm noktasını belirlemiştir. Aslında sarf,

nahiv ve belâgat (meânî, beyan) olmak üzere üç bölümden meydana gelen eserde “edep ilimleri” adını verdiği ve birbiriyle bağlantılı gördüğü on iki ilimden söz etmiştir. Yâkût el-Hamevî'nin de *Miftâhu'l-'ulûm*'da tesbit ettiği bu ilimlerin sonraki âlimler ve edipler arasında alet ilimleri diye tanınmıştır. Bunlar sarf, iştikak, nahiv, istidlâl (mantık), had (mantık), meânî, beyan, bedî', aruz, kafiye, nazım ve nesir olup Kur'an'ın anlaşılmasında ve diğer ilimlere ait meselelerin çözümünde anahtar vazifesi gördüğü için Sekkâkî eserine bu adı vermiştir. Onun asıl şöhreti *Miftâhu'l-'ulûm*'un belâgata dair üçüncü bölümünden kaynaklanmaktadır. Daha önce edebî zevke ve duyguya dayalı bir sanat olarak kabul edilen belâgata ilk defa Sekkâkî kelâm, felsefe ve mantığın akılcı yöntemini ve bilimsel üslûbu uygulayarak onu ilmî bir disiplin haline getirmiştir. Artık belâgat zevkten çok mantıkî tanım ve taksimlerin egemen olduğu bir ilim özelliği kazanmıştır. Aynı zamanda bu, belâgatı edebî tenkide dönüştürme eylemi olarak da algılanmıştır. Sekkâkî'yi buna sevkeden âmil, belâgatı sırf tadılan ancak anlatılamayan bir şey olmaktan çıkarıp başkalarına da anlatılabilir bir ilim olarak görmesidir. Bunun da yolu belâgat konularının mantıkî tanım ve taksimlerle belirli kurallara dayandırılmasıdır. Uzakdoğu'da, Fars ve Türran toprakları kültür mirasında felsefe ve akılcı yöntemin (rasyonalizm) hâkimiyeti kadîmdir. Özellikle bunun VI ve VII. (XII ve XIII.) yüzyıllarda revaçta olması sonucunda Sekkâkî'nin bundan etkilenecek eserini telif etmesi ve bu suretle çağının ihtiyacına cevap vermesi tabii görülmelidir. Sekkâkî belâgatı ilmileştirirken onda zevk ve hissin otoritesini inkâr etmemiş, yer yer zevk melekeli kazanılmadan ortaya konan tanım, taksim ve kuralların beklenen faydayı sağlamayacağını ifade etmiştir. Olaya bu açıdan bakıldığında bazı çağdaş Arap yazarların, “Sekkâkî Arap belâgatını mantıkî tanım ve taksimlerle kuru ve cansız kaideler yığını halinde dondurmuştur” şeklindeki eleştirilerinin bir iddiadan ibaret olduğu ortaya çıkar. Nitekim İbn Haldûn, tedricî şekilde tekâmül eden belâgat konu ve meselelerini Sekkâkî'nin ayıklamalar yapmak, bölümlerini belirleyip sıraya koymak suretiyle ince ve kapsamlı bir özet ortaya koymasını Arap belâgatının tarihinde tekâmülün bir sonucu ve gereği olarak görmektedir (*Mukaddime*, s. 552).

Belâgatta Sekkâkî'nin temel kaynakları Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-i'câz*'ı ile *Esrârü'l-belâga*'sıdır. *Delâ'ilü'l-i'câz*'daki konu ve meseleleri zevke

dayalı edebî yorum ve analizleri atarak özetlemek, başkalarına ve kendine ait bazı görüşler eklemek, bunları uygun bölümlere ve dizime tâbi tutmak suretiyle meânî ilmini telif etmiştir. Abdülkâhîr'in söz dizimindeki (nahiv) bağlama göre yapılan değişikliklerin anlam nüanslarını (semantik) ele aldığı ve buna “nazım nazariyesi” (meânî'n-nahv) adını verdiği tabirden esinlenerek meânî ilmi adını icat etmiştir. *Esrârü'l-belâga*'da yer alan mesele ve konuları da aynı yöntemle özetleyip beyan ilmini telif etmiştir. Sekkâkî asıl belâgat ilimlerini meânî, beyan ve muhassinât olarak kabul etmekte Abdülkâhîr ve Zemahşerî'ye uymuştur. Muhassinât adını verdiği bedî' ilmini aslî değil ârizî bir güzellik unsuru şeklinde belâgatın tamamlayıcısı diye görmesi eleştirilmiştir. Üç belâgat disiplini Sekkâkî ile nihai şeklini almış, bedî' ilmi İbnü'n-Nâzım'ın *el-Mişbâh fi'l-hîşârî'l-Miftâh*'ı ve Hatîb el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'ı ile ilmü'l-bedî' adını almış ve bağımsız aslî bir belâgat disiplini olarak belâgattaki değişmez yerine oturmuştur. Aslında bu üç disiplinin hepsi de söz sanatı ve güzelliği olduğu için bağımsız ve kesin hatlarla birbirinden ayrılması eleştirilerden uzak kalmamıştır.

Sekkâkî'nin ikinci derecede kaynağı, Abdülkâhîr'in söz konusu iki eserinin muhtevasını tefsirinde baştan sona uygulayan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. Bunun yanında Fahreddin er-Râzî'nin, yine Abdülkâhîr'in iki kitabının ihtisarı ile Reşidüddin el-Vatvât'ın *Hadâ'ıku's-sıhr fi deká'iki's-şî'r* adlı eserinden bedî' ilmi türlerinin aktarılmasıyla meydana gelen *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyetü'l-i'câz*'ını da zikretmek gerekir. Sekkâkî, eserinde yer verdiği yirmi yedi bedî' türde Râzî'nin ve dolaylı olarak Vatvât'ın eserinden yararlanmış. Aslında Abdülkâhîr'in anılan eserlerini kelâmî ve felsefî yöntemle ihtisar etmede Râzî'nin başlattığı eylemi Sekkâkî mantıkî tanım, taksim ve tertiplerle tamamlamış olmaktadır. Râzî'nin ihtisarı daha dağınık, uzun ve karışık iken Sekkâkî'nin telhisi daha dakik, daha öze ve kapsamlıdır. Sekkâkî ayrıca İbn Kuteybe, İbn Vehb el-Kâtib, Rummânî, İbn Fâris ve Mutarrizî'nin eserlerinden istifade etmiştir.

Yakın zamanlara kadar bilgi sosyolojisinin öncüsü olarak İbn Haldûn bilinirken ilk defa 1945 yılında yayımladığı bir makale ile (“As-Sakkâkî on Milieu and Thought”, *Journal of the American Oriental Society*, LXV) Avusturyalı şarkiyatçı Gustav Edmund von Grunebaum, bu öncülüğün İbn Haldûn'dan yaklaşık iki asır önce yaşamış

bulunan Sekkâkî'ye ait olduğunu söylemiştir. Sekkâkî bu konudaki özgün düşüncelerini kitabının meânî ilmi bölümünde, “Onlar bakmazlar mı deveye nasıl yaratılmış, bakmazlar mı göğe nasıl yükseltilmiş, bakmazlar mı dağlara nasıl dikilmiş, bakmazlar mı yere nasıl yayılmış?” meâlindeki âyeti (el-Gâşîye 88/17-20) oluşturan unsurlar arasındaki ilişkinin semantik analizini yaparken ortaya koymuştur. Kur'an'ın ilk muhatapları olan bedevîlerin her türlü ihtiyaçlarını karşılayan deve, develeri, davarları ve kendileri için daima yağmur bekledikleri gök, yeşil ve otlak yerlerini daima aradıkları yer, baskın ve yağmalara karşı sığındıkları dağlar, bedevînin hayal hazinesindeki imgeler yığını içinde en çok ilgili bulunduğu öğeler olduğu için bunlar hakkındaki sözü daha iyi anlayıp bilgilenecek ve bundan daha çok etkilenecektir. Şehirde yaşayan insanın hayalinde anılan unsurların imgeleri ve onlar arasında bu tür bir alâka bulunmadığından Allah'ın yaratıcı kudretini kanıtlama sadedinde bu ilâhî kelâmı sıralanan unsurların dizim ve uyumu böylesi için kusurlu ve anlamsız görünebilir (*Miftâhu'l-'ulûm*, s. 257-258). Sekkâkî, bu fikirleriyle bilgi sosyolojisinin temelini teşkil eden toplum bireylerinde ilgi ve bilginin oluşmasında çevre faktörünün tesirine dikkat çekmiştir.

Eserleri. 1. *Miftâhu'l-'ulûm**. Sarf, nahiv ve belâgat olmak üzere üç temel bölümden oluşur. Kur'an'da ilâhî muradın anlaşılmasında ve diğer ilimlerin sorunlarının çözülmesinde anahtar vazifesi gördüğü için eserine bu adı verdiğini belirten Sekkâkî kitabında bu ilimleri incelemiştir. Eserin özellikle belâgatla ilgili üçüncü bölümü üzerinde çok sayıda şerh, ihtisar, hâşiye ve ta'lik çalışması ortaya konmuştur (Kahire 1317, 1318, 1348, 1356; nşr. Ekrem Osman Yûsuf, Bağdat 1402/1982; nşr. Na'im Zerrûr, Beyrut 1403/1983; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 1420/2000). 2. *Muş-hafû'z-zühre*. Sihir, astroloji, tılsım, kehanet gibi ilimlere dairdir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 519). Hânsârî'nin ilmü't-tılsımâtla ilgili çok büyük ve değerli eser olarak söz ettiği kitap (*Ravzâtü'l-cennât*, VIII, 222) bu olmalıdır. 3. *er-Risâletü'l-Velediyye* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 519). 4. *Risâle ilâ tilmîzihî Muhammed Saçaklızâde fi 'ilmi'l-münâzara ve kânû-nihâ* (Brockelmann, *GAL*, I, 356). Burada kastedilen Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'âşî ise (ö. 1145/1732) tarih bakımından Sekkâkî'nin öğrencisi olması mümkün değildir. Ayrıca Mar'âşî'nin *er-Risâletü'l-Velediyye* (*Risâle fi âdâbi'l-bahş ve'l-münâzara*) adlı bir eseri bulun-

duğundan söz konusu eserin Sekkâkî'ye nisbet edilmesinde bir yanlışlığın olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ûlûm* (nşr. Na'im Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 5-9, 257-258; Yâ-kût, *Mu'cemû'l-üdeba'*, XX, 59; Kureşî, *el-Cevâhîrû'l-muhtâyye*, Haydarâbâd 1332, II, 225-226; İbn Haldûn, *Muqaddime* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 552; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcîm fî şabakâtî'l-Hanefiyye*, Bağdad 1962, s. 81-82; Süyûtî, *Buğyetü'l-uvû'ât*, II, 364; Hândmîr, *Habîbû's-siyer* (nşr. M. Debîr-i Sîyâkî), Tahran 1362 hş., III, 80-81; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1762-1768; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 231-232; Hânsârî, *Rauzâtü'l-cennât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392/1972, VIII, 220-222; Brockelmann, *GA*, I, 352-356; *Suppl.*, I, 515-519; Tebrîzî, *Reyhâne-tü'l-edeb*, III, 42-44; Ahmed Matlûb, *el-Belâğa 'inde's-Sekkâkî*, Bağdad 1384/1964; a.mlf., 'Abdül-kâhîr el-Cürcânî, *Küveyt* 1393/1973, s. 310-317; Abdülazîz Atîk, *Fî Târîhi'l-belâğati'l-'Arabiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-'Arabiyye), s. 271-272; R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden 1976, I, 299-334; Şevki Dayf, *el-Belâğa te'tavvûr ve târîh*, Kahire 1983, s. 286-313; M. Berekât Hamdî Ebû Ali, *eş-Şuretü'l-belâğüyye 'inde Bahâ'id-dîn es-Sübkî*, Amman 1403/1983, s. 157-193; Abbas el-Kurmî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1403/1483, II, 316; III, 78-79; Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye fî şevbihe'l-cedîd*, Beyrut 1990, I, 47-48; Abbas Erhîle, *el-Eşerü'l-Aristiyyü fî'n-nağd ve'l-belâğati'l-'Arabiyye ilâ hudûdi'l-kamî's-şâmin el-hicrî*, Dârülbeyzâ 1419/1999, s. 590-604; W. Smyth, "Some Quick Rules ut Pictura Poesis: The Rules for Simile in Miftâh al-'ulûm", *Oriens*, XXXIII (1992), s. 215-229; a.mlf., "The Making of a Textbook", *StI*, LXXVIII (1993), s. 99-115; a.mlf., "The Canonical Formulation of 'İlm al-Balâğah and al-Sakkâkî's Miftâh al-'Ulûm", *Isl.*, LXXII/1 (1995), s. 7-24; Mehmet Bayraktar, "İlk Bilgi Sosyoloğu Bir Türk: es-Sekkâkî", *TK*, XXIV/268 (1985), s. 523-526; Ali Durusoy, "Nahiv-Mantik Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *MÜİFD*, XXVII/2 (2004), s. 34-39; F. Krenkow, "Sekkâkî", *İA*, X, 328-329; S. A. Bonebakker, "el-Ma'ânî wa'l-bayân", *EP* (İng.), V, 898-902; W. P. Heinrichs, "al-Sakkâkî", *a.e.*, VIII, 893-894.



İSMAİL DURMUŞ

SEKR

(bk. SARHOŞLUK).

SEKR

(السكر)

Sâlikin, kendisine gelen vâridin etkisiyle yaşadığı mânevî sarhoşluk anlamında bir tasavvufî terimi.

Sözlükte "sarhoşluk" mânasına gelen sekr, "insanın yediği ya da içtiği şeylerin tesiriyle meydana gelen neşe halinin akla üstün gelmesinden doğan gaflet durumu" şeklinde tarif edilir (*et-Ta'rîfât*, "Sekr" md.). Sekr tasavvufta terim olarak seyrü sülûk

esnasında gelen vâridin (feyz) etkisiyle sâlikin kendinden geçmesini ifade eder. Bu hali yaşayan sûfiye sükrân denilir. Sekr halinin geçmesi sahv olarak isimlendirildiğinden kaynaklarda sekr sahv terimiyle birlikte ele alınmıştır. Sekr-sahv terimleriyle gaybet-huzur, fenâ-bekâ, cem'-tefrika, kabz-bast gibi terimler arasında bazı noktalardan benzerlikler vardır.

Sûfilere göre sekr Kur'an'da, "Rabbi dağ'a tecelli edince onu yerle bir etti ve Mûsâ bayılarak yere yığıldı" âyetiyle işaret edilen (el-A'râf 7/143) kendinden geçme halidir. Hz. Mûsâ'yı sarhoş eden ve bayıltan vârid rabbinin dağ'da tecelli ettiği anda gelmiş, bu esnada Mûsâ kendinden geçerek dağı görmez olmuş, bütün idrakî sadece tecelli eden Allah'a yönelmiştir. Sâlik de keşfi açılıp cemel tecellisini seyretmeye başlayınca ruhu sevinçle dolar ve kendinden geçerek sekr halini (bîhûdî) yaşama başlar. Kelâbâzî sekr halindeki sûfinin gözünden eşyanın kaybolmadığını, ancak onun mânevî olarak Allah'ın huzurunda olmasının etkisiyle eşyanın acı ve haz verme gibi niteliklerini farkedemediğini söyler (*et-Ta'arruf*, s. 116). Kuşeyrî'ye göre vâridin tesiriyle sâlikte sekr hali gaybet halinden bazan daha kuvvetli, bazan daha zayıf olarak meydana gelmekte, zayıf halde iken vârid sâlikî tam kuşatmadığı için eşyayı hissetmesi mümkün olurken kuvvetli halde iken dış dünyadan hiçbir şeyi hissetmemektedir (*Risâle*, s. 201). Sûfiler, sekr öncesi başlayan tecellîler sonucu yaşadıkları durumun aşamalarını anlatmak için zevk (tatma), şûrb (içme) ve "reyy" (kanma) tabirlerini kullanırlar. Zevk haliyle başlayan sekr şûrb ile kernal derecesine ulaşmakta, daha sonra Hakk'a vuslatın devamlılığını ifade eden rey ile sahv haline geçilmektedir. Sahv halinde sâlik nefsanî hazzlardan fânî olur ve vâridlerin tesirinden kurtulur (*a.g.e.*, s. 203).

Sekr ve sahv halleri birbiriyle doğru orantılıdır. Bunu ifade etmek için, "Sekri Hak ile olan sahvı da Hak ile olur" denilmiştir. Sahv halinde Hak üzere olan sâlik sekr halinde ilâhî koruma altında bulundurulur. Sekr ve sahvın her ikisi de sâlikin Hak ile halkı ayrı ayrı farketmediği tefrika halinde meydana gelir. Sadece Hakk'ın varlığını görüp halkı yok olarak hissettiği cem' halinde bu gibi durumlar söz konusu değildir. Ebû Bekir el-Vâsîfî, bu iki halin vecdîn zühûl ve hayret makamlarından sonra gelen üçüncü ve dördüncü makamları olduğunu belirtmiştir. Bu durum denizin sesini duyan, sonra ona yaklaşan, sonra denize giren, sonra da dalgalarla sürüklenip kaybolan

kimsenin haline benzer. Buna göre kimin üzerinde, yaşadığı halin etkisi devam ediyorsa, onda sekrden bir eser var demektir. Bütün duygular yerli yerine gelince de sahv hali meydana gelir (Sühreverdi, s. 250).

Sekrin biri meveddet, diğeri muhabbetle gerçekleşen iki türü vardır. Nimeti vereni görmekle meydana gelen muhabbet sekrî, nimeti görmek suretiyle meydana gelen meveddet sekrinden daha üstündür. Sahv hali de biri gaflet, diğeri muhabbetle olmak üzere iki kısımdır. Muhabbet sahvı apaçık bir keşif hali iken gaflet sahvı Allah ile kul arasındaki en kalın perde durumundadır (Hücvîrî, s. 298). Sekr halinde ilâhî aşk şarabını (mey) içip sermest olan sâlikten şer'î hükümlere aykırı söz ve davranışlar zuhur edebilir, ancak bunlara itibar edilmez.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, sekr ve sahvın mertebeleriyle sekrin gaybet ve fenâ gibi diğer benzer hallerden farklılıkları üzerinde durmuştur. Sekr bu hallerden iki noktada ayrılır. Birincisi, sekr duyudaki bilinçsizlik değil neşeyle çelişen her şeyden uzaklaşmak demektir. Sekr sâlikte bir neşe, ganişlik, yayılma meydana getirir ve ilâhî sırları ifşaya yol açar. Gaybet hali sekr değil fenâ, mahk veya başka bir şeydir. İkincisi sekrin ardından sahv halinin gelmesidir. Sahv, uyku ve uyanıklık örneğinde olduğu gibi önceki bir sekr halinden sonra meydana gelir. Bu ardışıklık gaybet-huzur, fenâ-bekâ arasında zorunlu değildir. Gelen vârid sebebiyle nefsin sevinçle kendinden geçmesi şeklindeki sekr tabii sekrdir. Bir de akîl sekr vardır ki burada akıl kendi delil ve burhanının sarhoşluğu içindedir. Tabii olan sekr müminlerin sekrî, akîl olanı ise âriflerin sekridir. İlâhî sekr diye isimlendirilen bir üçüncü sekr vardır ve bu da kâmillerin sekridir. "Allahım, benim sendeki hayretimi arttır!" anlamındaki hadis ilâhî sekre işaret etmektedir. Sahvın mertebeleri de sekrin mertebeleri gibidir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 544-546). Sûfiler sekr ve sahv hallerinden hangisinin daha üstün olduğu konusunu tartışmışlardır. Bâyezîd-i Bistâmî ve ona nisbet edilen Tayfûriyye ekolü mensupları sekrin, Cüneyd-i Bağdâdî ve onunla birlikte meydana gelen Cüneydiyye ekolü mensupları sahvın daha üstün olduğunu savunmuştur (Hücvîrî, s. 295-296).

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma'*, s. 381-384; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 116-117; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 198-203; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 295-300; Şehâbeddin es-Sühreverdi, 'Avârifü'l-ma'ârif (Gazzâlî, *İhyâ'* [Beyrut], V içinde), s. 250; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Ka-