



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Ana Bilim Dalı

**TOPLUM VE SİYASÎ İKTİDARIN GÖZÜNDEN İLK ZÜHTÇÜLER
VE ERKEN SÛFİYYE**

Rasim SERT

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2025

TOPLUM VE SİYASÎ İKTİDARIN GÖZÜNDEN İLK ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYE

Rasim SERT

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2025

KABUL VE ONAY

Rasim Sert tarafından hazırlanan ‘‘Toplum ve Siyasî İktidarın Gözünden İlk Zühtçüler ve Erken Sûfiyye’’ başlıklı bu çalışma, 28.03.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

[İ m z a]

Prof. Dr. Mustafa Uyar (Başkan)

[İ m z a]

Dr. Öğretim Üyesi Nagihan Doğan (Danışman)

[İ m z a]

Prof. Dr. Resul Ay (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŐEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayımlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Rasim SERT

I **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”**

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. * Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

*** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Dr. Öğretim yesi Nagihan Doğan** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Rasim SERT

TEŞEKKÜR

Tez yazım sürecimde tezimi en ince ayrıntısına kadar defalarca değerlendiren, tezi yalnızca teknik ve tarihsel noktalarda düzeltmekle kalmayıp beni manevi olarak da her zaman destekleyen danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Nagihan Doğan'a ilk ve en büyük teşekkürü etmek boynumun borcudur. Lisans yıllarımdan itibaren her kapısını çaldığımda babacan ve sevecen tavrıyla her sualıma cevap veren, tez sürecinde de desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Resul Ay'a teşekkür ederim. Jüri başkanım Prof. Dr. Mustafa Uyar'a yaptığı yapıcı eleştiriler ve özellikle tezimdaki muğlak noktaları düzeltmem noktasında gereken titizliği göstermemi sağladığı için teşekkür ederim. Ayrıca tez yazım sürecinde takıldığım bir noktada e-posta yoluyla kendisine ulaştığım Doç. Dr. Hacı Bayram Başer'e büyük bir teveccühle hem beni aydınlattığı hem de tez konumuyla ilgili literatür bilgisi paylaştığı için teşekkür ederim.

Bir tezin başarılı bir şekilde tamamlanması için yalnızca üzerinde çokça çalışmak yetmez. Yazarın yakın çevresinin desteği tezin başarısı için oldukça önem taşır. Bu tezin ortaya çıkmasında lisans döneminden itibaren yoldaşlığımızın sürdüğü dostlarım Yunus Koçak, Mehmet Mert, Kaan Yılmaz ve Gökberk Yılmaz'ın desteği benim için çok önemlidir. Yüksek Lisans'ta da yoldaşlığımızı sürdürdüğümüz Yunus Koçak ve Mehmet Mert'e kütüphanede geçirdiğimiz saatlerdeki uzun sohbetler ve bilgi alışverişleri için çok teşekkür ederim.

Yalnızca bu tezin yazım sürecinde değil hayatımın her anında bana olan inancını yitirmeyen ve beni her zaman destekleyen annem Mahpeker Sert'e, babam Haluk Sert'e ve kardeşim İrem Nur Sert'e sonsuz teşekkür ederim.

Son olarak tez sürecinde hayatıma giren, tezimi yazmam için yeni evli olmamıza rağmen her türlü fedakarlığı yaparak kendimi disiplin altına almamı sağlayan ve beni her anlamda tamamlayan sevgili eşim, varlık sebebim Aslıhan Sert'e sonsuz teşekkür ederim.

ÖZET

SERT, Rasim, *Toplum ve Siyasî İktidarın Gözünden İlk Zühhtüçüler ve Erken Sûfiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2025.

Mistisizm insanlık tarihinde, hemen hemen her toplumda gözlemlenebilen bir olgudur. Bu olgunun İslam dünyasındaki karşılığı olan ve ilk nüvelerine bir züht hareketi olarak rastladığımız tasavvuf, müntesiplerinin insan, evren ve Allah'a dair kendini şeriatla sınırlandırmayan, daha karmaşık ve X. yüzyıldan itibaren giderek daha da sistematikleşen bir düşünce biçimi geliştirmeleriyle birlikte kaçınılmaz olarak Müslümanlara yeni sayılabilecek ve ulemanınkinden farklı bir dindarlık modeli takdim etti. Diğer tüm dindarlık modellerini belirleyen en önemli şey büyük ölçüde mezhep farklılıkları ve köken olarak Müslümanların imamet konusundaki farklı duruşlarıydı. Tasavvufî dindarlık modeli, imamet konusundan –büyük ölçüde- bağımsız şekilde gelişti. Bu çalışmada öncelikle tasavvufun geliştirdiği bu bağımsız dindarlık modelleri işlenerek geliştirilen yeni ve orijinal dini pratiklere karşı ulema, toplum ve siyasetin tepkileri incelenecektir. Daha sonra tasavvufî dindarlık modelinin erken sûfiyyenin devlet ve toplum ile olan ilişkilerini nasıl etkilediği, siyasî iktidarın ve halkın bu dindarlık modelini nasıl yorumladığı, ilk zühhtüçüler ve erken sûfiyyenin siyaset ve siyasî iktidar ile toplum hakkındaki görüş ve beyanları, siyasî iktidar-sûfiyye ilişkilerinin Gulâmu Halîl soruşturması ve Hallâc-ı Mansûr'dan önce onun akıbetini haber veren işaretler taşıyıp taşımadığı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Sûfi, Zühht, Sûfiyye, Zâhid, Kerâmet, Toplum-Tasavvuf İlişkileri, Siyaset-Tasavvuf İlişkileri.

ABSTRACT

SERT, Rasim, *The First Ascetics and Early Sufis from the Perspective of Society and Political Power*, Master's Thesis, Ankara, 2025.

Mysticism, observable in nearly all societies, has been a recurring phenomenon throughout human history. Sufism, which represents the counterpart of this phenomenon in the Islamic world and whose earliest traces can be identified as an ascetic movement, inevitably introduced a new form of religiosity—distinct from that of traditional religious scholars—as its adherents developed an increasingly complex and, from the 10th century onward, more systematic mode of thought that did not confine itself strictly within the boundaries of Sharia in its reflections on the human being, the cosmos, and God. What primarily shaped other models of religiosity within Islam were, to a large extent, sectarian differences and the divergent stances Muslims held regarding the issue of imams. The Sufi model of piety, however, developed largely independently of debates surrounding the imams. This study first examines the independent models of religiosity developed within Sufism, focusing on the responses of religious scholars, society, and political authorities to the new and original religious practices that emerged from these models. Subsequently, the study explores how the Sufi model of piety influenced the early Sufis' relationship with both the state and society; how political authorities and the general public interpreted this model; how early ascetics and early Sufis expressed their views on politics, political power, and the broader community; and whether the dynamics between Sufis and political authority contained signs that foreshadowed the investigation of Ghulām Khalīl and the eventual fate of Ḥallāj al-Mansūr.

Keywords

Sufism, Sufi, Ascetic, Sufiyya, Asceticism, Oracle, Society-Sufism Relations, Politics-Sufism Relations.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM ZÜHTÇÜLÜK VE TASAVVUFUN TEŞEKKÜLÜ	5
2. BÖLÜM TOPLUMUN GÖZÜNDEN İLK ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYE ...	29
2.1. TOPLUMA BAKIŞ.....	29
2.2. HALKIN ZAHİT VE SÛFİLERE BAKIŞI.....	32
2.3. DİN ALİMLERİNİN ZAHİT VE SÛFİLERE BAKIŞI.....	43
3. BÖLÜM DEVLETİN GÖZÜNDEN İLK ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYE.....	53
3.1. DEVLET VE SİYASETE BAKIŞ	53
3.2. DEVLETİN ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYEYE BAKIŞI	60
3.3. MUHALEFET OLARAK İLK ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYE	65
3.3.1. Gulâmu Halîl Soruşturması (Bağdat, 264/878).....	72
3.3.2. Hallâc Olayı (289/901-902? - 309/922)	77

SONUÇ	87
KAYNAKÇA	91
EK 1: ORJİNALLİK RAPORU	105
EK 2: ETİK KURUL MUAFİYET FORMU	107

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser

a.g.m.: Adı geçen makale

bkz.: Bakınız

c.: Cilt

ev.: Çeviren

ed.: Editör

haz.: Hazırlayan

hd.: Hükümdarlık dönemi

ö.: Ölüm tarihi

s.: Sayfa

.: Çoğulu

GİRİŞ

Mistisizm, tarih boyunca insanların ilgi duyduğu, yaşam biçimi olarak tercih ettiği bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünya hayatının meşakkatli bir yolculuk olması ve nihayetinde faniliği, insanları kimi zaman yaşamdan soğutmuş, bir içsel yolculuğa çıkmalarına yol açmıştır. Bu yolculuk, sonu olan hayatın sonrasında kurtuluşa nasıl erileceğinin bir arayışıdır aslında. İnsanların bu sorgulama ve arayış süreci onları daha içe kapanık, sonsuz ve dönemeçli bir yol olan mistik yaşama itmiştir. Bu yaşam biçimi tarih boyunca hemen hemen tüm toplumlarda farklı şekillerde de olsa görülmektedir.

İslâm dininin ortaya çıkıp yayıldığı süreç diğer büyük dinlere nazaran farklılık arz etmektedir. Çünkü İslâm dinî, İslâm devletiyle beraber serpilip gelişmiştir. İslâm aslında yönetici elit değişse de hem dinin adı hem de devletin kimliğidir. Bu bağlamda diğer toplumlara nazaran İslâm'ın içinden serpilip İslâm mistisizmi daha görünür olmuştur. Sûfiler, Hristiyan keşişler veya Hindistan'daki münzeviler gibi sarp dağlarda toplumsal yaşamdan tamamen uzak kalmayı tercih etmemişler hem siyasî hem toplumsal olayları etkilemiş ve bu olaylardan etkilenmişlerdir. Bu nedenle ele alacağımız sûfiler, tarihin alanına girmektedirler. Nitekim tasavvuf tarihi çalışmaları ülkemizde ve dünyanın farklı ülkelerinde yüz yılı aşkın süredir devam etmektedir. Ancak ülkemizde tasavvuf tarihi çalışmaları büyük ölçüde ilahiyat fakültelerinin yürüttüğü bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki bu alanı, tarihsel olarak ortaya koymadan sadece teolojik olarak çalışmak olanaksızdır. Buna rağmen ülkemizdeki tarih kürsüleri özellikle bizim ele alacağımız tasavvufun oluşum sürecine kayıtsız kalmıştır.

Teze başlarken ilk olarak cevap bulmaya çalışacağımız sorular ilk zühütçülerin neden ve nasıl zuhur ettiği, zâhid ve sûfilerin nasıl insanlar oldukları, nasıl ailelerden geldikleri, hangi sosyal çevrelerde yaşadıkları, tasavvuf yolunu neden ve nasıl seçtikleri olacaktır. Öncelikle hem bireysel hem de sosyal olarak nasıl bir profil çizdiklerini ortaya koymaya çalışacağız ki dışarıdan gelen tepkileri daha iyi kavrayabilelim. Cevap bulmaya çalıştığımız diğer bir soru zâhid ve daha sonra sûfilerin dinî manada ulemadan farklı olarak ne gibi pratikler geliştirdikleri olacaktır. Daha sonra bu yaşam ve dindarlık

biçimlerine tasavvuf dışı çevrelerin nasıl tepkiler verdiklerine bakmaya çalışacağız. Burada onların benimsedikleri züht, ibadet ve dindarlık modelini açıklarken bilhassa toplumsal, dinî ve siyasî manada tepki alabilecekleri özelliklerine değineceğiz. Bu bağlamda onların çalışıp para kazanma, fakirlik, münzevi yaşam, seyahat etme, evlilik, yalnızlık ve açlık gibi konulardaki tercihlerine göz atacak ve bu tercihlerin olası sebepleri üzerinde duracağız.

İslâm tarihinin gelişim sürecini dinî eksenden ayrı değerlendirmek olanaksızdır. Nitekim İslâm'ın yayılmaya başladığı çok erken dönemlerden itibaren İslâm toplumu siyasî ve buna paralel olarak dinî ayrılıklar yaşamış, sonraki süreçte siyasî olarak güç elde etmiş tüm hizipler mutlaka dinî bir dayanak arayışında olmuşlardır. İkinci bölümde İslâm toplumu içindeki bu dinî-siyasî bölünmeler karşısında zâhid ve sûfilerin kendilerini nasıl konumlandıkları açıklayacağız. Öte yandan sûfilerin hem ulema hem de sıradan halk ile olan karşılıklı ilişkileri de bu çalışmanın konusu olacak. Bu noktada sûfilerin âlimler gibi toplumun önderleri olup olmadıklarını ya da böyle algılanıp algılanmadıklarını sorgulayacağız. Halkın onları nasıl bir mertebeye gördüğünü, onlardan ne gibi beklentileri olduğunu irdeleyeceğiz.

Son olarak üçüncü bölümde tasavvufun oluşum sürecinde siyaset ile ilişkisi üzerinde duracağız. Sûfî çevrenin yöneticilere bakış açısı ve devlet adamları ile ne tür ilişkiler kurduklarını -ya da kurmadıklarını- irdeleyeceğiz. Devlet görevi alma noktasında sûfilerin tutumlarını değerlendirirken aynı zamanda muhalif kimlikli sûfileri de inceleyeceğiz. Nihayetinde çalıştığımız dönemde devlet tarafından baskı ve soruşturmaya uğrayan sûfileri ele alıp tasavvuf tarihinin iki önemli dönüm noktası olan Gulâmu Halîl soruşturması ve Hallâc olayını inceleyeceğiz.

Tasavvuf tarihini dönemlerine ayırırken araştırmacılar farklı yollar izlemişlerdir. Kronolojik esaslı dönemlendirmede tasavvuf tarihi kabaca zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi olmak üzere üçe ayrılır. Bir diğer dönemlendirme çeşidi düşünce esaslıdır ve selefî, sünî ve felsefî tasavvuf olarak üçe ayrılır. Bir de şahıs odaklı tasavvuf tarihi dönemlendirmesi vardır ki bu da Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbnü'l-'Arabî'yi (ö.

638/1240) esas alır.¹ Bazı çağdaş araştırmacılar bizim de tezimizde esas alacağımız kronolojik esaslı dönemlendirmeye karşı çıkarlar. Mezkûr araştırmacılar züht kavramının tasavvufun yalnızca bir dönemini karşılayamayacağını ve hangi dönemde yaşamış olursa olsun herhangi bir sûfinin zâhid olabileceğini dile getirirler. Bu bağlamda züht ve tasavvuf kavramları özdeştir ve züht, tasavvuftan ayrı ele alınamaz. Bu nedenle onlara göre bu ayırım züht ve tasavvufun ayrı birer olgu gibi anlaşılmasına sebep olur.² Ancak bize göre züht dönemi-tasavvuf dönemi ayırımının yapılması züht dönemi ile tasavvuf dönemi arasında keskin bir değişim olduğu anlamına gelmez. Bu tip tarihsel dönemselleştirmelerin yapılmasının sebebi hem iç faktörler hem de dış faktörlerin etkisiyle belli başlı değişikliklerin yaşanmasıdır. Değişiklikler yaşandığı gibi birçok uygulama aynı kalabilmiştir.

Yukarıda ele aldığımız tasavvuf tarihinin dönemselleştirmesindeki problemlerin sebebi yine tasavvufun kendisidir. Tasavvufun ilk merhalelerini ele aldığımız züht döneminde zâhitler bireysel züht hareketlerine mensup oldukları ve farklı ekoller oluşturdukları için tek bir zahitlik tanımı yapılamaz. İlk zühtçüler hem halk arasında yaşayıp ticaretle veya dinî ilimlerle uğraşan insanlar oldukları gibi hem de çöllerde, dağlarda yaşayan veya sürekli seyahat edip cihat amacıyla savaflara katılan kimseler olabilmekteydi. Bu nedenle zâhitliğin nasıl ortaya çıkıp yayıldığını tespit etmek zordur.³ Aynı zamanda “tasavvuf” için de sûfilerin başka başka ve birbiriyle çelişen onlarca tanımı vardır.⁴

Biz bu noktada tasavvuf tarihini dönemselleştirme meselesinde Ahmet T. Karamustafa ve Ebu'l-Alâ Afifi'nin dönemselleştirmesini esas alacağız. Mezkûr âlimler konuyu tarihsel olarak ele almış ve tasavvufu dönemlerine ayırırken sûfilerin davranışlarını

¹ “Panel I – Tasavvufî Düşüncenin Geçirdiği Evreler”, İslam Düşüncesinde Ekol ve Akımlar V Tasavvufî Ekol ve Akımlar, Erişim 23 Mart, 2025: <https://www.youtube.com/watch?v=iLaeYJEBQyI&t=4479s>. Bu tasniflerde kronolojik esaslı dönemlendirme zühd, tasavvuf, vahdet-i vücud, tarikatlar dönemi ve çağdaş durum olarak beşe ayrılabilirdiği gibi düşünce esaslı dönemlendirme de Sünnî, Selefî ve Şîî tasavvuf olarak da ayrılabilir: Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 74-75.

² Tasavvuf tarihinin dönemlendirilmesi konusunda eleştirilen bir başka husus da dönemleri adlandırırken “tasavvuf” kavramının tekrar kullanılmasıdır: Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 50-51; Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat İslâm Felsefesi ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2/4 (Nisan 2016), s. 8-9.

³ Dürdane Zeynep Tekmen, “Erken Dönem Tasavvufta Zühd Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2024, s. 2-3.

⁴ Demirli, a.g.m., s. 9-10.

şekillendiren iç ve dış etkenler üzerinde durmuştur. Tezimizde, tüm bölümlerde sûfilere etki eden ve değişime sebep olan bu durumları vurgulayacağız.

Tezimizde zâhid ve sûfi kavramlarını kullanırken kronolojik bir esas güdeceğiz. İlahiyatçı araştırmacıların teolojik manada züht ve tasavvufun özdeşliği konusundaki görüşünü değerlendirmek bizim konumuz dışındadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki hem bu görüşe paralel olarak hem de tasavvufun tarihsel gelişimi nedeniyle mezkûr kavramları kullanırken esnek davranabileceğiz. Yani züht döneminden tasavvufun teşekkül sürecine geçişte her iki terim birbiri yerine kullanılabilir. Ancak biz genel olarak tasavvuftan bahsederken sûfi terimini kullanırken özellikle değişimin yaşanmaya başladığı 3/9. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaşamış sûfiler için “zâhid” kavramını kullanacağız.

1. BÖLÜM

ZÜHTÇÜLÜK VE TASAVVUFUN TEŞEKKÜLÜ

Tasavvufî yaşam biçiminin temel ilkelerinden olan ve oluşum sürecinde sûfî çevreyi nitelemek için kullandığımız züht kavramı; “terk etmek, rağbet etmemek, yüz çevirmek” anlamındadır. Tasavvuf içinde bu nazariye, “ahiret için dünyadan yüz çevirmek, Allah’a yönelmek için dünyaya ve ahirete rağbet etmemek” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca “zaruri olmayan her şeyi terk etmek, helal ve mübahın ihtiyaçtan fazlasını terk etmek” anlamlarını da içermektedir.⁵

Bu bölümde İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk züht hareketleri, tasavvufun sistematik olarak nasıl teşekkül ettiği ve teşekkül sürecinden sonra ilk zühtçüler ve sûfiler arasında ne gibi farklar olduğu üzerinde duracağız. İlk dönemde zâhid olarak adlandırılan insanların genel profili hakkında bilgi vermeden önce zühtçülüğün ortaya çıkışının dinî, siyasî ve sosyo-ekonomik sebepleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Zühtçülüğün ortaya çıkışı ile ilgili bugüne kadar yapılan araştırmalar, züht yaşamının teşekkülüne etki eden sebepleri, iç ve dış olarak ikiye ayırmıştır. Zühtçülüğün ortaya çıkışını tamamen dış etkilere bağlayanlar olduğu gibi İslamî saiklerin veya siyasî ve sosyo-ekonomik koşulların başat aktör olduğunu vurgulayanlar da vardır. Dış faktörler, İslâm’ın Suriye, Irak, Mısır, İran ve ötesine yayılması ile buralardaki İslâm dışı dinî ve felsefî mistik ekollerin etkilerini içerirken iç faktörlerse Hz. Peygamber’in ve bazı sahabenin zaten züht yaşamının bir örneğini verdiğini vurgulayarak Kur’ân-ı Kerîm ile hadisleri asıl kaynak olarak gösterir.⁶

⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 397.

⁶ Biz bu noktada zühtçülüğün ortaya çıkmasına etki eden faktörlere değinirken belli başlı ve bariz olanları ele alacağız. Tek tek özellikle dış etkilerin mahiyeti hakkında değerlendirme yapmaktan kaçınacağız ve konu hakkındaki görüşleri aktarmakla yetineceğiz. Çünkü bu mesele hem bizim tezimizin kapsamının ötesine geçmekte hem de tasavvufun etkilendiği faktörlerin çeşitliliğinden dolayı ayrıca bir tez konusu olabilecek kadar geniş bir içeriğe haizdir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi ve tahliller için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2022, s. 35-98; Ebu’l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslâm’da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul, 1996, s. 65-96.

Zühtçülüğün ortaya çıkışındaki etkisi bakımından Hristiyanlık ve Helenistik kültür, hem İslâm'ın yayılış serüveninde ilk karşılaştığı din ve kültür olması bakımından hem de sistematikleşmiş bir mistik yaşantı barındırdığından tasavvufun menşei söz konusu olduğunda en fazla vurgulanan dış faktördür.⁷ Araştırmacılar ilk zahitlerin Irak ve Suriye'deki Hristiyan keşişlerle irtibat kurduklarını ve onlardan etkilenmiş olduklarını vurgularlar.⁸ Bu düşünceye göre Kur'ân-ı Kerîm'de mütevazî bir şekilde münzevî yaşam süren Hristiyan keşişlerin övülmesi⁹ etkileşimin diğer dış faktörlere nazaran daha fazla olduğunu gösterir.¹⁰ Nitekim sûfiler, Hz. İsa'yı hem dış görünüş olarak hem de yaşam biçimi bakımından örnek bir zâhid olarak resmederler.¹¹ Ayrıca İslâm'ın zuhur etmesinden önce dahi seyyah Hristiyan keşişlerin Arap Yarımadası'nı dolaştığı ve Cahiliyye şiiirinin onlardan bahsettiği söylenir. Hz. Peygamber'in bu keşişlerle sohbet ettiğine dair hadisler olduğu gibi Hz. Ebubekir'in de Hristiyan keşişlere saygı duyduğu ve onların yaşamlarına müdahale edilmesini yasakladığı nakledilir.¹²

İlk züht hareketlerinin ortaya çıkışında Hristiyan ve Musevî etkiden bahsedildiği gibi¹³ özellikle Horasan ve Maveraünnehir'deki zâhitler için Hint mistisizmi ile Maniheizm ve Budizm etkisinden söz edilir. Nitekim Budist efsanelerinden birinin İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/777-8) menkıbevi hikayelerine benzerliği göze çarpmaktadır.¹⁴ İslâm'ın bölgeye yayılmasından önce de Hint mistisizminin merkezlerinden olan Belh'te İbrahim b. Edhem, Şakik el-Belhî (ö. 194/780) ve Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854) de bu etkiyle

⁷ Julian Baldick, *Mistik İslâm Sufizme Giriş*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 28. Baldick, suftan yapılma giysi giyen ve toplum içinde yaşayan yalnızlar olan zâhitlerin tamamen Hristiyan keşişlerin devamı olduğunu söyler. Ona göre ilk zühtçüler ile ilgili rivayetler, Hristiyan keşişler hakkındaki anekdotların tekrarından ibarettir: Baldick, *a.g.e.*, s. 47. Bu yorum oldukça abartılıdır. Tabi ki sûfiler özellikle zâhidâne yaşam biçimi hususunda Hristiyan keşişlere benzeyebilir. Ancak bu tezin devamında da görüleceği üzere İslâm tasavvufunun kendine has bir gelişim süreci vardır. Ayrıca bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 13-14.

⁸ Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2018, s. 16.

⁹ Maide, 5/82.

¹⁰ Alexander Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Nefes Yayınları, İstanbul, 2021, s. 42-43; Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Aynî, İlavelerle Yayına Haz. Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2020, s. 24-35,

¹¹ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sufileri*, çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fığlalı, Abdülkadir Şener, Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978, s. 45-47.

¹² Affi, *a.g.e.*, s. 84-86.

¹³ Hristiyan ve Musevî etki ile araştırmacıların bu konudaki görüşlerinin tahlili için bkz. Knysh, *a.g.e.*, s. 51-57.

¹⁴ Ocak, *a.g.e.*, s. 77; Schimmel, *a.g.e.*, s. 17; Nicholson, *a.g.e.*, s. 52.

ün kazanmış ilk zahitlerdendi. Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 veya 261/875) de doğu mistisizmi etkisini içinde barındıran sûfilereydi.¹⁵

Kuşkusuz İslâm tasavvufunun ilk merhalesini oluşturan ilk züht hareketlerinin beslendiği bir diğer unsur İslâm'ın ta kendisidir. Kur'ân-ı Kerîm'de dünyanın geçiciliğinin vurgulandığı ayetler olduğu gibi Allah'ın sürekli zikredilmesine (hatırda olmasına) dair ayetler de vardır.¹⁶ Bu ayetler zühd yaşamının dayanağı olabileceği gibi Hz. Peygamber ve sahabenin de böyle bir yaşam sürdüğü bilinmektedir. Sahabeden Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) ve özellikle Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) bu konuda dikkat çekmektedir.¹⁷ Dımaşk kadılığı da yapan Ebû'd-Derdâ bu makamına rağmen mütevazî bir hayat yaşamış yeni fethedilen Suriye bölgesine halka Kur'ân öğretmek için özellikle gitmiş ve kendisini insanlara kıraat dersi vermeye adanmıştı.¹⁸ Zühd ve takvasıyla tanınan Huzeyfe b. Yemân da Hz. Ömer tarafından Medâin'e vali olarak atandığında kendisine istediği kadar maaş teklif edilmesine karşın bunu reddetmiş ve yalnızca kendinî idame ettirecek kadar maaş almıştı.¹⁹ Tasavvuf klasiklerinde de örnek zâhid sahabelerden sayılan Ebû Zer el-Gıfârî, zenginleşmeye karşı mütevazî yaşamın gerekliliğini vurgulamış devrin yöneticilerini bu noktalarda eleştirmekten geri durmamış bir kimseydi. O, Şam'da yaşarken Muâviye'yi devletin gereksiz harcama yapmasından dolayı eleştirmiş, Müslümanların ihtiyaçtan fazla mal sahibi olmasına karşı çıkmıştı. Bunun üzerine Muâviye onu Hz. Osman'a şikâyet etmiş ve halife, kendisini sorgulamak üzere Medine'ye çağırılmıştı.²⁰ Halife tarafından sorgulanan Ebû Zer, Muâviye ile ilgili olan düşüncelerinde ısrar etmiş ve mal biriktirmenin haram olduğu görüşünü halifeye karşı da savunmuştu. Akabinde Hz. Osman'ı da bazı uygulamaları nedeniyle eleştirince Medine'den sürüldü.²¹ Ebû Zer, aşağıdaki satırlarda değineceğimiz tasavvufun fakirlik telakkisinin ilk savunucularından olması ve sûfilereğin ana unsurlarından olan muhalif karakteriyle önemli bir yerde durmaktadır ve ilk zühtçüler için örnek bir şahsiyettir.

¹⁵ Afifi, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁶ Afifi, *a.g.e.*, s. 76-79.

¹⁷ Knysh, *a.g.e.*, s. 43-46.

¹⁸ Abdullah Aydın, "Ebû'd-Derdâ" *TDVİA*, c. X, s. 311.

¹⁹ Selman Başaran, "Huzeyfe b. Yemân", *TDVİA*, c. XVIII, s. 434.

²⁰ Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gıfârî", *TDVİA*, c. X, s. 267.

²¹ İsrail Balcı, "Bir Yalnız Sahabi Ebû Zer el-Gıfârî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/10 (Şubat 1998), s. 365-378.

İlk zühtçülük her ne kadar dış etkilerle beraber İslâmî dayanaklarla yoğrulmuş olsa da İslâm'ın özellikle aşırı ruhbanlığı yasaklaması noktasında Hristiyan ve doğu mistisizminden ayrılmaktadır. İslâm, aşırılığı yasaklayan orta yolcu mutedil bir yaşam öngörür. Hristiyan ve Budist zühd anlayışı sosyal hayatı reddederken ilk zühtçülerin böyle bir tavırda olmadığı söylenebilir.²² Hz. Peygamberin, kendine eziyet etme noktasına varan nefis terbiyesine karşı olduğuna dair hadisler vardır. O, aşırı oruç tutmayı, evlenmemeyi ve suskunluğu eleştirmiştir.²³ Bu noktada ilk zühtçülerin yaşam biçimi noktasında dış etkileri olduğu gibi almaldıklarını ve kendilerine has bir yol çizdiklerini söyleyebiliriz.

Zühtçülüğün neden ortaya çıktığı ile ilgili bir başka görüş, ilk zâhitlerin İslâm devletinin değişen siyasî ve sosyo-ekonomik yapısına karşı bir tepki olarak zuhur ettiğidir. Bu görüşe göre zühtçülük, özellikle Hz. Ali-Muâviye savaşından sonra Muâviye'nin halifeliği saltanata dönüştürmesiyle oluşan siyasî saiklere bir tepkidir. Olay akabinde İslâm toplumunun hizipleşmesi hiçbir tarafa mensup olmak istemeyen ve bu nedenle dünyaya karşı zâhid olmak isteyen kimselerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hem devletin hem de toplumun aşırı zenginleşmesi de zâhitlerin tepkilerine yol açmıştır. Giderek artan dünyevileşmeye karşı zâhitler yalnızca Kur'ân ve sünnet ile meşgul olma yolunu seçmişlerdir.²⁴

Zühtçülüğün ortaya çıkmasını sosyo-ekonomik etkenlere bağlayan bazı müsteşrikler, ilk zâhitlerin zuhur edişini Marksist bakış açısıyla birden zenginleşen sınıflara karşı pasif bir tepkinin sonucu olarak görürler. Bu düşünceye göre zenginleşen toplumdaki hayat standartlarının farklılığı insanların kendilerini toplumdan tecrit etmelerine yol açmıştır. Alexander Knysh bu görüşe ilk zühtçülerin ezilen sınıflardan olmayıp bilakis çoğunun tüccar, dükkân sahibi, satıcı ve zanaatkâr olmasından dolayı karşı çıkar. Ona göre bu

²² Afifi, *a.g.e.*, s. 82.

²³ Ignaz Goldziher, "İslamiyet'in İlk Zamanlarında Züht", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hayrani Altıntaş, c. XXIV 1-2 (Haziran 1981), s. 539-546.

²⁴ Mehmet Necmettin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005, s. 20-25; Schimmel, *a.g.e.*, s. 16; Afifi, *a.g.e.*, s. 82-84.

düşünce, İslâm toplumunun kendi dinamiklerini göz ardı eden genelleyici bir argümandır.²⁵

Sosyo-ekonomik ve siyasî nedenlerin zühtçülüğün ortaya çıkışında etken olmadığını iddia eden bir başka düşünceye göre İslâm toplumundaki zenginleşme ile ortaya çıkan lüks yaşama karşı olan zahitlik, zühtçülüğün ortaya çıkmasının sebebi değil sonucuydu. Tasavvufun öncü isimlerinden Veysel Karanî (ö. 37/657) henüz bahsedilen toplumsal ve siyasî değişimler yaşanmamışken zühd yolunu seçmişti. Bu görüş, zâhid olmak için toplumsal ve siyasî değişimlerin yaşanması gerekmediğini vurgular. Asıl sebepler dinî saiklerde aranmalıdır. Bu görüşe göre zâhitlerin uzleti tercih etmeleri, *takvâ*, *verâ*, *ihlâs*, *marifetullâh* gibi dinî düşüncelerden kaynaklanmaktadır.²⁶

İlk zühtçülerin ortaya çıkışının nedenleri ile ilgili şu ana kadar aktardığımız görüşlerin sonucunda sunulan nedenlerin hepsinde doğruluk payı olduğunu söyleyebiliriz. İlk zühtçüler harici etkilerden tamamen bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği gibi İslâm dairesi dışında oldukları da söylenemez.²⁷ Oryantalistlerin tasavvufun menşeyini yalnızca harici faktörlere bağlaması doğru değildir. Harici faktörler ancak dahili fikir ve dinamikleri tetikleyebilir. İslâm toplumunun içerisinde tasavvufî dinamikler olmasa harici faktörlerin hiçbir etkisi olmazdı.²⁸ Şunu da göz ardı etmemek gerekir ki ilk zühtçülerden itibaren tasavvuf heterojen bir yapıdadır. Çeşitli şehirlerde çeşitli züht ekollerine mensup zâhitler vardır. Bu nedenle zühtçülüğün ortaya çıkışı ile ilgili genel ifadelerde bulunmak zordur.²⁹ Son tahlilde tasavvuf düşüncesi, İslâm toplumu içinde doğarak yeni karşılaştığı eski dinî, felsefî, mistik ve kültürel faktörlerin etkisiyle gelişmiş ve bugüne kadar gelmiştir.³⁰

Bu aşamada ilk zühtçülerin züht yolunu neden ve nasıl seçtikleri, ne tip sosyal tabakalardan geldikleri üzerinde durduktan sonra onları ulemadan ayıran yaşam

²⁵ Knysh, *a.g.e.*, s. 57-60. Nitekim aşağıdaki satırlarda da dile getireceğimiz gibi ilk zühtçülerin hepsinin toplumsal yaşamdan kopuk oldukları söylenemez.

²⁶ Dürdane Zeynep Tekmen, *a.g.t.*, s. 65-74.

²⁷ Ocak, *a.g.e.*, s. 97.

²⁸ Afifi, *a.g.e.*, s. 65-68.

²⁹ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 3; Afifi, *a.g.e.*, s. 73-74.

³⁰ Ocak, *a.g.e.*, s. 98.

pratiklerinden bahsedeceğiz. 2/8. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında ulema sınıfının oluşmaya başladığından söz edebiliriz. Yine aynı dönemde ilk zühtçülerin de İslâm dünyasının farklı bölgelerinde ulemadan ayrı özellikleri ile dikkat çektikleri söylenebilir. Zâhitler, sosyal tabaka açısından farklılık gösterdiği gibi muhtelif ailelerin fertleri de olabilmekteydi. Örneğin, züht yoluna girmeden önce, İbrahim b. Edhem, Belh Emiri'nin oğluydu.³¹ Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815) Hristiyan bir aileden gelmekteydi.³² Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 veya 261/875) ise Mecûsi bir ailenin ferdiydi.³³

İlk zühtçülerin neden bu yolu seçtiğiyle ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bir grup rivayette kişiyi züht yoluna girmeye sevk eden şeyin olağanüstü bir olay olduğu görülür. Örneğin tasavvuf yoluna girmeden önceki hayatında Belh Emiri olan İbrahim b. Edhem, söylenene göre çıktığı bir av sırasında avladığı ceylanın dile gelip (veya *hatiften*³⁴ bir sesin hitabı ile) kendisine telkinlerde bulunması sonucunda zâhitliği seçmiş, daha doğru ifadeyle seçilmiştir.³⁵ Bazı rivayetlerde züht yoluna giren zatların önceki hayatlarında günah batağına saplanmış kişiler olduğu ve ibretlik bir olay yaşadıktan sonra tövbe ettikleri görülür. Böyle bir anlatıda Fudayl b. 'İyâz (ö. 188/803) yol kesip ticaret kervanlarını gasp eden bir eşkıyadır. Ancak fakirden çalmaz, kadınlara zarar vermez. Bir gün Merv'den yola çıkan bir kervanın bezirganbaşı, Fudayl'ın saldırı ihtimaline karşı uyarılır. Bezirganbaşı, Fudayl'ın Allah'tan korkan bir adam olduğunu söyleyerek yanına bir hafız alır. Hafıza Kur'ân-ı Kerîm okutarak yoluna devam ederlerken Fudayl, kervanın geçişi sırasında şu ayeti (Hadîd, 57/16) duyar: "Allah zikredildiği zaman, mümin olanların kalplerinin huşu duyacakları zaman hala gelmedi mi?"³⁶ Bu olay üzerine tövbe eder ve züht yolunu girer. Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) ise sarhoş bir halde yürüdüğü sırada yerde *Bismillahirrahmanirrahim* yazılı bir kâğıt bulur ve kâğıdı hoş kokar hale getirerek yüksek bir yere koyar. O gece rüyasında Allah'ı görür. Allah ona şöyle seslenmiştir: "Ey

³¹ Ali b. Osman Cüllabî Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s. 169-170; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair El-Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 95-96; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfîler Tabakâtu's-Süfîyye*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa Akademî, İstanbul, 2018, s. 13-14.

³² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 99.

³³ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 172; bir başka örnek için bkz. İbn'ul Cevzi, *Sıfatü's-Safve Resulullah (sav)*, *Ashabi ve Belde Belde Allah Dostları Hayatı ve Faziletleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2019, s. 543.

³⁴ Gâibten gelen sâlikin kalbinde tecelli edip onu Hakk'a davet eden ses: Uludağ, *a.g.e.*, s. 160.

³⁵ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 169-170; es-Sülemî, *a.g.e.*, s. 13-14; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 95-96.

³⁶ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 164; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 98.

Bişr sen benim ismimi hoş kokar hale getirdin. İzzetime and olsun ki ben de senin ismini dünya ve ahirette misk gibi kokulu hale getireceğim.”³⁷ Yaşadığı bu olay üzerine Bişr el-Hâfi tevbe edip züht yoluna girer. Abdullah b. Mübârek ise âşık olduğu bir cariyeyi gece boyu bekleyip sabahın olmasıyla bu davranışından utanır ve tevbe edip züht yolunu seçer.³⁸

Bazı zâhitlerin sûfi yoluna girişi de yaşadıkları bazı hadiseler sonucunda tek doğru yolun zâhidâne yaşam olduğunu fark etmeleri ile gerçekleşir. Şakîk el-Belhî'nin (ö. 194/780) tasavvuf yoluna girişiyle ilgili iki ayrı hikâyeye anlatılır. Birinde Şakîk, Belh'teyken bir kıtlık vuku bulur. Kıtlık nedeniyle halk sefalet içindeyken Şakîk, şen şakrak bir köle ile karşılaşır. Köleye neden durum bu kadar kötü iken mutlu olduğunu sorar. Köle şu cevabı verir: “Ben filan köyün sahibi bir ağanın kölesiyim, kıtlık beni etkilemez.”³⁹ Bunun üzerine Şakîk, her şeyin sahibi Allah'ın kulu olmasına rağmen sıkıntılı olmasından utanır ve züht yolunu seçer. Diğer hikâyede ise Şakîk, ticaret için gittiği Türk ülkesinde bir puthaneye girer. Orada putlara hizmet eden, saçını sakalını tıraş etmiş, üzerine erguvani bir elbise giymiş⁴⁰ bir kişi ile karşılaşır. Şakîk, hizmetçiye şöyle der: “Şüphe yok ki senin yaratıcı, hayat sahibi, âlim ve kâdir bir mabudun var; ona ibadet et, zararı ve faydası olmayan bu putlara ibadet etme.” Hizmetçinin bu sözlere karşılığı şu olur: “Eğer durum dediğin gibi ise, O Allah kendi memleketinde sana rızık vermeye kadir ise bunca sıkıntılara katlanarak ticaret için buraya kadar neden geldin?” Bu söz üzerine Şakîk züht yolunu seçer.⁴¹ Ma'rûf-i Kerhî Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak küçük yaşta öğretmenin Hristiyanlığın üçleme öğretisini anlattığı sırada buna karşı çıkması nedeniyle öğretmeni tarafından dövülür. Bunun üzerine mektepten kaçan Ma'rûf-i Kerhî uzun süre evine dönmez. Bu süre zarfında Ali b. Mûsâ er-Rızâ'dan (ö. 203/818)⁴² dersler alarak İslâm'a ve züht yoluna girer.⁴³

³⁷ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 171.

³⁸ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 163; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 548.

³⁹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 168.

⁴⁰ Bu tarif, ileriki dönemlerde ortaya çıkacak olan sûfi öğretilerinin bazı özelliklerini yansıtmaktadır.

⁴¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 105; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 1029.

⁴² İsnâaşariyye'ye göre on iki imamın sekizincisi.

⁴³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 99; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 544-545. Louis Massignon bu hikâyenin doğru olmadığı görüşündedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Massignon, *a.g.e.*, s. 119-123.

Tüm bu züht yoluna giriş hikâyelerine bakıldığında zâhitlerin tasavvuf yoluna girmeden önce normal hayatlar süren sıradan insanlar olduğunu görüyoruz. Ancak peygamberlere vahiy gelmesi gibi olağanüstü olaylar neticesinde veya içlerindeki cevheri fark etmelerini sağlayan ibretlik hadiseler sonucunda sıradan hayatlarını bırakıp züht yoluna girdikleri anlatılmaktadır. Aralarındaki ortak noktalardan biri de “seçilmiş” kişiler olmalarıdır.⁴⁴ Bu durum, 4./10. yüzyılda tekemmül eden sûfi doktrininin bir yansımasıdır. Esasen erken dönemlerde zâhitlerin kendilerini seçilmiş kişiler olarak gördüklerini ve bu sebeple kendilerini halktan üstün tuttuklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü henüz tekkelerin ortaya çıkmadığı bu dönemde zâhitler, toplum içine karışmış olup çeşitli iş ya da mesleklerle iştigal durumdaydılar. Örneğin Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve İbrahim b. Edhem sınır bölgelerinde Bizanslılara karşı yapılan savaflara katılmış, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) kadılık yapmış, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ticaret ile uğraşmıştı.

Zühtçülüğün ilk ortaya çıktığı dönemdeki bazı uygulamalar tarih boyunca sûfi çevreler tarafından benimsenip sürdürüldüğü için ilk zühtçülerin yaşam pratikleri üzerinde durmak gerekir. Zühtçülük en basit tanımıyla kişinin toplumsal yaşamı terk edip tüm benliğiyle kendinî Allah’a adanmasıdır. Tarih boyunca insanların bir kısmı bu eğilimde olmuştur. Burada farklılık gösteren nokta bu adanmışlığın nasıl sağlanacağıdır. Bunun için sûfi çevreler farklı yollar (*tarîk*) benimsemişlerdir. Bu yollar, büyük ölçüde üzerinde duracağımız ilk dönem zühtçülerinin yaşam biçimlerini temel almıştır.

Sûfliğin ana rükünlerinden biri olan toplumdan soyutlanıp yalnız yaşama hali en erken dönemlerden itibaren mevcuttu. Bazı zâhitler bunu gerçek anlamda halktan uzaklaşıp yalnız veya zühtçü gruplar ile yaşayarak yaparken bazıları da toplum içinde yaşardı, ancak manevi anlamda toplumdan uzak dururlardı. Bunun için zâhitlerin tercih ettiği ilk yol yaşadıkları şehri terk edip tanınmadıkları bir şehre göç etmektir. Hac vesilesiyle Mekke’ye giderek burada *mücâvir*⁴⁵ olarak yaşamak zâhitler arasında sık görülen bir

⁴⁴ Gerhard Böwering, “Zulümle İlhâd Arasında İlk Sûfiler”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, Editör Frederick De Jong-Bernd Radtke, Yayına Hazırlayan Salih Çift, çev. Abdürrezzak Tek, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2020, s. 37.

⁴⁵ Mücâvir sözlük anlamı olarak “komşuluk, yakınlık, bir arada bulunmak” demektir. Kavram olarak ise “Mekkeli olmayıp ibadetle meşgul olarak uzun süre Mekke’de yaşamak” anlamına gelir. Mücâveret, “ilim tahsili amacıyla bir mescitte vakit geçirmek” anlamındadır ki mücâvir terimi de buradan gelmektedir: Nebi Bozkurt, “Mücâvir”, *TDVİA*, c. XXXI, s. 444-445.

pratikti. Bu yaşam tarzını tercih eden zühtçülere saygı duyuluyordu. Yaygın inanca göre burada aç susuz bir şekilde yaşarken mucizevi bir şekilde yemek peyda oluyor ve açlıklarını gideriyorlardı. Bunun için açlığa uzun süre sabretmeleri gerekiyordu.⁴⁶ Zâhitler için bu yaşam tarzı, nefsin kula dayattığı kötü arzularından kurtulmanın yoluydu. Zâhitler için en iyi amel dünyadan uzaklaşıp züht hayatı yaşamaktı.⁴⁷

Yukarıdaki örneğini verdiğimiz dünyadan elini eteğini tamamen çekip açlık ve sefalet içinde yaşama hali her zühtçüye has değildi ki bu sürdürülmesi çok zor bir yaşam biçimiydi. Nitekim İbrahim b. Edhem bu konuda şöyle demişti: “Zâhidlik üç kısımdır. Farz olan zâhidlik ki bu haram olan şeyler için geçerlidir. Vacip olan zâhidlik ki bu şüpheli şeyler için söz konusudur. Bir de sünnet olan zâhidlik ki, helal olan şeyler için geçerlidir.”⁴⁸

Bazı zâhitler, züht hayatını toplumun içinde yaşayarak da sürdürebileceklerini düşünmüş, ancak bunun en temel yolunu toplum içinde yaşayıp tanınmamakta bulmuşlardır. Rivayete göre İbrahim b. Edhem bir bostanda bekçi olarak çalışırken bostan sahibi kendisine meyvelerin tadını sorar. Meyveleri hiç yememiş olan İbrahim b. Edhem, tatlarını bilmediğini söyler. Bunun üzerine bostan sahibi “İbrahim b. Edhem olsan yine tadına bakardın” der. Ertesi gün kimliğinin açığa çıktığını anlayan İbrahim b. Edhem orayı terk eder.⁴⁹ Abdullah b. Mübârek de bir çeşmeden su içerken insanların onu itmesinden hoşnut olur ve asıl yaşamın tanınmayıp kendisine ihtiram gösterilmemesi olduğunu söyler.⁵⁰ Zâhitlerin tanınmama çabası, bir bakıma şöhretlerinden kaynaklanmaktaydı. Nitekim zâhitlerin temel yaşam biçimleri züht ve riyazet olsa da bu onların şöhret kazanmasına engel olmuyordu.

⁴⁶ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 254-255.

⁴⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi ve Ali Kaya, I-IV, Semerkand Yayıncılık, İstanbul, 2019, c. III, s. 201-203, 207; Ebû Nasr Serrâc Tusî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016, s. 239; es-Sülemî, *a.g.e.*, s. 24; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 198.

⁴⁸ İmam-ı Şaranî, *Suflilere Armağan Selef-I Salihinin Ahlakı*, çev. Adil Bor, Muallim Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 365.

⁴⁹ İbn-i Kudâme el-Makdisî, *Tövbekârlar Kitabı Kitabı't-Tevvâbîn*, çev. Sare Öztürk, Şule Yayınları, İstanbul, 2018, s. 162.

⁵⁰ İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 1011.

Bazı zâhitler kılık kıyafet (dış görünüş) bakımından kendilerine özgü bir tarz yaratmış ve *sûfîan* (yün) yapıma elbiseler giymişlerdir. Nitekim “sûfî” kelimesi de buradan gelmektedir. Buradaki amaç riya ve gösterişten uzak durmak, toplum ve devlet nazarında takdir görmemektir. Bir zâhid için yalnızca mahrem yerlerini örtecek kadar giyinmek yeterliydi.⁵¹ Allah’a gerçek manasıyla ulaşmak için itibar sahibi olmamak, gösterişten uzak olmak gerekiyordu. Kılık kıyafetin niteliği bunun ilk göstergesi idi. Bu nedenle zâhitler yamalı, ucuz kıyafetler tercih etmekteydiler.

En erken dönemlerden itibaren dünyadan uzaklaşma halinin tam manasıyla gerçekleşmesi için çeşitli davranış biçimlerinin geliştirmesi konusunda zâhitlerin muhtelif fikirleri vardı. Bu fikirlerden biri, amel etmenin terk edilmesi gerektiğiydi. Ancak bu fikre tüm zühtçüler katılmamaktaydı. İlk zâhitlerden Hasan el-Basrî Kur’ân ve hadis çalışmaları yapan bir kişiydi. Yine de çevresindeki zâhitlerle Dicle nehri üzerindeki bir adada münzevi bir hayat tercih etmişti.⁵² Hasan el-Basrî amelî ibadetlere önem vermiş ve bu ibadetlerin gösteriş için değil yalnızca Allah için yapılması gerektiğini söylemişti. Bunun için ibadetlerin gizli yapılması gerektiği fikri bu zümre tarafından benimsenmişti.⁵³ Abdullah b. Mübârek de hadis çalışmalarıyla ünlü bir zâhitti. Ona göre en değerli insanlar “ilmiyle amel eden ihlâslı âlimlerdi.”⁵⁴ Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), Allah aşkını ilk dile getiren zâhitlerden biri olarak sûfîlerin amelî ibadetleri terk etmemesi gerektiğini düşünüyordu. İbadetin Allah’tan (veya cehennemden) korkulduğu için veya cennete kavuşma amacıyla değil bizzat Allah’a kavuşma amacıyla yapılması gerektiği görüşündeydi.⁵⁵ Süfyân es-Sevrî’ye göre de amel etmeden kimse ilmini arttıramazdı.⁵⁶ Amelî ibadetlere ve kitabî İslâm’a önem veren bu ekol tasavvufun içinde tarih boyunca

⁵¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 54-55; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *[er-Riâye] Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz ve Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 308; el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 444-445.

⁵² Karamustafa, *a.g.e.*, s. 3-4.

⁵³ Şaranî, *a.g.e.*, s. 43, 47.

⁵⁴ Şaranî, *a.g.e.*, s. 39.

⁵⁵ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 208.

⁵⁶ Şaranî, *a.g.e.*, s. 48.

varlığını korumuştur. Hatta bazı tarihçilere göre bu tip bazı zâhitler, “İslâm’ın ilk Ortodoks proto-Sünnilerindendirler.”⁵⁷

Amel etmenin; züht, nefis terbiyesi ve Allah’a kavuşmak için bir engel teşkil ettiği, ibadetlerin yalnızca sıradan halk için gerekli olduğu fikri de ilk zühtçülerden itibaren tasavvufun içinde mevcudiyetini korumuştur. Bu görüşün ilk temsilcilerinden biri şüphesiz Bâyezîd-i Bistâmî’dir. Bâyezîd’in, ilk hacca gittiğinde ve Kâbe’yi gördüğünde kendi kendisine “ben daha önce de böyle pek çok taş gördüm haccım makbul değil” dediği söylenir. İkinci gidişinde hem evi hem evin sahibini (Allah’ı) görür, üçüncü gidişinde ise her şeyi evin sahibi olarak görür. Varlığını görmeyerek, nefisini hiçe sayarak bu mertebeye ulaşır.⁵⁸ Dünyaya, ahirete, Allah’tan başka ne varsa her şeye karşı *zâhid* olunca ilahî aşka erişir.⁵⁹ Bâyezîd, aşırı şathiyeli sözleri nedeniyle hem sûfî çevreler hem de ulema tarafından küfürle itham edilir. Onun Allah ile “bir” olma hali ve marjinal duruşu “Tesbih ve takdis banadır! Şanım ne yücedir” demesine ve Hz. Peygamberin miraç hadisesini kendisiyle özdeşleştirmesine kadar varır.⁶⁰ Şu sözlerin de ona ait olduğu söylenir: “Allah, velilerinin kalplerine nazar etti de bunlardan marifeti layıkıyla taşımaya uygun olmayanları ibadetle meşgul etti.”⁶¹ Ona göre ibadet, yalnızca Allah aşkına ulaşamayanlar, nefsinin varlığını yok sayamayanlar için gerekliydi. Hâris el-Muhâsibî’ye (ö. 243/857) göre de organlarla ibadet etmektense gönül ile gaybı mütalaa ve müşahede etmek daha makbuldü.⁶²

İlk zühtçülerin nefis terbiyesini temel alan dindarlık modelleri, onları bu terbiye için çeşitli marjinal hal ve davranışlara itti. Bu aşırı dindarlık hali, Allah’a karşı sonsuz tevazu sahibi olmalarının bir göstergesiydi. Rivayete göre Hâris el-Muhâsibî kırk yıl sırtını herhangi bir yere dayamamış, sadece dizlerinin üzerine çökerek oturmuştu. Bunu Allah’ın huzurunda her zaman köle gibi olması gerektiği düşüncesiyle yapıyordu. Fudayl oğlunun

⁵⁷ Deborah Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Istanbul Texts and Studies of the German Morgenländischen Gesellschaft, Band 11 Würzburg: Ergon Verlag, 2007, s. 43-44.

⁵⁸ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 173-174.

⁵⁹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 107.

⁶⁰ A. J. Arberry, *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 52; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 8-10.

⁶¹ es-Sülemî, *a.g.e.*, s. 37.

⁶² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 174.

öldüğü gün hariç otuz yıl boyunca hiç gülmemişti.⁶³ Zâhitlerin nefis terbiyesi için gerçekleştirdikleri bu marjinal hal ve davranışlar toplum tarafından hakir görülme derecesine kadar ulaştı. İbrahim b. Edhem hayatta üç kere sevindiğini üç ayrı hikâye ile anlatır. Birinde bir gemide hokkabazlık yaparken yerde sürüklendiğinde, ikincisinde bir müezzinin onu camiden yine sürükleyerek kovduğunda, üçüncüsünde de bir adamın üstüne bevlettiğinde hayatında hiç sevinmediği kadar sevinir.⁶⁴ Bişr el-Hâfi (ö. 227/841) ise yeryüzünün “Allah’ın sevgisi” olduğuna inanır ve arada bir vasıta olmaması için ayakkabı giymezdi. Bu nedenle ona Hâfi (yalınayak) denmişti.⁶⁵

Zâhitler arasında yaygın bir diğer pratik de seyahat etmektir. Seyahat, birçoğu için dindarlığın bir başka tezahürüydü. Bu bakış açısına göre sûfi her zaman seferde ve hareket halinde olmalı, ölümü yolda iken gerçekleşmeliydi. Ancak seyahatin rızık aramak için değil, hac, cihat, ilim tahsili, şeyhlerle görüşme, sıla-i rahim veya mübarek yerleri görme amacıyla yapılması beklenirdi. Bir yerde halk ve Hak müşahedesini tamamlayan zâhid yeni bir müşahede için yeniden yola koyulmalıydı. Elbette zâhitlerin hepsi sürekli hareket halinde olmayı tercih etmemiş, hac veya gençliklerinde ilim tahsili için sefere çıktıktan sonra ikâme hayata geri dönmüşlerdi.⁶⁶ Ama zâhitlerin ekseriyeti züht yoluna girdikten sonra ilim tahsili amacıyla daimî olarak şeyhleri ziyaret ettiler. Abdullah b. Mübârek, ilim öğrenmek amacıyla Merv, Bağdat ve Mekke’yi ziyaret etmişti.⁶⁷ Süfyân es-Sevrî, benzer şekilde ilim tahsili için Mekke, Medine, Basra ve Şam’da bulunmuş, Bağdat, Vâsıt, Cürcan, Rey, Askalan ve Kudüs’e gitmişti.⁶⁸ Fudayl b. ‘İyâz Kûfe’ye gidip Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Süfyân es-Sevrî’den dersler almıştı.⁶⁹ Zünnûn el-Mısrî, Suriye, Mekke ve

⁶³ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 397; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 98-99.

⁶⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 237-238.

⁶⁵ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 171-172.

⁶⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 215-216; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Sufilerin Edepleri*, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 27; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 376, 379; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 47-48.

⁶⁷ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 163.

⁶⁸ Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, “Süfyân es-Sevrî”, *TDVİA*, c. XXXVIII, s. 23.

⁶⁹ Osman Türer, “Fudayl b. İyâz”, *TDVİA*, c. XIII, s. 209.

Yemen'e seyahatler yapmış ve buralarda tanıştığı İmam Mâlik (ö. 179/795), Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Fudayl b. 'ÿyâz'dan istifade etmişti.⁷⁰

Kaynaklarda bazen seyahat tecrübesinin de menkıbevi bir şekilde mucizevi olaylarla bezeli şekilde anlatıldığı görülmektedir. Sûfîlerin kendilerini çöle atmaları ve uzun süre aç susuz yaşamaları tasavvuf anlatısının ana öğelerinden biri olarak en erken dönemlerden itibaren karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Ebû Türâb en-Nahşebî'nin (ö. 245/859) yırtıcı hayvanların saldırısı sonucu ölmesi bu tür tecrübelerin menkıbe olarak kalmadığının göstergesidir.⁷¹ İşin menkıbevî tarafında ise zâhitlerin çölde açlığa uzun süre sabrettiklerinde birden yiyecek içecek peyda olduğu veyahut mucizevi bir şekilde açlık hissetmedikleri, Hızır ile görüştikleri ve ondan ilim öğrendikleri söylenir.⁷²

İlk zühtçülerin toplumsal hayata katılıp katılmadıklarıyla ilgili bize ipucu verebilecek sûfî öğretiler bilhassa fakirlik, açlık ve çalışmama üzerinedir. Tasavvuf içerisinde erken dönemlerden itibaren kesb-tevekkül tartışması yaşanmıştır. Bu tartışmada “çalışıp para kazanmak tevekküle engel midir değil midir?” sorusuna cevap aranmış ve zâhitler, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çalışmanın tevekkülü engellediği görüşünde olanlar, ancak tevekküle takati olmayanların çalışması gerektiğini söylemişlerdir. Bu bakış açısına göre “tevekkül Allah Resülü'nün hali, kesb ise sünnetiydi”.⁷³ O hal mertebesine ulaşamayanlar, hiç olmazsa Peygamber'in sünnetini yerine getirmeliydi.

Çalışmamadan yana olan zâhitler için iki yol vardı: ya aç kalacaklar ya da dileneceklerdi. Açlık ve uzun süre oruç tutma, sûfîlerin tevekkül ve nefis terbiyesi için seçtikleri ana yöntemlerden bir tanesiydi. Açlığa uzun süre dayanmak veya sadece yaşayabilecek kadar yemek yemek zâhitler arasında yaygındı.⁷⁴ Nitekim Ebû Turâb en-Nahşebî üç günden beri aç olan müridinin karpuzun kabuğuna el uzattığını görünce tasavvuf yolunda oluşuna

⁷⁰ Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısrî”, *TDVİA*, c. XLIV, s. 575; başka örnekler için bkz. İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 554. Özellikle ilk zühtçülerin seyahat etme sebeplerinden biri de cihattı. Cihat konusuna siyasetle ilişkinin unsurlarından biri olduğundan 3. Bölümde değineceğiz.

⁷¹ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 81; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 187.

⁷² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 95, 171; Serrâc, *a.g.e.*, s. 190-196.

⁷³ Serrâc, *a.g.e.*, s. 223.

⁷⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 202; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 109.

karşı çıkmış ve onu pazarda çalışmaya göndermişti.⁷⁵ Dilenmek zâhitler arasında genel olarak hoş karşılanmasa da bu yolu tercih edenler de vardı. Bu yolun nefesine ağır geldiğini düşünen zühtçülerin halktan ihtiyaçları kadar yiyecek veya mal almaları istenirdi. Zaruri olmazsa dilenmek hoş görülmezdi.⁷⁶ Yaygın görüşe göre halka tamah etmek tasavvufta hoş karşılanmazdı. Çalışıp para kazanmak daha makbuldü. Ancak kazanılan para kalpleri dünya malına bağlamamalıydı.⁷⁷

İlk zühtçüler arasında çalışmanın tevekküle engel olmadığı görüşü daha yaygındı. Abdullah b. Mübârek'in, "tefviz-i umur ve tevekkülü zayi etmedikçe, çalışmak zarar vermez" dediği,⁷⁸ İbrahim b. Edhem'in, bağlarda bahçelerde ve buğday hasadında çalıştığı, ancak kazandığı parayı daha çok arkadaşları için harcadığı söylenir.⁷⁹

Açlık ve çalışma ile ilgili ilk zühtçülerin farklı görüşleri olsa da iş yoksulluk veya fakirliğe gelince bu konuda genel manada mutabık oldukları görülmektedir. İlk züht hareketlerinden itibaren tasavvuf ehlinin maddi ve manevi manada fakir olması gerektiği görüşü yaygındır. Bu görüşe göre yoksulluk ve riyazet Peygamber yoludur. Fakirler, zenginlerden önce cennete gireceklerdir. Zâhitler bu konuda özellikle Hz. İsa'ya atıfta bulunurlar.⁸⁰ Maddi manada fakirlik, mal sahibi olmama, kazancı Allah için harcama zühtü yaşamın en temel pratiklerinden olmuştur.⁸¹

Bu satırlara kadar zikrettiğimiz zâhitler, tasavvuf öğretilerinin temellerini atmış olsalar da bir bütünün parçası değillerdi. Onların temellerini attıkları tasavvuf öğretileri, birbirlerini destekler nitelikte olsa da ortak bir düşünce yapısı oluşturmadı. Ancak 3/9. yüzyılın ikinci yarısı ile Abbasilerin başkenti olan Bağdat'ta tasavvufun temelleri atılmaya başlandı. Bu dönem ile sūfî kelimesi artık yeni bir grubu niteliyordu. Bu durum eski öğretilerin veya *zâhid*, *nâsik* ve *âbid* gibi eski nitelemelerin terk edildiği anlamına

⁷⁵ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 114.

⁷⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 217-218.

⁷⁷ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 63-67; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 197. "Dilenme" doktrini tasavvufun sonraki dönemlerinde nefis terbiyesinin en önemli yollarından biri olarak görüleceği için burada ayrıca değinmek istedik. Kaynaklardan erken dönemlerde bu durumun hoş görülmediği anlaşılmaktadır.

⁷⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 223. *Tefvîz-i 'umûr*: İşleri Allah'a havale etme.

⁷⁹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 385; Serrâc, *a.g.e.*, s. 202; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 384.

⁸⁰ Arberry, *a.g.e.*, s. 33; el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 390-392.

⁸¹ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 485; Nicholson, *a.g.e.*, s. 72.

gelmiyordu. Sûfiler eski Müslüman zâhitleri selefleri olarak görüyorlardı.⁸² Ancak artık *Sûfiyye* terimi özgün bir züht biçimini karşılıyordu.⁸³

C. Melchert, tasavvufun oluşum sürecine dair yukarıdaki görüşten farklı bir tez öne sürer. Ona göre tasavvufun oluşum sürecinde züht-mistik ayrımı vardır. Genel görüşün aksine İslâm mistisizmin Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/860) ile başladığını söyler. Bu ayrımının yarattığı gerilimin Gulâmu Halîl soruşturmasına⁸⁴ sebep olduğu, soruşturmanın gelenekçi zühtçüler ile yeni mistiklerin çatışmasının sonucu olduğu fikrindedir.⁸⁵ Ahmet T. Karamustafa ise Zünnûn'u "Bağdat sûfilîği öncesinde tasavvufa yön ve şekil veren dönemin belli başlı zâhitlerinden" sayarken böyle bir ayrıma gitmez.⁸⁶ Bu minvalde Melchert'in zühtî-tasavvufî tavır ayrımına bazı araştırmacılar karşı çıkar. Bu görüşe göre mezkûr ayrım bir sürekliliğin olmadığı izlenimini verir. Oysa zühd ile hemhal olan herkes zaman fark etmeksizin sûfidir. Çünkü ikisinin gayesi de aynıdır. Ayrıca bir zâhidin tasavvufî eğilimi olduğu gibi bir sûfînin de zühdî bir eğilimi olabilir.⁸⁷

3/9. yüzyılın ikinci yarısı ile Melchert'in iddia ettiği gibi keskin bir züht-mistik ayrımı olmasa da süreçle beraber yeni bir tavrın ortaya çıkmaya başladığından söz edilebilir. Tarihsel bir sürecin dönemlere ayrılması keskin bir kopukluk olduğu anlamına gelmez. Birbirini etkileyen veya tetikleyen değişimler içerdiğini gösterir yalnızca. Özellikle Cüneyd'in tasavvufun marjinal yönlerini ağır bir dil kullanarak saklayıp uzlaşmacı bir tavırla yeni bir yol belirlemesi veyahut orta yolcu görüşü sistematize etmesi bir anlamda klasik tasavvufun temellerini atması olarak yorumlanabilir.⁸⁸ Bu noktada züht dönemi-tasavvuf dönemi ayrımında 3/9. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmeler tasavvufun

⁸² Carl W. Ernst, *Sufizm İslam'ın Mistik Geleneğine Giriş*, çev. Gülçin Tunalı, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2022, s. 49.

⁸³ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 12-14.

⁸⁴ 3. Bölümde ayrıntıları ile ele alınacaktır.

⁸⁵ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, 2018, s. 231-252; Melchert'in Zünnûn'un mistik karakteriyle ilgili kanaati muhtemelen onun Hristiyan mistisizmden büyük ölçüde etkilenip öğretilerini İslâm tasavvufuna kattığına dair tezine dayanmaktadır: Nicholson, *a.g.e.*, s. 49.

⁸⁶ Karamustafa, *a.g.e.*, s.74.

⁸⁷ Hacı Bayram Başer, *a.g.e.*, s. 34-41; Afifi'ye göre züht ile tasavvuf arasındaki güçlü bağa rağmen her iki dönem ayrı olarak incelenmelidir. Çünkü her ikisinin de doğup gelişmesinde farklı faktörler etkilidir: Afifi, *a.g.e.*, s. 74-75.

⁸⁸ Zühtçülüğün dönem içinde geçirdiği değişimin tasavvufun Sünnileşmesi sonucu olduğuna dair görüş için bkz. Tekmen, *a.g.t.*, s. 226-229.

teşekkül süreci olarak adlandırılabilir. Bu önceki dönemle bir kopukluk veya keskin bir ayrım olduğu anlamına gelmez.

Şimdi tasavvufun teşekkül sürecine girmesi ile sûfilerle ilk zühtçüler arasında ne gibi benzerlikler ve farklılıklar olduğu üzerinde duracağız. Bu farklılıklar içerisinde dikkat çeken hususlardan biri ilk zühtçülerin şehir yaşamını nispeten daha az tercih etmesidir. Erken dönem zâhitleri devlet yönetiminin etkin olduğu şehirleri terk etme eğilimindeydiler.⁸⁹ Ancak tasavvuf dönemi ile sûfilerin daha çok şehirlerde yaşadığını görüyoruz. İlk zühtçülerden cihat amacıyla İslam ülkesinin sugûr bölgelerinde yaşayanlardan örnekler vermiştik. 3. bölümde ayrıntılarıyla ele alacağımız Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) onca şehri gezmesine rağmen yine Bağdat'a dönmüş ve idamına kadar orada yaşamıştı. Klasik tasavvufun kurucularından sayılan Cüneyd el-Bağdadî (ö. 298/910) ve çevresindeki sûfiler hayatlarının büyük bir bölümünü devletin merkezi Bağdat'ta geçirmişti.

3/9. yüzyılın ortaları ile tasavvuf, erken zühtçülüğün aksine daha sistematik bir görünüm arz etmeye başlamıştır. Tasavvufta çeşitli ekollerin temellerinin atıldığı ilk dönemin akabinde artık zâhitlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin daha da arttığını, birbirlerinin fikirlerini çürütmeye veya züht mertebelerini artırmaya yönelik tartışmalar içine girdiklerini görmekteyiz. Bu tartışmalar, mektuplaşma yoluyla veya herhangi bir mecliste bir araya gelerek gerçekleştiriliyordu. Sûfiler, birbirlerine daha şairane cevaplar verebilmek için yarışıyor,⁹⁰ aynı zamanda birbirlerine nasihatlerde bulunuyorlardı. Mektupların dili tasavvuf yazınının genel ağdalı dilinin aksine daha hafif ve üslupları arkadaşçaydı. Sûfiler, mektuplarda tasavvufî konuları istişare ettikleri gibi günlük insani problemlerini de dile getiriyorlardı. Mektuplardaki veciz sözler ve şiirlerle beraber tasavvuf edebiyatının temelleri atıldı.⁹¹

Bu dönemle artık tasavvuf yolunun tek başına katedilemeyeceği, bir şeyh etrafında toplanmanın zaruri olduğu fikri ortaya çıktı. Şeyhin karizması ve örnek yaşamı müritlerinin onun etrafında toplanmasını sağlıyordu. Bu noktada sûfiler, Bağdat'taki

⁸⁹ Demirli, a.g.m., s. 12-13; Knysh, a.g.e., s. 66.

⁹⁰ el-Kuşeyrî, a.g.e., s. 121; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 63, 216-217.

⁹¹ Mektup örnekleri için bkz. Serrâc, a.g.e., s. 272-284.

Şuniza mescidi olarak bilinen bir mekânda toplanıyorlardı. Rivayete göre burada bir araya gelen sûfilerin manevi mertebesi nedeniyle şeytan içeri giremezdi.⁹² Bağdat'ta bu mescitte bir araya gelen sûfi taifenin sosyal ilişkileri bir hayli gelişmişti. Öyle ki zamanının çoğunu burada geçiren sûfilere Şiblî işaretleri, Mürteiş (ö. 328/939) nükteleri, Ca'fer el-Havvâs hikâyeleri ile meşhur olmuştu.⁹³ Mahalli küçük gruplar halinde başlayan bu cemaatler ile tasavvufta tarikat kavramının temelleri atılmış oldu. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ve özellikle Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910) ile vücut bulan klasik tasavvuf, önceki züht hareketinin içinden doğup gelişti ve toplum ve siyasetin tüm unsurları tarafından tanınır ve fark edilir hale geldi.⁹⁴ Mezkûr gruplar, erken dönemlerde dahi bir iki kuşak şeyh-mürît ilişkisi ile varlıklarını sürdürdüler.⁹⁵ Sûfiler, yaşadıkları dönemin tasavvuf iklimini geçmiş zâhitleri idealize ederek eleştirdiler. Bu, artık tasavvufun toplumda oldukça yaygın olduğunun bir göstergesiydi. Bağdat'ta Cüneyd ile arkadaş olan Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907-8), yamalı elbisenin önceden inciye örterken şimdi mezbelelikteki leş örtüsü haline geldiğini söylemişti.⁹⁶

Kaynaklarımız ilk zühtçülerden birbirlerinden haberdar olduklarını, birbirleri hakkında fikirler beyan ettiklerini söylemektedir. Onların birbirlerini eşit seviyede görüp methettikleri gibi aynı zamanda ağır bir dille eleştirdikleri de olmuştu. Bunun yanı sıra nispeten üstün görülen zâhitler de vardı.⁹⁷ İlk zühtçülerin birbirleri ile ilgili oluşan bu kanaatleri muhtemelen gıyaben gerçekleşiyordu. Henüz sohbet meclislerine bir araya gelip bir şeyh-mürît ilişkisi oluşmamıştı. Ancak tasavvuf döneminin teşekkül sürecine girmesi ile sûfiler sohbet meclislerinde toplandıkları gibi gerçekleştirilen bu sohbetler, sadece dinî konuların veya tasavvufî öğretilerin tartışıldığı bir ortam olmasının ötesinde ibadet gibi de görülmeye başlandı. Bu nedenle bazı sûfiler sohbet adabının nasıl olması gerektiğine dair eserler kaleme aldılar.⁹⁸ Bu sohbetlerin bir şeyhin liderliğinde hiyerarşik

⁹² İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 599; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 33-34.

⁹³ İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 626.

⁹⁴ Melchert, *a.g.e.*, s. 309-310.

⁹⁵ Baldick, *a.g.e.*, s. 69; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 240; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 143.

⁹⁶ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 119; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 295.

⁹⁷ Bâyezîd-i Bistâmî'nin Yahyâ b. Mu'az (ö. 258/872) hakkında şöyle dediği söylenir: "Zelillliğini (dün) sürdürmeyi bilmeyen zavallı Yahya, bahtını sürdürmeyi nasıl becerecek?": Massignon, *a.g.e.*, s. 151-152; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 164; Serrâc, *a.g.e.*, s. 205. Sehl b. Abdullah kendisine sorulan sorulara bir yere kadar cevap verirdi. Bunun sebebi Zünnûn el-Mısrî'nin hala yaşamasıydı. O hayattayken ona olan saygısından dolayı konuşmasının doğru olmadığını düşünürdü. Sehl b. Abdullah'ın Zünnûn'u üstün görmesi ondan yaşça büyük olmasından da kaynaklanıyor olabilir.

⁹⁸ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 400.

bir düzende mi olduğu yoksa sûfilerin eşit bir ortamda mı tartıştıkları çok açık değildir. Ancak tasavvufun teşekkül sürecinde sûfilerin birbirlerine eşit gözle baktıklarına dair bazı örnekler bulunmaktadır. Özellikle Bağdat ekolüne mensup pek çok çağdaş sûfi, birbirlerini hem yeren hem de metheden sözler söylemişlerdi.⁹⁹

Klasik tasavvuf dönemiyle birlikte sûfiler tasavvuf için ideal dönemi geçmişte aramaya başlamışlardır. 4./10. yüzyılın ilk çeyreği itibariyle sûfilerin, zamanın tasavvuf ortamını ağır bir şekilde eleştirmeye başladıkları görülmektedir. Ebû Hasan Büşencî (ö. 348/959-60) “bugün tasavvuf, hakikati olmayan bir isimdir; daha evvel ismi olmayan bir hakikatti” demişti.¹⁰⁰ Ebû'l-Kâsım Dineverî de (ö. 340/951) kendi zamanının sûfilerinin her türlü kötü eylem ve huyu tasavvuf kisvesi altında gerçekleştirdiklerinden şikâyet etmekteydi. O geçmiş dönemdeki sûfilerin yolunun terk edildiği görüşündeydi.¹⁰¹ Kelâbâzî'ye (ö. 380'ler/990'lar) göre de tasavvuf, bu zelil hali yüzünden saygınlığını yitirdi.¹⁰² Zamane sûfilerinin klasik tasavvufu bu şekilde idealize etmelerine rağmen klasik tasavvuf kurucularında aynı tavrı görmemekteyiz. Cüneyd ve Şiblî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin kendi dönemlerinde yaşasaydı ancak müritlerinden etkilenecek kadar tasavvufî bilgiye sahip olduğunu söyleyerek onu eleştirmişlerdi.¹⁰³

Klasik tasavvuf ile artık züht yaşamı sûfilîğin bir parçası haline geldi. Sûfiler, zühdü tasavvuf dairesine girişin başlangıcı olarak görüyorlardı. Sûfilik çok daha meşakkatli ve uzun bir yoldu. Zühd döneminde zâhitler aynı zamanda hadis râvileri idi. Bu dönemle beraber hadis ile meşgul olmayı bıraktılar. Çünkü tasavvuf yoluna girenin başka işlerle ilgilenmesi makbul değildi. Sûfiler, tasavvufî kavramları ilk dönemlerde ayet ve hadislerle açıklarlarken sonradan çok farklı yorumlar getirmeye başladılar.¹⁰⁴ Bu da yeni bir tasavvuf dilinin oluşmasına neden oldu. Sûfiler, sadece birbirlerinin anlayabileceği bir

⁹⁹ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 212; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 586, 589.

¹⁰⁰ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁰¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 142.

¹⁰² Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 48-49.

¹⁰³ Serrâc, *a.g.e.*, s. 462.

¹⁰⁴ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 19; Mustafa Kara, *a.g.e.*, s. 95; Melchert, *a.g.e.*, s. 313-319; Nicholson, *a.g.e.*, s. 42; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 285. Tasavvufun teşekkül sürecine girmesinden bir kuşak öncesindeki zâhitlerde dahi bu geçişin örneğini görebiliyoruz. Bişr el-Hâfi, hayatının ilk döneminde hadis ile iştigal olurken daha sonra hadis rivayet etmeyi bırakarak insanlardan uzak durmuş ve kendinî ibadete vermişti: Muhammed b. Sa`d b. Menî el-Hâşimî el-Basrî İbn Sa`d, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr Sahâbe, Tabiîn ve Tebeu't-Tabiîn Biyografileri*, çev. ed. Adnan Demircan, I-V Siyer Akademi, İstanbul, 2023, c. V, s. 258.

dil oluşturdular. Kelâbâzî'ye (ö. 380'ler/990'lar) göre bu dili anlamayanlar, “ya hüsn-ü zannederler ve yetkin olmadıkları için anlamadıklarını düşünürler ya da su-i zannederler ve sûfilerin saçma sapan şeyler söyleyen, Hakkı reddeden kişiler” olduklarını düşünürlerdi.¹⁰⁵

Çalışma, açlık ve fakirlik konusunda klasik tasavvuf dönemi ile zühtçülük dönemindeki fikirler paralellik gösterir. Çalışma ile ilgili iki farklı görüş vardı. Çalışmaya karşı olanların ana gerekçesi rızık beklemenin, sonsuz teslimiyeti (tevekkülü) engelleyeceği düşüncesiydi. Onlar tedbir almanın, rızık peşinde koşmanın tevekkülün saflığını bozacağını düşünüyor, sûfinin anne karnındaki gibi rızıkını beklemesi gerektiğini söylüyorlardı.¹⁰⁶ Çalışmanın tasavvuf yolu için bir engel teşkil etmediği görüşünde olan sûfiler ise sonsuz teslimiyete takati olmayanlar için çalışmanın mübah olduğunu savunuyorlardı. *Kesb* (çalışıp, kazanmak) tevekküle gücü yetmeyenler içindi. Onlar için çalışmaktan ancak tevekkül sıhhatli olunca vazgeçilebilirdi. Nitekim Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, çalışıp kazanma esasını tenkit edenin Allah'ın kanunlarını tenkit etmek anlamına geldiğini söylemişti.¹⁰⁷ el-Mekkî'ye göre çalışmak tevekkül eden kimseye zarar vermez, onun makamını etkilemezdi. Çalışmak, ailesi olana ve farz ibadetleri yerine getirmek için gerekli gıdayı alamayana farzdı. Ancak zâhid, kazandığı parayı biriktirmemeli, çabucak harcamalıydı.¹⁰⁸

Sûfilere göre vücudun ihtiyacından fazla yemek yemek insanı tembelleştirir, şehveti kuvvetlendirir, arzuyu artırır. Bu nedenle aç olmak sûfiler için bir riyazet ve nefis terbiyesi yoluydu. Bu hususta Sehl b. Abdullah'ın olağanüstü eylemleri ve şeriat dışı fikirleri vardı. Sehl, on beş günde bir yemek yer, Ramazan ayında ise bayrama kadar yemek yemezdi. Ona göre yemekle dolu midedense şarapla dolu mide daha mübahtı.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 132-133. Sûfilerin toplumun ve siyasetin tepkilerini engellemek için mi böyle bir dil geliştirdiklerini 3. bölümde tartışacağız.

¹⁰⁶ es-Sülemî, *Sûfilerin Edepleri*, s. 40, 43; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 54-55.

¹⁰⁷ es-Sülemî, *Sûfilerin Edepleri*; s. 30, 57; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 264; Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 124-125; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 252.

¹⁰⁸ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 62-63, 72-73.

¹⁰⁹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 385, 309. Açlığı telkin eden başka örnekler için bkz. Ebû Nuaym el-Isbehânî, *Allah Dostlarının Dünyası Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız ve Zekeriya Yıldız, I-XII, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2023, c. VIII, s. 466, 533.

Sûfilerin çoğunluğunun yalnızca zaruri miktarda yemek yediklerini Şamlıların onları *Sû'iyye* (açlar) olarak adlandırmalarından anlıyoruz.¹¹⁰

Fakirlik hususuna gelirsek, klasik tasavvuf ile fakirliğin tam manasıyla manevi olarak gerçekleşmesi gerektiği fikrinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Sûfi, mal sahibi olsa dahi dünyevî zevkleri arzulamamalıydı. Bir sûfinin serveti olmasa dahi bunu arzuluyorsa ona fakir denemezdi. Zenginlik de insanı Allah yolundan saptırmamalıydı. Sûfi, mal sahibi değilken sessiz ve arzusuz, mal sahibiyken de sonsuz cömert olmalıydı. Nitekim Rûveym b. Muhammed'e (ö. 303/915-6) göre, "fakr, var olan her şeyi yok etmek ve yok olan tüm şeyleri terk etmektir."¹¹¹ Ancak her ne kadar tasavvufun teşekkül süreci ile fakirliğin manevi yönü daha çok vurgulansa da insanı sabra ve kanaatkâr olmaya sevk etmesi nedeniyle maddi yönü de sûfi kimliğinin bir özelliği olmaya devam etmiştir.¹¹²

Sûfilerin kılık-kıyafet tercihleri, yine toplumdan farklı ve kendilerine has idi. Onlar sûftan yapılma gösterişten uzak kıyafet giymeye devam ettiler. Ancak bu tercih züht dönemindeki gibi yalnızca toplumdan kendilerini tecrit etmek veya kınanmak için yapılmadı. Artık bu tip dış görünüş, gerçek anlamda "sûfiyi" yansıttığından onların günahlardan uzak durmalarını sağlıyordu. Hırka giyen mürit, ömrünü yalnızca Allah için harcamalıydı. Şeyh müride hırka giydirince onu aziz kılardı. Böylece hırka giymek artık ibadet olarak da görülmeye başlandı. Hırka giymenin sünnet olduğu söylendi ve Allah'a yakınlaşmaya sebep olduğu görüşü ortaya çıktı.¹¹³ Sûfiler, halk nezdinde mahcup olmamak için bu kıyafet üzerlerindeyken örnek bir sûfi görünümü çizmek zorundaydılar. Ne var ki sûfi olmadığı halde yalnızca "hırka" giyerek kendinî hak yolundaymış gibi gösterenlerin ortaya çıktı. Bu guruh, tasavvuf ehli tarafından şiddetli şekilde eleştirildi.¹¹⁴

Zühd döneminden itibaren zâhitler arasında da görülen seyahat etme doktrini, bu dönemle beraber klasik tasavvufun temel doktrinlerinden biri olarak varlığını sürdürmeye devam etti. Özellikle genç yaştaki sûfilerin seyahat edip kendilerinden yaşça daha büyük sûfiler

¹¹⁰ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 54.

¹¹¹ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 145. Manevi fakirliğin vurgulandığı başka örnekler için bkz. el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 329.

¹¹² el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 526, 589.

¹¹³ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 106, 112-116.

¹¹⁴ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 108-109.

ile hasbihal ederek ve onlardan feyz alarak bu yolda kendilerini geliştirmeleri beklenirdi. Seyahat etmenin zorluğu genç sūfî için bir izzetti. Çünkü refah, genci fitneye düşürebilirdi.¹¹⁵ Bu dönemde de seyahat ile ilgili menkıbevi anlatımlar olduğu gibi seyahat doktrinine karşı çıkan sūfîler de vardı. Ebû Bekr el-Varrâk (ö. 280/893) müritlerini seyahatten menetmişti. Ona göre müritliğin başladığı yeri terk etmek sūfî için makbul değildi.¹¹⁶ Cafer el-Huldî (ö. 348/959) ve Osman el-Mağribî (ö. 373/983) gibi bazı sūfîler de seyahatin manevi yönünü vurgulayarak seyahate karşı çıkmışlardı. Kişi “hevasından, şehvetinden ve isteklerinden” sefer etmeliydi. Yeryüzünde dolaşmak, gerçek anlamıyla seyahat etmek nefsin seyahatıydı. Mezkûr sūfîlere göre asıl makbul olan kalbin seyahatıydı.¹¹⁷ Ancak şunu belirtmek gerekir ki tasavvuf döneminden farklı olarak züht döneminde zâhitler arasında, devlet bürokrasinin etki alanından kaçmak için ve cihat amacıyla sürekli seyahat halinde olanlar vardı.¹¹⁸ Tasavvuf döneminde ise sūfîlerin zühd dönemine nispeten daha çok şehir yaşamını tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

Sūfîlerin geliştirdikleri bir diğer dinî yaşam pratiği de Allah’a sonsuz tevekkül ve teslimiyet haliydi. Dünyada başlarına gelecek her türlü olaya karşı sonsuz sabır göstermek sūfîlerin temel özelliklerinden olmalıydı. Bu hususta kaynaklarda önceki örneklerle paralel menkıbevi anlatılar bulunmaktadır. Böyle bir örnekte Ebû Hamza el-Horasanî (ö. 293/903), bir gün yolda yürürken bir kuyuya düşer. Üç gün üç gece kuyuda kaldıktan sonra bir grup seyyahın yukarıdan geçtiğini duyar. Ancak sadece Allah’tan yardım dilemesi gerektiğini, yalnız ona teslim olması gerektiğini düşünerek sesini çıkarmaz. Yoldan geçenler açık olan kuyunun ağzını başkaları düşmesin diye kapatırlar. Ebû Hamza Allah’a teslim olur. O günün gecesinde bir ejderha veya aslan Ebû Hamza’yı bu sonsuz tevekkülü sayesinde kurtarır.¹¹⁹ Benzer bir teslimiyet hikâyesi Hayr en-Nessâc (ö. 322/933) ile ilgilidir: Asıl adı Hasan olan Hayr en-Nessâc hac yolculuğu sırasında Kûfe’de iken bir dokumacı tarafından zapt edilir. Dokumacı Hasan’a “sen benim kaybolan kölem Hayr’sın” der. Hasan, bu olayın Allah’tan bir musibet olduğuna kanaat getirerek hiç itiraz etmez ve bu adamın yanında kölesi olarak yıllarca çalışır. Nihayetinde

¹¹⁵ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 428-429, 487.

¹¹⁶ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 125, 285.

¹¹⁷ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 282, 312.

¹¹⁸ Knysh, *a.g.e.*, s. 66.

¹¹⁹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 209; Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 210-211.

dokumacı insafa gelir ve Hasan'ı salıverir. Bu olay neticesinde Hasan'ın adı Hayr olarak kalır.¹²⁰

Tasavvuf tarihinde hem sûfiler arasında hem de toplum nezdinde tartışmalara yol açmış bir başka uygulama semâdır. Bu konuda da sûfiler farklı görüşlere sahiptiler. Sema, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'* adlı eserinde ayrıntılarıyla ele alındığına göre çok erken dönemlerden itibaren sûfilerin uyguladığı bir ritüeldi.¹²¹ Sûfilerin çoğunluğu, semanın halk için tehlikeli olduğu, belli bir manevî mertebeye erişmemiş kul için uygun bir ritüel olmadığı görüşündeydi;¹²² ancak buna yetisi olanlar için fevkalade bir aktiviteydi. Bu konuda Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946) şöyle demişti: “Semân zahiri fitne, bâtını ibrettir.”¹²³ el-Kuşeyrî semânın “marifet ehli için ruhların gıdası”¹²⁴ olduğu görüşündeydi. Serrâc'a göre “insanların güzel seslerini dinlemekten hoşlanmayan kimsenin bir noksanlığı olmalıydı”.¹²⁵ Kelâbâzî ise zikrin müzikal olarak sürekli tekrarı ile ilahî hitabın açığa çıktığını ve semâ eden sûfinin coştuğunu söylüyordu.¹²⁶ Buna mukabil Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 265/878-9) amel etmek yerine semâ seven müridi tembellikle itham etmekteydi.¹²⁷ Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/933-4) daha da ileri giderek çalgı dinleyen ve bunun kendisi için manevî mertebesinden dolayı helal olduğunu iddia eden sûfinin cehennemlik olduğunu savundu.¹²⁸ Ali er-Rûzbârî'nin bu görüşüne rağmen yeğeni Ebû Abdullah er-Rûzbârî, (ö. 369/980) semânın nasıl yapılması gerektiğini, kimlerin semâ meclisinde bulunabileceğini, semânın ne gibi yararları olduğunu söyleyerek adeta semâ öğretisini sistematize etti.¹²⁹ Semâ pratiğinin tasavvuf çevrelerinde çokça tartışıldığı, ancak zamanla sûfi çevrelerin çoğunluğunda uygulanmaya başladığı

¹²⁰ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 131; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 199; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 208; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 620.

¹²¹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 307-347; Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Cüneyd, Zünnun ve Seri es-Sekatî sema dinlerdi: Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 222-227. Julian Baldick'e göre zikir, özel bir Hristiyan tabiri olarak Yunancada “mneme theou” ile İbranice Kitab-ı Mukaddes'teki “zakar” kelimesi ile özdeştir: Baldick, *a.g.e.*, s. 30.

¹²² es-Sülemî, *Tabakât*; s. 335; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 424.

¹²³ Serrâc, *a.g.e.*, s. 313.

¹²⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 425.

¹²⁵ Serrâc, *a.g.e.*, s. 314.

¹²⁶ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 221. Aynı yerde Kelâbâzîsemanın manevi olarak güçlü olan büyük sûfilere tesir etmediğini, *keşf ve müşahede makamında olan sûfilerin zaten çok büyük manevî zevk ü sefaya nail olduklarını* söyler.

¹²⁷ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 113.

¹²⁸ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 223; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 133.

¹²⁹ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 327.

görülmektedir. Vazgeçilmez bir hal aldıktan sonra bu uygulamanın nasıl bir çerçeve içerisinde yapılması gerektiği sûfler tarafından açıklanmıştı.

Klasik tasavvufun oluşum sürecinde sûflerin şeriata ve amelî ibadetlere bağlılıkları konusunda farklı düşünceler ve fiiller görülmektedir. Zühd döneminden itibaren tasavvuf içinde bu hususta iki farklı eğilim açığa çıkmıştır: Bir tarafta şerî hükümlerle amel etmeye büyük önem ve öncelik veren ve toplumun içinde yaşayarak zühdü tercih edenler bulunurken, diğer tarafta daha marjinal fikirlerle donanmış, şathiyeli söz ve davranışlar sergileyen ve şerî ilimlerle ilgilenmeyenler vardı. Ancak zıt gibi görünen bu iki eğilim, tasavvufun amelî ibadetlere alternatif olarak sunduğu nefis terbiyesine yönelik eylemlerin şerî hükümlere uymaktan daha makbul olduğu görüşünde birleşmekteydi.

Cüneyd-i Bağdadî, sûfinin amel etmeyi terk etmesinin yanlış olduğu, bunu yapanların zina eden, hırsızlık yapanlardan daha beter durumlarda olduğu görüşündeydi. Ona göre Kur'ân ve sünneti bilmeyenin peşinden gidilemezdi.¹³⁰ Serî es-Sakatî'ye (ö. 257/870) göre sûfinin mertebesi arttıkça amelî fazlalaşır. Sûflerin edindikleri bilgiler şeriata hor görmelerine sebep olmamalıydı. Kelâbâzî'ye göre en yüce makamlara ulaşan sûfi bile amelî ibadetler konusunda ihmalkâr davranamaz, Allah'ın haram kıldığı hiçbir şey helal olarak gösterilemezdi. Tasavvuf da buna imkân tanımamaktaydı.¹³¹ Ancak sûfler arasında her halükârda nefis terbiyesine matuf uygulamaların ibadetlerden üstün olduğu görüşü de oldukça yaygındı. Kur'ân ve sünneti bilmeyenin peşinden gidilemez diyen Cüneyd şunu da demişti: “Kul hiçbir zaman nefse muhalefet etmekten daha büyük bir ibadet yapamaz.”¹³² Sûfiyye'nin ekseriyetine göre ibadet, kulu vuslata erdirmek için yeterli değildi. Aç kalmak, dünyadan el çekip fakir yaşamak asıl üstünlük sebebiydi. Sabahlara kadar yapılan ibadetten ziyade “bir lokma eksik yemek” daha mübahtı. Bu düşünce “sizden hiçbirinizi amelî kurtarmaz” hadisi ile desteklenmişti.¹³³

¹³⁰ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 117; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 86; Şaranî, *a.g.e.*, s. 27.

¹³¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 100; es-Sülemî, *Sûflerin Edepleri*, s. 70; Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 90-91.

¹³² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 271.

¹³³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 231; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 144, 156. Sûflerin kendilerini ulemadan üstün görme sebeplerinden biri de, ilmin batınî yönünü görme yetisine sahip olduklarını düşünmeleridir. Bu konuya hassaten ikinci bölümde ayrıntısıyla değineceğiz.

Şerî hükümlere mugayir görüşleri ile öne çıkan en önemli isim şüphesiz Hallâc-ı Mansûr'du. Hallâc, Allah ile bir olma düşüncesinin ilk temsilcilerindendi. Nitekim *vahdet-i vücud* konusunda gelecekte sûfileri etkilemişti. Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin de marjinal söz ve davranışları vardı. Havlayan bir köpeği Allah olarak görerek “işte buradayım emrindeyim” demişti.¹³⁴ Nifferî (ö. 354/965'ten sonra) ise Allah'ın kendisine “sen bütün fani varlığın özündeki anlamsın” dediğini iddia etti.¹³⁵ Şeriata aykırı olarak nitelendirilebilecek bu düşünceler onlara göre mubahtı. ‘Amr b. ‘Osman el-Mekkî (ö. 297/910), “bizim dostlarımızın/sûfilerin hakikati tevhid, işaretleri şirkdir” demişti.¹³⁶

¹³⁴ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 22.

¹³⁵ Baldick, *a.g.e.*, s. 84-85.

¹³⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 258.

2. BÖLÜM

TOPLUMUN GÖZÜNDEN İLK ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYE

2.1. TOPLUMA BAKIŞ

Bu bölümde toplumun sûfilere bakışına değinmeden önce -iki durumu karşılaştırarak tartışmak amacıyla- sûfilere halka ve dünya yaşamına bakışı üzerinde duracağız. Tasavvufun ana öğretilerinden biri olan münzevi yaşam tarzının sonucu olarak sûfiler, dünya hayatından yüz çevirmeye gayret ediyor ve mütemadiyen dünya yaşamının faniliğini vurguluyorlardı. Sûfilere göre dünya, “adi bir yer ve kocaman bir çöplüktü”. Dünya ehli de “bir sineğin kanadı kadar değersizdi”. Dünya, sadece köpeklerin toplandıkları bir yer olabilirdi. Ancak köpek, dünya yaşamında insandan daha değerliydi. Çünkü ihtiyacı kadarını almaktaydı; oysa dünyaya tamah eden insan onu bir türlü terk edemezdi.¹³⁷ Bu sebeple sûfi, dünyanın insana sunduğu bütün nimetleri reddetmeliydi; kurtuluşa ancak bu şekilde nail olabilirdi.¹³⁸ Bununla birlikte sûfilere geneline göre aykırı fikirleri olan Hüseyin en-Nûrî, dünya hayatını ahiret hayatından daha değerli görüyordu. Çünkü ahirette Allah’a yakın olmanın (*kurbet*) teminatı dünyada yapılan hizmetlerdi.¹³⁹

Klasik tasavvufta bir kişinin mürit olabilmesi için halkı terk etmesi gerektiği görüşü yaygındı. Tasavvuf kaynaklarında Hak ile halkın zıtlığı sürekli olarak vurgulanmıştır. Buna göre halk ile birlikte olan Hak ile hemhal olamaz. Hakkı müşahede etmenin yolu halkı mutlak surette terk etmekten geçer.¹⁴⁰ Sûfi, halktan hiçbir şey dilememeli, beklenti içerisinde olmamalı, halka eksiklik gözüyle bakmalıdır. Bedenen halk içinde olmak durumunda olsa dahi gönlü Hak ile olmalıdır.¹⁴¹ Halk içinde bulunmanın Hakk’a ulaşmayı engellemesinin sebebi halkın, müridin nefsini çeşitli arzulara sürüklemesidir.

¹³⁷ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 54; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 121; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 176.

¹³⁸ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 193; el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. IV, s. 76.

¹³⁹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 254.

¹⁴⁰ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 164; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 170, 247.

¹⁴¹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 101, 158; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 249.

Halk içinde yaşayan kişi, makam mevki sahibi olmak, halka süslü görünmek ister. Halk için amel etmeye kalkışabilir. Şehvet ve arzusu artar. Halk tarafından bir kere övüldü mü büyük bir yük altına girer.¹⁴² Bu nedenle sûfiler eğer gerekirse halktan uzaklaşmak için “ayıplanma” yolunu bile seçebilirler. Bâyezîd-i Bistâmî'nin tam da böyle bir tecrübe yaşadığı söylenir. O Hicaz'a gittiği bir vakit halk tarafından büyük bir ilgi ve alaka görür. İnsanlar ona izzet ve ikramda bulunur. Bâyezîd “halk ile meşgul olup Hakk'tan uzaklaştığını” fark eder. Tekrar Hakk'a yönelmek için Ramazan ayında oruç vakti herkesin içinde yemek yer. Halk onu ayıplar ve bu sayede halktan uzaklaşmış olur.¹⁴³

Sûfiler halka mesafeli oldukları gibi bazıları kendilerini onlardan üstün de görürlerdi. Tasavvuf çevrelerinde sûfilerin seçilmiş kişiler oldukları fikri yaygındı. Bu nedenle bazı sûfiler halkı aşağı tabaka (*avam*) olarak görür ve halk ile muhatap olmamayı tercih ederlerdi. Onlara göre halk, “gaflet halinde, arzulara tâbi ve aşağı istekleri olan bir gürühtü.”¹⁴⁴ Mürit olmak isteyen bir kimse olursa ona yol gösterecek kadar konuşup söz uzatılmamalıydı. Çünkü mürit olmak için bile belirli bir mertebe gerekiyordu.¹⁴⁵ Halkın sûfilerin kelâmını anlama yetisi yoktu. Halk, sûfilerin ağıdalı, ağır ifadelerini, mecazlarını anlayamazdı. Cüneyd, halka hitap ediyorlarsa üsluplarını ona göre ayarlamaları hususunda diğer sûfilere uyarıyordu. Yalnızca özel kişiler sûfilerin ilim sohbetlerinde yer edinebilirdi. Nitekim Cüneyd, meclisine en fazla yirmi kişiyi alırdı.¹⁴⁶ Ayrıca halk için bazı sûfi öğretilerini uygulamak sakıncalıydı. Semâ etmek yalnız sûfiler için bir müşahede yolu olabilirdi. Hatta bazı sûfilere göre halk için haramdı. Halk bu uygulamayı yalnızca mizaçları gereği yapardı.¹⁴⁷ Halkın sadece amelî ibadetleri yapması daha uygun görülürdü. Hatta bunu daha ileri götürüp amelî ibadetlerin yalnızca halk için olduğu, sûfiler için kulluğun yeterli olduğu görüşünü benimseyenler oldu.¹⁴⁸

Allah tarafından seçilmiş veliler (ç. evliyâ) olan sûfiler, toplum ile Allah arasında köprü olurken halkın idrak edemeyeceği gerçekleri onlardan gizlemeliydiler. Halk, Allah

¹⁴² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 221; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 137, 195, 291.

¹⁴³ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 124.

¹⁴⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 283.

¹⁴⁵ es-Sülemî, *Sûfilerin Edepleri*, s. 53.

¹⁴⁶ Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 96-97; Serrâc, *a.g.e.*, s. 277.

¹⁴⁷ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.424; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 235.

¹⁴⁸ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 280.

tarafından onların kalplerine zuhur eden hakiki bilgilere tahammül edemezdi. Bu nedenle halka karşı ihtiyatlı olmalı, halkın anlayacağı dille onlara hitap etmeli, şathiyeli sözlerden kaçınmalıydılar. Cüneyd, özellikle bu görüşü savunmuştu.¹⁴⁹ Aksi durumda hem devlet hem de toplum tarafından olumsuz tepkiler alabilir, hatta hayatlarını riske atmış olurlardı. Nitekim sûfiler kendi aralarında bu konuları konuşurken halkın anlamaması için özellikle ağdalı ve ağır bir dil kullanıyorlardı. Çünkü bu bilgiler çalışarak elde edilemeyen, yalnızca Allah tarafından seçilmiş kişilerce idrak edilebilen bilgilerdi.¹⁵⁰

Sûfiler, halk ile aralarına mesafe koyarak, hatta onları hor görerek münzevi bir yaşam sürmeyi arzulasalar da bunun pratikte tam olarak gerçekleştirilemediği anlaşılmaktadır. Örneğin Serî es-Sakatî tam manasıyla halkı terk etmenin çok zor olduğunu düşünüyor, buna güç yetiremeyip bu mertebeye hiçbir zaman ulaşamadığını söylüyordu.¹⁵¹ Bazı sûfilere göre halk ile iç içe yaşanmalı ve insanlara sonsuz hoşgörü ve şefkat ile muamele edilmeliydi. Cüneyd'e göre "tevazu, şefkat kanatlarını [ana kuşun yavruları üzerine gerdiği gibi] halk üzerine germek ve onlara yumuşak davranmaktı."¹⁵² Bu sonsuz şefkat ve hoşgörü hali toplum içinde yaşayan Hristiyanlara ve günahkârlara karşı da gösterilmeliydi.¹⁵³ Tasavvuf ehli, fakirlik öğretisi gereği ellerindeki malları halk için harcamalı, onlardan hiçbir şey beklememeli ve halktan gelecek her türlü kötülüğe de sabretmeliydi. Her ne olursa olsun halka karşı kin beslenmemeliydi.¹⁵⁴

Erken dönemlerden itibaren benimsenen halktan gelecek her türlü cefaya sabretme öğretisi, fütüvvet anlayışının temelini oluşturdu.¹⁵⁵ Tasavvuf içinden çıkan fütüvvet kavramı iyi ya da kötü tüm insanlara karşı merhametli olmak, kendisi için değil başkaları için yaşamak, kesinlikle karşılık beklemeden iyilik yapmak gibi anlamlara geliyordu. Ebû Hafs el-Haddâd'a göre fütüvvet, "başkasına adalet ve insafla muamele etmek, fakat

¹⁴⁹ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 30-31; Massignon, *a.g.e.*, s. 185.

¹⁵⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 147.

¹⁵¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 211.

¹⁵² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 235.

¹⁵³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, 430.

¹⁵⁴ Kelâbazî, *a.g.e.*, s. 90; es-Sülemî, *Sûfilerin Edepleri*, s. 28; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 439.

¹⁵⁵ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 48.

onlardan adalet ve insafla muamele etmelerini istememektir.”¹⁵⁶ Fütüvvet, âlim veya kâfir hiç kimseyi birbirinden ayırmamak, başkalarını kendinden üstün görmektir.¹⁵⁷

Sûfilerin topluma ve dünya hayatına bakışı noktasında birbirine zıt gibi görünen fikir ve öğretileri olduğunu söylemek mümkündür. Onlar bir yandan halkı kendilerinden aşağı görmüş öte yandan insanlara karşı sonsuz merhamet göstermek gerektiğini vurgulamışlardır. Mürit olmanın ana koşullarından biri olarak halktan uzaklaşmak gerektiği söylene de kaynaklarda halka karşı nasıl bir tavır takınılması ile ilgili tavsiyelerin bolca olması, tasavvuf ehlinin bunu pratikte başaramadığını göstermektedir. Pek çok örnekte sûfinin halktan kendinî tecrit etmesi ancak manevî manada başarılılabilmektedir.

2.2. HALKIN ZAHİT VE SÛFİLERE BAKIŞI

Sûfilere göre halk arasında -somut eylemlere karşı olan tepkileri bir kenara bırakırsak- tasavvuf ehline tepki gösteren iki zümre vardı. Bunlardan birincisi ve kaynaklarda sıklıkla zikredilene sûfilerin ilmini idrak edebilecek donanımda olmayanlardı. Bu grup, sûfilerin dinî mertebelerini ne anlayabilecek ne de bu mertebelere ulaşabilecek seviyedeydi. Bu nedenle sûfilere bâtil ilan ediyorlardı. Diğer bir zümre de sûfiler ile bir arada bulunmuş, mürit olmaya karar vermiş, ancak buna güç yetiremeyip bu yolu terk eden kimselerden oluşuyordu. Tasavvuf ilmine takat gösteremeyen bu cemaat, sûfilere karşı düşmanlık besleyenler vardı.¹⁵⁸

Zühd döneminden itibaren halkın sûfi çevrelere karşı muhtelif sebeplerle farklı tepkileri olmuştur. Bu tepkilerin mahiyetini ilk zühtçülerin genel tutum ve davranışları ile çeşitli fiilleri belirliyordu. Bu çerçevede sûfiler, halk nezdinde peşinden gidilebilecek büyük âlimler olarak görüldükleri gibi günahkâr olarak da görülebiliyorlardı.¹⁵⁹ Onların

¹⁵⁶ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 113. Bu düşünceye uygun olarak sûfilerin günahkâr bir gencin cenazesinin kaldırılmasına yardım ettikleri fesat çıkaran bir gencin şehirden kovulmasını engelledikleri söylenir: el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 227.

¹⁵⁷ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 153; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 307.

¹⁵⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 444, 476-479.

¹⁵⁹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 7.

zemmedilmelerinin sebeplerinden biri tabii olarak şerî hükümlere mugayir söz ve davranışları idi. Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), melekleri gördüğünü ve onlarla konuştuğunu söylediği için Şam'dan sürülmüştü. Ahmed b. Ebû'l-Havarî (ö. 230/844-5) evliyâyı peygamberlerden üstün tuttuğu için Şam'dan kaçmak zorunda kalmıştı. Bâyezîd-i Bistâmî Hz. Peygamber gibi miraca yükseldiğini iddia ettiği için Bestam'da mülhid ilan edilmiş ve şehirden kovulmuştu.¹⁶⁰ Halk Zünnûn el-Mısırî'yi yaşarken reddetmiş, ancak öldükten sonra ona itibar ve hürmet göstermişti.¹⁶¹ Mezkûr zâhitler, tasavvufun ana öğretilerinden biri olan halktan uzak durma idealini gerçekleştirmek için bu tür söylemlerde bulunmuş olabilirler. Ancak daha önce ifade edildiği gibi şathiyeli söz ve davranışlar, tasavvuf içinde erken dönemlerden itibaren serpilmişti.

İlk zühtçüler tasavvufun teşekkülü sonrası döneme nazaran daha çok ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu nedenle halk arasında ilk zühtçülere karşı olan olumsuz tepkilerin daha az olduğu söylenebilir. Hasan el-Basrî dinî ilimlerle iştiğal olmuş, hatta kadılık da yapmış bir âlim-zâhitti. Halk kendisini zamanın *gavsı* ilan etmiş, esnaf teşkilatları pir addetmişlerdi.¹⁶² Abdullah b. Mübârek de hadis ravisi olan, *suğûr* bölgelerinde savaşımlara katılmış bir zâhitti.¹⁶³ Merv halkının görüşü ne olursa olsun tamamı kendisini benimsemişti. Hem ehl-i re'y hem de ehl-i hadis Abdullah b. Mübârek'i kendilerinden sayıyordu.¹⁶⁴

Zühd döneminde olduğu gibi tasavvuf döneminde de halkın sûfilere karşı olan tepkilerinde sûfilere şeriata aykırı addedilen söz ve eylemleri etkili olmuştur. Saygın bir sûfî olmasına rağmen Cüneyd el-Bağdâdî bile birçok kez takibata uğramış, zındıklıkla suçlanmıştı.¹⁶⁵ Şathiyeli sözleri nedeniyle Ebû Bekr el-Vâsîtî, (ö. 320/932) nafîle ibadetlere önem vermediği suçlamasıyla¹⁶⁶ Ebû'l-Hasan el-Husrî (ö. 371/981) halk tarafından tekfir edilmişti. Ebû Abdullah Rûzbârî (ö. 369/979) sûfilere halk nezdinde

¹⁶⁰ Melchert, *a.g.e.*, s. 249-250; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 172; Bahsi geçen zâhitlerin yaşadıkları şehirlerden kovulmalarında yöneticilerin ne derece etkili olduğu muğlaktır. Muhtemelen marjinal fikirleri sebebiyle halkın tepkisi neticesinde yaşadıkları yerlerde barmamışlardır.

¹⁶¹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 167.

¹⁶² Massignon, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁶³ Abdullah b. Mübârek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik Zühd Kitabı*, çev. İshak Doğan, Armağan Kitaplar, Konya 2006, s. 9.

¹⁶⁴ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 163.

¹⁶⁵ Serrâc, *a.g.e.*, s. 479.

¹⁶⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 486-487.

zemmedilmemeleri için gayret göstermekteydi. Örneğin bir yemeğe davet edildiklerinde gitmeden müritlerine yemek yedirir, böylece davet edildikleri yerde çok yememelerini sağlardı. Çünkü açlık ile övünen sûfilerin çok iştahlı yemesi halkın su-i zanda bulunmasına neden olabilirdi. Rûzbârî aynı zamanda halktan birine borçlu olan bir sûfinin borcunu ödemişti.¹⁶⁷

Sûfilerin birçoğu halkın tepkileri sonucunda yaşadıkları şehri terk etmek durumunda kalmışlardı. Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931) Belh'ten Semerkant'a, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî Tüster'den Basra'ya, Ebû Sa'îd el-Harrâz (ö. 286/899) Bağdat'tan Buhara'ya sürülmüştü.¹⁶⁸ Bu durum sûfi çevreler tarafından olumlu karşılanmaktaydı. Halk tarafından tepki alıp yaşadığı şehirden sürülmek sûfiler için adeta bir kıvanç kaynağıydı. Nitekim Feridüddîn Attâr, Ebû Bekr el-Vâsıtî'nin yetmiş şehirden ihraç edildiğini söyler¹⁶⁹ ki burada amaç açıkça onu sûfiyye nezdinde yüceltmektir.

Halkın sûfilere tepki göstermesine yol açan iki muhtemel neden vardır ki 4./10. yüzyılda Serrâc *el-Lüma'* adlı eserinde ve 5./11. yüzyılda Kuşeyrî *er-Risâle*'sinde bu konularda sûfilere aklamaya çalışmıştır. Bunlar *semâ* ve *livâtad*ır. Serrâc, halkın semânın mahiyetini anlayamayacağından dolayı bazı sûfi grupların semâdan uzak durduklarını söyler¹⁷⁰ ve uzun uzadıya semânın mübah olduğunu ispatlamaya çalışır.¹⁷¹ Kuşeyrî de *er-Risâle*'nin semâ bahsinde diğer hiçbir konuda olmadığı kadar hadis nakletmiş, sahabe ve tâbiînden örnekler vermiştir. Müzik dinlemenin caiz olduğunu vurgulayarak sûfilere bu konuda temize çıkarmaya çabalamıştır.¹⁷² Ebû Muhammed Murta'îş (ö. 328/939-40) ise semânın tehlikelerinden bahsederek bu öğretinin halkın sûfilere topyekûn tekfir etmesine sebep olduğunu söylemiştir.¹⁷³

Kaynaklarda livâtâ konusunda esasen sûfilere karşı halk nezdinde somut bir tepkiye rastlanmamaktadır. Ancak ilk zühtçülerden itibaren sûfiler, bu konuda hem birbirlerini

¹⁶⁷ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 143-144.

¹⁶⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 478; Massignon, *a.g.e.*, s. 181; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 123.

¹⁶⁹ Feridüddîn Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 654.

¹⁷⁰ Serrâc, *a.g.e.*, s. 346.

¹⁷¹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 315-319.

¹⁷² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 420-423.

¹⁷³ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 104-105.

hem de halkı uyarmışlardır. İbrahim b. Edhem (ö. 161/777-8) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) bu zâhitlerdendi.¹⁷⁴ Muzaffer el-Kırmîsînî, (ö. 4./10. yüzyıl) nasihat etmek amacıyla bile olsa genç oğlanlarla bir araya gelinmemesi gerektiğini söylemişti.¹⁷⁵ Tüm bu nasihatlere rağmen bazı sûfilerin bu eylemi gerçekleştirdikleri görülmektedir. Nitekim Ebû Sa'îd el-Harrâz, livatâdan kendinî kurtaran sûfilerin azınlıkta olduğunu ifade etmişti.¹⁷⁶ Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, genç oğlanlarla bir arada olmanın sûfiler için bela olduğunu söylerken aynı zamanda bundan bir türlü kopamadığını dile getirmişti.¹⁷⁷ Tüm fikhî mezheplere göre suç olan bu eylemin,¹⁷⁸ halk tarafından sûfilere karşı somut bir tepkiye yol açmaması, sûfi çevre içinde bu gibi kendilerine has dinî pratikler söz konusu olduğunda gizliliğin sağlanabildiğini gösterir.

Halkın sûfilere bakışı bağlamında onların toplumsal konum ve saygınlıklarını irdelemek gerekmektedir. Ama bundan önce onların ne ölçüde toplumsal hayata katıldığı ile ilgili bilgi vermek gerekir. Birinci bölümde sûfilerin, öğretisi olarak toplumsal hayata katılım konusunu nasıl ele aldıklarına değinmiştik. Kaynaklarda toplumsal yaşamın içinde olma hali her ne kadar sûfilerin sadece tasavvuf yoluna girmeden önceki hayatları gibi gösterilse de durumun gerçekte böyle olmadığı aşikârdır. Tasavvuf, münzevi yaşamı teşvik etse de hem Irak sûfileri hem Horasan Melâmetîleri hem de Orta Asya hakimleri sosyal yaşamın içinde olmuşlardır.¹⁷⁹ Abdullah b. Mübârek bir tüccardı; kazandığı para ile halk arasındaki borçluların borçlarını kapatır, takipçilerini hacca gönderirdi.¹⁸⁰ Serî es-Sakatî'nin Bağdat'ta eskici dükkânı vardı. Ebû Hafs el-Haddâd, demircilik işi ile uğraşır. ¹⁸¹ Cüneyd, halktan birinin cenaze namazına katılıp halka karışıyordu. 'Amr b. Osmân el-Mekkî, Ali b. Sehl'e (ö. 307/919-20) yüklü miktarda borçlanmıştı.¹⁸² Bünân el-Hammâl el-Bağdâdî'nin (ö. 316/928) bir kişiyle borç-alacak ilişkisi vardı.¹⁸³

¹⁷⁴ Attâr, *a.g.e.*, s. 130, 222.

¹⁷⁵ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 249.

¹⁷⁶ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 137.

¹⁷⁷ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 106-107; Serrâc, *a.g.e.*, s. 303; Attâr, *a.g.e.*, s. 361.

¹⁷⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Livâta", *TDVİA*, c. XXVII, s. 198-200.

¹⁷⁹ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 214.

¹⁸⁰ İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 1015-1017.

¹⁸¹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 189. Haddâd, Arapça demirci anlamındadır.

¹⁸² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 176; el-Kuşeyrî; *a.g.e.*, s. 126, 245; Serî'nin tüccar kimliği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 574-575.

¹⁸³ İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 619.

Sûfiler esasen toplum tarafından saygı görmemeyi ve toplumsal konumlarının aşağı olmasını salık veren öğretiler üretmişlerdi.¹⁸⁴ Zünnûn el-Mısrî'ye göre kişinin ihlaslı olması için toplumsal konumunun düşmesini arzulaması gerekirdi.¹⁸⁵ Nitekim yaşarken Zünnûn'a halkın itibar etmediği bilinmektedir.¹⁸⁶ Ancak aynı halk ihtilafı bir konuda Zünnûn'a başvurmakta geri durmamıştı.¹⁸⁷ Bu konuda öğreti ile pratiğin her zaman uyuşmadığı görülmektedir. Nitekim sûfilerin halka karşı sonsuz hoşgörülerini ve fakirlik telakkisi sonucu varsa kazançlarını insanlar için harcamaları toplum nezdinde kaçınılmaz olarak saygı görmelerini sağlıyordu. Fudayl b. 'Îyâz, tüm parasını hapisanedeki mahkûmlara gönderiyordu.¹⁸⁸ Sûfilerden nefret eden bir adam Bişr el-Hâfi'yi takip etmiş, onun yiyecek- içecek alıp bir fakiri doyurduğunu görünce sûfilere muhabbet beslemişti.¹⁸⁹ Abdullah b. Mübârek'in çevresindeki kırk aileyi doyuracak kadar yemek pişen bir aşevi vardı¹⁹⁰ ve insanların yararlanması için iki adet *ribât* yaptırmıştı.¹⁹¹ Hasan el-Basrî sonraki yıllarda yaşadığı dönemin *gavsı* olarak görülmüş, esnaf cemiyetlerinin piri sayılmıştı.¹⁹² Tüsterî, yaşlılığında toplumun önde gelen âlimlerinden biri olarak görülmüştü.¹⁹³ Zaman içinde sûfilerin saygınlıkları o kadar artmıştı ki artık onların giydikleri yamalı kıyafetleri giymek bir itibar göstergesi haline aldı. Sûfiler, kendilerini bu kıyafetleri giyerek gösteriş yapanlardan ayırmak için yeni dikiş şekil ve yöntemleri geliştireceklerdi.¹⁹⁴

Sûfilerin kendilerini Allah tarafından seçilmiş kişiler olarak gördüklerine daha önce değinmiştik. Bu konuyla ilgili kaynaklarda pek çok menkıbevi hikâye bulunmaktadır.¹⁹⁵

¹⁸⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 484.

¹⁸⁵ Şaranî, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁸⁶ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 167.

¹⁸⁷ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 463.

¹⁸⁸ Şaranî, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁸⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 208-210.

¹⁹⁰ Şaranî, *a.g.e.*, s. 328.

¹⁹¹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 163.

¹⁹² Massignon, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁹³ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁹⁴ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 109, 112.

¹⁹⁵ Cüneyd'in Allah tarafından masum kılındığını ve Allah'ın sûfilere şeytanın tuzaklarına karşı koruduğunu söyleyen bir menkıbe için bkz. Hücvirî, *a.g.e.*, s. 194. Başka bir menkıbede İbrahim b. Edhem'i gören iki meleğin onu Allah'ın derecelendirdiği kullarından addettiği söylenir: el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 202. Başka bir örnekte Hâris el-Muhâsibî'nin haram olan bir yiyeceğe elini uzattığında elindeki bir damarın titrediği ve böylece onu yemediği, yediği bir yiyecek şüpheli olunca da onu yutamadığı ve kustuğu söylenir: el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 205; Serrâc, *a.g.e.*, s. 387. Başka örnekler için bkz. Hücvirî, *a.g.e.*, s. 189; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 1024.

“Seçilmiş” kişiler olan sûfiler, aynen peygamberler gibi kendilerini günahsız olarak görebilmekteydi. Bu durum günlük hayatta da karşılığını bulmaktaydı. Sûfilerin kendilerini masum ve Allah tarafından seçilmiş kişiler olarak görmeleri, onların kendilerini toplumun üzerinde (*havas*) konumlandırmalarına¹⁹⁶ sebep olduğu gibi aynı zamanda halk ile Allah arasında bir köprü olma hüviyetine bürünmelerine de sebebiyet verdi. Böylece tasavvufun içerisinde evliyâ kültü ortaya çıktı. Bu öğreti kitleleri peşinden sürükleyen tarikat şeyhlerinin *kutub*, *mehdi*, *gavs* adıyla zuhurunun fikrî alt yapısını oluşturdu. Bu çalışmanın tarihsel dönemini kapsayan 3./9. ila 4./10. yüzyıllar arasında da evliyâ kültü toplum tarafından karşılık buldu. Tasavvufun teşekkül ettiği bu dönemde halk, sûfileri veli olarak görmeye başlamıştı.¹⁹⁷

Velâyet sahibi kişiler olarak sûfiler, halka vaaz vermek, onlara doğru yolu göstermek konusunda farklı görüşlere sahipti. Kimi sûfiler, evliyânın halka dinî konularda önder olması gerektiğini düşünürken kimileri de halk ile aralarına mesafe koyma eğilimindeydiler. Sûfilerin bu noktadaki çekincesi halkın mazharı neticesinde şöhret olma korkusuydu.¹⁹⁸ Aynı zamanda halka vaaz vermek için sûfinin manevi mertebesinin çok yüksek olması gerekirdi. Ağzından çıkan her sözün *hak* olması şarttı. Konuyla ilgili Cüneyd “otuz ermiş kişi (*büdelâ*): ‘halkı ulu ve yüce Allah’a davet etme ehliyetine sahipsin’ işaretinde bulunmadan nasihat etme faaliyetine girişmedim” demişti.¹⁹⁹ Ayrıca sûfiler arasında halk ilim talep etmediği için vaaz vermenin anlamsız olduğu görüşü de vardı. Bu fikre göre ilme rağbet etmeyene teveccüh göstermek onlardan daha çok itibarsız olunmasına neden olurdu. Son tahlilde “hakk ile meşgul olan halkla uğraşmazdı.”²⁰⁰ Bu nedenle nispeten az sayıda kişi ile bir araya gelerek ve nefislerini körelterek vaaz verme taraftarıydılar. Sûfilerin meclislerinde azamî yirmi kişi olmalı ve sorulan her soruya cevap verilmemeliydi. Zaten insanların da sûfilerin vaazlarına olan talebi az olurdu. “İnsanlar boş hikâyeler anlatan kıssacıları dinlemekten daha çok hoşlanırlardı.”²⁰¹ Her ne kadar

¹⁹⁶ es-Sülemî, *a.g.e.*, s. 37; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 481; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 33, Böwering, *a.g.m.*, s. 40.

¹⁹⁷ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 165-167.

¹⁹⁸ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 190; İbn’ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 577. Sûfilerin vaaz vermemeyi tercih etmelerinin bir başka sebebi de vaizliğin üzerlerinde bıraktığı manevi yükü. Vaazlarının dinleyiciler üzerinde olumlu etkisi olup olmayacağını bilemeyecekleri için sessizliğe daha yakındılar. Onlar için sükût sözden üstündü: İbn’ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 551, 617.

¹⁹⁹ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 205-206.

²⁰⁰ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 206-207.

²⁰¹ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 18-20, 98-99; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 274.

tasavvuf içinde sükutun sözden üstün olduğu görüşü yaygın olsa da talep edildiğinde sorulan sorulara cevap veren sûfiler de bulunmaktaydı.²⁰²

İlk zühtçülerden olan Fudayl b. ‘ÿyâz ve İbrahim b. Edhem halka nasihat edenlerdendi.²⁰³ Hasan el-Basrî ise tebliğ rolünü üstlenecek kadar vaaz veren bir zâhitti.²⁰⁴ Sonraki örneklere bakarak zühd döneminde sûfilerin vaaz verme konusunda daha serbest oldukları söylenebilir. Tasavvufun teşekkül süreci ile sûfilerin vaaz verebilmek için şeyhlerinden icazet almaları gerekirdi veyahut şeyhleri ölmüş olmalıydı. Cüneyd el-Bağdâdî, Serî es-Sakatî hayatta iken vaaz vermeyi reddetmişti. Ancak bir rüya hadisesi ile makam bakımından şeyhini geçtiği hem kendisine hem Serî’ye haber verilince vaaz vermeye başladı.²⁰⁵ Ancak yine de Serî es-Sakatî, insanların etrafında toplanması konusunda Cüneyd’e kızılıyordu.²⁰⁶ Sûfilerin vaaz verme, insanlara örnek olma ve cemaatleşme noktasında Bağdat’ta rahat bir şekilde davranamadıkları söylenebilir. İslâm devletlerinin doğu topraklarında ise sûfiler, topluma karşı nispeten daha duyarlı davranabiliyorlardı. Hatta bazı sûfiler vaaz vermek amacıyla Nişabur’a giderdi.²⁰⁷

Sûfilerin toplumsal saygınlıklarını besleyen bir diğer husus hem halk arasında hem de kendi içlerinde olağanüstü kerâmetler gösterdiklerine dair inançtı. Sûfiler, kendilerini peygamberler gibi seçilmiş kişiler olarak gördüklerinden aynen peygamberlerin mucizeleri gibi (hatta daha da olağanüstü) kerâmetler gösterebildiklerini savunmuşlardı. Aslında sûfilerin birçok konuda olduğu gibi bu konuda da yaklaşımları çeşitlilik gösteriyordu. Ancak sûfilerin çoğunluğu, kerâmetin varlığı konusunda mutabıktı. Onlara göre kerâmet hem şeriata aykırı değildi hem de gerçekleşmesi mantıken mümkündü.²⁰⁸ Bazı sûfiler kerâmetin tabiat kanunlarına aykırılık teşkil etmediğini savunmaktaydı.²⁰⁹

²⁰² el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 94-95; Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 136.

²⁰³ es-Sülemî, *Sûfilerin Edepleri*, s. 124-126; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 4.

²⁰⁴ Massignon, *a.g.e.*, s. 55.

²⁰⁵ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 193-194; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 330.

²⁰⁶ es-Sülemî, *Sûfilerin Edepleri*, s. 27.

²⁰⁷ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 188; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 317; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 141.

²⁰⁸ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 106; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 280-281, 291.

²⁰⁹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 281.

Serrâc, bini aşkın kerâmet hikâyesi olduğunu ve bunların hepsinin uydurma olamayacağını söylemekteydi.²¹⁰

Tasavvuf ehline göre Allah dostlarının makamı peygamberlerin yalnızca bir derece aşağısındaydı. Sûfiler mucizenin peygamberlere has bir durum olduğu, kerâmetin ise velilerin meziyeti olduğu düşüncesindeydi.²¹¹ Bu konuyla ilgili sûfi doktrinlerinden biri kerâmetlerin, gerçekleşse dahi gizlenmesi gerektiği idi. Peygamberler mucizelerini açıklamakla mükellefken sûfiler kerâmetlerini gizli tutmalıydılar. Çünkü kerâmet isteyerek gerçekleşmezdi ve sûfi gerçekleşen bu olağanüstü hadisenin kerâmet olduğunu kesin olarak bilemezdi.²¹² Kerâmetin gizli tutulmasının bir başka sebebi de sûfilerin şöhret olmak istememesiydi. Bu tip olağanüstü haller kendi aralarında zuhur etmeli, halk arasında gerçekleşse bile halk bunu fark etmemeliydi.²¹³

Kerâmet konusunda bir diğer düşünce de kerâmetin gösterilebilmesine rağmen bunun tercih edilmemesi gerektiği fikriydi. Rivayete göre şeytanın, kerâmet gösterip Dicle nehrini kayıksız geçmesini istediği Nurî bunu reddetmişti.²¹⁴ Cüneyd'e göre çölde susuz kalan bir sûfinin kerâmet göstererek su elde edebilecekken tevekkül edip susuzluğa sabretmesi daha evlaydı.²¹⁵ Bâyezîd'i Bestâmî'ye "falan kişi bir gecede Mekke'ye gidiyor, falan zat su üzerinde yürüyor" denildiğinde şeytanın da bir gecede Mekke'ye gidebileceğini, balıkların da yüzdüğünü söylemiş, makbul olanın kişinin şeriatın ahkâmını uygulaması olduğunu dile getirmişti. Sûfiyye içinde her ne keramet gösterirse gösterebilirsin, *emr ve nehy* çizgisindeki davranışı görülmedikçe kişiye itibar edilmemesi görüşü mevcuttu.²¹⁶ Kısacası bu yaklaşıma göre tasavvufun ana öğretilerini uygulamak, şerî hükümlere azami riayet etmek, hevâ ve hevese karşı koymak keramet göstermekten daha üstün fillerdi.²¹⁷

²¹⁰ Serrâc, *a.g.e.*, s. 377.

²¹¹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 281, Karamustafa, *a.g.e.*, s. 59-60.

²¹² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 435; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 282; es-Sülemî, *Tabakât*, s. 167.

²¹³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 450-457, 459.

²¹⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 445.

²¹⁵ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 89.

²¹⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 379; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 446.

²¹⁷ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 220; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 133.

Tasavvuf ehline göre kerâmet, ancak nefsi duygularından tamamen sıyrılan ve onu arzu etmeyen sûfilerde zuhur edebilirdi ve kerâmet ulaşılabilecek en üst makam değildi. Bu nedenle halktan birinin herhangi bir nedenle kerâmet talebi olursa buna sûfiler tarafından anında karşılık verilmesi beklenemezdi. Ancak sıradan insanlar kerâmeti makamların en üstü olarak gördükleri için sûfilerden kerâmet göstermelerini isteyebilirlerdi.²¹⁸ Böyle bir örnekte halktan bir zat Ebû Abbâs el-Kassâb isimli bir sûfiden kerâmet göstermesini ister. el-Kassâb babasından kasaplık dışında bir şey öğrenmeyen bir kimsenin bu kadar ilme sahip olmasından daha büyük bir kerâmet olamayacağını söyleyerek bu talebi reddeder.²¹⁹

Sûfilerin kerâmet konusunda yukarıda aktardığımız görüşlerine paralel olarak halkın velilerden kerâmet göstermeleri konusundaki taleplerine dair örnekler sınırlıdır. Bu örneklerde tasavvufa muhalif olan veya sûfilere imtihan etmek isteyen kişilerin taleplerine karşılık sûfilerin kerâmet gösterdikleri rivayet edilir. Bu örneklerden birisinde tasavvufa muhalif olan bir kişi Bâyezîd'i Bestâmî'den ilahi hakikati kendisine göstermesini ister. Bu talebe karşılık mezkûr zatın kendisine muhalif olduğunu anlayan Bâyezîd bir mağarada arkadaşı olduğunu, oraya giderse kendisine *keşfen* hakikati bildireceğini söyler. Mağaraya giden şahıs burada bir ejderha ile karşılaşınca korkudan ne yapacağını bilemez ve Bâyezîd'in yanına geri dönüp ondan af diler. Bunun üzerine Bâyezîd "mahlukun heybetine güç yetiremeyen hâlikin heybetini nasıl idrak edebilir?" der.²²⁰

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere toplumda kerâmeti kabul edenler olduğu gibi reddedenler de vardı. Sûfilerin reddedenlere karşı kerâmetin varlığını ispatlamak için çeşitli kerâmetler gösterdikleri söylenir. Böyle bir örnekte bir adam Ebû Hafs el-Haddâd'a "eskiler hakkında söylenmiş birtakım kerametler var; bunlarla ilgili sende bir şey yok mu?" deyince demirci fırınından kızgın bir demiri eline alıp çıkarmış ve böylece kerâmetin varlığını mezkûr zata ispatlamıştı.²²¹ Başka bir örnekte bir sûfinin kerâmeti

²¹⁸ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 287.

²¹⁹ Attâr, *a.g.e.*, s. 578; Talebe karşılık kerâmet gösterilmesinin bir sakıncası da sahte sûfilerin ortaya çıkmasıdır. Böyle bir örnekte kerâmet sahibi olduklarına halkı inandıran bir çift büyüclük yaparak insanları dolandırmıştı. Sûfilere bu insanlardan ayıran nokta kerametlere aldırış etmemeleri bu yolla şöhret olma yolunda olmak şöyle dursun bundan korkmalarıydı: Karamustafa, *a.g.e.*, s. 166.

²²⁰ Attâr, *a.g.e.*, s. 184; Bâyezîd'i imtihan etmek amacıyla ondan kerâmet göstermesinin istenmesi ile ilgili örnek için bkz. Attâr, *a.g.e.*, s. 184-185.

²²¹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 383.

reddeden halka bunun varlığını ispatlamak için yaşadığı şehir Rahbe'ye aslana binerek geldiği söylenir.²²² Sûfiler arasında da kerâmete itibar etmeyenler vardı. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî kerâmet hikâyelerine inanmayan bir sûfi idi. O bilerek bir su birikintisine atlamış ve suda yürüdüğüne inanları kendisini boğulmaktan kurtaran müezzine göndermişti. Bununla birlikte müritleri onun çalışmalarını derlerken bunlara şeyhlerinin kerâmetleri olduğunu eklemekten geri durmamışlardı.²²³

Bazı rivayetlerde sûfiler, toplum içinde başlarına gelen çeşitli olaylar neticesinde isteyerek ya da istemeden veya halkın talebine binaen dua etmek suretiyle, belki neticesini bilmeden kerâmet gösteren kişiler olarak tasvir edilirler. Örneğin çobanlık yapan bir sûfinin koyunlarını kurtlar korur.²²⁴ Ebû Hafs el-Haddâd'ın yukarıda anlattığımız kızgın demir fırınına elini sokma hadisesinin bir diğer versiyonunda, bu eylem Kur'ân'dan bir ayet okunduğunu duyduğunda kendinden geçmesi sonucu gerçekleşir. İnsanların bu olaya şahit olduğunu fark edince meşhur olmak korkusuyla bulunduğu yeri terk eder.²²⁵ Bir başka rivayete göre de İbrahim el-Havvâs (ö. 291/904) kendisini soymak isteyen bir hırsızın gözlerine bakarak onu kör eder.²²⁶

İnanışa göre halkın sûfilerden dua istemesi sonucunda da kerâmet açığa çıkabiliyordu. Bu tip keramet hikayelerinin bir kısmının özellikle gemi seyahatlerinde gerçekleştiği görülür. Zünnûn el-Mısırî'ye atfedilen bir kerâmet kıssasında, müritleri yakınlarındaki bir gemide çalgı çalıp oynayan ve yakışsız işler yapan bir gruptan rahatsız olur ve Zünnûn'dan dua etmesini isterler. Zünnûn, mezkûr grup için dua edince çalgıcıların bulunduğu gemi Zünnûn ve müritlerinin gemisine yaklaşır ve bu kişiler diz çöküp ağlayarak tövbe ederler.²²⁷ Zünnûn ve Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) ile ilgili bir başka keramet öyküsünde ise yine bir gemideyken mücevheri çalınan bir kişinin suçsuz bir gence iftira atması sonucu devreye giren mezkûr sûfiler genç için dua ederler. Bunun üzerine denizdeki balıklar ağızlarında birer mücevher ile peyda olurlar.²²⁸ Başka bir rivayette

²²² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 449.

²²³ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 50-51.

²²⁴ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 157.

²²⁵ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 163.

²²⁶ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 448.

²²⁷ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 168.

²²⁸ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 448; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 156.

İbrahim b. Edhem gemide yolculuk ederken bir fırtına çıkar. İbrahim bu duruma hiç aldırılmaz. Gemide bulunanlar tepki gösterince dalgalar içinden bir çağrı yükselir ve şu sözler duyulur: “Aranızda İbrahim b. Edhem varken korkuyor musunuz? Hey, rüzgâr! Fırtınalı deniz, hey! Allah’ın izniyle durulun!” Sonrasında fırtına durulur.²²⁹

Velinin kerâmet göstermesinin sonucu olarak kendisini sıradan insanlardan ayıran kutsal bir güce (*bereket*) sahip olduğuna inanılırdı.²³⁰ Bu nedenle bazı insanlar sûfilerden kendi sıkıntıları için dua etmelerini isteyebiliyorlardı. Oğlunun Rumlara esir düşmesi sonucu bir kadın, evliyâdan olan bir zattan dua ister. Mezkûr zat, tam dua ettiği anda esirin zincirleri kırılır. Adamı esir tutan rahip annesinin dua ettiğini anlar ve onu salıverir.²³¹ Sûfilerin, bu olağanüstü güçleri sayesinde hastalara şifa sağladıklarına da inanılıyordu. İsfahan’a gelen ‘Amr b. Osmân el-Mekkî’nin müritlerinden birinin babası oğlunun ‘Amr’ın sohbetlerine katılmasını istemez. Bu mürit hasta olur. ‘Amr b. Osmân ve müritleri bu genci ziyaret ederler. Sesi güzel olan bir mürit hastalığının iyileşmesi için ilahiler okuyunca genç bir anda ayaklanır.²³² Sûfilerin halk içinde gerçekleşen ihtilafli durumları çözmek için de kerâmet gösterdikleri söylenir. Zünnûn bir devlet memuru ile halktan birinin kavga etmesi sonucu dışı kırılan memurun dışını tükürüğü ile ıslatarak eskisinden daha iyi hale getirmesiyle ikili arasındaki anlaşmazlık çözülür.²³³

Bazı sûfilerin talep edilen dua isteklerine kayıtsız kaldıkları söylenir. Bunun sebebi tasavvufta var olan öğretilerden biri olan başa gelen musibete sonsuz tevekkül ile sabredilmesi gerektiği fikriydi. Bir gün bir kadın Cüneyd el-Bağdâdî’den kaybolan oğlu için dua etmesini ister. Cüneyd kadına, “evine git ve sabret” der. Nihayetinde kadın sabredince oğlu Cüneyd’in söylediği vakitte gelir.²³⁴ Müritlerinden biri hastalandığı için Zünnûn’dan dua ister. Zünnun, müridine hastalığın onun için nimet olduğu ve buna sabretmesi gerektiği minvalinde sözler söyleyerek dua etmeyi reddeder.²³⁵

²²⁹ el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 164-165.

²³⁰ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 167.

²³¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 358.

²³² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 203.

²³³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 463.

²³⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 352.

²³⁵ Serrâc, *a.g.e.*, s. 273.

Tasavvufun oluşum sürecinde kerâmet konusunun da karmaşık bir yapı arz ettiği söylenebilir. Halk arasında bu tip olağanüstü inançların dönem itibariyle var olduğu bir gerçektir. Ancak sûfiler, başka konularda olduğu gibi bu konuda da farklı fikirler geliştirmişlerdir. Mamafih sûfiler kerâmetin halk tarafından anlaşılamayacağını düşünmelerine rağmen bazı durumlarda kerâmetin açığa çıkabileceği iddia edilmiştir. Tasavvuf içerisindeki kerâmetin isteyerek gerçekleştirilemeyeceğine dair öğretinin aksine kaynaklarda aksi hallerin vuku bulduğuna dair örnekler vardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki verdiğimiz kerâmet örnekleri sûfilere isnat edilmiştir. Sûfilerin kendilerinin kerâmet gösterdiklerine dair iddiaları sınırlıdır ki bu durum sûfi öğretinin de bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim bazı modern araştırmacılara göre kerâmet, avam halkın sûfilere yüceltmek için anlattıkları hikayelerden ibarettir. Onlara göre gerçek sûfiler kerâmeti kendilerine yakıştırmazlar. Kerâmet ortaya çıktığı zaman korku ve endişe duyarlar.²³⁶

2.3. DİN ALİMLERİNİN ZAHİT VE SÛFİLERE BAKIŞI

Klasik tasavvuf, toplumu unsurlarına ayırırken çeşitli kavramlar ortaya koymuştur. Bunlardan en genel olanı *avâm* ve *havâs* kavramlarıdır. Ebû Bekr el-Varrâk'a göre *havâs*, tasavvuf ehlini kapsamakta, *avâm* ise toplumun geri kalanını ifade etmektedir. Ona göre *havâs*, “insanları hayra ve hayırla amel etmeye çağıran önderlerdir.” Ancak önder olmalarına rağmen âlimlerle ve halkla yan yana ve uyum içinde olmalıdırlar.²³⁷ Bir başka kaynakta mezkûr sûfi, toplumu; âlimler, fakirler (dervişler) ve emirler olmak üzere üç kısma ayırır ve bu üç zümreyi halkın üzerinde konumlandırır. Toplumun refahı ve istikrarı bu üç zümrenin uyum içinde olmasına bağlıdır. Emirler bozulursa halkın ekonomisi bozulur, âlimler bozulursa şariat bozulur, dervişler bozulursa halkın kötü huyları tecelli eder. “Sultanlar, âlimlerden yüz çevirmedikleri sürece, âlimler sultanlarla içli dışlı olmadığı sürece, fukara da riyaset, yani hürmet ve itibar talep etmedikçe

²³⁶ Afifi, *a.g.e.*, s. 327; Kara, *a.g.e.*, s. 119-120; Melchert, *a.g.e.*, s. 239,241. Halkın kerâmetin varlığına dair inancı aynı zamanda kerâmet gösterme gücünde olan sûfilere takip etmelerine de neden oluyordu: İbn'ül-Esîr, *İslam Tarihi el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi*, çev. Abdullah Köşe, M. Beşir Eryarsoy, Ahmet Ağırakça, Yunus Apaydın, Abdülkerim Özaydın, I-XII, Bahar Yayınları, İstanbul, 1989, c. VIII, s. 107-108. Bu inanç neticesinde halkın uyguladığı ritüeller ile ilgili örnekler için bkz. Karamustafa, *a.g.e.*, s. 167.

²³⁷ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 132.

bozulmaz.”²³⁸ Bir diğerk tahlilde Ebû Hasan Büşencî, insanları mertbe sırasına göre veliler, âlimler ve cahiller olmak üzere üçe ayırır. Veliler bâtnları zâhirlerinden iyi olanlar, âlimler bâtnları ve zâhirleri bir olanlar, cahiller ise zâhirleri bâtnlarına uymayanlardır.²³⁹

Sûfilerin ulaşılan manevî mertbe bakımından kendilerini toplumun geri kalanından üstün gördükleri aşikârdır. Buradaki mesele, sûfilerin gerçekten de din âlimleri de dâhil olmak üzere toplum üzerinde bu üstünlüklerini tesis edip edemedikleri veya böyle bir amaçlarının olup olmadığı meselesidir. Bunu ortaya koymak gerekir.

Sûfiler, din âlimleri ile aralarına mesafe koyma eğilimindeydiler. Çünkü onlardan üstün olduklarını düşünüyordular. Kuşeyrî sûfiler hakkında şöyle diyordu:

Allah onları beşerî ve nefsanî bulanıklıklardan tasfiye etmiş, ahadiyyete ait ilahî hakikatlerden kendilerine gelen tecellilerle onları ulûhiyeti temâşa (müşâhede) makamlarına yükseltmiş, ubûdiyyetin (kulluğun) adâbını ifâ etmeye muvaffak kılmış ve ilahî kanunların cereyan tarzının menşeyini görmelerini sağlamıştır.²⁴⁰

Bu sözler sûfilerin kendilerini yalnızca toplumun avâm olarak tabir ettikleri kısmından değil aynı zamanda ulemadan ve devlet adamlarından da üstün gördüklerini ima etmektedir. Onlara göre dünyada her asırda sûfiyye taifesinden, tevhit bilgisine sahip, insanlara yol gösterecek bir kişi zuhur ederdi. Tasavvuf ehli büyük mezhep imamlarının da sûfilerin üstünlüğünü kabul ettiğini düşünüyordu. Söylenene göre Şâfiî (ö. 204/820), âlimler arasında herhangi bir meselede ihtilaf durumu olduğunda dönemin şeyhine danışırdı.²⁴¹ Ebû Hanîfe, müritlerine İbrahim b. Edhem’i efendisi olarak tanıtmıştı.²⁴² Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Bişr el-Hâfi’nin kız kardeşi kendisine dinî bir soru sorunca ağlamış ve Bişr’in hakiki *verâ* sahibi olduğunu söylemişti.²⁴³ Ahmed b. Hanbel

²³⁸ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 206.

²³⁹ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 296.

²⁴⁰ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 80.

²⁴¹ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 104.

²⁴² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 107.

²⁴³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 205; İbn’ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 552.

ilmî bir konuda sûfiyyeden olan Şeybân Râî'yi uyarmak istemiş, ancak İmâm-ı Şâfî, bunu yapmaması konusunda onu ikaz etmişti. Uyarıyı dikkate almayan Ahmed b. Hanbel, Şeybân'ı uyarmış, ancak aldığı cevap karşısında bayılmıştı. Bunun üzerine Şâfî, Şeybân'ın sûfilerin ümmilerinden olduğunu ve kendilerinden üstün olduğunu söylemişti.²⁴⁴ Ebû Bekr eş-Şiblî de şerî hükümler noktasındaki bilgisi ile bir fıkıh âlimini mağlup etmişti. Cüneyd el-Bağdâdî ise ünlü kelim âlimlerinden Abdullah b. Küllâb'ı (ö. 240/854) tevhit konusundaki fikirleri ile mest etmiş, İbn Küllâb onun ilmini tam olarak idrak edememiş ve fikirlerini yazılı olarak kendisine iletmesini istemişti.²⁴⁵ Sehl et-Tüsterî, Tüster şehrinin komutanı tarafından şehre gelen âlimlere şehrin velisi olarak tanıtılmış ve âlimlere giriştiği ilmî münazaraların hepsinden galip çıkmıştı.²⁴⁶

Öte yandan tasavvuf ehlinin özellikle büyük fıkıh mezheplerin imamlarına karşı muhabbet besledikleri, hatta onları da sûfî taifeden saydıkları görülmektedir. Sûfilere göre Ebû Hanîfe, önceleri yün elbise giyen, münzevi yaşam tarzına sahip bir zattı. Bir rüya neticesinde münzevi hayatı terk edip halka doğru yolu göstermek ve sünneti ihya etmek için çalışmaya başlamıştı.²⁴⁷ Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781-2) ise uzlete çekilmeden önce Ebû Hanîfe'nin derslerine katılırdı.²⁴⁸ Kaynaklarda sûfilerin birebir mezhep imamları ile ilişkide oldukları söylendiği gibi onların örnek alınması gereken insanlar oldukları da sık sık zikredilmiştir. Hem Şâfî hem de Ahmed b. Hanbel örnek sûfî profile sahip kişiler olarak telakki edilmiştir.²⁴⁹ Zaten sûfiler şeriata karşı değildiler ve sonradan ortaya çıkan İslâmî ilimleri de reddetmediler.²⁵⁰ Sûfilere göre ulema, tasavvuf ilmini anlamadığı, bu bilgiye vakıf olamadığı için tasavvuf ehline muhalif bir tavır takılmaktaydı.²⁵¹ Bu tip alimlerden oluşan zümre tasavvufî bilgiye vâkıf olamadığı gibi sûfilerin halkı peşlerinden sürüklemesinden de hoşnut olmuyordu. Bu minvalde Belh'de

²⁴⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 482.

²⁴⁵ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 482-483.

²⁴⁶ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 340.

²⁴⁷ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 107.

²⁴⁸ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 104-105. Dâvûd et-Tâî, Ebû Hanîfe'nin en parlak öğrencilerinden biriydi. Ancak tahsil sürecinde yalnızlık ve uzlet tercih etti ve Ebû Hanîfe'den ayrıldı: İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 747; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 104-105. Onun tasavvuf yoluna girerken yazdığı eserleri Fırat nehrine attığı söylenir: el-İsbehânî, *a.g.e.*, c. V, s. 606. Burada sûfiler ile alimlerin hangi noktada ayrıldığının bir başka örneği göze çarpmaktadır. Alimler, sahip oldukları bilgileri paylaşıp çoğaltma eğilimindeyken sûfiler ne kadar bilgi sahibi olurlarsa olsunlar kurtuluşu ekseriyetle uzlette bulmayı tercih ediyorlardı.

²⁴⁹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 102, 206; Attâr, *a.g.e.*, s. 148.

²⁵⁰ Serrâc, *a.g.e.*, s. 447.

²⁵¹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 483.

yaşayan bu tip birtakım âlim zevat Ebû Abdullah Muhammed el-Belhî'yi (ö. 319/931) halkın kendisine teveccüh etmesinden korktukları için şehirden kovdular.²⁵² Bunun üzerine o hayatının geri kalanını Semerkant'ta sürdürdü.²⁵³ Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm da (ö. 255/869) sûfî büyüklerinden sayılmaktaydı.²⁵⁴ Sûfîler, mezkûr mezhep imamlarına saygı duymakla kalmıyor, onların mezheplerine intisap edebiliyorlardı.²⁵⁵ Hâkim et-Tirmizî ve Ebû Bekr el-Varrâk ise şerî ilimlerle ilgilenen sûfîlerdendi.²⁵⁶ Tasavvuf ehli ekseriyetle fıkıh mezheplerinin birleştiği noktalara göre hareket etmeye özen gösteriyordu.²⁵⁷ Ayrıca ulema içerisinde bulunan çeşitli ihtilafların ve farklı görüşlerin kendileri için nimet olduğu görüşündeydiler. Çünkü bu sayede hak olan yola girdiklerine inanıyorlardı.²⁵⁸

Sûfîler birbirlerine zâhirî ilimlerle uğraşmaması gerektiğini ve âlimlerden uzak durulması gerektiğini de telkin ediyorlardı. Çünkü tasavvufî mezheplerin kâide ve esasları diğer tüm mezheplerin kâide ve esaslarından kuvvetliydi.²⁵⁹ Ayrıca şerî hükümler şeriâtın sırrına erişmek için yeterli değildi. Bu nedenle kimi sûfîler ehl-i zâhirden nefret etmekteydi.²⁶⁰ Sûfîler, dinî ilimlerle iştiğal olmanın hakikate ulaşma yolunda bir engel teşkil ettiği görüşünde olduklarından ellerinde kitap, divit ve hokka gördükleri müritlerini eleştiriyorlardı.²⁶¹ İlim, cehaleti alabilir, ancak aynı zamanda kişinin Allah ile bağının kopmasına da neden olabilirdi.²⁶² Böylece dinî ilimleri çok iyi bildikleri halde sadece tasavvufla meşgul olan sûfîler olmuş,²⁶³ sûfîlerin sadece şerî ilimler değil aynı zamanda âlimlerden de uzak durmaları telkin edilmişti. Cüneyd'e göre sûfî için hayırlı olan *kurra* (hâfızlar) ile sohbet etmemektir.²⁶⁴ Fudayl b. 'ÿyâz ve Zünnûn el-Mısırî, âlimlerden uzak durulması gerektiği, çünkü onların sûfîleri kıskandığı görüşündeydi. Filhakika Süfyân es-

²⁵² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 204.

²⁵³ el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 347-348; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 1033-1034.

²⁵⁴ Massignon, *a.g.e.*, s. 144-145.

²⁵⁵ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 209.

²⁵⁶ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 60.

²⁵⁷ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 123.

²⁵⁸ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 173. Süleyman Uludağ'a göre tasavvuf, sûfîlerin bu tavırları nedeniyle mezhep mücadelelerinden uzak durmaları sonucu yayılmış ve mutasavvıf zümresi oluşmuştur: Hücvirî, *a.g.e.*, s. 22 (eserin önsüzü).

²⁵⁹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 481.

²⁶⁰ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 197.

²⁶¹ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 329; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 452.

²⁶² es-Sülemî, *Tabakât*, s. 307.

²⁶³ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 226.

²⁶⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 285.

Sevrî, âlimlerin kendisini emire kötü anlatıp öldürtmek istediklerinden korktuğunu söylemişti.²⁶⁵

Sûfiler, zühd döneminden itibaren fakihleri, hadisçileri ve kelamcılarını eleştirmişlerdir. Hasan el-Basrî, fakihleri “hilekâr sözler söyleyen, ilimlerinde samimi olmayan” insanlar olarak nitelendirmiş, Bişr el-Hâfî, hadisçileri gösteriş yapmakla suçlamış, onlara karşı ağır tenkitlerde bulunmuştu. Hâris el-Muhâsibî fukahânın zenginliklerini sahabeyi örnek göstererek meşrulaştırmasına şiddetle karşı çıkmıştı.²⁶⁶ Tasavvuf ehli, fikrî anlamda başta Mu‘tezile olmak üzere kelim mezhepleri ile de ihtilafa düştü. Onlara göre 2./8. asırdan itibaren birinci ve ikinci kuşak Müslümanların terk-i diyar etmesi akabinde kelâmcıların ortaya çıkmasıyla “yakîn ehli kimselerin ilimleri” kayboldu.²⁶⁷ İnsanlar, gerçek ilmin ne olduğunu bilmediklerinden sözleri cehaletle dolu olan kelamcılarının sözlerini ilim zannetmeye başladılar.²⁶⁸ Sûfiler, akılcı olan Mu‘tezile’nin kerâmetlere karşı çıkmalarına mukabil kerâmetin varlığına dair çeşitli argümanlar sundular.²⁶⁹ Tüm bunlar İslâmî otorite açısından sûfilerin de kendilerini gösterme çabasında olduklarına işaret eder. Sûfiler, ulemanın söz ve davranışlarına eleştiriler getirerek kendi dindarlık modellerini ortaya koyma ve meşruiyetini ispatlama amacındaydılar.²⁷⁰

Tasavvuf ehli, halk üzerinde dinî otorite olma konusunda farklı yaklaşımlar sergiliyordu. Sûfilerin halka olan bakışları ile ilgili farklı fikirleri olduğundan daha önce bahsetmiştik. Halka hizmet etmeyi şiar edinen sûfiler olduğu gibi²⁷¹ dinî ilimleri çok iyi bildikleri halde sadece tasavvufla meşgul olan sûfiler de olmuştu.²⁷² Hücvirî, Ebû'l-Abbâs es-Seyyârî’nin (ö. 342/953-54) Merv ve Nesa şehirlerinde büyük bir cemaati olduğunu söyler.²⁷³ Ölümünden onlarca yıl geçmesine rağmen Seyyârî’nin destekçilerinin bu şehirlerde bulunması onun saygınlığının apaçık bir göstergesidir. Halka vaaz verme konusunda sûfilerin tebliğ faaliyeti akabinde kitleleri peşinden sürükleyip toplumun dinî önderi

²⁶⁵ Şaranî, *a.g.e.*, s. 198.

²⁶⁶ Massignon, *a.g.e.*, s. 81, 121, 131.

²⁶⁷ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 136; el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 110.

²⁶⁸ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 112.

²⁶⁹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 278.

²⁷⁰ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 214-215.

²⁷¹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 114.

²⁷² es-Sülemî, *Tabakât*, s. 226.

²⁷³ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 314-315.

olmaları durumu, İslâm devletlerinin sınır bölgeleri olan Horasan ve Maveratünnehir’de nispeten daha kolay gerçekleşmiştir. Ancak A. T. Karamustafa’ya göre Bağdat’ta da sûfiler, Müslümanların hayatlarına yön verme hususunda iddialıydılar.²⁷⁴

Sûfiler ile ulemanın yaşadığı ihtilaflara değinmeden önce şunu belirtmek gerekir ki tasavvuf ilmi şer’i ilimler ile serpilip gelişmiştir. Tasavvufun temellerini atan öğretileri geliştiren ilk zühtçüler ve sûfiler aynı zamanda Haricî, Şîî, Mürciî ve Mutezilî gibi kelmâ ve fikhî mezheplere mensup olabildikleri gibi²⁷⁵ ulema içerisinde sûfiyyeye meyledenler de vardı.²⁷⁶ Ayrıca tasavvuf gelişim sürecinde mezkûr mezheplerden etkilenmiş belli ekolleri ile aralarında fikir ayrılıkları olsa dahi kelim ilminin teorilerinden etkilenmişti.²⁷⁷ Sûfileri fikhî ve kelamcılardan ayıran husus mezkûr ilimlerin kuralcı bir şekilde şeriati belli bir çerçeveye koymasından ileri geliyordu.²⁷⁸ Sûfilerin yolu ise sınırları olmayan aşkın ve heyecanlı bir yoldu.

Din âlimlerinin 3/9. asra kadar sûfilere karşı toplu olarak ciddi bir tepkileri olmamıştı. Çünkü sûfiler, tasavvufî yaşamlarını henüz bir arada icra etmeyen, bireysel olarak göze çarpan bir züht hayatı sürüyorlardı.²⁷⁹ 3/9. yüzyıl itibariyle fıkıh ve kelâm mezheplerinin oturması, dinin yorum ve tatbiki konusunda derin çatışmaları da beraberinde getirdi.²⁸⁰ Ancak züht döneminde de âlimlerin zâhitlere karşı çeşitli sebeplerle eleştirileri olmuştu. Râbia el-‘Adeviyye, hadisçiler tarafından suçlanmıştı.²⁸¹ Âlim-zâhid olarak nitelendirdiğimiz Hasan el-Basrî, hem Basra tasavvuf mektebinin kurucularından olup hem de kadılık yapmış bir sûfi idi. Ancak bu kimliği bile ona karşı tepkileri engelleyemedi. Hâriciler, onun niyeti amele tercih etmesinden şikayetçiydi. İmâmiye Şiası da Muâviye-Ali savaşında tarafsız kalmasından dolayı onu tenkit etti. Cemal

²⁷⁴ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 38-40.

²⁷⁵ Zafer Erginli, “İlk Zâhitlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün müdür?”, *Tarihten Günümüze Süfi-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift-Takyettin Karakaya, İstanbul, 2020, s. 120; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 36; Florian Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, Editör Frederick De Jong-Bernd Radtke, Yay. Haz. Salih Çift, çev. Zafer Erginli Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2020, s. 53.

²⁷⁶ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 35-36.

²⁷⁷ Affi, *a.g.e.*, s. 89.

²⁷⁸ Affi, *a.g.e.*, s. 86.

²⁷⁹ Massignon, *a.g.e.*, s. 62-63.

²⁸⁰ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 20 (Süleyman Uludağ’ın Önsözü).

²⁸¹ Massignon, *a.g.e.*, s. 110-111.

Vakası'nda vefat edenlerin ahirette mahkûm olacaklarını söylemesi savaşa katılan her iki tarafın destekçilerinin ona tepki göstermesine yol açtı. Sünniler de kendisini Allah ile muhabbet ve tefekkür konusundaki fikirlerinden dolayı eleştirmişti.²⁸² Bazı âlimler ise onu mutedil bir tavırla hiçbir eyleme iştirak etmeyip herkese dalkavukluk yapmakla suçladı.²⁸³ Özellikle hadis ve fıkıh âlimi olan İbn Sîrîn (ö. 110/729) onu dinî hükümlere dair çeşitli konulardaki fikirleri nedeniyle ağır bir şekilde eleştirdi.²⁸⁴ Görüldüğü üzere Hasan el-Basrî yaşadığı dönemde var olan tüm dinî-siyasî gruplar tarafından eleştiriye maruz kaldı. Belki de sonraki sûfilerin onu bu kadar benimsemesinin sebeplerinden birisi de buydu. Ne de olsa ideal sûfî, halk tarafından eleştirilen, ulemadan kendisini ayırması gereken bir profil çizmeliydi.

Ulemanın zâhitleri eleştirmelerinin ana sebeplerinden birisi sûfilerin şeriata aykırı addedilen düşünce ve öğretileriydi. Bu bağlamda ulemanın özellikle Bâyezîd-i Bistâmî'ye karşı eleştirileri oldu.²⁸⁵ Tasavvufî bir kelim okulu olan Sâlimiyye fırkasını kuran İbn-i Sâlim (ö. 350-360/961-971)²⁸⁶ Bâyezîd'i ağır bir şekilde eleştirdi. Serrâc, *Lüma'* adlı eserinde bu eleştirilere tek tek cevap vermiş ve İbn Sâlim'i Bâyezîd'i eleştirdiği gibi Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'yi eleştirmediği için samimi olmamakla suçlamıştır.²⁸⁷ Cüneyd el-Bağdâdî de Bâyezîd'in bazı şathiyeli sözlerini açıklama ihtiyacı hissetmiş ve onu şerî yönden aklamaya çalışmıştır.²⁸⁸ Buradan Bâyezîd'in hem yaşarken hem de sonrasında ulema tarafından tekfir edildiği sonucu çıkmaktadır. Kimi âlimler, Bâyezîd gibi başka sûfileri de şerî hükümlere mugayir söz ve davranışları nedeniyle tenkit etmişlerdi. Örneğin bir grup âlimin, Ebû Sâ'id Harrâz'ı bazı sözleri nedeniyle tekfir ettikleri görülmektedir.²⁸⁹ Süleyman ed-Dârânî, hurileri ve melekleri gördüğünü iddia

²⁸² Massignon, *a.g.e.*, s. 90-91. Massignon, Hasan el-Basrî'yi 36-41/656-661 yıllarında yaşanan krizin "sünnî" çözümünü ilk defa formüle eden kişi olarak niteler ve "Sünnî" kavramını bu noktada kullanmaktan çekinmez: *a.g.e.*, s. 71-72. Montgomery Watt ise bu görüşü abartılı bulur. Kendi ifadesiyle, "Sünnilik Hasan el-Basrî'nin ölümünden sonraki asra kadar tam olarak kendisinin farkında değildi": W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021, s. 128-129.

²⁸³ Massignon, *a.g.e.*, s. 73.

²⁸⁴ Arberry, *a.g.e.*, s. 33; Massignon, *a.g.e.*, s. 89-90.

²⁸⁵ Serrâc, *a.g.e.*, s. 452.

²⁸⁶ Aynı dönemde yaşamış iki İbn Sâlim vardır. Baba oğul olan bu iki sûfî aynı isimle anılır ve karıştırılabilmektedir. Burada Serrâc'ın görüştüğü oğul İbn Sâlim'dir. Baba İbn Sâlim'in ölüm tarihi 297/909'dur. Konu ile ilgili bizi aydınlatan Hacı Bayram Başer'e teşekkür ederiz.

²⁸⁷ Serrâc, *a.g.e.*, s. 456-460.

²⁸⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 449-450.

²⁸⁹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 478.

ettiği için Şam'dan sürüldü.²⁹⁰ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Allah ile aracsız irtibat kurduğunu söylediği için eleştirildi.²⁹¹

Tasavvufa karşı olan âlimler, zâhir-bâtın ayırımına direkt olarak karşı çıkmaktaydılar. Mezkûr âlimler Kitap ve sünnet (zâhir) dışında hiçbir ilmi tanımıyorlardı.²⁹² Özellikle kerâmet konusunda ehl-i zâhirin tasavvuf ehline karşı tepkileri oldu.²⁹³ En büyük tepkiyi de akılcı kelim fırkası olan Mu'tezile gösterdi. Mu'tezile, özellikle tasavvuftaki kerâmet inancı ve evliyâ kültü öğretilerine şiddetle karşı çıkıyor, sûfilere kendilerini peygamber gibi göstermekle suçluyorlardı. bilhassa Mu'tezili yazar Ebû Ali et-Tenûhî'nin (ö. 384/994) sûfilere olan ağır eleştirileri dikkat çekmektedir. et-Tenûhî keramet hikayeleri anlatan sûfilere halkı kandıran şarlatanlar olduğunu söylemişti. Sûfilere keramet iddialarını alaycı bir tavırla eleştiren yazara göre bu iddialarda bulunan Şiblî, İbn Hafif ve Hallâc velî değildi ve onlara atfedilen kerametler şeytan işi sihirlereydi. Ayrıca et-Tenûhî sûfilere aşırı tevekkül inancını da reddederek onların bineksiz azıksız sefere çıkıp hayatta kaldıkları olağanüstü hikayelerin saçmalıklardan ibaret olduğunu görüşündeydi. Özellikle Hallâc-ı Mansûr'u ağır bir şekilde tenkit eden yazar sûfilere müritleri ile cinsel ilişkiye girmekle de suçlamıştır.²⁹⁴ Kaynaklarda tasavvuf ehlinin Mu'tezile'nin bu iddialarına karşı kerâmet ve evliyâ kültürünün varlığını kanıtlamak amacıyla yaptığı uzun izahlar bulunmaktadır.²⁹⁵ Bu arada ulema içerisinde kerâmete karşı çıkmayanların olduğunu da not etmek gerekir.²⁹⁶ Sûfilere kesb-tevekkül konusundaki görüşlerine karşı da ulemanın tepkileri olmuştu. Ebû'l-Hasen el- Eş'arî (ö. 324/936) sûfilere çalışmanın tevekküle engel olduğunu eleştirmişti.²⁹⁷

Ahmed b. Hanbel, sûfiler tarafından saygı duyulan ve örnek gösterilen bir âlim olsa da Hâris el-Muhâsibî'nin eserlerinin *bid'at* olduğunu dile getirerek onun aleyhine hareket

²⁹⁰ Massignon, *a.g.e.*, s. 112.

²⁹¹ Melchert, *a.g.e.*, s. 249-250; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 49-50.

²⁹² Serrâc, *a.g.e.*, s. 22-23.

²⁹³ Serrâc, *a.g.e.*, s. 372.

²⁹⁴ Sobieroj, *a.g.m.*, s. 62-68.

²⁹⁵ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 276-278.

²⁹⁶ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 165.

²⁹⁷ Kesb-Tevekkül konusunda tasavvuf ve ulema arasındaki ilişkiler için ayrıca bkz. Hacı Bayram Başer, *a.g.e.*, s. 71-77.

etmiş,²⁹⁸ Serî es-Sekatî'yi de tekfir etmişti.²⁹⁹ Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/877) onun bu aleyhtarlığını devam ettirmiş ve Muhâsibî'nin eserlerinin okutulmasını yasaklatmıştı.³⁰⁰ Ahmed b. Hanbel'in sûfilere karşı tüm bu tenkitlerine rağmen Hücvirî'nin *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmesi için kendisine işkence etmesinden ancak kerâmet göstererek kurtulduğu nakledilir.³⁰¹ Ahmed b. Hanbel, sûfilere mesafeli olmasına rağmen temel tasavvuf kaynaklarında örnek bir sûfi-âlim olarak gösterilir. Muhâsibî ve Serî'ye karşı muhalif bir tavır sergilemekle birlikte arasının iyi olduğu, ilminden istifade ettiği sûfiler de olmuştur. Tasavvuf kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'in sûfilere karşı olan muhalif tavrının göz ardı edildiği görülmektedir. Bunun muhtemel sebebi yazarlarımızın genel olarak şeriat ile tasavvufu uzlaştırılma çabalarıdır. Nitekim Kuşeyrî'ye *el-câmi' beyne 'ş-şerî'a ve'l-hakîka* (şeriat ve hakikat ilimlerini uzlaştıran) adı verilmiştir.³⁰²

Sûfilere şeriate karşı gelmekle itham eden³⁰³ ve Kuşeyrî'nin ifadesiyle "tasavvufta kendine has bir yol çizen"³⁰⁴ İbn Yezdânyâr, (ö. 334/945) Serrâc tarafından ağır bir şekilde eleştirilmişti. Serrâc'ın çağdaşı olan Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* adlı eserinde İbn Yezdânyâr örnek sûfilere biri olarak gösterilirken³⁰⁵ Serrâc onu halkın saygınlığını kazandıktan sonra mal ve para peşinde koşan, sûfilere kötü sözler söyleyen biri olarak tavsif etti. Bunun sonucunda da İbn Yezdânyâr, hem Bağdat sûfilere hem de ulema tarafından dışlandı. Hatta Ebû Bekr eş-Şiblî ona "Ermeni öküzü" demişti.³⁰⁶ Sülemî ise *Tabakât*'ına İbn Yezdânyâr'ı eklemesine rağmen sûfilere karşı olan tavırlarından dolayı onu tenkit etmekten geri durmadı.³⁰⁷ Bu noktada sûfilere kendi içlerinden olan kişilerin muhalefetine karşı daha tahammülsüz oldukları söylenebilir.

²⁹⁸ Massignon, *a.g.e.*, s. 123; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 133.

²⁹⁹ Melchert, *a.g.e.*, s. 249-250.

³⁰⁰ Massignon, *a.g.e.*, s. 136.

³⁰¹ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 182.

³⁰² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 19 (Süleyman Uludağ'ın önsözü).

³⁰³ Ethem Cebecioğlu, "İbn Yezdânyâr", *TDVİA*, c. XX, s. 449-450.

³⁰⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 137.

³⁰⁵ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 59, 197.

³⁰⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 481-483.

³⁰⁷ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 257. Kelâbâzî ve Kuşeyrî ile fikrî açıdan aynı çizgide olan Sülemî'nin İbn Yezdânyâr'ı hem *Tabakât*'ına ekleyip hem de yermesi Serrâc'ın eleştirilerinde haklılık payı olduğunu gösterir.

Bu bölümün son safhasında yukarıda dile getirdiğimiz tasavvuf ile ulema arasındaki ihtilaflar ve aynı zamanda üçüncü bölümde aktaracağımız sûfler ile siyaset ilişkisi akabinde tasavvufun Sünnileşme sürecini aktarmak gerekmektedir. Bazı müsteşriklerin tasavvufun teşekkül sürecine girmesinin Sünnileşmesi ile paralel ilerlediği fikrinden daha önce bahsetmiştik. Gerçekten de tasavvuf klasiklerinin tasavvufu ehl-i sünnet dairesi içerisine sokmak üzere yazıldığı görülmektedir. Öncelikle Serrac ve Kelâbâzî sonrasında Ebû Nu‘aym (ö. 430/1038), Hücvirî ve Kuşeyrî’nin eserlerinde tasavvufun Sünni daireye sokulmaya çalışıldığı görülür. Kelâbâzî et-Ta‘arruf adlı eserini tasavvufu ehl-i sünnet dairesine sokarak bilmeyenlere ve merak edenlere öğretme amacıyla yazmıştı.³⁰⁸ Ayrıca bu eser kelim ve fıkıh ilimlerinin otoritelerini tanımış ve onlarla uzlaşmacı bir dille yazılmıştı. Daha sonra Ebû Nu‘aym ve Sülemî’nin eserleri tarihsel sürekliliği sağladı. Burada amaç tasavvufun Hz. Peygamber’den beri tarihsel bir bütünlükle ehl-i sünnet dairesi içerisinde olduğunu vurgulamaktı.³⁰⁹ Kuşeyrî de eserini yazarken tasavvufu Sünni düşünceyle temessül ettirmek isteyerek marjinal düşünceye sahip olan bazı sûfleri eserine almamıştı.³¹⁰ Serrac da eserinde tasavvufu kelim ve fıkıh ilimleri ile birlikte ele almış, onun ilim olarak bir otorite kazanmasını amaçlamıştı. Tasavvufun Ehl-i Sünnet akidelerine bağlı kalarak hüküm çıkarma yetkisine sahip olduğunu dile getirmişti. Yazarların bu çabaları sayesinde tasavvuf Sünnilikte bir dinî ilim olarak görülmeye başlanmıştır.³¹¹

³⁰⁸ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 92-95.

³⁰⁹ Demirli, *a.g.m.*, s. 5-6.

³¹⁰ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 148, 157.

³¹¹ Demirli, *a.g.m.*, s. 17-18.

3. BÖLÜM

DEVLETİN GÖZÜNDEN İLK ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYE

3.1. DEVLET VE SİYASETE BAKIŞ

Bu bölümde sūfî taifenin yöneticilere bakışı, yöneticilerin de tasavvuf ehline karşı tutumları üzerinde duracağız. Siyasî otoritelerin sūfîlerin faaliyetlerinden rahatsız olup olmadıklarını, onlarla olumlu veya olumsuz ne tür ilişkiler içine girdiklerini irdeleyeceğiz. Devletin herhangi bir görüşe, topluluğa veya mezhebe karşı olan bakışını esasen onların eylemlerinin şekillendirdiği göze çarpmaktadır. Bu nedenle öncelikle sūfîyyenin devleti nasıl değerlendirdiği, siyaset ile arasındaki mesafenin hangi saiklerle belirlendiği üzerinde duracağız.

Sūfî öğretisinde zâhidâne yaşamın bir gereği olarak toplumsal yaşamdan uzak durma eğilimi olduğu gibi siyasetten de uzak durmak gerektiği düşüncesi vardı. Bu eğilimde olan sūfîler için yöneticilerden uzak durmak ibadet etmek kadar önemliydi. Yöneticilerle iletişim kurmak, onlara selam vermek dahi hoş görülmezdi.³¹² Hasan el-Basrî'ye göre âlimler ancak emirleri sevmedikleri sürece Allah'ın koruması altında olabilirdi.³¹³ Erken dönemlerde sūfîlerin siyasetçilere karşı olan tutumu ulema ile paralel ilerledi. Zâhitler tıpkı ulema gibi siyasetten uzak durma yolunu seçmişlerdi.³¹⁴ Nitekim daha sonraki sūfîler yöneticilerden uzak durma konusunda Ebû Hanîfe'yi referans gösterirken³¹⁵ aynı zamanda siyasiler ile iş tutan âlimleri de eleştirdiler. Onları “Kâbe'yi tavaf eder gibi” padişahların etrafında dolanmakla itham ettiler.³¹⁶ Kimilerini de sırf devlet adamlarına hoş görünmek için gösterişli elbiseler giydikleri, onların görmesi için alenen infakta buldukları hususunda eleştirdiler. Sūftan yapıma elbise giymelerinin bir nedeni de bu bağlamda yöneticilerden uzak durma öğretisiydi.³¹⁷

³¹² Şarani, *a.g.e.*, s. 50-51, 200.

³¹³ Şarani, *a.g.e.*, s. 199.

³¹⁴ Hacı Bayram Başer, *Sūfîler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 69-70.

³¹⁵ Başer, *Sūfîler ve Sultanlar*, s. 47-49.

³¹⁶ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 83, 161.

³¹⁷ el-Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 308.

Tasavvuf ehli yöneticilerden uzak durdukları gibi devletin hiçbir kaynağından yararlanılmaması gerektiğini savunuyorlardı. Sûfilere göre yöneticilerin parasıyla alınan bir yemekten yemek, onların vakfettiği bir malı almak yapılabilecek en büyük hatalardandı. Çünkü devletin eline haram bulaşmama ihtimali yoktu.³¹⁸ Rivayet o ki Abdullah b. Mübârek, devletin arazisinde otladığını fark ettiği atına bir daha binmemiş, Râbia el-‘Adeviyye gömleğini devlete ait bir lambanın altında diktiğini öğrenince yırtıp atmıştı.³¹⁹ Bişr el-Hâfi sultanların yaptırdığı çeşmelerden su içmezdi.³²⁰ Fudayl b. ‘ÿyâz’a göre vali ile görüşmek, onun hediyelerini kabul etmek, yemeğinden yemek bir âlimin kati surette uzak durması gereken eylemlerdendi. O şöyle demişti: “Âlim veya sûfi (‘âbid) krallar ve dünyaya tapanların yanında kendilerinden salih olarak bahsedildiğinde hoşuna gidiyorsa, biliniz ki o, riyakârdır.”³²¹

Sûfiler, yöneticileri dünya hayatına hapsolmuş, “Allah’ın gözünden düşmüş” kişiler olarak görseler de³²² aynı zamanda onları havas ehlinden saydıkları durumlar da vardı.³²³ Ancak bu sınırlı sayıda ve takvaları ile öne çıkan yöneticiler için geçerliydi. Tasavvufî kaynaklarda bilhassa Ömer b. el-Hattâb (ö. 73/693) ve Ömer b. Abdülazîz’den (ö. 101/720) övgü ile bahsedildi. Ancak onların yöneticilik vasıflarından ziyade sûfiyane tavırları vurgulandı. Bu demek oluyor ki sûfilere göre iyi bir yönetici de zâhid olmalıydı. Kuşeyrî Ömer b. el-Hattâb’ın kendisine itaat edildiğinden dolayı kalbinde oluşan kibir ve azameti kırmak için sırtında su tulumu taşıdığını,³²⁴ Ömer b. Abdülazîz’in kendisinden çok din kardeşlerini düşündüğünü (*îsâr*)³²⁵ ve oğlunu gereğinden çok para harcadığı için uyararak fakirleri gözetmesini telkin ettiğini söylemekteydi.³²⁶

Sûfi öğretide yöneticilere itaat esaslı fikirler olduğu gibi halifeyi dinî otorite olarak görmeyip itaat etmenin genel olarak sıradan insanlar için gerekli olduğu görüşü de mevcuttu.³²⁷ Zaten hilafetin saltanata dönüşmesi ile halife artık manevi otoritesini

³¹⁸ Şaranî, *a.g.e.*, s. 55; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 326.

³¹⁹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 206-207.

³²⁰ Attâr, *a.g.e.*, s. 148.

³²¹ Şaranî, *a.g.e.*, s. 44-45.

³²² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 193.

³²³ el-Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 373.

³²⁴ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 236.

³²⁵ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 206.

³²⁶ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 237.

³²⁷ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 26-27.

kaybetmişti.³²⁸ Bu nedenle ilk zühtçüler dinî otoritenin ulemada olduğunu düşünürlerdi³²⁹ ve onlar için asıl önem arz eden otorite dinî otoriteydi. Nitekim kimi sûfiler yaşadıkları şehrin asıl sahibi (*şahi*) addedilmişti.³³⁰ Tarikatlaşma ile bu anlayış daha da katılaşmış, tasavvuf zümresi arasında sûfî şeyhler mutlak dinî otorite haline gelmişlerdi.³³¹ Sûfilere göre müridin şeyhi karşısında “bir ölünün gassalın kontrolünde olduğu gibi” teslim olması gerekirdi. Bu anlayışa göre “şeyhi olmayanın dinî yoktu.”³³² Velhasıl bu görüşü benimseyen sûfilerin otorite olarak görmedikleri hilafete devlet görevlisi olarak hizmet etmesi beklenemezdi. Ancak aksi örnekler de mevcuttu.

Tasavvuf öğretisinin bir tezahürü olarak sûfilerin siyasete kayıtsız kalması, devlet işleri ile ilgilenmemesi beklenirdi. Aynı zamanda herhangi bir devlet görevini ifa etmekten veya devletin memuru olmaktan imtina etmeleri de gerekirdi. Genel olarak tasavvuf zümresi için durumun böyle olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak sûfilere karşı henüz ciddi kovuşturmaların olmadığı zühd döneminde siyasete kayıtsız kalamayanlar da vardı. Bunların başında Hasan el-Basrî gelmektedir. Hasan, 43/663’ten 45/665’e kadar Afganistan civarındaki seferlere katılmış, burada Horasan valisinin katipliğini yapmıştı. Irak valisi Haccâc’a (ö. 95/714) bir dönem sadakat ile hizmet etmiş, 98/717 yılında II. Ömer b. Abdülaziz’in hilafeti zamanında kadılık yapmıştı.³³³

Sûfilerin her ne kadar devlet görevlisi olarak hayatlarını sürdürmesi beklenmese de görece devlet adına mücadele ettikleri bir alan vardı ki bu da cihattı. Tasavvuf ehline göre cihat iki çeşitti; birincisi kişinin fiili olarak savaşlara katıldığı ve İslâm uğruna mücadele ettiği cihat, ikincisi ise manevî cihattı. Horasan sûfilerinden Hâtim el-Esam’a (ö. 237/851) göre cihat üç çeşitti: Şeytan’a karşı içte sürdürülen cihat, nefse karşı dışarıda sürdürülen cihat ve İslâm’ın yayılmasında Allah düşmanlarına karşı sürdürdüğü cihat.³³⁴ Kimi

³²⁸ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?*, çev. Semih Ceyhan, Nefes Yayınları, İstanbul, 2018, s. 182.

³²⁹ Tor, *a.g.e.*, s. 52-57.

³³⁰ Hücviri, *a.g.e.*, s. 221.

³³¹ Kara, *a.g.e.*, s. 150.

³³² Karamustafa, *a.g.e.*, s. 147-148.

³³³ Watt, *a.g.e.*, s. 124-125; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020, s. 25.

³³⁴ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 50; Attâr, *a.g.e.*, s. 286.

sûfiler manevi cihadı daha faziletli bulurken kimileri de mücahitliğin ancak İslâm adına fiili olarak savaşmakla mümkün olabileceği görüşündeydi.

Süfyân es-Sevrî, fiili cihadı tercih etmeyen zâhitlerdendi. Ona göre müşrikler savaşı başlatmadıkça onlara karşı harekete geçmek Kur’ânî olarak caiz değildi. O, cihat amacıyla yaşadığı şehri terk edip yalnızca savaşmak maksadıyla başka bir şehre yerleşme fikrine sıcak bakmamıştı.³³⁵ Fudayl b. ‘ÿyâz da yakın dostu Abdullah b. Mübârek’in aksine filli cihada muhalif olan zâhitlerdendi. Abdullah b. Mübârek ile cihadın vacipliği konusunda aralarında ihtilaf çıkmıştı.³³⁶ Yusuf b. Esbât (ö. 192 veya 196/807 veya 811) “Allah Taâlâ ile sıdk üzere bulunarak bir gece geçirmem Allah yolunda kılıç sallamam (cihat)dan daha çok arzu ettiğim bir şeydir” demişti.³³⁷ Bu görüşe uygun çeşitli hadisler de bulunuyordu. Böyle bir örnekte Hz. Peygamber’e cihadın en faziletlisi nedir? diye sorulunca onun şu yanıtı verdiği söylendi: “Zâlim padişahın yanında adâlet kelimesini söylemek.”³³⁸

Tasavvuf öğretisinde fiili olarak cihat etmenin zâhidâne yaşam biçimi örneklerinden biri olduğu düşüncesi de mevcuttu. Bu düşünceye göre gazâ ve cihat mahalli sûfi için bir dinlenme yeri hüviyetindeydi. Kul gazâ ederek ibadet etmediği zamanlarda günaha girme ihtimalini ortadan kaldırır.³³⁹ Sûfi için en hayırlı hayat tarzı cihat ve uzletti.³⁴⁰ Cihat, zâhidin münzevi bir yaşam sürmesini sağladığı gibi aynı zamanda meşru bir geçim kaynağı sunuyor ve Allah yolunda şehit olabilmenin de yolunu açıyordu.³⁴¹

Kaynaklarda mücahit zâhitlerle ilgili anlatılarda menkıbevi öğelere rastlamaktayız. Böyle bir anlatıda Şakîk el-Belhî, savaş sırasında hayatını kaybettiği takdirde şehit olma şansına nail olacağı düşüncesiyle kendisini evinde gece hanımıyla berabercesine rahat hissettiğini söyler ve düşman safları arasında rahatça uyur.³⁴² Hâtim el-Esam ile ilgili bir rivayette

³³⁵ Nagihan Doğan, “Hulefâ ve Ulemâ Arasında Bir Rekabet ya da İş Birliği Alanı Olarak Savaş İdaresi (2-3/8-9. Yüzyıllar)”, *Belleten*, 85/304 (2021), s. 824.

³³⁶ Doğan, a.g.m., s. 825.

³³⁷ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 294.

³³⁸ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 193.

³³⁹ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 53; Attâr, *a.g.e.*, s. 326.

³⁴⁰ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 197.

³⁴¹ Knysh, *Tasavvuf*, s. 20.

³⁴² el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 106; Attâr, *a.g.e.*, s. 229; İbn’ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 1030.

ise onun düşman onu boğazlayıp yere yatırdığı sırada zerre korku duymadığı ve serseri bir okun düşmanı öldürdüğü söylenir.³⁴³

Mücahit zâhitler, tasavvufun henüz teşekkül sürecini tamamlamadığı ilk dönem zühtçüler arasındadır. Zâhitlerin cihat pratiğine bakıldığında genel olarak İslâm devletlerinin savaş bölgeleri olan *sugûrdaki ribâtlarda* ikâmet ederek mütemadiyen savaş halinde buldukları görülmektedir.³⁴⁴ Abdullah b. Mübârek ve İbrahim b. Edhem Bizanslılara karşı Suriye’de, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Vâsi’ (ö. 123/741), Şakîk el-Belhî ve müridi Hâtim el-Esam Türklere karşı Maverâünnehir’de savaştı.³⁴⁵ Şakîk, Doğu İran’da bulunan Vaşgird şehrindeki bir ribatta mukim olup yukarı Ceyhun’daki Kulan şehrinde gerçekleşen bir savaşta şehit düşmüştü.³⁴⁶ Hasan el-Basrî’nin takipçilerinden zâhid Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 133/750) ise Basra Körfezi yakınlarındaki Abadan’da bir hankâh kurmuş ve burada Hintli korsanlara karşı mücadele etmişti. Burası mezkûr düşmanlara karşı bir ileri karakol görevi görmekteydi.³⁴⁷

Halifenin dinî otoritesinin tarihsel süreçte büyük ölçüde ulema ve sûfilere geçtiğinden daha önce bahsetmiştik. Bazı araştırmacılar özellikle Suriye bölgesinde gönüllü cihat faaliyetlerine katılan bir takım zâhid ve alimlerin halifenin dinî otoritesinin ötesinde siyasî otoritesini de tanımadığını ve cihat konusunda halifenin otoritesini devraldıklarını iddia ederler.³⁴⁸ Mezkûr tarihçilerin iddiasına göre Abbasilerin iktidara gelmesi ile fetihlerin durması akabinde sınır bölgelerinde gönüllü cihat faaliyetleri yürüten ve hadis ulemasının askerî kanadı olan *mutatawwi`a* adlı müstakil bir grup peyda oldu. Bu grubun kurucu isimleri Abdurrahmân b. ‘Amr el-Evzâ’î (ö. 157/774), Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804?), Abdullah b. Mübârek ve İbrahim b. Edhem’di.³⁴⁹ Bu zâhid ve alimler, dünya

³⁴³ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 111; Attâr, *a.g.e.*, s. 284; İbn’ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 1032.

³⁴⁴ Bu konuda Abdullah b. Mübârek istisna olup ilerleyen sayfalarda buna ayrıca değinilecektir.

³⁴⁵ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 49-53. Muhammed b. Vâsi’nin Kuteybe bin Müslim’in ordusu ile savaşlara katıldığı söylenir: İbn’ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 834.

³⁴⁶ Massignon, *a.g.e.*, s. 139; Knysh, *Tasavvuf*, s. 43.

³⁴⁷ Knysh, *Tasavvuf*, s. 30.

³⁴⁸ Micheal Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princeton University Press, 2006, s. 100, 128-131; Deborah Tor, “Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of Mutatawwi’a”, *Iranian Studies*, 38/4 (1995), s. 564-573.

³⁴⁹ Biz bu noktada ileriki satırlarda Abdullah b. Mübârek ile İbrahim b. Edhem’i konunun bağlamı içerisinde değerlendireceğiz. Çünkü Evzâî ve Fezârî, sûfî kaynaklarında ilk zühtçüler arasında zikredilmeyen alimlerdendir.

hayatını terk ederek yalnız cihad ve sünnet için yaşayan insanlardı.³⁵⁰ İddia odur ki dinî ve ahlaki üstünlüğü hilafetin elinden alan ve hiçbir otoriteyi tanımayan *mutatavvi`a*, bireysel bir ibadet olarak gördüğü cihadı devlet politikası olmaktan çıkartmıştır.³⁵¹ D. Tor'a göre ilk Abbasî halifelerinin ani bir şekilde cihada ilgi göstermelerinin sebebi *mutatavvi`a* ile rekabet baskısı hissetmeleriydi.³⁵² Hatta yazar bu iddiasını daha da ileri götürerek Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) Bizans seferinin sebebini *mutatavvi`a*'nın faaliyetlerinin manevi baskısına bağlar.³⁵³ N. Doğan, bu iddialara İslâm fikhınca bir devlet mesuliyeti olarak tanınan cihadın hiçbir zaman halifenin kontrolünden çıkmadığını dile getirerek karşı çıkar ve cihadın halife ve ulema arasında hiçbir zaman bir rekabet alanı olmadığını dile getirir.³⁵⁴ Ona göre gönüllü olarak mücahitliği seçen mezkûr âlim ve zâhitler, serbestçe askerî faaliyetlerde bulunma hakkına sahip değillerdi. Cihat faaliyetlerine gönüllü olarak katılmış olmaları devlet otoritesinden bağımsız hareket edebilecekleri anlamına gelmiyordu.³⁵⁵ Doğan, devletin gönüllü askerlerin faaliyetlerinden rahatsızlık duyduğuna dair yeterli delil olmadığı gibi böyle bir rahatsızlığın ortaya çıkmasının da mantıksız olduğunu savunur. Çünkü asker sıkıntısı çekilen bir dönemde kendi imkanlarıyla gönüllü olarak savaşa katılan âlim-zâhitler devlet için ancak bir lütuf olabilirdi.³⁵⁶

Tor'un müstakil bir grup olarak ortak paydalarda buluştuğunu iddia ettiği *mutatavvi`a*'nın sûfiyyenin Suriye, Basra ve doğu kolu olduğu iddiası³⁵⁷ züht döneminde mümkün görünmemektedir. Çünkü bu dönemde zâhitler, henüz örgütlü bir yapıya sahip değillerdi. İslâm devletlerinin sınır bölgelerinde gönüllü savaşçılar olarak da örgütlendiklerine dair işaretler yoktur. Zaten böyle bir örgütlenmenin olabilmesi için mücahit zâhitlerin sürekli olarak savaş bölgesinde ikâmet etmesi gerekirdi. Ancak *mutatavvi`a*'nın kurucusu olarak gösterilen Abdullah b. Mübârek, "bir sene hacca gider bir sene gaza ederdi."³⁵⁸ Üstelik Abdullah, takipçilerini derbeder gibi gezmekten menedip ticaret ve zanaat gibi kârlı işler

³⁵⁰ Tor, *Violent*, s. 40-43.

³⁵¹ Tor, *Violent*, s. 43-46.

³⁵² Tor, "Privatized", s. 565.

³⁵³ Tor, *Violent*, s. 71.

³⁵⁴ Doğan, a.g.m., s. 820-822.

³⁵⁵ Doğan, a.g.m., s. 835-836.

³⁵⁶ Doğan, a.g.m., s. 836-837.

³⁵⁷ Tor, *Violent*, s. 69-75.

³⁵⁸ Attâr, *a.g.e.*, s. 211.

yapmaları konusunda telkin etmişti.³⁵⁹ Yani o toplumsal hayattan tamamen kendini soyutlayıp sadece cihat üzerine bir yaşam bina etmemiştir.

Cihat konusunda yöneticiler ile zâhitler arasında bir rekabet olması için bu konuda ün kazanmış daha çok zâhidin olması gerekirdi.³⁶⁰ Ayrıca Hasan el-Basrî gibi silahlı mücadeleye karşı olan zâhitler olduğu gibi ulema da daimi olarak silahlı cihada karşı çıkan fakihler vardı.³⁶¹ İlâveten yöneticilerle zâhitler arasında bir çekişme olduğu iddiasının aksine Abdülvahid b. Zeyd, Abadan'daki hankâhta dindar kimliği ile tanınan şehrin emiri Rebî` b. Sabîh (ö. 161/777) ile kâfirlere karşı birlikte savaşmıştı.³⁶² Kısacası Tor ve M. Bonner'in tezi, hem Doğan'ın devlet ve ulema nezdinde ortaya koyduğu delillerde görüldüğü gibi hem de tasavvuf ehlinin züht dönemindeki hüviyetine ters olması bakımından kanıtlanması zor bir savdır.

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren toplu bir seferberlik mantığı ile gerçekleşen yayılma devletin doğal sınırlara ulaşılmasıyla beraber yavaşladı. Artık cihat düşüncesi eskisi kadar önemli değildi. Hem devletin yeteri kadar askeri vardı hem de artık toplum yapısının birbirini destekleyecek unsurlardan oluşması gerekiyordu. Yani devletin orduyu besleyebilmek için vergi toplayabileceği toplumsal unsurlara ihtiyacı vardı.³⁶³ Hem bu nedenle hem de sûfilerin zamanla şehir hayatının bir parçası haline gelmesi hasebiyle onlar arasında cihada olan ilgi züht dönemine kıyasla azaldı. Sonraki dönemde tasavvufun teşekkül sürecine girmesi ile cihat, tebliğ faaliyeti ile iç içe geçmişe benziyor. Sûfiler bunun için hudut şehri olan Tarsus'a göçüp burada yeri geldiğinde fiili savaflara katılmış barış zamanlarında da tebliğ faaliyetleri yürütmüşlerdi.³⁶⁴

³⁵⁹ Knysh, *Tasavvuf*, s. 33.

³⁶⁰ Doğan, a.g.m., s. 822.

³⁶¹ Doğan, a.g.m., s. 840-841.

³⁶² Knysh, *Tasavvuf*, s. 30.

³⁶³ Doğan, a.g.m., s. 843;

³⁶⁴ İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 575, 590-591.

3.2. DEVLETİN ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYEYE BAKIŞI

Tasavvuf ehli her ne kadar yöneticilerden uzak durulması gerektiği görüşünde olsa da yöneticilerin bazı taleplerine karşı kayıtsız kalmadılar. Erken dönemlerden itibaren devlet adamlarının isteklerine karşılık onlara nasihatlerini içeren siyasetname örnekleri vermeleri bu durumu kanıtlar niteliktedir. Halife, dinî konularda nasihat beklediği gibi özellikle devlet yönetiminin üzerinde oluşturduğu sorumluluğun ağırlığı nedeniyle çektiği sıkıntılardan nasıl kurtulabileceğine dair sûfilerden yardım isterdi. Dinî konularda sual eden halifelerden biri Abdülmelik b. Mervân (hd. 65/685-86/705) idi. Halife, o dönemde İslâm dünyasında genel bir tartışma konusu olan “kader” ile ilgili Hasan el-Basrî’ye görüşlerini sormuştu. Halife çok ince ve zarif bir üslupla kader konusunu daha önce hiçbir âlimden duyulmamış tarzda izah etmesinden duyduğu rahatsızlığını dile getiren bir mektup yazıp ondan fikirlerini neye dayandırıldığını söylemesini istedi.³⁶⁵ Halifenin bu talebine karşılık Hasan da kaleme aldığı mektubunda kader konusundaki fikirlerini Kur’ân’dan kanıtlar sunarak aktardı ve satır aralarında halifeye nasihatler vermeyi ihmal etmedi.³⁶⁶ Halifenin böyle bir soru sormasında Emevilerin bazı devlet politikalarına karşı ulemanın kader üzerinden yaptığı eleştirilerin etkisi vardı. Halifenin buradaki esas amacı Hasan el-Basrî’yi bir anlamda sorgulamaktı.³⁶⁷ Hasan’ın ayrıca Ömer b. Abdülaziz’e de nasihatlerini içeren bir mektup yazdığı bilinmektedir.³⁶⁸

Erken dönem zâhitlerden Ebû Hâzım el-Mekkî (ö. 140/757) ile Emevi halifeleri Süleyman b. Abdülmelik (hd. 97/715-99/717) ve Hişâm b. Abdülmelik (hd. 106/724-125/743) arasında geçen diyaloglar da dikkat çekicidir. Süleyman b. Abdülmelik hac yaptığı sırada Medine’ye gittiğinde onu şehrin uleması ziyaret eder ve kendisine hürmet gösterir. Halife burada “tabiînden birileri var mıdır?” diye sorar. Etraftakiler Ebû Hâzım’ın olduğunu söylerler. Ebû Hâzım huzura getirilir. Halife, kendisini ziyarete gelmeyip saygısızlık yaptığını söyleyip ona sitem eder. Ebû Hâzım da halifeye, “bundan

³⁶⁵ Helmut Ritter, “Hasan Basrî’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan’a Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, 3/3-4 (Haziran 1954), s. 75.

³⁶⁶ Ritter, a.g.m., s. 75-84.

³⁶⁷ Emevi politikaları ile kader tartışmaları arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hanifi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2011), s. 47-70.

³⁶⁸ Zafer Erginli, a.g.m., s. 147.

önce ne sen beni tanırdın ne de seni görmüşlüğüm vardır; sana nasıl saygısızlık yapabilirim ki!” diyerek karşılık verir. Halife bu sözleri işitince onu haklı bulur.³⁶⁹ Burada Ebû Hâzım’ın tutumu ile genel züht görüşünün paralelliği göze çarpmaktadır. Zâhid, yöneticiyle mesafeli olmalı, karşı taraftan talep olmadıkça görüşmemelidir.³⁷⁰ Bu ilk karşılaşmadan sonra halife Ebû Hâzım’dan hem dinî konularda hem de devlet işlerini helal yolla nasıl yürütebilecekleri hususunda tavsiyelerini ister. Ebû Hâzım nasihatlerini sıralarken özlü sözlerinden etkilenen halife, ona devamlı birlikte olmayı teklif eder. Ebû Hâzım buna karşı çıkar. Sonrasında halife ona bu nasihatlerinden dolayı para teklif eder. Ebû Hâzım buna da şiddetle karşı çıkar. Nihayetinde halife Ebû Hâzım’ın yanından ayrıldıktan sonra birisi halifeye “tüm Müslümanların Ebû Hâzım gibi olmasını ister misin?” diye sorar. Halife “hayır” diyerek cevap verir.³⁷¹ Burada zühtçüler tarafından devlet adamlarına nasihat verilmesinin aslında çok arzu edilmediği ya da bir işe yaramayacağı vurgulanıyor gibidir. Ebû Hâzım’ın halife Hişâm b. Abdülmelik³⁷² ve Medine valisine de nasihatleri vardır.³⁷³

Halife Hârûn er-Reşîd (hd. 170/786-193/809) ile Fudayl b. ‘ÿyâz arasında da Fudayl’ın halifeye nasihatlerini içeren bir karşılaşma yaşanmıştır. Halife bazı kaynaklara göre yine önceki örnekteki gibi hac sırasında kimi kaynaklara göre de devlet işlerinden iyice bunaldığı bir sırada manevî olarak huzur bulmak ister. Bunun için yardımcılarında Fazl b. er-Rebî’den (ö. 208/823-24?) kendisinden feyz alabileceği birini bulmasını ister. Birlikte öncelikle tavsiye edilen iki kişiyi ziyaret ederler. Halife bu kişilerle görüşükten sonra onların borçlarını ödeyerek yanlarından ayrılır. Ancak asıl istediği nasihatlere henüz erişememiştir. Bunun üzerine Fazl, Fudayl b. ‘ÿyâz’ı hatırlar ve onun evine giderler. Bu sırada Fudayl namaz kılmaktadır. Kapıyı çalarlar, Fudayl “kim o?” diye seslenir. Fazl, “Mü’minlerin Halifesi geldi” diyerek cevap verir. Fudayl, bu durumdan hiç hoşnut olmaz. “Benim Emîrû’l-Mü’minin ile ne işim var ki!” der ve kapıyı açmak istemez. Fazl, halifeye itaat etmesi gerektiğini söyler. Nihayetinde Fudayl kapıyı açar. Ancak halifeyi görmek istemediği için ışığı söndürür. Daha sonra Fudayl halifeye Hz.

³⁶⁹ el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. II, s. 517-21.

³⁷⁰ el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. II, s. 534-535.

³⁷¹ el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. II, s. 517-521.

³⁷² Attâr, *a.g.e.*, s. 94.

³⁷³ el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. II, s. 528.

Peygamber'den ve Ömer b. Abdülaziz'den örnekler vererek yöneticilikle ilgili nasihatlerini sıralar. Bunları duyan halife ağlar. Son tahlilde halife, daha önce ziyaret ettiği kişilere sorduğu gibi Fudayl b. 'ÿyâz'a da "borcun var mı?" diye sorar. O da "evet üzerimde Allah'ın borcu vardır" der. Halife halka olan borçlarını kastettiğini söyleyerek ona bin dinar vermek ister. Bunun üzerine Fudayl halifeye, tüm nasihatlerinin boşa gittiğini, bunu yaparak kendisine zulmettiğini ve helaka sevk ettiğini söyler. Neticede Fudayl, halifeden gitmesini ister. Halife ve Fazl b. er-Rebî' dışarı çıkarlar. Hârûn er-Reşîd Fazl'a: "Şayet bana birilerini tavsiye edeceksen işte böylesi kişileri tavsiye et! Zira bu adam Müslümanların efendisidir!" der.³⁷⁴ Bu bölümün başında Fudayl'ın yöneticilerden uzak durulması gerektiği görüşünde olduğundan söz etmiştik. Hârûn er-Reşîd ile olan görüşmesi de halifenin habersiz gelmesi ile olmuş ve durumdan rahatsız olarak ona nasihat vermek durumunda kalmıştır. Ancak başka bir anekdotta Fudayl'ın Hârûn er-Reşîd'in huzuruna çıkıp nasihat verdiği anlatılır. Yalnız görüşmenin sonunda halife tekrar gelmesini isteyince gelmeyeceğini, ancak nasihatlerinden faydalanmışsa tekrar geleceğini söyler.³⁷⁵

Zünnûn el-Mısrî'nin de bir soruşturma sırasında Halife Mütevekkil (hd. 232/847-247/861) ile nasihatlerde bulunduğu bir diyalogu olmuştu.³⁷⁶ İlk karşılaşmalarında at üstüne gelen halifeye selam vermeyen Zünnûn, bunun sebebini bir hadisla açıklayarak binekle gelen kişinin yaya olana selam vermesi gerektiğini söyler. Halife de bunun üzerine tebessüm ederek ilk selamı kendisi verir. Daha sonra halife, zâhitlerin sözlerinden bir şeyler duymak istediğini söyleyince Zünnûn halifeye salih kulun nasıl olması gerektiği ile ilgili bir konuşma yapar.³⁷⁷

Devlet adamlarının sûfilerden nasihat ve yardım istediklerini gösteren bir başka örnekte, yönetici olarak Saffârîler Devleti'nin (247/861-393/1003) kurucusu Ya'kûb b. Leys es-

³⁷⁴ Bu görüşme kaynaklarda aynı minvalde küçük farklılıklarla geçmektedir. Biz burada hepsinden de yararlanarak hikâyeyi anlatmaya çalıştık. Ayrıntılı bilgi için karşılaştırarak bkz. Hücvirî, *a.g.e.*, s. 166-167; Attâr, *a.g.e.*, s. 114-116; el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 168-170; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 499-502. el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. VI, s. 249-252.

³⁷⁵ el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. VI, s. 246.

³⁷⁶ Bu soruşturma sürecini ileriki sayfalarda "Muhalefet Olarak Zühtçüler ve Erken Sûfiyye" bölümünde aktaracağız.

³⁷⁷ el-Isbehânî, *a.g.e.*, c. VII, s. 445-448; Kuşeyri, görüşmeden bahsetmese de Zünnûn'un halifeye vaaz ettiğini teyit eder: el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 97.

Saffâr (ö. 265/879) ve sûfî olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin isimleri geçer. Anlatıda Ya'kûb b. Leys, çare bulunamayan amansız bir hastalığa yakalanır. Çevresindekiler hastalığın ancak Sehl'in duası ile iyileşebileceğini söylerler. Bunun üzerinde Sehl huzura getirilir. Sehl'den dua istenince “hapishanede mazlumlara yatarken duam nasıl kabule mazhar olsun!” der. Bunun üzerine Ya'kûb b. Leys, tüm mahkumları salıverir. Akabinde Sehl dua eder ve Ya'kûb derhal iyileşir. Ya'kûb, Sehl'e para teklif eder, fakat Sehl önceki örneklerdeki zâhitler gibi hiçbir hediyeyi veya parayı kabul etmez.³⁷⁸

Tüm bu örneklerden sûfîlerin zorunda kalmadıkça yöneticiler ile herhangi bir ilişkiye girmek istemedikleri sonucu çıkmaktadır. Bazı sûfîlerin, yöneticileri eleştirmek isteseler bile işe yaramayacağını bildikleri için kendilerini durdurdukları anlaşılmaktadır.³⁷⁹ Etraflarındaki insanların “neden zalim sultana nasihat etmiyorsun?” şeklindeki sitemlerine “Allah'ı tanımayanların yanında nasıl Allah'ı anarım” diyerek karşılık verdikleri söylenmektedir.³⁸⁰ Bir rivayette Serî es-Sakatî'nin meclisine gösterişli maiyetiyle tesadüfen giren bir devlet görevlisinin vaazdan aşırı etkilendikten sonra tüm yetkilerini bırakarak münzevi hayatı tercih etmesinden bahsedilir. Mezkûr kişi hayatını değiştirdiği bu süreçte dünyayı terki aşırı abartarak nihayetinde Serî'nin kolları arasında ruhunu teslim eder.³⁸¹ Sûfîlere göre onların kelamı, tasavvufî tecrübeye güç yetiremeyecek yöneticilere iyi de gelmeyecektir.

Bu noktada cevap aramamız gereken bir başka husus sûfîlerin devlet görevi alıp almadıklarıdır. Tasavvuf ehlinin ifa etmeye en yakın olduğu devlet görevi kadılıktır. Sûfîlerin ekseriyeti yöneticilik gibi kadılık yapmaktan da imtina edilmesi gerektiği fikrindeydi. Anlatılan bir anekdotta devrin halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (hd. 136/754-158/775) zamanında ulema arasından dört kişiden birinin kadılık seçilmesine karar verilir. Bu isimler Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe, Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772) ve Şerîk b. Abdullah'tır. (ö. 177/794) Her birine padişahın huzuruna çıkmaları için haber gönderilir. Durumu haber alan Ebû Hanîfe henüz görevliler gelmeden sadece Şerîk b. Abdullah'ın

³⁷⁸ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 355; Ya'kûb b. Leys Sistân emiri olmadan önce fütüvvet teşkilatına mensup zâhid kişiliği ile bilinen bir zattu: Erdoğan Merçil, “Saffâr, Ya'kûb b. Leys”, *TDVİA*, c. XXXV, s. 463.

³⁷⁹ Attâr, *a.g.e.*, s. 265.

³⁸⁰ Attâr, *a.g.e.*, s. 148-149.

³⁸¹ Attâr, *a.g.e.*, s. 314-315.

bu görevi kabul edeceğini söyler ve nitekim öyle olur. Diğer üç zat huzura dahi gitmekten imtina eder. Ebû Hanîfe mevâli olduğunu, hüküm vermenin ona düşmediğini söyler, Süfyân es-Sevrî bir vapura binerek kaçır ve Mis`ar b. Kidâm kendinî deli olarak gösterir. Ebû Hanîfe kadilkudâtlığı kabul eden Şerîk b. Abdullah ile ilişkisini keser.³⁸² Bir başka hadisede İbn Ebû'l-Verd (ö. 263/876) arkadaşı Ebû İsmail el-Cehdamî (ö. 282/896) kadı olunca -insanların akıl danıştığı kadınların ileri gelenlerinden olmasına rağmen- onu terk eder. Daha sonra bir şahitlik meselesinde karşılaştırdıklarında Ebû'l-Verd eski dostuna, “yâ İsmail! ilim seni bu yere oturttu; hiç şüphesiz cehalet ondan daha hayırlıdır” der ve kadı İsmail ağlamaya başlar.³⁸³ Cüneyd el-Bağdâdî de devlet işleri ile meşgul olan sûfi arkadaşları `Amr b. `Osmân el-Mekkî ve Rûveym b. Muhammed'e güvenmiş, hatta `Amr'ın cenaze namazını kıldırmamıştı.³⁸⁴ Siyasîlerle ilişkisi olup halka vaaz veren müridi Ebû Bekr eş-Şiblî'yi de eleştirmişti.³⁸⁵ Şiblî halifenin *Hâcibu'l-Haccâb*'ının (mabeyinci) oğlu idi.³⁸⁶ Hatta tövbe edip tasavvuf yoluna girmeden önce Demavend şehrinin valisiydi.³⁸⁷ Zâhid olmadan önceki hayatlarında siyasî elit ile tanışıklık ya da akrabalıkları olan sûfilerin züht yoluna girince onları terk ettiklerinden daha önce bahsetmiştik.³⁸⁸ Ama belli ki Şiblî için durum böyle değildi. Bir başka örnekte Cüneyd ve Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin talebelerinden olan Ebû Bekir b. Ebû Sa`dân, Tarsus'ta iken “fazilet, ilim, fesahat, beyan ve dil açısından onun gibisi olmadığı” için Bizans'a elçi olarak gönderilmişti.³⁸⁹ Görüldüğü üzere istisnaları olsa da sûfilerin çoğunluğu devlet memurluğundan uzak durmuş, devlet görevlisi olmanın tasavvufî yaşama ters olduğu görüşünde birleşmiştir. Bu yüzden kaynaklarda idarecilikten uzak durulması gerekliliğinden söz eden sûfilere atfedilmiş çok sayıda beyana rastlanmaktadır. Fudayl b. `Îyâz'a göre “idareciliği seven herkes yetenekli olduğunu ispatlamak için insanların eksiklerini ve ayıplarını ortaya koymak ister.” İbrahim b. Edhem'e göre “idarecilik

³⁸² Hücvirî, *a.g.e.*, s. 160-161; Kadılık teklifini reddeden ve akabinde takibata uğrayan bir başka sûfi örneği için bkz. İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 619.

³⁸³ el-Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 103.

³⁸⁴ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 35.

³⁸⁵ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 40.

³⁸⁶ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 217; İbn'ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 623.

³⁸⁷ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 132. Valilik yaptığı yer Rey'e bağlı Dünbâvend veya Demâvend'dir: Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 90.

³⁸⁸ Ebû'l-Abbâs es-Seyyârî (ö. 342/953-4) bu tip sûfilerdendi. Sûfi olmadan önce Merv'in önde gelen hanedanlarından birine mensuptu. Tasavvuf yoluna girince babasından kalan tüm mirası dağıttı: Hücvirî, *a.g.e.*, s. 220.

³⁸⁹ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 269.

riyâkârlığı sevmenin başı, nefsin maşuku ve şeytanın mutluluk kaynağıdır.”³⁹⁰ Sûfiyyenin idareciliğe şiddetle karşı çıkmasının bir diğer sebebi, hakkıyla devlet görevini yerine getirmenin ve mesul olunan işi hak yemeden ifa etmenin çok zor olduğu düşüncesiydi. Nitekim Muhammed b. Vâsi’ye göre “kıyamet gününde ilk hesaba çağırılanlar kadılar olacaktır.”³⁹¹ Ancak devlet görevini üstlenen kişinin çok zor da olsa görevini hakkıyla yerine getirmesi durumunda insanların en faziletlisi olacağı da düşünülmüştür. Bir hadiste Hz. Peygamber’e, “adil bir imamın (devlet adamının) bir günü, bir kimsenin tek başına ibadet ettiği altmış seneden daha hayırlıdır” sözleri atfedilir. Velakin bir başka hadiste vali olmak isteyen bir kişi kendisini tehlikeye atmaması gerektiği konusunda uyarılır.³⁹²

3.3. MUHALEFET OLARAK İLK ZÜHTÇÜLER VE ERKEN SÛFİYYE

İlk zühtçülerin ıslanınca kötü kokan, insanları rahatsız eden sûtan yapıma elbiseler giymeleri yalnızca toplum yaşamına olan mesafelerinin göstergesi değil aynı zamanda iktidar karşıtlığının da bir tezahürüydü.³⁹³ Ancak bu tavır belli başlı bireysel kovuşturmalar hariç Hallâc olayına kadar ciddi anlamda yöneticilerin ilgisini çekmedi. Çünkü mezkûr muhalif tavır, devletin otoritesini tehdit edecek boyuta çoğu zaman ulaşmıyordu. Esasen bu duruş, zâhidin siyaset ya da siyasetçilerle bir sorunu olmasından ileri gelmiyordu. Bu duruş “zâhid” olmanın bir gereği idi. Bu nedenle zâhitler, siyasî tehdit oluşturabilecek mahiyette bir destekçi kitlesine de sahip olmadılar ve genel manada fiili olarak siyasetten uzak kaldılar.³⁹⁴ Lakin bu durum devletin zâhid ve sûfilere karşı tamamen kayıtsız kalmasını sağlamayacaktı.

Sûfi kaynakları zâhitlere karşı devlet tarafından gerçekleştirilen ilk kovuşturmayı Hz. Osman dönemine kadar geri götürür. Hz. Osman döneminde yaşayan ve tabînden olan

³⁹⁰ Şaranî, *a.g.e.*, s. 101.

³⁹¹ Şaranî, *a.g.e.*, s. 203.

³⁹² el-Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 374-376.

³⁹³ Melchert, *a.g.e.*, s. 328-331.

³⁹⁴ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 215. Zâhitlerin yöneticilere karşı muhalif tavır ile ilgili bir rivayete göre Mâlik b. Dînâr, sokakta karşılaştığı şehrin valisini böbürlenerek yürümesinden dolayı korkusuzca uyarır. Hizmetçileri Mâlik’e müdahale etmeye kalkınca vali, “bırakın onu, sen benim kim olduğumu bilmiyor musun?” der. Mâlik’in cevabı şu olur: “Seni benden daha iyi kim tanır? Senin ilkin kokmuş bir meni, onun çürümüş bir leştir. Sen de bu ikisinin arasında pislik taşıyorsun.” Bunun üzerine vali başını eğip oradan uzaklaşır: İbn’ul Cevzi, *a.g.e.*, s. 840.

‘Âmir b. Abdullah’a (ö. 55/675) kendisini Hz. İbrahim’den üstün tuttuğu ithamında bulunmuş, et ve yağ yemediği, evlenmediği için³⁹⁵ “Allah’ın helal kıldıkları haram kılıyor” iddiasıyla halifeye şikâyet edilmiştir.³⁹⁶ Bu suçlamalar üzerine halife onu sorgulamış, ‘Âmir, suçlamalara tek tek cevap vermesine rağmen Muâviye yönetimindeki Şam’a sürgün edilmiştir. Orada Muâviye kendisine bir ev ve cariyeye tahsis edip yemek göndermesine rağmen bunları zâhidâne bir tavırla geri çevirdiği söylenir. *Kitabu’z-Zühhd* adlı eserinde bu olaydan söz eden Abdullah b. Mübârek ‘Âmir’i müstakil olarak ele almış, onun başka başka zâhidâne söz ve davranışlarından da örnekler vermiştir. Böylece tam anlamıyla ilk zâhitlerden sayabileceğimiz ‘Âmir, zühtü tavrı nedeniyle siyasîler tarafından suçlanmış ve sorgulanmış bir zat olarak dikkat çekmektedir.³⁹⁷ Serrâc, ‘Âmir’den beri sûfilerin bu tip “eziyet, iftira, red ve karşı çıkma gibi kötü muamelelere maruz kaldığını” ve bu durumun velî ve sâlih kul olmanın bir gereği olduğunu söyler. Ona göre kul “dininde ne kadar salâbet sahibiyse belası da ona göre şiddetli olur.”³⁹⁸

III/VIII. yüzyılda, İslâm dünyasında bir Kur’ân ifadesi olan *emr bi’l-ma’rûf nehy ‘ani’l-münker*³⁹⁹ (iyilikleri emretme, kötülükleri yasaklama) sözü adaletsiz ve zâlim yöneticilere karşı olan muhalif tavrın ifadesi haline geldi. C. Melchert’e göre bu söz tek bir gruba mâl edilemezdi.⁴⁰⁰ Bu tavrı sûfi taifesinden ilk defa gösteren Hasan el-Basrî idi. Hasan, fiilî olarak siyasetin içinde yer aldığı gibi hem geçmiş hem de yaşadığı dönemin siyasî olaylarını olumlu-olumsuz eleştirmekten geri durmamıştı. O öncelikle Emevîleri, halifenin göreve seçim yoluyla getirilmesi uygulamasını kaldırıp kendi aile fertlerini başa geçirerek halifeliği saltanata çevirdikleri için eleştirdi. Ayrıca yönetimi tamamen tekellerine alıp liyakatsiz atamalar yaptıklarını çekinmeden dile getirdi. Bu eleştirilere rağmen Emevi hükümetini hedef alan İbnü’l-Eş‘as (ö. 85/704) isyanına karşı çıktığı gibi tüm silahlı isyanların yanlış olduğu görüşündeydi. Ona göre “her müminin resmî kararlara İslâm inancına ters düşmediği sürece ölüm pahasına da olsa saygı duyması” gerekirdi.⁴⁰¹ Hasan’ın bu düşüncesi sonraki dönemlerde kimi sûfiler tarafından sürdürülürdü. Onlar

³⁹⁵ Ahmet Önkal, “Âmir b. Abdullah”, *TDVİA*, c. III, s. 65.

³⁹⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 479.

³⁹⁷ Mübârek, *a.g.e.*, s. 216-223.

³⁹⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 479.

³⁹⁹ Âl-i İmrân 3/110.

⁴⁰⁰ Melchert, *a.g.e.*, s. 332.

⁴⁰¹ Massignon, *a.g.e.*, s. 72-73.

zâlim de olsalar, kılıç çekerek devlet adamlarına isyan edilmemesi gerektiğini savundular.⁴⁰² Cüneyd el-Bağdâdî'ye göre de sûfî, İslâm toplumunun liderlerini eleştirmemeliydi. İsyân, cehaletin ve günahın göstergesiydi.⁴⁰³

Hasan el-Basrî silahlı isyana karşı olsa da bazı dostları isyanlara iştirak etmiş ve akabinde yakalanıp idam edilmişlerdi.⁴⁰⁴ Hasan'ın muhalif olarak takibata uğradığı olay aralarında inişli çıkışlı bir ilişki olan ve zalim olarak ün salmış Emevî valisi Haccac'ı eleştirmesi akabinde oldu. Başlangıçta Hasan, ona sadakatle hizmet etmiş, hatta arkadaşlarını İbnü'l-Eş'as ayaklanmasına katılmamaya teşvik etmişti. Ancak 86/705 yılında valinin Vâsıt şehrinin kurulması sırasında gerçekleştirdiği bazı düzenlemeleri eleştirdi. Akabinde maruz kaldığı takibattan dolayı Haccac'ın 95/714'teki ölümüne kadar saklanmak zorunda kaldı.⁴⁰⁵ Haccac'ın dönemin bir başka zâhid-âlimi olan ve mushaflara ilk defa noktalama işaretini koyması ile ünlü⁴⁰⁶ Ebû Âsım Basrî'yi de (ö. 89/708?) bir dönem soruşturduğu bilinmektedir.⁴⁰⁷

Siyasîler tarafından ilk kovuşturmaların yaşandığı yukarıdaki hadiselerden sonra görece uzunca bir süre zâhitlerin yöneticilerin dikkatini celbetmediği görülmektedir. Bunun sebebi muhtemelen zâhitlerin âbidane yaşamlarını kendi içlerinde gerçekleştirmeleri, devleti tehdit edecek boyutta takipçileri olmamasıdır. Ta ki kalamî boyutu olmasının yanı sıra bir züht yorumu olarak da nitelendirilebilecek Kerâmiyye ekolünün kurucusu Mumammed b. Kerrâm es-Siczi'ye (ö. 255/869) kadar. Kısaca İbn Kerrâm olarak bilinen bu zâhid, belki de o dönemde yöneticiler tarafından en çok takibata uğrayan ve ceza alan zühtçüydü. Sicistân'da doğan İbn Kerrâm, irşad faaliyetlerine de önce burada başladı. Verdiği güçlü vaazlar sayesinde takipçilerinin artması şehrin valisinin dikkatini çekti. Onu kendi otoritesine karşı bir tehlike olarak gören vali tarafından tevkif edildi ve yapılan

⁴⁰² Kelâbazî, *a.g.e.*, s. 88.

⁴⁰³ Baldick, *a.g.e.*, s. 72.

⁴⁰⁴ Massignon, *a.g.e.*, s. 65-66.

⁴⁰⁵ Watt, *a.g.e.*, s. 124-125; Knysh, *Tasavvuf*, s. 25; Attâr'ın *Evlîyâ Tezkireleri* adlı eserinde anlatılan menkıbevi bir anekdotta Haccac askerleri ile Hasan el-Basrî'nin vaaz verdiği bir meclisi basar. Askerler kılıç çekmesine rağmen Hasan, Haccac'ın yüzüne bile bakmadan anlattığı mevzuya devam eder. Bunun üzerine Haccac, ondan etkilenir ve Hasan'ın kolundan tutarak "şu adama bakınız, eğer gözünüz erkek görmek istiyorsa Hasan'a bakınız" der: *a.g.e.*, s. 68.

⁴⁰⁶ Tayyar Altıkulaç, "Nasr b. Âsım", *TDVİA*, c. XXXII, s. 414.

⁴⁰⁷ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 451.

münazara sonucunda İbn Kerrâm sürgün cezasına çarptırıldı.⁴⁰⁸ Sürgün hayatı boyunca Merv, Herat, Gûr, Gazne ve Garcistân'a gitti ve buralarda irşad faaliyetlerine devam etti.⁴⁰⁹ Tâhirîler zamanında Muhammed b. `Abdillâh b. Tâhir'in (248-259/862-872) iktidarında Nişâbur'a yerleşen İbn Kerrâm, burada da Tâhirîler tarafından birinde sekiz yıl olmak üzere iki kez hapsedildi ve Kudüs'e gitmek zorunda kaldı.⁴¹⁰ Kudüs'te de takibata uğrayan İbn Kerrâm'ın kitapları ve risaleleri yöneticiler tarafından yakıldı ve oradan da Remle'ye sürüldü. Nihayetinde burada 255/869 yılında öldü.⁴¹¹

İbn Kerrâm'ın hayatı boyunca yöneticilerin takibatına ve cezaî tedbirlerine maruz kalmasının sebebi züht dönemindeki diğer zâhitlerin çoğunluğunun aksine halk kitlelerini arkasına almasından ileri gelmektedir. İbn Kerrâm daha çok kırsal kesimden insanlara vaaz vermiş, hakları elinden alınan kitlelere düşüncelerini aktarmaya gayret göstermişti.⁴¹² Bu nedenle çevresinde yönetime muhalif olan insanların toplanmış olması muhtemeldi. Kendisinin sürekli yöneticiler tarafından tevkif edilip cezalandırılmasının bir diğer sebebi de kurucusu olduğu Kerrâmiyye mezhebinin kurulduğu dönem için Mürcie'nin bir alt grubundan sayılmasıydı. Ayrıca Nişâbur'daki Kerramîler de Hanefî mezhebine mensuptu.⁴¹³ Mürcie ve Ebû Hanife devlete karşı *aktif bir itaatsizlik anlamına gelecek biçimde iyiliği emretme inancına sahipti*. İbn Kerrâm'ın hocası Ahmed b. Harb de Mürciî olmakla suçlanan bir zâhitti ve o da 220/830-40'lı yıllarda tutuklanmıştı.⁴¹⁴ Velhasıl İbn Kerrâm, Mürciî ve Hanefî tesirlerle bezeli muhalif karakterli itikadî mezhebini daha çok *avam* arasında yaydığı ve devlet otoritesini bu nedenle tehdit ettiği için hayatı boyunca takibata uğradı ve görülen o ki hiçbir zaman doğru bildiği yoldan şaşmadı.

İslâm dünyasının doğusunda bu olaylar yaşanırken aynı yıllarda halife Me'mun, (hd. 198/813-218/833) ölümünden dört ay önce ulemaya karşı İslâm dünyasının tamamında

⁴⁰⁸ Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 114; Massignon, *a.g.e.*, s. 141; Knysh'e göre önce idam cezasına çarptırılmış daha sonra halkın tepkisinden çekinildiği için cezası sürgün olarak değiştirilmiştir: Knysh, *Tasavvuf*, s. 101.

⁴⁰⁹ H. Doğan, *a.g.e.*, s. 115.

⁴¹⁰ Knysh, *Tasavvuf*, s. 102; H. Doğan, *a.g.e.*, s. 116-119; Massignon, *a.g.e.*, s. 142-143.

⁴¹¹ H. Doğan, *a.g.e.*, s. 118.

⁴¹² H. Doğan, *a.g.e.*, s. 115; Knysh, *Tasavvuf*, s. 103.

⁴¹³ Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *TDVİA*, c. XXV, s. 294.

⁴¹⁴ Melchert, *a.g.e.*, s. 365.

bir takibat başlattı. Halife, *mihne* adı verilen bu soruşturmada Mu`tezile'nin inanç kaidelerinden Kur'ân'ın yaratılmışlığına (*halku'l-Kur'ân*) karşı çıkan herkesin kovuşturulması ve tevkif edilmesi emrini verdi.⁴¹⁵ Ahmed b. Hanbel dayatılan doktrini reddetmiş ve bunun üzerine hapsedilmişti. Sûfi kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'in bu tavrı övülür ve hapisane hayatı ile ilgili -bin kırbaç yese dahi davasından vazgeçmemesi gibi- menkıbevi hikayeler nakledilir.⁴¹⁶ Mihne'nin asıl hedefi ehl-i hadis olsa da bazı zâhitler de bu soruşturmada nasibini almıştır. Bu zâhitlerden biri Ahmed b. Ebû'l-Havârî (ö. 230/845) idi. Massignon, Ahmed'in Şam'da mahkemeye çıkarıldığını ve "Kur'ân mahluktur" sözünü kabul etmek zorunda kaldığını iddia eder.⁴¹⁷ Ancak Hacı Bayram Başer ve Mustafa Bilgin, mihne sırasında Havârî'nin Ahmed b. Hanbel ile hapis yattığını söylerler.⁴¹⁸ Ona yöneltilen suçlamalardan biri de evliyâyı enbiyadan üstün tutmaktı. Bu görüşü nedeniyle baskı altında kalınca Şam'dan Mekke'ye kaçtı. Burada *mücâvir* hayatını sürdürürken sultan, Şam'a dönmesi için kendisine mektup yazdı ve o da Şam'a geri döndü.⁴¹⁹

Mihne yüzünden tevkif edilip hapis yatan bir başka zâhid de İmam-ı Şâfiî'nin öğrencisi olan Ya`kûb el-Büveytî (ö. 231/846) idi. Büveytî, Şâfiî'nin önde gelen takipçilerinden olmasının ve onun görüşlerini yaymasının yanı sıra zâhid ve âbid bir kişi olarak biliniyordu. Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrine karşı çıktığı için halife Vâsık-Billâh'ın (hd. 227/842-232/847) emriyle tutuklandı ve hapsedildi. Nihayetinde zorlu hapis hayatı sırasında öldü.⁴²⁰

Mihne'den yaklaşık yirmi yıl önce Mısır'da valiye muhalif tavrı ile ün salmış "iyiliği emreden" zâhid bir grup vardı (200/815). Bu grup, valinin bazı sert uygulamalarına

⁴¹⁵ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *TDVİA*, c. XXX, s. 26; Mihne'nin neden ve nasıl ortaya çıktığı, amacı, hangi gruplara karşı özellikle gerçekleştirildiği ve oluşum süreci ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dinî: Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 275-304.

⁴¹⁶ Attâr, *a.g.e.*, s. 248-249; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 102.

⁴¹⁷ Massignon, *a.g.e.*, s. 113-114.

⁴¹⁸ Başer, *Süfîler ve Sultanlar*, s. 84, 90 no'lu dipnot; Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Ebû'l-Havârî", *TDVİA*, c. II, s. 58.

⁴¹⁹ Himmet Konur, "Sülemî'nin Mihanu's-Süfiyye'si: İnceleme ve Tercüme", *AKADEMİK İslam Araştırmaları Dergisi*, 8 (2020), s. 56.

⁴²⁰ Başer, *Süfîler ve Sultanlar*, s. 82-83; Ahmet Özel, "Büveytî", *TDVİA*, c. VI, s. 500; el-Mekkî, *a.g.e.*, c. IV, s. 330.

karşıydı.⁴²¹ Yani Mısır’da muhalif karakterli bir zâhitlik geleneği mevcuttu. Belki de bu geleneğin devamacısı olarak Mihne’den nasibini almış bir diğer zâhid de Mısırlı Zünnûn el-Mısri idi. Zünnûn, Kur’ân’ın yaratılmamış olduğunu savunduğu için Mu`tezile tarafından suçlandığı gibi Abdullah b. Abdülhakem’in (ö. 214/829) başını çektiği Malikî çevre tarafından da tasavvufî fikirleri nedeniyle hedef gösterildi. Bu baskılar yüzünden 228/843’te Mısır’dan ayrılmak zorunda kaldı.⁴²² Daha sonra Mısır’a geri dönen Zünnûn, 244/858 yılında Halife Mütevekkil (hd. 232/847-247/861) zamanında yine zındıklıkla itham edilip şikâyet edilince tevkif edildi ve Bağdat’a gönderildi. Bağdat’ta muhtemelen kısa bir süre hapsedilen Zünnûn halife Mütevekkil tarafından sorgulandıktan sonra kendisine hediyeler takdim edildi ve hürmet gösterildi. Akabinde onun Mısır’a geri dönmesine izin verildi.⁴²³

Mısır’da yöneticiler tarafından zühtü çevrenin sorgulanıp cezalandırılmasının daha sonra Tolunoğulları (254/868-292/905) döneminde de devam ettiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda iki zâhid daha aynı bölgede takibata uğramış ve soruşturma geçirmiştir. Bunlardan ilki Bünân el-Hammâl adı ile bilinen Bünân b. Muhammed el-Bağdâdî’dir (ö. 316/928). Bünân el-Hammâl’in başına geçen soruşturma sürecinin iki ayrı versiyonu vardır. Birinde Bünân, Ahmed b. Tolun’a (ö. 270/884) “iyiliği emrettiği” ve doğruluğu öğütlediği için yırtıcı hayvanların önüne atılır. Rivayete göre bu hayvan Hammâl’ı koklamış ve ona bir zarar vermemiştir. Bunun üzerine Hammâl’a yedi kırbaç vurulur. Sonrasında Hammâl bu olaya vesile olan kadıya beddua edince Ahmed b. Tolun kadıyı yedi sene boyunca hapseder. Diğer versiyonda ise Ahmed b. Tolun’un oğlu

⁴²¹ Knysh, *Tasavvuf*, s. 52; Melchert, *a.g.e.*, s. 261.

⁴²² Massignon, *a.g.e.*, s. 98; Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 87; Konur, *a.g.m.*, s. 56; Tosun, *a.g.e.*, s. 575.

⁴²³ Serrâc, *a.g.e.*, s. 477; Attâr, *a.g.e.*, s. 159; Konur, *a.g.m.*, s. 57. Knysh ve Massignon, Zünnûn’un mihne sırasında da tutuklandığından söz ederler. Knysh, Zünnûn’un mihne sebebiyle Kur’ân’ın mahluk olduğunu reddedip tutuklanmasından Mütevekkil tarafından salıverilmesine kadar Bağdat’ta hapsedildiğini nakleırken Massignon da Zünnûn’un hem Malikî fakihlerin şikayetleri sonucu hem de mihne sebebiyle iki sefer tutuklandığını söyler: Knysh, *Tasavvuf*, s. 53; Massignon, *a.g.e.*, s. 98. Ancak temel sûfi kaynaklarımızda bu şekilde iki ayrı tutuklanma olayından söz edilmez. Zünnûn’un Bağdat’a gittiği ve orada zındıklık suçlamasıyla halife tarafından sorgulandığı söylenir: el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 309. Serrâc’ın *el-Lüma`* adlı eserinde geçen bir pasajda Bağdat’ta bulunduğu söylenirken: Serrâc, *a.g.e.*, s. 211 yazar, bir başka yerde de Mukattam Dağı’ndaki esaretinden söz eder: Serrâc, *a.g.e.*, s. 305. Muhtemelen bu esaret Bağdat’a sorgulanmak üzere götürülürken gerçekleşmiş olmalıdır: Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 88, 96 no’lu dipnot. Öte yandan onun Mısır’da da vali tarafından sorgulandığı belirtilse de tutuklandığından söz edilmez: Konur, *a.g.m.*, s. 57.

Hümâreveyh'in (ö. 282/896) Hristiyan vezirinin at üstünde şehirde gezmesini İslâm'a aykırı bulduğunu söyleyince benzer bir süreç yaşanır.⁴²⁴

Tolunoğulları tarafından kırbaç ve hapis cezası alan bir diğer sûfi de İbrâhim b. Şeybân (ö. 330/941) idi. İbrâhim b. Şeybân, esasen Mısırlı olmayıp Kirmanşah'da yaşayan bir sûfi idi. Hayatı boyunca Dinever, Şam, Mekke ve Medine'yi dolaştı.⁴²⁵ Bahsettiğimiz hadise de Attâr'ın naklettiğine göre Şam'da yaşandı.⁴²⁶ Aktarılanlara göre İbrâhim, Şam'da dolaşırken bir şarap dükkânı görür ve kendi kendine sevap kazanmak için veya farz olan bir işi yapması gerektiği düşüncesiyle şarap şişelerini boşaltmaya başlar. Dükkân sahibi onu resmi bir görevli sanarak müdahale etmez. Durum ortaya çıkınca şikâyet edilir ve İbn Tolun'un huzuruna götürülür. Akabinde yirmi sopa veya iki yüz kırbaç vurulur ve hapse atılır. Şeyhi Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 299/911) ona şefaatçi oluncaya kadar hapis hayatı yaşar.⁴²⁷ Muhammed Edîb el-Câdir'e göre olay, Bağdat veya düşük bir ihtimal olsa da Samerra'da geçmiş olmalıdır.⁴²⁸ Ancak hem Attâr'ın olayın Şam'da geçtiğini söylemesi hem de Ahmed b. Tolun'un Mısır'a vali olarak atanmadan önce nüfuzlu bir Abbasi komutanı olarak bir dönem Bizans'a karşı sürdürülen gaza faaliyetleri için Tarsus'ta bulunması ve hayatının önemli bir bölümünü Samerrâ'da geçirmesi meseleyi daha da karmaşıklaştırmaktadır.⁴²⁹ Öte yandan Ahmed b. Tolun, 270/884 yılında, İbrâhim b. Şeybân ise 330/941 yılında vefat etmiştir. Olayın bu ikili arasında gerçekleşmesi için İbrâhim b. Şeybân'ın çok uzun bir yaşam sürmesi gerekir. Şeybân'ın kaynaklarda seksen yıl iştahla yemek yemediği kırk yıl şeyhi Ebû Abdullah el-Mağribî'nin hizmetinde bulunduğu söylenir.⁴³⁰ Sûfi metinlerde bu gibi ifadeler abartılı olsa da elbette Şeybân uzun bir hayat sürmüş olabilir. Velhasıl mezkûr hadise ya el-Câdir'in iddia ettiği gibi Bağdat'ta gerçekleştirmiş olmalı ya da Ahmed b. Tolun'un Mısır'a yerleşip Tolunoğulları

⁴²⁴ Konur, a.g.m., s. 58; Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 130-131; İrfan Gündüz, "Bünân b. Muhammed", *TDVİA*, c. VI, s. 488; Melchert, a.g.e., s. 262; İbn'ul Cevzi, a.g.e., s. 618.

⁴²⁵ Erhan Yetik, "İbrâhim b. Şeybân", *TDVİA*, c. XXI, s. 352.

⁴²⁶ Attâr, a.g.e., s. 641.

⁴²⁷ el-Kuşeyrî, a.g.e., s. 240; Attâr, a.g.e., s. 641; Başer burada Ebû Abdullah el-Mağribî'yi İbrâhim b. Şeybân'ın müridi olarak gösterir ve ölüm tarihini 297/982 olarak verir: Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 119. Ancak bu hem tarihsel olarak mümkün değildir hem de Attâr'da, Hücvirî'de ve Kuşeyrî'de şeyhi (üstadı) olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca Kuşeyrî'de yüz yirmi yaşına kadar yaşamış olan mezkûr zâhidin ölüm tarihi de 299/911 olarak verilir: Hücvirî, a.g.e., s. 210; Attâr, a.g.e., s. 641, el-Kuşeyrî, a.g.e., s. 125.

⁴²⁸ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 120.

⁴²⁹ Hakkı Dursun Yıldız, "Ahmed b. Tolun", *TDVİA*, c. II, s. 141.

⁴³⁰ Attâr, a.g.e., s. 641; Serrâc, a.g.e., s. 208.

iktidarının Suriye ve ötesine yayılmasından sonra Attâr'ın ifade ettiği gibi Şam'da gerçekleşmiş olmalıdır.

3.3.1. Gulâmu Halîl Soruşturması (Bağdat, 264/878)

Gulâmu Halîl olayı olarak bilinen hadise tarihte sûfilerin toplu şekilde itham edildiği ilk soruşturma olması bakımından önemlidir. Bu bölümde Gulâmu Halîl'in kim olduğunu olayın nedenlerini, oluş sürecini, sonuçlarını ve önemini değerlendirmeye çalışacağız. Ardından hadisenin tasavvuf tarihinin sonraki dönemine etkilerini irdeliyeceğiz.

Gulâmu Halîl olarak bilinen, asıl adı Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Gâlib olan kişi, kimi araştırmacılara göre ehl-i hadis mensubu bir vaizdi.⁴³¹ Josef Van Ess'e göre ise henüz Hanbelî ekolünün nüfuzunun tesir etmediği Basra'dan geldiği için ne bir Hanbelî ne de ehl-i hadis mensubuydu. Ona Göre Halîl, aynen suçladığı zatlar gibi bir zâhitti.⁴³² Sûfî kaynaklarına göre Gulâmu Halîl; ikiyüzlü, zâhitlik iddiasında bulunmasına rağmen dinîni dünyaya satan, siyasîler nezdinde nüfuz kazanmak için her türlü hileye başvurabilecek bir zattı.⁴³³

Gulâmu Halîl, 264/877 yılının başlarında Vâsıt'tan Bağdat'a geldi. Bağdat'ta etkili vaazları ile ün kazandı ve halife Mu'temid 'Alellâh'ın (hd. 256/870-279/892) veliahdı ve üvey kardeşi el-Muvaffak'ın (ö. 278/891) annesini tesiri altına aldı.⁴³⁴ Böylece devlet desteğini arkasına alan Gulâmu Halîl, Bağdat sûfilerinden yetmiş kişiyi çeşitli iddialar ile zındıklıkla suçlayıp halifeye şikâyet etti. Halîl'in mezkûr sûfilere isnat ettiği ve şiddetle karşı çıktığı esas suç, insan ve Allah arasında var olabilecek bir ilahi aşktan söz etmeleriydi. Ona göre bu görüş idamı gerektiren bir ilhâddı. Bunun yanı sıra sûfilere kadınlarla ve genç erkeklerle düşüp kalkmakla ve raks etmekle suçladı.⁴³⁵ Onları gizlice

⁴³¹ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 92; Melchert, *a.g.e.*, s. 251; Böwering, *a.g.m.*, s. 42.

⁴³² Josef Van Ess, "Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler", *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, Editör Frederick De Jong-Bernd Radtke, Yay. Haz. Salih Çift, çev. Zafer Erginli Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2020, s. 20.

⁴³³ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 201.

⁴³⁴ M. Yaşar Kandemir, "Gulâmu Halîl", *TDVİA*, c. XIV, s. 187; Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 92.

⁴³⁵ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 92; Knysh, *Tasavvuf*, s. 73; Böwering, *a.g.m.*, s. 42.

mahzenlerde buluşup haram olan şeyleri izlemekle itham etti. Akabinde halifeye bu zındıkların başı kesilirse büyük sevap işleyeceğini ve devletin büyük bir fitneden kurtulacağını söyledi.⁴³⁶

Yukarıdaki suçlamaların muhatabı olan ana aktörler Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî, Semnûn b. Hamza (ö. 298/911?) ve er-Rakkam adında bir sûfî idi. Devlet desteğini de elinde bulunduran Halîl'in şikâyeti üzerine bu üç sûfî sorgusuz sualsiz idama mahkûm edildi. Rivayet, üçünün birlikte idam sehvasına götürüldüğünü ve devamında şunların yaşandığını söyler: Cellat önce er-Rakkam'ı katledecektir. Bu esnada Nûrî ileri atılır ve son derece neşeli ve gönüllü bir şekilde önce kendisinin canının alınmasını ister. Durumu gören cellat şaşkınlık içerisinde kalır ve Nûrî'ye neden ölüme rağbet ettiğini sorar. Nûrî şu karşılığı verir: "Benim yolum *isâr* üzerine kurulmuştur, en aziz ve değerli şey yaşamaktır. Şu birkaç nefesi (ve soluk alacak vakti) bu biraderlerin (biraz daha fazla) yaşamaları için feda ediyorum." Bunun üzerine durum halifeye haber verilir ve halife de yaşanan hadiseden etkilenip baş kadıyı sûfîleri sorgulaması için görevlendirir. Kadı, bu üç sûfîyi evine davet eder ve sorgular. Sûfîler "şeriat ve hakikat" hakkında sorulan her soruyu kusursuz bir şekilde cevaplarlar. En son Nûrî, Allah'ın veli kullarının aldıkları her nefesin Allah ile olduğu minvalinde bir söz söyler. Kadı sûfîlerin ilmî birikimlerinden ve sözlerindeki incelikten çok etkilenerek ağlar. Akabinde kadı bir elçi vasıtasıyla halifeye, "eğer bunlar zındık ise yeryüzünde Müslüman diye bir kimse yoktur!" der. Nihayetinde sûfîler halifenin huzuruna çıkarılır. Halife onlara ne ihtiyaçları varsa karşılayacağını söyler. Buna binaen sûfîler halifeye şöyle derler: "Bizim dileğimiz senin bizi unutmandır, çünkü sen ne hüsnü kabul göstermekle bize şeref verirsin, ne de katından kovmakla bizi değersiz kılabilirsin. Zira bize göre senin bizi kabul etmen reddetmen gibi, reddetmen de kabul etmen gibidir." Halife de bu sözleri işitince ağlar ve onları ikram ve ihsanla serbest bırakır.⁴³⁷

⁴³⁶ Attâr, *a.g.e.*, s. 428.

⁴³⁷ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 254-255; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 336-337; Attâr, *a.g.e.*, s. 428-429. Bu üç eserde de soruşturma süreci küçük farklılıklarla yukarıda anlatıldığı gibi Gulâmu Halîl'den bağımsız bir şekilde gelişir. Ancak Serrâc, Gulâmu Halîl'in halife Muvaffak'a özellikle Allah aşkı konusunda Nûrî'yi şikâyet ettiğini, bu esnada Nûrî'nin de o ortamda bulunduğunu ve Nûrî'nin tüm iddialara Kur'ân'dan cevap vererek Gulâmu Halîl'i mağlup ettiğini anlatır: *a.g.e.*, s. 471-472. Hadise sırasında asıl halife Muvaffak'ın üvey kardeşi Mu'temid olup devlet işleriyle daha çok Muvaffak ilgilendiği için burada ondan halife olarak söz edilmiştir: Başer, *Sûfîler ve Sultanlar*, s. 102.

Sûfi kaynakları, Gulâmu Halîl'in yukarıdaki soruşturma haricinde Semnûn b. Hamza'ya⁴³⁸ iftiralar atarak onu halifeye şikâyet ettiğinden bahseder. Bu hadisede bir kadın Cüneyd'in yanına giderek ona evlenme teklif eder. Cüneyd kabul etmeyince Semnûn'a aynı teklifi yapar ve ret cevabı alınca Gulâmu Halîl'e giderek mezkûr sûfilere her gece kendisi ile haram yolla ilişkiye girdiklerini söyler. Bunun üzerine durumu fırsat bilen Gulâmu Halîl, Semnûn'u halifeye şikâyet eder ve hatta halifenin idam kararı vermesini sağlar. Rivayete göre halife idamı tebliğ edecekken dili tutulur ve o gece rüyasında Semnûn ölürse saltanatının da sona ereceğini görür. Nihayetinde Semnûn'u yanına çağırıp özür diler ve Semnûn salıverilir.⁴³⁹

Gulâmu Halîl soruşturması sonucunda, sûfiler suçlarından beraat etse dahi hadisenin sûfi çevreye belli başlı etkileri olmuştur. Soruşturma sırasında suçlanmalarına rağmen mahkemeye çıkarılmayan sûfilere Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Rûveym b. Muhammed, Bağdat'ı terk etmişlerdir.⁴⁴⁰ Cüneyd el-Bağdâdî ise kaynaklara göre fakih olduğunu söyleyerek yargılamadan kurtulur. Gerçekten de Cüneyd sûfi olmasının yanı sıra fakih olarak da tanınıyordu ve sohbetlerine şehrin diğer fıkıh ve kelâm alimleri katılıyordu.⁴⁴¹ Nûrî ise serbest kalmasına rağmen yine de Bağdat'ı terk etti ve Rakka'ya yerleşerek burada on dört yıl yaşadı.⁴⁴² İsimleri zikredilmeyen sûfilere birçoğu da ya kaçtı ya gizlendi, bazıları ise hapis yattı.⁴⁴³

Bağdat sûfilere her ne kadar Gulâmu Halîl'i müfteri, riyakâr ve mürâî addedip onun bu günahlarından dolayı cüzzam hastalığına yakalandığını ve acı içinde öldüğünü söyleseler de⁴⁴⁴ Gulâmu Halîl'in bu şekilde öldüğüne dair sûfileri destekleyecek bir kanıt yoktur. Bilakis Gulâmu Halîl'in halk tarafından sevilen, sadece sebze tüketerek zâhidâne bir yaşam süren bir âlim olduğu söylenir. Nitekim öldüğünde cenazesi Bağdat'tan Basra'ya

⁴³⁸ Sûfi kaynaklarında Semnûn *Muhib* (aşık) olarak geçer.

⁴³⁹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 477; Attâr, *a.g.e.*, s. 466-477; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 201.

⁴⁴⁰ Knysh, *Tasavvuf*, s. 69; Melchert, *a.g.e.*, s. 359.

⁴⁴¹ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 109; Knysh, *Tasavvuf*, s. 73; Ess, *a.g.m.*, s. 20.

⁴⁴² Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 106; Böwering, *a.g.m.*, s. 42.

⁴⁴³ Melchert, *a.g.e.*, s. 269.

⁴⁴⁴ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 201; Attâr, *a.g.e.*, s. 467.

götürülmüş ve üzerine kubbe yapılmıştır.⁴⁴⁵ Yani halk Gulâmu Halîl'i sûfilerin iddia ettiği gibi müfteri, tek amacı sûfilere zarar vermek olan bir zat olarak görmemiştir.

Peki Gulâmu Halîl bu suçlamaları neden yaptı, amacı neydi? Bu soruya araştırmacılar çeşitli cevaplar bulmaya çalışmıştır. C. Ernst'e göre halifenin Gulâmu Halîl'in şikayetini derhal dikkate alıp aksiyon almasının sebebi aynı dönemde yaşanan ve devleti büyük tehlikeye sokan Zenc isyanının yarattığı korkuydu. Demek oluyor ki ona göre soruşturma doğrudan doğruya tasavvufu hedef almış değildi. C. Melchert bu görüşü fazla iddialı bulur. Çünkü kaynaklar, olaya siyasî değil dinî sebepler atfeder ve sûfilere karşı gerçekleştirilen önceki kovuşturmalar da bu durumu desteklemektedir.⁴⁴⁶ H. B. Başer de Melchert'e katılmakla beraber sürecin siyasî bir boyut kazandığını düşünür. Soruşturmanın seyri bakımından Halîl'in siyasî bir figür haline geldiğini, devlet yönetiminin ise halkın dinî duygu ve kaygılarını dikkate alan taraf olduğunu iddia eder.⁴⁴⁷ Gerçekten de Halîl'in siyasî bir figür haline gelmesi sûfilerin Halîl'e karşı kullandıkları en önemli argümandı. Çünkü onlara göre kendinî zâhid olarak tanıtan biri kesinlikle siyasîlerle iş tutmamalı ve siyasetle bir şeyleri elde etmeye çalışmamalıydı.

Gulâmu Halîl, Hasan el-Basrî'nin geleneksel zühd anlayışını devam ettirmek isteyen muhafazakâr bir zâhitti.⁴⁴⁸ Tasavvuf kaynaklarında Halîl'in sûfilerle ilgili rahatsızlığı yalnızca Allah aşkı meselesine indirgenmesine rağmen muhtemelen bu rahatsızlık aynı zamanda sûfilerin şathiyeli söz ve davranışlarıyla da ilgiliydi. Cüneyd gibi şathiyeli söz ve davranışlarını gizlemeyi başarmış ılımlı sûfilerin öyle ya da böyle yargılamadan kaçabilmeleri bunun kanıtıydı. Tabi ki bazı araştırmacıların ihtimal dahilinde gördüğü gibi Gulâmu Halîl bu soruşturmanın açılmasını sağlarken aleyhtarı olduğu marjinal fikirlere karşı nüfuz kazanma amacıyla da olabilirdi.⁴⁴⁹ Sonuç olarak Gulâmu Halîl'in teşekkül sürecinde tasavvuf içindeki "aykırı" görüşlere karşı başlattığı bu soruşturma

⁴⁴⁵ Böwering, a.g.m., s. 42; Kandemir, a.g.m., s. 187; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, I-XV, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994, c. XI, s. 107.

⁴⁴⁶ Melchert, *a.g.e.*, s. 252.

⁴⁴⁷ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 106.

⁴⁴⁸ Knysh, *Tasavvuf*, s. 97; Ess, a.g.m., s. 20-21; C. Melchert'e göre Gulâmu Halîl olayı yeni teşekkül eden tasavvuf ile klasik zâhitlik arasındaki hali hazırda bulunan gerilimin bir sonucuydu: Melchert, *a.g.e.*, s. 251. İlk bölümde de dile getirdiğimiz gibi bu gerilim bizce klasik ile yeninin çatışmasından değil tasavvufun içinde ezelden beri var olan Allah aşkı meselesi ile Şer'i hükümlere mugayir şathiyeli sözlere karşı oluşmuştu.

⁴⁴⁹ Ess, a.g.m., s. 21.

belki de tasavvuf içinde evvelden beri var olan iki ekolün kesin bir biçimde ayrılmasına yol açtı ve Hallâc'ın başına geleceklerin de alt yapısını oluşturdu.

Son olarak bu soruşturmanın devlet nezdinde sûfi ve zâhitlere karşı kalıcı bir takibata yol açıp açmadığını irdeleyeceğiz. Bunun için olay sonrası sürece bakmak gerekmektedir. Nûrî'nin on dört yıllık sürgün hayatından sonra veya kendi isteğiyle terk ettiği Bağdat'a döndüğünü ve tasavvufî yönünden hiçbir şey kaybetmediğini görüyoruz. Bu süreçte marjinal fikirlerini muhafaza edip dile getirdiği gibi sıradışı davranışlardan da kaçınılmıyordu. Bir müezzinin ezan okuduğunu duyduğunda “lanet olsun, Allah kahretsin” diyerek tepki verirken bir köpeğin ulmasına “buyur, işte geldim” demişti. Bunun üzerine halifenin huzuruna çıkarılınca onları hiç duymadığı sözlerle etkilemiş, halife ve mahiyeti Nûrî'nin üstün bir kişi olduğuna kanaat getirmişti.⁴⁵⁰ Bir başka hadisede tanınan bir kişi haline gelen Nûrî'nin, halife el-Mu`taiz'd (hd. 279-289/892-902) döneminde saraydaki şarap küplerini kırdığı söylenir. Olay sonrası yapılan sorgulamada kamusal ahlakın gözetiminden sorumlu *muhtesib* olduğunu söylemiş, halife “seni kim tayin etti” diye sorunca “seni halife olarak tayin eden kişi!” diyerek karşılık vermişti.⁴⁵¹ Ayrıca rivayete göre mezkûr halifenin veziri Nûrî'ye sûfilere dağıtması için bir miktar para vermiş, o bunları boş bir eve dökmüş ve sûfiler bu paradan istedikleri kadarını almıştı. Para bitince Nûrî'nin onlara şöyle dediği nakledilir: “Allah'a olan uzaklığınız aldığınız paralar kadar, yakınlığınız da almadıklarınız kadar.” Tüm bu söz ve davranışlarıyla devlete karşı muhalif ve aykırı kimliğini korumasına rağmen Nûrî'ye⁴⁵² karşı yeni bir soruşturma açılmamış, herhangi bir ceza almamıştır.

Nûrî gibi Gulâmu Halîl soruşturması sırasında Bağdat'ı terk eden Ebû Saîd el-Harrâz da siyâsîlere karşı muhalif duruşunu sürdürmüş, bu sırada on beş yıl Mısır'da yaşamıştı. Burada da tasavvufî faaliyetlerine devam etmiş, herhangi bir engellemeye veya takibata maruz kalmamıştı.⁴⁵³ Ancak Bağdat'ta durum farklıydı. Her ne kadar Nûrî duruşunu değiştirmese de Melchert'e göre Cüneyd el-Bağdâdî'nin yeni oluşan tasavvuf ekolü,

⁴⁵⁰ Serrâc, *a.g.e.*, s. 472.

⁴⁵¹ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 23.

⁴⁵² es-Sülemî, *Tabakât*, s. 93.

⁴⁵³ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 100.

Gulâmu Halîl soruşturmasından etkilenmişti.⁴⁵⁴ Çünkü ona göre Cüneyd böyle bir hadisenin bir daha yaşanmasını istemiyordu. Nitekim Nûrî, Bağdat'a döndüğünde Cüneyd'in bir sohbet meclisine katılmış, burada konuşulanları anlamamıştı.⁴⁵⁵ Nûrî daha samimi ve yoğun bir dil tercih ederken Cüneyd sembolik ve kapalı bir tasavvuf dili oluşturmuştu.⁴⁵⁶ Bu nedenle Nûrî ile Cüneyd ve takipçilerinin arası açıldı. Cüneyd'in bu tercihini Gulâmu Halîl soruşturmasına bağlayan Melchert'e göre Cüneyd oluşturduğu bu yeni dil ile "İslâm mistisizminin ihtiyaç duyduğu savunucusu" haline geldi".⁴⁵⁷ Başer'e göre ise Cüneyd'in oluşturmak istediği tasavvuf dilinin siyasî irade ile doğrudan bir uzlaşma amacı taşıdığından söz edilemez; çünkü Cüneyd'in amacı tasavvufun diğer dîni ilimlerle birlikte İslâm ahlakının kazanıldığı bir disiplin olduğunu göstermekti.⁴⁵⁸ Cüneyd, ölene kadar Ebû Bekr eş-Şiblî'nin marjinal eylemlerini dizginlemeye çalışmış, Cüneyd'in ölümünden sonra Şiblî, Hallâc ile hemhal olmuş ve akıl hastanesine yatacak kadar kontrolünü kaybetmişti.⁴⁵⁹ Burada şunu belirtmek gerekir ki Başer'in dediği gibi Cüneyd'in yeni bir tasavvuf dili oluşturmasında siyasî erk ile doğrudan bir uzlaşma amacı taşımasa da Gulâmu Halîl soruşturması sonrası süreçte daha önce dostu olan Nûrî ile arasının açılması, Şiblî örneğinde olduğu gibi sûfiler arasındaki marjinal davranışları engelleme dürtüsünü içerisinde barındırması olaylardan etkilendiğini gösterir.

3.3.2. Hallâc Olayı (289/901-902? - 309/922)

Asıl adı Hüseyin olan Hallâc-ı Mansûr, 244/858 yılında İran'ın güneyindeki Fars eyaletinde bulunan Beyzâ'nın kuzeydoğusundaki Tûr'da doğdu. Baba mesleğinden dolayı Hallâc nisbesini alan Hüseyin, "davasının başarıya ulaşması" dolayısıyla ölümünden sonra Mansûr olarak anıldı. Tûr'dan eğitim için halkı daha çok Hanbelîlerden oluşan Vâsit'a geçip burada on iki yaşında hafız oldu.⁴⁶⁰ Buradan Tüster'e geçen Hallâc, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin hizmetinde bulundu. On sekiz yaşına geldiğinde Bağdat'a geldi. Bağdat'ta bir süre bulunduktan sonra Basra'ya gitti. Burada on sekiz ay 'Amr b.

⁴⁵⁴ Melchert, *a.g.e.*, s. 98.

⁴⁵⁵ Melchert, *a.g.e.*, s. 256.

⁴⁵⁶ Knysh, *Tasavvuf*, s. 74.

⁴⁵⁷ Melchert, *a.g.e.*, s. 232.

⁴⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 113-119.

⁴⁵⁹ Knysh, *Tasavvuf*, s. 76.

⁴⁶⁰ Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *TDVİA*, c. XV, s. 377; Annemarie Schimmel, *Hallâc "Kurtarın Beni Tanrı'dan"*, çev. G. Ahmetcan Asena, Pan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 15-16.

Osman el-Mekkî'nin sohbetinde bulundu. 'Amr b. Osman ile araları açılınca Bağdat'a geçti.⁴⁶¹ Burada bir süre Cüneyd'in meclisine katıldı. Akabinde Hicaz'a gidip burada bir yıl *mücâvir* hayatı yaşadı. Ardından tekrar Bağdat'a geri döndü. Yanında onu takip edenlerle birlikte Cüneyd'in huzuruna çıktı ve ona birtakım sorular sordu. Cüneyd'in, Hallâc'ın çizgiyi aşan maksatlı sorular sorduğunu düşünerek bu sorulara cevap vermediği ve ona şöyle dediği söylenir: "Bir ağaç parçasının ucunu kırmızıya [kana] boyaman galiba yakındır!" Hallâc'ın buna cevabı "(darağacına asılarak) bir ağaç parçasının ucunu kırmızıya boyadığım gün sen suret (ve zahir) ehlinin kisvesini giyineceksin" olur. Gelecekte Hallâc'ın yargılandığı ilk davada Cüneyd'in de fetvası istenecek, fakat o bunu kabul etmeyecektir.

Sorduğu sorulara cevap alamayan Hallâc, Bağdat'ı terk etti ve tekrar Tüster'e gitti. Bir yıl burada yaşadı ve etrafına birçok takipçi topladı. 'Amr b. Osman, onun aleyhinde mektuplar yazınca orayı da terk edip beş yıl boyunca Horasan, Maveraünnehir ve Sistan'da dolaştı. Arkasından Ahvaz'a geldi. Burada şöhret kazanan Hallâc'ın hem halktan hem de yöneticilerden takipçileri oldu. Daha sonra tekrar Mekke'ye gitti. Burada sûfîlerden Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî (ö. 330/941-2) onu sihir yapmak ile suçlayınca tekrar Ahvaz'a döndü. Ahvaz'dan sonra "halkı Hakka davet için şirk beldelerine gidiyorum" diyerek Hindistan ve Çin'e gitti. Nihayetinde yine kısa bir süre Mekke'de yaşadıkdan sonra Bağdat'a geldi. Gittiği her yerde ün ve takipçi kazanan Hallâc-ı Mansûr, buralarda farklı farklı mahlaslarla anıldı. Ona mektuplar yazıldı ve fikirleri soruldu.⁴⁶² Onun en dikkat çeken özelliği kitleleri peşinden sürükleyebilmesiydi.

Hallâc'ın İslâm dünyasının ötesine varan gezgin yaşamı ile beraber oluşan öğretisi, takipçi kazanmasını sağladığı gibi kaçınılmaz olarak ona karşı çıkan bir güruhun da oluşmasını sağladı. Hayatının son safhasını geçireceği Bağdat'a gelmeden önce hem sûfî çevreden hem de ulemeden ona karşı çıkanlar oldu. Ona karşı dava açılmasını sağlayan

⁴⁶¹ Amr b. Osman ile arasının açılmasının sebebi Amr b. Osman'ın Hallâc'ın bazı yazılarını Kur'an'a aykırı bulmasıydı: İbn Kesîr, *a.g.e.*, c. XI, s. 240-241.

⁴⁶² Attâr, *a.g.e.*, s. 528-529; Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi La Passion de Hallâj Martyr mystique de l'Islam*, c. I, çev. İsmet Birkan, Ardiç Yayınları, İstanbul, 2006, s. 97-291.

ilk şikâyet, zâhirî âlim İbn Dâvûd ez-Zâhirî'den (ö. 297/910) geldi. İbn Dâvûd, -Gulâmu Halîl soruşturmasında olduğu gibi- Hallâc'ın Allah ile insan arasındaki karşılıklı aşkın mümkün olduğuna dair fikrinin İslâm'a zıt olması hasebiyle idam edilmesi gerektiğini öne sürdü.⁴⁶³ Şikâyet üzerine Hallâc'a karşı açılan davada kadı Ebû Ömer Hammâdî'nin yardımcılarından Şafiî âlim Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc (ö. 306/918) idama karşı çıktı. İbn Süreyc, Hallâc'ın tasavvufî fikirlerinin mahkemenin yetki alanının dışında olduğu düşüncesindeydi. Tasavvufî sezgi ile elde edilen bilgiler kadı mahkemesinin konusu olamazdı.⁴⁶⁴ İbn Süreyc, Hallâc'ı samimi bir Müslüman olarak görüp dava boyunca savunmuş, davadan bağımsız olarak da sûfilerin tekfir edilip edilmemesi ile ilgili İbn Dâvûd ile tartışmalar yaşamıştı.⁴⁶⁵ Nihayetinde İbn Süreyc'in muhalefeti sayesinde dava düşmüş, Hallâc bu ilk yargılamadan ceza almadan kurtulmuştu. Massignon'a göre kadı, şikâyetçi İbn Dâvûd ve Hallâc'ın tarafını tutan yardımcısı İbn Süreyc'in çelişkili fetvalarından dolayı davayı düşürmüştü.⁴⁶⁶ Öyle ya da böyle açılan bu davadaki karar aynen Gulâmu Halîl soruşturmasındaki gibi yalnızca tasavvufî fikirlerin cezaî uygulama için yeterli olmadığını göstermektedir.⁴⁶⁷

Hallâc, İbn Dâvûd hadisesinden sonra üçüncü ve son haccını yapıp 292/904-905 yılında Bağdat'a kesin olarak döndü.⁴⁶⁸ Bu tarihten 309/922 yılındaki idamına kadar geçen sürede Hallâc'ın durumu Abbasi vezirlerinden Hâmid b. Abbas (ö. 311/923), İbnü'l-Furât el-Âkulî (ö. 312/924) ve Ali b. İsâ el-Cerrâh'ın (ö. 334/946) aralarında geçen iktidar mücadelesi ile yakından ilgiliydi. Ali b. İsâ, Hallâc'tan yana tavır takınırken diğer iki vezir Hallâc'ın faaliyetlerine karşı çıktılar. Nitekim 296/908 yılında vezirlik makamına getirilen İbnü'l-Furât, 298/910'da Hallâc'ın evini kuşattı ve yakalanmasını emretti.

⁴⁶³ Knysh, *Tasavvuf*, s. 86-87; Massignon, *Passion*, c. I, s. 430-431, 455; İbn Dâvûd'un Hallâc'a karşı tutumunun teolojik nedenlerinin ayrıntılı tahlili için bkz. Massignon, *Passion*, c. I, s. 421-455.

⁴⁶⁴ Knysh, *Tasavvuf*, s. 87.

⁴⁶⁵ Massignon, *Passion*, c. I, s. 455-457.

⁴⁶⁶ Massignon, *Passion*, c. I, s. 476.

⁴⁶⁷ Hallâc-ı Mansûr'un karşı karşıya kaldığı bu ilk yargılanma olayı Massignon'a göre 290/902-903 yılında üçüncü haccına gitmeden önce Bağdat'ta kaldığı süreçte gerçekleşmiştir: *Passion*, c. I, s. 62-63. Ancak Hacı Bayram Başer, tarihsel bir hata ile 297/910 yılında ölen İbn Dâvûd'un 301/913 yılında bu suçlamayı yaptığını söyler: Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 94, 112 no'lu dipnot. Buradaki karışıklığın sebebi Hallâc'ı savunan İbn Süreyc'in fetvasının 301/913'teki davada da kullanılmasından kaynaklanıyor olmalıdır. İlâveten Hallâc-ı Mansûr'un karşı karşıya kaldığı bu yargı süreci Massignon'a göre sûfilerle ilgili davalarda *tekfir* sürecini geride bırakmış, ileriki süreçte ceza alabilmeleri için siyasal bir terim olarak *zendekanın* kullanılmasını başlatmıştır: Ayrıntılı bilgi için bkz. Massignon, *Passion*, c. I, s. 457.

⁴⁶⁸ Massignon, *Passion*, c. I, s. 64.

Bunun üzerine Hallâc, Ahvaz'da bulunan Sûs şehrine kaçtı.⁴⁶⁹ Vezirin emrine rağmen yakalanmadan kaçabilen Hallâc'a destekçilerinin yardımcı olduğu aşıkardı. O Sûs'ta kaçak hayatı yaşarken Bağdat'ta takipçilerinden bazıları tutuklandı.⁴⁷⁰ Sûs'ta yine yerel yöneticilerden bazılarının desteğini alarak takma bir isimle üç yıl yaşamını sürdürdü. Kaçak hayatı yaşamasına rağmen burada da tasavvufi faaliyetlerine devam etti. Daha sonra bir kadının şikâyeti üzerine saklandığı ev tespit edildi ve yakalanıp Bağdat'a getirildi.⁴⁷¹ Bu tutuklamanın gerçekleştiği sırada Hallâc'ın idamının baş mimarı olacak olan Hâmid b. Abbâs, Vâsıt'ın mali valisiydi ve tutuklama sürecine bizzat dahil vardı.⁴⁷² Bağdat'a getirildiğinde vezir Ali b. Îsâ, soruşturma sürecinde İbn Süreyc'in fetvasını da dayanarak Hallâc'ı savunup hapiste olan destekçilerinin de salıverilmesi gerektiğini öne sürse de Hallâc'ın öncelikle dört gün boyunca bir direğe bağlı bırakılarak teşhir cezasına çarptırılıp sonrasında da hapsedilmesini engelleyemedi.⁴⁷³

298/910-299/911 yıllarındaki teşhir ve sonrasındaki hapis cezasının ne kadar sürdüğü hakkında net bir bilgi olmamasına rağmen muhtemelen bir süre sonra salıverilen Hallâc, 301/913'te tekrar tevkif edilmesinden 309/922'de idam edileceği güne kadar hapis hayatı yaşadı.⁴⁷⁴ Hapiste kaldığı süreçte, 301/913'ten 304/917'ye kadar Ali b. Îsâ vezirlik makamında bulunuyordu. 304/917'de İbnü'l-Furât tekrar vezirlik makamına getirildi. Bir sene sonra İbnü'l-Furât tekrar azledilip Hallâc'ın düşmanlarından Hâmid b. 'Abbâs vezir ilan edildi. Ancak Hâmid de tek başına vezirlik otoritesini kullanamadı, çünkü başta olduğu bir yılın ardından 307/919 yılında Ali b. Îsâ, vezir danışmanı olarak atandı ve kendisine divanların yönetimi görevi verildi. Vezirlikte bu şekilde ikili bir sistem oluşturuldu.⁴⁷⁵ Hallâc'ın idamına kadar da vezirlik sistemi bu şekilde devam etti.

Vezirlerin azledilip başa tekrar getirildiği bu karışık dönemde Hallâc'ın hapis hayatı nispeten rahat geçti. Hapisteyken öğretileri üzerine çalışmaya devam etti. Dışarı ile

⁴⁶⁹ Massignon, *Passion*, c. I, s. 564; Knysh, *Tasavvuf*, s. 87.

⁴⁷⁰ Massignon, *Passion*, c. I, s. 565-566.

⁴⁷¹ Massignon, *Passion*, c. I, s. 567-569.

⁴⁷² Hallâc şehre getirilirken bir tellâl şöyle bağıırıyordu: "İşte Karimatilerin havarisi! Gelin, görün, tanıyın!" Massignon'a göre bu Hâmid'in itibarsızlaştırma operasyonuydu: *Passion*, c. I, s. 570-571.

⁴⁷³ Knysh, *Tasavvuf*, s. 87; Massignon, *Passion*, c. I, s. 571-575.

⁴⁷⁴ Eyyüp Akdağ, "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/2 (Eylül 2020), s. 1174.

⁴⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Hançabay, *Abbasiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 79-119.

irtibatı kesilmedi. Risaleler kaleme aldı ve takipçilerine mektuplar yazdı. Ali b. İ̇sâ'nın Hallâc'a karşı ılımlı duruşunun yanı sıra saray erkanından Mabeynci Nasr ve valide sultan da Hallâc'a destek verenler arasındaydı. Nasr, Hallâc'ın gözetiminden sorumluydu.⁴⁷⁶ 308/921'e kadar durum böyle devam etti. 308/921'de Bağdat'taki durum değişti. Halk ve saray mensupları alim gücünün azalması nedeniyle büyük bir isyan başlattı.⁴⁷⁷ Aynı zamanlarda vezir Hâmid, Hallâc'ın tekrar yargılanması için harekete geçti.⁴⁷⁸ Mabeynci Nasr, Hallâc'ın gözetiminden sorumlu olduğu görevinden alındı. Ama Hallâc'ın sonunu getiren ve artık Ali b. İ̇sâ'nın da desteğini çekmesine neden olan olay eski bir sūfî olan Avâricî'nin Hallâc aleyhine yazdığı risale ile onu devlet ricaline şikâyet etmesiydi. Bu şikayetle başlayan soruşturma ile Hallâc'ın bir Kur'ân tefsiri ortaya çıktı ve bu tefsirde birçok sapkın fikri savunduğuna hükmedildi. Dahası Ali b. İ̇sâ, Hallâc'ın yazdığı *Tanrıların Sırları* adlı bir kitabı ele geçirip okuyunca içinde dinsizlik alametleri olduğuna hükmetti ve destekçilerinin yakalanmasını emretti. Nihayetinde olay halifeye aksettirildi. Halife de Hâmid b. Abbas'a Hallâc ve yandaşlarının soruşturulması emrini verdi.⁴⁷⁹

Soruřturma Hallâc yanlıların idamı geciktirme çabalarıyla bir süre devam etti. Bu kişilerin başında sūfiyyeden olan ve Hallâc'ı fikren terk etmemiş nadir dostlarından İbn Atâ (ö. 309/922) bulunuyordu. İbn Atâ, Hallâc'ın idamını geciktirmek için vezir Hâmid'in mali politikalarını eleştiren halk gösterileri düzenledi.⁴⁸⁰ Hallâc'ın idamına açıkça karşı çıkmakla kalmayıp veziri eleştirecek kadar ileri gidince vezirin adamları tarafından dövülerek vahşice katledildi.⁴⁸¹ Hallâc, nihayetinde vezir Hâmid'in söylenene

⁴⁷⁶ Massignon, *Passion*, c. I, s. 581; Hallâc'ın hapiste olduğu süreçte kendisi ile ilgili menkıbevi birçok hikâye nakledilmiştir: Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb'üt-Tavâsin)*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 28-30; Attâr, *a.g.e.*, 532-533.

⁴⁷⁷ Hançabay, *a.g.e.*, s. 115-117; Massignon, *Passion*, s. 588-591.

⁴⁷⁸ Vezir Hamîd, bu süreçte Hallâc'ın ceza alması için müritlerini derdest ederek onları Hallâc ile ilgili sorgulamıştı. Sorgu sonucunda mezkûr müritler Hallâc'ı ilah olarak gördüklerini itiraf ettiler. Vezir bu durumu kullanmak istedi ve Hallâc'ı da sorguya çekti. Hallâc kendisinin böyle bir iddiasının olmadığını söyledi. Bunun üzerine yargılamayı gerçekleştiren kadılar, başkaları tarafından ilah olarak addedilmenin kişinin idamını gerektirmediğine hükmettiler: İbn'ül-Esîr, *a.g.e.*, c. VIII, s. 109.

⁴⁷⁹ Massignon, *Passion*, c. I, s. 592-595. Massignon'a göre Hâmid'in Hallâc'ı tekrar idamla sorgulamak istemesindeki amacı rakibi Ali b. İ̇sâ ve Nasr'ı halifenin gözünden düşürmekti: *Passion*, c. I, s. 591.

⁴⁸⁰ Knysh, *Tasavvuf*, s. 88; Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 95.

⁴⁸¹ Serrâc ve Attâr, olayın muhatabı olan vezirin Ali b. İ̇sâ olduğunu ve bizzat kendisinin İbn Atâ'yı döverek öldürdüğünü söylerler: Serrâc, *a.g.e.*, s. 244,479; Attâr, *a.g.e.*, s. 453. Ancak modern araştırmalarda eylemin Hâmid'in emriyle halifenin adamları tarafından gerçekleştirildiği dile getirilir: Massignon, *Passion*, c. I, s. 370, 635-640, 643; Böwering, *a.g.m.*, s. 43; Knysh, *Tasavvuf*, s. 88.

göre halifeyi şu sözlerle ikna etmesi üzerine feci şekilde idam edildi (922): “Ya Emire’l-Müminîn, eğer o adam öldürülmezse Şeriatı değiştirecek ve onun ardından herkes dinden dönecektir; bu da devletin yıkılması demektir. İzin ver onu öldürteyim; senin için kötü bir sonuç doğarsa beni de öldürtürsün.”⁴⁸²

Hallâc’ın idamı planlı bir şekilde işkenceyle vuku buldu. Önce beş yüz veya bin kırbaç vuruldu. Sonra elleri ve ayakları kesildi. Nihayetinde cesedi yakılarak Dicle nehrine savruldu. İdamı ile ilgili de aynen hapis hayatında olduğu gibi mucizevi hikayeler anlatılageldi. Rivayete göre uzuvlarının her biri kesilirken daha da mutlu olmuştu. Ona göre Allah yolunda öldürülmek en büyük kazançtı. Ona işkence edenlere dua ediyor, taş atanlara gülümsüyordu. Bu işkenceler devam ederken hiç acı çekmiyor, yalnızca Ebû Bekr eş-Şiblî ona gül attığında acı çekiyordu. Çünkü Şiblî durumu biliyordu, taş atanlar ise onun mertebesini idrak edemezdi. Son olarak başını kestiklerinde gülümseyerek can verdi.⁴⁸³

Hallâc-ı Mansûr’un idamının nedenlerini siyasî ve dinî olarak ikiye ayırmak mümkündür. Hallâc’ın yöneticiler tarafından tehdit olarak görülmesinde halk kitlelerini peşinden sürüklemesi başat rol oynamaktaydı. Nitekim ikinci haccına giderken beraberinde dört yüz kişilik bir takipçi grubu vardı.⁴⁸⁴ Hac sonrası Bağdat’a döndüğünde kendisi ve mahiyeti için devlet tarafından bir bölge tahsis edilmiş ve orada yaşamaya başlamışlardı. Adeta bir göç olan bu yerleşmenin gerçekleşmesinde Hallâc yanlısı devlet görevlilerinin desteği olduğu gibi takipçilerinin Tüsterli hallâclardan oluşmasının da rolü büyüktü.⁴⁸⁵ Burada görüldüğü üzere Hallâc ve takipçileri başlangıçta devlet için henüz bir tehlike olarak görülüyordu. Ancak yargılama esnasında Hallâc’ın siyasî emelleri olduğuna dair suçlamalar yapıldı. Bunların başında Basra’da olduğu dönemde çıkan Şîî destekli Zenc isyanını desteklediği ve Karimatîler adına hareket ettiği iddiası geliyordu.⁴⁸⁶ Bu iddianın Basra’da yaşadığı dönemde şeker kamışı ve tuzlalarda çalışan zenci köleler ile yakınlığı

⁴⁸² Massignon, *Passion*, c. I, s. 667-668; Son yargılama sürecinin ayrıntılı tahlili için bkz. Akdağ, a.g.m., s. 1176-1191.

⁴⁸³ Attâr, a.g.e., s. 534-536; Massignon, *Passion*, s. 723-730; Schimmel, *Hallâc*, s. 94-95; İbn Kesîr, a.g.e., c. XI, s. 244-245;

⁴⁸⁴ Knysh, *Tasavvuf*, s. 86; Schimmel, *Hallâc*, s. 18-19.

⁴⁸⁵ Massignon, *Passion*, c. I, s. 61.

⁴⁸⁶ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 109-110; Öztürk, a.g.e., s. 26-27; Knysh, *Tasavvuf*, s. 85.

olduğundan dolayı bir temeli olsa da suçlamanın asıl sebebi muhtemelen devletin uyguladığı yanlış politikaları vaazlarında çekinmeden dile getirmesiydi. Bu nedenle devlet için tehlike oluşturan Hallâc'ın idamını meşrulaştırmak için dönemin birincil isyancı grubu olan Karmatîler ile iş birliği içinde olduğunun iddia edilmesi normaldi.

Hallâc'ın idamını isteyenler için şerî manada onu tekfir etmek zor olmadı. Hallâc hem sözleri hem de eylemleri ile şeriat karşısı olduğunu özellikle hayatının son döneminde açıkça gösterdi. Kesinliği tartışmalı olsa da *Ene'l-Hak* sözünü söylediği iddiası ile evinin bahçesine Kabe'nin maketini inşa ettirip Hac vazifesini burada gerçekleştirdiğini öne sürmesi idamının şerî nedenlerinin başında geliyordu.⁴⁸⁷ İddia makamının bu suçlamalarının tamamen reddedilemeyeceğinin kanıtı hem genel sûfi görüşe hem de modern yazarlara göre Hallâc'ın öğretisinin Sünnî İslâm'a ters olmasının yanı sıra genel tasavvuf doktrininin de ötesinde olmasıydı. Nitekim sûfilerin çoğunluğu onu reddetmişti.⁴⁸⁸ Bazı sûfi kaynaklar Hallâc'ı, tasavvufta *sekri*⁴⁸⁹ esas alan yaşam tarzını gizlemeyip bunu anlamaya yetisi olmayan halk ve yöneticilere göstermesinden dolayı idama sürüklendiğini dile getirerek onu aklamaya çalışsa da⁴⁹⁰ kaynakların çoğunluğunda ona imtina ile yaklaşılmaktadır. 'Amr b. Osman el-Mekkî ile olan anlaşmazlığı, akabinde Cüneyd'in onu reddetmesi özellikle vurgulanmıştır.⁴⁹¹ Serrâc, onun idama giderken söylediği bir sözü Bağdat sûfilerinin beğendiğinden bahsetse de⁴⁹² eserinde "haksız yere itham edilen bazı sûfiler" adlı bölüme Hallâc'ı dahil etmemiştir.⁴⁹³ Hücvirî ise sûfilerin Hallâc'a karşı tutumu hususunda üç ayrı grup olduğunu dile getirmiştir. Bunlar onu reddedenler, onu kabul edenler ve konu hakkında fikir beyan etmeyenler şeklindedir. Yine 'Amr b. Osman, Sehl et-Tüsterî ve Cüneyd ile olan olumsuz münasebetlerini

⁴⁸⁷ Attâr, *a.g.e.*, s. 532; Knysh, *Tasavvuf*, s. 90; Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 95; Baldick, *a.g.e.*, s. 73; Nicholson, *a.g.e.*, s. 180-181. Hallâc'ın konu ile ilgili yazdığı mektuplarda: Şer'i hac yapmak isteyen kişi imkân bulamıyorsa evinde kimsenin görmediği bir yerde Kabe'deki gibi tavaf eder ve otuz öksüzü doyurur ve giydirirse hac yapmış olur demişti. Bu iddiası kendisine sorulunca reddetmedi ve sorgulayan kadı kanının helal olduğunu söyledi: İbn'ül-Esîr, *a.g.e.*, c. VIII, s. 109-110; Hallâc'ın muhtemelen hac konusundaki bu şathiyeli davranışı nedeniyle Fatimîlerin gizli doktrini uyarınca haccı kaldırmak isteyen bir Karmatî olduğu düşünüldü: Massignon, *Passion*, c. I, s. 587.

⁴⁸⁸ es-Sülemî, *Tabakât*, s. 188.

⁴⁸⁹ Sarhoşluk, mest olmak, kendinî kaybetmek; zahiri ve bâtnî kayıtları bir yana bırakıp Hakk'a yönelmek anlamına gelen tasavvufî terim. Doktrine göre sekr halindeki sâlik şerî hükümlere aykırı sözler söyleyebilir, davranışlarda bulunabilir ve bunlara itibar edilmez: Uludağ, *a.g.e.*, s. 310-311.

⁴⁹⁰ Attâr, *a.g.e.*, s. 527-528.

⁴⁹¹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 478; el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 419-420; Attâr, *a.g.e.*, s. 391.

⁴⁹² Serrâc, *a.g.e.*, s. 355.

⁴⁹³ Serrâc, *a.g.e.*, s. 476-480.

vurgulayarak Hallâc'ın “asıl ve esas itibariyle değil, muamele ve davranış yönünden terk edildiğini” söylemiştir.⁴⁹⁴ Ona isnat edilen sihir gibi bazı suçlamalara karşı çıksa da kendisine ve sözlerine bağlı olmamak gerektiğini, Cüneyd ve Muhâsibî'nin yolu varken onun yolundan gitmenin yanlış olduğunu dile getirmiştir.⁴⁹⁵

Gulâmu Halîl soruşturmasından sonra devletin sûfi çevreye karşı genel bir takibat başlatmadığından bahsetmiştik. Esasen aynı durum Hallâc olayından sonrası için de geçerlidir. Zaten devletin sûfilere veya âlimlere karşı genel baskıcı bir tutuma sahip olduğundan da söz edilemezdi.⁴⁹⁶ Bu dönem itibariyle sûfiler toplumsal bütünlüğü bozabilecek bir tehdide dönüşmeyecekti.⁴⁹⁷ Ancak Hallâc'ın takipçilerinin bir süre daha takibata uğradığı aşikardı. Bazıları yakalanıp hapsedilmiş, bazıları da Bağdat'ı terk etmeyi başarmıştı. Hallâc'ın *sekri* temel alan ekolü de ancak bu takipçileri tarafından Horasan'da geliştirilebildi.⁴⁹⁸ Bu takibatın sebebi Hallâc'ın eylemleri olmalıydı. Çünkü orta yolcu Cüneyd ekolü Bağdat'ta varlığını sürdürdü. Zaten Cüneyd'in halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 312/924) Hallâc'ı reddetmiş, kendi ekolünü tehlikelerden uzak tutabilmişti.⁴⁹⁹ Bu da Hallâc'ın maruz kaldığı sonun devletin sûfilere karşı gerçekleştirdiği bir operasyon olmadığını göstergesiydi. Nitekim Hallâc'ın idamı ile sûfiler ne yer altına çekildi ne de radikalleşti.⁵⁰⁰ Ama Hallâc'ın maruz kaldığı korkunç sonun sûfilerin söz ve davranışlarını etkilediği de aşikardı. En erken sûfi yazarlarımızdan Kelâbâzî (ö. 380/990) eserinde ona sempati beslemesine rağmen Hallâc'ın adını yalnız üç yerde anmıştı.⁵⁰¹

Gerek Gulâmu Halîl soruşturmasında gerek Hallâc olayında bahsi geçen sûfilerin devlet tarafından takibata uğramasında ve ulemanın tepkisiyle karşılaşmalarında Allah aşkına dair fikirleri etkili oldu.⁵⁰² Esasen bu düşüncenin Râbia el-'Adeviyye'ye (ö. 185/801) kadar geri gittiği bilinmektedir. Ancak ilk yargılama örnekleri bu dönemde ortaya

⁴⁹⁴ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 212-213.

⁴⁹⁵ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 214-215.

⁴⁹⁶ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 12.

⁴⁹⁷ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 77-78.

⁴⁹⁸ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 113; Knysh, *Tasavvuf*, s. 92.

⁴⁹⁹ Knysh, *Tasavvuf*, s. 77. Hatta el-Cerîrî'nin Hallâc'ın idamını onayladığı söylenir: Karamustafa, *a.g.e.*, s. 41.

⁵⁰⁰ Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Karamustafa, *a.g.e.*, s. 40-43.

⁵⁰¹ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 198,208,210; Knysh, *Tasavvuf*, s. 133.

⁵⁰² Böwering, *a.g.m.*, s. 44-45.

çıkmişti. Bunun sebebi artık Sünnî İslâm'ın gelişimini tamamlamış olmasıydı. Ancak bu düşünce tepkiye yol açsa da hem Nûrî örneğinde hem Hallâc'ın ilk soruşturmasında devlet tarafından cezayı gerektirecek bir durum olarak görülmemişti. Nitekim Hallâc ile çağdaş olan Şiblî de benzer bir soruşturma geçirip salıverilmişti.⁵⁰³ Belh'te de Hâkim et-Tirmizî takibata uğramış ve yalnızca böyle konuşmaması hususunda uyarılmıştı.⁵⁰⁴ Yani Hallâc'ın korkunç sonunu hazırlayan asıl sebep ilahi aşk ile ilgili fikirleri değil büyük ölçüde politik güç savaşlarının ortasında kalmasıydı.⁵⁰⁵ Sûfîler onu reddettiği gibi o da genel sûfî görüşü bırakmış görünüyordu. Doğu memleketlerini gezip geldiğinde sûfîlerden uzaklaştığını sûf giymeyi bırakıp sıradan bir asker elbisesi olan *kebeyi* giyerek göstermişti. Elbisesini değiştirerek adeta artık halk arasında gizli kalması gereken tasavvuf öğretilerini alenen vaaz edeceğini ilan ediyordu.⁵⁰⁶

İşret arkadaşım benim,
Zulümden aridir daima
Cömertçe bâde sundu,
“Gel konuğum ol” dedi bana;
Ve başlayınca kadeh devrâna,
O saldı bir cellâdı meydana –
Böyle olur işte, ejderhayla
Bâde içilirse yaz ortasında!⁵⁰⁷

Hallâc, acaba ona atfedilen bu şiirdeki gibi ölüme bilerek mi gitmişti yoksa gerçekten de siyasî emelleri var mıydı? Öyle görünüyor ki bunu tespit edebilmek mümkün değildir. Ancak karısını ve üç çocuğunu çoğu zaman yalnız bırakıp İslâm dünyasının doğu memleketlerini, Hindistan'ı ve Çin'i ziyaret etmiş bir kimsenin hayatının son döneminde aslen oralı olmamasına rağmen hilafetin merkezi Bağdat'a dönüp burada yaşamayı tercih etmesi gerçekten bir amacı ya da planı olduğunu hissettirmektedir. Bu amaç bu şiirdeki sûfîyane tavrın doruk noktası olarak Allah ile bir olup hiçliğe ulaşmak için ölüme yürümek miydi⁵⁰⁸ yoksa dinî ve siyasî bir liderlik mi elde etmeyi bunu hiçbir zaman bilemeyeceğiz.

⁵⁰³ Attâr, *a.g.e.*, s. 557-558.

⁵⁰⁴ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 56.

⁵⁰⁵ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 40.

⁵⁰⁶ Knysh, *Tasavvuf*, s. 86; Massignon, *Passion*, s. 369.

⁵⁰⁷ Schimmel, *Hallâc*, s. 93.

⁵⁰⁸ Knysh, *Tasavvuf*, s. 90; Uludağ, *a.g.m.*, s. 378.

Hallâc-ı Mansûr'u hem tasavvufta hem de popöler kültürde bu kadar efsanevi kılan elbette maruz kaldığı zulümdü. Hallâc'ın ölümünden sonra kazandığı saygınlık devlet nezdinde de karşılığını yaklaşık yüz elli yıl sonra buldu. Dönemin halifesi Kâim (ö. 467/1075) tarafından vezirliğe atanan Ali b. Mesleme'nin ilk işi Hallâc'ın kabri olarak kabul edilen yeri ziyaret edip adeta onun masumluğunu ilan etmek olacaktı.⁵⁰⁹ Bizce olayın asıl önemini Hallâc üzerine şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı ve derin çalışmayı yapan Massignon dile getirmektedir. Ona göre “sûfilîği siyasal zeminde bir toplumsal güç olarak ortaya çıkaran Hallâc'tır, zira ona özgün kelâmî ve felsefî üstyapı vermiştir; ama kendisini saldırılara açık ve ideolojik tekfir suçlamalarına maruz, hattâ somut cezai yaptırımların tehdidi altında bırakan da budur.”⁵¹⁰ Gerçekten de olayın sebep ve sonuçları her ne olursa olsun tasavvufun toplumsal ve siyasî anlamda bir güç olarak gözler önüne serilmesinin ilk örneğini Hallâc göstermiştir.

⁵⁰⁹ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 112; Massignon, *Passion*, s. 35.

⁵¹⁰ Massignon, *Passion*, s. 467.

SONUÇ

İlk zühtçüler ve erken sûfiyenin tarihsel gelişimini sosyal ve siyasî etkiler bağlamında ele almaya çalıştığımız bu tezde ulaştığımız sonuçlardan ilki insan fitratının da bir sonucu olan zâhidâne yaşamın⁵¹¹ ortaya çıkışının Hz. Peygamber dönemine kadar geriye götürülebileceğidir. Daha ilk fetihlerden itibaren İslâm'ın yayıldığı bölgelerde mistik yaşam görülmüştür. İslâm, Arap Yarımadası'ndan Maveraünnehir'e kadar yayılırken kitleleri etkileyerek yeni takipçiler toplamıştır. Doğal olarak önceki hayatlarında mistik yaşamı tercih eden insanlardan da İslâm'ı seçenler olmuştur. Hem ilk zühtçülerde hem de sonraki dönemde tasavvufun seyrine baktığımızda görülen karmaşık düşünce yapısının sebeplerinden biri farklı din ve kültürlerin etkisi olmalıdır. Bu duruma paralel olarak ilk zühtçüler arasında birbirinden farklı sosyal tabakalardan gelen, şehirlerde yaşayıp farklı meslekler icra eden insanlar olduğu gibi hayatı boyuncu seyahat edip şehir hayatından uzak kalan veya hayatını cihat amacıyla savaşlarla geçiren insanlar da vardı.

Zâhitlerin dinî yaşam pratiklerinin zühtçülüğün ortaya çıkış dinamiklerinin de etkisiyle ne kadar çeşitli olduğu tezimizde ulaştığımız bir başka sonuçtur. Tasavvuf, oluşum ve gelişim sürecinde her zaman yeni öğretiler geliştirmiş, aynı zamanda erken dönemdeki bazı öğretileri de devam ettirmiştir. Bu noktada züht döneminden tasavvuf dönemine geçişte zâhid ve sûfilerin değişen, aynı kalan veya yeni ortaya çıkan yaşam biçimlerini aktarmaya çalıştık.

İlk zühtçülerden itibaren zâhitler ve sonrasında sûfilerin şehir hayatına ve siyasete tamamen kayıtsız kalmadıkları görülmektedir. Bu düşüncemizi aktarırken tasavvufun teşekkül sürecine girmesinde İslâm ülkesindeki sosyo-ekonomik ve siyasî gelişmelerin etkilerini belirli bir bölümün altında zikretmeyip tezin geneline yaymaya çalıştık. Nihayetinde bazı ilahiyatçı yazarların düşüncelerinin aksine zâhid ve sûfilerin toplumsal ve siyasî gelişmelere tamamen kayıtsız kalmadıkları sonucuna ulaştık. Özellikle tasavvufun teşekkül sürecine girmesine neden olan dinamiklerin İslâmî ilimlerin gelişmesi ve siyasî saiklerle açıklanabileceğini de söyleyebiliriz.

⁵¹¹ Knysh, *Deneme*, s. 69.

Tasavvuf, tarihsel süreçte dış etkiler ile kendi iç dinamiklerinin mecz olduğu bir alan olarak her zaman tezatlıklar içermiştir. Sûfilerin hem kendi ürettikleri öğretilerde hem de davranış biçimlerinde bu tezatlıklar göze çarpmaktadır. Bu bağlamda ulaştığımız bir diğer sonuç ilk zühtçülerden itibaren tasavvuf içinde birbirine zıt ekollerin oluştuğudur. Ancak bu sûfilerin birbirlerini tamamen reddettikleri anlamına gelmez. Sûfiler hem birbirlerine hem de dış etkilere karşı oldukça ılımlı ve geçişken bir tavırdaydılar.

İlk zühtçüler ve erken sûfiler toplumla ilişki konusunda yine farklı yaklaşımlar geliştirdiler. Sûfiler kendilerini halktan üstün gördükleri gibi aynı zamanda topluma yön verme amacında olabiliyorlardı. Toplumla kesinlikle ilişki kurulmaması gerektiğini, zâhitliğin ana öğretisinin toplumdan uzak durmak olduğunu düşünenler de vardı. Şöhret sahibi olmanın nefis terbiyesinin önündeki en büyük engel olduğunu düşünenler tanınmamak için elinden geleni yaptı. Bunun yanında halka vaaz veren, dinî tebliğ etmek için diyar diyar dolaşan sûfiler de vardı.

Toplumun sûfileri erken dönemler için ulemadan ayrı değerlendirdiğini söylemek zordur. Tasavvuf henüz kendi kimliğini oluşturmamışken sıradan insanlar için farklı bir hüviyette değildi. Halkın zâhitlere karşı tepkilerindeki ana amil şariat dışı fiilleriydi. Marjinal fikirler savunan ve aşırı eylemlerde bulunan zâhid ve sûfiler halkın tepkileriyle şehirlerden sürülebiliyordu. Aynı zamanda bazı zâhitler de toplum nezdinde büyük saygı kazanmış alimlerdi. Bu tip alim-zâhitler halkın teveccühünü her dönem kazanmıştı.

Erken dönemlerde zâhitler ile ulema arasında büyük ihtilaflar yoktu. Ele aldığımız tarihsel süreçte sûfiler ile alimler birbirlerini etkilediler. Bazı mezhep büyüklerinin silsileleri zâhitlere dayanabiliyordu. Tasavvufun akıl ve tevekkülü ele alışı konusunda Mutezile ile olan ihtilafı ateşli tartışmalara neden olsa da sûfilerin büyük mezhep imamlarına olan saygısı da ortadaydı. Sûfiler ulemadan bir tepki gelmedikçe ılımlı olma eğilimindeydiler ve mezheplere eşit mesafede durmaya çalışıyorlardı.

Tasavvufun devlet ile olan münasebetlerini kendi eylemleri belirliyordu. Sûfiler siyasetten ve yöneticilerden uzak durulması görüşündeydi, ama yine de özellikle züht döneminde devlet görevi üstlenen zâhitler oldu. Kadılık yapan zâhitler olduğu gibi devlet

hizmetinde gibi görünmeseler de cihat amacıyla savaşlara katılanlar da vardı. Bu noktada bazı zâhitler arasında cihat hem fiili hem de manevi manada erken dönemlerden itibaren zühtçülüğün bir gereğii olarak görülüyordu.

Zühtçülüğün ana amillerinden birisi yöneticilere karşı muhalif karakterli olma gerekliliğii olsa da zâhitler bazı halifelerin ve yöneticilerin dinî konularda veya devlet yönetimi ile ilgili tavsiye taleplerini geriye çevirmediler. Bu konuda genel olarak isteksiz gibi görünseler de halifelere çeşitli nasihatler verdiler.

Tezimizde devletin bazı durumlarda zâhid ve sûfilere karşı kovuşturmalar gerçekleştirdiğini gördük. Devletin gerçekleştirdiğii bu kovuşturmaların sebepleri zâhitlerin yöneticileri dinî konularda eleştirmeleri ve bunu yaparken kitleleri peşlerinden sürüklemeleriydi. Ayrıca devlet politikası haline gelen bazı dinî uygulamalara karşı çıkılması sonucu da kovuşturmalar yaşandı. Kur'ân'ın yaratılmışlığına karşı çıkmayı suç addeden mihne ile sûfi ve alimler birlikte yargılandı ve tevkif edildi.

Tezimizde Gulâmu Halil soruşturması ve Hallâc-ı Mansûr olayını müstakil olarak ele almayı uygun bulduk. Bu iki soruşturmanın tasavvuf tarihini seyrini etkilediğii kanaatindeyiz. Bu soruşturmalardan çıkarılabilecek birinci sonuç soruşturmaların devletin sûfilere bakışında kalıcı bir etki yaratmadığıdır. İkinci sonuç devletin ceza verirken sadece dinî değil aynı zamanda siyasî sebepler gözetmesidir. Gulâmu Halil soruşturmasındaki teolojik tartışmalar sanıkların kısa süreli tevkifi ile sonuçlanırken Hallâc-ı Mansûr bizce siyasîlerle ilişki kurarak devletin resmi dinî ideolojisini hedef aldığı zannıyla feci bir şekilde idam edilmiştir.

Tasavvuf tarihinin bu erken dönemini çalışmak oldukça zordur. Sûfilerle ilgili genel çıkarımlar yapmak her zaman mümkün olmamaktadır. Tezimiz konunun tarihsel boyutuna eğilmesi bakımından bir giriş mahiyetinde olup mikro düzeyde tarihsel çalışmalar yapılırsa konu daha iyi anlaşılacaktır. Gizlilik esaslı olduğundan ve konuyu sınırlandırma zaruretinden göz ardı etmek zorunda kaldığımız Horasan Melâmetiliğii ve Orta Asya Hakimliğii'nin nasıl doğup geliştiğii de ayrıca değerlendirilmeye muhtaçtır. Tezimizi şekillendiren ana kaynaklar olan tasavvuf klasiklerinin yazılış amacı tasavvufu "Sünnileştirmektii." Oysa bazı sûfi öğretilere bakıldığında Şiiğin etkileri

görülebilmektedir. Bu nedenle Şîîlik ve tasavvuf arasındaki ilişki de tüm yönleriyle ortaya koyulmalıdır.

KAYNAKÇA

- ADAMSON, Peter ve Richard C. Taylor (ed.), *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2015.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul, 1996.
- AKDAĞ, Eyyüp, "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/2 (Eylül 2020), s. 1167-1194.
- ALTIKULAÇ, Tayyar, "Nasr b. Âsım", *TDVİA*, c. XXXII, s. 413-414.
- ALTUNKAYA, Mustafa, *Bir Başka Açıdan Sûf Hareketi Tarihi*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2018.
- ARBERRY, A. J., *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- AŞKAR, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- ATTÂR, Feridüddîn, *Evliyâ Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2020.
- AYDINLI, Abdullah, "Ebû'd-Derdâ", *TDVİA*, c. X, s. 310-311.
- AYDINLI, Abdullah, "Ebû Zer el-Gıfârî", *TDVİA*, c. X, s. 266-269.
- AYTEKİN, Ebûbekir, *Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahîlik*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2018.
- AYTEN, Ali ve Sevede Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2017.
- BALCI, İsrail, "Bir Yalnız Sahabi Ebû Zer el-Gıfârî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/10 (Şubat 1998), s. 351-386.

- BALDICK, Julian, *Mistik İslâm Sufizme Giriş*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005.
- BAŞARAN, Selman, “Huzeyfe b. Yemân”, *TDVİA*, c. XVIII, s. 434-435.
- BAŞER, Hacı Bayram, “Teşekkül Döneminde Tasavvuf”, *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, c. I, s. 279-313.
- BAŞER, Hacı Bayram, *Sûfîler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.
- BAYRAKTAR, Levent, *Felsefe ve Tasavvuf*, Aktif Düşünce Yayınları, İstanbul, 2016.
- BİLGİN, Mustafa, “Ahmed b. Ebü'l-Havârî”, *TDVİA*, c. II, s. 58.
- BOLAT, Ali, “Muhâsibî (ö. 243/857)’ye Göre Marifetin Unsurları”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2000), s. 127-154.
- BOLAT, Ali, “Muhâsibî (ö. 241/855)’nin el-Mekâsib’i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (2003), s. 177-196.
- BOLAT, Ali, “Ebü'l Abbas İbn Ata (ö. 309/922)’nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı”, 13 (2004), s. 301-322.
- BOLAT, Ali, “Kuşeyrî’de Melâmet ve Bir Mülâhaza”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 12 (2004), s. 111-122.
- BOLAT, Ali, *Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- BONNER, Micheal, “Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier”, *Studia Islamica*, 75 (1992), s. 5-31.
- BONNER, Micheal, *Jihad in Islamic History*, Princeton University Press, 2006.

BOZKURT, Nebi, “Mücâvir”, *TDVİA*, XXXI, s. 444-445.

BÖWERING, Gerhard, “Zulümle İlhâd Arasında İlk Sûfiler”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, Editör Frederick De Jong-Bernd Radtke, Yay. Haz. Salih Çift, çev. Abdürrezzak Tek, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020, s. 35-51.

CEBECİOĞLU, Ethem, “İbn Yezdânyâr”, *TDVİA*, c. XX, s. 449-450.

CHABBI, J., “Ribât”, *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Denzel, W. P. Heinrichs, s. 503-506.

CHITTICK, William, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

ÇİFT, Salih, “Hatmu’l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (2005), s. 351-376.

ÇİFT, Salih, *Hakim Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

DAMAR, Abdullah, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17 (2006), s. 161-189.

DEMİR, Zehra, “Hücvîrî’nin (ö. 465/1072) Yaklaşımında Tasavvufun Teşekkül Süreci”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova, 2019.

DEMİRCİ, Mehmet, *Hadislerle Tasavvuf Kültürü*, Vefa Yayınları, İstanbul, 2009.

DOĞAN, Hüseyin, *Horasan ve Maverâünnehir’de İlmî Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

DOĞAN, Nagihan, *Dinî İktidarı İktidarın Dinî Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.

DOĞAN, Nagihan, “Hulefâ ve Ulemâ Arasında Bir Rekabet ya da İş Birliği Alanı Olarak Savaş İdaresi (2-3/8-9. Yüzyıllar)”, *Bellekten*, 85/304 (2021), s. 819-48.

- DURŞUN, Akif, “Hallâc-ı Mansur’un Yargılama Sürecinin Değerlendirilmesi”, *AKADEMİAR*, 8 (Haziran 2020), s. 63-102.
- EL-HARAKANÎ, Ahmed b. Hüseyin b. eş-Şeyh, *Âriflerin Sultanı Bâyezîd-i Bistâmî Hayatı ve Menkıbeleri Düştürü’l-Cumhûr*, çev. Ozan Yılmaz, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2015.
- EL-ISBEHÂNÎ, Ebû Nuaym, *Allah Dostlarının Dünyası Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız ve Zekeriya Yıldız, I-XII, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2023.
- EL-KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- EL-MAKDÎSÎ, İbn-i Kudâme, *Tövbekârlar Kitabı Kitabı’t-Tevvâbîn*, çev. Sare Öztürk, Şule Yayınları, İstanbul, 2018.
- EL-MEKKÎ, Ebû Talib, *Kalplerin Azığı (Kûtu’l-Kulûb)*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi ve Ali Kaya, I-IV, Semerkand Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- EL-MUHÂSİBÎ, Hâris b. Esed, *[er-Riâye] Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz ve Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019.
- EN-NEDVÎ, Abdu’l-Bârî, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- ERASLAN, Yunus, “Eş’arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş’arîlik-Tasavvuf İlişkisi)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2015.
- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- ERGİNLİ, Zafer (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, Trabzon, 2006.

- ERGİNLİ, Zafer, “İlk Zâhitlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün müdür?”
Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri, ed. Salih Çift-Takyettin Karakaya,
İstanbul, 2020, s. 117-173.
- ERNST, Carl W., *Sufizm İslam'ın Mistik Geleneğine Giriş*, çev. Gülçün Tunalı, Sufi
Kitap Yayınları, İstanbul, 2022.
- ES-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Kendilerini İbadete Adayan Sufi Kadınlar*, çev. Ali
Akay, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2015.
- ES-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Nefsin Ayıpları*, çev. Mehmet Ali Kara, İlke Yayıncılık,
İstanbul, 2017.
- ES-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Sûfîlerin Edepleri*, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı
Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.
- ES-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *İlk Zâhid ve Sûfîler Tabakâtu's-Sûfiyye*, çev.
Abdürrezzak Tek, Bursa Akademi, İstanbul, 2018.
- ESS, Josef Van, “Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine
Düşünceler”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık
İhtilaf ve Mücadele*, Editör Frederick De Jong-Bernd Radtke, Yayına Hazırlayan
Salih Çift, çev. Zafer Erginli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020, s. 17-
32.
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki, *Bütün Yönleriyle Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*, Derin
Yayınları, İstanbul, 1997.
- FLORAMO, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Seyma Aygül Baş ve Bilal Baş, Litera
Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- GEYLÂNÎ, Seyyid Abdülkadir, *Tasavvuf ve Tarikat Adabı*, çev. Osman Gürman,
Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- GOLDZİHER, Ignaz, “İslamiyet'in İlk Zamanlarında Züht”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi*, çev. Hayrani Altıntaş, c. XXIV 1-2 (Haziran 1981), s. 539-546

- GÖKTAŞ, Vahit, “Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- GÜLER, İlhami, *Kur’ân, Tasavvuf ve Seküler Dünyanın Yorumu*, Otto Yayınları, Ankara, 2014.
- GÜMÜŞTEKİN, İslim, “Horasan’daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova, 2018.
- GÜNDÜZ, İrfan, “Bünân b. Muhammed”, *TDVİA*, c. VI, s. 488.
- GÜRER, Dilaver, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- HANÇABAY, Halil İbrahim, *Abbasiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- HÜCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllabî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.
- IZUTSU, Toshihiko, “Aynükdât Hemedânî (ö.1131)’nin Düşüncesinde Tasavvuf ve Dilin Çok Anlamlılığı (Teşabüh) Sorunu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Burhanettin Tatar, 7 (2001), s. 337-348.
- İBN ARABÎ, Muhyiddin, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İBN BAHTİŞÛ, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, çev. Abdülkadir Coşkun, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- İBN KESÎR, *el-Bidâye ve’n-Nihâye Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, I-XV, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- İBN SA`D, Muhammed b. Sa`d b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr Sahâbe, Tabiîn ve Tebeu’t-Tabiîn Biyografileri*, çev. ed. Adnan Demircan, I-V, Siyer Akademi, İstanbul, 2023.

- İBN-İ HALDUN, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.
- İBN'UL CEVZİ, *Sıfatü's-Safve Resulullah (sav), Ashabı ve Belde Belde Allah Dostları Hayatı ve Faziletleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2019.
- İBN'ÜL-ESÎR, *İslam Tarihi el-Kâmil Fi't-Târîh Tercümesi*, çev. Abdullah Köşe, M. Beşir Eryarsoy, Ahmet Ağırakça, Yunus Apaydın, Abdülkerim Özaydın, I-XII, Bahar Yayınları, İstanbul, 1989.
- İDİZ, Ferzende, *İmam Suyuti Tasavvuf Risaleleri*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul, 2017.
- İMAM-I ŞARANÎ, *Evlîyâlar Ansiklopedisi (Tabakatü'l Kübra)*, çev. Abdülkadir Çiçek, I-IV, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2010.
- İMAM-I ŞARANÎ, *Sufilere Armağan Selef-i Salihinin Ahlakı*, çev. Adil Bor, Muallim Neşriyat, İstanbul, 2015.
- KANDEMİR, M. Yaşar, "Gulâmu Halîl", *TDVİA*, c. XIV, s. 187.
- KARA, Mustafa, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları: Tarikatler, Tekkeler, Şeyhler*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.
- KAŞANÎ, Abdürrezzak, *Sufilerin Kavramları Istilahatu's-Sufiyye*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa, 2014.
- KAYIKLIK, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2011.
- KELÂBÂZÎ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.

- KILIÇ, Mahmut Erol, *Tasavvuf Düşüncesi Makaleler-Konferanslar-I*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2014.
- KOLEKTİF, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh-Kelam-Tasavvuf-İslâm Felsefesi*, der. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.
- KONUR, Himmet, “Sülemî’nin Mihanu’s-Sûfiyye’si: İnceleme ve Tercüme”, *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 8 (2020), s. 47-62.
- KÜÇÜK, Hülya ve Zeynep Arzu Yegin, *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2019.
- KÜÇÜK, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.
- KNYSH, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.
- KNYSH, Alexander, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Nefes Yayınları, İstanbul, 2021.
- KUTLU, Sönmez, “Kerrâmiyye”, *TDVİA*, c. XXV, s. 294-296.
- LINGS, Martin, *Tasavvuf Nedir?* çev. Semih Ceyhan, Nefes Yayınları, İstanbul, 2018.
- MAKDİSİ, George, “Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ramazan Özmen, 18 (2007), s. 297-310.
- MASSIGNON, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Aynî, İlavelerle Yayına Haz. Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2020.
- MASSIGNON, Louis, *Hallâc-ı Mansûr Anadolu Aleviliğinin Felsefî Kökenleri*, der. Niyazi Öktem, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.
- MASSIGNON, Louis, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi La Passion de Hallâj Martyr mystique de l’Islam*, c. I çev. İsmet Birkan, Ardıç Yayınları, İstanbul, 2006.

- MEIER, Fritz, “Kuşeyri (ö.465/1072)'nin Tertîbü's-Sülûk'u”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Eyüp Kaya, 10 (2003), s. 363-376.
- MEIER, Fritz, “Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ramazan Muslu, 13 (2004), s. 443-468.
- MELCHERT, Christopher, “Hadis Ravisi Olarak İlk Zâhitler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Süleyman Doğanay, 19 (2007), s. 413-425.
- MELCHERT, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018.
- MERÇİL, Erdoğan “SAFFÂR, Ya'küb b. Leys”, *TDVİA*, c. XXXV, s. 463-464.
- MÜBÂREK, Abdullah b., *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik Zühd Kitabı*, çev. İshak Doğan, Armağan Kitaplar, Konya 2006.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Gülşen-i Hakikat Tasavvuf Geleneğinin Vizyonu ve Vadettikleri*, çev. Nurullah Koltaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- NECMETTİN-İ DAYE, *Sufî Diliyle Siyaset: İrşadü'l-Mürîd İle'l-Murat Fi Tercemeti Mirsa-dü'l-İbad*, çev. Kasım b. Mahmud Karahisari, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.
- NICHOLSON, Reynold A., *İslâm Süfileri*, çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fığlalı, Abdülkadir Şener, Ramî Ayas, İsmet Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2022.
- ÖNKAL, Ahmet, “Âmir b. Abdullah”, *TDVİA*, c. III, s. 65.
- ÖZDİREK, Recep-ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan, “Süfyân es-Sevrî”, *TDVİA*, c. XXXVIII, s. 23-28.

- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb'üt-Tavâsin)*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1976.
- PAUL, Jürgen, *The State and Military: The Samanid Case, Papers on Inner Asia, No: 26*, Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, Bloomington Indiana, 1994.
- RITTER, Helmut, “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , çev. Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, 3/3-4 (Haziran 1954), 75-84.
- SAHMERANİ, Esad, *Tasavvuf: Menşei ve İstilahları*, çev. Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul, 2000.
- SARMIŞ, İbrahim, *Tasavvuf ve İslâm*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2017.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Hallâc “Kurtarın Beni Tanrı'dan”*, çev. G. Ahmetcan Asena, Pan Yayınları, İstanbul, 2018.
- SCHIMMEL, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2018.
- SCHOLEM, Gershom, “Dinî Otorite ve Mistisizm”, çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/1 (Haziran 2020), s. 361-378.
- SELVİ, Dilaver, *Kaynaklarıyla Tasavvuf (Âdab-Mürşid-Hizmet)*, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013.
- SELVİ, Dilaver, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabıta*, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2017.
- SINGH, Darshan, “Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât'a Karşı Tutumları”, çev. Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2000), s. 231-238.

- SOBIEROJ, Florian, “Mutezile ve Tasavvuf”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufta Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, Editör Frederick De Jong-Bernd Radtke, Yay. Haz. Salih Çift, çev. Zafer Erginli Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2020, s. 53-69.
- SÜHREVERDÎ, Şihabüddin, *Avârifü'l Meârif Tasavvufun Hakikatleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet Yayınevi, İstanbul, 2010.
- SÜHREVERDÎ, Şihabüddin, *Cebrail'in Kanat Sesi: Sembolik Hikâyeler*, çev. Sedat Baran, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2016.
- SÜHREVERDÎ, Şihabüddin, *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- SVIRI, Sara, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Salih Çift, 11 (2003), s. 445-468.
- ŞAHİN, Hanifi, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2011), s. 47-70.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Mîlel ve Nihal Dinler, *Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa ÖZ, Yayına Haz. Mehmet Dalkılıç, İstanbul, 2017.
- ŞİMŞEK, Selami, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- TANEVÎ, Şeyh Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf*, Sey-Tac Yayınları, Adıyaman, 2000.
- TEK, Abdürrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatler*, Bursa Akademi, Bursa, 2016.
- TEKMEN, Dürdane Zeynep, “Erken Dönem Tasavvufta Zühd Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2024.
- TİRMİZÎ, Hakîm, *Allah'a Yakınlığın Dereceleri Nefsin Kötü Arzularını Nasıl Terk Ederiz?*, çev. Mehmet Zâhid Tiryaki, Hayy Kitap, İstanbul, 2013.

- TİRMİZÎ, Hakîm, *Edep Yâ Hû Kalbi, Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?*, çev. Mehmet Zâhid Tiryaki, Hayy Kitap, İstanbul, 2016.
- TOR, Deborah, “Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of Mutatawwi’a”, *Iranian Studies*, 38/4 (1995), s. 553-573.
- TOR, Deborah, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Istanbul Texte und Studien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 11 Würzburg: Ergon Verlag, 2007.
- TOSUN, Necdet, “Mâtürîdiyye ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 38 (2016), s. 47-54.
- TOSUN, Necdet, “Zünnûn el-Mısrî”, *TDVİA*, c. XLIV, s. 575-576.
- TUSÎ, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016.
- TÜRER, Osman, “‘Melâmet’ Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler”, *İslâmi Araştırmalar*, II/7 (1988), s. 57-67.
- TÜRER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Yayınları, İstanbul, 1998.
- TÜRER, Osman, “Fudayl b. İyâz”, *TDVİA*, c. XIII, s. 208-209.
- TÜRKER, Ömer, *İslâm'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, *TDVİA*, c. XV, s. 377-381.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2012.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2017.

- ULUPINAR, Hamide, “İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 22 (2008), s. 235-255.
- ULUPINAR, Hamide, “İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr’ın Tasavvuf Anlayışı”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, XVII/1(2017), s. 67-80.
- VİCDANİ, Mustafa Sadık, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-I Turûk-u ‘Aliyye) Melâmiyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Sofî ve Tasavvuf*, çev. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995.
- WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021.
- WATT, W. Montgomery, *İslâm’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- YAŞAROĞLU. M. Kâmil, “Livâta”, *TDVİA*, c. XXVII, s. 198-200.
- YAZAKI, Saeko, *Ebû Tâlib el-Mekkî’de Tasavvuf*, çev. İrfan Kelkitli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- YETİK, Erhan, “İbrâhim b. Şeybân”, *TDVİA*, c. XXI, s. 352-353
- YILDIZ, Hakkı Dursun, “Ahmed b. Tolun”, *TDVİA*, c. II, s. 141-143.
- YILMAZ, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018.
- YILMAZ, Kâmil, *Seçme Metinlerle Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2014.
- YILMAZ, Ömer, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2015.
- YÜCESOY, Hayrettin, “Mihne”, *TDVİA*, c. XXX, s. 26-28.
- ZAHİR, İhsan İlahî, *Tasavvufun Doğuşu ve Kaynakları*, çev. İbrahim Sarmış, Anti Tasavvuf Yayınları, İstanbul, 2017.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin, *Tarihsel Perspektifiyle İnan Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

EK 1: ORJİNALLİK RAPORU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
		Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024



<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: .../.../.....</p> <p>Tez Başlığı: Toplum ve Siyasî İktidarın Gözünden İlk Zühtçüler ve Erken Sûfiyye Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:.....</p> <p>Yukarıda başlığı verilen tezin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin, tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %'dir.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler*:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <input type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2. <input type="checkbox"/> Kaynakça hariç 3. <input type="checkbox"/> Alıntılar hariç 4. <input type="checkbox"/> Alıntılar dâhil 5. <input type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">Rasim SERT</p>

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Rasim SERT
	Öğrenci No	
	Enstitü Anabilim Dalı	Tarih
	Programı	Tarih

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Dr. Öğretim Üyesi Nagihan DOĞAN

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm maddesi (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

TO HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES DEPARTMENT OF HISTORY		Date: .../.../.....
Thesis Title (In English): The First Ascetics and Early Sufis from the Perspective of Society and Political Power		
According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on/...../..... for the total of pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is %.		
Filtering options applied**:		
1.	<input type="checkbox"/>	Approval and Declaration sections excluded
2.	<input type="checkbox"/>	References cited excluded
3.	<input type="checkbox"/>	Quotes excluded
4.	<input type="checkbox"/>	Quotes included
5.	<input type="checkbox"/>	Match size up to 5 words excluded
I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.		
Kindly submitted for the necessary actions.		
		Rasim SERT

Student Information	Name-Surname	Rasim SERT
	Student Number	
	Department	History
	Programme	History

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Asst. Prof. Nagihan DOĞAN

**As mentioned in the second part [article (4)/3]of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding refence, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

EK 2: ETİK KURUL MUAFİYET FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA	
Tarih:/...../.....	
Tez Başlığı (Türkçe): Toplum ve Siyasî İktidarın Gözünden İlk Zühtçüler ve Erken Süfiyye	
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:	
Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:	
<ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir. 4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir. 5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir. 	
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
Rasim SERT	

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Rasim SERT
	Öğrenci No	
	Enstitü Anabilim Dalı	Tarih
	Programı	Tarih

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Dr. Öğretim Üyesi Nagihan DOĞAN

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı Tez Yazım Dilinde yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF HISTORY

Date: .../.../.....

Thesis Title (In English): The First Ascetics and Early Sufis from the Perspective of Society and Political Power

My thesis work with the title given above:

- Does not perform experimentation on people or animals.
- Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
- Does not involve any interference of the body's integrity.
- Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview.
- Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.

I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.

I respectfully submit this for approval.

Rasim SERT

Student Information	Name-Surname	Rasim SERT
	Student Number	
	Department	History
	Programme	History

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Asst. Prof. Nagihan DOĞAN