

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

islâm
medeniyeti
araştırmaları

SIYASETİ YENİDEN DÜşÜNMEK

Sûfîler ve Sultanlar

Klasik Dönemde
Tasavvuf-Siyaset İlişkileri

HACI BAYRAM BAşER

KLASİK

Hacı Bayram Başer

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi'nden 2006 yılında mezun oldu. Yüksek lisans eğitimini "Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı" başlıklı teziyle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı bünyesinde 2009 yılında tamamladı. Doktora eğitimini aynı bölümde "Sünnî Tasavvufun Teşekköl Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)" başlıklı teziyle 2015 yılında tamamladı. 2012 yılında Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Halen burada doktor öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Çalışmalarını tasavvufun teşekköl süreci, sôfilerin toplumsal hayattaki yeri, diğeri entelektüel zümrelerden sôfilere bakış, tasavvuf ve dinî ilimler arasındaki ilişkiler gibi konular üzerine yoğunlaştıran Başer'in, alanıyla ilgili makale, tebliğ ve çeviri çalışmalarının yanı sıra *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekköl Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017) başlıklı bir kitabı bulunmaktadır.

İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dizisi, İslâm medeniyetini tarihî sürekliliği içinde bir bütün olarak incelemektedir. Kültür havzaları arasında fark gözetmeden İslâm tarihinin tüm dönemlerini kuşatmayı amaçlayan bu dizi, hem Müslümanların kendi dünyalarını tartışmak için ihdas ettiği problem alanlarına hem de İslâm medeniyetinin diğer medeniyetlerle mukayesesi sonucunda ortaya çıkan sorulara ve bakış açılarına yer vermektedir. İslâm medeniyetini idrakin anahtarı olan İslâm ilimlerine ait meseleleri Müslümanların entelektüel gündeminin esaslı unsurları olarak yeniden kazanmayı hedefleyen dizi, aynı zamanda modernleşme sürecinde İslâm'a dair gerek Batı'da gerek İslâm dünyasında inşa edilen tasavvur ve bilgiyi tartışan çalışmalardan oluşmaktadır.

Editörler: Eyyüp Said Kaya (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
Hızır Murat Köse (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Alt-diziler

Siyaseti Yeniden Düşünmek

Editör: Özgür Kavak (Marmara Üniversitesi)

- Adl'e Boyun Eğmek, Bedreddin İbn Cemâa
- Süfi Diliyle Siyaset, Necmeddin-i Dâye, Kâsım b. Mahmûd Karahisârî
- Siyasî Nasihatnâme, der. ve inceleme Özgür Kavak
- Bilge Yöneticinin Elkitabı - Edebü'l-vezîr-, Ebü'l-Hasan el-Mâverdi
- Saray Âdâbı, Ebû Osmân el-Câhîz
- Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye, Asım Cüneyd Köksal
- Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti, Hayrettin Yücesoy
- İslâm Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi, Ali b. Muhammed el-Gazzâlî
- Siyaset Âdâbı, İbnü't-Tıktakâ
- Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136), Halil İbrahim Hançabây
- Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak, Ömer Dinçer
- Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı, Muharrem Midilli
- Kamu Yönetimi Âdâbı: Geleniğin İzinde Modern Bir Siyasetnâme, Ömer Dinçer
- Kaplan ve Tilki: Ahlak ve Siyaset Üzerine Düşünceler, Sehl b. Hârûn
- İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet, Abdurrahim Şen
- Sultan, Ordu ve Reaya: II. Bayezid'e Sunulan Müellifi Meçhul Siyasetnâme, haz. Özgür Kavak
- Osmanlı Devlet Nizamının Tesisi: er-Risâletü'n-nizâmiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye, Vâiz
- İmamet Mücadelesi: İrfânîmîogulları, İlk Şiîler: Hicrî İkinci Asır, Mehmet Ali Büyükkara
- Nizâm-ı Âlemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri: Usûlü'l-hikem fi nizâmî'l-âlem, Hasan Kâfi Akhisârî
- İslami Davanın Güzergâhı: Metodik İslamcı İktidar Teorileri, Mehmet Ali Büyükkara
- Nizâm-ı Devlet: Risâle fi nizâmî'd-devle & Risâle-i Nizâm-ı Devlet, Budinli
- Süfiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkisi, Hacı Bayram Başer
- Esrâr-ı Siyâsiyyât, Mahmud Hamdi Efendi

Bilgi ve Toplum

Editör: Halit Özkan (Kırklareli Üniversitesi)

İslâm Medeniyetinin Teşekkül Dönemi

Editör: Ali Hakan Çavuşoğlu (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Modernleşme Öncesi Tecdid Hareketleri

Editör: Eyyüp Said Kaya (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Modernleşme Sürecinde İslâmî İlimler ve İslâm Düşüncesi

Editör: Tuncay Başoğlu (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Sûfîler ve Sultanlar

*Klasik Dönemde
Tasavvuf-Siyaset
İlişkileri*

Hacı Bayram Başer

KLASİK

KLASİK 198. Kitap

İSLÂM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI 51

Dizi Editörleri **Eyyüp Said Kaya-Hızır Murat Köse**
Siyaseti Yeniden Düşünmek 24
Editör **Özgür Kavak**

Sûfiler ve Sultanlar

Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri

Hacı Bayram Başer

© Klasik, 2021

© Hacı Bayram Başer, 2021

Yayın Hazırlık **Semih Atış**

Birinci Basım Temmuz 2021

ISBN 978-975-2484-67-2

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 15813

Kapak **Zeyd Karaaslan**

Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık

Sertifika No: 45097

Gümüssuyu Cad. Işık San. Sit.

No: 19/C 102

Topkapı/Istanbul

Tel: 0212 483 47 91

KLASİK

Vefa Cad. No: 48/3 34134 Fatih İstanbul

Tel 0212 520 66 41-42

www.klasikyayinlari.com

klasik@klasikyayinlari.com

f **t** **i** **a** **s** **k** **l** **a** **s** **i** **k** **y** **a** **y** **i** **n** **l** **a** **r** **i**

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Giriş 11

Birinci Bölüm

Sûfiler ve Siyaset Terminolojisi 21

- 1.1 “Gerçek Sultanlar” Olarak Sûfiler: Tasavvufta “Mülûk”
Teriminin Kullanımı 23
- 1.2 Nefis Terbiyesini Anlatmada Bir Araç Olarak Siyaset
Terminolojisi 37

İkinci Bölüm

**Tarihsel Süreç: Teşekkül Devrinde Tasavvuf ve
Siyaset 45**

- 2.1 Siyaseti Protesto Biçimlerinden
Biri Olarak Zühd Tavrı 45
- 2.2 Sûfiler ve Yöneticilerden Uzak Durma Düşüncesi 61
- 2.3 Abbâsîlerin Genel Din Politikaları Çerçevesinde
Tasavvuf-Siyaset İlişkileri 69
- 2.4 Tarihsel Bir Arka Plan:
Teşekkül Döneminde Sûfiler ve Yöneticiler 82
- 2.5 Tasavvuf-Siyaset İlişkilerinin “En Uzun” Yüzyılı: Hicrî
228-328 Yılları Arası 87

Üçüncü Bölüm

Siyasi Baskılar Tasavvufun Gelişimine Ne Ölçüde Etki Etti? 97

Dördüncü Bölüm

Sûfiler ve Siyasetnâme Geleneği: İlk Örnekler 123

4.1 Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr el-Mekkî'nin (ö. 140/757)

Nasihatleri 134

4.2 Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) Halife Hârûn er-Reşîd'e

Nasihatleri 138

4.3 Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) ile Halife el-Mütevekkil'in

Diyaloğu 143

Sonuç 147

Kaynakça 151

Dizin 161

Önsöz

Tasavvuf ve siyaset alanı arasındaki ilişkiler hakkında günümüz okuyucusu, Kuzey Afrika, Kafkaslar ve Güneydoğu Asya’da on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ya da Kuzey Amerika, Batı Avrupa ya da Orta ve Batı Afrika gibi bölgelerde son yüz elli yıldır yaşanan gelişmeler bağlamında ve özellikle yabancı dillerde pek çok veriye ulaşabilir. Ülkemizdeki araştırmalar ise konunun Osmanlı dönemindeki görünümüyle daha fazla ilgili görünür. Geçtiğimiz yüzyılın başlarında ülkemizde ve Müslümanların çoğunlukta olduğu başka bazı bölgelerde tasavvufi faaliyetlerin yasaklanması gibi etkenler ve sonuçları, en azından şimdilik, günümüzde hayatiyetini sürdürdüğü şekliyle tasavvufun toplumsal hayatla, söz gelişi siyaset kurumuyla ilişki biçimlerini tam anlamıyla görmemizi zorlaştırıyor. On yıl öncesine kadar tarikatlar, sadece Mısır’da devlet tarafından resmî olarak tanınmaktaydı. O halde günümüz küresel şartlarında, tasavvufun Müslümanlar arasındaki Selefi ve Modernist eğilimlerin yanı sıra ayrıca siyaset erki karşısında da bir “kimlik” sorunuyla karşı karşıya olduğu öne sürülebilir mi?

Bu kitap, miladi yedinci ve on birinci yüzyıllarda, sûfilerle halifeler, emirler, valiler ve kadılar gibi yönetici ve devlet görevlilerin ilişkisini, tasavvufun gelişim sürecine etkileri bakımından incelemektedir. Dolayısıyla yu-

karıdaki soru bu kitabın kapsamı dışında, ancak tasavvufun “kimlik krizi” belki de hiçbir çağda olmadığı kadar, hicrî ikinci ila beşinci yüzyıllar arasındaki teşekkül döneminde kendini hissettirmişti. Bu krizin çağımızdaki örneğinden farkı, sûfilerin siyaset kurumu karşısında değil, ama daha çok entelektüel çevreler nezdinde kendilerine yer edinme çabalarıyla ilgili olmasıydı. Pekî, Emevîler ya da Abbâsiler gibi güçlü merkezî yönetimlerin olduğu bu klasik çağda, sûfiler kendilerini fakihler, mütekellimler ya da başka gruplarla mücadele içinde bulurken siyasete karşı nasıl bir tutum geliştirmişlerdi? Yöneticiler sûfilere nasıl bakmıştı?

Kitapta bu iki soruya dönük veriler dört bölüm halinde bir araya getirildi. Her türlü ilişki biçiminde olduğu gibi, tasavvuf ve siyaset alanlarındaki ilişkilerin önemli bir yönü de dildi. Bu nedenle birinci bölümde sûfilerin kendilerini ve yaptıkları şeyi ifade ederken siyaset terminolojisinden nasıl yararlandıklarına odaklanacağım. İkinci ve üçüncü bölümler, tasavvuf ve siyaset alanlarındaki ilişkinin erken dönem özelinde tarihsel bir takibini ve değerlendirmesini içermektedir. Bu bölümler, İSAV ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi işbirliğiyle 1-3 Kasım 2019 tarihlerinde Bursa’da düzenlenen “Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri” konulu uluslararası sempozyumda sunduğum ve daha sonra bildiri kitabı içinde basılan “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler” başlığını taşıyan bildirimin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. Dördüncü bölümde ise sûfilerin yöneticilere yönelik nasihatlerini, siyasetnâme yazma geleneği içerisindeki değeri bakımından tartışacak ve bu kapsamda sûfilerin “nasîhatü’l-mülûk” pasajlarından bazı ilk örnekleri zikredeceğim.

Bu çalışmayı kitaplaştırma fikri konusunda beni teşvik eden Ercan Alkan'a çok teşekkür ederim. Kapalı ya da belirsiz noktaların ve siyaset düşüncesine özgü değerlendirmelerimdeki eksikliklerin giderilmesinde Özgür Kavak'ın dikkatine çok şey borçluyum. Hem kendisine hem de çalışmanın yayınlanmasını üstlenen Klasik Yayınları'na bilhassa müteşekkirim. "Siyaseti Yeniden Düşünmek" başlıklı yayın dizisiyle toplum ve siyaset ilişkileri tarihimizin saklı mirasını, daha şimdiden çok önemli eserler kazandırarak gün yüzüne çıkardılar. Elinizdeki kitap bu ayrıcalıklı listeye mütevazı bir katkı sunabilirse ne mutlu!

Hacı Bayram Başer

Yalova, 20 Mayıs 2021

Giriş

Tasavvufun teşekkül dönemine ilişkin araştırmalar son yıllarda belirli bir ivme kazanmasına rağmen, hâlâ konuyu çeşitli disiplinlerden tasavvufa bakışla ele alacak çok sayıda araştırmaya ihtiyaç olduğu kesindir. Bunun en önemli nedeni, tasavvufun sadece metinler üzerinden inşa edilen bir disiplin olmayıp metafizik, hukuk, sanat, edebiyat ya da sosyal hayatın diğer alanlarıyla iç içe geçen pratik ve esnek bir yönünün bulunmasıdır. Tasavvufun ilişkili olabileceği alanlar arasında siyaset ise, erken dönem özelinde belirtilecek olursa, belki de en bâkir çalışma alanlarından biri olarak karşımıza çıkar. Batı’da birtakım çalışmalardan söz etmek mümkün olsa da, hâlihazırda Zafer Erginli ve Salih Çift’in erken dönem özelinde tasavvuf-siyaset ilişkilerini sorgulayan araştırmaları dışında,¹ ülkemizde bu soruna hasredilen kapsamlı bir çalışma bulmak güçtür. Bu kıtlık, çeşitli araş-

1 Bkz. Zafer Erginli, “İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün müdür?”, *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift ve Takyettin Karakaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 117-173; Salih Çift, “Sûfilere Göre Sûfî-Siyaset İlişkilerinin Standart Kriterlerinden Söz Edilebilir mi?”, *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, 175-202. Tasavvufun erken döneminde sûfilerle yöneticilerin ilişkilerine dair bu kitapta ortaya konulan resmin, her iki araştırmanın da sonuçlarıyla birlikte okunarak ikmal edilmesi gerektiğini belirtmeliyiz.

tırmalarda görülebileceği üzere, teşekkül döneminde tasavvuf-siyaset ilişkisine dair pek çok genellemenin de zeminini oluşturur. Öyle ki tasavvufun teşekkülüyle ilgili genel kültür düzeyinde bir ilgiye sahip olmamız, siyasetin tasavvufu sürekli baskı altında tuttuğu; yöneticilerin sûfilere zulmettiği ve nihayet tasavvufun devlet-toplum nezdinde bir türlü kabul görmeyen “aykırı” bir tavır olduğu şeklinde² hüküm vermemiz için yeterli olur. Bunlar hangi anlamda doğrudur? Tasavvuf-siyaset ilişkisine dair elimizdeki örnekler, tasavvufa karşı baskıcı bir tutumun bütünüyle sürdürüldüğü şeklinde bir genellemeye imkân tanımaz. Üstelik bu kabil bir baskı durumunun zaman zaman İslam ilimlerinin diğer alanlarında uzmanlaşan kişilere, fukahâ, muhaddisler ve mütekellimîn için de geçerli olduğu göz önünde tutulmalıdır. Sûfilerin devlet yöneticileri tarafından kimi zaman baskıya maruz kaldığı doğru olabilir, fakat aynı ölçüde devletle kavga etmeyip uyum göstermeyi öğütleyen sûfilere, devletin çeşitli kademelerinde görev yaptıktan sonra tasavvufa intisap eden sûfilere ya da sûfilere maddi anlamda destek olan yöneticilere de rastlayabiliriz. Bu çalışmanın amaçlarından biri, tasavvuf-siyaset ilişkilerinin erken tarihine ilişkin kalıplaşmış bu peşin hükümlerimizi sorgulamak ve eldeki verileri doğru yorumlayabileceğimiz sorular üretmektir.

Burada “tasavvufun teşekkül dönemi”, tasavvufun bireysel bir ahlâkî tavır olarak İslam toplumunda yaygınlaşmaya başladığı hicrî ikinci asrın ikinci yarısı ile bir “dinî ilim” sistematigi içerisinde tedvin edilerek

2 Margaret Malamud'un hicrî dördüncü yüzyıl sonlarına gelene kadar Horasan özelinde sûfilerin, toplumdaki sosyo-kültürel ana çizginin dışında kaldığı iddiası bu yaklaşıma örnek olarak verilebilir. Bkz. Margaret Malamud, “Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur”, *International Journal of Middle East Studies* XXVI (1994): 427.

Gazzâlî'nin onu "hakikate ulaştıran bir yöntem" olarak tavsif ettiği hicrî beşinci asrın sonuna kadarki süreci ifade etmektedir. Marshall Hodgson'ın terimleştirmesiyle Yüksek Halifelik Dönemi ve Erken Orta Dönemi kapsayan bu aralık,³ aynı zamanda İslam tarihinin bazen "klasik" bazen de "erken klasik dönemi" diye ifade edilir. Bu çağlara ilişkin dönemlendirme sorunu, günümüzde hâlâ çözüm girişimlerine sahne olmakla birlikte, kitap boyunca "klasik" ile "tasavvufun teşekkül dönemi"ni birbiriyle örtüşen zaman dilimleri olarak kullanacağız.⁴ Bu dönem özelinde tasavvuf-siyaset ilişkilerini ele almak, bazı sınırlandırmalar yapmamızı zorunlu kılar. Öncelikle nispeten herhangi bir coğrafyaya odaklanmadan üç asırdan fazla bir zaman dilimindeki siyasal ve sosyo-kültürel hayat üzerine eğilmek, sadece bu çapta küçük bir çalışma için değil; herhangi bir biçimdeki hiçbir araştırma için kolay değildir, hatta metodolojik olarak "yanlış" diye nitelenebilir. Bu sorunu aşmak için iki hususu göz önünde bulundurmaya gayret edeceğiz. Birincisi tasavvufun teşekkül sürecindeki şartları yansıtan temsil gücü yüksek metinler ışığında kabaca Irak havzasını kapsayan coğrafyada, belirli soru, sorun ve olaylar üzerinden konuyu ele almaktır. Bu nedenle bazı değiniler dışında İslam dünyasının doğu bölgesindeki ya da Kuzey Afrika

3 Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Berkay Ersöz, I (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 295-303.

4 Bu süreç, tasavvufun kimlik ve meşruiyetine zarar veren birtakım görüş, eğilim ya da sapkın akımlardan tasavvufu arındırarak, onu Ehl-i Sünnet geleneğinin fıkıh-kelâm kanadına bağımlı bir "dinî ilim" şeklinde savunan sûfilerin yaklaşımına atıfla "Sünnî tasavvuf" dönemi diye de adlandırılabilir. Tasavvufun dönemlendirilmesi hakkında bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/4 (2016): 1-29; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 31-41.

havzasındaki örnekleri ihmal etmiş sayılabiliriz. Ancak buradaki gelişmelerle Irak havzasındaki sûfîlerin tavırları arasında hayati ayrılıklar tespit etmek de mümkün değildir. Daha odaklı ve dikkatli araştırmalar, muhtemelen bu havzalardaki tutumların nüanslarını gösterecektir. İkincisi ise bunu yaparken teşekkül döneminde tasavvuf-siyaset ilişkilerine dair ayrıntılı bir tahlil yerine bir çerçeveye ulaşmayı amaçlamaktır. Bu meyanda tasavvuf-siyaset ilişkilerine dair bir çerçeveye, muhtemelen şu üç soru üzerinden ulaşmamız mümkün olabilir: (i) Zühd tavrı, siyaseti protesto biçimlerinden biri olarak görülebilir mi? Söz gelişi zâhidlerin savaş hukukuna karşı tutumları ya da devletin çeşitli kademelerinde görev alıp almamayla ilgili tutumları, onların siyaset erkine yönelik tavırları bağlamında nasıl yorumlanabilir? (ii) Ele aldığımız zaman dilimi ve coğrafi havzayı dikkate alarak söylersek, Abbâsîlerin genel din politikaları içerisinde tasavvuf-siyaset ilişkileri hangi boyutlarda yer tutuyordu? (iii) Tasavvufî tavrın şekillenmesinde siyasetin veya siyasetin tesiri altında bulunan kurumların/şahısların etkisinden ne ölçüde söz edebiliriz? Siyasi ihtilafların ve bu ihtilafların uzantısı sayılabilecek mezhepsel ayrılıkların sûfîleri entelektüel ve sosyal açıdan “pasif” bir zümreye dönüştürdüğü ya da tasavvufî dilin değişimine neden olduğu öne sürülebilir mi? Başka bir deyişle erken dönemde tasavvufun seyrini değiştirebilecek ölçüde bir siyasi baskıdan/etkiden söz edebilir miyiz?

Fakat bunlara geçmeden önce, özelde tasavvuf araştırmalarını genelde ise çağdaş ilahiyat araştırmalarını ya da kından ilgilendiren temel bir metodolojik soruna dikkat çekmek gerekir. Ülkemizde üniversite ortamında sürdürülen ve önemli bir kısmı ya tarih araştırması ya da metnin yorumu şeklinde kendini gösteren ilahiyat çalışmaları yarım asırdan biraz fazla bir geçmişe sahiptir. Sosyal bilimlerde yöntem tartışmalarının en yoğun yaşandığı

dönem olarak yirminci yüzyılda, modernizm eleştirisi üzerine kurulu “post-modern” anlayışın hâkim olduğu bir sürece şahit oluruz. Konumuz bakımından bu sürecin bizi ilgilendiren yönü, temel çatışma noktalarından birinin, Marx ve Weber’in görüş farklılıklarının bir süreği olarak dinî ve kültürel olayların gelişimini hangi sebebe dayandıracağımız sorunda ortaya çıkar. Comte, Durkheim ve Marx çizgisinde gelişen pozitivistlerin ortaya koyduğu determinist tarih anlayışının ilkelerinden biri, alt yapı-üst yapı formülüyle ifade edilir. Alt yapı toplumsal olayları ve olguları ortaya çıkaran, gelişimlerini belirleyen ve onlara yön veren “maddi” unsurlardır ki, temelde ekonomi ve dolaylı olarak bu ekonomiyi yöneten siyaseti içerir. Üst yapı ise din, ahlâk, kültür vb. “manevi” unsurlardır. Dolayısıyla Marx’ın anlayışında siyaset ve ekonomi, dini belirler. Bu anlayışa karşılık idealist tarih görüşünü savunan Weber, tarihsel olayların gelişiminde zorunlu nedenselliği reddederek her olayın kendi dinamikleri etrafında parça parça incelenmesini önerir ki, bu anlayış dinî herhangi bir olayı doğrudan siyaset ve ekonomiyle ilişkilendirmeyi zorunlu görmez. Tasavvuf tarihi yazıcılığı özelinde bu problem günümüzde hâlâ sorgulanmaya devam etmektedir. Söz gelişi Knysh son kitabında bu soruna eğilerek Ukraynalı Rus araştırmacı Agafangel Krymskii’nin (ö. 1942) tasavvufun teşekkülüne dair yaklaşımını “materyalist-Marksist bir açıklama özeti” olarak niteler.⁵ Yaşadığı çağa ve coğrafyaya hâkim olan bir dünya görüşünün Krymskii’nin perspektifini belirlemesi yadırganabilir mi?

Burada sorun teşkil eden taraf, ülkemizdeki ilahiyat ve tasavvuf araştırmalarının önemli bir kısmında bu te-

5 Alexander Knysh, *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, trc. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Nefes.Yayınları, 2021), 57-60.

mel ayrımın yadsınması; daha doğrusu pozitivist-materyalist tarih yaklaşımına karşı, öyle umulur ki, “bilinçsiz” bir tolerans gösterilmesidir. Bu duruma dair örneklerle, dinî düşünce ve ilim geleneğinden herhangi bir şahsı merkeze alan –ve genellikle *hayatı, eserleri ve görüşleri* diye başlıklandırılan– çeşitli yüksek lisans ve doktora tezleri ile başka monografilerde rastlanabilir. Bu çalışmaların bir kısmında, ele alınan şahısla gerçekte hiçbir ilgisi kurulamamasına rağmen dönemin siyasi ve ekonomik durumunun etrafıca anlatıldığı müşahade edilir ki, okuyucu için bunun anlamı, ilgili şahsı “bu” siyasi ve ekonomik durumun doğurduğu fikridir. Araştırmacıyı kolay hükümlere ulaştırarak ortaya bir ürün çıkmasını hızlandırdığından bu “ima” yöntemini, genel-geçer bir tez yazım yöntemi olarak hâlâ benimsiyoruz. Dolayısıyla aslında, din olgusunu toplumsal kitlelerin kolay yönetimi için iktidar talibi insanlar tarafından “üretildiğini” kabul eden bir tarih anlayışının yöntemlerini kullanarak ilahiyat tarihi araştırmasında bulunmak gibi bir çelişkiye kolaylıkla düşmekteyiz. Buna karşı çözüm olarak, ilahiyat araştırmalarının özellikle “tarih” kısmında uzmanlaşmayı tercih edenlerin, ilahiyat eğitiminin yanında bir de tarih yazımıyla ilgili belirli bir formasyon kazanması gerektiği önerilebilir. Günümüzde tarih yazımına ilişkin pozitivist tarih anlayışının eleştirisi üzerine kurulu önemli ekoller oluşmuştur.⁶ O bakımdan özellikle ilahi-

6 Hem Marx-Weber karşılaştırmaları hem de bu iki düşünürün etkisinde gelişen sosyal bilim yöntemleri üzerine incelemeler için şu kaynaklara başvurulabilir: Hans Freyer, *İçtimai Nazarıyeler Tarihi*, trc. Tahir Çağatay (Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1977); Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, trc. Bahaeddin Yedi yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991); *The Blackwell Companion to Social Theory*, ed. Bryan S. Turner (Blackwell Publishing, 2000); Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, trc. Korkmaz Alemdar (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007).

yat temelli tarih araştırmalarında, “belirli” bir tarih yazım yönteminin takipçiliğinden ziyade, alternatif yöntemleri tanıyan, en azından ekonomi ve siyasetin dini belirlediğı tezini sorgulayan bir bakış açısını korumamız gerektiğı aşikârdır.

Bu mütevazı araştırmada, yukarıdaki sorunu çözebilecek ölçekte kapsamlı bir metodolojik öneri sunma iddiası taşımıyorum, ancak bu dikkati, konuyu bugün “tasavvuf” dediğimiz şeyin bize ulaşmasını sağlayan ve ona kimlik veren tarihsel ve entelektüel mirasından “arındırarak” ele almanın yanlı ve yanlış olacağını bilerek göstermeye çalışacağım. Bunu da tasavvuf-siyaset ilişkilerine “siyasetin etkinliğı” ilkesinden hareketle değil, konunun sûfiler zaviyesinden görünümünü farklı veçhelerden anlamaya dönük sorunları tartışarak yapacağım. Bu çerçevede sûfilerin siyaset terminolojisine ilişkin bazı kullanımlarına dikkat çekerek tasavvuf-siyaset ilişkilerinin evveleminde bir “dil sorunu” olarak anlaşılması gerektiğini öneriyorum. İkinci bölümde, tasavvuf-siyaset ilişkilerini yukarıda sorduğum birtakım temel sorulardan hareketle tarihsel veriler olarak ortaya koymakta; üçüncü bölümde ise bu verileri tasavvufun teşekkül sürecine etkileri bağlamında değerlendirmekteyim. Nihayet ele aldığım bütün bu meselelerin bir “çıktısı”ndan söz edebilir miyiz? Son bölümde, tespit edebildiğim ilk örneklerden hareketle sûfilerin, siyasetnâme yazım geleneğine ilişkin katkılarını bu bakışla ortaya koymaya gayret edeceğim.

Eser boyunca rastlayacağınız bazı kavramlara burada açıklık getirmek doğru olabilir. “Siyaset” kavramının bugün anladığımız içeriğine ne zaman kavuştuğı önemli bir sorun olmakla birlikte, temelde yöneten-yönetilen ve yönetim ilişkisini kastediyorum.⁷ Bu kapsamda siyaseti,

7 Siyaset kavramının tanım ve kapsamına dair bkz. Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *DİA*, XXXVII, 294-9.

toplumun işlerini yönetim ve yürütme güçleriyle uhdesine alan bir kurum olarak anlıyor ve hiyerarşik olarak halife veya devlet başkanı gibi en tepeden başlayarak *muhtesib* (kamu düzeni görevlisi) veya *şurta* (emniyet görevlisi) gibi en alt kademelerine kadar bu kuruma mensup özneleri, sûfiler karşısındaki siyaset tarafı olarak konumlandırıyorum. Siyaset alanına ilişkin unvanların kullanımında azami özen göstermeye çalıştım. Söz gelişi yetki, güç ve otorite gibi anlamlara gelen *sultan* kelimesinin siyasi bir unvan olarak kullanımı nispeten daha geç bir dönem olan miladi on birinci yüzyıldan sonra yaygınlık kazandığı için, kitap boyunca *melik* ve *mülûk* unvanlarını “hükümdar” olarak çevirmeyi tercih ettim. Ele alınan kaynaklarda eğer *sultan* kelimesi kullanılıyorsa bunu korumaya ve bazı yerlerde ayrıca işaret etmeye çalıştım. Öte yandan bu tür kavramlar arasındaki farkların ağırlığını kaybettiği değerlendirmelerde, siyaset kurumuna mensup özneleri bir bütün olarak ifade etmek için “yöneticiler” kelimesini kullandım.

Günümüz tasavvuf araştırmacıları olarak, henüz, sûfî menkıbelerinden bir tarih okuması yapmanın zorlukları ve metodolojik handikapları üzerine yeterince eğilmiş sayılmayız. Bu kitapta ele aldığım konulara ilişkin verilerin büyük bir kısmına literatür tarihi bakımından oldukça geç sayılabilecek bir dönemde –çoğunlukla hicrî üçüncü ve altıncı asırlar arasındaki dönemde– yazılan tasavvuf kitaplarından ulaştığım görülecektir. Bu eserlerin bizlere aktardıklarının ne kadarının “nesnel” olduğunu ya da ne kadarının “yorum” değeri taşıdığını tespit etmek çoğu zaman mümkün değildir. Günümüzde pek çok araştırmacı, tasavvuf yazarlarını genellikle içinde bulundukları çağın ya da benimsedikleri dünya görüşünün şartları tarafından “belirlenmiş” kabul eder, ancak her nasılsa “bu şartların” diğer tarih yazarlarını etkilediği mevzubahis edilmez. Tasavvuf metinlerini “güven

vermeyen” kaynaklar sayarak göz ardı etme tavrını haklı bulmak mümkün değildir; çünkü tasavvuf kitaplarındaki verileri mukayese edebileceğimiz tarih, biyografi ya da başka türde eserler de kimi zaman aynı sorunlarla malul olabilir. Peki, ne önerilebilir? Muhtemelen şu: Söz konusu metodolojik zorlukları şimdilik akılda tutmak kaydıyla bu kaynaklardan mümkün olabilecek en nesnel verileri süzmek. Dolayısıyla hicrî üçüncü ve altıncı asırlar arasında yazılan tasavvuf kitaplarını bir bütün olarak “yok saymak” yerine, tarihsel bilgilere ulaşabileceğim kaynaklar olarak kullandım ve tasavvuf-dışı kaynaklardan bu bilgileri teyit edebildiklerimi göstermeye gayret ettim. Kaynaklarımız arasındaki Ferîdüddin Attâr özelinde bu durum daha barizdir; çünkü onun üslubu Sülemî, Ebû Nu’aym ya da Kuşeyrî gibi seleflerinde daha öne çıkan bir üslup olmak üzere, “aktarıcı” rolüyle sınırlı kalmaz ve belirli bir estetik kaygının eşlik ettiği “üretici” kimliğini izhar eder.⁸ Söz gelişi Sülemî’nin son derece katı bir zâhid olarak naklettiği bir isim, Attâr’ın elinde “coşku dolu bir Hak âşığı” olarak resmedilebilir. Bu üslup tasavvufun kendi iç sistematığı ve anlam dünyası bakımından hiçbir sorun teşkil etmez, ancak yine de onu tarihsel veri kaynağı kabul ederken akla soru işaretleri getirir. Bu nedenle daha erken tarihli kaynaklara göre Attâr’ı, kitabın muhtelif yerlerinde ve özellikle dördüncü bölümde, bir tür “ikincil” kaynak olarak dikkate aldım. Kitapta yer alan konularla ilgili eldeki verilerin tamamını kapsayabilmek ya da kaynakları tüketebilmek mümkün değil, ancak genel olarak tasavvufun teşekkül süreci özelde ise siyaset kurumuyla ilişkileri, akademik bir ilgi alanı olarak önemini korumayı sürdürecektir.

8 Bu metodolojik sorundan kaynaklanan zorlukların üstesinden gelmeye çalışan kayda değer bir araştırma, Nedim Tan’ın Râbia el-Adeviyye hakkındaki monografisidir. Bkz. M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 123-69, özellikle 125-6.

Birinci Bölüm

Sûfîler ve Siyaset Terminolojisi

Sûfîlerin İslam toplumunda var olmalarını temin edecek meşru kimlik arayışları, hicrî beşinci asır nihayete ererken uzun ve sancılı bir sürecin sonunda, tasavvufun Ehl-i Sünnet'in fıkıh-kelâm geleneğine bağımlı bir “dinî ilim” formunda tedvin edilmesiyle sonuçlanmıştı. Bu meyanda sûfîler, tasavvufu, diğer dinî ilim geleneklerinin yerine ikame edilebilecek bir “alternatif” olarak görmediler. Tam aksine kendi sınırları ve ilgi alanı belirli olmakla birlikte dinî hayat ve düşünceye dair diğer ilim gelenekleriyle aralarındaki müşterek hususlarda sûfîlerin de söyleyeceği şeyler bulunuyordu. Çünkü onlara göre çeşitli alan ve konulara dayalı ayrışmalar neticesinde dinî ilimlerde ortaya çıkan bölünmüşlük ve parçalılık, her şeyden evvel, bilgi ve amel ya da dinî hayat ve düşünce arasında örtüşmeyi emreden İslam'ın temel prensiplerine aykırı düşüyordu. Haddizatında tasavvufun yaygınlaşmasını zorunlu kılan sürecin arka planında bu entelektüel kriz yer almaktadır. Dolayısıyla tasavvufun dinî düşünce geleneğine eklemlenmesi, bu geleneğin başat meselelerine dair sûfîlerin ya tamamen kendilerine özgü ya da diğer entelektüel zümrelerin birikimlerine katkı (*tahkîk*) sadedinde yaklaşımlar üretmelerini gerektirmiştir. Bu, tasavvufun bir mücadelesi olduğu gibi

daha geniş çerçevede dinî düşünce geleneğinde yaşanan söz konusu parçalılık krizinin bir süreğidir.

Muhtemelen, dinî düşüncenin kavramsal haritasına dair öne sürdükleri görüşler, sûfilerin bu kapsamdaki en önemli katkılarından biriydi. Genel geçer tefsir yöntemlerinin yanında, sûfilerin naslara ilişkin yorumlarını ifade eden *işaret* terimi, kelimelerin belirli anlam kalıplarına indirgenmesinin “hakikî” anlamı görmemişi engelleyeceği düşüncesinin bir ürünüdür. Söz gelişi, akitlerden bahseden bir ayette “akit” kavramı sadece insanlar arasındaki sözleşmeleri anlatan hukuki bir içeriğe sahip olamaz, ayetin aynı zamanda –sûfilerin sıkça atfı yaptığı bir ayetin zahiri, bâtını, haddi ve matlaı olduğu ilkesi gereğince– metafizik bir içeriğinin olması ve bize Allah-insan ilişkisi hakkında da bir fikir vermesi gerekir. Bu durumda ayet bir yandan insanlar arasındaki sözleşmeleri anlatırken “aynı anda ve önemde” insanların ezelde Allah’a verdikleri kulluk ahitlerine sadık kalmaları gerektiğini de anlatır.

Gerçekte bu tutum sadece nasların yorumuyla sınırlı değildir. Sûfiler şariat-hakikat ilişkilerini makul bir dengeye çekmek kaygısından hareket ettiklerinde ve konu dinî düşünceye dair terminoloji olduğunda bu ikilik hakikat-mecaz formundan takip edilebilir.¹ Hasan el-

1 Knysh, tasavvuftaki amel, uygulama ya da düşüncelerin mecaz yoluyla anlatılmasının yaygınlığına karşın özellikle İbnü'l-Arabî örneğinde takip edilen “sınırsız çağrışımların” onun düşüncesini muğlak ve anlaşılmasız bir karaktere dönüştürdüğünü öne sürer. Ekberî düşüncenin yaygın değil de elit bir kesime hitap etmesine yol açan bu mecazî-bâtınî dil sorunu ona göre, İbnü'l-Arabî'ye yönelik İsmâilîlik suçlamalarına da kaynaklık teşkil eder. Bkz. Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 231-8. İbnü'l-Arabî'nin “anlaşılmasızlık” özelliğini bu iddia zemininde genelleştirmek tashihe muhtaçtır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini seleflerinden ayıran en önemli özellik, tasavvufu bir “metafizik” ve “kurucu disiplin” olarak görmesinde odaklanır. O bakımdan Knysh'in değerlendirmesi, metafiziğin ➤

Basrî'nin (ö. 110/728) “dünyadan kaçınan kişi” şeklindeki meşhur fakih tanımı bunun örneklerinden biridir. Hasan el-Basrî, insanların fakih derken kastettikleri “hukuk meselelerini bilen kişi” anlamını mecaz kabul etmiş ve onun “hakiki” anlamını ortaya koymak istemişti.² Bu tutumun gerekçesiyle ilgili farklı tercihler ortaya koyabiliriz, ancak tasavvuf cihetinden bakıldığı vakit, tasavvufun bir “hakikat araştırması” olduğunu ve “hakikate erişme” gayesini gerçekleştirdiğini düşünen bir sûfiden artık her şeyi “bu” hakikate göre yeniden tanımlamasını beklemez, gerektiğini söylemek mümkündür. Tasavvuf-siyaset ilişkilerini dikkate aldığımızda da bu yaklaşımın çok sayıda tezahürünü görürüz. Sûfiler kimi zaman siyasete ilişkin birtakım kavramları “aslî” anlamlarına döndürdüklerini öne sürmüşler, kimi zaman da bu terminolojiyi talimî ve anlamayı kolaylaştırmak için bir analogi olarak kullanmışlardır. Bu çerçevede erken dönem sûfileriyle sınırlı olmak üzere, onların siyaset alanına ilişkin bazı terimleri nasıl yorumladıklarını iki başlık altında değerlendireceğiz.

1.1 “Gerçek Sultanlar” Olarak Sûfiler: Tasavvufta “Mülûk” Teriminin Kullanımı

Tasavvuf geleneğinde velilerin sınıflandırılmasına yönelik yaklaşımlar, zengin bir kavram haritası ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu sınıflandırma her şeyden önce, kulluk eylemlerindeki kişisel çaba ve ilahi hitabı anla-

temelde, sınırlı sayıda meselenin sınırlı sayıda terimle zorunlu olarak yine sınırlı sayıda ilgili tarafından ele alındığı bir bilim olduğu gerçeğini kısmen göz ardı eder.

- 2 Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lûma'*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Amman: Dâru'l-feth, 1437/2016), 26; Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *İslam Tasavvufu*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 18.

madaki idrak yeteneği bakımından müminler arasında bir farklılaşma ve hiyerarşinin bulunduğu düşüncesine dayanır. Entelektüel gelenekler arasındaki ilişki bakımından bu durumun, sûfilere, müminler arasında herhangi bir özel grubun ayrıcalığını reddeden Mu'tezile ve Haşeviye gibi fırkalardan uzaklaştırarak Ehl-i Sünnet anlayışına yakınlaştıran bir yönü de bulunur.³ Bu bakımdan sûfiler arasında her velinin Hakk'a yakınlığının aynı olmadığı, veliler arasında menzil ve mertebe üstünlükleri bulunduğu kabul edilmiştir. Bu meyanda yapılan tasniflerden en meşhuru, *nücebâ, nükabâ, abdâl, evtâd, imâmân* ve nihayet hepsinin üzerinde bulunan *kutub* şeklinde, velilerin "görevleri" dikkate alınarak yapılan hiyerarşik sınıflamadır. Bu sınıflamada kutub, mutlak anlamda zikredildiğinde Hz. Peygamber'in ruhaniyetine atıf yapsa da, genel itibariyle aynı dönemde yaşayan velilerin imamı olan, yani hiyerarşik bakımdan altında bulunan velilerin yöneticisi olan en büyük manevi otoriteyi temsil eder.⁴ Zaman içerisinde, özellikle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile birlikte, kutub mertebesine ve diğer velilere yüklenen anlam, "maddi ve manevi dünyaların yöneticileri, idarecileri" şeklinde geniş bir zemin bulmuştur. Velilerin sınıflandırılması ile ilgili girişimlere pek çok sûfide rastlansa bile, en büyük veli anlamındaki "kutub" mertebesinden ilk defa Muhammed b. Ali el-Kettânî'nin (ö. 322/934) söz ettiği kabul edilir. Aynı şekilde Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ve Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) de

3 Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Valentin Aleksiyeviç Jukovski, yay. haz. Kâsım Ensârî (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1375hş./1996), 268-71; Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 277-8.

4 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 447-8; *Hakikat Bilgisi*, 269-70. Kur'an'daki ayetlere atıfla yapılan bir sınıflandırma için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 5; *İslam Tasavvufu*, 2.

veliler hiyerarşisi bağlamında çeşitli tasnifleri bulunur.⁵ Dolayısıyla maddi ve manevi otorite anlamında kutub anlayışının dile getirilmesi, tasavvuf tarihi dikkate alındığında oldukça geç bir döneme tekabül etmektedir. Sûfilerin “mülûk” terimine yükledikleri anlamlar, velilere atfedilen “yöneticilik” veya “tasarrufta bulunma” anlayışının kaynaklarından ya da en azından bu kapsamda ürettikleri kavramlaştırmalardan biri sayılabilir mi?

Sahip olmak, hükümrانlık kurmak, saltanat sahibi olmak ve tasarrufta bulunmak gibi anlamlara gelen *mülk*, dinî terminolojide hem Allah’a atfedilen hem de insana izafe edilebilen bir terimdir. Allah insanların dış duyularla algıladığı bütün maddi âlemin sahibi ve hükümrانı olduğu gibi, dış duyularla idrak edilemeyen gayb âleminin de (*melekût*) sahibidir. Bunun yanında O, bazı peygamberlere ve kişilere hükümrانlık ve saltanat anlamında “mülk” verdiğini de bildirmiştir.⁶ Bu yönüyle *mülûk* (hükümdarlar), mülkün gerçek sahibi Allah’ın kendilerine bahşettiği imkâna sahip kimseler olarak insanların idaresinde geçici ve sınırlı bir yetkiye sahiptirler. Sûfiler, devlet idarecilerine yönelik İslam toplumunun hemfikir

5 Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999), 67-70; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ: Velîliğin Sonu*, trc. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 181-8. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*’nın dışında da velilerden söz eder ki bunlardan birinde şöyle der: “Onlar Allah’ın yakın dostlarıdır, onun zikredenleridir. Onların gözünün nuru peygamberler ve Hz. Peygamber’in Ehl-i Beytidir. Allah onlarla yeryüzünü yönetir, yağmur yağdırır. Onlar kırk kişidir. Biri öldüğü zaman Allah onun yerine başka birisini getirir.” Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Âdâbü'l-mürîdîn ve Beyânü'l-kesb*, nşr. Abdülfettâh Abdullah Bereke (Kahire: Matba'atüs's-sa'âde, 1977), 76; Hakîm et-Tirmizî, *Edep Ya Hû*, trc. M. Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 48. Ayrıca bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 269-70; *Hakikat Bilgisi*, 276-7; Süleyman Uludağ, “Kutub”, *DİA*, XXVI, 498-9.

6 M. Sait Özervarlı, “Mülk”, *DİA*, XXXI, 540.

olduğu bu geleneksel anlayışa katılmakla birlikte, *mülûk* teriminin sadece bu anlamıyla sınırlı olmadığını düşünmüşler ve terimi metafizik ve ahlâkî bir içerikle yeniden yorumlamışlardır.⁷ Tasavvuf metinlerinde *mülûk* ya da *sultan* kavramlarını, bu çerçevede yorumlayan anlayışın köklerinin oldukça erken tarihlere kadar gittiği gözlenir ve bu yorumlarda işlenen temel düşünce, gerçekte *sultanların* yönetici sınıfı değil, *sûfiler* olduğudur.

Ünlü zâhidlerden Muhammed b. Vâsi'den (ö. 123/741) nakledilen bir rivayette o, kendisine nasihat etmesini isteyen birine “Dünyada ve ahirette hükümdar (*melik*) olmanı öğütlerim!” der. Adam “Nasıl?” deyince, “Dünyada zâhid olarak!” karşılığını verir.⁸ Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) kıyamet gününde insanlara nasihat eden “sâdık müzekkir”in ve ona yardım edenlerin başlarına birer hükümdar tacı (*tâcü'l-melik*) takılıp cennete gönderileceklerini ifade eder.⁹ Yine İbrâhîm b. Edhem'in (ö. 161/778 [?]) “Dünyada asıl hükümdarlar

7 Söz gelişi Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) görüştüğü zâhidlerden biri olan Sâlih b. Abdülcelîl'in “Basiret sahipleri, dünya hükümdarlarına (*mülûku ehli'd-dünyâ*) onları küçük görerek bakarlar. Dünya ahalisi ise onları büyük görerek ve gıpta ile bakarlar” sözü, “dünya hükümdarları” ve “ahiret hükümdarları” şeklinde bir ayrımın ihsas edildiği ilk rivayetlerden biridir. Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, VIII (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1988), 317; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, trc. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, VI (İstanbul: Ocak Yayınları, 2015), 470. Öte yandan Hakîm et-Tirmizî, meczup velilerin durumunu açıklamak için örnek sadedinde zikrettiği sultanların uyguladıkları birtakım teşrifat kurallarından bahsederken, bu kuralların meliklere Mâlikü'l-mülk olan Allah tarafından bahşedildiğini belirtir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 70; *Velîliğin Sonu*, 188.

8 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 350; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 189.

9 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 379; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 237.

(*mülûk*) biziz! Zira henüz dünyadayken rahatlığa ve huzura kavuşmuşuzdur. Allah’a itaat içinde olduktan sonra hangi durumda akşamlayıp sabahladığımıza aldırış etmiyoruz”¹⁰ şeklindeki ifadesi, bu meyandaki en erken örneklerden birini teşkil eder. Aynı tanım Abdullah b. Mübârek’ten (ö. 181/797) de aktarılmıştır: “Hükümdarlar (*mülûk*), dünyaya değer vermeyen zâhidlerdir.”¹¹ Zâhidleri “hükümdarlar” olarak niteleyen bu ifadeler, bu isimlerin tıpkı Hasan el-Basrî’nin fakih tanımındaki gibi, bir hakikat-mecaz ayırımından hareket ettiklerini düşündürür. Âlim kişiliği daha ağır basan ve bu yönüyle belirli bir ihtiyat payıyla “tasavvuf” dairesi içinde değerlendirebileceğimiz isimlerden de bu yönde ifadeler aktarılmıştır. Söz gelişi Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) Kâbe’yi tavaf ettikleri bir esnada “ilim sahibi olduğu anlaşılan” bir kişinin kendilerine “Rabbiniz size ‘Tek hükümrân benim! Sizleri de birer hükümdar olmaya çağırıyorum’ (*Ene’l-Melik! Ed’üküm ilâ en tekûnû mülûken*) diyor” dediğini anlatır. Rivayetin devamında ünlü fıkıh âlimi ve muhaddis Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/778) “Bu adam Hızır’a veya abdâldan birine benziyor” dediğini aktarmaktadır.¹² Buradaki *mülûk* terimini Allah’ın kendisine hükümrânlık ve devlet idaresi verdiği kimseler olarak anlamak olası değildir; çünkü Süfyân es-Sevrî’nin yorumu, terimin sûfilerin anladığı biçimde bir içeriği olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu rivayet, yukarıdaki tanımlama-

10 Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 370; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 12-3.

11 Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 167; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 316.

12 Aslında bu uzunca rivayet, hükümrân olmak, ölümsüz olmak ve isteklerin derhal gerçekleşmesi anlamında, Allah’ın kullarını “kendisine benzemeye”, dinî terminolojideki ifadesiyle söylenecek olursa “ilahi ahlâkla ahlâklanmaya” çağırıldığı ana fikrini işlemesi bakımından dikkat çekicidir. Bkz. Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 303; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 573.

larla birlikte okunduğunda, “hükümdar olmak”, zühdde ve dindarlıkta derinleşmek anlamını kazanır.

Öte yandan Hücvîrî, aynı dönemde bu kez bizzat bir halifenin, yani Hârûn er-Reşîd’in (ö. 193/809) dilinden *melik* unvanının “gerçekte” bir zâhîde, yani Fudayl b. İyâz’a (ö. 187/803) yaraştığının itirafını nakleder. Hârûn er-Reşîd, nasihatlerini dinledikten sonra Fudayl için “Hakikatte hükümdar Fudayl’ın ta kendisidir” der.¹³ Buna benzer bir olay daha sonraki süreçte de yaşanmıştır. Bağdatlı ünlü sûfî Ebû Hasan el-Husrî (ö. 371/981) müritleriyle sema yaptığı için halifeye şikâyet edildiğinde halife onu sorguya çeker. Husrî’nin verdiği cevaplar halifenin tasavvufun ne olduğunu anlamasına vesile olur ve halife yanındakilere şöyle der: “Bunlara dokunmayın! Çünkü bunlar Hak Teâlâ’ya *vekâlet eden* yüce bir topluluktur.”¹⁴ Daha ileri bir örnek, siyasi iradenin iktidarı elde etmesi ya da kaybetmesinin bir “Hak dostunun” canıyla ilişkilendirildiği Semnûn b. Hamza el-Muhibb (ö. 298/911) hakkındaki hikâyedir. İleride ayrıntılı olarak ele alacağımız Gulâmu Halîl olayında, Semnûn’u idama mahkûm ettiği gece halife rüyasında kendisine “Hükümranlılığının sona ermesi Semnûn’un ölümüne bağlıdır” denildiğini işitince kararından vazgeçtiği anlatılır.¹⁵ Benzer bir örneği Deylemî (ö. 392/1002), Saffârîlerin hükümdarı Amr b. Leys (ö. 289/902) hakkında aktarır. Amr b. Leys, Nişa-

13 “Melik be hakîket Fudayl est.” Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 124; *Hakikat Bilgisi*, 167. Fudayl’ın nasihatleri için dördüncü bölüme bakınız.

14 “İşân kavm-i bozorg end ki Hak Teâlâ râ niyâbet kâr işân dârend.” Bkz. Ferîdüddin Attâr, *The Tadhkiratu’l-Awliyâ (Memoirs of the Saints)*, nşr. Reynold A. Nicholson, II (Londra: Luzac & Leiden: Brill, 1905-1907), 289; Ferîdüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 678.

15 “Zevâl cân-i Semnûn der zevâl mülk-i to beste est.” Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 173; *Hakikat Bilgisi*, 201; Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 467.

bur'dayken insanların sürekli şikâyet dilekçesi yazmasından bunalarak böyle bir taleple gelenin elini keseceğini söyler, ancak "gönlü hallerin bulanıklığından, aile ve mal-mülk meşguliyetinden arınmış bir şahıs" onu uyarır ve hükümdar, bu adamın uyarısını dikkate almadığı takdirde "yerin kendisini yutmasından ve helâk olmaktan" korktuğu için kararından vazgeçer.¹⁶ Bunlar, benzerlerini daha çok hicrî altıncı yüzyıldan sonra gördüğümüz,¹⁷ ârifin gerçek anlamda "hükümdar" olduğunu savunan ve velâyetin maddi âlemdeki tasarruf otoritesini işleyen önemli ve erken anlatılardan sayılabilir.

Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) zâhidleri "dünya ve ahiretin hükümdarları"¹⁸ olarak tavsif ederken, bir başka sözünde kalbinde ilahi muhabbetten başka bir şey taşımayan ârifleri, "âbidler arasındaki hükümdarlar, zâhidler arasındaki emirler (*mülûkun fî'l-ubbâd, ümerâ' fî'z-zühhâd*)" olarak niteler. Devamında onların tevekkül hasletlerine vurgu yaparak insanların elinden rızık beklemeyen kişiler olduğunu belirtir ve şunu ekler: "Bu kişi, insanların ileri gelenleri arasında değersiz, ama Allah katında çok önemli ve değerli biridir."¹⁹ Tasavvuf tarihinde

16 Bu şahsın kim olduğu belirsizdir, ancak Deylemî bu hikâyeyi, ünlü sûfi İbn Hafif eş-Şîrâzî'nin (ö. 371/982) bir zamanlar Amr b. Leys'in komutanlarından biri olan ve tevbe edip Hak yoluna yönelerek askerliği bırakan babasından aktarır. Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî, *Sîret-i Şeyh-i Kebîr-i Ebû Abdullâh-i İbn Hafif-i Şîrâzî*, trc. Rükneddin Yahyâ b. Cüneyd eş-Şîrâzî, nşr. Annemarie Schimmel (Tahran: İntişârât-ı Bâbek, 1984), 9-11.

17 Bazı örnekler için bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, trc. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 178-94.

18 "ez-Zühhâdü mülûkû'd-dünyâ ve'l-âhirati." Bkz. Ebû Sa'd Abdülmelik el-Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, nşr. Seyyid Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1427/2006), 98.

19 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 371; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 520-1.

“tevekkül ehlinin imamı” olarak nitelenen İbrâhîm el-Havvâs (ö. 291/904) da tevekkül ehlini “karanın ve denizin hükümdarları” (*mülûkun kirâmin fi'l-berârî ve fi'l-bahrî*) olarak betimler.²⁰ Dolayısıyla Zünnûn ve İbrâhîm el-Havvâs'ın ifadeleri, kendilerinden önceki zâhidlerin yaklaşımlarıyla örtüşür.

Bununla birlikte *mülûk* teriminin tasavvufî içeriğiyle ilgili daha açık ifadeleri Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'de (ö. 283/896) buluruz. Mekkî'nin aktardığına göre Sehl, Müslümanların canlarının ve mallarının selamette olduğu ve fitnenin bulunmadığı şartlarda *sultanı* insanların en hayırlısı olarak niteler.²¹ Bir başka ifadesinde ise *halife* aynı zamanda “sâlih” biri olduğunda onun “dünyanın çevresinde döndüğü kutub” olduğunu dile getirmiştir.²² Başka bir deyişle Sehl, maddi ve manevi iktidarın bir kişide toplanabileceği ideal durumdan söz etmektedir ki teşekkül dönemi tasavvuf metinlerinde buna karşılık gelebilecek başka bir örnek bulmak güçtür. Öte yandan o, uzunca bir pasajda şöyle söyler:

20 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 327; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 531.

21 Mekkî'nin aktardığı pasajda Sehl *melik* ya da *emir* değil, *sultân* kelimesini kullanır. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, III, 1273. Mekkî burada benzer bir sözü Ahmed b. Hanbel'e de nispet eder ki orada da *sultân* kelimesi kullanılır.

22 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, III, 1273-4; *Kalplerin Azığı*, III, 530. Bu kısımda dikkati çeken bir başka husus, *abdâl* kelimesinin kullanımına ilişkindir. Bu terim daha çok tasavvuf metinlerinde gördüğümüz ve veliler hiyerarşisinde yeri olan bir zümreyi ifade eder. Ancak “kutub” ifadesinden hemen önce Sehl, “Sultan eğer sâlih biri değilse abdâldandır” demektedir. Mekkî bu terimi, Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilen bir tasnifle şerh ederek Sehl'in kullandığı *abdâl* kelimesinin veliler anlamında *abdâl* değil, “dünyaya mahsus idareciler” anlamındaki *abdâl* olduğunu belirtir. Ca'fer es-Sâdık şöyle der: “Dünyanın abdâlî yedi sınıfı: (...) âbidler, âlimler, tacirler, halife, vezir, ordu komutanı, emniyet amiri (*sâhibu's-şurta*) ve şahitleriyle birlikte kadı.”

(...) İlim rehberdir, akıl nasihat eder, nefis ikisinin arasında esirdir. Dünya geçici, ahiret bakidir. Böyle olunca düşman (*şeytan*) hezimete uğrar ve kul Allah'ın katında olanlara karışır. Bu insanlara hükümdarlar (*mülûk*) demişlerdir, çünkü nefislerine hâkim olup kahrettiler ve yönettiler. Onu yendiler, muzaffer olup esir aldılar. Ârifler nefislerine hâkimdirler, onu yönetirler. Gafilleri ise, nefisleri yönetir. İsteklerini, arzularına erişmeyi ve emellerini, güzel sözlerle ve çeşitli davranışlarla süsleyerek etkisine almıştır. Nefsinin esaretinden, yönetiminden ve tuzaklarından, kendini bilenler dışında kimse kurtulamaz. Kendini hakkıyla bilirse Rabbini bilir. Kendini bilince, marifet ona rubûbiyete karşı ubudiyetin şart olduğunu ve vahdaniyete hakkını vermesi gerektiğini gösterir.²³

Sehl'in ifadeleri, nefsi terbiye ederek ona hâkim olmanın "hükümdarlık" anlamına geldiğini anlatır ve kendisinden öncekilerin "zühd" terimiyle karşıladıkları anlamı şerh eden bir içeriğe sahiptir. Ârifler ve gafiller arasında kurduğu ilişki, nefse hâkim olup "hükümdar" olmakla, nefse mağlup olup "esir ve köle olmak" zıtlığıyla anlaşılabilir ve nihai tahlilde söz konusu "hükümdarlık", ancak kişinin ubudiyetin gereklerini yerine getirmede devamlılık sağlamasıyla mümkündür.²⁴ Sehl b. Abdul-

23 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 205; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 307-8.

24 Nefsini terbiye edip "hükümdar" olmak, erken dönemin önde gelen sûfilerinin şathiyelerine de yansımıştır ki, Sünnî tasavvuf yazarları bu ifadeleri belirli sınırları gözeterek yorumlamada dikkatlidir. Söz gelişi Serrâc, Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö. 334/946) "Nereye giderseniz gidin, ben sizinle beraberim, siz benim gözetimim ve idarem altındasınız (*Ene ma'aküm eyne mâ küntüm, entüm fî ri'âyeti ve fî kilâeti*)" sözünü bir "şathiyeye" sayarak Ehl-i Sünnet'in bakış açısına uygun şekilde şöyle yorumlar: "Şiblî bu sözünü şunu kastetmiş olmalıdır: Nerede bulunursanız bulunun, Allah sizinle beraberdir. O sizi gözetir ve korur. Siz O'nun gözetim ve koruması altındasınız. Bu sözün manası şudur: Tevhîd yalınlığı ve tefrîd gerçeğinden kalbine hâkim olan ➤

lah et-Tüsterî'nin bu meyandaki yorumu başka tasavvuf kaynaklarından da teyit edilmektedir. Söz gelişi "Allah sizi hükümdarlar kıldı" (el-Mâide, 5/20) ayetinin yorumunda Sehl'in buradaki hükümdarlığı insanların birbirini yönetmesi anlamında değil, nefislere hâkimiyet kurup onu yönetmek anlamında yorumladığı aktarılır.²⁵

Aslında sûfilerin ayetlerde zikredilen "mülûk" kavramıyla ilgili yorumları bu terimi sadece zâhidler ya da ârifler biçiminde insanlara nispet ederek değil, aynı zamanda kalbe vârid olan ilahi sırlar, marifet bilgisi ya da çeşitli ahlâkî meziyetler şeklinde de anladıklarını göstermektedir. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021), Sehl'in dışında, yukarıdaki ayetle ilgili yorumlarını aktardığı sûfiler arasında hükümdarlığı, kanaat "en büyük mülk" olduğu için kanaatkârlık ya da "kâinatın ve içindekilerin boyunduruğundan kurtularak özgür olmak" anlamında yorumlayanlara rastlanmakta-

şey sebebiyle Şiblî, kendisini bu konuda sözün sahibi olarak görür. (...) Aslında Efendisinin yakınlığını müşahade etmenin gönlüne hâkim olduğuna işaret etmiş olmaktadır." Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 531; *İslam Tasavvufu*, 461. Öte yandan yine şâhiyeleleriyle meşhur olan Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 261/875) bir gece namaz kıldıktan sonra ayaklarını uzatarak oturduğunda kendisine "Hükümdarlarla (*mülûk*) oturanların hüsn-i edebe riayet etmesi gerekir" diye seslenildiğini işittiği aktarılır. Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan el-Kirmânî es-Sircânî, *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd by Abû l-Hasan al-Sîrjânî (d. ca.470/1077)*, ed. Bilal Orfali-Nada Saab (Leiden: Brill, 2012), 204.

- 25 Bu ayet bağlamında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin serdettiği bir şiir, ârifin neden "hükümdar" olduğuyla ilgili bir tür gerekçe vermektedir: "Nefsime hâkim oldum ki esas mülk budur / İnsanlar için bundan daha âlâ mülk yoktur / Böylece özgür oldum, nefsim hâkim olmakla / Bu mülkte hiçbir halefim de yok ardımda" Bkz. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân, I (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001), 174-5. Şiirin başka bir versiyonu için bkz. Sircânî, *Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd*, 192.

dır.²⁶ Yine aynı ayeti ünlü mutasavvıf Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209) “Velâyet, kerametler, sıfatların bilinmesi ve zatın bilinmesine yönelik keşif nurlarının tenviri vesilesiyle sizi hükümdar kıldı” şeklinde şerh ederken, sûfilerden aktarılan başka yorumları da zikreder. Bu yorumlarda “hükümdar olmak”, vecdin otoritesi, hâlin kuvveti, marifet bilgisinin yüceliği, Allah’a itaatin dışına çıkmamak, nefislere hâkim olmak ve insanların boyun-duruğundan kurtulmak gibi anlamlarla ilişkilendirilir.²⁷ Benzer şekilde “Hükümdarlar bir memlekete girdiler mi, orayı perişan ederler ve halkının ulularını alçaltırlar” (en-Neml, 27/34) ayetinin yorumunda da *mülûk*, ârifin kalbine giren ve Allah dışındaki bütün arzuları yok eden Hakk’ın azameti, kalbe vârid olan ilahi sırlar, marifet, vecd, muhabbet ve müşahede nuru²⁸ gibi kavramlarla şerh edilmektedir.

26 Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, I, 174-5.

27 Rûzbihân el-Baklî, *Arâisü’l-beyân fî hakâiki’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1429/2008), 307. Hükümdar olmak ile özgürlük arasındaki ilişkiye dair doğrudan bir pasaj, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin talebelerine yetişmiş olan Kuzey Afrikalı Mâlikî sûfi Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân es-Sakalî’nin (ö. 380/990 [?]) *el-Envâr*’ında görülür. Sakalî’nin -bazen Sakallî veya Sıkillî diye de okunur- şöyle dediği aktarılır: “Kul, mücadele ve nefse muhalefet ederek kulluğun lezzetini tatmadıkça kulluktaki özgürlüğün tadına varamaz. (...) Kul olmadan önce hükümdar (*melik*) olmak isteyen kişi, nimet ve bollukla kendi halini ifsat edeceği gibi zulüm ve israf ile de reâyâsını ifsat eder.” Bkz. Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân es-Sakalî, *el-Envâr fî ilmi’l-esrâr ve makâmatî’l-ibrâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1435/2014), 125. Sakalî’nin biyografisi hakkında bkz. Hacı Bayram Başer, “Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân es-Sakalî (öl. 380/990 [?]) ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021): 227-55.

28 Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 89-90; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 372; *Hakikat Bilgisi*, 352; Baklî, *Arâisü’l-beyân*, III, 66-7. Tasavvufî tefsir geleneğinin en önemli isimlerinden Abdülkerim el-Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) bu ayetin yorumuyla ilgili ➡

Sûfilerin ayet yorumları *mülûk* terimine yükledikleri farklı anlamları izhar etse de bu kavramın sûfileri ifade ettiğine yönelik en güçlü anlatıyı, yazarı meçhul olan ve hicrî dördüncü yüzyılla tarihlendirilen bir kitapta buluruz: *Edebü'l-mülûk fî beyânî hakâiki't-tasavvuf* (*Tasavvuf Hakikatlerinin Açıklanması Sadedinde Hükümdarların Edebî*).²⁹ Eser, başlığının ima ettiği şekilde bir siyasetnâme değil, bir tasavvuf kitabıdır. Dönemindeki diğer tasavvuf eserlerine göre nispeten küçük çaplı, fakat

ifadeleri hem daha duru bir anlatım sunar hem de devlet idarecilerinin sorumluluklarına bakışını yansıtır: “Dünyanın imarı doğru yöneticilerle gerçekleşir. Onlar zulmün boynunu kırar, seçkin insanları sefillere esaretten kurtarır, insanları boyunduruktan kurtarır, sonra adalet güneşi şerefli burcundan doğar. Aynı şekilde marifet ve iyi huylar da kulun kalbine ulaştıklarında onlardan şehvet ve arzular, kötü ahlâk çıkar gider. Kötü ahlâka örnek olarak kin, haset, şehvet ve düşük himmeti verebiliriz. Onun dışındaki kötü vasıflar da oradan çıkar, onların yerini üstün haller, kulun nizamının kendisiyle gerçekleştiği ve saadetinin meydana geldiği beğenilmiş nitelikler alır. Bir kalbe nefsin taşkınlığı ve kötü vasıflar hâkim olursa onun mamur oluşu ortadan kalkar, parlaklığı gider, hakikatler yurdu harap olur, övülmüş niteliklerin meskenleri kaybolmaya doğru yüz tutar, bu esnada ise belalar artar, sıkıntılar birikir.” Bkz. Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm Besyûnî, V (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme, 1390/1970), 36-37; Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *İlâhî Kelâmın Sırları*, trc. Ekrem Demirli, III (İstanbul: Fikriyat, 2020), 1504.

- 29 Anonim, *Edebü'l-mülûk fî beyânî hakâiki't-tasavvuf* = *Âdâb al-mülûk*, nşr. Bernd Radtke (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991). Eserde yer alan pek çok rivayetin başka kaynaklardaki yerlerine işaret eden notlarla birlikte Almanca tercümesi için bkz. *Die Lebensweise der Könige, Adab al-mulûk: ein Handbuch zur islamischen Mystik*, trc. Richard Gramlich (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993). Bu eserin Sîrevânî es-Sağîr (ö. 396/1005) veya Ebû Mansûr Ma'mer el-İsfahânî'ye (ö. 418/1027) ait olabileceği yönünde görüşler vardır, araştırmacılar tam bir neticeye varamasalar da ikincisine ait olması yönündeki delillerin ağırlık kazandığı görülmektedir. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 117-8. Bununla birlikte burada söz konusu esere anonim olarak atıf yapacağız.

özgün bir kompozisyona sahip olan bu eserde sûfilerin *mülûk* terimine yönelik görüşlerinin hem başarılı bir hülasası hem de bu yorumlara ilişkin gerekçelendirme çabası görülür. Yazar tasavvuf ile diğer dinî ilimleri mukayese ettiği uzunca bir girişin ardından kitabın isimlendirilmesi hakkında şöyle der:

Bu kitapta sûfilerin usullerini, alametlerini, hükümlerini, hakikatlerini, niyetlerini, işaretlerini ve sünnete uyan bütün maksatlarını açıkladım ve kitabı *Edebü'l-mülûk* diye isimlendirdim. Çünkü sûfiler, dünyanın bütün sebeplerinden vazgeçmekle hükümdar (*melik*) olmuşlardır. Böylece onlar rahata ermiş, kalpleri ve nefisleri güzelleşmiştir. Onların bütün gayretleri Allah olduğu halde, nasıl “melik” ismine layık olmasınlar?³⁰

Yazara göre sûfiler kendini beğenme, dünyaya bağlanma, makam ve riyaset peşinde koşma gibi erdemsizlikleri terk ederek sadece Hak ile ilgilenmeleri bakımından bu isimlendirmeyi hak ederler. Nefis terbiyesi sayesinde onlar “dünyada ve ahirette hükümdar haline gelmişlerdir. Çünkü onlar aynı zamanda her şeye karşı özgür olmuş, Allah’tan başkasına kul olmamış ve ondan başkasına itaat etmemişlerdir. Her şey kendilerine amade olduğu halde onlar âdetâ her şeyden boşanmışlardır.”³¹ Hükümdarlık (*mülûkiyet*) vasfının sûfilerin bütün hareketlerinde gözlendiğini savunan yazar, onların Allah’a yakınlık kesb ederek artık O’nun vasıtasıyla iştirip görmelerini “hükümdarlığın tahakkuk etmesi” olarak yorumlar ve şöyle der: “Gerçek hükümdarlar bunlardır. Allah dünya nimetlerinden ve ziynetinden bahsettiklerini hükümdar diye adlandırmışken dünyalık hiçbir şeye değer vermeyen sûfilere nasıl hükümdar denilmesin?”³² Ardın-

30 Anonim, *Edebü'l-mülûk*, 7.

31 Anonim, *Edebü'l-mülûk*, 7.

32 Anonim, *Edebü'l-mülûk*, 7.

dan sûfilerden     tli alıntılar yapar ve yukarıda vurguladığımız çerçevede hükümdarlık ile zâhidlik arasındaki ilişkiyi dile getirir:

İbrâhîm b. Edhem'in şöyle dediğ i rivayet edilir: "Dünya hükümdarları (*m  l  k  'd-dünyâ*) içinde olduğ umuz nimeti bilselerdi bizimle savaşırlardı." Hikmet ehli bazı kimseler şöyle demişlerdir: "Dünyada zâhid ol ki hükümdar (*melik*) olasın. Ahirete karşı zâhid ol ki ta  lanasın." Dünyada hükümdar olmanın şartı z  hdd  r. Çünkü yüz   evirdiĐ in her şeyin sahibi olursun.³³

Müellife göre *mülûk* teriminin sûfileri ifade etmesi, bir mecaz değ il hakikattir: "İşte bunlar, hükümdarlık (*mülûkiyet*) halinin hakikatleridir. Ben bunları edep sahibi hükümdarların hakikatlerine göre   erh ettim. O hükümdarlar, Hakk'a hizmet etmek için sünnetle edeplenen sûfilerin kendileridir."³⁴ Bu meyanda yazar, *m  l  k* olan sûfilerin     tli özelliklerini sıralar. Ona göre sûfiler, Allah'ın emirlerini ciddiyle yerine getiren, bu sayede Allah'ın kendilerine ilim ve hidayet verdiğ i ve onları velâyetin hakikatine bayraktar kıldığ ı kimselerdir. Nefse muhalefet edip nafil ibadetlerle Hakk'a yaklaşmışlar, Allah da onlara dinde ince anlayış vermiştir.³⁵ Sehl b. Abdullah et-T  steri'nin yukarıda alıntıladığ ımız "kendini bilmek" sözü, *Edeb  'l-mülûk* müellifinin a  ağ ıdaki ifadeleriyle birlikte okunduğ unda daha açık bir anlam kazanır:

Onlar kalbin sırlarını, işaretlerini, durumlarını, vesveselerini, kalbe gelen d    nceleri ve varidatı ve onun hükümlerini bilen kalp ehli kimselerdir. Onlar varidatın farklılıklarını varlığ ı müşahede ederek bilirler ve Hak'tan gelen ilhamdan kaynaklanan müşahede nuru ile şeytanın vesvesesini ve nef   d    nceleri birbirin-

33 Anonim, *Edeb  'l-mülûk*, 8.

34 Anonim, *Edeb  'l-mülûk*, 8.

35 Anonim, *Edeb  'l-mülûk*, 8.

den ayırırlar. (...) Onlar hidayet nuruyla sırların kaynağını birbirinden ayırt ederler.³⁶

Pasaja göre nefsi bilmek, insanın iç ve dış idrak araçlarından gelen bilgi ya da “bilgi verilerinin” kaynağını bilmekle ilişkilidir ve bu kaynaklar bilindiğinde insanın düşünce ve davranışlarının bu kapsamda oluşan ideale göre şekillenmesi beklenir.

Görüldüğü gibi sûfilerin, hükümdarlar anlamına gelen *mülûk* kavramını Allah dostlarını anlatmak üzere kullanmalarıyla ilgili yaklaşımları oldukça eski bir geçmişe sahiptir ve tahmin ettiğimizden daha mebzul miktarda veri içerir. Bu yorumların ardındaki ana fikir, düşünce ve davranışlara yön veren bedenî ve ruhanî sâikleri bilerek nefse hâkim olmanın ve bunu bütün kulluk eylemlerine yansıtmanın gerçek hükümdarlık ve siyaset olarak görülmesidir. Dolayısıyla sûfiler, nefesine hâkim olanın, insanların maddi dünyayla ilgili değer verdikleri her şeyi önemsiz kılarak paradoksal bir şekilde bütün bir mülke sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte nispeten daha geç bir dönemde teşekkül eden “kutub” düşüncesi çerçevesinde dile getirilen maddi dünyaya tasarruf etme ve yönetme gibi özellikler, erken dönem sûfilerin *mülûk* kavramına ilişkin yorumlarında göze çarpmaz. Onların gözünde bu kavram, merkezinde nefis terbiyesi olan bir sürecin sonunda kulda tahakkuk eden ahlâkî mertebenin üstünlüğüne işaret etmektedir.

1.2 Nefis Terbiyesini Anlatmada Bir Araç Olarak Siyaset Terminolojisi

Nefis terbiyesini ve insanın ilahi ahlâkla ahlâklanma sürecini, siyasete ilişkin başka pek çok terimle anlatmak,

36 Anonim, *Edebü'l-mülûk*, 9.

sûfîlerin sıkça kullandıkları bir üslup olarak dikkat çeker. Kuşkusuz, bu üslubun en önemli örneğini İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye* (İnsan Memleketinin Islahı Hakkında İlâhî Tedbirler) başlıklı eserinde görürüz. İbnü'l-Arabî büyük âlem-küçük âlem ikiliğine dayanan bir düşünceyle insanın manevi kemal sürecinde göstereceği çaba ile devlet idarecisinin insanları yönetmesi arasında bir paralellik kurar. Bu düzlemde İbnü'l-Arabî, insanın bedeni ve kuvvelerini, bir hükümdarın ülke ve tebaasına benzeterek hem sâlikin nefis terbiyesi sürecini hem de devlet yönetimine ilişkin tavsiye ve yorumlarını dile getirmiş olur. Fikir vermesi açısından bu eserde insan-ı kâmil, rûh-i küllî veya kutbun *hükümdar*, akıl veya akl-ı küllînin *vezir*, bedeninin *memleket*, beş duyunun *köyler*, kalbin *başkent*, havâtırın *fermanlar*, şeytan ve hevânın *düşman*, zekâ, dindarlık ve ilmin *düşmana gönderilen elçiler*, hırs, kibir, korkaklık veya cehaletin de *düşmandan gelen elçiler* şeklinde karşılık bulduğunu söylemek yeterlidir. Bu bakımdan eser, sûfîlerin “manevi siyaset” anlayışına yönelik en yetkin örneklerden birini teşkil eder.³⁷ Bununla birlikte nefis terbiyesi ve ilgili meseleleri, birtakım siyaset terimlerini kullanarak anlatmanın İbnü'l-Arabî'den önce de eski bir geçmişi olduğunu hatırd tutmak gerekir.

Her ne kadar ele aldığımız dönemde, bizim bugün anladığımız çerçevede devlet işlerini idare etme ve yürütme anlamında kullanılmıyorsa da *siyaset* terimi, sûfîler arasında sözlükteki “bir konuda takip edilen yol ve yöntem” anlamını korumuştur. İlk dönemin önemli

37 Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, çeviri ve şerh Ahmed Avni Konuk, nşr. Mustafa Tahrâlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001). Siyaset türleri ve bu kapsamda manevi siyaset anlayışına dair bkz. İlker Kömbe, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/44 (2018/1): 35-60.

sûfilerinden Ebû Sa'îd el-Harrâz (ö. 286/899) nefis eğitimi *siyaset* kavramıyla karşılaşmıştı.³⁸ Aynı şekilde Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), insanın manevi kemalini İslam, iman, marifet ve tevhîd nurlarının müteakiben parlamasına, yani işlevsellik kazanmasına dayandırırken akıbetin sürekli hatırdâ tutulması, bu bilincin kişide tasdike dönüşmesi, nefsin bilinmesi ve kötülüklerden korunması ve bu uğurda sabır gösterilmesini İslam nuruyla ilişkilendirir ve bütün bunları *siyaset* olarak tanımlar.³⁹ Başka bir deyişle onun gözünde siyaset nefsin terbiyesi ve dinî hayata ilişkin şuurlu ameller bütününe sahip olmaktır, bu yönüyle Harrâz'ın tanımından görece daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu dönemin bir diğer ünlü mutasavvıfı Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî (ö. 330/941) ise "Siyasetin anlamı, az yemek, az uyumak ve arzuları terk etmektir"⁴⁰ demektedir ve siyaset kelimesini doğrudan riya-zet ile aynı çerçevede anlamaktadır.

Öte yandan nefsin ya da insanın kötü yönlerinin de sûfilerin benzetme yoluyla anlatımlarında yeri vardır. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gururun kötülüğünü ve zararlarını ele alırken, kibri onun kardeşine, kızgınlığı onun sultanına, riya ve kendini beğenmeyi onun yardımcılara, kıskançlığı onun ordu komutanına ve kini de onun müsteşarına benzetir.⁴¹ Benzer biçimde Ruveym

38 Ebû Sa'îd el-Harrâz, "Kitâbü'l-hakâik", *Resâilü'l-Harrâz* içinde, thk. Kâsım es-Samarrâi, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmî'l-İrâkî* = *Journal of the Iraq Academy* XV (1967): 209; Ebû Sa'îd el-Harrâz, "Âriflerin Lügatçesi", *Kalplerin Makamları*, nşr. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 111.

39 Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve *Makamat al-Kulub* Adlı Risalesi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* VII/1-2 (1978): 354; Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, "Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulûb", *Kalplerin Makamları*, nşr. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 124.

40 Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 152.

41 Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1411/1991), 77; ♡

b. Ahmed (ö. 303/916) –ki-devlet idaresinin çeşitli kademelerinde görev almış biriydi– “Nefsin sultanının hevâ olduğunu fark ettim, veziri cehalet, işi de zulümdür”⁴² demektedir. Ebû'l-Hüseyin el-Verrâk (ö. 320/932'den önce) ise şehveti insanın davranışlarını yönlendiren etkili arzu gücü olarak ifade ederken “Şehvet, nefis ülkesini ele geçiren en güçlü sultandır. Onu ancak huzursuz eden bir korku tahtından edebilir”⁴³ der. Ebû Bekir el-Vâsıtî el-Fergânî (ö. 320/932'den sonra) ise dünyadan zühd etmenin önemini vurgulamak için bütün mülkün Allah'a ait olmasına atıfta bulunur: “Memleket (dünya) bir kişiyi hükümdardan (*melik*) koparıyorsa, bu kişi hükümdara hizmete uygun değildir.”⁴⁴

Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin müminin kalbini bir eve benzeterek anlattığı üslubu daha belirgin siyasi motifler taşır. Bu evde dört sütun üzerine bir taht bulunur. Sütunlar korku, huşû, günahları terk etme ve akıbet kaygısından inşa edilmiştir. Tahtta bir hükümdar (*melik*) ve her iki yanında birer *vezir* bulunur. Hükümdar, kesin bilgi ve inanç anlamında yakîni, vezirler ise korku ve ümidi temsil eder. Bunların önünde de İslam'ın şartlarını ve bireysel/toplumsal hayat düzenini sağlayacak birtakım dinî ilkeleri temsil eden on iki vekil (*nakîb*) bulunur.⁴⁵ Görüldüğü gibi Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî, iman eden bir kalbin içermesi gereken dinî duygu, tutum ya da kaideleri bir saray ortamının düzenini kullanarak resmetmeye çalışır.

Hâris el-Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi*, trc. M. Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2011), 74.

42 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 299; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 477.

43 Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfîyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018), 183.

44 Sircânî, *Kitâb al-Bayâd*, 79.

45 Furat, “Abu'l-Huseyn an-Nuri”, 347; Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî, “Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulûb”, 135-6.

Tasavvufun teşekkül döneminde Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) siyaset kavramlarının hâkim olduğu bu benzetme –kendi deyimiyle *nazîr*– üslubunu en çok kullanan sûfî olduğunu öne sürebiliriz. Ona göre zeki kimseler nefislerini terbiye etmişler ve bu sayede davranışlarına yön veren esas güç olarak “kalp muzaffer bir yönetici olmuştur” (*kâne'l-kalbü emîran kâhîran*).⁴⁶ Dolayısıyla Tirmizî'nin kullanımında “kalp bütün azaların yöneticisidir (*el-kalbü emîrun ale'l-cevârih*)” ve azaların hareketleri kalbe, kalp de Hakk'ın iradesine bağlı olduğunda insanın kemâli gerçekleşebilir.⁴⁷ Aksi bir durumda, yani kişinin nefsani isteklerine boyun eğdiği şartlarda bu kez yönetici “nefis” olur. Tirmizî'nin bu karşıtlığa yönelik duru anlatımı izahtan varestedir:

Günahlar, dünya sevgisi ve üstünlük arzusu kalbi ele geçirdiği zaman, kibir nefsin, nefis de kalbin yöneticisi olur. Bundan sonra başka hangi tür bir kurtuluş bekenbilir? Bu durum kendisini adil bir yöneticinin parlak bir yönetimle gözetip yönettiği mamur, güzel, temiz ve sakin bir ülke gibidir. Oraya dışarıdan kötü, zorba ve kibirli birisi girse ve ülkeye hâkim olsa ve yöneticiyi eve tıksa bundan sonra o ülke için hangi türden bir kurtuluş umulabilir? İşte kalp de böyledir. Kalp, adaleti, ameli ve temizliği ile insanın sadrını ve organlarını mamur eden bir yöneticidir. Dünya sevgisi sadra girdiği zaman nefis gelir ve arzularıyla, dünyaya yönelik meylleriyle kalbe, kalpte bulunanlara baskın çıkar, sadrın yöneticisi olur. Bundan sonra kalbin kendisine verilen

46 Hakîm et-Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1422/2002), 20; Hakîm et-Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, trc. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 34.

47 Hakîm et-Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 52; *Metafizik Mutluluk*, 78. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, “Menâzilü'l-kurbe”, *Keyfiyyetü's-sülûk*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1428/2007), 86; Hakîm et-Tirmizî, *Allah'a Yakınlığın Dereceleri*, trc. M. Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 54.

marifetullah, akıl, amel gibi şeylerle hâkim olması ne fayda verir?⁴⁸

Tirmizî, *Âdâbü'l-mürîdîn*'in başka bir bahsinde insanların karşı çıktığı bir kimsenin zaman içinde sultanın yanında güvenilir bir danışman haline gelmesiyle insanların ona bakışlarının nasıl değiştiğini, kişinin önce vesvese ve hevânın hükmüne girmesi ardında tevbe ve sahih niyetle Hakk'a yönelmesine benzetir.⁴⁹ Başka bir yerde, yöneticinin huzuruna arz için çıkan, fakat maruzatını köleleri aracılığıyla ileten kimsenin durumundaki ciddiyetsizliği, namaz ibadetini samimi niyetten yoksun sadece bedenlen yerine getiren kulun durumunu anlatmak için kullanır.⁵⁰ *Hatmü'l-evliyâ*'da ise Allah'ın meczup velileri kendisine peyderpey yakınlaştırmasını anlatırken, bir hükümdarın (*melik*) vali olarak atayacağı kişiyi önce huzuruna davet etmesini, daha sonra bu kişinin heyecanını yenebilmesi için çeşitli odalarda belirli müddet bekletildiğini ve nihayet sonunda sultanın huzuruna çıkarıldığını örnek verir.⁵¹ Hakîm et-Tirmizî'nin bu üslubu *Beyânü'l-fark*, *Edebü'n-nefs*, *el-Emsâl mine'l-kitâb ve's-sünne* ya da *el-'Azâ ve'n-nefs* gibi bilhassa insanın tabiatı ve riyazet düşüncesini işlediği neredeyse her eserinde göze çarpar.

Bütün bu benzetmelerde sûfiler, hükümdar, komutan, vezir ya da taht gibi siyaset alanına ilişkin kavram ve unvanlardan, nefis terbiyesinin belli yönleri üzerinde dururken muhtemelen anlamayı kolaylaştırmak ve sâlikleri teşvik etmek amacıyla birer araç olarak sıkça is-

48 Hakîm et-Tirmizî, *Âdâbü'l-mürîdîn ve Beyânü'l-kesb*, nşr. Abdülfettâh Abdullah Bereke (Kahire: Matba'atüs's-sa'ade, 1977), 61-2; Hakîm et-Tirmizî, *Edep Ya Hu*, trc. M. Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 37.

49 Hakîm et-Tirmizî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 54-7; *Edep Ya Hu*, 30-2.

50 Hakîm et-Tirmizî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 76-7; *Edep Ya Hu*, 48-9.

51 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 70; *Veliliğin Sonu*, 187-8.

tifade etmişlerdir.⁵² “Mülûk” teriminin gerçekte “sûfiler” anlamına geldiğine yönelik yukarıdaki ısrarlı karşılaştırmalardan farklı olarak burada amaç, tamamen talime yönelik görünmektedir. Bu üslubun temelinde, tasavvufun teşekkül ettiği ilk asırlarda, gerek Emevîler ya da Abbâsîler gibi güçlü yönetimlerin gerekse bunlara bağlı karizmatik ve başarılı ya da zalim ve başarısız emir ve valilerin, İslam toplumunun farklı muhitlerinde yaşayan her bir ferdin zihninde oluşturduğu “güç” ve “saygınlık” imajlarının bulunduğu öne sürülebilir mi? Kimi zaman baskı ve hâkimiyet kimi zaman ise karmaşa ve istikrarsızlık olarak Müslümanların hayatına etki eden siyaset kurumu, sûfilerin elinde sadece bir “anlatım aracı” olmaktan, kuşkusuz, daha fazlasını ifade ediyordu. Erken dönemi dikkate alarak yapılacak bir tarihsel okuma, bize, tasavvuf ve siyaset ilişkilerinin hangi düzlemde gelişim gösterdiğine dair bir çerçeve sunabilir.

52 Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) arasındaki bir diyalog, bu iki sûfinin “tekke âdâbı” konusundaki farklılığına işaret eder. Bu diyalogda Cüneyd, Ebû Hafs’a “Talebelerini sultanların edebîyle (*edebü’s-selâtin*) terbiye ettin” der. Ebû Hafs ise “Hayır, Ebû Kâsım! Fakat zahirdeki hüsn-i edeb, bâtındaki hüsn-i edebın unvanıdır” diye karşılık verir. Bkz. Hargûşî, *Tehzîbü’l-esrâr*, 192; Sircânî, *Kitâb al-Bayâd*, 192. Ebû Hafs aslında Nişaburlu bir mutasavvıftır ve Melâmetîlerin “imamlarından biri” sayılmaktadır. Ancak diğer Melâmetîlerden farklı olarak Ebû Hafs, dış görünüş ve biçimsel kurallara karşı değildi. Bu diyalogun Cüneyd ile bulunduğu ve bir yıl Bağdat’ta kaldığı süre zarfında gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Öyle anlaşıyor ki Ebû Hafs, müritlerinin giyim-kuşamına özen gösteriyor ve tekke hayatı, ayinler ve mürid-mürşid ilişkileriyle ilgili o günün şartlarında devletteki “protokol” kurallarını andıracak tarzda birtakım uygulamalara önem veriyordu.

İkinci Bölüm

Tarihsel Süreç: Teşekkül Devrinde Tasavvuf ve Siyaset

2.1 Siyaseti Protesto Biçimlerinden Biri Olarak Zühhd Tavrı

İslam kültürü içerisinde teşekkül eden diğer entelektüel disiplinlerde olduğu gibi, tasavvufun da gelişim seyri, büyük ölçüde, Müslümanların hicrî ilk iki asırda Hicaz sınırlarını aşarak Doğu Akdeniz ve İran havzasına yerleştikleri siyasal genişleme sürecinin sorunları ve sonuçlarıyla yakından ilgilidir. Bu siyasal genişlemenin Müslümanların bireysel ve toplumsal refahını artırdığı kuşkusuzdu, fakat erken dönemden itibaren sûfiler bu durumun, öncelikli olarak Hz. Peygamber'den tevârüs edilen birtakım ahlâkî prensiplerin terk edildiği bir yozlaşmayı beraberinde getirdiği kanaatindeydiler. Bu bakımdan genişleme siyasetini sürdüren kurumların sağlayacağı imkânlardan ve zenginleşmekten kaçınmak, ilk sûfilerin benimsediği *zühhd* tutumunun öncelikli anlamlarından biriydi. Mamafih siyasilerden ve diğer yönetici sınıfından uzak durmanın ya da onlarla mesafeli bir ilişkiye sahip olmanın, bütün zamanlarda sûfilerin temel

tavrını yansıttığını öne sürebiliriz. Çünkü zühd, karakteristik olarak belirli bir dönem ve şart ile sınırlamaksızın tasavvuf yoluna giren herkesten beklenen temel tutumlardan biridir ve temelde üç husustan kaçınma anlamı taşır: (i) Kişiyi dünyevileştiren ve ahlâkî zaaflara yol açan idari görevlerden kaçınmak; (ii) ölçüsüz zenginleşmeye yol açan ticaretten ya da evlenmek gibi sosyal hayatın bazı gereklerinden kaçınmak ve (iii) ahlâkî yetkinleşmeye vesile olmayan entelektüel ilgilerden uzak durmak. Bu meyanda Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) “selef âlimlerinden biri”nin şu sözünü nakleder: “Kardeşlerinden birisi bir idari görev üstlendiğinde (bir yetkiye sahip olduğunda), sana karşı önceki sevgisinin yarısını dahi hissedebiliyorsa, bu bile çoktur.”¹ Dolayısıyla yukarıdakiler içerisinde, devletin herhangi bir kademesinde idari görev almamak zühdün konumuzu ilgilendiren anlamlarından birini teşkil eder. Bu çerçevede bir tutumu en çok da hicrî ilk iki asırda yaşamış zâhidlerde görmemiz mümkündür. O nedenle bu dönemin şartlarına özellikle eğilmek gerekir.

Hicrî ilk iki asrın siyasi bakımdan hususiyetlerinden birisi, merkezî otoritesini tesis etmiş birkaç güçlü yönetici dışında, halifelerin kısa sürelerle göreve gelmesi ve genel anlamda siyaset kurumunun toplumla irtibatını koparan çok sayıda kargaşanın yaşanmış olmasıdır. Hodgson’ın tasnifiyle ifade edecek olursak İslam toplumu, ilk dört halifeden başlayarak hicrî üçüncü asrın hemen başına kadarki dönemde üç önemli “fitne” kuşağına şahit olmuştu.² Bu fitne ya da isyan hareketlerindeki temel söylem, Şîa’nın dünya görüşüne uygun düşen belirli bir dindarlık tarzının egemen olması gerektiğini içeriyor-

1 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb fî mu’âmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmî’t-tevhîd*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî, III (Kahire: Dâru’t-türâs, 2001), 1580.

2 Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, I, 305-59.

du; ancak isyan hareketleri kısa süre içinde dinî söylemlerine aykırı olarak iktidar talebine dönüşüyordu.³ Mezhep çatışması ve iktidar kavgalarının birbirine karıştığı bu fitneler döneminin en önemli sonuçlarından birisi, “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” içerisinde yer alan belli başlı âlimlerin, devletin Hâricîler ve Şîa taraftarlarını kapsayan çeşitli gulât hareketleriyle mücadelesini desteklemekle birlikte bir idareci vasfıyla devlette görev almaktan imtina eden bir tutum geliştirmeleriydi. Bu tutumun nedeni devletin aşırı gruplarla mücadelesini reddetmek değildi. Daha özeldir Müslümanlara karşı yöneltilen kimi yanlış politikaları benimsememek, zenginlik ve refah olarak ahlâkî bozulmaya uğrayan yöneticilerle bir arada bulunmaktan kaçınmak ya da siyasi/mezhepsel kargaşadan uzak kalarak sadece ilmî faaliyetlerle meşgul olma isteğinden ileri geliyordu.

Bu manada hem câmi‘ ya da müsned türündeki hadis derlemelerinde hem de zühd hadislerinin derlendiği *Kitâbu’z-Zühd*’lerde yer alan ve ilerleyen zamanlarda ümmetin yaşayacağı fitnelere dikkat çekerek bunlardan uzak kalmayı öğütleyen hadis ve rivayetlere sıkça atıf yapıldığı gözlenir.⁴ Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Abbâsîlere hizmet etmeyi reddetmesi bunun önde gelen örneklerinden biridir. Hicrî 150’lere kadar, fıkıh ve hadis uzmanı olan ancak zühdüyle de öne çıkan pek çok âlim, tıp-

3 İkinci fitne döneminde Kûfe’de Şîa’ya bağlı önemli isimlerin, sıradan halkı isyana katılma konusunda ikna etmek için, kendilerini ilahi davaya ve imama adanmışları halinde bu maddi dünyadan ruhen uzaklaşıp melekler gibi Allah’a yakın olacaklarını ve haşır gününden önce bedensel çileyi burada çekip adaletin tesisi için ruhani zafere ulaşacaklarını telkin etmeleri bu söylemin örneklerinden biridir. Bkz. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, I, 332-3.

4 Bu tür “fiten” hadislerine dair klasik bir derleme için bkz. Ebû Abdullah Nu’aym b. Hammâd (ö. 228/843), *Kitâbu’l-Fiten*, nşr. Semîr b. Emin ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü’t-Tevhîd, 1991), I-II.

kı Ebû Hanîfe gibi, halifelere yakın olmayı, kadılık veya başka görevlerinde bulunmayı ya da onlara danışmanlık yapmayı reddetmişlerdi. Bu tavrın kökeni ne olabilir? Hicrî ikinci asırdan geriye baktığımızda, Hâşimoğulları ile Emevîler arasındaki iktidar mücadelesi sürecinde, Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn (ö. 95/714) ve etrafındakilerin, Emevîlerin haksız politikalarına tepki olarak geliştirdikleri *ku'ûd*, yani siyasete karışmama prensibini benimsedikleri bilinmektedir.⁵ Bu ilkeyi benimseyen Ehl-i Beyt mensuplarının ya da âlimlerin pek çoğunun, daha sonraki sûfiler tarafından “selef” olarak benimsendiği ve otoritesi kabul edilen kimseler olduğu, tasavvuf metinlerindeki çok sayıda referans kanalıyla tespit edilebilmektedir.⁶ İlk zâhidlerin siyasi erklerle arasına mesafe koyma ve devlet işlerine dâhil olmama düşüncesinde de Hz. Osman ile Muaviye arasındaki soruna karşı “çekimser” kalan sahâbîlerin tutumu muhakkak bir etkiye sahipti. Burada temel düşünce, belirli siyasi fırkalara bölünüp ümmetin birliğinin bozulmasına neden olmak şeklinde özetlenebilir ki, Hasan el-Basrî, Mâlik b. Dînâr ve Abdullah b. Mübârek gibi isimler bu yaklaşımı benimsemişti.⁷ Ancak yine de ilk zâhidler, siyasete ya da

5 Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 21-3.

6 Hücvîrî, Ebû Hanîfe'nin kadılık görevini kabul etmemesi konusunu ele alırken, Ebû Hanîfe'nin İbrâhîm b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Dâvûd et-Tâî ve Bişr el-Hâfî gibi zâhidlerin üstadı olduğunu; kadılık görevini kabul etmemesinin onun makam ve itibara aldanmamasına yönelik ferasetinin bir göstergesi olduğunu dile getirir. Ona göre zamanındaki âlimlerin en büyük sorunu “devlet adamlarının bulundukları yerleri (*hâne-i ümerâ*) kıble edinmeleridir.” Bu anlatı için bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 113-5; *Hakikat Bilgisi*, 160-1. Burada söz konusu zâhidlerin Ebû Hanîfe'ye talebelik edip etmedikleri gerçekte belirsizdir, fakat Hücvîrî'nin anlatısı, sûfilerin devlette görev alarak makam ve itibara dalmayan kimseler olduklarına yönelik düşüncesi için Ebû Hanîfe'yi referans kabul ettiğini gösterir.

7 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 218, 219, 367; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 10, 11, 216. İlk zâhidlerin siyasete ❖

devlet idarecilerine karşı bu tür bir “pasifist” tavrı, *doğ-rudan* Ehl-i Beyt mensuplarına atfetmemişler ve hicrî ilk iki asırdaki konumlarını “zühd” düşüncesi etrafında dile getirmişlerdi. Söz gelimi ünlü zâhid Muhammed b. Vâsi’nin, Mâlik b. el-Münzir’in tehditlerine rağmen kadılık teklifini “Dünyanın zilleti ahiretin zilletinden daha evlâdır” diyerek reddetmesi,⁸ zühd tavrının bu tutumdaki rolüne bir örnektir. Hicrî dördüncü asrın en önemli sûfî müelliflerinden Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), sûfiler ile diğer ilim mensuplarını karşılaştırdığı bir ifadesinde buradaki tabloyu tamamlayıcı ifadeler sadedinde şunları söyler: “Ahiret ulemâsı marifet ve yakîn ehli ise, idarecilerden, onların dünya ehli etbâ ve yakınlarından kaçan kimselerdir. Bu âlimler, ilmiyle dünyalık elde etmek isteyen âlimleri de tenkit ederek meclislerini terk ederlerdi.”⁹ Dolayısıyla zühdün siyasi ve idari görevlerden kaçınmayla ilgili anlamı, ağırlıklı olarak bu süreçte, yani hicrî üçüncü asrın başlarına kadarki sürede tahakkuk etmiş olmalıdır.

Bu durumun bir istinası olarak savaşa katılma halini zikredebiliriz. İslam dünyasının çevre bölgelerinden

ilişkin tutumlarının tasavvuf dışında kalan başka kaynaklardaki verilerle desteklenmiş daha ayrıntılı bir tahlili için bkz. Erginli, “İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün müdür?”, 117-73.

8 Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbu'l-Mihan*, thk. Yahyâ Vehîb el-Cebbûrî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 274; Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 136.

9 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb*, I, 374; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı*, trc. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, Ali Kaya, II (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2016), 26. Tenkit yönelten âlimlerin kısa bir listesi için bkz. *Kûtû'l-kulûb*, I, 378; *Kalplerin Azığı*, II, 29-30. Mekkî'nin “selef” kabul ettiği nesilden Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) konu hakkındaki bir sözü şöyledir: “Fakir birinin zenginlere ilgi ve iltifat gösterdiğini görürsen, onun gösterişe düşkün olduğunu anla. Yönetici ve makam sahipleriyle içli dışlı olduğunu gördüğünde de onun hırsız olduğunu anla!” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb*, III, 1501; *Kalplerin Azığı*, IV, 228; Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 222.

merkeze gelerek sınır boylarındaki (*sugûr*) cihâda katılan İbrâhîm b. Edhem, Şakîk-i Belhî, Abdullah b. Mübârek gibi zâhidlerin sayısı hicrî 150-200 yılları arasında önemli bir artış göstermektedir.¹⁰ Bu kapsamda iki soru önemli hale gelir: (i) Dinî bir vecibeyi yerine getirmekten başka zâhidleri cihâd faaliyetine katılmaya sevk eden başka herhangi bir saik bulunuyor muydu? (ii) Savaş hukukuna karşı tutumları nasıldı?

Birinci sorunun cevabı, zühd tutumu ile cihâd arasındaki ilişkiden hareketle verilebilir. Bu yönüyle zâhidlerin gözünde cihâd, ahlâkî bakımdan yozlaşmış şehir yaşamından kurtulmanın en “makul” yolu olması bakımından zühdün bir parçasıydı. Bilindiği gibi Müslümanların Hicaz’dan taşarak Bereketli Hilal’e yerleşmeleri, İslam topraklarında hızlı bir kentleşme faaliyetini beraberinde getirmiştir. Bu süreç, Basra, Kûfe, Bağdat ve Sâmerâ gibi Müslümanlar tarafından kurulan şehirlerin büyümesini temin ederken, diğer yandan kadim kültürlerle ait yerleşim yerlerinde de büyük bir nüfus artışı meydana gelmiş ve İslam topraklarındaki hemen her şehir, kültürel ve ekonomik anlamda zenginleşmeden payını almıştı. Ancak zâhidlerin önemli bir kısmı iki nedenden dolayı şehir yaşamını dinî hayat bakımından sakıncalı buluyordu. Bunlardan birincisinde zâhidler, şehirde şeriata ve peygamberden sonraki nesillere aktarılan takva ve vera’ erdemlerine uygun helal ticaret yaparak geçim temin etme

10 Genel olarak erken dönemdeki cihâd anlayışı, özel olarak da ilk zâhidlerin yoğun olarak katılım gösterdiği İslam-Bizans sınırındaki savaşlar için bkz. Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven: American Oriental Society, 1996), 157-84; Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 97-117. Bunlar kadar önemli bir çalışma erken dönemle sınırlı kalmadan, tasavvuf literatüründen çok sayıda örnekle ve edebî yönüyle konuyu ele alır. Bkz. Harry S. Neale, *Jihad in Premodern Sufi Writings* (New York: Palgrave Macmillan, 2017).

imkânının neredeyse ortadan kalktığını öne sürmekteydi. Bu durum, –eğer icra edeceği herhangi bir zanaat ve mesleği yoksa– tek geçim yolu ticaret olan zâhid ve din-dar kişileri şehirden uzaklaşmaya itti.¹¹ Bu tavrın en meş-hur örneklerinden biri, Abdullah b. Mübârek Bağdat’tan Horasan’a döndüğü zaman Bağdat halkını nasıl gördüğü sorulduğunda verdiği şu cevapta yer alır: “Orada kızgın şurta (emniyet teşkilatı mensubu), hırslı tüccar ve şaşkın kârilerden başkasını görmedim.”¹² Bu ifade, hicrî üçün-cü asırdan önce Bağdat’ta sosyal hayattaki ölçüsüz siyasi baskılara, ticaret ahlâkının kaybolmasına ve ilim erba-bındaki bozulmaya işaret etmesi ve zühdün siyaseti pro-testo biçimlerinden biri olarak anlamını bulması bakı-mından dikkat çekicidir.¹³ İkinci neden ise yerleşik şehir hayatının, sürekli yer değiştirmeyi kendine ilke edinen ve seyahat etmeyi zühdün bir parçası kabul eden zâhidlerin

11 Konuyla ilgili örnekler için Ebû Tâlib el-Mekkî’nin ticaret ve zanaat ehlinde bulunması gereken vasıflar ile önceki nesillerin bu konudaki hassasiyetlerini anlattığı kısma bakılabilir. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, III, 1654 vd.; *Kalplerin Aızığı*, IV, 499 vd. Mekkî’nin kendi devrindeki ticaret hayatına yönelik eleştirisi için bkz. *Kûtü’l-kulûb*, III, 1676, 1733; *Kalplerin Aızığı*, IV, 542, 637. Bişr el-Hâfi’nin şöyle söylediği nakledilir: “Günahlarımdan biri de Bağdat’ta ikametimdir.” Ayrıca o, “Bağdat menşeli gıdaları tüketmezdi.” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, III, 1691, 1693; *Kalplerin Aızığı*, IV, 567, 571.

12 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II, 1037-9; *Kalplerin Aızığı*, III, 205-6. *Kârî*, Kur’an okuyucusu anlamına gelen bir kelimedir, ama erken dönemde zâhidler ve âbidler için de kullanıldığı bilinir. Ebû Tâlib el-Mekkî burada özelde Bağdat, genelde ise Irak havzasını çok sayıda sûfinin tenkit ettiğini belirtir ve bunlardan bir kısmını zikreder.

13 Buna benzer başka bir ifadede Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ilim ehlini siyasi emel ve ikballeri için araç haline getirenlere tep-kisini dile getirir: “Onu üzgün halde gören birisi nedenini so-runca ‘Ola ola dünya ehlinin ticarethanesi olduk. Bize geliyor-lar, bizi tanıyıp ilmimizden istifade ediyorlar, sonra da ya vali ya vergi toplayıcısı ya da kahraman olup gidiyorlar!’” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I, 374; *Kalplerin Aızığı*, II, 25.

tutumuna uygun bir sosyal ortam sunmamasıydı. Bu zâhidlere göre yerleşik şehir yaşamı, insandaki dünyevi alışkanlık ve tutkuların derinleşmesine neden olur ve kişi artık nefsi arzuları ile kalbindeki manevi duyguların arasını ayırt edemez. Ebû Tâlib el-Mekkî bu tür zâhidlerin gurbettelerse memleketlerine dönmeleri, memleketlerinde iseler gurbete gitmeleri gerektiğini söyleyerek seyahat etmenin yerleşik hayata göre nefis terbiyesi için daha uygun olduğuna işaret eder.¹⁴ Bu nedenle tasavvuf geleneğinde halvet ve uzlet gibi uygulamalar, şehirdeki toplumsal yaşamın insanda meydana getirebileceği ahlâkî zaafları ortadan kaldırmaya yönelik geçici riyazet yöntemleri olarak temayüz eder. Dolayısıyla şehirden uzaklaşmak, zühd tavrının bir neticesi olarak anlamını hep korumuştur. Şehirden uzaklaşanların bir kısmı kırsalda yaşamını sürdürmeyi tercih ederken bir kısmı da sınır boylarında cihâda katılmayı daha üstün bir amel olarak telakki etmişlerdir.¹⁵ O nedenle yukarıdaki birinci

14 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1530-2; *Kalpplerin Azığı*, IV, 276-9. Sûfilerin seyahat prensipleri hakkında daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Arin Salamah-Kudsi, "Crossing the Desert: *Siyâha* and *Safar* as Key Concepts in Early Sufi Literature and Life", *Journal of Sufi Studies* 2/2 (2013): 129-47.

15 Bu meyanda sûfilerin "büyük cihâd"a önem vermelerinin devletin yürüttüğü "küçük cihâd"ı önemsizleştirdiği yönünde iddialar dile getirilmiştir. Lambton'a göre erken dönemde sûfiler cihâdın "askerî" yönüne karşılık ona "ahlâkî" bir önem atfederek, İslam tarihi boyunca zaman zaman Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki askerî mücadelenin zeminini oluşturan keskin ayrılıkları zayıflatmışlardır. Bkz. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Londra: Routledge, 2002), 218. Bu değerlendirmeyi kabul etmek zordur, çünkü sûfilerin ahlâkî niyetle cihâda katılmaları, devletin genişleme politikasında herhangi bir değişikliğe yol açmadığı gibi cihâda katılma gerekçesi askerî de olsa ahlâkî de olsa, sûfilerin bu siyasal genişleme faaliyetine destek verdiği gerçeğini değiştirmez. Şakîk-i Belhî, İbrâhîm b. Edhem ve Abdullah b. Mübârek gibi ilk zâhid ve sûfiler, sınır boylarında bizzat savaşlara iştirak etmiş ve mesela Şakîk bu savaşlar esnasında şehit düşmüştür.

sorunun cevabı olarak, zâhidlerin cihâda katılmayı kendi ahlâkî tutumlarının bir parçası saydıklarını ve dünyevi bir amaç ve menfaat için değil, dinî bir vecibeyi yerine getirme duygusundan hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

İkinci sorumuz ise, bu değerlendirmeyi tamamlamak üzere, cihâda katılan zâhidlerin savaş hukukunun gereklerine karşı tutumlarıyla ilgiliydi. Burada spesifik olarak ganimet yoluyla elde edilen menkul ve gayrimenkul malları kastediyoruz. İlk zâhid ve sûfiler, fıkıh âlimleri arasındaki yaygın kanıya uygun olarak, emlak ve arazilerin bütün Müslümanların üzerinde hakkı olan bir “vakıf malı” olduğunu düşünüyor ve şahsi kullanıma uygun bulmuyorlardı. Konuyla ilgili rivayetler arasında başvuracağımız iki isim, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Hâris el-Muhâsibî’dir (ö. 243/857). Burada İbn Hanbel’in görüşlerini de sûfilere nispet ederek ele almak gerekir, çünkü onun konuyla ilgili görüşleri, talebesi Ebû Bekir el-Mervezî (ya da Merrûzî) kanalıyla aktaran Ebû Tâlib el-Mekkî’nin *Kûtü’l-kulûb*’unda bulunmaktadır. İbn Hanbel’in talebesi olan iki Ebû Bekir el-Mervezî bulunur: Ahmed b. Ali ve Ahmed b. Muhammed. *Kûtü’l-kulûb*’de yer alan rivayetlerin Ahmed b. Muhammed’den gelmesi daha olasıdır, çünkü ona nispet edilen *Kitâbu’l-Vera’*, takva ve vera’ hakkında İbn Hanbel’e sorduğu soru ve cevapları içerir. *Kûtü’l-kulûb*’daki bu kısım, ya bu kitaptan ya da buna paralel başka bir metinden olduğu gibi alıntılandığı izlenimi vermektedir.¹⁶ Bu da bize Ebû Tâlib el-Mekkî’nin bu sorunla ilgili İbn Hanbel’in görüşlerini tercih ettiğini ve onun yaklaşımını hicrî 200’lerden önce yaşayan zâhidlerin tutumuna uygun bulduğunu göstermektedir. Hâris el-Muhâsibî ise *el-Mekâsib*’inde aşırı zühd tavırlarını ele alıp eleştirirken, devletin sahip

16 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, III, 1686-710; *Kalplerin Azığı*, IV, 559-600.

olduğu arazilerden istifade etme konusundaki tutumları inceler ve bu hususta genel olarak, bu tür arazilerden istifade etmemeye gayret etmek gerektiğini; ancak zorunluluk hallerinde bunda bir mahzur görülmemesi gerektiğini ifade ederek, aşağıda ayrıntılarıyla aktaracağımız üzere, İbn Hanbel ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin görüşlerine yakın bir yaklaşım ortaya koyar. Muhâsibî bunu yaparken, Mekkî'nin "selef" diye nitelediği ilk nesillerin görüşlerini referans kabul eder ve aralarındaki nüanslara işaret eder.¹⁷ Dolayısıyla Ebû Tâlib el-Mekkî'nin konuyla ilgili aktardıklarını, hicrî 200'lerden önceki zâhidlerin genel tutumu olarak okumak mümkün görünmektedir.

Mekkî'nin aktardığı kadarıyla İbn Hanbel'e göre fethedilmiş toprakların emlak ve arazisinden sadece geçinmeye yetecek kadar almak, fazlasını tasadduk etmek gerekir. Eğer kişinin kendine yetecek başka bir geliri varsa, bu tür arazileri satın almayı mekruh saymaktadır. Ganimetten payına düşen şey için de aynı şey geçerlidir, ihtiyaç fazlası olan miktar tasadduk edilmelidir. Ona göre fethedilmiş topraklar, bütün Müslümanlara vakfedilmiştir, dolayısıyla bu arazilerin taksimi caiz değildir.¹⁸ Bu noktada İbn Hanbel, sözü, ilk devrin önemli mücahit-zâhidlerinden Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) getirir. Ona göre İbn Mübârek, fetih yoluyla ele geçirilen arazi ve emlakin, savaşa katılanlar arasında taksim edilmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁹ İbn Hanbel'in bu de-

17 Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, nşr. Sa'd Kerîm el-Fakî (İsken-deriye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.), 45-63. Bu hususta daha ayrıntılı bir tahlil, İbn Hanbel ile Muhâsibî arasındaki görüş ayrılıklarına da ışık tutabilir. Bu kaynak üzerinden daha ayrıntılı bir tahlil için bkz. Erginli, "İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün müdür?", 120-60.

18 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1691; *Kalplerin Azığı*, IV, 567.

19 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1691; *Kalplerin Azığı*, IV, 568.

ğerlendirmesi İbn Mübârek'in sadece toprak elde etmek için savaştığı izlenimine neden olmamalıdır. Çünkü İbn Mübârek gerek *Kitâbu'z-Züh'd*'ünde gerekse *Kitâbu'l-Cihâd*'ında, Allah'ı maksat edinmeksizin herhangi bir dünyalık için cihâda katılmanın yanlış olduğunu vurgular.²⁰ Öte taraftan cihâd ve hadis ilmiyle meşgul olsa da İbn Mübârek'in aynı zamanda ticaret yaptığı ve mali durumunun iyi olduğunu; Merv'de bulunan arazilerini ehl-i hadîs ve ehl-i re'y mensupları için iki ribât yaptırarak vakfettiğini biliyoruz.²¹ Dolayısıyla İbn Mübârek'in fetih yoluyla ele geçirilen emlak ve arazilerle ilgili tutumunun züh'd anlayışının ve cömertliğinin tezahürü olarak görebiliriz. Aynı şekilde İbn Hanbel de bu arazi ve emlakin bir tür hile-i şer'iyye yoluyla satışına cevaz vererek bir yönüyle İbn Mübârek ile aynı noktada buluşur. Ona göre devlet başkanı tarafından mücahitlere tahsis edilen arazi ve emlakin "satın alınmasında" herhangi bir beis yoktur. Bu hükmün bir "hile-i şer'iyye" olduğu ima edildiğinde İbn Hanbel, satın almanın satmaktan farklı olduğu cevabını verir.²² Bu cevaza rağmen, İbn Hanbel ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin aktardıklarından hareketle söyleyecek olursak, İbn Mübârek ve Bişr el-Hâfi (ö. 227/841) gibi önemli zâhidler, devlet başkanı tarafından bağışlanan mal, emlak ya da arazilerin (*sevâd* arazisi) kullanımını uygun bulmuyor, hatta bir hastalığın ilacı olan bitkinin *sevâd* arazisinde yetiştigi için kullanılamayacağını düşünüyorlardı.²³ Detaylardaki bütün farklılıklara rağmen

20 Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnî Scholasticism: Abdallâh b. al-Mubâarak and the Formation Sunnî Identity in the Second Islamic Century* (Leiden: Brill, 2016), 95-104.

21 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 118; *Hakikat Bilgisi*, 163.

22 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1692; *Kalpplerin Azığı*, IV, 569.

23 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1693; *Kalpplerin Azığı*, IV, 570.

yeniden vurgulamak gerekirse, Hz. Ömer'den itibaren yerine getirilen bir uygulama olarak ganimet arazilerinin bir kısmının devlete tahsis edilmesi ya da yöre halkına bırakılarak haraca bağlanması konusundaki görüş ayrılıklarının bir süreği olarak, fıkıh âlimleri arasında uzun tartışmalara konu olan bu meselelerde ilk zâhidler ve sûfiler, genel fikhî eğilime katılmıştır. Aralarındaki ihtilaflar, fıkıh âlimleri arasındaki ihtilaflara eklemlenebilir. Muhâsibî'nin eleştirdiği aşırı zühd eğilimleri tam da bu noktada bir kriz konusu olmaktan çıkmış sayılmalıdır. Daha doğrusu sûfiler, kendi içlerinde “siyasi otoriteye tepki göstermek pahasına” zühd ve vera' gibi hasletlerin öne çıkarılmasını ve bir “araç” olarak kullanılmasını çok da doğru bulmadılar. O bakımdan ilk zâhid ve sûfilerin bu genel fikhî eğilime “karşıt göründükleri” söylemleri, zühd ve vera' gibi hasletlere gösterdikleri hassasiyet olarak okumak eksik bir resim ortaya koyabilir. İlk zâhid ve sûfiler, doğrudan fikhî bir mesele sayılabilecek bu hususta, fıkıh âlimlerinin otoritesini göz ardı etmemeyi daha çok önemsemiş görünürler. Aynı tutumu zekâtın alınıp alınmaması sorunda da görürüz. Serrâc, sûfiler arasında zekât almayı kabul etmeyenler bulunduğunu belirterek bunların “mubah” olan bir konuda geri durduklarını, eğer zekâtı alıp kullansalar “helal” bir şey kullanmış olacaklarını ekler.²⁴ Serrâc'ın bu izahı, sûfilerin zekât malını kabul etmemelerinin onu “haram” saydıklarını gösterdiğine dair muhtemel bir eleştiriyi, sûfilerin fıkıh âlimlerinin kanaatlerine eklemlendiklerini göstererek geçersiz kılmayı amaçladığını ihsas ettirir.

Tasavvuf geleneği için esas sorun teşkil eden hususun “zalim yöneticiler” ile ilişkide ortaya çıktığı öne sürülebilir. Fakat buraya kadar anlatılanlarda ilk sûfilerin yöneticilerle ilişkilerinde, yöneticilerin vasıfları bakımından

24 Serrâc, *el-Lüma'*, 222-6; *İslam Tasavvufu*, 178-82.

herhangi bir ayırım gözetmediklerini müşahade ediyoruz. Başka bir ifadeyle “yöneticilerden uzak durma” düşüncesinde, zalim olan ile adil ve basiretli olan arasında görece büyük bir fark söz konusu değildir.²⁵ Muhtemelen bu iki durum arasındaki en belirgin fark, ilk sûfilerin ve sûfilerin “selef” kabul ettiği âlimlerin, “adil yöneticiler” ile mesafeli bir ilişki kurmalarına rağmen yine de tavsiye ve nasihat sadedinde sınırlı bir iletişim tarzında beis görmemiş olmalarıdır. Bu anlamda Hasan el-Basrî ve Süfyân es-Sevrî gibi âlimlerin halifelerle olan diyaloglarına rastladığımız gibi, ilk zâhidlerden Fudayl b. İyâz’ın Hârûn er-Reşîd ile olan konuşmasını hatırlamak yeterlidir.²⁶

25 Bu hususa işaret eden bir örnekte Hasan el-Basrî’nin şöyle dediği nakledilir: “Bizden önce yaşamış sâlih kişiler arasında öylelerini gördüm ki, kendisine bir helal mal takdim edildiğinde: ‘Benim buna ihtiyacım yok, bunun kalbimi bozmasından korkarım!’ derdi. Hâlbuki o devirde yaşayan imamlar ve yöneticiler de adalet sahibi kimselerdi. Onların askerleri de, imamlarına karşı takva üzere yardımlaşmakta, verilen ihsanları da hak ederek almaktaydılar.” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, III, 1658; *Kalplerin Azağı*, IV, 508.

26 Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, 122-4; *Hakikat Bilgisi*, 165-7. Söz konusu konuşmanın bütün metni için dördüncü bölüme bakınız. Elbette zâhidler ile siyasiler arasındaki tek ilişki kanalı “tavsiye ve nasihat” değildi. Söz gelişi Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]), pek çok zâhid ve âlimden olduğu kadar yöneticilerden de evlilik teklifi alıyordu. Basra Valisi Muhammed b. Süleyman el-Hâşimî, yüklü miktarda hediyelerle birlikte evlilik teklifi yaptığı Râbia bir an için olsa bile dikkatini Allah’tan başka bir şeye yöneltmeyeceğini söyleyerek teklifi kabul etmedi. Râbia hakkındaki çalışmasında Cornell, onun yöneticilerden de evlilik teklifi almasının aslında yüksek bir sosyal statüye sahip olduğunu gösterebileceğini tartışır. Bkz. Rkia Elaroui Cornell, *Rabi’a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam’s Most Famous Woman Saint, Rabi’a al-‘Adawiyya* (Londra: Oneworld Publications, 2019), 49-50, 177. Râbia hakkındaki son araştırmaları tamamlayıcı ve dinî ve edebî literatürdeki Râbia anlatısının ayrıntılı bir tahlili için bkz. M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye’den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020).

Yöneticinin “zalim” diye nitelendiği durumlarda ise ilk zâhidler kesin bir tarzda ne doğrudan ne de dolaylı hiçbir ilişki ve iletişim biçimini uygun görmemişlerdi. Söz gelişi bir adam Abdullah b. Mübârek’e “Ben terziyim ve sultanın yardımcıları/valileri (*vükelâi’s-sultân*) için bir şeyler dikmiş olabilirim, bu durumda zalimlerin yardımcılarından sayılır mıyım?” diye sorduğunda onun “Sen zalimlerin yardımcılarında biri değil, bilakis zalimin ta kendisi olursun” dediği aktarılır.²⁷ İbn Mübârek’in bu tutumunda, hocası Hammâd b. Seleme’nin (ö. 167/784) yaklaşımını takip ettiğini görebiliriz. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî’nin aktardığına göre Abdullah b. Mübârek’e “Hicrîikiyüz senesinden sonra adalet yayılır mı?” diye sorulduğunda, şöyle demiştir: “Bizler bu konuyu Hammâd b. Seleme’nin yanında konuşup müzakere ediyorduk; o kızarak şöyle dedi: ‘Eğer ölmeye gücün yeterse iki yüz senesinden sonra, öl; çünkü o zamanda fâcir/büyük günah işleyen idareciler, zalim vezirler, hain veznedarlar ve fâsık ilim ehli meydana çıkar, onların bütün konuşmalarını birbirini kötülemektir. Onlara Allah katında ‘kendileri bozulmuş ve halkı bozucular’ ismi verilir.”²⁸ Görüldüğü gibi Hammâd b. Seleme ve İbn Mübârek, siyaset-toplum ilişkilerinde hicrî 200’lerden önce bütünüyle bir bozulma olduğunu ve bu konuda yakın bir zamanda düzelmenin yaşanamayacağını düşünmektedirler. Bu ana fikrin yansıması olarak Mekkî, ilk zâhidlerin, zalim veya adil, hiçbir yöneticiyle ilişki kurulmaması ve onlarla ilişki kuranlarla ticaret yapılmaması konusunda İbrâhîm b. Edhem, Bişr el-Hâfî, Tâvûs el-Yemânî, Süleyman et-Teymî,

27 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, III, 1659; *Kalplerin Azığı*, IV, 509.

28 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, III, 1731; *Kalplerin Azığı*, IV, 634. Sakalî’nin, zalim sultanın (*es-sultânü’l-câir*) toplumun çeşitli kesimleriyle bir araya gelmesindeki sakıncaları ve onları nasıl ifsat ettiğine yönelik ifadeleri, “halkı bozucular” tabirinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Bkz. Sakalî, *el-Envâr*, 105, 110.

Süfyân b. Uyeyne, Vüheyb b. el-Verd gibi çok sayıda âlim ve zâhidin görüşünü naklederek²⁹ şöyle der:

Haram yoldan yenilen malların piyasada çokça bulunmasından ve askerler/devlet yönetimi tarafından birçok sakat kazanç yolları ortaya konduğundan ona (aslında helal olan bir şeye) haram karışmış olabilir. Ayrıca, muttaki kimselerin az bulunmasından dolayı, piyasadaki temiz mülklere, ticaret mallarına ve sanata, bu tür bozuk yollarla kazanılan malların karışma durumu mevcuttur. İşte biz, elimizde kesin ilim bulunmadığı için, helal olduğunu tahmin ettiğimiz şeylere şüpheli diyoruz. (...) Çünkü o, apaçık haramdan uzak değildir. Bu kısım, sultanın dostlarının (*evliyâu's-sultân*) ve onlara yakın olan kimselerin sahip olduğu mülklerin benzeridir; çünkü onların hizmetinde iken kazandıklarına, zalim yöneticilerin malı karışmıştır.³⁰

Bu bölümün daha öncesinde de Mekkî şöyle der: “Tüccar ve zanaat ehlinin malları, askerî mallarla karışmıştır. Askerî yollardan kazanılan malların çoğunluğu hak etmeksizin alınmış mallardır. Bunu, malları bâtil yollarla yemek gibi görebiliriz. Çünkü askerler, canlarını ve bineklerini arzuları peşinde koşturmakta, kendilerine verilen malları yanlış yerlere sarf etmektedirler. (...) Helal ancak ilk asırda mevcuttu, çünkü o zaman selef-i sâlihîn hayattaydı ve halk vera’ sahibiydi.”³¹ Ebû Tâlib el-Mekkî’nin öne sürdüğü gerekçe, sûfilerin selefî olan neslin karamsar dönem eleştirisini, siyaset ve toplum arasındaki ayrılığın yöneticiler ve sûfiler arasındaki ilişki özelinde yarattığı tahribatı, geçici bir durum olmaktan ziyade süregiden ve hicrî dördüncü asrın da genel karak-

29 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1730-9; *Kalplerin Azığı*, IV, 633-46.

30 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1727, 1729-30, 1736-8; *Kalplerin Azığı*, IV, 628, 631-2, 643-6.

31 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1658; *Kalplerin Azığı*, IV, 507.

teri haline gelen bir bozulma olarak anladığını göstermektedir. Diğer taraftan tasavvuf metinlerinde zaman zaman rastlanan bu tür karamsar dönem eleştirilerini ve yüzyıl dönümlerine yapılan vurguları,³² *tecâid hadisinin*³³ Müslümanların zihninde oluşturduğu tasavvurla birlikte değerlendirmek gerekir. Sıhhatiyle ilgili tartışmalar bir tarafa bu hadis, İslam toplumunda yaşanan bozulmaların, her şeyden evvel dinî değerlerden uzaklaşmaya bağlı olarak artıp derinleşeceği ve bu bozulmaların sadece dine yeniden dönmek ya da dinin toplumsal hayattaki etkinliğini yeniden artırmak yoluyla çözümlenebileceği anlamını içermesi bakımından sûfilerin dönem eleştirileri ya da toplumsal hayattaki ahlâkî yozlaşmalara yönelik tenkitleriyle örtüşür.

Tek tek askerî bireylerin “sahih cihâd” niyetinde bütünlük arz etmediklerini düşünen sûfilerin tavrından çıkarılacak bir diğer sonuç, onların devlet yöneticilerinin “fetih” politikalarını ilke olarak destekleseler bile, askerlerin sosyal ve ticari hayatta sebep oldukları bozulmanın sorumlularından biri olarak gördükleri³⁴ ve bu

32 Bu kapsamda başka önemli örnek için bkz. Sakalî, *el-Envâr*, 197-8. Sakalî (ö. 380/990 [?]) burada başlangıçtan itibaren yedi asır (*karn*) boyunca İslam toplumunda yaşanan/yaşanacak bozulmaları anlatır. Bütün bozulmalar dinî hayattan ve ahlâkî değerlerden uzaklaşmayla ilgilidir. Ancak buradaki *karn* kelimesini “nesil” anlamında kullanmış olması da muhtemeldir. Aslında Sakalî’nin görüşlerine hâkim olan unsurlardan biri bu tür dönem eleştirileridir ve *el-Envâr*’da bunun çok sayıda örneği bulunur. Bazıları için bkz. *el-Envâr*, 24, 86-7, 112-5, 158-61, 167-72, 185-6.

33 “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde yenileme yapacak (*yüceddidü*) birini gönderir.” (Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 1).

34 Mekkî şöyle der: “İnsanlar arasında helalin var olmasının temeli, yöneticilerin adaleti, valilerin dürüstlüğü ve memurlarının da dinin ıslahı ve Müslümanların korunması için Allah yolunda onlarla birlikte hareket etmeleridir. Helalin etkin olmasının esası ise halka bağlıdır. Buna dikkat eden azalır ve iş tersine dönerse, helal gizlenir; haram ortaya çıkar ve her tarafa yayılır. ♣

sebeple adil veya zalim olsun, onlarla hiçbir ilişki tarzını benimsemedikleridir. Bu bakımdan siyasi bir protest tavrı olarak zühdün, devlette görev almamaktan başka en açık tezahürlerinden birinin, paradoksal bir şekilde, zâhidlerin şehirlerden ayrılarak sınır boylarındaki gaza-lara katılmaları olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir de-yişle bu zâhidler, “pasif” bir politik duruştan ziyade si-yasi iradenin *ülû’l-emr*³⁵ vassfına dayanarak aksiyonerliği benimsemişlerdi. Her hâl ve kârda yöneticilerden uzak durmak, hicrî 200’lerden önce, dünyevi olan her şeyden arınmayı kapsayan bir dindarlık tutumu olarak zühdün temel bileşenlerinden biri olarak öne çıkmıştı.

2.2 Sûfiler ve Yöneticilerden Uzak Durma Düşüncesi

Ağırlıklı olarak hicrî ilk iki asırdaki zâhidlerde göz-lenen ve şehirden ayrılma ya da cihâda katılma gibi re-aksiyonlarda tezahürlerini gördüğümüz yöneticilerden uzak durma fikri, sonraki süreçte, mesela hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda sûfiler arasında önemini koruma-yı sürdürmüş müdür? Belli yönleriyle buna olumlu cevap vermek mümkündür.

(...) Tefsir âlimlerinden birisi, ‘İşte biz bu şekilde, yaptıkları işler yüzünden zalimlerin bir kısmını diğerlerine musallat ederiz’ ayeti hakkında, şöyle demiştir: “İnsanların amelleri bozulunca, kendilerine benzer kimseler başlarına idareci yapılır.” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, III, 1729; *Kalplerin Azığı*, IV, 632-3. 35 Sûfilerin değerlendirmeleri arasında bu kavramın genelde “ilim ehli”, özelde ise “istinbât ehli” âlimleri ifade ettiğine yönelik yaklaşımlar mevcuttur. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 150; *İslam Tasav-vu fu*, 120; Sircânî, *Kitâb al-Bayâd*, 25. Fakat bu yaklaşım genel bir kullanıma kaynaklık etmediğinden kitapta “ülû’l-emr” der-ken Müslüman toplumlarda üst düzey yöneticileri ve toplumsal otorite sahibi kimseleri anlatan genel bir tabir anlamında kulla-nacağız.

Her şeyden önce sûfiler bu düşünceyi bir prensip olarak benimsemişlerdi ve kendilerinden önceki zâhidlerin ya da âlimlerin tavırlarını miras almışlardı. Sûfilerin devlet adamlarıyla ne işi olabilir? İlk elden onlara nasihat etmek ve doğru yola yönlendirmek şeklinde bir amaç ortaya koyabiliriz. Fakat en erken tarihlerden itibaren gözlenen bazı tutumlar, bu anlayışı bile desteklemez. Tâbiûn neslinden meşhur bir kadı olan ve ilk zâhidlerden kabul edilen Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735), Allah’a itaat etmesine vesile olmak düşüncesiyle bile olsa, yöneticinin kapısına varmamak gerektiğini öğütler.³⁶ Muhammed b. Vâsi’, açlıktan kamış ve toprak yemenin sultana yakın durmaktan daha hayırlı (*hayrun mine’d-dünüvvi mine’s-sultân*) olduğunu savunur.³⁷ Yine bu erken evrede Fudayl b. İyâz sultana yakın olmayan birinin “iyi bir insan” olduğunu söylemiş, âlimlerden hükümdarların kapısına varanları “sabırsız” olarak nitelemiş ve sultanların yakınına varmayı “kötü kokan bir leş parçasına yaklaşmakla” karşılaştırmıştır.³⁸ Erken döneme ilişkin bu örneklerde bir husus dikkati çeker. Rivayetlerin bağlamı genellikle belirsizdir, yöneticilere niçin yakın durulmaması gerektiğine yönelik ipuçları belirtilmez ve ilke olarak zikredilir. Zâhidlerin ve sûfilerin, yöneticilere ait arazilerde tarım yapma ya da başka yönlerden yöneticiyle ilişkili ticari hayata karşı tutumlarına yukarıda değinmiştik. Atıf yapacağımız başka örnekler ise spesifik olarak siyasi otoritelerden gelen “hediyeleri” ya da “yardımları” kabul edip etmeme veyahut hükümdarın malına “el bile” sürmeme tavırlarıyla ilişkilidir. Bu örnekler bize, yukarıdaki

36 Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IV, 84; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 167.

37 Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 352; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 192.

38 Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 92, 98, 104; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 219, 231-2, 244.

zâhidlerin, etrafındakileri neden yöneticiye yakın durmaktan sakındırdıkları hakkında fikir verebilir. Bu tavrı savunanlar arasında Safvân b. Süleyym (ö. 132/749),³⁹ Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr (ö. 140/757),⁴⁰ Şumayt b. Aclân (ö. ?),⁴¹ İbrâhîm b. Edhem,⁴² Süfyân es-Sevrî,⁴³ Fudayl b. İyâz,⁴⁴ Yûsuf b. Esbât (ö. 196/811)⁴⁵ ve Bişr el-Hâfî⁴⁶ gibi pek çok âlim ve zâhid bulunur.

Hicrî üçüncü asırdan itibaren sûfiler arasında bu tutum kimi zaman daha katı söylemlerle takip edilmiş, yöneticiye yaklaşmanın sonuçları daha çarpıcı örneklerle konu edilmiştir. Hükümdarlara ait arazileri kullanmayla

39 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 160; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 445.

40 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 237; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 522.

41 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 128; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 394.

42 "İbrâhîm b. Edhem yaya olarak çok sayıda hac yapmıştı, ama zenzem kuyusundan su çekip çıkarmamıştı. Zira bu kuyunun kovası sultan malıyla satın alınmıştı." Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 136.

43 "Caminin maksuresinde oturmak Süfyân es-Sevrî'nin âdetiydi. Buhurdanlığı sultanın parasıyla (*ez mâl-i sultân*) tüttürdüklerinden, burnuna kokusu gelmesin diye hemen oturduğu yerden kalkar ve bir daha oraya oturmazdı." Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 221. Dördüncü bölümde Fudayl b. İyâz'ın halifeye olan uzunca bir diyalogunu aktarıyoruz. Burada Süfyân es-Sevrî, diğer kaynaklarda da halifenin kendisine ait borçlarını ödeme teklifini kabul eden biri olarak resmedilir. Bu bakımdan tasavvuf yazarlarının anlatıları arasında Süfyân es-Sevrî özelinde bir tenakuz söz konusudur. Aynı şekilde Attâr, Süfyân ve bazı halifeler arasında geçen hadiselerle ilişkin diğer anlatımlarında, onu halifelere karşı son derece katı ve tavizsiz bir kimlikle sunar. Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 220.

44 Dördüncü bölüme bakınız.

45 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 242; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 399.

46 "Bişr el-Hâfî, helalliği şüpheli olan parayla akıttılar diye sultanların yaptırdığı çeşmelerden su içmezdi." Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 148. Ayrıca bkz. *Evliyâ Tezkireleri*, 153.

ilgili Hâris el-Muhâsibî'nin zorunlu hallerde orta yolcu bir çözüm önerdiğini yukarıda görmüştük. Yöneticiye yakın durma hususunda ise tam aksine son derece katıdır:

(...) Zalim yöneticiye (*es-sultânü'l-câir*) gelip helâl olmayan hususlarda ona itaat etmek, yalanlarını tasdik etmek ve onunla oturup kalkmakla zulmüne engel olduğunu, alacaklıların hakkını aldığını, fakirlere yardım sağladığını, idari görev alarak adaletle hükmettiğini, zulme uğrayana yardım ettiğini söyleyerek bununla sevap kazandığını zanneder. Neticede söz konusu kötü işlere bulaşır, niyeti halis bile olsa yanlışlık yapar ve cahilane hareket etmiş olur. Onu Allah'tan uzaklaştıran şeylerle Allah'a yaklaşmaya çalışır.⁴⁷

Sahih niyetlerle de olsa yöneticilere yakın durmanın büsbütün kerih görüldüğü bu pasaj, Muhâsibî'nin istismarcı sûfileri ifşa etmesinin dayandığı temel düşüncüyü yansıtır. Muhâsibî bazı insanların giyim kuşam tercihleri ve yapmacık tavırlarıyla “hükümdarların (*mülûk*), yöneticilerin (*selâtîn*) ve âbidlerin nezdinde övgü kazanmak amacıyla” bulunduklarını belirtir ve bunu insanın iyi amellerini bütünüyle yok eden rıyanın en yaygın örneklerinden biri olarak sunar.⁴⁸

Peki, ele aldığımız tarihsel aralıkta Irak havzasının en önemli mutasavvıfı, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) bu konuda ne düşünüyordu? Çünkü Cüneyd'in tasavvuf tarihindeki önemi ve etkisi, kimi zaman siyasi iradeyle yaptığı “uzlaş” üslubuna ve politik olarak pasif ve ortada duran tavrına bağlanır.⁴⁹ Ancak erken dönem sûfilerinden

47 Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li hukûkillâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1970), 113; Hâris el-Muhâsibî, *Kalb Hayatı*, trc. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2013), 114.

48 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 180-1; *Kalb Hayatı*, 175-6.

49 Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, derleme ve çeviri: Ali Hakan Çavuşoğlu ➤

Amr b. Osman el-Mekkî'ye (ö. 297/910) yazdığı bir mektupta yöneticilere yakınlaşan entelektüel zümreleri dışlama konusunda, Muhâsibî'den daha az katı değildir:

Tevil yapan ve tevilinin de doğru olduğunu düşünen gruplara gelince, onlar (...) “Bizim bildiğimiz konularda halkın bize çok ihtiyacı vardır, ilmimiz bütün insanlara hakikati gösterir. İmamlara değer vermek, onlarla istişare etmek ve onlarla destek bulmak gerekir. Emirler, başkanlar ve dünyadaki ileri gelenler de böyledir” derler. Halifelere, emirlere, hükümdarlara ve ileri gelen kişilere koşarlar. Onlardan bir şeyler umarak ve karşılık bekleyerek onlar için çalışırlar ve çalışmalarını en değerli, en büyük ve en sevap işlerden kabul ederler. (...) [İdarecilerin] kapılarını çalarlar. İstenmedikleri, çağırılmadıkları ve tanınmadıkları halde ilimlerini onlara götürmeye giderler. İşin başında onlara gidip, özel kalem müdürlerine yalvarıp kapılarında durma zilletine düşerek hata ederler. Bunların kimi kabul edilir, kimi reddedilir. Zillete düşerler ve rezil olurlar. Zillet elbisesini giymiş olarak gerisin geriye dönerler. Bununla birlikte aynı şekilde sabah-akşam gider gelirler. Hâlbuki bu durum onların helâk ve yok olmalarına sebep olur.⁵⁰

Bu pasajda Cüneyd'in spesifik olarak “sûfileri” kasdetmediği iddia edilebilir. Fakat Cüneyd her şeyden önce “Dünyanın izzetinde sultanla ortak olan, ahiretin zilletinde de ona ortak olur”⁵¹ diyerek seleflerinin prensibini

(İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 252; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 39-40, 215. Cüneyd ile sınırlı kalmadan bu tavrı bütün sûfilere teşmil eden bir değerlendirme için bkz. Souad al-Hakim, “The Sufis’ Soft Power”, *Oasis* XIII/25 (2017): 36-46. Cüneyd'e yönelik bu yaklaşımla ilgili değerlendirmelerimiz için üçüncü bölüme bakınız.

50 Su'âd el-Hakîm, *Tâci'ül-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî* (Kahire: Dâru's-şurûk, 2005), 280; Su'âd el-Hakîm, *Âriflerin Sultanı: Cüneyd-i Bağdâdî*, trc. Ömer Erdem (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2018), 340-1.

51 “Men şâreke's-sultâne fî 'ızzî'd-dünyâ şârekehû fî zülîlîl-âhiriati” Bkz. Zeynüddin Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, ❖

takip ettiğini göstermişti. Üstelik mektubu yazdığı Amr b. Osman el-Mekkî de Cidde kadılığı görevini kabul eden bir isim olarak, pekâlâ mektuptaki uyarıların muhataplarından biri olarak görülebilir.⁵² Yöneticilere yakın durmanın bu kadar sert bir üslupla yerilmesi, Hücûrî'nin –ve yukarıda değindiğimiz yaklaşımla Muhâsibî'nin– dikkat çektiği bir sorunla da ilgilidir. Hücûrî yaşadığı dönemdeki insanların, “yöneticilerin kapısına gidip gelen” sûfileri gördükçe bütün mutasavvıfları bu şekilde gördüğü tehlikesini dile getirir,⁵³ yani tasavvuf için bu sorun, temelde bir tür kimlik sorunuymuş da. Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1014) ve Ebû İshak el-Kâzerûnî (ö. 426/1035) gibi mutasavvıfların bu kapsamdaki uyarıları, Hücûrî'nin kendi dönemiyle ilgili tespitini haklı çıkarır niteliktedir.⁵⁴ Öte yandan Attâr'ın Ebû Hayr el-Akta' (ö. 342/953) ile ilgili anlatısı, yöneticilere yakın olmak şöyle dursun, onlarla ilişkili bir nesneye dokunmanın dahi sûfî için ne anlama geldiğini ve sûfîlerin bunun sonuçlarına katlanma konusundaki tahammül güçlerini ortaya koyma amacı taşıyan çarpıcı bir örnektir.⁵⁵

el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye = et-Tabakâtü's-sûfiyye, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Beyrut: Dâru Sâdır, 2012), I, 578.

52 Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 35.

53 “... be dergâh-i sultâniyân reften...” Bkz. Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 48; *Hakikat Bilgisi*, 104.

54 Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, 586, 690.

55 “Ebû Hayr el-Akta'’nın şöyle dediği nakledilir: Lübnan dağında idim, bir gün sultan savaştan geldi. Kimi gördüyse avucuna bir altın koydu. Birini de bana verdi. Altını elimin içinde değil, dış tarafında tutarak arkadaşımın eteğine fırlattım, sonra şehre geldim. Tesadüfen abdestsiz olarak üzerinde Kur'an yazılı olan bir kâğıt kaldırdım. Bir gün pazarda arkadaşlarımla derbeder bir halde dolaşıyorken hırsızlık yapan bir cemaat kaçıp kalabalığın arasına daldı ve bütün halk birbirine girdi. Sûfîlerin arasına karıştılar. O zaman ‘Onların reisi benim, onları salıverin, zira eşkiya benim’ dedim ve müritlere de ‘Hiç sesinizi çıkarmayın’ diye tembih ettim. Nihayet beni alıp götürdüler ve elimi ✦

Bu örnekler, söz konusu tutumu sûfilere bütününe teşmil edebileceğimizi gösterir mi? Bunu eksiksiz bir genellemeyle ifade etmek güçtür. Bu çalışmanın muhtelif pasajlarında, bir yandan tasavvufî kimliğini korurken diğer yandan devlet kademesinde görev alan Ruveym, Amr b. Osman el-Mekkî gibi sûfilere ya da önceden görev yaparken tasavvuf yoluna girdikten sonra bunları terk eden İbrâhîm b. Edhem ya da Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) gibi isimlere değiniyoruz. Hatta bunlar arasında Şiblî “Eğer sultana hizmet etmeseydim şeyhlere hizmet edemezdim. Şeyhlerin hizmetinde bulunmasaydım Allah’ın hizmetinde ve huzurunda bulunamazdım” diyerek⁵⁶ önceki kariyerini kulluk vazifelerini daha yetkin bir şekilde yerine getirmeye vesile olan yönüyle görmeyi tercih ettiğini gösterir. Benzer bir söz Cüneyd’e de atfedilir. Bu çalışmamız bakımından oldukça geç tarihli bir kaynak olan *el-Kevâkibü’l-dürriyye*’de Münâvî (ö. 1031/1622), bir adamın Cüneyd’e gelip “yola girmek istediğini” (*talebü’t-tarîk*) ancak Cüneyd’in bu kişiye “Önce hükümdarlara (*mülûk*) hizmet et, sonra gel. Çünkü bir hükümdarın yolunun sonu, bizim yolumuzun başıdır”

kestiler. ‘Sen kimsin?’ diye sorduklarında ‘Ben falanım’ dedim. Bunun üzerine emir, ‘Eyvah canımızı yaktın!’ dedi. ‘Korkulacak bir şey yok’ dedim. ‘Çünkü elim hainlik yaptı ve kesilmeye layık oldu.’ ‘Ne yaptı?’ diye sorduklarında şöyle dedim: ‘Elim bir şeye değmişti, oysa elim ondan çok daha temizdi ve o şey asker parasıydı. Elim bir şeye daha değmişti, ama o şey elimden çok daha temizdi ve bu şey Mushaf’tı, onu abdestsiz olarak kaldırmıştım!’ Ebû Hayr kesik elle [*akta*] evine dönünce aile efradı feryadı bastı. O zaman şeyh ‘Ne yapıyorsunuz? Ortada geçmiş olsun demeyi gerektiren değil, tebrik edilecek bir hal var! Şayet kolumuzu kesmemiş olsalardı, kalbimizi kesecekler ve bigânelik hançerini gönlümüze saplayacaklardı. Elimizin ne önemi var?’ dedi.” Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 498.

56 “Eger men hidmet-i sultân nekerde bud mî hidmet-i meşâyih netevânistemî kerd.” Bkz. Attâr, *The Tadhkiratu’l-Awliyâ*, II, 166. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 556.

dediğini aktarır.⁵⁷ Cüneyd'in yukarıda zikrettiğimiz ifadeleri, bunun söz konusu kişiye mahsus bir yönlendirme olduğunu düşündürür. Diğer taraftan hem Şiblî'nin sözüyle muvafık hem de onu şerh eder bir mahiyette, insanların hükümdarlarla ilişkide gösterdikleri saygı, dikkat, edep ve korku gibi tutumların, Allah'a gösterilmesi gereken tazim ve kulluk edebinin daha etkin eğitimi için bir tür "model" olarak gördüğüne de hamledilebilir. Başka bir açıdan, bir hükümdar elindeki bütün mülk ve hükümranlılığı ancak öldüğünde terk ettiğinden, tasavvuf yoluna girecek bir tâlibin öncelikle bütün mülkiyet duygusundan arınması gerektiğini de anlatmayı amaçlamış kabul edebiliriz. Dolayısıyla Cüneyd gibi, yöneticilere yaklaşma konusunda katı kurallara sahip bir mutasavvıfın gözünde bile, bazı özel durum veya şartlarda bu kural esnetilebilir.⁵⁸

Bu meyandaki bir başka önemli örnek, İslam dünyasının doğusunda, tam da Muhâsibî'nin yukarıda eleştirdiği zümrelerin tutumlarına benzer bir tavrına şahit olduğumuz İbn Hafîf eş-Şîrâzî'dir (ö. 371/982). Attâr'ın "hükümdarların evlatlarından"⁵⁹ biri olarak tanıttığı İbn Hafîf'in zaman zaman Büveyhî hükümdarı Adudüdevle'nin (ö. 372/983) sarayına çıkıp hukuki bir takım meselelerde müdahil olduğunu anlıyoruz. Bunun

57 Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, I, 572. Söz konusu anlatıyı başka herhangi bir kaynaktan teyit edemedim.

58 Kitabın birinci bölümünde Hakîm et-Tirmizî'nin hükümdarların uyguladığı teşrifat/protokol kurallarının onlara Mâlikü'l-mülk olan Allah tarafından bahşedildiğini belirttiğini; ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'nin, talebelerini sultanların edebiyatı (*edebü's-selâtin*) terbiye eden Ebû Hafs'ı eleştirdiğini aktarmıştık. Krş. Bu kitapta 15, 59 ve 60. dipnotlar.

59 "Ez ebnâ-i mülûk bûd." Bkz. Attâr, *The Tadhkiratu'l-Awliyâ*, II, 125. Oysa Deylemî'nin verdiği bilgiye göre aslında İbn Hafîf'in babası, Saffârîlerin hükümdarı Amr b. Leys'in komutanlarından biriydi ve daha önce de değindiğimiz gibi dinî hayatına ağırlık vermek amacıyla belirli bir süre sonra askerliği terk etmişti. Bkz. Deylemî, *Sîret-i Şeyh-i Kebîr*, 9.

resmî bir görev olup olmadığı belli değildir, ancak hem Deylemî'nin hem de Attâr'ın rivayeti, konunun bu yönünü vurgulamaktan ziyade, İbn Hafîf'in sûfîlerin genel tavrına uymayan bu tutumunu gerekçelendirme işlevi görür. Anlatıya göre bir gün iki sûfî İbn Hafîf'i ziyarete gelirler, ancak şeyhin Adudüddeve'nin sarayında olduğunu öğrenince tepki gösterip "Sultanların sarayında şeyhin ne işi var! Yazık! Şeyh hakkındaki kanaatimiz bambaşkaydı!" derler. Daha sonra çarşıya giden bu iki sûfî, bir terzinin haksız hırsızlık ithamına maruz kalıp sultanın huzuruna götürülürler. Adudüddeve ellerinin kesilmesini emredince orada hazır bulunan İbn Hafîf mahkemeye müdahale ederek bu iki sûfînin hırsız olmadığını söyler ve onları kurtarır. Sonra şöyle der: "Ey civanmertler! Sizin o kanaatiniz doğrudur. Ama benim sultanın sarayına gelmem böyle işler içindir." Sonra bu iki sûfî, İbn Hafîf'in müridi olurlar.⁶⁰

O halde hangi şart altında olursa olsun yöneticilere yakınlaşmama tavrının, genel olarak ilk zâhidler ve hicrî üçüncü asırdan sonra yaşayan önemli sûfîler tarafından takip edildiğini, ancak dönem ve coğrafya ayrımı gözetmeksizin bunu bütün sûfîler için genelleştirmenin de kabil olmadığını vurgulamak gerekir. Buraya kadar sûfîlerin bakış açısından hareket ettik. Peki, devlet idarecilerinin politikalarını dikkate alarak konuya yaklaştığımızda ne görürüz? Bir sonraki kısımda bunu değerlendirmeye çalışacağız.

2.3 Abbâsîlerin Genel Din Politikaları Çerçevesinde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri

Hicrî 150'lere kadar, zâhidler ile siyaset kurumu arasındaki ilişkileri, sadece zâhidlerle sınırlamayıp ulemâ

60 Deylemî, *Siret-i Şeyh-i Kebîr*, 261; Attâr, *The Tadhkiratu'l-Awliyâ*, II, 129-130; *Evlîyâ Tezkireleri*, 520.

ve siyasiler arasındaki ilişkisinin bir parçası şeklinde ele almak daha doğru olur. Bu anlamda söz konusu dönemin önde gelen âlimleri, sûfiler tarafından “selef” olarak nitelenen ve otoritesi kabul edilen kimselerdi. Dolayısıyla onların devlette idari ve hukuki alanlarda görev almaktan imtina eden tavırları zâhidler tarafından da sürdürülmüştür. Bununla birlikte kabaca tayin edilecek olursa, Mehdî'nin hilafeti zamanında (158-169/775-785) Ehl-i Sünnet'e mensup âlimler ile devlet yöneticileri arasındaki uzaklığın, bir tür uzlaşmaya evrildiği müşahade edilebilir. Bazı görüş ayrılıkları sürse bile, Ehl-i Sünnet âlimlerinin hemen hepsi “ülû'l-emre itaat” fikri etrafında birleşerek Abbâsîlerin idaresi altında *ümme-tin birliğini* tesis eden ortak bir yaşam tarzının varlığını savundular. Abbâsîler de Müslüman toplumun büyük bir çoğunluğunun dikkate aldığı bu ilim otoritelerinin tavrını kabul etmişlerdir.⁶¹ Çünkü devlete karşı başlayan isyanların en önemli nedeni, ilmî otorite ile siyasi otoritenin bir kişide birleşmesi fikrinden kaynaklanmıştı. Bu yönüyle sorun Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerde değil; Şîa taraftarlarındaydı. Şîa'nın içindeki bazı aşırı fırkalara göre imam hem ilmî hem de siyasi bir otoriteye sahipti; bu yüzden yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, dinî söylemlerle başlayan isyanlar kısa süre içinde siyasi iktidar talebine dönüşüyordu. Oysa Ehl-i Sünnet'e mensup âlimler siyasi bir iktidar talebinde birleşerek bir isyan hareketine girişmemişlerdi.⁶² Bu bakımdan Abbâsî yö-

61 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, 341-8.

62 Bu kapsama dâhil edilebilecek en yakın örneğin 81/700 yılında başlayan İbnü'l-Eş'as (ö. 85/704) isyanı olduğu söylenebilir. Çünkü isyan, siyasi saiklerle başlasa bile kısa süre içinde “dinî” bir muhalefet hüviyeti kazanarak Emevî iktidarından hoşnut olmayan âlimlerin de –Mâlik b. Dînâr'ın verdiği sayıya göre beş yüz civarında– desteğini celbetmişti. Kendilerine *kurra'* denilen bu âlimlerin büyük bir kısmı, daha sonraki tasavvuf kaynakları tarafından tebci edilecek isimlerdir. Ancak isyan hiçbir ❖

netimi ile Ehl-i Sünnet âlimleri arasındaki uzlaş, ilmî ve siyasi otoritelerin birbirlerinin hâkimiyet alanlarına müdahale etmemesini içeren geç gerçekleşen, fakat doğal bir fikir birliğiydi.⁶³ Ancak siyaset ve ilim otoriteleri arasındaki bu üstü örtülü uzlaşının, Mihne dönemiyle (218-237/833-852) yeniden bozulduğunu görmekteyiz ki, bu süreç o zamana kadar siyasetle arasına mesafe koymada ittifak içinde olan zâhidler zümresi arasında iki farklı eğilimin tebellür etmesini sağlaması açısından konumuzla yakından ilgilidir. Bu ayrımın, devletin sûfiler arasından belirli bir zümreyi desteklemesinden kaynaklandığı düşünülebilir, fakat eldeki veriler böylesine doğrudan bir etkiye işaret etmez. Bununla birlikte hicrî üçüncü asırda Abbâsîlerin takip ettiği genel din politikasını bu ayrımla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Bir devletin “din politikasından” söz ederken, devletin belirli bir dinî görüşü, tutumu ya da dindarlık tarzını, toplumun ge-

başarıya ulaşamadı ve pek çok âlim ve *kâri*’ şehit edildi. Bkz. Halife b. Hayyât, *et-Târihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 286-287; Muhammad Al-Faruque, “The Revolt of Abd al-Rahman Ibn al-Ash’aht: Its Nature and Causes”, *Islamic Studies* XXV/3 (1986): 289-304.

63 Bunun önemli sonuçlarından birisi, devletin dinî kaygılarla ortaya çıkan isyanlarla mücadelesinin, bu devirde daha odaklı bir kapsamda daralmış ve “zındıklarla mücadele” karakterine bürünmüş olması gösterilebilir. Halife Mehdî, zındıklarla mücadele için çeşitli soruşturmalar başlatmış, idari anlamda kendisine yakın bazı kişileri bu soruşturmalara dâhil etmiş ve bu amaçla bir “Dîvânu’z-zenâdika” kurdurmuştu. Bkz. Nahide Bozkurt, “Mehdî-Billâh” *DİA*, XXVIII, 377-379. Burada “zındık” terimini, hem devlete karşı belirli bir hareket içinde olan İslam dışı inançlara mensup kimseleri hem de Şîa’nın siyasi amaçlarla isyan eden aşırı fırkalarını anlatmak üzere kullanıyoruz. Abbâsîlerin toplumdaki ayrılıkçı dinî hareketlere yönelik politikaları hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslam’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti*, trc. Ahmet Demirhan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

neline empoze edip etmediğini anlatmayı amaçlayarak Melchert'in kullandığı anlamı koruyacağız.

Melchert bu konuyu, Mütevekkil'den (dönemi: 232-247/847-861) Müktefi'ye (ö. 295/908) kadarki süreçte, halifelerin din politikalarını, yani belirli bir fikhî/kelâmî zümreyi destekleyip desteklemediklerini onların kadı atamalarını irdeleyerek ele alır. Çünkü söz gelişi *başkadılık/kâdılkudâtılık* kurumu, sadece hukuk işlerinde değil aynı zamanda halifeye hemen her konuda danışmanlık vazifesinin de yürütüldüğü dinî/siyasi bir kurumdu. Melchert'e göre halifelerin din politikalarına muhatap olan iki temel zümre bulunuyordu: ehl-i hadîs ve ehl-i re'y. Re'y kanadının Abbâsî yönetimini etkisi altına alıp farklı dindarlık tarzlarına ama daha çok hadis ehline uyguladığı baskıyla büyük bir güç kazanmıştı. Mihne, açık bir Şîa destekçisi politika izleyen Me'mûn (dönemi: 198-218/813-833) ve ardından gelen Abbâsî halifelerinin Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini dikte ederek toplumun din ve dünya görüşünü belirleyen yegâne otoritenin "halife" olması gerektiği düşüncesinin bir sonucuydu. Ancak Mütevekkil'in politikasıyla 237/852'de bu politika tam anlamıyla sona erdi ve Mütevekkil aralarında ehl-i hadîsin de bulunduğu "muhafazakâr Sünnî" kanadı destekledi. Bununla birlikte sonraki halifelerden Mühtedî (ö. 256/870), Hanefiler lehine bir politika izleyerek re'y kanadına yeniden destek verdi. Mu'temid'in hilafet naibi olmasına karşın bir "halife" gibi etkin olan Muvaffak'ın (ö. 278/891), ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasında "orta yol" bulmaya çalışan politikaları ise bugünkü büyük Sünnî fıkıh/kelâm mezheplerinin olgunlaşmasını temin eden bir süreci meydana getirdi.⁶⁴

64 Melchert, "Mütevekkil'den Muktedir'e Abbâsî Halifelerinin Din Politikaları", *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 101-34.

Genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu süreçte Mihne’de en büyük baskıyı gören âlim olarak Ahmed b. Hanbel’in yönetime karşı “isyankâr” bir tavır içine girmiş olabileceğini düşünebiliriz. Fakat İbn Hanbel, Mihne’yi sona erdirmesine rağmen Halife Mütevekkil’in kendisine yakınlaşma çabalarına kayıtsız kalmış ve yakın çevresine yöneticilere isyan etmemeleri ve “ülû’l-emre itaat” etmeleri yönünde telkinlerde bulunmuştu.⁶⁵ Sonraki Hanbelîler bu tavır tam anlamıyla takip etmiş görünmezler. Bunun en önemli örneği ünlü mutasavvıf Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin talebesi olan Hanbelî fakihi Berbehârî (ö. 329/941) ve taraftarlarının Basra’da ahlâkî yozlaşmaya ve kısmen Şîilere karşı giriştikleri isyan hareketidir (323-329/933-941).⁶⁶ Berbehârî’nin bu isyan hareketi sırasındaki söylemi, hicrî 200’lerden önce zâhidler arasında ortak bir tavır olarak şekillenen “iktidara muhalif olma” düşüncesinden besleniyordu.

Bununla birlikte aynı dönemde sûfîlerin, bu söylemi tam olarak benimsemedikleri görülmektedir. Muhtemelen bunun nedeni, hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren sûfîlerin, ehl-i hadîs çizgisindeki dindarlık anlayışından uzaklaşarak Melchert’in “ılımlı-akılcılık” dediği ve gölge halife Muvaffak’ın politikaları sonucu güçlenen “orta yolcu” ilim anlayışına yakınlaşmalarıydı. Bunu daha anlaşılır bir tarzda fıkıh mezhepleriyle ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren belli başlı sûfîler arasında Hanbelîlikten daha yaygın olan Şâfîlik, Mâlikîlik, Hanefîlik gibi fıkıh mezheplerinden söz edebiliriz. Tasavvufu temsil eden önemli isimlerin daha “akılcı” bir yol benimsemelerinin, ehl-i hadîse mensup ya da yakın olan zâhidlerin

65 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 339-40.

66 Daha geniş bilgi için bkz. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV, 2016), 156-73.

tepkisine neden olduğu öne sürülebilir.⁶⁷ Dolayısıyla Melchert'in de tespitine uygun olarak⁶⁸ Abbâsîlerin din politikalarına muhatap olan zümreler arasında sûfilere ehl-i hadîsten ziyade ılımlı akılcılar grubuna yakın durduklarını söylemek yanlış olmaz. Hicrî 200'den önce devlet ile ulemâ arasında gerçekleşen uzlaşının bu kez daha kesin ve sürekli tarzda tesis edildiği hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru sûfilere, uzlaşmayı gerçekleştiren gruplardan biri olarak telakki edilmesi gerekir.

Devlet ve Ehl-i Sünnet ulemasının “ılımlı akılcı” kanadı arasındaki bu uzlaşının, sûfilere yöneticilere ya da siyasete karşı daha “pasif” ve “uysal” bir tutuma sevk ettiği öne sürülebilir mi? Buna iki sebepten dolayı olumlu cevap vermek güçtür. Birincisi tasavvuf geleneğinde hicrî 200'den önceki zühd anlayışına ve dolayısıyla ehl-i hadîsin geleneksel tutumuna daha yakın olan sûfilere beşinci asra kadar rastlanabilmektedir. Sehl'in ekolüne mensup olan ve fethedilmiş arazilerin kullanımıyla ilgili İbn Hanbel'in görüşlerini aktaran kaynak olarak öne çıkan Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) başta olmak üzere, nispeten Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038)⁶⁹ ve Abdullah Ensârî el-Herevî'yi (ö. 481/1089)⁷⁰ ehl-i hadîs

67 Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 37.

68 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 97-98.

69 *Hilyetü'l-evliyâ*'da Ebû Hanîfe'nin hâl tercümesi yer almadığı gibi selef âlimlerinden onu eleştirenlerin sözlerine de sıklıkla yer verilir. Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 258-9, 324-32, 385; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 96-7, 161-2, 183-4.

70 Herevî de yaşadığı dönemin siyasi ve entelektüel kargaşaları arasında, özellikle 430/1040-462/1070 yılları arasındaki otuz yıllık dönemde, kimi zaman baskı görmüş, kimi zaman da taltif edilmiş bir mutasavvıf idi. Gazneli Mes'ûd'a şikâyet edilmesi ve serbest bırakılması, Zünnûn'un Mütevekkil'le olan ilişkisini andırırsa da sonraki yıllarda yaşadığı sıkıntılar bir müddet hapiste kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Herevî'nin yaşadıkları, burada vurgulamaya çalıştığımız ehl-i hadîs eksenli tasavvuf ♣

mensuplarının zühhd/tasavvuf anlayışına daha yakın sayabiliriz. Bu isimler, tasavvufun mahiyeti ve tarihi hakkında “klasik” sayılabilecek eserler yazan güçlü müelliflerdi. Bu açıdan baktığımızda tasavvufta siyasete karşı protest duruşun sürdürülmüş olabileceği öne sürülebilir. Cidde kadılığı görevini kabul eden Amr b. Osman el-Mekkî’ye (ö. 297/910) ve Bağdat Başkadısı Mâlikî Ebû İshâk İsmail b. İshâk el-Cehdamî’ye vekil tayin edilen Ruveyym b. Ahmed’e (ö. 303/916) tepki gösteren Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) tutumu gibi,⁷¹ daha önceki dönemden birkaç örneği de dolaylı olarak bu kapsama dâhil edebiliriz. Fakat ikinci bir neden, bu hükme hemen varamayacağımızı gösterir. O da hicrî 250’lerden itibaren kaleme alınan belli başlı tasavvuf eserlerinde siyasete ve yöneticilere karşı “keskin bir muhalefet” düşüncesinin takip edilememesidir. Ne Ebû Sa’îd el-Harrâz’ın risalelerinde ya da Hakîm et-Tirmizî’nin kitaplarında ne de Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî ve Hücvrî gibi çoğunlukla hicrî üçüncü asırdaki sûfilerin görüşlerini derleyen müelliflerin eserlerinde, makam sahiplerine karşı mesafeli durmak ya da makam hırsına sahip olmamak gibi temel bazı tutumların aktarılması-

anlayışına yönelik reaksiyonların hicrî beşinci yüzyıldaki durumu hakkında önemli veriler içerir. Herevî’nin ayrıntılı biyografisi ve tasavvuf anlayışı için bkz. Muhammet Nedim Tan, “Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı” (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013). Tasavvuf-siyaset ilişkileri açısından özellikle s. 65-71.

71 Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 31. Attâr’ın anlatısı Cüneyd ve Ruveyym arasında tepkisel bir ilişki olmadığı, Cüneyd’in sadece aralarındaki tutum farklılığına işaret ettiği izlenimi verir: “Naklederler ki Ruveyym ömrünün sonunda kendini servet sahiplerinin arasında gizlemişti. Kadılığıyla halifenin güvenini kazanmıştı. Amacı bu durumu kendine maske yapıp perde ardında kalmaktı. Hatta Cüneyd bile bu durumdan söz ederek, ‘Biz ârifler meşgul olan avareleriz, ama Ruveyym avare olan meşguldür,’ demişti.” Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 445.

nın dışında, iktidar sahiplerine “muhafeet etmek” şöyle dursun, onlarla ilişki biçimlerini düzenleyecek müstakil âdâb bahisleri de son derece kısıtlı bir yer tutar.⁷² Bunun nedeni, masiyet olmayan hususlar dışında yöneticilere itaat etmek şeklinde Müslüman toplumun geneline hâkim olan tutumun, sûfilerin de kabul ettiği bir prensip olarak önemini korumasıdır.⁷³ Bunu hicrî üçüncü ve dördüncü asırdaki tasavvuf-siyaset ilişkilerini incelerken önemli bir veri olarak kabul etmek gerekir. Çünkü bu eserler sadece derleme değil, aynı zamanda tasavvufun kurucu isimlerinin görüşlerini şerh eden ve ulema ile sûfiler arasındaki uzlaşmayı temin ederek tasavvufun toplumsal hayatta daha kesin ve güçlü bir biçimde yerleşmesine vesile olan etkilere sahiptir. Bu eserlerin tasavvuf-siyaset-toplum ilişkilerinde oynadığı rolü üçüncü bölümdeki değerlendirme kısmında belirginleştirmeye çalışacağız.

Sonuç olarak zâhidler ile sûfiler arasında siyasete ve yöneticilere karşı tutumlarda hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren belirgin bir ayrım müşahade edilir. Sûfilerin bir kanadı yöneticilerle hiçbir surette ilişki kurmama tavrında ısrar ederken, metinlerde daha çok öne çıkan ve “Sünnî tasavvufun kurucusu” sayılabilecek

72 Tasavvufî âdâb literatüründe yöneticilerle ilişkiler konusunda sûfilerin takınması gereken tavırlardan zaman zaman söz konusu edilmiştir. Fakat ilk örneklerden biri, oldukça geç bir tarih sayılabilecek, Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) *Âdâbü'l-mürîdîn*'idir. Bkz. Ebû'n-Necîb Abdülkâhir es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1434/2013), 37-8, 75.

73 Bu hususta *Kûtü'l-kulûb*'da en katı tutumları zikreden Ebû Tâlib el-Mekkî bile şöyle demektedir: “Müslüman hilafetin kıyamete kadar Kureş'e mahsus olduğuna inanmalı, ancak imamlara karşı kılıç çekmemeli, onlardan kaynaklanan zulümlere karşı sabırlı olmalı, adalet ve iyiliklerine şükretmeli, iyilik ve takva gereği bir şey emrettiğinde itaat etmelidir.” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1273; *Kalplerin Azığı*, III, 529.

sûfiler ise –bazı istisnai örnekleri paranteze alırsak– siyaset kurumlarına ve müntesiplerine karşı “nötr” kalmayı benimsemiş görünmektedir. Daha açık bir anlatımla, ikinci grupta yer alan sûfiler, siyasetten ve yöneticilerden uzak durma ilkesini koruyup tavsiye etmekle birlikte bu tutumlarını söz gelişi Berbehârî gibi ehl-i hadîse mensup zâhid/âlimlerin isyanı gibi, idareye karşı bir “aksiyon” zemini haline hiçbir zaman getirmediler. Bu kapsama dâhil edilebilecek örnekler oldukça sınırlı sayıda ve bir “tehdit” görüntüsü oluşturmaktan uzaktır. Erginli, İskenderiye merkezli bir sûfî grubunun 200/817 yılında kadı Îsâ b. Münkedir üzerinden siyasi iktidarı etki altına almaya yönelik başarısız bir girişimini ve –eğer zâhidler arasında kabul edeceksek– Gulâmu Halîl’in (ö. 275/888) Halife Mu’temid’in üvey kardeşi ve veliaht Muvaffak’ın annesini etki altına alarak sarayda tesirini artırma çabasını örnek gösterir. Gerçi aşağıda göreceğimiz üzere Gulâmu Halîl sûfiler karşısında bu etkisini kullanmayı başarmıştır, ancak Erginli’nin de belirttiği gibi Mısır ve Bağdat’taki bu örneklerin siyasi iktidar karşısında bir güç ve vesayet oluşturmamasından kesinlikle söz edilemez.⁷⁴ Aynı şekilde kanaatimize göre hicrî üçüncü ve dördüncü asırlar arasında tasavvufkarşıtı “genel bir devlet politikası” da söz konusu olmadı. Çünkü tasavvuf erken dönem özelinde hiçbir zaman *ümme*tin birliği fikri etrafında şekillenen toplumsal bütünlüğü bozabilecek bir tehdide

74 Erginli, “İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün müdür?”, 135-8. Laoust, İslam’daki “ayrılıkçı” hareketlerle ilgili kapsamlı eserinde tasavvufun bu dönemiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapar: “Hâricilik, Şiîlik, Mu’tezile ve Sünnîliğin yanında tasavvuf, mevcut durumuyla umumi bir suçlamaya muhatap olabilmek veya tarihin bazı dönemlerinde diğer büyük mezheplerin başına geldiği gibi, hilafetin takip ettiği siyasetle tamamen bir tarafa atılabilmiş olmak için tali bir hareket olarak görünmektedir.” Bkz. Henri Laoust, *İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*, trc. E. Ruhi Fırlalı ve Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 182.

dönüşmedi. Bu noktayı belirginleştirmek, kuşkusuz, tasavvuf-siyaset ilişkilerinin sonraki dönemlerde nasıl bir seyir izlediğini ele almayı gerektirmektedir.

Ancak buna geçmeden önce, yukarıdaki değerlendirmelerimizle bağlantılı önemli bir soruya daha ışık tutmalıyız: Teşekkül döneminde sûfilerin sahip oldukları bir “ideal toplum” anlayışından söz edilebilir mi? Onların toplumsal düzen hakkındaki fikirleri neydi? Acaba bütün sûfilerin, Horasanlı sûfi Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk'ın (ö. 320/932'den önce) “Akıllı insanın kendisine zulmeden yöneticilerden (*eimme*) uzak durması nasıl mümkün olabilir?” diye sorduğunda mürşidi Ebû Osman el-Hîrî'nin (ö. 298/910) “Onu kendisinin başına Allah'ın musallat ettiğini bilsin”⁷⁵ şeklinde verdiği cevaptaki tevekkül ve teslimiyeti paylaştığını iddia edebilir miyiz?

Klasik kaynaklardaki veriler bu soruları açıklığa kavuşturmada oldukça ketumdur. Bir başka Horasanlı mutasavvıfın, Ebû Bekir el-Verrâk'ın (ö. 280/893) toplum düzeniyle ilgili yorumlanabilecek bazı ifadeleri aktarılmıştır. Bunlardan birinde “Avamın kalpleri saf, amelleri güzel, dilleri temizdir. Bunlardan yoksun oldukları zaman avam olmaktan çıkıp ayaktakımına (*ğavğâ*) dönüşürler” der.⁷⁶ Burada toplumsal düzenin bütüncül bir değerlendirmesini bulmak zordur, ancak çeşitli sosyal kesimlerin durumuyla ilgili bunu tamamlayan başka sözleri de vardır. “İnsanlar üç sınıftır: Âlimler, emirler ve *kurrâ*' (Kur'an okuyucuları/zâhidler). Emirler bozulduğunda hayat düzeni (*me'âş*) bozulur. Âlimler bozulduğunda ibadet hayatı bozulur. *Kurrâ*' bozulduğunda da ahlâk bozulur.”⁷⁷ Hücvîrî bir şerhle bu sözü şöyle açıklar:

75 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 246; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 372.

76 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 132.

77 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 130.

Sultanların ve emirlerin (*ümerâ ve selâtin*) bozulmaları cevr ve zulüm, âlimlerin bozulması tamahkârlık, fakirlerin [Hücvîrî *kurrâ*' değil de *fukarâ* olarak aktarır] bozulması ise riya yüzünden olur. Sultanlar âlimlerden yüz çevirmedikleri müddetçe bozulmazlar. Âlimler sultanlarla içli-dışlı olmadıkça bozulmazlar. Fakirler ise riyaset talep etmedikçe bozulmazlar. Çünkü sultanların cevr ve zulmü cehaletten, âlimlerin tamahkârlığı dindar olmamalarından [*tame-i ulemâ ez bâ-diyânetî*], fakirlerin riyası ise tevekkül sahibi olmamalarından ileri gelir. Binaenaleyh cahil yönetici, takvadan yoksun âlim ve tevekkülden yoksun fakir, hepsi şeytanın yoldaşlarıdır. Bütün yaratılış âleminin fesadı, bu üç taife- nin bozulmasına bağlıdır.⁷⁸

Görüldüğü üzere hem Verrâk'ın ifadesi hem de Hücvîrî'nin yorumu, toplumsal düzenin tam anlamıyla bir “ahlâk düzeni” gerektirdiğini düşündüklerini gösterir. Verrâk bir başka ifadesinde toplumsal düzenin bozulmasını, *ümme*t ve Müslüman devlet için bir tehlike addeder: “İnsanlar bozulduğunda fâsıklar sâlihlere, zalim yöneticiler adil yöneticilere, kâfirler de Müslümanlara galip gelir.”⁷⁹ Peki, bu toplumsal yapıda sûfilerin rolü tam olarak nedir? Verrâk şöyle der:

Havas ehli kalpleri idrakli, ahlâkı güzel olan kimselerdir. Bunlar, insanları hayra ve hayırda amel etmeye çağıran önderlerdir. İyiliği emredip kötülüğü nehyetmeye devam ettikleri sürece idarecilerle, doğruları dile getirdikleri sürece âlimlerle, şeriâtı gözettikleri sürece de insanlarla uyum içindedirler (*sâlemû*). Eğer bu özellikleri taşıyorlarsa iddialarında yalancıdırlar. Havas ehli bozulduğu zaman da yalancılar doğru sözlülere, kesin bilgiye sahip olmayanlar yakîn sahiplerine, kalplerinde şüphe olanlar da muhlislere baskın gelir.⁸⁰

78 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 179-80; *Hakikat Bilgisi*, 206.

79 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 132.

80 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 132. Bu konuda Irak havzasında yaşayan aynı dönemdeki sûfilere nispet edilen fragmanlar ♡

Bütün bunları nasıl anlamak gerekir? Eğer toplumsal yapıyı çeşitli gruplara taksim edip bunlar arasındaki düzen ve dengeyi ifade eden söylemlere, sûfilerin “ideal toplum” anlayışını ortaya koyabileceğimiz veriler olarak bakarsak, Ebû Tâlib el-Mekkî⁸¹ ve Ebû Nu‘aym’ın eserlerinde buna dönük başka örnekleri de bulabilmek mümkündür. Hemen hepsinde temelde yöneticiler ve entelektüel kesimlerin bulunduğu ayrımlara işaret edilir ve hepsinin belirli bir sorumluluk silsilesine sahip olduğu vurgulanır. Verrâk’ın –belli bir çekinceyle kullanacak olursak– “toplumsal sınıf anlayışı” da yöneticiler, entelektüeller ve geniş halk kesimi şeklinde temelde üç katmanlı bir yapıyı yansıtır. Bu düzende her üç kesim de tabir yerindeyse kendi üzerine düşen ya da kimliklerine karakter kazandıran yönlerinde uzmanlaşmalı ve tuttukları yolun ahlâkî gereklerini tavizsiz yerine getirmelidir. Kuşkusuz bu, üç kesimin arasında bir tür “organik bağ” görmekle ilgilidir. Bu kesimlerin –Verrâk’ın bir başka ifadesinde önerdiği gibi–⁸² kendi ideal hayatlarını sürdürebilmek için birbirlerinden kopuk ve ayrılmış bir

bulmak daha güçtür. Söz gelişi Cüneyd-i Bağdâdî’nin bir duasında şöyle dediği aktarılır: “Allah’ım! İnsanları yönetenleri ve Müslümanların işlerini tevdi ettiğin insanları kalıcı ve daim bir şekilde ıslah et. İçlerini de ıslah et, yönettiklerine karşı iyi olmalarını sağla. Kalplerine şefkat ve merhamet ver, (...) içimizden fitneyi çıkar. (...) Bize İslam topraklarında karşı karşıya gelen iki kılıç gösterme. Aralarında ihtilaf gösterme, senin emrine ve sana yaklaştıracak şeylerde birleştire.” Bkz. Ebû Nu‘aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, X, 286; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 454. Cüneyd’in duasını, hemen her Müslümanın gönlünden geçen temennilerden ayırmak ve buradan bir “toplumsal düzen” okuması yapmak elbette mümkün değildir, fakat yine de onun sağlıklı bir toplum hayatı için yöneticilere nasıl bir rol verdiğiyle ilgili ipucu sağlayabilir.

81 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, III, 1729; *Kalplerin Azığı*, IV:, 632-3.

82 Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, 133.

şekilde yaşamaları mümkün görülebilir mi? En azından Verrâk'ın, toplumsal fesadı, toplumu oluşturan bileşenlerin birbirleri arasındaki ahlâkî sınırların kaybolmasına bağlamasından böyle düşünmediğini çıkarabiliriz. Öte yandan bütün bu sözleri, Verrâk'ın ya da başka bir sûfinin içinde bulunduğu toplumsal şartlara yönelik gözlemlerinden ayırmak da olanaksızdır.⁸³ Onun ve başka sûfilerin toplum düzenine ilişkin görüşlerinde, öncelikle yöneticilere ama hemen ardından da içinde sûfilerin de yer aldığı entelektüel camiaya her zaman en büyük sorumluluğun yüklendiğini hatırd tutmak gerekiyor. Her hâlükârda eldeki veriler son derece sınırlı ve belirli bir bütünlükten yoksun olduğu için, sûfilerin toplum düzenine ilişkin kanaatlerinin tam bir resmini ortaya koymak güçtür.⁸⁴ Hicrî üçüncü asırdan sonra tasavvuf-siyaset ilişkisine dair tarihsel birtakım veriler, belki bu güçlüğü aşmamıza yardımcı olabilir.

83 Lombard, İslam topraklarının farklı çevrelerinde saray, tüccar ve köylüler arasındaki sosyo-ekonomik ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin süreçlerden ve bu kapsamda ortaya çıkan çok sayıda sosyal hareket ve isyan girişimini inceler. Bkz. Maurice Lombard, *İslam Medeniyeti'nin Altın Çağı: İlk Zafer Yıllarında İslam*, trc. Nezih Uzel (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 173-87. Verrâk'ın kısa ama öz tasnifini doğrulayacak nitelikteki bu tarihsel veriler, onun aynı zamanda döneminin sosyal şartlarına hâkim olan gözlem kabiliyetini gösterir.

84 Doğrusu bizim için handicap oluşturan durum, tasavvuf tarihiyle ilgili henüz geniş zaman dilimlerine ya da coğrafyalara yayılan araştırma safhasında bulunmamızdır. Aralarında sûfilerin de muhakkak yer alacağı, son derece dar tarihsel aralıklarda ve bir yerleşim birimindeki entelektüel ve sosyal yapıyı inceleyen ve Massignon'un *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallağ'ı* (Paris: Gallimard, 1975) ile Richard W. Bulliet'in *The Patricians of Nishapur*'u (Cambridge: Harvard University Press, 1972) gibi iyi örnekleri bulunan müstakil şehir monografilerine ihtiyacımız hâlâ devam ediyor.

2.4 Tarihsel Bir Arka Plan: Teşekkül Döneminde Sûfiler ve Yöneticiler

Teşekkül döneminde tasavvuf-siyaset ilişkilerini takip edebileceğimiz en uygun veriler, muhtemelen, sûfilerle yöneticilerin (halifeler, vezirler, valiler vb.) karşılaşmalarına dair aktarılan anekdotlarda yer alır. Bir kısmını yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız, bir kısmına da kitabın dördüncü bölümünde değineceğimiz bu karşılaşmalardaki olay örgüleri ve söylemlerde belirli bir “düzen” tespit etmek mümkün değilse de, ana hatlarıyla şöyle bir seyir takip ettiğini öne sürebiliriz: Mihne dışında (h. 214-237) hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar, zâhidlerin ve tasavvuf yazarları tarafından sûfilerin öncüleri kabul edilen selef âlimlerinin yöneticilere karşı tutumları genel olarak onlara mesafeli durmak ve gerektiğinde ahlâkî konularda tavsiye/nasihat vermek⁸⁵ ya da –yukarıda gördüğümüz gibi– eleştirmek⁸⁶ şeklinde cereyan eder. Gerçi bu Mihne’de zulüm gören kesim sadece İbn Hanbel ve takipçileri değildi. Bu, devletin ehl-i re’y dışında kalan “bütün” entelektüel kesime yönelik belirli bir süre devam eden toptancı bir baskısıydı ve bazı zâhidler de bu baskıya maruz kalmıştı. Söz gelişi

85 Dördüncü bölümde bu konuyu sûfilerin halifelere nasihatleri bağlamında daha ayrıntılı ele alacağız. Hemen belirtmek gerekirse en bilinen örneklerden biri Fudayl b. İyâz ve Hârûn er-Reşid arasında geçen konuşmalardır. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 122-4; *Hakikat Bilgisi*, 165-7. Fudayl ve Hârûn er-Reşid hakkındaki diğer rivayetler için bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 104-5; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 245-53.

86 Hicrî ilk iki asrı kapsayan dönemde halifeleri eleştiren ve bu nedenle baskı gören başka zâhidler ve sûfilerden de söz edilebilir. Melchert bu dönemle ilgili bazı örnekleri zikretmiştir. Bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 332-3, 338-9; Christopher Melchert, *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety* (Berlin: Walter De Gruyter, 2020), 125-39.

Şâfiî'nin (ö. 204/820) önde gelen talebelerinden zâhid Ebû Ya'kûb el-Büveytî (ö. 231/846), Halife Vâsık'ın emriyle Mısır'dan Bağdat'a getirilip hapsedilmiş ve bir süre sonra hapiste vefat etmişti.⁸⁷ Daha önce üzerinde durduğumuz gibi, Mihne'nin sonuna kadar zâhidler/sûfiler arasında yöneticilere karşı tavır konusunda bir birliktelik bulunuyordu.

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonra ise sûfilerle yöneticilerin karşılaşmalarında âlimler başta olmak üzere toplumun çeşitli kesimleri tarafından sûfilerin “din görüşleri” hakkında yapılan şikâyet ve suçlamaların önemli rol oynadığını görüyoruz. Bu suçlamaların tam olarak kiminle ve ne zaman başladığını tespit etmek güç olsa da konuya hasredilen iki önemli eserden hareketle bir tablo ortaya konabilir. Bunlardan ilki Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'*da kaleme aldığı “Küfürle İtham Edilip Sultanlara Şikâyet Edilen Sûfiler” başlığı taşıyan ve dokuz ismi anlattığı –bunlardan birisi tâbiûndan Âmir b. Abdülkays (ö. 55/675) olduğu için gerçek sayıyı sekiz olarak tespit edebiliriz– bölümdür.⁸⁸ İkincisi ise Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'ye (ö. 412/1021) nispet edilen *Mihanü's-sûfiyye* başlıklı risaledir ki Sülemî burada on iki sûfinin durumunu anlatır.⁸⁹ Bu iki eserden hareketle bir

87 Ebû Tâlib el-Mekkî bu hadiseden bahsederken Şâfiî'nin *el-Ümm* kitabının müellifinin gerçekte Büveytî olduğunu iddia eder, ancak araştırmacılar bunun doğru olmadığı görüşündedir. Krş. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, III, 1580-1; *Kalplerin Azığı*, IV, 365-7; Ahmet Özel “Büveytî”, *DİA*, VI, 500-1.

88 Serrâc, *el-Lüma'*, 551-5.

89 Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Târîhu's-sûfiyye bi-zeylihi Mihanü's-sûfiyye*, nşr. Muhammed Edîb el-Câdir (Dimaşk: Dâru Ninevâ, 2015/1436), Bu eserin sonunda s. 1-35. Serrâc ve Sülemî dışında, klasik kaynaklar arasında, Mâlikî fakih ve tarihçi Ebû'l-Arab'ın (ö. 333/945) genel olarak *mihneleri* konu alan ve Kuzey Afrika havzasındaki isimlere ağırlık verdiği eserinde ilk zâhidlerin yaşadıkları bazı sıkıntılar da söz konusu edilir Bkz. Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbu'l-Mihan*, ➤

tablo ortaya koymak için, suçlamalardan kaynaklanan olaylara yöneticilerin dâhil olduğu ortak örnekleri dikkate alarak bir tarihlendirme yapacak olursak, Zünnûn el-Mısıri'nin (ö. 245/859), 228/843 ve 244/858 yıllarında yaşadığı iki hadiseyi başlangıç noktası olarak kabul edebiliriz.⁹⁰ Söz konusu sürecin hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar aralıklarla sürdüğünü müşahade ederiz. Fakat tasavvuf geleneğindeki merkezî isimlere odaklanarak Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), İbn Atâ (ö. 309/922), Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ve Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/940) gibi önde gelen sûfileri nazar-ı itibara alırsak, hicrî dördüncü asrın ilk çeyreği ile sınırlandırabiliriz.

Hicrî beşinci ve altıncı asırlar ise tasavvuf-siyaset ilişkilerinin zor takip edildiği bir dönemdir.⁹¹ Bunun iki sebebi bulunur. Birincisi bu dönem, karşılıklı ilişkileri takip etmek için elde oldukça az verinin bulunduğu bir

thk. Yahyâ Vehîb el-Cebbûrî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 274-5, 294-5, 359.

- 90 Serrâc söz konusu baskıları anlatırken Zünnûn'dan başlar, Sülemî ise *Mihaniû's-sûfiyye*'de Zünnûn'dan önce üç kişiyi anlatır. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) melekleri gördüğünü iddia ettiği için Şam'dan çıkarılması; onun öğrencisi Ahmed b. Ebû'l-Havârî'nin (ö. 230/844) velilerin peygamberlerden üstün olduğu iddia ettiği için sultana şikâyet edilmesi ve Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) Ahmed b. Hanbel ile olan anlaşmazlığı. Bunlardan Ahmed b. Ebû'l-Havârî hakkındaki suçlama diğer tasavvuf kaynaklarında yer almaz, fakat onun İbn Hanbel ile birlikte Mihne döneminde bir süre beraber hâpiste kaldığı bilinmektedir. Dolayısıyla onun örneğini, doğrudan "tasavvuf" ile ilgili saymaya şimdilik ihtiyatla yaklaşmayı tercih edebiliriz. Bununla birlikte Ahmed b. Ebû'l-Havârî'yi bir başlangıç noktası kabul etsek bile tarihlendirmemiz yine hicrî üçüncü asrın ilk çeyreği olacaktır. Zünnûn'u tercih etmemizin nedeni, onun halifeyle doğrudan karşılaşmış olmasıdır. Krş. Sülemî, *Mihaniû's-sûfiyye*, 21; Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 324-7; Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Ebû'l-Havârî", *DİA*, II, 58.

- 91 Bu dönem hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Karamestafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 177-94.

tarihsel aralıktır. Bu dönemde tasavvuf hakkında kitap yazan Kuşeyrî, Hücûvî, Herevî gibi belli başlı sûfî müellifler, siyasetten uzak kalma prensibini korumakla birlikte, daha önce de ifade ettiğimiz gibi kendi zamanları özelinde belirli bir sûfî-yönetici karşılaşmasından neredeyse bahsetmezler. İkincisi ise bu dönemde şikâyet ve suçlamalardan ziyade tasavvuf otoritelerinin siyaset erkleri tarafından kabullenildiği hadiseler mevcuttur. Daha doğrusu bu dönemde kaleme alınan menâkıbnâme tarzındaki eserlerde siyasilere yönelik bakış ve söylemdeki değişiklik hemen göz çarpar. Sülemî'nin müritlerinden Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) zındıkla itham edilerek Gazneli Mahmûd'a şikâyet edilmesinden başka,⁹² Selçuklu sultanları Çağrı Bey ve Tuğrul Bey ile ilişkileri,⁹³ Baba Tâhir-i Uryân'ın (ö. 447/1055 [?]) Selçuklu sultanı Tuğrul Bey ile ilişkisi ve yine Ahmed-i Nâmekî Câmî'nin (ö. 536/1141) Selçuklular tarafından taltif edilmesi bu meyanda zikredilebilecek bazı örneklerdir. Bunların önemli bir ortak noktası, söz konusu mutasavvıfların manevi makam ve güçleri ile siyasi iktidarların meşruiyeti arasında ilişki kurulmasıdır.⁹⁴ Başka bir deyişle hicrî

92 Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd: Tevhidin Sırları*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 92-6.

93 Dönemin Horasan valisinin Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr için söylediği "Ben hangi nimet ve makama erdiysem Şeyh'in yüzü suyu hürmetinedir" söz ile Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın Çağrı Bey'e "Sana Horasan ülkesini verdim", Tuğrul Bey'e ise "Sana da Irak ülkesini verdim" demesi örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd: Tevhidin Sırları*, 163-5. Eserde Ebû Sa'îd'in Tûs ve Horasan valileri başta olmak üzere başka yöneticilerle de yakın ilişkisine dair örnekler yer alır.

94 Bu konuda ve hicrî beşinci-altıncı yüzyıllarda tasavvuf-siyaset ilişkisi hakkında daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006), özellikle 125-57. Ayrıca Omid Safi, "Bargaining with Baraka: Persian Sufism, 'Mysticism,' and Pre-modern Politics", *The Muslim World* 90 (2000): 259-88.

beşinci ve altıncı asır, tasavvuf-siyaset ilişkilerinde daha çok “olumlu” bir havanın estiği dönem olarak görülebilir. Kuşkusuz bunda tasavvufun gelişimini tamamlaması ve Selçuklu veziri Nizâmülmülk’ün sınırsız desteğini kazanan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından bir “din ilmi ve yöntemi” olarak kabul edilmesinin payı büyüktür. Bunu tasavvufun entelektüel yapıdan siyasi yapıya kadar toplumsal bütünlüğü oluşturan bütün unsurlar tarafından artık “meşru” kabul edildiği bir dönem olarak okumak da mümkündür. Bu birliktelik sürecinin en önemli örneğini hicrî yedinci asırda Abbâsî halifesi Nâsır Lidînillâh’ın (ö. 622/1225) bazı işleri için elçi olarak görevlendirdiği ve halifeyle ilişkisi sayesinde fütüvvet kurumunun teşkilatlanmasına ön ayak olan Ebû Hafs Şihâbüddin es-Sühreverdî’de (ö. 632/1234) görmekteyiz. Sühreverdî sadece siyaseti bir “araç” olarak kullanmak suretiyle tasavvufun toplumsal hayatta çeşitli kurumlar vasıtasıyla yerleşmesine katkı sağlamakla kalmamış; kendisinden sonra Sühreverdîye tarikatını sürdüreceğ oğlu Ebû Ca’fer’i de bir “diplomata” olarak yetiştirerek⁹⁵ tasavvuf-siyaset ilişkilerini canlı tutmanın gerekliliğine inandığını göstermişti. Dolayısıyla bütün bu süreçleri dikkate aldığımızda, tasavvufun gelişimine olumsuz etki etmiş olabilecek türden müdahaleleri, en çok da, şikâyet, baskı ve suçlamaların yoğunlaştığı hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden dördüncü asrın ilk çeyreğine kadarki zaman diliminde aramak gerekecektir.

95 Sühreverdî ve tasavvuf-siyaset ilişkisi geleneğindeki yeri için başvurulabilecek iki önemli kaynak için bkz. Kamer-ul Huda, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 31-66; Erik S. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition: ‘Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden: Brill, 2008), 89-113.

2.5 Tasavvuf-Siyaset İlişkilerinin “En Uzun” Yüzyılı: Hicrî 228-328 Yılları Arası

Bu başlık altında hicrî 228-328 yılları arasında, tasavvufun gelişimine etki etmiş olabilecek vakalara dair verileri, iki hususu göz önünde bulundurarak aktarmaya çalışacağız: Birincisi siyasetin etkisini daha iyi müşahede edebilmek için, sûfilere yönelik baskı ve suçlamalardan siyasilerin de dâhil olduğu bazı hadiseleri veri kabul etmek. İkincisi ise bireysel etkiye sahip baskılardan ziyade, sûfilerin toplu bir şekilde suçlanıp yargılandığı ya da tasavvuf geleneğinde merkezî öneme sahip isimlere yönelik baskıların yer aldığı örnekleri dikkate almak. Bu minvalde dönemi, hem olayların karakteristikleri hem de kronolojiyi esas alarak üç grupta değerlendirmek mümkündür: (i) Bireysel hadiseler (ii) Toplu yargılamalar (iii) İdamla sonuçlanan hadiseler.

2.5.1 Bireysel Hadiseler

Birinci grupta yer alan örnekler, Zünnûn el-Mısırî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Sa’îd el-Harrâz ve Ebû Bekir eş-Şiblî’nin yaşadıklarını kapsar ve ortak oldukları taraf, bir sûfî grubunu hedef almayan bireysel çaptaki hadiseler olmasıdır.

Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), temelde iki grubun eleştirisiyle karşılaşmıştı. Bunlardan ilkinde Abdullah b. Abdülhakem başta olmak üzere Mısırlı Mâlikî fakihleri onu “daha önce duyulmamış tasavvufî konuları” anlatmakla suçlamış; Mu’tezile âlimleri ise “Kur’an mahlûk değildir” dediği için eleştirmişti. Zünnûn’un bu eleştiriler karşısında 228/843’te Mısır’dan ayrıldığı; ardından tekrar döndüğü bilinmektedir. Ancak bir süre sonra yine “dinî görüşleri” sebebiyle devrin idarecilerine şikâyet edilmiş ve 244/858 yılında tutuklanarak Mısır’dan Bağdat’a

götürülmüştür. Abbâsî Halifesi Mütevekkil tarafından Sâmerrâ'daki sarayda sorguya çekilen Zünnûn, hediyelerle taltif edilerek Mısır'a gitmesine izin verilmiştir.⁹⁶

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ise hem âlimler tarafından yapılan şikâyetlerin hem de siyasi kargaşaların etkisiyle Basra'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Abbâsîlerin elinden pek çok bölgeyi alan Saffârîlerin kurucusu Ya'kûb b. el-Leys, veliaht Muvaffak ile savaşırken aldığı yaraların tedavisine yardımcı olması için 262/876'da Sehl'i çağırtmıştı.⁹⁷ Kısa bir süre sonra, 263/877'deki Zenc isyanı sırasında Tüster işgal edildiğinde Sehl'in buradan ayrıldığı ve Basra'ya geçtiği bilinmektedir. Böwering, bu ayrılığın sebebinin Sehl'in siyasi görüşü olabileceğini ima etmekle birlikte kesin bir kanıt ileri sürmez. Serrâc'a göre Sehl, tevbe hakkındaki görüşleri sebebiyle oranın halkı tarafından ayrılmaya

96 Serrâc, *el-Lüma'*, 552; *İslam Tasavvufu*, 477. Ebû Nu'aym, Zünnûn, Mütevekkil ve Zünnûn'a refakat etmesi için halife tarafından görevlendirilen Zurâfe arasında geçen iki diyalog aktarır ki, bunlarda herhangi bir sorgulama işareti görülmez, muhtemelen sorgulamanın tamamlanıp Zünnûn'un bir müddet misafir edilmesi söz konusudur. Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 337-9, 387-8; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 443-8, 555-7. Ayrıca bu kitabın dördüncü bölümüne bakınız. Bu buluşmanın ayrıntılı diğer bir anlatısı için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-ı Mısri*, nşr. Roger Deladrière, trc. Ali Vasfi Kurt (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2005), 82-91; Necdet Tosun, "Zünnûn el-Mısri", *DİA*, XLIV, 575-6. Serrâc'ın naklettiği bir rivayette Zünnûn, Kahire'nin kuzeydoğusunda bulunan Mukattam dağında tutsak olarak tutulduğunda yaşadığı bir hadiseyi anlatır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 367; *İslam Tasavvufu*, 305. Bu hapis olayının halifeye götürülmeden önce 244/858 yılında gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Zünnûn'un halifeye götürülmesiyle ilgili Attâr'ın anlatısı için bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 159.

97 Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustarî* (D. 283/896) (Berlin: Walter De Gruyter, 1980), 59-61.

zorlanmıştı.⁹⁸ Basra'ya yerleştikten bir müddet sonra çeşitli görüşlerinden dolayı bu kez şehrin önde gelen Şâfî âlimlerinden Ebû Yahya Zekerîyyâ es-Sâcî (ö. 307/909) ve Ebû Abdullah ez-Zübeyrî'nin (ö. 317/929) tepkileriyle karşılaşmıştır.⁹⁹

Fenâ-bekâ ikiliğini tasavvuf anlayışının merkezine yerleştiren ünlü mutasavvıf Ebû Sa'îd el-Harrâz (ö. 286/899) da görüşleri sebebiyle hem âlimlerin hem de yöneticilerin tepkisiyle karşılaşmıştı. *Kitâbu's-Sırr* isimli eserindeki görüşleri nedeniyle¹⁰⁰ Bağdatlı âlimler tarafından küfürle suçlandığı aktarılan Harrâz, buradan ayrılıp Mekke'ye gitmek zorunda kaldı. Madelung ve Böwering, Harrâz'ın Bağdat'tan 264/878'deki Gulâmu Halîl olayı nedeniyle ayrıldığını kabul eder; ancak Saab'a göre Harrâz Bağdat'tan en geç 259/872 yılında ayrılmış olmalıdır.¹⁰¹ Dolayısıyla o şahsi olarak söz konusu soruşturma kapsamında sorgulanmamış ya da baskı görmemişti. On bir yıl boyunca Mekke'de yaşayan Harrâz, "ilmî bir me-

98 Serrâc, *el-Lüma'*, 553; *İslam Tasavvufu*, 478.

99 Gerhard Böwering, "Early Sufism Between Persecution and Heresy", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick De Jong ve Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999), 59-60; Gerhard Böwering, "Zulümle İlâhî Arasında İlk Sufiler", trc. Abdurrezzak Tek, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick de Jong ve Bernd Radtke, yay. haz. Salih Çift (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 45.

100 Bu eser günümüze ulaşmamıştır, fakat tasavvuf yazarlarının Harrâz'ın tepki çeken sözleri şeklinde alıntıladıkları pasajlar, *Kitâbu's-Safâ*'sında da yer alır. Dolayısıyla söz konusu eserin *Kitâbu's-Safâ* olması da mümkündür. Bkz. Ebû Sa'îd el-Harrâz, "Resâilü'l-Harrâz", nşr. Kâsım Sâmarrâî, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmî'l-İrâkî=Journal of the Iraq Academy* XV (1967): 176-183; Ebû Sa'îd el-Harrâz, "Yakınlık Makamı", trc. Hacı Bayram Başer, *Kalplerin Makamları* (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 49-65.

101 Böwering, "Zulümle İlâhî Arasında İlk Sufiler", 44; Nada Saab, "Sufi Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd al-Kharrâz (d. 286/899)" (Doktora tezi, Yale University, 2005), 44.

sele” –muhtemelen tasavvufa intisap etmeyen insanların dindarlıklarını küçümseme tutumu– hakkındaki görüşleri sebebiyle tepki çekince bu kez Mekke valisi onun şehirden ayrılmasını emretti. Sürgün emrinin talebeleriyle bir aradayken kendisine ulaştığı, Harrâz’ın vakit kaybetmeden ayrılmak için hazırlandığı; talebelerinin valiyile yeniden görüşüp af talebinde bulunacaklarını söylemelerine karşılık Harrâz’ın buna karşı çıktığı aktarılır.¹⁰²

Bürokratlıktan tasavvufa geçiş yapan biri olarak Ebû Bekir eş-Şiblî’nin (ö. 334/949) durumu, bütün sûfiler içerisinde ayrı bir öneme sahiptir.¹⁰³ Şiblî’nin hem babası hem de dayısı Abbâsî yönetiminde üst düzey görevliydi. Kendisi de Muvaffak’ın veliahtlığı sırasında onunla arkadaş olmuş ve hâciplik görevini yapmıştır. Bu sayede Rey’e bağlı Dünbâvend’e (ya da Demâvend) vali olarak tayin edilen Şiblî, Hayr en-Nessâc’ın sohbetlerine katıldıktan sonra tasavvufa intisap edip valilik görevini bırakmış ve daha sonra tasavvufî eğitimini Cüneyd-i Bağdâdî’nin yanında tamamlamak üzere Bağdat’a gelmiştir.¹⁰⁴ Şiblî’nin bu süreçte Abbâsî veziri Ali b. İsâ

102 Bu detayların yer aldığı tek kaynak, muhtemelen, olayı Harrâz’ın öğrencisi Ebû Bekir el-Kettânî vasıtasıyla aktaran İbn Asâkir’in *Târîhu Medînet-i Dımaşk*’ıdır. Bkz. Saab, *Sufî Theory and Language*, 59, 119.

103 Hücvîrî benzer bir bilgiyi Ebû Abbâs es-Seyyârî hakkında verse de detayları belirsizdir. Ona göre Seyyârî tasavvufa intisap etmeden önce “nüfuzlu” biriydi. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 198-9; *Hakikat Bilgisi*, 220.

104 Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Mahmûd b. Şerif, nşr. Velîyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr (Şam: Dâru’l-ferfûr, 1423/2002), 124; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 132; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 468-9; *Hakikat Bilgisi*, 419-20. Şiblî’nin halifeye istifasını sunup tasavvufa meyletmesinin, Cüneyd’in Şiblî’de “yöneticilik vasfından kaynaklandığını” belirttiği nefsi hastalıkları tedavi etmek amacıyla verdiği görevlerin –mesela bir zamanlar hâciplik görevi yaptığı şehrin bütün insanlarından helallik almak ♣

İbnü'l-Cerrâh (ö. 334/949) ile olan ilişkisi de konumuzu yakından ilgilendirir. Ali b. İlsâ, Abbâsîlerin Fâtımîler, Karmatîler ve Irak'ta çıkarılan isyanlarla uğraşmak zorunda kaldığı kritik bir dönemde iki defa vezirlik yapan, dindarlığı ve hayırseverliğiyle tanınan biridir.¹⁰⁵ Böwering, görüşlerinden dolayı Şiblî'nin vezir tarafından akıl hastanesine kapatıldığını belirtir.¹⁰⁶

2.5.2 Gulâmu Halîl Olayı (Bağdat, 264/878)

Erken dönemde sûfilere yönelik baskı denilince Hallâc'ın idamıyla birlikte akla gelen en mühim örnek kuşkusuz bu hadisedir. Olayın tasavvufun kendi iç gelişimi bağlamında değerlendirilmesi gereken pek çok yönü ayrı bir çalışmayı hak etmektedir, vakıa hâlihazırda sadece bu olay üzerine eğilen müstakil akademik bir çalışma bulunmamaktadır.¹⁰⁷ Bu durum, olayı her yönüyle

gibi- ve Şiblî'nin bu anlamdaki seyrüsülûkunun ayrıntılı bir anlatısı için bkz. Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri*, 551-3.

105 Nahide Bozkurt, "İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İlsâ", *DİA*, XX, 539-40.

106 Böwering, "Zulümle İlhâd Arasında İlk Sufiler", 41.

107 Josef van Ess'in tespitine göre olayın en "doğru" anlatımı Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyer*'inde "Gulâmu Halîl" maddesinde yer alır, o da bunu Ebû Sa'îd İbnü'l-Arabî'nin (ö. 341/952) *Tabakâtü'n-nüssâk*'ından naklen aktarır. Bkz. Şemseddin Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût ve Ali Ebû Zeyd, XIII (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983), 282-5; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra*, trc. Gwendolin Goldbloom, IV (Leiden: Brill, 2019), 317. van Ess'in olay hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. *Theology and Society*, IV, 313-24. Gulâmu Halîl olayına değinen diğer önemli ikincil çalışmalardan bazıları şunlardır: Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj: Martyr Mystique de l'Islam execute a Baghdad le 26 Mars 922* (Paris: Gallimard, 1975), ilgili pasajlar; Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985), 97-101; Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995), II, 384-5; Böwering, "Early Sufism Between Persecution and Heresy", 45-67; "Zulümle İlhâd Arasında İlk Sufiler", 35-51; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 98, 251-2, 269-70; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 31-43.

ele almamızı zorunlu kılar, ancak bu yöntem çalışmanın sınırlarını aşacağından burada olayın kısa bir seyrini aktaracağız.

Gulâmu Halîl adıyla bilinen Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Gâlib (ö. 275/888), 264/877 yılında Vâsıt'tan Bağdat'a gelerek, tesirli vaazlarıyla hem halk hem de devlet adamları üzerinde büyük nüfuz kazanan ehl-i hadîs mensubu Hanbelî bir vaizdi.¹⁰⁸ Sûfilerin ilahi aşk ve muhabbet konusundaki görüşlerine büyük tepki gösteren Gulâmu Halîl insan ile Allah arasındaki ilişkiye “korku” karakterinin hâkim olması gerektiğini öne sürüyordu. Bu esnada kadınlarla erkeklerin bir arada bulunduğu sûfî meclisleri hakkında çirkin söylentiler yayıldı. Semnûn b. Hamza el-Muhibb'e yönelik birtakım iftiralar ayyuka çıkınca Gulâmu Halîl sûfileri zındıklık ve küfürle suçladı. Bu esnada veliaht Muvaffak'ın (ö. 278/891) annesinin desteğini alarak Bağdat'a geldiği aynı yıl, burada bulunan yetmiş kadar sûfinin tutuklanması yönünde bir emir çıkarılmasını sağladı. Bunun üzerine sûfilere bir kısmı kaçıp saklandı, ancak bazıları tutuklanarak hapse atıldı.

Kaynakların belirttiğine göre herhangi bir duruşma yapılmadan doğrudan “idam” kararı verildi. Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî, ilk idam edilenin kendisi olmasını istediğinde kadı onun bu tavrından etkilenerek durumu halife bildirdi ve gerçek bir duruşma yapılması sağlandı.

108 Çok yakın bir zamanda, Hanbelî geleneğin meşhur eseri *Şerhu's-sünne*'nin Gulâmu Halîl'e nispet edilerek yayınlandığı şu çalışma, onun ayrıntılı biyografisi ile ilgili en geniş bilgileri içerir. Bkz. Maher Jarrar ve Sebastian Günther, *Doctrinal Instruction in Early Islam: The Book of the Explanation of the Sunna by Ghulâm Khalîl (d. 275/888)*, (Leiden: Brill, 2020), 10-27. Eserde sûfilere yönelik soruşturma derinlemesine incelenmez, fakat Gulâmu Halîl'in ve eserinin mensup olduğu çağın politik şartları bakımından değerlendirilmesi hakkında bkz. Günther, *Doctrinal Instruction*, 142-52.

Duruşma sonunda tutuklu bütün sûfiler serbest bırakıldı.¹⁰⁹ Bu, erken dönemde sûfilerin topluca yargılandığını bildiğimiz tek olaydır. Bununla birlikte tasavvuf metinlerinde olaya dair anlatılar Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Semnûn b. Hamza el-Muhibb (ö. 298/911) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) etrafında temerküz eder.¹¹⁰ Gulâmu Halîl olayı, sûfilerin o döneme kadar “idam” ile mahkeme edildiği ilk olay olması bakımından, muhtemelen tasavvufa yönelik baskılar içerisindeki en önemli kırılma safhasını teşkil eder.

2.5.3 Hallâc-ı Mansûr'un İdamı (Bağdat, 309/922)

Hallâc'ın idamı, hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden başlayarak dördüncü asrın ilk çeyreğine kadar süren sûfilere yönelik baskıların en karmaşık ve kriz yaratan örneğini teşkil eder. Bunda, Hallâc'ın devlet idarecileriyle sorunlarının başlangıç tarihi olarak kabul edebileceğimiz 269/883 yılından 309/922 yılına kadarki süreyi kapsayan yaklaşık kırk yıllık zaman diliminde maruz kaldığı kovuşturma, tutuklama ve hapis cezalarıyla bu sürecin neredeyse bütün aşamalarına en üst düzey devlet yöneticilerinin bizzat müdahale etmesi etkili olmuştur.¹¹¹

109 Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 237-8; *Hakikat Bilgisi*, 254-5; Zehebî, *Siyer*, XIII, 285.

110 Hücûrî olayı anlatırken Nûrî ile beraber er-Rakkâm ve Ebû Hamza isimli sûfilerin de tutuklandığını –Kuşeyrî bu isimlere eş-Şahhâm adında bir sûfiyi de ekler–; celladın idam etmek için ilk yöneldiği kişinin er-Rakkâm olduğunu belirtir. Bkz. Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 237; *Hakikat Bilgisi*, 254; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 424-5; *Kuşeyrî Risâlesi*, 336.

111 Massignon'un Hallâc hakkındaki dört ciltlik klasik çalışması, olayın detaylarını bu yazıda ele almamızı gerektirmeyecek ölçüde açıklıkla ortaya koyduğu için, burada yalnızca tasavvuf-siyaset ilişkileri bakımından önem arz eden belirli noktalar üzerinde duracağız. Bkz. Louis Massignon, *La Passion de Hallâj* (Paris, 1922), I-II; (Paris: Gallimard, 1975), I-IV. İngilizce ➤

Hallâc'a yöneltilen suçlamaların başında, kısa bir süre önce Bağdat toplumundaki sûfiler, âlimler ve siyâsilerin önemli bir sınav verdiği Gulâmu Halîl olayında gündeme gelen insan ile Allah arasında karşılıklı aşkın imkânını savunduğu iddiası bulunuyordu.¹¹² Buna, fenâ tecrübesini insanlara aktarırken kullandığı üslup nedeniyle Allah ile insanın ittihat edebileceğini öne sürmek, kerâmetlerini izhar etmek, bâtınî anlamlarını öne çıkararak ibadetleri gerçek anlam ve işlevlerinden uzaklaştırmak ve bu görüşlerini dile getirirken sarf ettiği zındıklık ve küfür sözleri gibi yeni suçlamalar da eklendi. Bu suçlamalar, Mu'tezilî âlimlerin ve Şiî kesimlerin de tepkisine yol açtığı gibi Bağdat'taki birkaç isim dışında bütün sûfilerin desteğini kaybetmesine neden oldu. Ancak Hallâc sohbetlerine devam etmeyi tercih etti, hatta vezirler İbn Hemdân ve İbn İsmâ gibi saray eşrafından pek çok ismi de takipçileri arasına kattı. Hallâc olayının bir siyasi kriz haline gelmesi, bu desteği kazanmasının yanında, kendisinin de muhtemelen iktidarı eleştiren söylemlerinin ve saraydaki bazı entrikalara dâhil olmasının bir sonucuydu. Ancak 296/908 yılında vezirliğe Şiî İbnü'l-Furât atanınca Hallâc'ın saraydaki desteği son buldu. Vezirin yanı sıra Vâsıt valisi Hâmid de Hallâc'a düşmandı ve onu "ilahlık iddiasında bulunmak" ve "hulûl" ile suçladı. Bir süre sonra yakalandı ve yaklaşık sekiz sene saray hapis-hanesinde kaldı. Saraydaki takipçilerinin yardımıyla bazı zamanlar nispeten rahat bir mahkûmiyet süreci yaşadı

çevirisi: *The Passion of Al-Hallâj, Mystic and Martyr of Islam*, trc. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982), I-IV. Birinci cildin Türkçe çevirisi: *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, trc. İsmet Birkan (İstanbul: Ardiç Yayınları, 2006).

112 Sadece bu suçlamaya dayalı olarak 301/913'te İbn Dâvûd ez-Zâhirî tarafından idamla yargılanma talebinde bulunduğu Şâfiî fakih İbn Süreyc, ilhamla elde edilen bilgilerin değerlendirilmesinde fıkıhın bir otoritesi olamayacağını öne sürerek idam kararı vermekten kaçınmıştı.

ve pek çok kitabını bu şartlar altında kaleme aldı. Hâmid vezir olarak atanınca, Hallâc'ın yargılanmasına yönelik talepler arttı ve Hâmid de bunu destekledi. Bu sırada Hallâc'ın serbest bırakılması için Hâmid'i hedef alan gösteriler düzenleyen sûfî-müfessir İbn Atâ (ö. 309/922) vezirin muhafızları tarafından öldürüldü. Hallâc'ın son mahkemesinde Mâlikî kadı İbn Yûsuf, Hanefî kadısı İbnü'l-Bühlûl'ün muhalefeti sebebiyle önceleri idam kararını vermekten imtina ettiyse de Hâmid'in baskıları sonucu, "Kalbin Kâbesi'ni tavaf etme söylemi nedeniyle insanların hac görevini yerine getirmesini engelleme ve Kâbe'yi yıkmaya çalışan bir Karmatî casus olma" suçundan idama mahkûm edilmesi kararını verdi. Bağdat'taki büyük protestolar arasında 24 Zilkade 309/27 Mart 922'de infaz gerçekleşti.¹¹³

Şimdiye kadar aktardığımız veriler daha çok Irak havzasında gelişen olayları kapsamaktaydı, ancak İslam dünyasının doğu bölgesindeki benzer gelişmelere de işaret edebiliriz. Yukarıda gördüğümüz gibi Hallâc'ın açıktan politik bir duruş sergilemesinin dışında erken dönem tasavvuf tarihinde bir mutasavvıfın söylemleriyle herhangi bir siyasi erki açıktan desteklediğini söylemek güçtür. Bununla birlikte Horasan'daki Melâmetîlik akımının öncü isimlerinden Ebû Hafs el-Haddâd en-Nîsâbûrî'nin (ö. 260/874) fütüvvet hakkındaki görüşlerinin, bir bakırcı esnafı ve fütüvvet mensubu Ya'kûb b. el-Leys'in (ö. 265/879) kurucusu olduğu Saffârîler devletinin politikalarına yönelik açık bir destek olabilece-

113 Kısaca aktarmaya çalıştığımız bu sürecin ayrıntıları için bkz. Massignon, *The Passion of Al-Hallaj*, I, 330-580; *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, I, 412-707. Bu ayrıntılı kısmın iki önemli özetine işaret edeceğiz: Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 102-10; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, trc. Nurullah Koltas (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 84-94. Ayrıca bkz. Herbert W. Mason, *Al-Hallaj* (Londra & New York: Routledge, 1995); Karamestafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 39-43, 94.

ği belirtilmiştir.¹¹⁴ Bunun dışında Sülemî'nin aktardığı kadarıyla hadis âlimlerinden Hüseyin b. Îsâ el-Bistâmî, "Peygamber gibi benim de miracım var" dediğini ileri sürerek Bâyezîd-i Bistâmî'yi (ö. 261/875) Bistâm'dan kovmuştu. Bunun üzerine hacca, sonra da Cürcân'a giden Bâyezîd ancak onun ölümünden sonra Bistâm'a dönebilmişti.¹¹⁵ Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931) dinî görüşleri sebebiyle bidatçi olmakla suçlanarak Belh'ten çıkarılmış, daha sonra bir müddet kadılık vazifesi yapacağı Semerkand'a yerleşmişti.¹¹⁶ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ise *Hatmü'l-evliyâ* kitabındaki görüşleri sebebiyle küfürle suçlanarak Tirmiz'den ayrılmaya zorlanmış ve bir süre yaşayacağı Belh'e yerleşmişti.¹¹⁷ Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/940) de Nişabur'da ünlü hadis ve fıkıh âlimi İbn Huzeyme (ö. 311/924) ile bazı akâid konularında anlaşmazlık yaşamış ve bu yüzden baskı görmüştü.¹¹⁸ Dolayısıyla bu dönem özelinde tasavvuf-siyaset ilişkileri açısından Horasan havzasındaki durum, Irak'takinden çok farklı değildi. Şimdi bütün bu tarihsel verilerin bir değerlendirmesine geçebiliriz.

114 Deborah G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyâr Phenomenon in the Medieval Islamic World* (Würzburg: Orient-Institut Istanbul, 2016), 195. Tasavvuf-siyaset ilişkilerini ele alırken Horasan havzasındaki gelişmeleri ihmal etmemiz, bu çalışmanın önemli eksiklerinden birisidir. Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra temelde Saffârîlerin fütüvvet mensuplarını, Gaznelilerin ise Kerrâmîleri desteklediği karmaşık bir ortam söz konusudur ve müstakil bir çalışma alanı olarak önemini korumaktadır. Bununla birlikte sûfiler ve fütüvvet teşkilatlanması arasındaki ilişki hakkında Tor'un çalışmasının özellikle altıncı ve yedinci bölümlerine başvurulabilir. Bkz. Tor, *Violent Order*, 195-251.

115 Sülemî, *Mihanü's-sûfiyye*, 25.

116 Sülemî, *Mihanü's-sûfiyye*, 30.

117 Sülemî, *Mihanü's-sûfiyye*, 31. Ayrıntılı bilgi ve tahlil için bkz. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 95-102.

118 Sülemî, *Mihanü's-sûfiyye*, 32.

Üçüncü Bölüm

Siyasi Baskılar Tasavvufun Gelişimine Ne Ölçüde Etki Etti?

Buraya kadar ortaya koyduğumuz verilerin tasavvufun gelişim seyri açısından iki önemli soruya cevap bulmamızı zorunlu kıldığı görülmektedir. Birincisi bu baskılar, toplumsal hayatla iç içe bir tasavvuf anlayışı geliştirmelerini engelleyecek ölçüde sûfilere politik ve entelektüel açıdan “pasif” ve “ayrışmış” bir taife haline getirdi mi? Tasavvufun insanlar arasında yayılmasına mâni olacak bir itibar ve güven kaybı yaşadığı öne sürülebilir mi? Başka bir açıdan sûfilere siyasalere ya da yöneticilere bakış açısında bir değişim meydana getirdi mi? İkincisi ise bu baskılar, sûfilere tasavvufî tecrübelerini dile getirdikleri üslup ve terminolojiye etki etmiş midir? Söz gelişi tasavvufta daha kapalı, sembolik ve mecazi bir dilin gelişmesiyle bu baskılar arasında bir ilişkiden söz edebilir miyiz? Aşağıdaki değerlendirmelerde ilkin sûfilere politik ve entelektüel açıdan pasifize olup olmadıklarını; ikinci olarak da tasavvufî dil ve üslupta bir değişikliğe gidip gitmediklerini soruşturacağız.

Öncelikle vurgulamamız gereken husus şudur: Bu tarihsel aralıkta sûfilere yönetilen baskı ve suçlamalar, tıpkı Abbâsî halifesi Me'mûn tarafından *halku'l-Kur'ân*

görüşünü bütün entelektüel kesimlere benimsetmek için başlatılan süreç gibi, *mihne* veya *mihanü's-sûfiyye* diye adlandırılmıştır. Fakat iki mihne arasında önemli bir fark, –Hallâc örneğini paranteze alırsak– sûfilere yöneltilen bu baskı ve suçlamaların neredeyse tamamının ulemâ ya da halk tabakasından kaynaklanıyor olmasıdır.¹ Başka bir deyişle sûfilere yönelik bir baskı “tamamen” bir devlet politikası değildi ve yöneticiler genellikle suçlamaları gerçekleştiren kişilerin etkisi altındaydı. Dolayısıyla bu örneklerle, özellikle de “Bireysel Hadiseler” başlığı altında ele aldıklarımıza, tam anlamıyla “siyasi baskı” demek gerçekçi olmayabilir.

Zünnûn el-Mısırî'nin Mütevekkil tarafından sorgulanıp taltif edilerek Mısır'a gönderilmesinden kısa bir süre vefat ettiğini biliyoruz. Tasavvufun “kurucu” isimlerinden biri olarak kabul edilmesine vesile olan görüşlerini hâlihazırda dile getirmiş ve pek çok talebe yetiştirmişti ki bunlardan en önemlisi kuşkusuz Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir. Dolayısıyla Zünnûn'un bu soruşturma sebebiyle tasavvufî görüşlerinden vazgeçtiğini ya da görüşlerinde değişikliğe gittiğini söylemek kronolojik olarak mümkün değildir. Üstelik Mütevekkil ile olan diyalogu, sûfilerin temel düşüncelerini tanıtmak maksadı taşısa bile, manevi güç sahipleriyle ters düşmenin dünyevi iktidar sahipleri için kötü sonuçlar doğurabileceğini ima eden bir ton taşır.²

1 Bu mihnelerle ilgili şu iki ayrıntılı değerlendirmede konunun bu yönü üzerinde durulur; bkz. Josef van Ess, “Sufism and Its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations and Transformations”, *Islamic Mysticism Contested*, 22-44; Josef van Ess, “Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler”, trc. Zafer Erginli, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar*, 17-32; aynı eser içinde Böwering, “Early Sufism Between Persecution and Heresy”, 45-67; “Zulümle İlhâd Arasında İlk Sûfiler”, 35-51.

2 Dördüncü bölüme bakınız.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ise ulemâdan gördüğü baskılara rağmen, üstadı Zünnûn'un vefatının ardından başladığı etkili sohbetlerine Basra'da devam etmiş ve çok sayıda talebe yetiştirmişti. Hatta Sehl, zalim veya adil olsun, yöneticiye itaat etmek ve ona karşı gelmek tavrının tasavvufta yerleşmesini temin eden etkili cümlelere sahip bir mutasavvıf olarak bile değerlendirilebilir.³ Vefatının ardından talebelerinin iki ana gruba ayrıldığı, bir kısmının Basra'da kalırken –bu grup daha sonra tasavvufî-keîâmî bir grup olan Sâlimiyye ekolünün temelini oluşturur– bir kısmının Bağdat'a giderek Cüneyd'e bağlandığı bilinmektedir.⁴ Nihayet Ebû Tâlib el-Mekkî'nin güçlü yazarlığı sayesinde Sehl'in yaklaşımları, Sünnî tasavvuf anlayışının teşekkülünde belirleyici bir etkiye ulaştı. Dolayısıyla yaşadığı baskıların Sehl'in tasavvufî görüşlerinde bir değişikliğe neden olduğunu, bu değişikliğin daha sonraki nesillerce takip edildiğini

3 Mekkî'nin imamet ve hilafet konusunu anlatırken Sehl'den naklettiği şu cümleler, izaha gerek duyulmayacak ölçüde *ülû'l-emre itaat* fikrinin sûfilerin temel bir prensibi olarak anlaşıldığını gösterir: "Ebû Muhammed'e [Sehl] 'İnsanların en hayırlısı kimdir?' diye sorulduğunda 'Sultandır' dedi. Kendisine 'Fakat biz sultanların, insanların en kötüsü olduğunu görüyoruz' denildiğinde, şöyle demiştir: 'Allah insanlara her gün iki defa nazar eder. İlkinde Müslümanların canları ve mallarının selamette olup olmadığına bakar. Diğerinde ise, onların fikirlerinin fitneden uzak olup olmadığına bakar. Şayet Müslümanların can, mal ve fikirleri selamette ise, Allah, sultanın defterine bakar ve onun günahlarını bağışlar.' Ebû Muhammed yine şöyle demiştir: 'Sultan sâlih biri değilse abdâl zümresindendir; eğer sâlih bir zat ise dünyanın çevresinde döndüğü *kutubdur*.' [Mekkî şöyle devam eder] Onun 'Abdâl zümresindendir' ifadesi, 'dünyanın abdâlından' anlamındadır. (...) Ebû Muhammed şöyle derdi: 'Bir sultanın imametini kabule yanaşmayıp karşı çıkan kimse zındıktır. Sultan bir şeye çağırdığı halde icabet etmeyen kimse bidatçidir. O'nun daveti olmaksızın gelen kimse ise cahildir." Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, III, 1273-4; *Kalplerin Aığı*, III, 529-30.

4 Böwering, *The Mystical Vision*, 82, 89.

öne sürmek mümkün olmadığı gibi kendi ekolü içerisindeki ayrışmanın temelinde de herhangi bir siyasi saik bulunmaz.

Ebû Sa'îd el-Harrâz da baskı ve sürgün cezasına rağmen, siyasilere yönelik mesafeli duruş tavrını koruması bakımından diğer sûfilerle uyum içindedir. Nitekim Harrâz'ın bir talebesini Nihavend valisiyle yakın ilişkisi nedeniyle eleştirdiği de bilinmektedir.⁵ Vali tarafından Mekke'den çıkarılınca Mısır'a göç eden Harrâz'ın burada on beş yıldan fazla yaşadığını görüyoruz. Bu süre zarfında Harrâz talebelerini yetiştirmeye devam etmiş, muhtemelen kitaplarının bir kısmını burada kaleme almış, İbn Atâ ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ile yazışmış ve Şam'daki sûfilerle görüşmelerine devam etmiştir.⁶ Dolayısıyla 286/899'daki vefatına kadar Harrâz'ın tasavvufî görüşlerini talebelerine aktarmada herhangi bir sıkıntı çektiğini söylemek güçtür. Hicrî dördüncü ve beşinci yüzyılda kaleme alınan eserlerde tasavvufun ana konularından biri olan fenâ ve bekâ meselesinin Harrâz'a nispetle ele alınması,⁷ hakkında suçlamalara rağmen tasavvuf geleneği için merkezî önemini koruduğunu göstermektedir.

Ebû Bekir eş-Şiblî'nin davranış ve tutumları sebebiyle vezir Ali b. İsmâ tarafından akıl hastanesine yatırıldığı iddiası konusunda kaynaklar vezirin Şiblî ile ilişkisine yönelik aksi veriler de aktarmıştır. Öncelikle Şiblî'nin bir müddet hastanede tedavi gördüğünde şüphe yoksa bile, bunun aşırı davranışlarından dolayı mı yoksa başka bir hastalık sebebiyle mi gerçekleştiği aynı ölçüde kesin değildir.⁸ İkinci olarak Şiblî hastanedeyken halifeyle iliş-

5 Saab, *Sufi Theory and Language*, 114.

6 Böwering, "Zulümle İlhâd Arasında İlk Sufiler", 44.

7 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 172-4; *Kuşeyrî Risâlesi*, 160-2; Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 311-7; *Hakikat Bilgisi*, 304-10; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 69.

8 Hâtim el-Esam (ö. 237/851) ile ilgili aktarılan bir rivayet, delilikle itham edilen tek kişinin Şiblî olmadığını gösterir. Bu ➤

kisi konusunda veziri uyardığı, Ali b. İsâ'nın da onunla yakından ilgilendiği bilinmektedir.⁹ Şiblî hastaneye yatırılınca durumu halifeye bildirip ondan yardım isteyen de vezirdi. Halife Muktedir'in en iyi doktorlarından biri olan Hıristiyan bir doktoru Şiblî'ye göndermesi ve tedavi sonunda doktorun İslam'ı kabul etmesi¹⁰ –eğer bu, Şiblî'nin güçlü manevi kişiliğini vurgulamak amacıyla sonradan üretilen bir hikâye değilse–¹¹ hem vezirin hem de halifenin Şiblî ile “düşmanca” bir ilişkisi olmadığını, dolayısıyla bu hadisenin bir “siyasi baskı” sayılamaması gerektiğini gösterir.

rivayette Hârûn er-Reşîd'in yakınındakilerin Hâtîm'in yıllardır uzlet yapması neticesinde aklını yitirdiğini iddia etmeleri üzerine halifenin onu sınaama talebinden bahsedilir. Bunun için halife dört kişiyi görevlendirerek Hâtîm'e yollar, fakat Hâtîm'in bu kişilerle diyalogları sonucunda görevliler Hârûn er-Reşîd'e dönerek Hâtîm'in “zamanın en akıllı kişisi” olduğunu itiraf ederler. Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 179-80.

9 “Muhammed b. Ali b. Hubeyş'in bildirdiğine göre Şiblî, tedavi edilmek üzere hastaneye götürülmüştü. Ziyaret etmek için yanına Vezir Ali b. İsâ girdi. Veziri karşıladı ve ona ‘Rabbın ne yaptı?’ dedi. Vezir ona ‘Göklerde, karar verip uyguluyor’ deyince, Şiblî ‘Ben sana ibadet ettiğin Rabbini sordum, ibadet etmediğin Rabbini değil’ dedi. Halife Muktedir'i kastediyordu. Ali, maiyetindekilerden birine Şiblî'ye göz kulak olmasını tembihledi.” Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 367; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 607. Şiblî ile Ali b. İsâ'nın diğer bir karşılaşması için bkz. *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 373; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII: 621. Olayın Attâr tarafından aktarılan versiyonu için bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 553-4.

10 Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, I, 513-664, özellikle 541, 553, 601.

11 Gramlich, Şiblî hakkındaki anlatıların bir kısmını geç dönem tasavvuf temsilcilerinden Yâfiî'nin (ö. 768/1367) *Ravzü'r-reyâhîn fî hikâyâtî's-sâlihîn*'inden aktarır ki, bu ve sûfilerin hikâyelerini derleyen buna benzer başka kitaplardaki sûfi-yönetici karşılaşmalarına dair anlatıların söylem ve içerik tahlili başlı başına bir çalışma konusu sayılabilir.

Bireysel çaptaki bu örneklerde yöneticilerin, doğru-
dan sûfilere yönelik sistemli bir baskı uyguladığı sonu-
cuna ulaşmak kabil değildir. Bu kapsamda değeren-
dirilebilecek tek olay Harrâz ile Mekke valisi arasında
gerçekleşen hadise olabilir, ancak burada bile Harrâz'ın
sürgününe neden olan şey “siyasi” bir gerekçe değil; dinî
bir tutumla ilgilidir. Dolayısıyla bu sûfilere yaşıdıkları
olayların, onların tasavvufî düşünce geleneğinin “kuru-
cu” isimleri sayılmalarını engelleyecek ölçüde olumsuz
bir etki meydana getirdiğini öne sürmek oldukça güç gö-
rünmektedir.

Bu kapsamda etkisi sorgulanacak en mühim vaka,
Gulâmu Halîl olayıdır. Bu olayın tasavvuf-siyaset ilişkilere-
rindeki rolünü üç soru etrafında değerlendirmek müm-
kün görünmektedir. Öncelikle Gulâmu Halîl gerçekte ne
maksatla sûfilere itham etmiş ve devlet desteğini nasıl
kazanabilmişti? Olay gerçekleştiği esnada tahtta Halife
Mu'temid (dönemi: 256-79/870-92) bulunuyordu, fa-
kat devlet idaresinde son derece ilgisiz ve etkisiz oldu-
ğu bilinmektedir. Onun yerine esas idare üvey kardeşi
ve “gölge halife” Muvaffak'ın elindeydi. Bu bakımdan
Gulâmu Halîl'in sûfilere “toplumsal bozgunculuk” ile it-
ham ederek halifeyi ikna etmiş olması, halifenin de konu
hakkında, söz gelişi, istişare yolunu tutarak sağlıklı bir
değerlendirme yapmamış olması muhtemeldir. Başka
bir açıdan Gulâmu Halîl, Mu'temid'in etkisizliğinden is-
tifade ederek daha çok harem çevresinde etkili olmuş ve
nüfuz kazanmıştı. Dolayısıyla devlet desteğini arkasına
alarak mukabillerini saf dışı etme ve nüfuzunu sürdürme
gayesi güdüyordu. Hücvîrî'nin Gulâmu Halîl hakkında-
ki yargısı aslında bütün itham ve soruşturma sürecinin
bu tür bir “otorite” paylaşımı sorunundan kaynaklandığı
yönündedir:

Gulâmu Halîl mürai bir adamdı, zâhidlik ve sûfilik id-
diasında bulunurdu. Çeşitli hileler ve oyunlarla kendi-

sini halifenin ve halifenin çevresinde bulunan devlet adamlarının katında meşhur etmişti. Şimdi zamanımızda bulunan pek çokları gibi dinini dünya karşılığında satmıştı. Şeyhlerin ve dervişlerin kötülüklerini diline dolar, halifenin önüne sürerdi. Maksudı şeyhleri terk edilmiş bir hale getirmek, insanların onlarla teber-rük etmelerinin önüne geçmektir. Böylece durumunu sağlamlaştırmak ve mevkiini korumak isterdi.¹²

Hücvîrî'nin değerlendirmesinde haklılık payı olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Çünkü hadisenin yaşandığı zaman dilimi, Bağdat'ta tasavvufun önde gelen temsilcilerinin bir arada bulunduğu "altın çağ" mesabesindedir ve tasavvufa intisap edenlerin sayısının her geçen gün artış gösterdiğini tahmin etmek güç değildir.

Gulâmu Halîl olayı bağlamında sormamız gereken ikinci soru, bu çalışmanın ikinci başlığında incelemeye çalıştığımız devletin genel din politikaları ekseninde tasavvuf-siyaset ilişkilerini ilgilendirmektedir. Bu kapsamda Gulâmu Halîl olayını, devletin kadı atamalarındaki tasarrufunun bir sonucu olarak görebilir miyiz? Olay esnasında Bağdat Başkadısı Mâlikî fakih Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk el-Cehdamî (ö. 282/896) idi. Cehdamî, devletin kadı atamalarında daha çok tercih ettiği –Melchert'in deyimiyle– "ılımlı akılcı" gruba dâhil olmasına karşılık ehl-i hadîse yakın bir anlayışa sahipti ve "bidatlara karşı çıkmak" temel özelliklerinden biriydi.¹³ Dolayısıyla sûfileri "bidat ehli" ve "zındıklar" şeklinde tanımlamada Gulâmu Halîl ile hemfikir olduğu öne sürülebilir. Ancak bu soruşturmayı doğrudan Cehdamî'nin yürütüp yürütmediği belirsizdir. Ebû Nu'aym'ın aktardığı rivayette soruşturmayı Cehdamî'nin yürüttüğü belirtilirken,¹⁴

12 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 173; *Hakikat Bilgisi*, 201.

13 Alican Tatlı, "Cehdamî", *DİA*, VII, 224-5.

14 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 250; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 380-1.

Hücvîrî soruşturmayı yürüten başkadının ismini Abbâs b. Ali olarak zikreder.¹⁵ Cehdamî'nin bütün Bağdat şehrinin en üst yetkili mercii olduğu dikkate alınrsa, bölge mahkemelerine bakan başka mezheplere bağlı kadıların varlığını hesaba katmak gerekir.¹⁶ O halde bu kapsam dâhilinde sorulması gereken diğer soru şudur: Olayı Afîfî'nin iddia ettiği gibi¹⁷ Hanbelîlik-tasavvuf karşıtlığının bir sonucu olarak görebilir miyiz? Melchert'in tespitine hak vererek bunun mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü Gulâmu Halîl Hanbelî gelenek içerisinde makbul bir isim sayılmadığı gibi İbn Hanbel'in insanlardaki yanlışları düzeltmek için yöneticileri aracı olarak kullanmaktan imtina eden tavrına zıt hareket etmişti. Bu verilerden hareket eden Melchert, Gulâmu Halîl'in "Hanbelî" olmasının bile sorgulanabileceğini belirtir.¹⁸ Hadis geleneğinde de Gulâmu Halîl, uydurma hadisler rivayet eden bir muhaddis olarak tespit edilmiştir.¹⁹ Bütün bunlar, Hücvîrî'nin Gulâmu Halîl hakkında yukarıda alıntıladığımız yargısını doğrulayabilecek veriler olarak görülebilir. Çünkü tasavvuf metinlerinde de Gulâmu Halîl'in Hanbelîliğinden hiç söz edilmeden onun şöhret ve mevki hırsına sahip bir vaiz ve hatip oluşuna vurgu yapılır.²⁰ Dolayısıyla olayı, Hanbelîlik-tasavvuf karşıtlığının

15 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 237; *Hakikat Bilgisi*, 254. Bu ismi maalesef kaynaklardan doğrulayamadık.

16 Nitekim Cehdamî'nin Hanefî fakihlerin bölge kadılıklarına atanmalarını engellediği bilinmektedir. Bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 130-2.

17 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 105.

18 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 269-72.

19 M. Yaşar Kandemir, "Gulâmu Halîl", *DİA*, XIV, 187.

20 Serrâc, *el-Lüma'*, 546-8, 552; *İslam Tasavvufu*, 471-2, 477; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 237-8; *Hakikat Bilgisi*, 254-5. Ehl-i hadîs eksenli zühd ve tasavvuf anlayışına daha yakın olmasına rağmen Ebû Tâlib el-Mekkî bile, Gulâmu Halîl'in sûfilerin ilahi aşk hakkındaki görüşlerini eleştirmesini tasvip etmez. Ona ➤

bir sonucu olarak okumak güçtür.²¹ Ancak sûfilere yönelik itham ve suçlamaların yukarıda yaptığımız ayrıma uygun olarak ehl-i hadîse mensup zâhidler ile siyasete karşı daha ılımlı bir tavrı benimseyen sûfiler arasındaki ayrılığın kesinleştiği hicrî 240'lardan sonra artış göstermesi, sadece âlimler arasında değil –çünkü sûfilere yönelik suçlamalar Mâlikî âlimlerden de geliyordu–, ehl-i hadîs dindarlığını benimsemiş halk nezdinde de sûfilere yönelik tepkilerin bir sonucu olarak görülebilir.

Üçüncü soru, dönemin siyasi şartlarının olaya bir etkisinin olup olmadığıyla ilgilidir. Carl Ernst'e göre Gulâmu Halîl olayını, tasavvufa yönelik bir düşmanlıktan ziyade Mu'temid döneminde Abbâsileri etkileyen büyük siyasi karışıklıkların yansıması olarak değerlendirmek de gerekir. Bu dönemde devletin yaklaşık yirmi sene boyunca mücadele yürütmesine ve Bağdat'ın tehdit edilmesine kadar varan Zenc isyanı ve Abbâsiler içinde farklı emirliklerin kurulmasına neden olan Saffâriler olayı yaşandığı gibi, devlet yönetiminde yer alan üst düzey bürokratların sürekli değişmesi de kargaşayı derinleştirmişti.²² Bu nedenle Gulâmu Halîl olayını, devletin toplumsal bütünlüğü zedeleyecek en ufak bir ayrışmayı derhal engellemeye çalışan bir refleksi olarak görmek gerekir.²³ İleride ele alacağımız üzere Hallâc'ın durumu da hesaba katılırsa bu değerlendirmeye kısmen hak vermek mümkün görülebilir, ancak sadece Gulâmu Halîl olayı ekseninde Melchert'in bu yaklaşıma dair eleştirisi daha tutarlı görünür. Ona göre “bu siyasi krizler ne kadar yıkı-

göre Gulâmu Halîl ilahi muhabbette beşerî sevginin tezahürlerini hayal ederek inkâr yoluna gitmişti. Oysa selef bu tür bir sevgiden asla söz etmemiştir. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 1106; *Kalplerin Azığı*, III,: 269.

21 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

22 Bu dönem hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ali Aktan, “Mu'temid-Alellah, Ahmed b. Ca'fer”, *DİA*, XXXI, 387-8.

23 Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 101.

cı olursa olsun, soruşturma hakkındaki mevcut kaynaklarımız bu krizlere hiç değinmeyip yalnızca dinî meseleler üzerinde dururlar. (...) Bu tür olaylarda merkezî rolü güvenlik güçlerinin değil de zâhidlerin oynamış olması, dinî meselelerin belirleyiciliğiyle açıklanabilir. Sonuç olarak siyaset yerine din üzerine vurgu yapmak daha güvenli bir yol gibi görünür.”²⁴ Buraya eklenmesi gereken bir nokta daha var: Bu olay, “bütünyle” siyaset kurumunu sorumlu tutacağımız bir müdahale sayılmasa bile, Gulâmu Halîl’in hakiki maksadı ve süreci yönetmedeki araçları bakımından “siyasi” idi. Bu çalışma boyunca sorgu için kendisine getirilip de verdiği cevaplar karşısında sûfilerin serbest bırakılmasını emreden çok sayıda halife örneği zikrettik. İdam kararının uygulanmamış olmasında, sûfilerin kendilerini güçlü bir biçimde savunmalarının yanı sıra, idarecilerin, toplum nezdinde itibar sahibi bir grubun katledilmesi sebebiyle insanlar arasında yeni bir kargaşanın çıkmasından duyduğu muhtemel bir tedirginlik de etkili olmuş olabilir. Dolayısıyla burada gerçekte Gulâmu Halîl’in bir “siyasi figür”, devlet yönetiminin ise “halkın dinî duygu ve kaygılarını” dikkate alan taraf olması bakımından bir rol değişimine şahit olduğumuzu değerlendirebiliriz.

Gulâmu Halîl olayının sûfileri sindirdiğinden, söz gelişi insanlardan ayrılıp gizlenmelerine neden olduğundan söz edilebilir mi? Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’nin olaydan sonra Rakka’ya yerleşmesi ve on dört yıl orada kalması ilk bakışta böyle bir izlenim verir. Bazı araştırmacılar bunu “sürgün” olarak nitelendirmiştir.²⁵ İdam kararının uygulanmamasına karşılık böyle bir ceza verildiğini düşünebiliriz, fakat Nûrî dışında başka herhangi bir sûfî –söz gelişi Hücvîrî’nin tespiti göre soruştur-

24 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 251-2.

25 Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 20, 22.

maya gerçekte sebep olan Semnûn b. Hamza el-Muhibb gibi- hakkında herhangi bir sürgün cezasının verildiği bilgisi bulunmadığı için bu, zayıf bir ihtimaldir. Dolayısıyla Nûrî'nin Rakka'ya gidişini bilinçli bir tercih, dolayısıyla bir tür "geri adım" olarak da düşünebiliriz. Ancak bu bilinçli tercihin onun tasavvuf anlayışında bir değişime neden olmadığı aşikârdır. Çünkü Halife Mu'temid'in (ö. 279/892) vefatının ardından Bağdat'a döndüğünde tasavvuf anlayışından hiçbir şekilde ödün vermediğini anladığımız iki hususa şahit oluruz. Birincisinde Nûrî, Cüneyd ve çevresinin kullandığı tasavvuf dilini "anlaşılmaz" bularak onlara katılmayı reddeder. İkincisinde ise Halife Mu'tazîd'in (dönemi: 279-289/892-902) sarayındaki şarap küplerini kırmış, bu nedenle sorgulandığında (kamusal alanda ahlâkın gözetiminden sorumlu) bir *muhtesib* olduğunu öne sürmüştü.²⁶ Olayın ardından herhangi bir tutuklama ya da hapis cezası verilmemiş olması, Nûrî'nin sarayda tanınan, hatta bu tür "taşkınlıklarına" göz yumulan biri olduğu izlenimi verir. Nitekim Mu'tazîd'in veziri sûfilere ulaştırması için bir miktar para verdiğinde Nûrî bunları boş bir eve dökmüş ve ihtiyacı olanların alması için bütün sûfilere çağrı yapmıştı. Kendisi ve bir grup sûfî paraya hiç dokunmadığı gibi Nûrî'nin paradan alanlar için şunları söylediği aktarılır: "Allah'a olan uzaklığınız aldıklarınız; yakınlığınız ise almadıklarınız kadardır."²⁷ Dolayısıyla Nûrî, hem ilahi mu-

26 Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, I, 386-7; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 23.

27 Serrâc, *el-Lüma'*, 273; *İslam Tasavvufu*, 222. Tasavvuf-siyaset ilişkilerini ele alırken, yöneticilerin sûfilere yönelik mali yardımlarının tasavvufun özellikle kurumsal yapısının gelişmesinde ne derece etkili olduğu sorulabilir. Ancak ele aldığımız süreç dâhilinde, Nûrî'nin bu örneğine benzer birkaç girişime şahit olunsan bile, yönetici kesiminin sûfilere ya da tekke ve hankâhlara yönelik kayda değer bir maddi katkıda bulunduğu, bu vaki olsa bile sûfilerin bunu kabul ettiği bir örneğe rastlamak mümkün değildir. Bu tür mali yardımların daha çok hicrî ➤

habbete dayalı tasavvuf anlayışını hem de ahlâkî bozulmaya uğrayan siyasi idareye karşı tepkisel ve eleştirel duruşunu değiştirmemiş görünmektedir.

Cüneyd ise 297/909'daki vefatına kadar 30 yıldan fazla Bağdat'ta yaşamaya devam etti. Bu nedenle onun Gulâmu Halîl soruşturmasından bir fakih olduğunu söyleyerek kurtulmasını, bir tür "hile" olarak görmek yanıltıcı olabilir. Cüneyd, tasavvufa intisap etmeden önce Ebû Sevr'den (ö. 240/854) fıkıh eğitimi almış, 20'li yaşlarından itibaren fetva verecek düzeyde uzmanlaşmıştı.²⁸ Gulâmu Halîl olayı gerçekleştiği esnada Cüneyd'in, tasavvuf yolunda ilerlemekle birlikte bir fakih olarak da çalışmalarına devam ettiğini düşünebiliriz. Çünkü hicrî 270'li yıllara kadar görüştüğü birtakım sûfilerle arasında,

altıncı yüzyıldan sonra, sûfilerin manevi otoritesinin siyaset kanadı tarafından da kabul edildiği şehir ya da bölgelerde yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muh-sin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, trc. Ali Ertuğrul, Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 323-39.

- 28 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 95; *Kuşeyrî Risâlesi*, 117. Cüneyd-i Bağdâdî'nin fıkıhtaki otoritesi daha sonraki tasavvufi metinlerinde sıkça vurgulanmıştır. En önemli örneklerden biri, sûfilere yapılan baskıları *Hikem-i Atâiyye* şerhinde uzunca anlatan İbn Acîbe'dir (ö. 1224/1809). İbn Acîbe burada sûfilerin maruz kaldığı mihneyi Hz. Peygamber'in çektiği sıkıntıların, Râşid halifelerin, Hz. Hüseyin'in ve sonraki sahâbilerden şehit edilenlerin bir devamı olarak ele alır. Cüneyd'e "zındıklık" suçlaması yapıldığını, İslam dünyasının her yöresinden gelen farklı mezheplere mensup fakihlerin onu fıkıh konularında sorguladığını, neticede Cüneyd'in bütün sorulara başarılı cevaplar vererek halifenin takdirini kazandığına dair ayrıntılı diyalog kurguları aktarır. İbn Acîbe'nin aktardığına göre bu olay Hali-fe Mütevekkil (dönemi: 232-247/847-861) zamanında Cüneyd muhtemelen yirmili yaşlarındayken gerçekleşmişti, dolayısıyla Gulâmu Halîl olayıyla ilgisi yoktur. Yine de bu anlatı, Cüneyd'in, tasavvuftaki üstün makamının yanında fıkıh ve kelâm ilimlerinde de devrinin en üstün âlimi olarak konumlandırıldığını gösterir. Bkz. Ebû'l-Abbâs İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem fî şerhi'l-Hikem*, nşr. Muhammed Ahmed Hasebullah (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1983), 490-6.

bir hoca-talebe ilişkisinden bekleyeceğimiz diyaloglar nakledilmiştir. Üstelik soruşturma esnasında kendisini fakih olarak tanımladığı ifadesini doğrulayacak çok sayıda şahit bulunuyordu, çünkü Cüneyd'in sohbetlerine sûfiler kadar fıkıh ve kelâm âlimleri de iştirak ediyordu.²⁹ Dolayısıyla Cüneyd'in tasavvufun sadece Bağdat'taki değil; bütün erken dönemdeki en önemli ismi olarak önem kazanması, muhtemelen, Gulâmu Halîl olayından sonraki bu otuz sene içerisinde gerçekleşti. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu olayın kendilerine yönelik tepkileri savuşturmak amacıyla sûfileri daha kapalı ve sembolik bir dil kullanmaya sevk ettiği öne sürülmüştür. Ancak bu iddiayı, ele aldığımız dönemdeki baskı sürecini tamamlayan diğer bir krize, Hallâc'ın idamı meselesine göz attıktan sonra değerlendirelim.

Görüldüğü kadarıyla Hallâc'ın idamıyla ilgili yukarıda aktardığımız karmaşık süreç içerisinde kesin olan husus, idam cezasının, dinî ve siyasi ithamların aynı oranda tesir ettiği bir sonuç olmasıdır. Kuşkusuz Hallâc'ın İslam topraklarının başka kültür ve medeniyetlerle iç içe geçtiği muhitlerde, özellikle de Hindistan, Türkistan ve Orta Asya'nın diğer iç bölgelerinde yoğunlaşan seyahatleri sırasında kullandığı dil, o güne kadar hâkim tasavvuf anlayışının alışık olmadığı bir karakterdeydi. Dolayısıyla Hallâc temelde "dinî" görüşlerinin komplike yapısı ve belirsizliği nedeniyle ilim otoriteleri tarafından suçlanmış ve sûfilerin kahir ekseriyeti tarafından da yadırganmış veya dışlanmıştı.³⁰ Bunun yanında Şîî destekli Zenc isyanına sıcak bakması ve sohbetlerinde toplumsal eşitsizlik ve adaletsizliklere değinmesi, onu, devlet yönetiminin gözünde etkili sohbetleriyle tanınan bir âlim ya

29 Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life Personality and Writings of al-Junayd* (Londra: Luzac, 1962), 1-35.

30 Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 90; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 42.

da vaiz olmak yerine, Şîf-Karmatî bir casus haline getirmişti. Bu, Bağdat'ta çok sayıda sempatizan ve takipçisi bulunduğundan “toplumsal bütünlüğü ve huzuru tehdit edecek potansiyele sahip bir dinî figür” için, son derece belirleyici bir suçlamaydı.³¹ Nihayet yargılama sürecinde hâkimlerin açıkça siyasi baskı altında kaldığı ve Hallâc'ın da beraat etmesine yardımcı olacak bir tavır takınmaktan bilinçli olarak geri durduğu görülmektedir.

Öte taraftan meseleye siyaset cenahından bakmak sorunu biraz daha anlaşılır kılabilir. Hallâc'ın sohbetlerinde bahsettiği toplumsal adaletsizlikler yüzünden Şîf vezir İbnü'l-Furât azledilerek yerine 306/918'de Hâmid b. Abbâs (ö. 311/923) atanmış; ancak yönetimdeki başarısızlığı sebebiyle bir sene sonra, 304/917'den beri hâpiste olan diğer vezir Ali b. İsâ (ö. 334/946) serbest bırakılarak geniş yetkilerle –Abbâsîlerde ilk defa görülen bir uygulama olarak– “vekil vezir” tayin edilmişti.³² Bundan sonraki süreçte İbn İsâ'nın girişimleri Hâmid'in halifenin gözünden düşmesine neden oldu ve 308/920 yılında bütün görevlerinden azledildi. Bir yıl sonra yeniden vezir olarak Bağdat'a dönen Hâmid, Hallâc'ın tekrar idamla yargılanmasını temin etti. Muhtemelen, Bağdat'taki varlığının toplumsal huzursuzluğa neden olduğunu düşündüğü Hallâc'ın idamıyla hem halifenin gözüne yeniden girmeyi hem de Hallâc'a sempati besleyen İbn İsâ'dan intikam almayı umuyordu. Nüfuzunu kullanarak hâkimleri baskı altına alması ve idamı gerçekleştirmesinin ardından bu kez saraydaki Hallâc taraftarları halifeye baskı uyguladı ve Hâmid tekrar görevden alınarak yerine

31 Hallâc'ın idamını, onu takip eden geniş bir kitlenin muhtemel toplumsal hareketiyle ilişkilendirerek ele alan başka bir değerlendirmeye bkz. Nile Green, *Sufism: A Global History* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 40-1.

32 Abbâsîlerde vezirlik kurumunun kapsamlı bir araştırması için bkz. Halil İbrahim Hançabav, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik* (295-530/908-1136) (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

hapisteki İbnü'l-Furât 311/923'te üçüncü kez vezir tayin edildi.³³ Dolayısıyla olayların gelişimi Hallâc'ın idamını, destekçisi vezir Ali b. İsâ ile düşmanı olan diğer vezir Hâmid b. Abbâs'ın arasındaki otorite paylaşımı sorunun bir parçası olarak da okuyabileceğimizi gösterir. Bu bağlamda Şâfiî fakih İbn Süreyc'in, ilahi aşk hakkındaki görüşleri yüzünden Hallâc'a idam cezası vermekten imtina eden tutumu, aslında neredeyse bütün entelektüel yapının genel tutumu olarak görülebilirdi. Hatta bütün bu süreçte Hallâc'ı destekleyenler arasında Bağdat'ta önemli bir nüfusa sahip olan Hanbelî gruplar da söz konusudur. Söz gelişi onu desteklemekten vazgeçmesi yönünde vezir Hâmid tarafından baskı yapıldığında bunu reddettiği için öldürülen sûfî-müfessir İbn Atâ bir Hanbelî idi.³⁴ Bu bakımdan çalışmamızın ikinci bölümünde vurguladığımız üzere, siyasete karşı aktif protesto sürdürmeye daha eğilimli olan ehl-i hadîse mensup sûfiler ile siyaset kanadıyla daha uzlaşmacı bir görüntü sunan "ılımlı-akılcı" gruba yakın sûfiler arasındaki ayırım, burada da geçerliliğini korumuş sayılabilir. Birinci kesim Hallâc'a destek olmak suretiyle siyasi iradeye tepkisini gösterirken, ikinci kesim "tevakkuf" etmekle onlardan ayrılmış görünmektedir. Dolayısıyla –spekülasyon yapacak olursak– sadece ilahi aşk hakkındaki görüşlerinden kaynaklanan suçlama ile kalsaydı Hallâc muhtemelen idam edilmeyecekti.

Hallâc'ın idamı Bağdat'ta bir süre devam eden gösterilere ve takipçilerinden bir kısmının baskı görmesine

33 Krş. Mehmet Aykaç, "Hâmid b. Abbâs", *DİA*, XV, 459-60; Nahide Bozkurt, "İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İsâ", *DİA*, XX, 539-40.

34 Hanbelîlerin daha sonraki dönemlerde Hallâc'a yönelik destekleri hakkında krş. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, I, 603-4; George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 165-78; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 41.

neden olmuştu, ancak zaman içinde idam edildiği yer “kutsal” bir mekân addedildi. Halife Kâim (ö. 467/1075) tarafından vezir olarak tayin edilen Ali b. Mesleme’nin göreve geldiğinde Hallâc’ın kabri sayılan yeri ziyaret ettiği de nakledilmiştir.³⁵ Hallâc’ın idamının ardından Bağdat’taki sûfiler, Cüneyd’in halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) liderliğinde etkinliklerini sürdürmeye devam ettiler. Daha sonraki yüzyıllarda Hallâc’ın

35 Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, XV, 377-81. Bu ziyareti –eğer gerçekte varsa– yöneticiler ve sûfiler arasındaki sorunun tamamen çözülmesi ya da bir tür uzlaşma hamlesi olarak görülmesi mümkün müdür? Tasavvuf kaynaklarında bu olayın tam tersi örneklerle rastlamamız, sûfiler açısından da durumun bu şekilde okunabileceğini düşündürür. Mesela ünlü hadis âlimi ve zâhid Abdullah İbn Avn’ın (ö. 151/768) kendisine tepki gösterenlere aldırmaksızın Haccâc için bağışlanma dilediği nakledilir. Bkz. Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 41; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 305. Öte taraftan daha geç döneme ait bir başka örnek, Hallâc olayında idareciler tarafından öldürülen sûfi İbn Atâ’nın Vezir Ali b. İsmâ İbnü’l-Cerrâh’a (ö. 334/949) –diğer kaynaklar İbn Atâ’yı idam ettiren vezirin Hâmid olduğu hususunda müttefiktir– bedduası konusunda sûfiler arasındaki görüş ayrılığıdır. Attâr bu görüş ayrılığını şöyle resmeder: “İbn Atâ, [vezire] ‘Yüce Allah senin ellerini ve ayaklarını kırsın’ diye beddua etmişti. Bundan bir süre sonra halifenin hışmına uğrayan vezirin ellerinin ve ayaklarının kesilmesi için ferman çıkmıştı. Bu nedenle şeyhlerden bazıları İbn Atâ’nın böyle yapmasını tasvip etmeyerek, ‘Dua edilmesi gereken birisine niçin beddua etti? Ona dua etmesi gerekirdi’ derken, bazıları da onu mazur görüp, ‘Mümkündür ki, vezir zalim olduğundan Müslümanlar adına ona beddua etmiştir,’ demişlerdir. Diğer bazıları da, ‘İbn Atâ firâset ehliydi. Onun başına neyin geleceğini biliyordu, kadere uydu, bu nedenle bu sözleri ona Allah söyletti, kendisi arada yoktu,’ demişlerdir.” Bu görüşleri aktardıktan sonra Attâr kendi yaklaşımını belirtir: “Bana öyle geliyor ki, İbn Atâ onun kötülüğünü değil, iyiliğini istediği için bu şekilde konuşmuştur. Gerçekten de vezir dünyadayken hor görülüp, serveti, makamı ve konumu elinden alınmış, çektikleri yaptıklarına kefaret olduğundan şehit derecesini kazanmıştı. Bu güzel bir yorumdur. Bu dünyada çekilen ceza, o dünyada çekilecek olan cezanın yanında basit kaldığından İbn Atâ onun iyiliğini istemiştir.” Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 453.

ilahi aşk ve fenâ hakkındaki fikirleri, söylemdeki nüanslara rağmen Ebü'l-Hasan el-Harâkânî (425/1033), Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049), Ebû Ali el-Farmedî (ö. 477/1084) gibi sûfiler tarafından takip edildiği gibi,³⁶ Attâr, Baklî, Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız gibi isimler vasıtasıyla da sonraki nesillere aktarıldı. Dolayısıyla –Müslümanların büyük çoğunluğu geçmişte olduğu gibi günümüzde de sûfilerin *tevakkuf* tavrını takip ediyor görünse bile– Hallâc'ın haksız yere idam edildiği neredeyse toplumsal bir kabul haline gelmiş ve iade-i itibarı yapılmış kabul edilebilir. Bu noktada Karamustafa'nın tespiti katılacak olursak, "bütün sûfilere hedef alan bir soruşturma olmadığı için Hallâc'ın idamı sûfilere ne radikal bir grup haline getirdi ne de onları yer altına kaydırıp sindirdi".³⁷ Bunun bir nedeni, bütün baskı ya da olumsuzluklara rağmen tasavvufun yaygınlaşmaya devam ederek geniş bir toplumsal destek bulmasıyken diğer ve muhtemelen daha öncelikli nedeni, hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûvî gibi sûfî-müelliflerin tasavvufu Ehl-i Sünnet'in fıkıh-kelâm kanadı ekseninde zapturapt altına alan eserler yazarak hem Hallâc'a hem de diğer tartışmalı sûfilere bu bağlama göre yeniden kimlik kazandırmalarıydı. Başka bir deyişle sûfilerin dil ve üsluplarındaki değişimdi. Bu kısmın başında zikrettiğimiz ikinci iddiayı değerlendirmek adına bunu biraz daha açacağız.

Gulâmu Halîl olayının ve Hallâc'ın idamının tasavvuftaki "sembol" dilinin ortaya çıkmasını sağlayan vakalar olarak ele almak, çağdaş araştırmalarda karşımıza çıkan bir yaklaşım biçimi olduğu gibi, tasavvuf metinlerinde bu yaklaşımı destekleyecek örnekler bulmak

36 Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 91-2.

37 Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 43.

güç değildir.³⁸ Söz gelişi Bağdatlı ünlü sûfilerden Ebû Ali er-Rûzbârî'nin (ö. 322/934) "Bizim ilmimiz işaret ilmidir, ibareye dönecek olursa gizlenir" sözü,³⁹ sembol dilinin bir savunusu kabul edilebilir. Kuşeyrî'nin tasavvuf terminolojisinin gelişimi hakkındaki yaklaşımı da buna dâhil edilebilir. Ona göre sûfiler, Allah tarafından kalplerine tevdi edilen ve ehil olmayan yabancıların anlamaktan uzak olduğu anlamları onlardan saklı tutmak için müphem ıstılahları kullanmayı özellikle tercih etmişlerdi.⁴⁰ Gulâmu Halîl olayı, bilindiği kadarıyla, o ana dek sûfiler hakkında "idam" kararının verildiği ilk soruşturma olması bakımından Cüneyd ve çevresini yeni bir dil geliştirmeye sevk etmiş olabilir. Ancak yeni tasavvuf dili, sûfilerin entelektüel kesimlere ve toplumun diğer katmanlarına tasavvufun temelde İslam ahlâkının kazanıldığı ve bunu diğer dinî ilimlere dayalı olarak gerçekleştirdiği bir disiplinden ibaret olduğunu anlatan "uzlaş" üslubu üzerine kuruluydu. Yani Cüneyd'in doğrudan "siyasi irade" ile bir uzlaş zemini oluşturma gayretinden söz edilemez.⁴¹ Başka bir deyişle bu yeni dil, aşağıda de-

38 İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-hikem*'de erken dönem sûfilerin meşrep-lerindeki sekr-sahv ayrımını dikkate alarak, sekr halinin aslında sahv hali kadar gerçekçi bir bilgi sunabileceğini; bu yüzden manevi sarhoşluğun kazandırdığı bilgiyi "şath" olarak değersizleştirmemek gerektiğini ima eder. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 326-7; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 137, 309 vd. Aynı şekilde İsmail Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) Hallâc'ın idamının ardından tasavvufî dilde dönüşüm gerçekleştirdiği yönündeki görüşü için bkz. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 400'den naklen Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 41-2; Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şariat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 198.

39 Serrâc, *el-Lüma'*, 314; *İslam Tasavvufu*, 258.

40 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 153; *Kuşeyrî Risâlesi*, 147.

41 Bunun aksini ima eden bazı değerlendirmeler için bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 252; Karamustafa, *Tasavvufun* ♣

gineceğimiz üzere, sonuçları bakımından daha sonra siyasiler nezdinde de olumlu yansımalara vesile olmuş olabilir; fakat öncelikli amaç tamamen iktidarla bir uzlaşmayı arayışı değildi.

Bu üslup kapsamında “sembol” ve “gizemli dil” aslında işlevsel bir araç sayılmazdı, çünkü Cüneyd ve takipçileri akla yatkın, anlaşılır ve açık-seçik bir üslup ve fıkıh-kelâm ekseninde şekillenen bir dille tasavvufun izahını yapmayı daha çok önemsemişlerdi. Bu nedenle Nûrî’nin Rakka’dan Bağdat’a döndüğünde Cüneyd ve çevresinin kullandığı tasavvuf dilini “anlaşılmaz” bularak reddetmesi, sembolik ve müphem ifadelerden ziyade bu uzlaşma üslubunu bir tür “geri adım” olarak telakki etmiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Aynı sebepten Kuşeyrî’nin ima ettiği dil değişimini tasavvufun bir bütün olarak sembolik anlatım biçimine dönüştüğü şeklinde yorumlamak yanlış olur. Çünkü tasavvuf terminolojisinin büyük bir kısmı insanın duygu, tutum ve tavırlarını işleyen ayet veya hadislerdeki kavramlardan mülhemdi. Bu bakımdan sembolik ve mecazi içeriğe sahip ya da Kuşeyrî’nin ifade ettiği müphemlikteki kavramların tasavvuf kitaplarında etraflıca açıklanmasından ziyade “geçiştirilmesi” şaşırtıcı değildir.⁴² Birinci bölümde değindiğimiz üzere, bu kavramların önemli bir kısmının, anlamı fıkıh, kelâm,

Oluşumu, 39-40, 215. Bu bölümün başlarında yöneticilerden uzak kalma hususunda ele aldığımız görüşleri de hatırla tutulursa, Cüneyd’in siyasilerle “uzlaştığına” yönelik açık-seçik veriler bulmak güçtür. Attâr’ın bir anlatısı, Cüneyd’in aralarındaki bir meseleyle ilgili halifeye karşı gelmesinden sonra ününün arttığı ve etrafında talebelerin çoğaldığı değerlendirmesini içerir. Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 387-8. Başka bir ifadeyle ilk zâhidlerden beri yöneticilerden uzak durmak, sûfilerin temel prensiplerinden biriydi ve Cüneyd’in bunu bir “uzlaşma” hedefiyle hayatının herhangi bir döneminde terk ettiğini tespit etmek mümkün değildir.

42 Örnek olarak bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 453-503; *İslam Tasavvufu*, 391-439; Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, 501-8; *Hakikat Bilgisi*, 441-7.

tefsir gibi disiplinlerde “asıl” kabul edilmiş terimler olduğu ve sûfilerin amacının bu kavramların diğer anlam örgülerini açıklığa kavuşturmaktan ibaret olduğu görülebilir.

Diğer taraftan teşekkül devri tasavvuf-siyaset ilişkilerindeki kriz vakalarının hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren önemli bir düşüş göstermesi nasıl izah edilebilir? Bu çerçevede Sülemî'nin *Mihanü's-sûfiyye*'de Ebû Ali es-Sekafî'den (ö. 328/940) sonra zikrettiği iki ismin vefat tarihlerinin hicrî 373 ve 405 olduğuna dikkat çekmek gerekir.⁴³ Bu kronolojik veriyi, siyasi baskıların tasavvufun dilini dönüştüren yegâne etken olduğu şeklinde, ancak bir sosyalist tarihçi bakış açısından doğabilecek indirgemeci yargıya mahkûm olmamak için dikkate almak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü bu tarihsel aralık, tasavvufun gelişiminde hayati öneme sahip bir

43 Sülemî, *Mihanü's-sûfiyye*, 33-4. Bunu şimdilik, hemen akla gelebilecek bazı örnekleri yadsımadan ve kaynakların tamamı incelediğinde sonuçta önemli bir değişiklik olmayacağını varsayarak bir veri kabul ediyoruz. Söz gelişi Herevî ve Kuşeyrî'nin yaşadığı sıkıntıları burada hatırlayabiliriz, fakat Kuşeyrî'nin durumu, tam anlamıyla tasavvuf-siyaset ilişkilerinde bir kriz örneği oluşturmaz, çünkü daha ziyade fıkıh-kelâm mezhepleri eksenindeki bir ayrışmadan kaynaklanıyordu. Kuşeyrî, Nişabur'un 429/1038'de Selçukluların eline geçmesinin ardından etkisini artıran Hanefî-Şâfiî çekişmesinde, Eş'arî takipçilerinin Sünniliğini vurgulayan bir beyanatta bulunarak taraf olmuştu. Eş'arî-Şâfiî hizbinin liderliğini üstlenmesinin ardından Hanefîlerin tepkisiyle karşılaştı ve onların destekçisi Selçuklu veziri Kunderî, Kuşeyrî'nin ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin hapse atılmasına hükmetti. Ancak kısa süre içinde kendisine bağlı olanlar Kuşeyrî'yi silah zoruyla kurtardı. 448/1056'da Halife Kâim'in Bağdat'a davetini kabul eden Kuşeyrî burada dersler verdi ve ancak Nizâmülmülk'ün vezir olarak atanıp Hanefî-Şâfiî mensupları arasındaki çekişmeyi dengelediği 456/1064'te Nişabur'a dönebildi. Bkz. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 138-40. Herevî'nin yaşadığı sıkıntılarda ise tasavvufî görüşlerinin de etkili olduğu müşahade edilebilir. Bkz. M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî*, 65-71.

sürecin, tasavvufun İslam toplumunun ana akım dünya görüşünü yansıtan Ehl-i Sünnet'in fıkıh-kelâm kanadına “bağımlı” bir ahlâk disiplini olarak tedvinin yaşandığı süreci ifade eder. Bu maksatta birleşen Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Sülemî, Kuşeyrî ve Hücuvî gibi bir grup sûfi-müellif ve tarihçi, yazdıkları eserlerde dinî yükümlülükleri tasavvufî gerekçelerle yerine getirmeyen ya da insanların dindarlıklarını küçümseyen ibâhî tavırları ya da Tanrı ile insan arasında birleşme olduğunu öne süren hulûlî yaklaşımları tasavvuf dairesinin dışına çıkarmışlardır. Öte yandan ilahi aşk ve muhabbet konusunda öne çıkan Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc, Şiblî ya da Nûrî gibi sûfilerin tartışmalara neden olan söylem ve tavırlarını, bu isimleri tasavvufî gelenek için “kurucu şahsiyet” kabul etmek üzere, yeni tasavvuf dili çerçevesinde bir bağlama yerleştirmişlerdi. Bu minvalde Serrâc'ın kullandığı *şathiye* kavramı, tam da tasavvufun bu yeni diline uygun düşen bir içeriğe sahiptir. Bunu yaparken referans aldıkları kaynaklar açık bir biçimde ayet ve hadisler ile ilk Müslüman nesillerden aktarılan ahlâkî tutum ve davranış örnekleriydi. Binaenaleyh bu kapsamlı öz-eleştiri ve tedvin süreci, tasavvuftaki aşırı görüşleri sadece disiplin içi “şâz” yaklaşımlar olarak tasnif etme amacı gütmüyor, tam aksine bu görüşlerin bir bütün olarak İslam dindarlığında yeri olmadığını vurgulama maksadı taşıyordu.⁴⁴ Başka bir deyişle söz konusu yazarlar ve yazdıkları eser-

44 Tasavvufî dildeki dönüşüm hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Kartal, *Tasavvufun Oluşumu*, 41-140, özellikle Cüneyd ve Hallâc ile ilgili bölümler; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 245-67. Ayrıca bu çalışma eksenindeki değerlendirmeleri –özellikle hicrî ilk iki asırdaki gelişmeler bağlamında–, sûfilerin ve başka fırka ve taifelerin siyaset kurum ve aktörleriyle ilişkilerindeki farklılıkları görmek bakımından van Ess'in değerlendirmeleriyle karşılaştırmalı olarak dikkate alınması gerektiğini önerebiliriz. Bkz. van Ess, *Theology and Society*, IV, 312-25, 747-821.

ler, aykırı ve aşırı tasavvufî görüş ve eğilimlerin, siyaset kurumunun toplumsal birlik ve bütünlük için tehdit saydığı *zenâdika* kapsamına girmesini de temin etmekteydi. Bu bakımdan Cüneyd ve çevresindeki sûfilerin geliştirdiği yeni tasavvuf dili, nefis terbiyesi sürecinin kişiye kazandırdığı tecrübeleri ve sonuçlarını ifade etmek üzere büyük ölçüde naslardan oluşturulmuş bir terminolojik yapıyı kullanarak, aslında paradoksal olarak, siyaset kurumunun muhtemel müdahalelerini en aza indirme başarısını göstermiştir. Başka bir deyişle sûfiler, içlerindeki aşırılıkların önüne, kendilerine yönelik politik bir müdahaleden önce muhtemelen bu entelektüel girişim sayesinde geçebilmişlerdir. Bu nedenle tasavvufî dildeki dönüşümü sadece siyasi baskılara dayanarak açıklama kolaycılığı, hicrî dördüncü ve beşinci asırdaki müellif ve şârihlerin girişimleriyle sûfilerin gerçekte hiçbir zaman “pasifize” olmadıklarını; tam aksine “uzlaşî dili ve üslubu” dediğimiz olgu sayesinde tasavvufun sıradan halk, entelektüel kesimler ve siyaset idaresinin gözünde meşru bir kimlik kazanmasını temin eden hem politik hem de entelektüel bir aksiyonerliğe sahip olduklarını görmemizi engelleyecektir.⁴⁵ Tasavvufî dildeki dönüşüm,

45 Bu çerçevede Suâd el-Hakîm’in konuyla ilgili değerlendirmesini zikretmek gerekir. Suâd el-Hakîm’e göre, tasavvufî bilginin kişiye kazandırdığı manevi otoritenin erken dönem İslam toplumunda kabul görmesi, sûfilerin siyaset ehliyle “barışçıl” bir zeminde ilişki geliştirmeleri ve “yumuşak güç” politikası takip etmeleriyle mümkün olabilmiş, devlet idaresinin zayıfladığı ve siyasi kargaşaların arttığı zaman dilimlerinde tasavvufun yaygınlaşması hız kazanmıştır. Bkz. Souad al-Hakim, “The Sufis’ Soft Power”, *Oasis* XIII/25 (2017): 36-46. Tasavvufun yaygınlaşmasını siyasi gerekçeye dayandıran bu bakış açısı, sûfilerin entelektüel çabalarını görmezden gelmemize neden olabilir. Üstelik siyasi idarenin zayıflamasıyla tasavvufun güç kazanması arasında, genel-geçer zorunlu bir ilişki kurmak, sonraki dönemleri dikkate aldığımızda güçtür. Bununla birlikte Hakîm’in dikkate çektiği üzere, velinin otoritesi ile bunun toplumsal-siyasi alandaki etki ve yansımaları, tasavvuf-siyaset ilişkilerini anlamak bakımından önem arz eder.

sûfilerin sosyal hayatta yaşadıkları kriz ve sıkıntılardan az veya çok izler taşıdığı öne sürülebilir; ancak bu hiçbir zaman sûfilerin kullandıkları terminolojiye esas karakterini kazandıran entelektüel kaynaklar kadar belirleyici bir unsur olamamıştır.

Son olarak sûfilerin *reâya* ile *mülûk* arasında aracı/uzlaştırıcı bir rol üstlenip üstlenmedikleri, halkın hukukunu korumak için yöneticiler nezdindeki itibarlarını kullanma yolunu tercih edip etmediklerini değerlendirmek gerekir. Daha önce de vurguladığımız gibi, sûfilerin hükümdarlar nezdinde itibarlarının güçlendiği hicrî beşinci asırdan sonraki verilerde muhtemelen bu tür tercihlere ilişkin daha çok örnek bulunabilir. Teşekkül dönemine ait eldeki veriler ise, sûfilerin böyle bir tercih yaptığına dair sınırlı sayıda örnek barındırır. Daha doğrusu bu kitapta ağırlıklı olarak üzerine eğildiğimiz hicrî ikinci ve dördüncü asırlar arasındaki durum böyledir. Bu döneme ait örneklerden biri İbrâhîm b. Şeybân (ö. 330/941) ile ilgilidir. İbrâhîm b. Şeybân uzun yıllar diğer insanlar gibi iştahla yememekle öne çıkan bir sûfidir. Bir gün “iştahla” bir dilim ekmek –ya da bir tas çorba– tüketir. Ardından çarşıda şarap küpleri bulunan bir dükkâna rast gelir ve “sevaba girmek” maksadıyla bunları yere döker. Başlarda onu “resmî bir görevli” zanneden dükkân sahibi, daha sonra onu tanır ve Tolun’a götürür. İbrâhîm b. Şeybân iki yüz değnek ve hapisle cezalandırılır. Uzun bir süre sonra mürşidi Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 297/982) gelir ve İbrâhîm b. Şeybân lehine “şefaate ederek” onu kurtarır. Kendisine ne olduğunu sorar, İbrâhîm b. Şeybân “Doyasıya bir mercimek çorbasına karşılık iki yüz sopa ve dört ay hapis yedim” deyince mürşidi “Ucuz kurtulmuşsun” diye karşılık verir.⁴⁶

46 Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 152; Attâr, *The Tadhkiratu'l-Awliyâ*, II, 256; *Evliyâ Tezkireleri*, 641.

Bu anlatıdaki Tolun'un kim olduğuyla ilgili kesinlik yoktur. Câdir'in aktardığı notlara göre Tolun, Buhârâ yöneticisinin –muhtemelen Abdullah b. Tâhir– yanında iken Abbâsî halifesi Me'mûn'a (dönemi: 198-218/813-833) hediye olarak gönderilen bir *gulâm*dır. Gulâm, orduda, idarede ve sarayda çalıştırılmış köle ve esirlerle verilen genel bir unvandır ve bunların istihdamının Abbâsîler döneminde zirveye ulaştığı bilinir. Bu Tolun, Suriye ve Mısır bölgesine hâkim olan Tolunoğulları hanedanının kurucusu Ahmed b. Tolun'un (ö. 270/884) babasıdır. Ahmed b. Tolun'un babasının 200/816 yılına doğru Horasan'dan Bağdat'a geldiği ve kısa sürede saray çevresinde etkinlik kazandığı bilinmektedir. Ancak Tolun, oğlu Ahmed yirmili yaşlarındayken, 239/854 yılında vefat ettiği için bu anlatıdaki Tolun olma ihtimali zayıftır. Câdir, bu kişinin Ahmed b. Tolun olması ihtimalini daha güçlü görmektedir.⁴⁷ Bağdat ya da daha zayıf bir ihtimal olmak üzere Sâmerâ'da geçtiği anlaşılan bu hadise, her hâlükârda, Ebû Abdullah el-Mağribî'nin devlet kademesinde “etkili” bir şahıs olan İbn Tolun'un nezdindeki itibarını kullanarak müridini hapisten kurtardığını anlatır.

Bir başka örnek, ikinci bölümde değindiğimiz üzere, İbn Hafif eş-Şîrâzî'nin (ö. 371/982) hukuki birtakım ihtilaflara çözüm bulmak maksadıyla Büveyhî hükümdarı Adudüddavle'nin (ö. 372/983) sarayına gitmesidir. Her ne kadar ilgili rivayette İbn Hafif'in iki dervişi kurtardığı aktarılsa da, İbn Hafif'in tepkisinden, “haksız yere mahkemeye düşen kişileri kurtarmak” şeklinde üstlendiği görevine uzun zamandır devam ettiği ve aracılık ettiği kişilerin sadece sûfilerle sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır.

47 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Muhammed el-Asîlî el-Vestânî (ö. 836/1433'ten sonra), thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Dımaşk: Dâru'l-mektebî, 1430/2009), 423-4, 563 (157 no'lu dip.); Hakkı Dursun Yıldız, “Ahmed b. Tolun”, *DİA*, II, 141.

Sûfîlerin, tarihte pek çok âlimde örneği gördüğümüz bu tür girişimlerde, en azından onlarla örtüştükleri ya da ayrıştıkları tutumları tespit edebilmek önemlidir. Fakat teşekkül dönemine ilişkin eldeki veriler bu kapsamda bir değerlendirmeye zemin teşkil edecek ölçekte sayılmaz. Bir sonraki bölümde bu verilerin bir kısmına daha değinme imkânı bulacağız.

Dördüncü Bölüm

Sûfiler ve Siyasetnâme Geleneği: İlk Örnekler

İlk üç bölüm bize, uzak durma tavırlarına rağmen, temelde sûfiler ile siyasi irade arasında sanıldığından daha yakın bir ilişki zemini bulunduğunu göstermiş olmalıdır. Bu ilişki biçiminin en önemli sonuçlarından biri, zâhidlerin ve sûfilerin yöneticilere çeşitli tavsiyelerde bulundukları pasajların veya müstakil metinlerin ortaya çıkmasıdır. Bu mirası *siyasetnâme* yazım geleneğine sûfilerin bir katkısı olarak görmek mümkün olabilir mi?

Âdâb literatürünün bir parçası olarak siyasetnâmeler, devlet yöneticilerinde bulunması gereken vasıflar, siyasi idarenin temel ilkeleri, hazine yönetimi, atama ve denetimlerde dikkat edilmesi gereken hususlar, devletlerarası ilişkiler gibi doğrudan “politik” konuları içermesinin yanı sıra devleti ayakta tutan etik değerler ile yöneticilerin Allah’a ve insanlara karşı sorumlulukları gibi dinî ve ahlâkî plandaki tavsiyeleri de kapsamaktadır.¹ Her ne

1 Siyasetnâmelerin özellikleri ve bu geleneğe ilişkin kapsamlı bir literatür değerlendirmesi için bkz. Yakup Kara, “Klasik Dönem Arap Edebiyatında Siyasetnâme Yazma Geleneği”, *Tuhfetü'l-Memlûk*, Anonim (15-16. yy), ed. Özgür Kavak (İstanbul: TYEK Yayınları, 2016), 17-35.

kadar esas maksat ve ilgileri siyasi iradeye belirli bir dinî ve ahlâkî bilinç kazandırmak olmasa da zâhidlerden ve sûfilerden nakledilen pasaj ve metinlerde yer alan adalet-zulüm karşıtlığı, kibirden uzak durmak, ahiret hayatındaki hesap gününü hatırlamak, dindarlara ve ilim mensuplarına baskı yapmamak gibi temalar, söz konusu mirası siyasetnâme yazım geleneği içerisinde değerlendirebileceğimizi gösterir.

Tasavvuf geleneği içerisinde, bu çalışmada ele aldığımız dönemden daha geç tarihlere ait ve “âdâbü'l-mülûk” yazım geleneği içerisinde görülebilecek iki önemli eser bulunur. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Farsça kaleme aldığı *Nasîhatü'l-mülûk* ve bu eserin Arapça çevirisi olan *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk*'u ile ünlü mutasavvıf Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdü'l-ibâd*'da çeşitli toplum kesimlerinin seyrüsülûkunu anlattığı meşhur beşinci bölümüdür. Her iki eser de devlet yöneticilerinde bulunması gereken vasıfları anlatırken ayetler, hadisler, ilk nesillerden rivayetler ve tasavvufî duyarlılığı yansıtan anekdotlar ya da kavramlardan sıkça yararlanmasıyla benzerlerinden ayrışır.² Gerek Gazzâlî'nin gerekse Dâye'nin bu teliflerinde

2 Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Yöneticilere Altın Ögütler: et-Tibrü'l-mesbûk*, trc. Hüseyin Okur (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004); Necmeddîn-i Dâye, *Tasavvuf Yolu: Mirsâdü'l-ibâd*, trc. Halil Baltacı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 313-392. Gazzâlî'nin bu eseri Osmanlıların farklı döneminde defaatle tercüme edilmiştir. (bkz. M. Şakir Yılmaz, “Gazzâlî ve Osmanlı Siyaseti: Nasîhatü'l-Mülûk'un Kanûnî Devrinde Gerçekleşen Tercümeleri”, *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi: Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*, M. Fatih Çalışır, Suraiya R. Faroqhi, M. Şakir Yılmaz, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020, 189-213). *Mirsâdü'l-ibâd*'ın da Osmanlı dönemine ait tercümeleri bulunmaktadır ki en önemlilerinden biri, Kâsım b. Mahmûd Karahisârî'nin (ö. 891/1486) *İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdü'l-ibâd*'ıdır. Bu tercümenin beşinci bölümü müstakil olarak hazırlanmış ve yayınlanmıştır. ♡

kendilerinden önceki metinlerden ya da en azından “sûfî tavırdan” bigâne kalmadıkları varsayılabilir. Dolayısıyla erken dönemde zâhidlerden ve sûfilerden nakledilen pasaj ve metinlerin, sûfilerin bu alanda daha sonra kaleme aldıkları bu tür eserlere kaynaklık etmiş olabilecek ilk örnekler şeklinde görülmesi doğru olabilir.

Erken dönemde zâhidlerle yöneticiler arasındaki karşılaşmalara dair bilgilerimiz genellikle büyük hacimli tarih kitaplarıyla ya da sûfilerin anlatılarıyla sınırlı olsa da bazı zâhidler için özel risaleler kaleme alınmış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Fuat Sezgin’in tespitlerine göre hicrî dördüncü yüzyıl ile tarihlendirilen anonim *Kitâbu Mekârimi’l-ahlâk* içerisinde, *Makâmü’l-Behlûl inde’l-mülûk*, *Makâmü’z-Zî’n-nûn inde’l-mülûk*, *Makâmü’l-Mansûr [b. Ammâr] inde’l-mülûk*, *Makâmü’l-Hasan el-Basrî inde’l-mülûk*, *Makâmü’s-Süfyân es-Sevrî inde’l-mülûk* başlıklı bölümler mevcuttur.³ Bu eserlerin içerik ve kapsamına dair hâlihazırda kesin bir bilgimiz olmasa da yöneticilerin âlimler/zâhidlerden tavsiye ve nasihat taleplerinin yer aldığını düşünebiliriz. En azından burada “mülûk” kelimesinin “siyasi yönetici” anlamına geldiği kesindir. Çünkü daha geç dönemlerde bu unvan, âlemin idaresinde Hakk’ın vesile kıldığı “esas yöneticiler” anlamında ârifler için kullanılmıştır ki, birinci bölümde dikkat çektiğimiz üzere hicrî dördüncü yüzyıla ait olduğu tespit edilen anonim *Edebü’l-mülûk* bunun bir örneğidir. Bununla birlikte aşağıda nakledeceğimiz birkaç metin, hicrî ilk üç asırda zâhidlerin ve sûfilerin halifeler, valiler ya da daha alt kademede ki devlet görev-

Bkz. Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset*, trc. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, inceleme ve yayına hazırlık: Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010).

3 Bu eser, Library of the Royal Asiatic Society of Bengal 1062 numarada kayıtlıdır. Bkz. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), I, 410, 458, 518, 637, 638, 739.

lileriyle karşılaşmaları ve onlara verdikleri tavsiyelerin, tasavvuf geleneği içerisinde “âdâbü’l-mülûk” anlayışının kayıtlara geçtiği ilk örnekler mesabesinde olduğunu gösterir.

Bu örneklerle geçmeden önce zâhidler ve sûfiler ile yöneticilerle karşılaşmasını anlatan verilerle ilgili bazı hususlara eğilmek gerekir. Öncelikle bir âlim, zâhid ya da sûfinin yöneticiye yönelik tavsiyelerini hangi anlamda “tasavvufî” sayabiliriz? Tavsiyelerde bulunan kişinin zâhid ya da sûfi olması, tavsiyelerin içeriği tasavvuftan bağımsız olduğu ölçüde, sûfilerin siyasetnâme yazım geleneğine katkılarının örneğini teşkil etmesini gerektirir mi? Başka bir açıdan, dindar bir kimliğe sahip olsa bile, teknik açıdan zâhid ya da sûfi olarak değerlendiremediğimiz isimlerin birtakım tavsiyeleri de aynı oranda “tasavvufî” olabilir. Bunu tespit etmek “tasavvufî olanın” ne olduğu sorusuna verdiğimiz cevapla ilgilidir. Tasavvuf, temelde İslam’ın ahlâk ve maneviyatı olarak, kişinin Hz. Peygamber’in sünnetine ittiba ederek ve bu ittibadan esinlenen birtakım riyazet ve mücahede usulleri ile nefsin terbiye etmesi ve manevi kemale ermesini temin eden bir yoldur. Burada ana fikir, ahlâkî erdemsizliklerin giderilerek yerine ahlâkî erdemlerin kalıcı bir surette yer etmesini sağlamaktır. Adaleti tavsiye etmek, zulmü eleştirmek, ölümü ve akıbeti hatırlatmak gibi temalar, zâhidlerin ve sûfilerin yöneticilere nasihatlerindeki temel hususlar olarak bu amaca matuf sayılabilir. Eğer yöneticilere yönelik tavsiyeler –nasihat eden sûfi olsun veya olmasın– bu kapsama dâhil edilebilirse, pekâlâ bunları “zühdî” ve “tasavvufî” anlamda siyasetnâme örnekleri saymak kabil olabilir. Ama eldeki veriler, fragmanlar ve cümlecikler şeklinde bulunduğundan, çoğu zaman bu temaların sûfiler ve yöneticilerin genel ilişkilerinde ne tür bir ağırlığa sahip olduğu hakkında kesin yargıya varmak güçtür.

İlk zâhidler arasında zikredilen Abdullah b. Muhayrîz'in (ö. 99/717), Halife Abdülmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) içinde nasihatler bulunan kâğıtlarla gelip bunları okuduğu, halifenin de bu evrakları kendisinden aldığı nakledilir.⁴ Bu metinler elbette günümüze ulaşmadığı gibi içeriği hakkında bir bilgi de yoktur. Bununla birlikte İbn Muhayrîz'in *Hilyetü'l-evliyâ*'daki portresi, bize siyasi iradeye karşı son derece katı ve tavizsiz bir zâhid olduğu izlenimi verir. Mesela Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın kendisi için gönderdiği cariyeye yüzünden günlerce evine girmemesi ya da oğlunun düğünü için maddi yardım teklif eden Süleymân b. Abdülmelik'in (ö. 99/717) teklifini geri çevirmesi,⁵ halifeye verdiği tavsiyelerde bu kimliğini koruduğunu akla getirir. Yine Emevî halifeleri Abdülmelik ve Süleymân'ın hizmetinde müşavir olarak görev yapan, Kubbetü's-sahra'nın inşasına nezaret eden ve Ömer b. Abdülazîz'in halife olmasında etkili olan Recâ b. Hayve (ö. 112/730), yöneticilerden gelen hediyeleri kabul etmeme örneğinde görüleceği üzere zâhid kişiliği ile dikkati çeker.⁶ Öte yandan Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) valilerine yazdığı çeşitli tavsiye mektupları ile⁷ ünlü fakih Ebû Amr el-Evzâî'nin (ö. 157/774) Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a serdettiği uzunca nasihat,⁸ pek çok bakımdan "dinî ve ahlâkî" denilebilecek unsurlar taşısalar da bunları bütünüyle tasavvufî duyarlılığı yansıtan örnekler sayamayız.

4 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 144; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 620.

5 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 140; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 612.

6 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 170-4; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 7-14.

7 Bazıları için bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 253-353; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 97-297.

8 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 139; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 543-9.

Sûfilere hasredilmiş tabakât eserlerinde önemli yere sahip iki ismin Basra valisi Bilâl b. Ebû Bürde el-Eş'arî (ö. 122/740) ile karşılaşmalarına özellikle dikkat çekmek gerekir. Bilâl b. Ebû Bürde, muhaddis ve sûfî Muhammed b. Vâsi''ye (ö. 123/741) kaza ve kader hakkındaki görüşünü sorduğunda onun "Ey Vali! Allah kıyamet günü kullarına kaza ve kaderini değil, amellerini soracaktır" karşılığını verdiği nakledilir.⁹ Açık şekilde bu tutum, döneme hâkim olan birtakım entelektüel fikir ayrılıklarının yöneticiler tarafından âlimlere baskı aracına dönüştürülmesine tepkidir ve yöneticiyi kendi sorumluluk alanına yönlendirme amacı taşır. Ünlü zâhid Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) ise Bilâl b. Ebû Bürde'yle karşılaşmalarında dostu Muhammed b. Vâsi''den daha aktif rol üstlenir. Bir keresinde valiyi yalnız başına bulduğunda kendi kendine "Bu adamı şu an yalnız başına buldum. Aca ba ona hangi kıssayı anlatsam. En iyisi kendisi gibi olan kişilerin akıbetlerinden bahsedeyim" diyen Mâlik, daha sonra valinin oturduğu konağın sahibi olan önceki valinin ve başka valilerin zamanında muteber kimseler olsalar bile yaptıkları hatalar yüzünden insanlar tarafından küçük düşürülüp öldürüldüklerinden bahseder ve aynı akıbeti uğrayacağı konusunda valiyi uyarır.¹⁰ Rivayetlerin kronolojisi belirsizdir, fakat Mâlik'in valiyle olan diğer diyalogları onun daha katı ve tavizsiz bir tutum benimsediğini gösterir. Bir keresinde vali ondan kendisi için dua etmesini isteyince hâlihazırda sayısız mazlumun onun için beddua ettiğini söyleyerek geri çevirirken, bir başka örnekte valiyi "başlangıcı nutfе, sonu ise kokuşmuş bir ceset" olarak tanıtır. Ebû Nu'aym aynı anekdotu Horasan valisi Muhelleb b. Ebî Sufre için de nakleder, fakat bu rivayette Mâlik'in tepkisinin valinin kibirli yürüyü-

9 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 354; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 196.

10 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 380; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 238-9.

şünden kaynaklandığı bilgisi yer alır. Üstelik Bilâl b. Ebû Bürde'nin Mâlik'in uyarısına kayıtsız kaldığı anlaşılırken Muhelleb'in "İşte şimdi beni tam anlamıyla tanıdın" diyerek onu tasdik ettiği görülür.¹¹ Bu örneklerdeki amel, ölüm ve akıbet vurgusu başka valilerle karşılaşmalarında da zâhidlerin gündemindedir.¹² Söz gelişi hicrî ikinci asrın ikinci yarısında yaşadığı anlaşılan zâhid Ayyâd el-Havvâs'ın Filistin valisi İbrâhîm b. Sâlih'in kendisinden nasihat istemesi üzerine şöyle dediği nakledilir: "Nasıl nasihat edeyim, Allah seni ıslah etsin. Duyduğuma göre, hayatta olanların ameli, ölen yakınlarına gösterilir. Yaptıklarından Rasûlullah'a neler gösterileceğine dikkat et!" Bu söz üzerine valinin gözyaşları sakalından akıncaya kadar ağladığı belirtilir.¹³

Bütün bu örnekler zâhidlerin ve sûfîlerin, yöneticilerle karşılaşmayı kimi zaman kaçınılması gereken bir durum kimi zaman da onları dinî ve ahlâkî zeminde irşat etme ideali olarak gördüklerine işaret eder. Ancak bu idealî "tasavvufî" kaygılar sebebiyle paylaşmayanlar da bulunmaktadır. Nitekim kendi iradesiyle halifeye "nasihat" etmek isteyen Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), sonunda şöhret ve kibir duygusuna kapılıp ihlastan uzaklaşacağı ya da haksız çıkıp canından olmaktan korktuğu için bu düşüncesinden vazgeçtiğini şöyle anlatır:

Halife Ebû Ca'fer'in hutbesini irat ederken ağladığını gördüğümde kızdım. Ama indiğinde söyledikleri ile

11 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 385; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 248.

12 Hicrî ilk asırdan bir örnek, Yezîd b. Meysere'nin Humus valisi Yezîd b. Husayn es-Sekûnî'ye nasihatidir: "Ey vali! Allah'tan kork ve acele etmekten sakın. (...) Sen topraktan yaratıldın ve toprağa döneceksin. Senden öncekinin yerine geçtin ve yarın başkası senin yerine geçecek." Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 236; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 78.

13 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 21; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 609.

yaptıkları konusunda onunla konuşmak da istedim. Sonra herkes oturmuşken halifenin yanına gidip öğüt vermeye kalkışırsam insanların gözü bende olacak, bu da benim hoşuma gidecek, sonra da halife haksız yere öldürülmemi emrecek diye düşündüm ve yerimde kalıp sustum.¹⁴

Pasaja göre Dârânî'nin halifeye nasihat etmesini engelleyen ilk saik, yani şöhrret ve kibirden kaçınma, tasavvufî bir duyarlılıktan kaynaklanmıştı. Hükümdara nasihat etmekten imtina eden bir başka tavrı, etrafındakilerin niçin kendilerine zulmeden *sultana* nasihat etmediği yönündeki eleştirilerine "Allah biliyor ve görüyor. O yücedir. Yüce olduğunu bildiğim için O'nu tanıyanların yanında dahi ondan söz etmem, nasıl olurda *O'nu tanımayanların* yanında Allah'ın adını anarım?"¹⁵ şeklinde cevap veren Bîşr el-Hâfî'de (ö. 227/841) de gözlemleriz. Öte taraftan Dârânî'nin halife tarafından cezalandırılma çekincesi, tasavvuf tarihinden başka örnekler dikkate alındığında boşuna sayılmaz. En bilinen örnek, Bünân el-Hammâl adıyla da meşhur olan Bünân b. Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö. 316/928), Mısır valisi Ahmed b. Tolun'a (ö. 270/884)¹⁶ doğruluğu öğütlediği için kırbaçlanması ve parçalanmak üzere arslan önüne atılması olayıdır. Ancak arslan Bünân'a dokunmamış, üstelik Bünân, İbn Tolun'dan sonra uzun müddet yaşamıştır. Anlatının farklı versiyonlarında İbn Tolun'dan sonra devletin başına geçen oğlu Humâreveyh'in (ö. 282/896) Hristiyan vezirine tepkisi nedeniyle bu cezaya çarptırıldığı, ayrıca Bünân'ın bu cezayı almasına neden olan Ebû Ubey-

14 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 272; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 334; Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 265.

15 Attâr, *The Tadhkiratu'l-Awliyâ*, I, 106; *Evliyâ Tezkireleri*, 148-9.

16 254/868 yılında Mısır'a vali vekili olarak giden, sonrasında 868-905 yılları arasında Mısır ve Suriye civarında hüküm sürecek olan Tolunoğulları hükümdarlığının kurucusu.

dullah el-Kâdî'nin aynı şekilde kırbaçlanıp yedi sene hapsedildiği ve ünlü mutasavvıf Ebû Ali er-Rûzbârî'nin (ö. 322/934) sırf bu kerâmet sahibi veliyi görmek üzere Bağdat'tan Mısır'a geldiği bilgisi de yer alır.¹⁷

Hicrî üçüncü asırdan sonraki sûfî-yönetici karşılaşmalarında tasavvufî nasihatlerin başka yön ve etkilerini müşahade ederiz. Bunlardan ilki, Hâtim el-Esam'ın (ö. 237/851) halifeyle “zühd” kavramı hakkındaki diyalogudur. Hâtim Bağdat'a geldiğinde halife onu yanına çağırır, karşılaştıklarında Hâtim halifeye “Ey zâhid” diye seslenir. Halife “Bütün dünya benim emrim altındayken nasıl zâhid olabilirim, asıl zâhid sensin?” deyince Hâtim şu cevabı verir: “Çünkü Hak Teâlâ, ‘De ki, dünya malı az ve önemsiz bir şeydir’ buyurmaktadır. Aza kanaat ettiğinden esas zâhid sensin. Ben senin hâkimiyetin altındaki o dünyaya baş eğmeye tenezzül bile etmiyorum. Nasıl zâhid olabilirim?”¹⁸ Burada pek çok sûfide örneğini gördüğümüz paradoksal zühd anlayışının bir ifadesi yer alır: Son derece

17 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 324; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 522; İrfan Gündüz, “Bünân b. Muhammed”, *DİA*, VI, 488.

18 Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 287. Başka bir örnekte benzer bir diyalog bu kez iki zâhid arasında şöyle cereyan eder: “Ebû Süleyman ed-Dârânî ile Ebû Safvân, Ömer b. Abdülazîz ile Üveys el-Karenî hakkında münazara yapıyorlardı. Ebû Süleyman, Ebû Safvân'a ‘Ömer b. Abdülazîz, Üveys'ten daha zâhid biriydi’ deyince Ebû Safvân ‘Neden?’ diye sordu. Ebû Süleyman ‘Çünkü Ömer b. Abdülazîz dünya nimetlerine sahip olmasına rağmen onları terk etmiştir’ karşılığını verdi. Ebû Safvân ‘Üveys de onlara sahip olsaydı Ömer'in yaptığını yapardı’ deyince, Ebû Süleyman ‘Deneyen kişiyi henüz denemeyen kişi gibi mi sayıyorsun? Bu konuda daha üstün olan kişi dünya nimetleri elinden geçmiş olmasına rağmen kalbinde bunlara yer vermeyen kişidir’ karşılığını verdi.” Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 272; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 335. İbrâhîm b. Edhem de Hâtim gibi, halifeye “mesleğini” anlatmak zorunda kalan isimlerden biriydi. Ancak Attâr'ın anlatısı halife Mu'tasım'ın reaksiyonu hakkında bilgi vermez. Bkz. Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 137.

değersiz olduğu için aslında dünyadan zühd etmek, ona belirli bir “kıymet” vermek anlamı taşır. Sûfîler bu değer için bile dünyaya atfedilmesini yanlış bulmuşlardı.¹⁹

Zikredeceğimiz ikinci örnek, bu meyandaki bir sohbetin bir yöneticiyi nasıl etkileyip tasavvuf yoluna girmesine vesile olduğuyla ilgilidir. Attâr’ın aktardığı bir rivayette Serî es-Sakatî (ö. 251/865) bir gün sohbet ederken halifenin yardımcılarında Ahmed-i Yezîd isimli birisi, yanında hizmetkârlarıyla birlikte bu sohbe katılır ve insanın zayıflığı ve isyankârlığıyla ilgili vaazdan öylesine etkilenir ki Serî es-Sakatî’ye intisap ederek tasavvuf yoluna girmek ister. Serî bu yolun zorluklarıyla ilgili onu bilgilendirerek bir müddet düşünmesine izin verir. Fakat halifenin nedimi “dünyayı dünya ehline bırakıp gerçek anlamda tevbe ederek” bütün unvan ve menfaatlerini terk eder. Yıllar sonra Ahmed-i Yezîd, “kemâle ermiş has bir Allah dostu” olarak ruhunu teslim eder.²⁰

Son örnekte Ebû Bekir eş-Şiblî’nin (ö. 334/946) halife huzurunda mahkemeye çıkmasına şahit oluruz. Şiblî’nin genç müritlerinden birisi, bir gün onun akıbet korkusuyla ilgili sohbetinden son derece etkilenip can verir. Gencin ailesi Şiblî aleyhine kan davası açarlar. Attâr olayın devamını kendine özgü üslupla şöyle anlatır:

Halife, “Ey Şiblî! Bu iddiaya sen ne dersin?” dedi. Şiblî, “Ey Müminlerin Emiri! O öyle bir ruhtur ki, mukaddes olan Hakk’ın celâline kavuşmayı beklerken aşk ateşinin bir kıvılcımıyla yanmış, her şeyden ilgileri kesmiş, nefsin sıfatlarından ve âfetlerinden fani olmuş, takati son kerteye varmış, dayanma gücü kaybolmuş, yüksek huzurdan iki tahsildar göğsüne ve bânına gelir olmuş, bu sözün müşahedesindeki güzellikten sıçrayan bir şimşek onun canına çarpmış ve sonuçta onun ruhu bir kuş gibi beden kafesinden çıkıp uçmuştur. Şiblî’nin

19 Başer, Şeriat ve Hakikat, 43.

20 Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 314-5.

bunda ne suç, ne günahı var?” Bunun üzerine Hali-
fe dedi ki: “Şiblî’yi en kısa zamanda evine gönderiniz,
zira onun sözünden gönlümde öyle bir hal ve sıfat za-
hir oldu ki, şu divanda düşmekten korkuyorum!”²¹

Attâr’ın anlatısında nesnel bir unsur tespit etmek mümkün müdür? Olayın mahkemeye intikali ve halife gibi en yüksek unvana sahip bir yöneticinin huzuruna çıkılmış olması, halifenin Şiblî’nin konuşmasından etkil-
lenmiş olmasıyla ilgili son bölümün nesnel bir gerçeklik niteliğine sahip olduğunu düşündürür.

Sûfilerin yöneticilerle “nasihat” maksadıyla karşılaş-
malarına dair verileri çoğaltmak mümkündür. Haddiza-
tında sadece tasavvuf kaynaklarından değil, tarih veya
siyaset disiplinine ait klasik literatürden sûfilere bakışla
bu tabloyu tamamlamak gerekebilir. Yine de bu bölü-
mün başında dile getirdiğimiz ve sûfilerin siyasetnâme
ya da “âdâbü’l-mülûk” yazma geleneğine ya malzeme
olarak ya da düşünce ve hafıza olarak kaynaklık teşkil
etmiş olabileceğini düşündüğümüz üç metin grubunu
aktaracağız.

Pasajlar, tâbiûn neslinden ünlü zâhid Ebû Hâzım Se-
leme b. Dînâr el-Mekkî (ö. 140/757), Fudayl b. İyâz (ö.
187/803) ve Zünnûn el-Mısırî’nin (ö. 245/859) yönetici-
lere yönelik nasihatlerini içermektedir. Gerçi Zünnûn
el-Mısırî’nin durumu daha çok bir diyalog olarak adlan-
dırılabilir ve “nasihat” anlamına gelecek cümleler dizi-
si diğer örneklerle göre daha zayıftır. Ancak Zünnûn’un
konuşmasının satır araları, halifeyi Allah dostlarına kar-
şı gelmekten sakındıran ve onların değerini bilmesini
öğütleyen tavsiyelerini ele verir.

Bu metinlerin bir kısmında dipnotlarla açıklama ve
notlandırmalara yer verdik. Bunlar, seçtiğimiz metinle-

21 Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 557-8.

rin Ebû Nu‘aym, Hücûrî ve Attâr gibi tasavvuf tarihçilerinin aktardığı versiyonlarındaki farklılıklarını göstermektedir. Kitabın girişinde de belirttiğimiz üzere, bazı metodolojik zorluklar dolayısıyla en erken tarihli aktarımları içermesi sebebiyle *Hilyetü’l-evliyâ*’daki versiyonları esas kabul edip diğerlerini bu versiyona göre farklılaşan ya da onu destekleyen ikincil versiyonlar olarak kullanıyoruz. Her bir pasajın kaynağını ise metinlerin en sonundaki dipnotta belirteceğiz. Açıklama ve notlandırmaların yer aldığı uzun pasajlarda kaynaklar, yine en sonda ve “anlatının kaynağı” notuyla birlikte verilecektir.

4.1 Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr el-Mekkî’nin (ö. 140/757) Nasihatleri

(1)

Naklederler ki Halife Hişâm b. Abdülmelik, Ebû Hâzım’a “Devlet muamelelerinden kurtuluşa ermemizin yolu nedir?” diye sordu. O “Aldığın her kuruşu helal yerden almalı ve hakkı olan yere harcamalısın!” diye cevap verdi. Bunun üzerine Halife “Peki, ama buna kimin gücü yeter?” deyince Ebû Hâzım “Cehennemden kaçan, cenneti arayan ve Rahmân’ın rızasına talip olan kimsenin gücü yeter” diye karşılık verdi.²²

(2)

Ebû Hâzım, Medine valisinin yanına girdi. Vali ona “Konuş!” deyince Ebû Hâzım “Kapına gelen insanlara dikkat et! İyi insanları kendine yakın tuttuğun zaman kötü insanlar senden uzaklaşır. Kötü insanları yakınında tuttuğun zaman da iyi insanlar senden uzaklaşır” dedi.²³

(3)

Valilerden birisi Ebû Hâzım’ı huzuruna çağırmak için birini gönderdi, o da el-İfrîkî, ez-Zührî ve başkalarıyla beraber valinin yanına vardı. Vali

²² Attâr, *Evliyâ Tezkireleri*, 94.

²³ Ebû Nu‘aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 240; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 528.

"Konuş, ey Ebû Hâzım!" deyince Ebû Hâzım şöyle dedi: "En hayırlı yöneticiler, âlimleri seven yöneticilerdir. En kötü âlimler ise yöneticileri seven âlimlerdir. Önceleri yönetici bir âlime gelmesi için haber saldı-ğında âlim gelmezdi. Âlime bir şey vermek istediği zaman âlim bunu kabul etmezdi. Yönetici ona bir soru sorduğu zaman hükmü onun için ruhsata çevirmezdi. Önceleri yöneticiler âlimlerin bizzat evlerine gider ve sorularını sorarlardı. Böylesi bir tavır, hem yöneticiler, hem de âlimler için doğru olan bir tavidir. Bazı insanlar bu durumu gördüklerinde "Neden biz de bu âlimler gibi ilim talep etmiyoruz" dediler ve ilim tahsil ettiler. Ancak yöneticilerin ayağına geldiler, hükümleri onlar için ruhsata çevirdiler ve yöneticilerin onlara verdiği hediyeleri kabul ettiler. Bundan dolayıdır ki âlimler yöneticilere, yöneticiler de âlimlere karşı pek cüretkâr davranmaya başlamıştır."²⁴

(4)

Emevî halifesi Süleymân b. Abdülmelik hacca gidişinde Medine'ye girdiği zaman "Burada sahâbîlere yetişen birileri var mı?" diye sordu. Yanındakiler "Evet, Ebû Hâzım var" dediklerinde gelmesi için Ebû Hâzım'a haber gönderdi. Gelince de Süleymân ona "Ey Ebû Hâzım! Bu saygısızlık da ne?" dedi. Ebû Hâzım "Ey müminlerin emiri! Benden nasıl bir saygısızlık gördün ki?" diye sorunca Süleymân "İnsanların önde gelenleri beni ziyarete geldiler, fakat sen gelmedin" dedi. Ebû Hâzım "Bundan önce ne sen beni tanırdın ne de seni görmüşlüğüme vardır! Sana nasıl saygısızlık yapabilirim ki!" karşılığını verdi. Süleymân, Zührî'ye döndü ve "İhtiyar doğruyu söyledi, ben hatalıyım" dedi.

Sonra ona "Ey Ebû Hâzım! Neden ölümü sevmiyoruz?" diye sordu. Ebû Hâzım "Çünkü dünyanın imar edip ahiretinizi harap ettiniz. Bunun için mamur olan yerden çıkıp da harap olan bir yere gitmeyi istemiyorsunuz" karşılığını verdi. Süleymân "Doğruyu söyledin" dedi ve "Peki, nasıl olacak, ahirette Allah'ın katında bize neler olacak?" diye sordu. Ebû Hâzım "Amellerini Allah'ın Kitabına arz et!" dedi. Süleymân "Bunun cevabını Allah'ın Kitabı'nın neresinde bulabilirim ki?" diye sorunca Ebû Hâzım "İyiler muhakkak cennettedirler, kötüler de cehen-

24 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 243; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 534-5.

nemdedirler" (el-İnfîtâr, 82/13-14) ayetlerini okudu. Süleymân "Peki, Allah'ın rahmeti olmayacak mı?" diye sorunca Ebû Hâzım "Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır" (el-A'râf, 7/56) ayetini okudu. Süleymân "Peki, ahirette Allah'ın huzuruna nasıl çıkacağız?" diye sorunca Ebû Hâzım şu karşılığı verdi: "İyi olan kişi, ailesinden ayrı kalmış da kavuşmuş gibi, kötü olan kişi de firar etmiş de yakalanıp efendisine geri getirilen köleymiş gibi huzura çıkacaktır!" Bunun üzerine Süleymân inleyip hıçkırarak ağlamaya başladı.

Süleymân sonra şöyle sordu: "Ey Ebû Hâzım! Kendimizi nasıl ıslah edebiliriz?" diye sordu. Ebû Hâzım şöyle dedi: "Övünmeyi bir kenara bırakıp faziletlere tutunmalısınız. Devlet malını eşit bir şekilde dağıtıp, davalarda adaletle davranmalısınız." Süleymân "Ey Ebû Hâzım! Bunun dayanağı ne olmalıdır?" diye sorunca Ebû Hâzım "Her şeyi gereken yerden alır ve yine gerektiği yere, yerli yerinde kullanırsın" dedi. Süleymân "Ey Ebû Hâzım! İnsanlar içinde en üstün olanları kimlerdir?" diye sorunca Ebû Hâzım "Fazilet sahibi kişiler ile insanları kötü yoldan alıkoyan kimselerdir" dedi. Süleyman "En adaletli davranış hangisidir?" diye sorunca Ebû Hâzım "Kendisinden korktuğun veya bir şeyler beklediğin kişinin karşısında doğru olan sözü söylemektir" dedi.

Süleymân "En çabuk kabul gören dua hangisidir?" diye sorunca Ebû Hâzım "İyi olan kişilere iyilik yapanların duasıdır" dedi. Süleymân "En hayırlı sadaka hangisidir?" diye sorunca Ebû Hâzım "Maddi imkânı az olan kişinin minnetsiz ve eziyetsiz bir şekilde fakir olan kişiye yaptığı yardımdır" dedi. Süleymân "Ey Ebû Hâzım! İnsanların en akıllısı kimdir?" diye sorunca Ebû Hâzım "Allah'a itaat yolunu bulan, bu yönde amel eden ve insanlara da bu yolu gösteren kişidir" dedi. Süleymân "Peki, insanların en ahmağı kimdir?" diye sorunca Ebû Hâzım "Hevâsına uyarak kardeşine haksız yere öfkelenen ve bu uğurda ahiretini dünyasına karşılık satan kişidir" dedi.

Süleymân "Ey Ebû Hâzım! Devamlı olarak bizim yanımızda olmaya ne dersin? Sen bizden faydalanır, biz de senden faydalanırız" deyince Ebû Hâzım "Hayır!" karşılığını verdi. Süleymân "Neden?" diye sorunca Ebû Hâzım şöyle dedi: "Az bir şey de olsa size meyledip Allah'ın bana hayatın ve ölümün sıkıntılarını tattırmasından korkarım. Zira böylesi bir durumda artık bana kimse yardımcı olamaz." Süleymân "Ey Ebû Hâzım! Bir ihtiyacın varsa söyle" deyince Ebû Hâzım "Evet var!

Beni cehennemden çıkarıp cennete girmemi sağla!" karşılığını verdi. Süleymân "Ben bunu yapamam!" deyince Ebû Hâzım "Bundan başka bir ihtiyacım yok!" karşılığını verdi.

Süleymân "Ey Ebû Hâzım! Benim için Allah'a dua et" deyince Ebû Hâzım "Allah'ım! Eğer [Süleymân] düşmanlarından biri ise onu perçeminden tutup razı olduğun ve layık gördüğün yere at!" diye dua etti. Ancak Süleymân "Asla öyle biri değilim!" diye çıkışınca Ebû Hâzım şöyle dedi: "Eğer öyle biriysen abartmış ve sözü uzatmış olursun. Ancak öyle biri değilsen o zaman ipi olmayan yayla ne diye ok atmak istersin?"

Süleymân "Ey Ebû Hâzım! Bizim içinde bulunduğumuz durum hakkında ne dersin?" diye sorunca Ebû Hâzım "Ey müminlerin emiri! Bunun cevabını benden isteme!" karşılığını verdi. Süleymân "Hayır, bize nasihat babında bir şeyler söyle!" deyince Ebû Hâzım şöyle dedi: "Babaların [Emeviler] yönetimi zorla ele geçirdiler. Müslümanlara danışmadan ve bu yönde onların ittifakına aldırmadan kaba kuvvet ve kılıçla aldılar. Bunun için de büyük katliamlar yaptılar ve sonunda ölüp gittiler. Keşke bu iş için onların söylediklerini, onlara söylenenleri bir bilsen!" Süleymân'ın yanında oturanlardan biri Ebû Hâzım'a "Ne kötü söyledin!" diye çıkışınca Ebû Hâzım "Yanılıyorsun! Allah gerçekleri açıklamak ve gizli bırakmamak üzere âlimlerden söz almıştır!" karşılığını verdi.

Süleymân "Ey Ebû Hâzım! Bana nasihatte bulun" deyince Ebû Hâzım "Tabi ki! Sana kısa ve öz bir şekilde bir nasihatte bulunacağım! Allah'ın, seni yasakladığı bir iş üzerinde görmesinden veya emrettiği bir iş üzerinde görmemesinden sakın ve ona sığın" dedi ve gitmek üzere kalktı. Gitmek üzereyken Süleymân ona "Ebû Hâzım! Al şu yüz dinarı ve dağıt! Yanımda senin için bunlardan daha çok var" dedi. Ancak Ebû Hâzım yüz dinarı yere attı ve şöyle dedi: "Bunların sende olmasına razı olmazken bende olmasına nasıl razı olayım! Bana eğlencesine soru sormuş olmandan, sana verdiğim cevapların da boşu boşuna gitmesinden Allah'a sığın! (...) Şimdi senin verdiğin bu yüz dinar da sana anlattıklarımın bir karşılığı ise bil ki zorunlu olan durumlarda yenilen kan, domuz eti ve leş bu paradan daha helaldir. Şayet bu para, Müslümanların malından ise bu malda başka ortaklarım da vardır ve onlara da vermen gerekir. Yok, eğer her ikisi değilse zaten benim bu paraya

ihtiyacım yok. Zira İsrailoğulları, yöneticileri âlimlerinin yanına sadece ilimlerinden faydalanmak için geldikleri sürece hidayet ve takva üzerinde olmuşlardır. Ancak bozulup, cimri davranıp Allah'ın gözünden düştüklerinde bu sefer âlimleri yöneticilerinin yanına gelmeye başlamış, onların dünyalıklarına ve müminleri öldürmelerine ortak olmuşlardır.”

İbn Şihâb “Ey Ebû Hâzım! Bu sözlerinle beni mi kastediyorsun? Benim durumumu mu anlatmak istiyorsun?” diye sorunca Ebû Hâzım “Seni kastetmedim, ama durum da duyduğun gibi!” dedi. Süleymân “Ey İbn Şihâb! Onu tanıyor musun?” diye sorunca İbn Şihâb “Evet! Otuz yıldır benim komşumdur ve bu süre içinde onunla tek bir kelime dahi konuşmuş değilim” dedi. Sonra Ebû Hâzım “Sen ki Allah'ı unutunca beni de unuttun! Şayet Allah'ı sevseydin beni de severdin!” dedi. İbn Şihâb “Beni kötülüyor musun?” diye sorunca, Süleymân araya girdi ve “O senin kötülemiyor, ama sen kendi kendini kötülüyorsun! Bilmez misin ki komşunun komşuda akrabalık kadar hakkı vardır?” dedi. Ebû Hâzım oradan ayrılınca orada oturanlardan biri Süleymân'a “Ey müminlerin emiri! Bütün Müslümanların Ebû Hâzım gibi olmasını ister miydin?” diye sordu. Süleymân “Hayır!” dedi.²⁵

4.2 Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) Halife Hârûn er-Reşîd'e Nasihatleri

(1)

Fudayl b. İyâz şöyle anlatmıştır: Halife Hârûn'un yanına girince “Hanginiz müminlerin emiridir?” diye sordum. Onu gösterdiklerinde ise şöyle dedim: “O sen misin, ey güzel yüzlü? Zor bir göreve getirildin. Senden daha güzel yüzlü birini görmedim. Eğer bu yüzü cehennem aleviyle karartmamayı başarabilirsen öyle yap.” Bana “Nasihate devam et!” deyince “Sana nasıl nasihat edeyim ki! İşte, iki kapak arasında Kur'ân-ı Kerim! Ona itaat eden ne yaptı, ona isyan eden ne yaptı, sen bak! Ben insanların cehenneme daldıkça daldıklarını görüyorum. Yaptıkları işlerle cehenneme girmeyi çok çabuk hak ediyorlar ve bu-

25 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 234-7; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 517-21.

nun için çabalıyorlar. Allah'a yemin olsun ki, cenneti bu kadar, hatta daha az bir çabayla isteselerdi ona nail olurlardı." Halife Hârûn "Bir daha gel" deyince Fudayl "Bana haber gönderirsen gelmem. Eğer benden duyduğun şeyden faydalanmışsan tekrar gelirim" dedi.²⁶

(2)

Fazl b. er-Rebî²⁷ şöyle anlattı: Müminlerin emiri [Hârûn er-Reşîd] hac için geldiği zaman yanıma uğradı. Hızlı bir şekilde karşısına çıkıp "Ey müminlerin emiri! Bana haber gönderseydin yanına gelirdim!" şeklinde onu karşıladığımda "Bir konu kafamı meşgul etti, onu danışmam için bana birini bul!" dedi.²⁸

(...)²⁹

26 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII: 105; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI: 246.

27 Bu anlatıyı aktaranın kim olduğuyla ilgili kesinlik yoktur. Attâr'da bu kişi Fazl el-Bermekî olarak geçerken, Ebû Nu'aym, Hücûrî, İbnü'l-Cevzî bu kişinin Fazl b. er-Rebî' olduğunu belirtir. Her iki isim de Hârûn er-Reşîd'in önemli görevler verdiği devlet adamlarıydı, ancak Fazl el-Bermekî (ö. 193/808) hiçbir zaman vezir olmadı. Fazl b. e-Rebî' (ö. 208/823-24 [?]) ise Fudayl'ın vefat ettiği sene olan 187/803'te vezirliğe getirildi. (Krş. Abdülkerim Özeydin, "Fazl er-Rebî", *DİA*, XII, 274-5; Hakkı Dursun Yıldız, "Fazl b. Yahyâ el-Bermekî", *DİA*, XII, 276). Dolayısıyla bu olay esnasında vezir olup olmadığı kesin değildir. Bununla birlikte hem Attâr'dan daha eski kaynaklar olması hem de metin içinde Fudayl'ın bu kişiye ismiyle –İbnü'r-Rebî– hitap ettiği bir cümlemin bulunması itibarıyla, anlatının en geniş versiyonu olan Ebû Nu'aym'ın rivayetini dikkate alacağız. Yukarıda bahsedilen kaynaklara atıflar anlatının sonunda verilmektedir.

28 "Hârûn 'Burada Allah adamlarından bir er var mıdır? Gidip ziyaret etsen!' diye sordu." (Hücûrî –aksi belirtilmedikçe Uludağ tercümesi–); "Hârûn er-Reşîd bir gün Fazl el-Bermekî'ye 'Gönüm şu debdebeden sıkılmıştır, beni öyle birisinin yanına götür ki, huzur bulayım' dedi." (Attâr –aksi belirtilmedikçe Uludağ tercümesi–).

29 Önce Süfyân b. Uyeyne, sonra da Abdürrezzâk b. Hemmâm'a –Hücûrî'ye göre önce Abdürrezzâk San'ânî'ye, ardından Süfyân b. Uyeyne'ye– giderler, halife onlara danışır, verdikleri cevaplardan tatmin olmaz, onlara borçları olup olmadığını sorar, onlar borçlarının olduğunu söyleyince halife onlara para ➡

Fudayl'ın yanına gittiğimizde kendisi namaz kılıyor ve kıraatinde bir ayeti tekrar ediyordu.³⁰ Müminlerin emiri bana "Kıyafet çal!" deyince kıyafet çaldım. İçerden "Kim o?" diye seslenince "Müminlerin emirinin karşısına çık!" karşılığını verdim. Fudayl "Benim müminlerin emiriyle ne işim olur ki!" deyince ben de "Sübhânallâh! Senin ona itaat etmen gerekmiyor mu? Rasûlullah'ın 'Müminin kendini küçük düşürmemesi gerekir' buyurduğu rivayet ediliyor mu?" karşılığını verdim. Bunun üzerine inip kıyafet açtıktan sonra tekrar odasına çıktı.³¹ Lambayı da söndürüp odanın bir köşesine çekildi. Biz de içeri girip el yordamıyla Fudayl'ın yanına gitmeye çalıştık. Ancak benim elimden önce halife Hârûn'un eli Fudayl'a dokununca Fudayl "Ne kadar da narin bir elmiş! İnşallah yarın Allah'ın azabından da kurtulur!" dedi. Kendi kendime "Sanırım bu gece Fudayl ona takvalı bir kalpten sözler sarf edecek!" diye düşündüm. Müminlerin emiri "Yanına bir konu için geldik, onu bize açıkla" deyip konuyu sordu.

Fudayl şu karşılığı verdi: Ömer b. Abdülazîz halife olduğu zaman Sâlim b. Abdullah, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî ve Recâ b. Hayve'yi yanına çağırırdı. Onlara "Gördüğünüz gibi böylesi bir imtihana maruz kaldım. Bana yol gösterin!" dedi. Ömer b. Abdülazîz bu işi bir musibet olarak görüyordu –oysa sen ve arkadaşların bunu nimet olarak görüyorsunuz–. Ömer'in bu sorusu üzerine Sâlim b. Abdullah ona şöyle demişti: "Allah'ın azabından kurtulmayı istiyorsan, dünyaya karşı oruçlu ol (yüz verme) ve iftarın da ölümün olsun." Muhammed b. Ka'b ise şöyle demişti: "Allah'ın azabından kurtulmayı istiyorsan, müminlerden büyükleri baban gibi, yaşlılarını kardeş gibi, küçüklerini de çocukların gibi gör. Babana saygılı, kardeşine cömert, çocuğuna da şefkatli ol."

verilmesini söyler, onlar da kabul eder. Ancak kafasını meşgul eden sorunların giderilmediğini söyleyip bir kişiye daha danışmak istediğini belirtir, bunun üzerine Fazl b. er-Rebî' –Attâr'a göre Süfyân b. Uyeyne– Fudayl b. İyâz'a gidebileceklerini söyler.

30 "Kıyafet geldiklerinde 'Acaba günah kazanan kişiler kendilerini, iman edip iyi ameller işleyen kimselerle bir tutacağımızı mı sanıyorlar?' mealindeki ayeti okuduğunu duydular. Bunu işiten Hârûn 'Eğer aradığım öğüt ise bu kadarı yeter' dedi." (Attâr).

31 "Fazl el-Bermekî, 'Hükümdara itaat vaciptir. Şimdi söyle, içeriye [senin vereceğin] desturla mı, yoksa [halifenin vereceği emir ve] hükümle mi girelim?' dedi. Fudayl 'Destur yoktur, eğer hükümle girerseniz siz bilirsiniz' dedi." (Attâr).

Recâ b. Hayve ise şöyle nasihat etmiştir: "Allah'ın azabından kurtulmayı istiyorsan, kendin için istediğin şeyleri diğer Müslümanlar için de iste. Kendin için hoş görmediğin şeyleri diğer Müslümanlar için de hoş görme. Bunu yapabilirsen artık dilerseñ ö!"

Fudayl sonra Hârûn'a şöyle dedi: "Ben de sana derim ki: Ayakların kaydırılacağı o günde senin adına çok korkuyorum. Allah sana merhamet etsin. Ama Ömer b. Abdülazîz'de bulunan böylesi özellikler sende de var mı? Veya o arkadaşları gibi sana yol gösterecek birileri var mı?" Bunun üzerine Hârûn öylesine ağladı ki kendinden geçti. Fudayl'a "Müminlerin emirine acı ve daha hafif şeyler söyle!" dediğimde "Ey İbnü'r-Rebî', sen ve arkadaşların onu öldürüyorken benden mi acıma bekliyorsun!" karşılığını verdi.³²

Hârûn, Fudayl'a "Allah sana merhamet etsin! Biraz daha anlat" deyince, Fudayl şöyle devam etti: "Ey müminlerin emiri! Bana ulaştığına göre bir valisi Ömer b. Abdülazîz'e mektup yazıp görevden yana şikâyetlerde bulununca, Ömer cevaben ona şöyle yazmıştı: "Kardeşim! Cehennem ahalisinin sonsuza dek ve dinlenmeden azap çeceklerini sana hatırlatırım! Allah'ın senden yüz çevirmesine karşı da seni şiddetle uyarıyorum! Zira öylesi bir durumda artık bir daha yüzüne bakmaz ve ondan herhangi bir beklentin de kalmaz!" Vali, Ömer'in bu mektubunu okuyunca, görevini bırakıp soluğunu Ömer b. Abdülazîz'in yanında aldı. Ömer ona "Neden geldin?" diye sorunca vali "Mektubun beni çok derinden etkiledi! Vallahi artık ölene kadar bir daha valilik yapmam!" dedi.

Bunun duyan Hârûn yine çok ağladı ve "Allah sana merhamet etsin! Devam et!" dedi. Fudayl şöyle devam etti: "Ey müminlerin emiri! Hz. Peygamber'in amcası Abbâs, Rasûlullah'a gelerek "Ey Allah'ın Rasûlü! Beni bir yere vali olarak tayin et!" deyince Hz. Peygamber "Kıyamet gününde yöneticilik, kişi için hem pişmanlığa hem de üzüntüye neden olacaktır. Onun için elinden geldiği kadar yöneticilik işine bulaşmamaya bak!" buyurmuştur.

32 "Bunun üzerine Fudayl 'Ey Hâmân! Sen sus! Çünkü asıl onu mahveden ben değil, sen ve senin çevrendir!' dedi. Bunun üzerine Hârûn daha çok ağladı. Sonra Fazl el-Bermekî'ye 'Sana Hâmân demesinin nedeni beni Firavun bilmesidir!' dedi." (Attâr).

Hârûn bunu duyunca yine çok ağladı ve "Allah sana merhamet etsin! Daha anlat" dedi. Fudayl şöyle devam etti: "Ey güzel yüzlü insan! Kıyamet gününde Allah bu insanlardan dolayı hesabı senden soracak. Onun için bu güzel yüzünü ateşten korumaya çalış. Sakın kalbinde, yönetimin altındaki insanlara karşı bir aldatma düşüncesi varken sabahlama ve geceleme! Zira Rasûlullah 'Kim halkını aldatmış bir şekilde sabahı ederse cennetin kokusunu dahi alamaz' buyurmuştur."

Sonra Hârûn ona "Borcun var mı?" diye sorunca Fudayl "Var! Rabbime borcum var ve bu borcunu henüz istemiş değil. Ama yazık bana, eğer bu borcu benden isterse! Yazık bana bu borcun hesabını benden sorarsa! Yazık bana bu konuda geçerli bir mazeretim olmayacaksa!" karşılığını verdi. Hârûn "Ben insanlar arasında olan normal borcu kastediyorum!" deyince de Fudayl şöyle karşılık verdi: "Rabbim bana bunu emretmiş değil. Benden istediği, buyruklarını tasdik edip kendisine itaat etmemdir." Hârûn ona "O zaman şu bin dinarı al! Çoluk çocuğun için harcar, ibadetin için kullanırsın!" deyince, Fudayl "Sübhânallâh! Ben sana kurtuluşun yolunu gösteriyorum, sen ise bana öylesi bir ödülle karşılık veriyorsun! Allah sana selamet versin ve muvaffak kılsın!" dedi. Sonra sustu ve bizimle konuşmadı. Biz de yanından çıktık.³³ Kapıya vardığımızda Hârûn bana "Şayet bana birilerini tavsiye edersen işte böylesi kişileri tavsiye et! Zira bu adam, Müslümanların efendisidir! (*Hâzâ Seyyidü'l-müslimîn*)" dedi.³⁴

33 "Hârûn, 'Bu annemden miras kalmış helal bir paradır' dedi. Bunu gören Fudayl dedi ki: 'Demek ki verdiğim nasihatlerin hiçbir faydası olmadı, daha buradayken zulme başladın. Haksızlık yapmayı meslek edinmişsin. Ben senin kurtuluşunu istiyorum, sen ise bana böylesine ağır bir yük yüklüyor ve beni bir girdaba atıyorsun! Ben sana, sahip olduğun her şeyi hak sahiplerine iade et diyorum. Sen ise bana verilmemesi [ve ehline verilmesi] gereken şeyler vermeye uğraşıyorsun. [Bu zulüm değil midir?] Anlaşılan sözümün faydası ve etkisi yok!' Fudayl bunu söyler söylemez Hârûn'un yanından kalkıp gitti, kapıyı da üzerine çarptı." (Attâr).

34 "Hârûn 'Ey Fazl b. er-Rebî! Hakikatte hükümdar Fudayl'dır' dedi." (Hücvîrî). Diğer kaynaklar "Müslümanların efendisidir" ifadesiyle aktarırlar. Ancak *Tezkiretü'l-evliyâ*'nın neşirlerinde farklılık vardır. Vestânî'nin Arapça tercümesinde bu ibare bulunmaz. Uludağ tercümesinde "mert" ifadesi yer alırken, en eski neşir olan Nicholson neşrinde "Hakikatte hükümdar Fudayl'dır" (*Melik ber hakîkat Fudayl est*) ifadesi bulunur.

Biz kapıda bu haldeyken Fudayl'ın yanına hanımlarından biri girdi ve "Be adam! İçinde bulunduğumuz sıkıntılı durumu görüyorsun. Bu parayı kabul etseydin ya, biraz rahatlardık!" dedi. Fudayl ise kadına şöyle karşılık verdi: "Bir topluluğun devesi vardı. Devenin getirdiği kazancı yerlerdi. Ancak deve yaşlanınca kesip etini yediler. Seninle durumu-muz da buna benziyor!" Hârûn bu konuşmayı işitince bana "Geri içeri girelim! Belki bu parayı kabul eder" dedi. Ancak Fudayl bunu öğrenince dama çıktı ve oturdu. Hârûn da gelip yanında oturdu. Hârûn onunla konuşuyor, ancak Fudayl cevap vermiyordu. Onlar böyle konuşurlarken siyahi bir cariyeye çıktı ve "Gecedен beri şu ihtiyara sıkıntı veriyorsun. Allah sana merhamet etsin, git artık!" dedi. Cariyenin bu sözü üzerine oradan ayrıldık.³⁵

4.3 Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) ile Halife el-Mütevekkil'in Diyalogu

Zünnûn el-Mısrî, Halife Ca'fer el-Mütevekkil'e (ö. 247/861) getirildiği zaman, Ca'fer onu evlerinden birinde misafir etti. Kendisiyle ilgilenmesi için Zurâfe'yi³⁶ görevlendirdi ve ona "Yarın yolculuğumdan

35 Anlatının kaynakları: Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 105-8; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 249-52; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 122-4; *Hakikat Bilgisi*, 165-7; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, nşr. Mahmûd Fâhûrî ve Muhammed Revvâs Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, 1405/1985), II, 241-3; Attâr, *The Tadhkiratu'l-Awliyâ*, I, 77-9; *Evliyâ Tezkireleri*, 114-6; *Tezkiretü'l-evliyâ*, 118-20. Fudayl ve Hârûn er-Reşid hakkındaki diğer rivayetler için bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 104-5; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 245-53.

36 Zurâfe'nin kim olduğuyla ilgili kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadık. Fakat Ebû Nu'aym'ın Zünnûn ile ilgili aktardığı başka bir rivayette *sâhibü'l-Mütevekkil* diye tanıtıldığına göre (*Hilye*, IX: 387) halife Mütevekkil'in yakın bir dostu olabilir. En azından vezir olmadığı kesindir. Kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa Zurâfe, Zünnûn daha önce bahsettiğimiz sorgulama için Bağdat'a getirildiğinde bütün süreçte kendisine refakat etmesi için halife tarafından özel olarak görevlendirilen bir mihmandar gibi görünmektedir.

dönünce karşılamaya bu adamı da çıkar” dedi. Zurâfe de Zünnûn’a “Müminlerin emiri seninle ilgilenmek üzere beni görevlendirdi” dedi. İkinci gün Ca’fer yolculuğundan dönünce Zurâfe de Zünnûn’u “Müminlerin emirini selamlayarak karşılamayı unutma!” diye uyardı ve Zünnûn’u karşılama heyetine aldı. Ca’fer gelince Zurâfe “Müminlerin emirine selam olsun!” diyerek karşıladı. Bunun üzerine Zünnûn “Bize gelen hadislerde selam bu şekilde değildir. Hadislerde binekli olan kişinin yaya olana selam vereceği belirtilir” dedi. Bunu duyan halife tebessüm etti ve selamı ilk kendisi verdi. Sonra yanına inip “Sen Mısır ahalisinin zâhidi misin?” diye sordu. Zünnûn “Öyle olduğumu söylerler” karşılığını verdi. Zurâfe, Zünnûn’a “Müminlerin emiri zâhidlerin sözlerinden bir şeyler duymak ister” deyince Zünnûn bir süre başını eğip sustuktan sonra da şöyle konuşmaya başladı:

“Ey müminlerin emiri! Cehalet, anlayış sahibi kişilerin nüktelerinde saklıdır. Ey müminlerin emiri! Allah’ın öyle kulları vardır ki bunlar, gizli bir şekilde ibadet ettikleri için Allah da en halis ve saf şekliyle onların bu şükürlerine karşılık verir. Melekler onların amel defterlerini ilahi huzura götürürken boş bir şekilde götürürler; ancak Allah’a gizli bir şekilde ibadet ettikleri için melekler huzura ulaşana dek Allah bu defterleri doldurur. Bunların bedenleri dünyevi, kalpleri ise semavidir. Marifet onların kalplerinin tümünü kuşatmış olduğu için Allah’a yer ile semanın katları arasında meleklerle beraber ibadet ediyor gibidirler. Bâtılın baharına aldanmaz, günahların yazına bulaşmazlar. Allah’tan çekindikleri için kendilerini mekruh olan yollardan uzak tutarken; O’na olan saygılarından dolayı da ahlâklarını geçici şeyler veya yaşamdan basit lezzetler karşılığında satarken görmesinden uzak dururlar. Allah bunları, ellerinde her türlü hastalığa ilaçlarla birlikte, marifet ehlinin makamlarında oturtmuş, maddi-manevi her hastalığın kaynağına inebilme kabiliyeti vermiştir. Allah onların öğrencilerini takva ve feraset sahibi kişilerden kılmış ve onlara şöyle buyurmuştur: ‘İçinde benim yokluğumdan dolayı rahatsızlanmış biri size geldiğinde onu tedavi edin. Beni zikretmekten dolayı hasta olan biri geldiği zaman onu kendinize yakın tutun. Kendisine verdiğim nimetlere şükretmeyi unutmuş biri geldiği zaman da ona beni hatırlatın! Bana isyan ederek kafa tutan biri geldiği zaman onu bundan vazgeçirin. Beni seven biri geldiği zaman onunla birlikte olun. Ey

dostlarım! Sizlere serzenişte bulundum ve sizlerle muhatap oldum. Sizden vefa bekliyorum. Zorba insanların hizmetini, mütekebbir olanların dostluğunu ve refah içinde yaşayanların samimiyetini beklemiyorum. Ey dostlarım! Sevdiklerim! Size mükâfatım mükâfatların en güzeli, lütuflarım lütufların en güzeli, ihsanlarım da ihsanların en güzelidir. Verdiğim nimetler herkese yetecek kadar boldur. Size karşı muamelem, muamelelerin en uygunu, hesabım da en çetin hesaptır. Kalpleri mukaddes kılan benim! Gaybı bilen benim! Düşüncelerde dolaşanlar ile kalpteki vesveseleri bilen benim! Size kastedeni kırıp geçer, size düşmanlık edeni de helak ederim!

Zünnûn sözüne şöyle devam etti: "Senin sevginle kulların kalpleri, Allah'ın sevgi denizine yönelmiştir. Kalpler, titreyerek en güzel kokulu şaraptan kanarcasına içmiştir. Yüce sevgiliye giden yolda çıkan tüm engeller bununla kolaylaşmıştır. Beden bu yola hemen girince diğer uzuvlar da bunun rahatlığını hissetmeye başlamıştır. Bu manevi rahatlık içinde dünyalık olarak elde etmelerinde bir sakınca olmayan şeylere bile yüz vermemişlerdir. Diğer insanlar onlarda sükûn bulurken kendileri yokluk ve yoksulluğa razı olmuşlardır. Uzuvları Allah'a itaatte azimle hareket etmekle güvene kavuşmuştur. Nefisleri yiyecek ve lezzetlerden uzak durmuştur. Tefekkürle meşgul olmuş, sabra inanmış, rızaya tutunmuş, dünyadan yüz çevirmiş, kendilerini her şeyin yargılamasını elinde tutan Allah'a ibadete vermişlerdir. Diğer tüm akraba ve yakınları bırakıp kendisini dost edinmişler, heybeti karşısında boyun eğmişler, kulluğu hakkıyla yerine getirmediklerini itiraf etmişler, buyruklarına gönül vermişler ve yokluğa aldırmamışlardır. Terk edilmelerine fazla hayıflanmazlar. İnsanlarla ilişkilerinde hayânın kardeşleri gibidirler. Kendileriyle konuşulduğunda birer bilgedirler. Soru sorulduğunda birer âlimdirler. Kendilerine kaba davranıldığında bilim sahibidirler. Onlar görsen 'Çadırından çıkmamış bakire kızlar gibiler' dersin. Nurla kaplı olan yüzlerinin güzelliğinden onları görenlerin kalpleri onlara karşı sevgiyle dolar. İçlerini açıp baksan, yumuşak ama kırık, zikirle titreşen, sevgiliyle muhabbetten mamur olan kalpler görürsün. Kalpleri Allah'tan başkasıyla meşgul olmaz ve Allah'tan başkasına meyletmez. Gönülleri Allah'ın sevgisiyle dolu olduğu için diğer insanların sözlerinden zevk almazlar, hiçbir şeyde Allah'la başa kalmanın ve onunla muhabbet etmenin tadına varamazlar.

Doğruluk kardeşleridirler, hayâ ve vefa sahibidirler. Takva, iman, marifet ve din onlarda bir araya gelmiştir. Çıkışı görünmeyen vadileri aşmışlar, hakkı ifa etmek için vefayı sabırla karmışlar, bâtıla karşı da hakka dayanmışlardır. Allah da hücceti açıkça önlerine sermiş ve yollarını göstermiştir. Kişiyi helak edecek yollardan uzak durmuş ve en hayırlı yollara koyulmuşlardır. Kendileri dolayısıyla nimetlerin ihsan edildiği seçkin kişiler işte bunlardır. Kapılar onlarla açılıp, bulutlar onlarla oluşur, azap onlarla defedilir, insanlar ve beldeler de onlar dolayısıyla yağmuru görür. Allah'ın rahmeti üzerimize ve üzerlerine olsun.”³⁷

37 Ebû Nu‘aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 337-9; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 445-8.

Sonuç

Teşekkül devrinde tasavvuf-siyaset ilişkilerine dair bir çerçeve ortaya koymak, her şeyden evvel, önemli kırılma noktalarını dikkate alıp hicrî ikinci asrın ortalarından başlayarak beşinci asrın ortalarına kadar devam eden sürecin temel safhalarını tespit etmeyi gerektirir. Bu kapsamda, ilk tasavvufî eğilimlerin “zühd” ana fikri etrafında yaygınlaştığı hicrî ikinci asrın yarısından üçüncü asrın ilk çeyreğine kadarki zaman dilimi, sûfilerin siyaset kurumları ve temsilcileriyle ilişkilerindeki temel prensiplerin belirginleştiği ilk safhayı teşkil eder. Hukuki veya idari alanlarda devlette görev almamak ve yöneticilerin sağlayacağı dünyevi imkânlardan yararlanmamak şeklinde ifade edilebilecek iki ana prensip, bu dönemde zühd tavrının bileşenleri olarak temeyyüz eder. Adil ve basiretli olanlar bir tarafa, zalim de olsa, ilke olarak yöneticiye başkaldırmamak ve itaat etmek, bu iki prensibi tamamlayan ana fikir olarak tasavvufun teşekkül süreci boyunca sûfilerin benimsediği temel tutumu meydana getirdiği söylenebilir.

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonra, daha çok ehl-i hadîs anlayışının hâkim olduğu halk tabakasından ya da bazı âlimlerden gelen şikâyetlerin soruşturulduğu bireysel örnekler söz konusu olsa bile, Abbâsîlerin sûfilere dönük sistemli bir baskı politikası uyguladığın-

dan söz edilemez. Bu kapsamda Hanbelî bir halk vaizi olarak Gulâmu Halîl'in 264/877'de bazı siyasi erklerin desteğini alarak bir grup sûfinin idamla yargılanmasına neden olan soruşturması, sûfilere karşı bir devlet politikasının sonucu değil; bir vaiz olarak Gulâmu Halîl'in tasavvufun halk tabakasındaki etkinliğini zayıflatmak için siyaset kurumunu araç olarak kullanması olarak değerlendirilmelidir. Hallâc'ın 309/922'deki idamı ise hem siyasi hem de dinî sebepleri bulunan son derece karmaşık ve kendine özgü bir olay olarak tebarüz eder.

Hicrî 220'lerden Hallâc'ın idamına kadarki sürede gerçekleşen bu tür baskıların sûfilerin yöneticilere bakışında ciddi bir değişim ya da kırılmaya sebep olduğunu öne sürmek güçtür. Aynı şekilde tasavvufun ifade edilmesinde bilhassa Cüneyd ile başlayan uzlaşmacı dilin, "sadece" bu tür siyasi baskıların sonucu olarak bir "geri adım" şeklinde geliştiğini düşünmek de yanıltıcıdır. Eldeki kaynaklar bu tür bir etkileşimi doğrudan destekleyecek verilerden yoksun olduğu gibi, sûfilerin tasavvufu Ehl-i Sünnet'in fıkıh-kelâm kanadına bağlı bir disiplin olarak tanımlamalarının, tasavvuf içindeki ibâhî ve ilhâdî eğilimlerin yaygınlaşmasını önleyerek, muhtemel bir kapsamlı ve sistematik siyasi müdahalenin önüne geçmiş olabileceği bile düşünülebilir. Çünkü devletin bir zümreye müdahalesi, o zümre ancak *ümme*tin birliği fikri etrafında oluşan toplumsal bütünlüğü zedeleyecek ya da bozacak bir tehdit teşkil ettiğinde söz konusu oluyordu. Oysa sûfiler hiçbir zaman iktidar talep eden Şîa-Gulât hareketleri gibi siyasi hedeflere sahip olmadıkları gibi, toplumsal bütünlüğü bozacak toplu bir isyan girişiminde de bulunmadılar. Diğer deyişle teşekkül devrinde tasavvuf, siyaset kurumu için hiçbir zaman ciddi bir politik müdahale alanı teşkil etmedi. Öte taraftan tasavvufun hicrî üçüncü yüzyılın ortalarından sonra yaygınlaşmasını, sadece sûfilerin siyaset tarafıyla geliştirdikleri

bu itidalli ilişki biçimine dayanarak açıklamak da aynı şekilde mümkün değildir. Ele aldığımız dönemdeki örnekler, sûfilere yönelik baskılarda siyasi iradenin rolünün birkaç istisna dışında çoğu zaman silik bir görüntü arz ettiğini gösteriyor. Sûfilerin siyasi bir etki tarafından baskılandığı süreçlerde ise, sonuçları bakımından onları menfi bir yöne sevk edecek zemin bulamadı. Bu nedenle kitabın başında işaret ettiğimiz metodolojik soruna atıfla söylemek gerekirse, teşekkül döneminde, siyasetle ilişkisi tasavvufun seyrini yönlendirebilecek bir tesire ulaşmamıştır. Başından beri bu seyri belirleyen temel saik, ahlâkî kaygılar ve sonrasında bu kaygılara eklenen entelektüel kimlik arayışıydı.

Sûfilerin bu yönünü gerek siyaset terminolojisiyle kurdukları ilişkide gerekse tasavvuf-siyaset ilişkilerinin literatür bakımından çıktıları olan *nasihatü'l-mülûk* metinlerinde gözlemek mümkündür. Bu bakımdan hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda entelektüel olsun ya da olmasın, toplumun bütün tabakalarıyla uzlaşabilen bir dil aracılığıyla tasavvufun “meşru bir dinî ilim” olarak tedvin edilmesi, tasavvufun yaygınlaşmasını temin eden şeydi. Hatta bu durum, ilk iki asırdaki zâhidlerin takındığı “entelektüel ilgilerden uzak durma” şeklindeki zühhd tavrını dikkate aldığımızda, –sûfilerin politik ve entelektüel açıdan “pasif” ve “geri duran” bir zümreye dönüştüğünü söylemek şöyle dursun, tam aksine– politik duruşlarından ödün vermeksizin entelektüel bir aksiyonerliğe sahip olduklarını gösteren bir veri kabul edilmelidir.

Kaynakça

- Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life Personality and Writings of al-Junayd*, Londra: Luzac, 1962.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, trc. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Aktan, Ali, "Mu'temid-Alellah, Ahmed b. Ca'fer", *DİA*, XXXI, 387-8.
- Al-Faruque, Muhammad, "The Revolt of Abd al-Rahman Ibn al-Ash'aht: Its Nature and Causes", *Islamic Studies* XXV/3 (1986), 289-304.
- Anonim, *Edebü'l-mülûk fî beyâni hakâik't-tasavvuf = Âdâb al-mülûk*, nşr. Bernd Radtke, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
- Anonim, *Die Lebensweise der Könige, Adab al-mulûk: ein Handbuch zur islamischen Mystik*, trc. Richard Gramlich, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993.
- Anonim, *Tuhfetü'l-Memlûk*, nşr. Yakup Kara, ed. Özgür Kavak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Attâr, Ferîdüddin, *The Tadhkiratu'l-Awliyâ (Memoirs of the Saints)*, 2 cilt, nşr. Reynold A. Nicholson, Londra: Luzac Co. & Leiden: Brill, 1905-1907.
- , *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Ulu-dağ, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007.
- , *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Muhammed el-Asîlî el-Vestânî, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dımaşk: Dâru'l-mektebî, 1430/2009.
- Aykaç, Mehmet, "Hâmid b. Abbâs", *DİA*, XV, 459-60.

- el-Baklî, Rûzbihân, *Arâisü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân*, 3 cilt, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1429/2008.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul. Klasik Yayınları, 2017.
- , “Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân es-Sakalî (öl. 380/990 [?]) ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021), 227-55.
- Bilgin, Mustafa, “Ahmed b. Ebü'l-Havârî”, *DİA*, II, 58.
- Bonner, Michael, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven: American Oriental Society, 1996.
- , *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Bozkurt, Nahide, “İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İsâ”, *DİA*, XX, 539-40.
- , “Mehdî-Billâh” *DİA*, XXVIII, 377-9.
- Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustarî (D. 283/896)*, Berlin: Walter De Gruyter, 1980.
- , “Early Sufism Between Persecution and Heresy”, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick De Jong ve Bernd Radtke, 45-67, Leiden: Brill, 1999.
- , “Zulümle İlhâd Arasında İlk Sufiler”, trc. Abdurrezzak Tek, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick de Jong ve Bernd Radtke, yay. haz. Salih Çift, 35-51, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Cornell, Rkia Elaroui, *Rabî'a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabî'a al-'Adawiyya*, Londra: Oneworld Publications, 2019.
- Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- , “Sûfilere Göre Sûfî-Siyaset İlişkilerinin Standart Kriterlerinden Söz Edilebilir mi?”, *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift ve Takyettin Karakaya, 175-202, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

- Dâye, Necmeddîn-i, *Tasavvuf Yolu: Mirsâdü'l-ibâd*, trc. Halil Baltacı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- , *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- ed-Deylemî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Sîret-i Şeyh-i Kebîr-i Ebû Abdullâh-i İbn Hafîf-i Şîrâzî*, trc. Rükneddin Yahyâ b. Cüneyd eş-Şîrâzî, nşr. Annemarie Schimmel, Tahran: İntişârât-ı Bâbek, 1984.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbu'l-Mihan*, thk. Yahyâ Vehîb el-Cebbûrî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1427/2006.
- Erginli, Zafer, “İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün müdür?”, *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift ve Takyettin Karakaya, 117-73, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Ernst, Carl W., *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: State University of New York Press, 1985.
- Furat, Ahmet Subhi, “Abu'l-Huseyn an-Nuri ve *Makamat al-Kulub* Adlı Risalesi”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* VII/1-2 (1978), 339-55.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Yöneticilere Altın Öğütler: et-Tibrü'l-mesbûk*, trc. Hüseyin Okur, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Gramlich, Richard, *Alte Vorbilder des Sufitums*, 2 cilt, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
- Green, Nile, *Sufism: A Global History*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- Gündüz, İrfan, “Bünân b. Muhammed”, *DİA*, VI, 488.
- al-Hakim, Souad, “The Sufis' Soft Power”, *Oasis* XIII/25 (2017): 36-46.
- , (Su'âd el-Hakîm), *Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdâdî*, Kahire: Dâru's-şurûk, 2005.
- , *Âriflerin Sultanı: Cüneyd-i Bağdâdî*, trc. Ömer Erdem, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2018.
- Halîfe b. Hayyât, *et-Târihu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî, Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- el-Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik, *Tehzîbü'l-esrâr*, nşr. Seyyid Muhammed Ali, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1427/2006.

- el-Harrâz, Ebû Sa'îd, "Resâilü'l-Harrâz", nşr. Kâsım Sâmarrâî, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmî'l-Îrâkî = Journal of the Iraq Academy* XV (1967): 176-213.
- el-Harrâz, Ebû Sa'îd, "Kitâbu's-Safâ", *Resâilü'l-Harrâz*, nşr. Kâsım Sâmarrâî, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmî'l-Îrâkî = Journal of the Iraq Academy* XV (1967): 176-83.
- , "Yakınlık Makamı", trc. Hacı Bayram Başer, *Kalplerin Makamları*, 49-65, İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- , "Kitâbu'l-Hakâik", *Resâilü'l-Harrâz* içinde, thk. Kâsım es-Sâmarrâî, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmî'l-Îrâkî = Journal of the Iraq Academy* XV (1967): 202-13.
- , "Âriflerin Lügatçesi", *Kalplerin Makamları*, nşr. Hacı Bayram Başer, 100-17, İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslam'ın Serüveni*, 3 cilt, trc. Berkay Ersöz, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- el-Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Valentin Aleksiyeviç Jukovski, yay. haz. Kâsım Ensârî, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1375hş./1996.
- , *Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Huda, Kamer-ul, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, trc. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs, *İkâzü'l-himem fî şerhi'l-Hikem*, nşr. Muhammed Ahmed Hasebullah, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1403/1983.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- , *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, çeviri ve şerh: Ahmed Avni Konuk, nşr. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- , *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-ı Mısri*, nşr. Roger Deladrière, trc. Ali Vasfi Kurt, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin, *Sıfatü's-safve*, 4 Cilt, nşr. Mahmûd Fâhûrî ve Muhammed Revvâs Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, 1405/1985.
- İğde, Muhyettin, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İFAV, 2016.
- el-İsfahânî, Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1407/1988.

- , *Hilyetü'l-evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, 12 cilt, trc. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız ve Zekeriya Yıldız, İstanbul: Ocak Yayınları, 2015.
- Jarrar, Maher ve Günther, Sebastian, *Doctrinal Instruction in Early Islam: The Book of the Explanation of the Sunna by Ghulâm Khalîl (d. 275/888)*, Leiden: Brill, 2020.
- Kandemir, M. Yaşar, “Gulâmu Halîl”, *DİA*, XIV, 187.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, trc. Nagihan Doğan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kartal, Abdullah, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Keyanî, Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, trc. Ali Ertuğrul ve Süleyman Gökbulut, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, trc. Nurullah Koltas, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- , *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, trc. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- Kömbe, İlker, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/44 (2018/1), 35-60.
- Köse, Hızır Murat, “Siyaset”, *DİA*, XXXVII: 294-9.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd ve Mahmûd b. Şerif, nşr. Veliyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr, Şam: Dâru'l-ferfûr, 1423/2002.
- , *Kuşeyrî Risâlesi*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- , *Letâifü'l-işârât*, 6 cilt, thk. İbrâhîm Besyûnî, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmе, 1390/1970.
- , *İlâhî Kelâmın Sırları*, 3 cilt, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Fikriyat, 2020.
- Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Londra: Routledge, 2002.
- Laoust, Henri, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, trc. E. Ruhi Fıçlalı ve Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Lombard, Maurice, *İslam Medeniyeti'nin Altın Çağı: İlk Zafer Yıllarında İslam*, trc. Nezih Uzel, İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.

- Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Malamud, Margaret, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* XXVI/3 (1994), 427-42.
- Mason, Herbert W., *Al-Hallaj*, Londra, New York: Routledge, 1995.
- Massignon, Louis, *The Passion of Al-Hallâj, Mystic and Martyr of Islam*, 4 cilt, trc. Herbert Mason, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- , *İslam'ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, trc. İsmet Birkan, İstanbul: Ardiç Yayınları, 2006.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, 3 cilt, nşr. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî, Kahire: Dâru't-türâs, 1421/2001.
- , *Kalpplerin Azığı*, 4 Cilt, trc. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi ve Ali Kaya, İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2016.
- Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, derleme ve çeviri: Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- , *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety*, Berlin: Walter De Gruyter, 2020.
- Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd: Tevhidin Sırları*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *er-Rîâye li-hukûkillâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, 4. bs., Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1970.
- , *Kalb Hayatı*, trc. Abdülhakim Yüce, İstanbul: Işık Yayınları, 2013.
- , *el-Mekâsib*, nşr. Sa'd Kerîm el-Fakî, İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.
- , *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1411/1991.
- , *Nefsin Terbiyesi*, trc. M. Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2011.
- el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye = et-Tabakâtü's-*

- sûfîyye, 5 cilt, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut: Dâru Sâdır, 2012.
- Neale, Harry S., *Jihad in Premodern Sufi Writings*, New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- en-Nûrî, Ebû'l-Hüseyin, "Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulûb", *Kalplerin Makamları*, nşr. Hacı Bayram Başer, 119-38, İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Ohlander, Erik S., *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden: Brill, 2008.
- Özaydın, Abdülkerim, "Fazl er-Rebî", *DİA*, XII, 274-5.
- Özel, Ahmet, "Büveytî", *DİA*, VI, 500-1.
- Özervarlı, M. Sait, "Mülk", *DİA*, XXXI, 540.
- Saab, Nada, "Sufi Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd al-Kharrâz (d. 286/899)", doktora tezi, Yale University, 2005.
- Safi, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.
- , "Bargaining with Baraka: Persian Sufism, 'Mysticism,' and Pre-modern Politics", *The Muslim World* 90 (2000), 259-88.
- es-Sakâlî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân, *el-Envâr fî ilmi'l-esrâr ve makâmâtî'l-ebâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1435/2014.
- Salamah-Kudsi, Arin, "Crossing the Desert: *Siyāḥa* and *Safar* as Key Concepts in Early Sufi Literature and Life", *Journal of Sufi Studies* 2/2 (2013), 129-47.
- Salem, Feryal, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism: 'Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation Sunnī Identity in the Second Islamic Century*, Leiden: Brill, 2016.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, nşr. Muhammed Edîb el-Câdir, Amman: Dâru'l-feth, 1437/2016.
- , *İslam Tasavvufu*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden: Brill, 1967, Band I.

- es-Sircânî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan el-Kirmânî, *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd by Abû l-Hasan al-Sîrjânî (d. ca.470/1077)*, ed. Bilal Orfali ve Nada Saab, Leiden: Brill, 2012.
- es-Sühreverdî, Ebû'n-Necîb Abdülkâhir, *Âdâbü'l-mürîdîn*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1434/2013.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *Tabakâtü's-sûfîyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018.
- , *Târîhu's-sûfîyye bi-zeylihî Mihanü's-sûfîyye*, nşr. Muhammed Edîb el-Câdir, Dımaşk: Dâru Ninevâ, 1436/2015.
- , *Hakâiku't-tefsîr*, 2 Cilt, thk. Seyyid İmrân, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Tan, M. Nedim, "Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı", doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- , *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adevîyye'den Kalanlar*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift-Takyettin Karakaya, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Tatlı, Alican, "Cehdamî", *DİA*, VII, 224-5.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999.
- , *Hatmu'l-evliyâ: Velîliğın Sonu*, trc. Salih Çift, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- , *Âdâbü'l-mürîdîn ve Beyânü'l-kesb*, nşr. Abdülfettâh Abdullah Bereke, Kahire: Matba'atüs's-sa'âde, 1397/1977.
- , *Edep Ya Hû*, trc. M. Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- , *Riyâzetü'n-nefs*, nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1422/2002.
- , *Metafizik Mutluluk*, trc. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- , "Menâzilü'l-kurbe", *Keyfiyyetü's-sülûk*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, 61-114, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1428/2007.

- , *Allah'a Yakınlığın Dereceleri*, trc. M. Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Tor, Deborah G., *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Würzburg: Orient-Institut Istanbul, 2016.
- Tosun, Necdet, "Zünnûn el-Mısırî", *DİA*, XLIV, 575-6.
- Uludağ, Süleyman, "Kutub", *DİA*, XXVI, 498-9.
- van Ess, Josef, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra*, 4 cilt, trc. Gwendolin Goldbloom, Leiden: Brill, 2019.
- , "Sufism and Its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations and Transformations", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick De Jongve Bernd Radtke, 22-44, Leiden: Brill, 1999.
- , "Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler", trc. Zafer Erginli, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick de Jong ve Bernd Radtke, yay. haz. Salih Çift, 17-32, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Ahmed b. Tolun", *DİA*, II, 141-3.
- , "Fazl b. Yahyâ el-Bermekî", *DİA*, XII, 276.
- Yılmaz, M. Şakir, "Gazzâlî ve Osmanlı Siyaseti: Nasîhatü'l-Mülûk'ün Kanûnî Devrinde Gerçekleşen Tercümeleri", *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi: Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*, ed. M. Fatih Çalışır, Suraiya R. Faroqhi, M. Şakir Yılmaz, 189-213, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Yücesoy, Hayrettin, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, trc. Ahmet Demirhan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- ez-Zehebî, Şemseddin, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 20 cilt, nşr. Şuayb el-Arnaût, vd., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403-1405/1983-1985.

Dizin

- Abbâsî; ~ halifeleri 72; ~ yöne-
timi 72, 90
Abbâsiler 8, 14, 43, 47, 70, 71,
74, 88, 91, 105, 110, 120,
147
abdâl 24, 27, 30, 99
Abdullah b. Abdülhakem 87
Abdullah b. Muhayrîz 127
Abdullah b. Mübârek 27, 48,
50-52, 54, 55, 58
Abdullah Ensârî el-Herevî;
bkz. Herevî
Abdullah İbn Avn 112
Abdülmelik b. Mervân (Emevî
halifesi) 127
Abdürrezzâk b. Hemmâm 139
âdâbü'l-mülûk 124, 126, 133
Âdâbü'l-mürîdîn 42, 76
adilyönetici 57, 79
Adudüddeve 68, 69, 120
Agafangel Krymskii 15
Ahmed b. Ebü'l-Havârî 84
Ahmed b. Hanbel 30, 53, 54,
55, 73, 74, 82, 84, 104
Ahmed b. Tolun 120, 130
Ahmed-i Nâmekî Câmî 85
Ali b. İsâ İbnü'l-Cerrâh 90, 91,
94, 100, 101, 110-112
Ali b. Mesleme 112
Amr b. Leys 28, 29, 68
Amr b. Osman el-Mekkî 65-67,
75
asker parası 67
askerî mallar 59
Attâr, Ferîdüddîn 19, 63, 66,
68, 69, 75, 112, 113, 115,
131-134, 139, 140-142
ayrılıkçı dinî hareketler 71
Ayyâd el-Havvâs 129
el-'Azâ ve'n-nefs 42
Baba Tâhir-i Uryân 85
Bağdat 43, 50, 51, 75, 77, 83,
87, 89-95, 99, 103-105, 107-
111, 114-117, 120, 131, 143
Baklî 33, 113
Basra 50, 57, 73, 88, 89, 99, 128
başkadılık 72
Bâyezid-i Bistâmî 32, 96, 117
Belh 96
Berbehârî 73, 77
Beyânü'l-fark 42
Bilâl b. Ebû Bürde 128
Bistâm 96
Bişr el-Hâfî 48, 51, 55, 58, 63,
130
Bünân el-Hammâl 130
Büveyhî 68, 120
büyük cihâd 52

- Ca'fer es-Sâdık 30
 Cehdamî, Ebû İshâk İsmail b.
 İshâk 75, 103, 104
 Cidde 66, 75
 Cüneyd-i Bağdâdî 43, 64, 65,
 67, 68, 75, 80, 90, 93, 99,
 107, 108, 109, 112, 114,
 115, 117, 118, 148
 Cürcân 96
 Cüveynî 116
- Çağrı Bey 85
- Dâvûd et-Tâî 48
 Demâvend 90
 Deylemî 28, 29, 68, 69
 Dîvânu'z-zenâdika 71
 dünyanın abdâlı 99
- Ebû Abbâs es-Seyyârî 90
 Ebû Abdullah el-Mağribî 119,
 120
 Ebû Abdurrahmân es-Sülemî
 19, 32, 83-85, 96, 116, 117
 Ebû Ali ed-Dekkâk 66
 Ebû Ali er-Rûzbârî 114, 131
 Ebû Ali es-Sekafî 84, 96, 116
 Ebû Amr el-Evzâî 127
 Ebû Bekir el-Mervezî 53
 Ebû Bekir el-Vâsıtî 40
 Ebû Bekir el-Verrâk 40, 78-81
 Ebû Bekir eş-Şiblî 31, 32, 67,
 68, 87, 90, 91, 100, 101,
 117, 132, 133
 Ebû Ca'fer el-Mansûr 127
 Ebû Hafs el-Haddâd 43, 95
 Ebû Hafs Şihâbüddîn es-
 Sühreverdî 86
 Ebû Hâmid el-Gazzâlî; bkz.
 Gazzâlî
 Ebû Hanîfe 47, 48, 74
- Ebû Hasan el-Husrî 28
 Ebû Hayr el-Akta' 66
 Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr
 63, 133-138
 Ebû İshak el-Kâzerûnî 66
 Ebû Mansûr Ma'mer el-
 İsfahânî 34
 Ebû Muhammed el-Cerîrî 112
 Ebû Nasr es-Serrâc 31, 56, 75,
 83, 84, 88, 113, 117
 Ebû Nu'aym el-İsfahânî 19,
 74, 80, 88, 103, 128, 134,
 139, 143
 Ebû Osman el-Hîrî 78
 Ebû Sa'id el-Harrâz 39, 75, 87,
 89, 90, 100, 102
 Ebû Sa'id İbnü'l-Arabî 91
 Ebû Sa'id-i Ebû'l-Hayr 85, 113
 Ebû Süleyman ed-Dârânî 26,
 84, 129-131
 Ebû Tâlib el-Mekkî 30, 46, 49,
 51-55, 58, 59, 60, 74, 76, 80,
 83, 99, 104, 117
 Ebû Ya'kûb el-Büveytî 83
 Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî 39
 Ebû'l-Arab 83
 Ebû'l-Hasan el-Harâkânî 113
 Ebû'l-Hüseyn el-Verrâk 40,
 78
 Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî 39,
 40, 92, 93, 100, 106, 107,
 115, 117
 Ebû'n-Necîb Abdülkâhir es-
 Sühreverdî 76
Edebü'l-mülûk 34, 36, 125
 Ehl-i Beyt 25, 48, 49
 ehl-i hadîs 55, 72, 73, 74, 77,
 92, 103, 104, 105, 111, 147
 ehl-i re'y 55, 72, 82
 Ehl-i Sünnet 13, 21, 24, 31, 47,
 70, 71, 74, 113, 117, 148

Emevî iktidarı 70
Emevîler 8, 43, 48, 137
el-Emsâl mine'l-kitâb ve's-sünne 42
el-Envâr 33, 60
evtâd 24

Fâtımîler 91
Fazl b. er-Rebî' 139, 140, 142
Fazl el-Bermekî 139-141
fenâ 89, 94, 100, 113
fenâ ve bekâ 100
Ferîdüddîn Attâr; bkz. Attâr
fitne 30, 46, 47, 80, 99
Fudayl b. İyâz 28, 48, 57, 62,
63, 82, 133, 138-143
Fusûsu'l-hikem 114
fütüvvet 86, 95, 96

ganimet 53, 54, 56
Gazneli Mahmûd 85
Gazneli Mes'ûd 74
Gazneliler 96
Gazzâlî 13, 86, 124
gulâm 120
Gulâmu Halîl 28, 77, 89, 91-
94, 102-106, 108, 109, 113,
114, 148
gulât hareketleri 47, 148

Haccâc 112
hâciplik 90
Hakîm et-Tirmizî 24-26, 41,
42, 68, 75, 84, 96
halku'l-Kur'ân (Kur'an'ın
yaratılmışlığı) 72, 97
Hallâc 84, 93-95, 98, 105, 109-
113, 117, 148
Hallâc taraftarları 110
Hallâc'ın idamı 91, 93, 109-
114, 148

Hallâc-ı Mansûr; bkz. Hallâc
Hâmîd (Vezir) 94, 95, 110-112
Hâmîd b. Abbâs; bkz. Hâmîd
Hammâd b. Seleme 58
Hanbelî geleneği 92
Hanbelîler 73, 111
Hanbelîlik 73, 104
Hanbelîlik-tasavvuf karşıtlığı
104
Hanefî fakihler 104
Hanefiler 72, 116
Hanefîlik 73
Hanefî-Şâfiî çekişmesi 116
Hâriciler 47
Hâricilik 77
Hâris el-Muhâsibî 39, 53, 54,
56, 64-66, 68, 84
Hârûn er-Reşîd 28, 57, 82,
101, 138-143
Hasan el-Basrî 23, 27, 48, 57,
125
Haşeviyye 24
Hâşimoğulları 48
Hâtîm el-Esam 100, 101, 131
Hatmü'l-evliyâ 25, 42, 96
Hayr en-Nessâc 90
helal ticaret 50
Herevî 74, 75, 85, 116
Hızır 27
Hicaz 45, 50
Hilyetü'l-evliyâ 74, 127, 134
Hişâm b. Abdülmelik (Emevî
halifesi) 134
Horasan 12, 51, 85, 95, 120,
128
Horasan ülkesi 85
Horasan havzası 96
hulûl 94
hulûlî yaklaşımlar 117
Humâreveyh 130

- Humus 129
Hücvîrî 24, 48, 66, 75, 78, 79,
85, 90, 93, 102-104, 106,
113, 117, 134, 139, 142
hükümdar tacı 26
Hüseyin, Hz. 48, 108
Hz. Peygamber/Rasûlullah
24, 25, 45, 96, 108, 126, 129,
140-142
ılımlı-akılcılık 73, 74, 103, 105,
111
Irak 91, 96
Irak havzası 13, 14, 51, 64,
79, 95
Irak ülkesi 85
ibâhî tavırlar 117, 148
İbn Atâ 84, 85, 100, 111, 112
İbn Dâvûd ez-Zâhirî 94
İbn Hafîf eş-Şîrâzî 29, 68, 69,
120
İbn Süreyc 94, 111
İbn Yûsuf 95
İbnü'l-Bühlûl 95
İbnü'l-Eş'as 70
İbnü'l-Furât 94, 110, 111
İbnü'l-Arabî 22, 24, 38, 91, 114
İbrâhîm b. Edhem 26, 36, 48,
50, 52, 58, 63, 67, 131
İbrâhîm b. Şeybân 119
İbrâhîm el-Havvâs 30
idari görevlerden kaçınmak
46, 49
ideal toplum 78, 80
ilahî aşk 92, 104, 111, 113, 117
ilahî dava 47
ilahî muhabbet 29, 105
ilahî sırlar 32, 33
ilim ehli 51, 58, 61
imâmân 24
İran havzası 45
İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fî
tercemeti Mirsâdü'l-'ibâd
124
İsâ b. Münkedir 77
İskenderiye 77
İslam-Bizans sınırı 50
İsmâîlîlik 22
istinbât ehli 61
isyan girişimi 81, 148
isyan hareketleri 46, 47
isyana katılma 47
ittihat 94
kadılık 48, 49, 66, 75, 96, 104
kâdîlkudâtlık; bkz. başkadılık
Kahire 88
Kâim (Abbâsî halifesi) 112,
116
Kalbin Kâbesi 95
kârî'/kurrâ 51, 70, 71, 78, 79
Karmatîler 91
Kâsım b. Mahmûd Karahisârî
124
kazave kader 128
Kerrâmîler 96
el-Kevâkibü'd-dürriyye 67
Kitâbu Mekârimi'l-ahlâk 125
Kitâbu's-Safâ 89
Kitâbu's-Sırr 89
Kitâbu'l-Cihâd 55
Kitâbu'l-Vera' 53
Kitâbu'z-Zühd 47, 55
ku'ûd (siyasete karışmama)
48
Kubbetü's-sahra 127
Kûfe 47, 50
Kundurî 116
Kur'an okuyucusu; bkz. kârî'/
kurrâ

Kur'an'ın yaratılmışlığı 72
Kureyş 76
Kuşeyrî 19, 33, 75, 85, 93,
113-117
kutub 24, 25, 30, 37, 99
Kûtü'l-kulûb 53, 76
Kuzey Afrika 7, 13, 33, 83
küçük cihâd 52

Lübnan dağı 66
el-Lüma' 83

makam sahipleri 49, 75
makam ve itibara aldanma/
dalma 48
mali yardımlar 107
Mâlik b. Dînâr 26, 48, 70, 128
Mâlik b. el-Münzir 49
Mâlikî âlimler 105
Mâlikî fakihler 87
Mâlikîlik 73
manevi otorite 24, 25, 108, 118
manevi siyaset 38
Me'mûn (Abbâsî halifesi) 72,
97, 120
mezcup veliler 26, 42
Medine 134, 135
Mehdî (Abbâsî halifesi) 70, 71
el-Mekâsib 53
Mekke 89, 90, 100, 102
Melâmetîler 43
Melâmetîlik 43
Melchert, Christopher 72-74,
82, 103-105
Melekût 25
Merv 55
Meymûn b. Mihrân 62
mezhep çatışması 47
Mısır 7, 77, 83, 87, 88, 98, 100,
120, 130, 131, 144,

Mihanü's-sûfiyye 83, 84, 116
mihanü's-sûfiyye/mihne 98,
108
Mihne 72, 73, 82, 83
Mihne dönemi 71, 84
Mirsâdü'l-ibâd 124
Mu'tazîd (Abbâsî halifesi) 107
Mu'temid (Abbâsî halifesi) 72,
77, 102, 105, 107
Mu'tezile 24, 77
Mu'tezilî âlimler 87, 94
Muaviye 48
Muhammed b. Ali el-Kettânî
24
Muhammed b. Fazl el-Belhî
84, 96
Muhammed b. Ka'b el-Kurazî
140
Muhammed b. Süleyman el-
Hâşimî 57
Muhammed b. Vâsi' 26, 49,
62, 128
Muhelleb b. Ebî Sufre 128,
129
Mukattam dağı 88
Muktedir (Abbâsî halifesi) 72,
101
Muvaffak (hilafet nâibi) 72,
73, 77, 88, 90, 92, 102
Mühtedî (Abbâsî halifesi) 72
Müktefî (Abbâsî halifesi) 72
mülk 25, 29, 32, 37, 40
mülûkiyet 35, 36
mülûkü'd-dünyâ 29, 36
Münâvî 67
Mütevekkil (Abbâsî halifesi)
72-74, 88, 98, 108, 143

nakîb 40
Nâsır Lidînillâh (Abbâsî hali-
fesi) 86

Nasihatü'l-mülûk 124

nasîhatü'l-mülûk 8, 149

Necmeddîn-i Dâye 124

Nişabur 96, 116

Nizâmülmülk 86, 116

nücebâ 24

nûkabâ 24

Osman, Hz. 48

Ömer b. Abdülazîz 127, 131,
140, 141

protokol kuralları 43, 68

Râbia el-Adeviyye 19, 57

Rakka 106, 107, 115

Râşid halifeler 108

*Ravzü'r-reyâhîn fî hikâyâtî's-
sâlihîn* 101

reâya 33, 119

Recâ b. Hayve 127, 140, 141

Rey 90

Ruveym b. Ahmed 39, 67, 75

Rûzbihân el-Baklî; bkz. Baklî

Saffârîler 28, 68, 88, 95, 96,
105

Sakalî, Ebü'l-Kâsım Abdurrah-
man 33, 58, 60

Sâlimiyye 99

Sâmerrâ 50, 88, 120

saray 40, 68, 69, 77, 81, 88, 94,
107, 110, 120

savaş hukuku 14, 50, 53

savaşa katılma 49

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî
30-33, 36, 73, 74, 87, 88,
98, 99

Selçuklular 85, 116

selef âlimleri 46, 74, 82

Semer kand 96

Semnûn b. Hamza el-Muhibb
28, 92, 93, 107

Serî es-Sakatî 132

sevâd arazisi 55

seyahat 51, 52, 109

Sîrevânî es-Sağır 34

siyaset türleri 38

siyasetnâme yazım geleneği
17, 123, 124, 126

siyasi baskı 14, 51, 98, 101,
110, 116, 118, 148

sosyal hareket 81

Suâd el-Hakîm 118

sûfî-yönetici karşılaşmaları
101, 131

sugûr/sınır boyları 50, 52, 61

sultanın dostları 59

sultanın yardımcıları 58

sultanların edebi 43, 68

Suriye 120, 130

Süfyan b. Uyeyne 27, 59, 139,
140

Süfyan es-Sevrî 27, 49, 51, 57,
63, 125

Süleymân b. Abdülmelik
(Emevî halifesi) 127, 135

Sünnî tasavvuf 13, 31, 76, 99
sürgün 90, 100, 102, 106, 107

Şâfiî 83

Şâfilik 73, 89, 94, 111, 116

Şakîk-i Belhî 50, 52

Şam 84, 100

şath/*şathiye* 31, 32, 114, 117

şehir yaşamı 50, 52

şehirden ayrılma 61, 90

şehirden uzaklaşma 51, 52

Şerhu's-sünne 92

Şîa 46, 47, 70-72, 148

Şibî 31, 32, 67, 68, 87, 90, 91,
100, 101, 117, 132, 133

Şiî kesimler 94

Şiîler 73

Şiîlik 77

şurta (emniyet teşkilatı men-
subu) 18, 30, 51

Tabakâtü'n-nüssâk 91

tâcü'l-melik 26

tahkik 21

talebü't-tarîk 67

tecdîd hadisi 60

et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye 38

tekke 107

tekke âdâbı 43

tekke hayatı 43

teşrifat; bkz. protokol kuralları

Tezkiretü'l-evliyâ 142

et-Tibrü'l-mesbûk fî

Nasîhati'l-mülûk 124

ticaret ahlâkı 51

ticaret hayatı 51

Tolun (Ahmed b. Tolun'un
babası) 119, 120

Tolunoğulları 120, 130

toplumsal adaletsizlik 109, 110;

toplumsal bozgunculuk 102

toplumsal; ~ bütünlük 77, 86,
105, 110, 118, 148; ~ destek
113; ~ düzen 78-80; ~
eşitsizlik 109; ~ fesad 81; ~
hareket 110; ~ hayat 7, 40,
60, 76, 86, 97; ~ huzur-
suzluk 110; ~ kitleler 16; ~
olay/olgu 15; ~ otorite 61;
~ refah 45; ~ sınıf anlayışı
80; ~ yapı 79, 80; ~ yaşam
52

Tuğrul Bey 85

Tüster 88

ülû'l-emr 61, 70, 73

ümerâ 79

el-Ümm 83

ümmetin birliği 48, 70, 77, 148

Üveys el-Karenî 131

vakıf malı 53

Vâsık (Abbâsî halifesi) 83

Vâsıt 92, 94

vekil vezir 110

veliler hiyerarşisi 25, 30

velilerin sınıflandırılması 23,
24

velilerin yöneticisi 24

Verrâk; bkz. Ebü'l-Hüseyn
el-Verrâk

Vüheyb b. el-Verd 59

Ya'kûb b. el-Leys 88, 95

yöneticilerden uzak durma/
kalma 57, 61, 77, 115

Yûsuf b. Esbât 63

zalim sultan/yönetici (ayrıca
es-sultânü'l-câir) 56, 58,
59, 64, 79

zenâdika 118

Zenc isyanı 88, 105, 109

Zeynelâbidîn 48

zındık 71, 85, 99; ~larla müca-
dele 71; ~lık 92, 94, 99, 108

Zurâfe 88, 143, 144

Zünnûn el-Mısırî 29, 30, 74,
84, 87, 88, 98, 99, 133,
143-145

Bu kitap, İslam tarihinin klasik döneminde (miladi yedinci ve on birinci yüzyıllarda) sûfîler ile halifeler, emirler, valiler ve kadılar gibi yönetici ve devlet görevlilerinin ilişkisini, tasavvufun gelişim sürecine etkileri bakımından incelemektedir. Tasavvufun “kimlik krizi” yaşadığı ve Emevîler ya da Abbâsîler gibi güçlü merkezî yönetimlerin olduğu bu süreçte, sûfîler kendilerini fakihler, mütekellimler ya da başka gruplarla mücadele içinde bulurken siyasete karşı nasıl bir tutum geliştirmişlerdi? Yöneticiler sûfîlere nasıl bakmıştı? Kitap bu tür sorulara cevap bulmamızı sağlayacak verilere odaklanmakta ve tasavvufun erken çağına ilişkin birtakım önyargılarımızı sorgulamayı amaçlamaktadır.



Hacı Bayram Başer 2006'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra aynı üniversitede yüksek lisans (2009) ve doktora eğitimini (2015) tamamladı. Çalışmalarını tasavvufun teşekkül süreci üzerine yoğunlaştıran Başer, halen Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde görev yapmaktadır.

