

Teşekkül Evresindeki Tarikatlarda Zühd Dönemine Özgü ve Aşırı Bulunan Bazı Uygulamalara Yaklaşım
(Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî Örneğinde)

*Approach of Şūfî Orders at Their Formative Phase to Some Extreme Practices Specific to The Zuhd Period
(The Case of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī)*

Ahmet Murat Özel

Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Assoc. Prof. İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sūfism

İstanbul/Türkiye

ahmet.ozel@medeniyet.edu.tr orcid.org/0000-0001-5396-4995

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 03 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 647-659

Cite as/Atıf: Özel, Murat Ahmet. "Teşekkül Evresindeki Tarikatlarda Zühd Dönemine Özgü ve Aşırı Bulunan Bazı Uygulamalara Yaklaşım (Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî Örneğinde)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 647-659. <https://doi.org/10.18505/cuid.1140063>

Özel, Murat Ahmet. "Approach of Şūfî Orders at Their Formative Phase to Some Extreme Practices Specific to The Zuhd Period (The Case of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī)". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 647-659. <https://doi.org/10.18505/cuid.1140063>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayınca: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ahmet Murat Özel).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Approach of Şūfī Orders at Their Formative Phase to Some Extreme Practices Specific to The Zuhd Period (The Case of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī)

Abstract: There are some radical practices of asceticism, such as wearing şūf (wool clothes), traveling without provisions, choosing to be single, and avoiding earning a living by working, which were generally seen in the 2nd century A.H. and were subject to criticism with the formation of classical Şūfism. Criticisms of these practices have started to appear in the literature since the 3rd century A.H. Early Şūfī writers such as Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥāsibī, Abū Sa‘īd al-Kharrāz, al-Sarrāj focused on this issue and criticized these practices. How are these practices of ascetics viewed in the sects that were formed and spread in the 6th and 7th centuries? Our research seeks the answer to this question, but limits it to the example of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, the founder of Shādhiliyya. This question is important in two respects: First of all, it is investigated whether the determination of some researchers that al-Shādhilī taught comfort in the face of worldly blessings is also correct. Because, among contemporary researchers, there are those who believe that al-Shādhilī wears ostentatious clothes, rides horses, encourages economic competitiveness, and is therefore open to benefiting from worldly blessings to the fullest. Secondly, it includes an investigation of the validity of the belief that these practices belong to an early period in the history of Sūfism and have been completely abandoned over time. Although al-Shādhilī seems to have completed his spiritual education in Morocco with his sheikh, he later went to Tunisia with the latent command of his master. We see that in his first years in Tunisia, he went into seclusion in a cave and was completely isolated from the society and engaged in worship in a way that reminds us of the practices of the early ascetics. But in the second phase of his life in Tunisia, he went to the city on a spiritual sign, socialized, started to give sermons to people, and started to behave more flexible about eating and drinking. al-Shādhilī specifically states that he did not prefer socialization at this stage, but with a spiritual sign. Later, he went to Egypt again with a spiritual sign and got married there, started to deal with agriculture, and continued to socialize by establishing relations with the rulers. Therefore, it can be said that this new social period is a break both from the radical practices of the early ascetics and from the early period in Tunisia itself. It is also seen that in this new period of al-Shādhilī, he did not wear the clothes of ascetics like şūf (wool clothes) and did not want his followers to wear them. He also encouraged to have a profession and was generally against traveling without provisions. But there are two points to be noted here: First, these milder and more comfortable practices should not lead to a search for comfort and luxury. He continued to keep his distance from worldly blessings and to advise asceticism. Secondly, he had some of his distinguished disciples make some practices of the ascetics. The reason for the existence of these seemingly contradictory practices is that while he recommends moderate and sustainable practices to the general public and his followers, he can make the specialized sūfis more strict and difficult practices. While he was encouraging work and earning in general, not ignoring experience, including avoiding work; not ignoring seclusion while leading to sociality in general; while generally suggesting to resort to occasions, he also follows a path of implementing and enforcing radical practices such as traveling without food. Thus, al-Shādhilī is able to encompass all the seemingly incompatible practices of the previous sūfī accumulation with a point of view of spiritual rank and hierarchy.

Keywords: Sūfism, Sūfī Order, al-Shādhilī, Zuhd/Asceticism Period, Zuhd/Asceticism.

Teşekkül Evresindeki Tarikatlarda Zühd Dönemine Özgü ve Aşırı Bulunan Bazı Uygulamalara Yaklaşım (Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî Örneğinde)

Öz: Genel olarak hicri 2. asırda görülen ve klasik tasavvufun teşekkül etmesiyle birlikte eleştiriye konu olan, suf giyme, yamalı giysilerle dolaşma, azıksız yolculuklara çıkma, bekarlığı seçme, çalışarak geçimini temin etmekten kaçınma gibi bazı radikal zühd ve tevekkül uygulamaları bulunmaktadır. Bu uygulamaları sürdürenlerin kimler olduğu çoğunlukla belirsizdir. Ama sonraki kaynaklarda kendilerine sıkça atıflar yapılması sebebiyle, bu uygulamaları sürdürenlerin belli oranda tanınırlık kazandıkları anlaşılmaktadır. Bu uygulamalara yönelik olarak hicri 3. asırdan itibaren literatürde eleştiriler görünmeye başlamıştır. Hakîm Tirmizî, Muhasibî, Harrâz, Serrâc gibi erken dönem sūfî yazarlar bu konuya eğilmişler ve bu uygulamaları eleştirmişlerdir. Bu eleştiriler sebebiyle, bu sūfîlerin önceki zâhidlerin ardılları değil, rakipleri olduklarını iddia eden araştırmacılar da olmuştur. Zahitlerin bu uygulamalarına, 6-7. asırlarda teşekkül etmiş ve yaygınlaşmış tarikatlarda nasıl bakılmaktadır? Araştırmamız bu sorunun cevabını aramakta ama bunu Şâzeliyye'nin müessisi Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî örneğiyle sınırlı tutmaktadır. Bu soru iki açıdan önemlidir: Öncelikle, bazı araştırmacıların Şâzelî'nin dünyevi nimetler karşısında tesahülü telkin ettiğine dair tespitlerinin de doğru olup olmadığı araştırılmış olmaktadır. Çünkü çağdaş araştırmacılar içinde Şâzelî'nin gösterişli elbiseler giydiği, cins atlara bindiği, ekonomik rekabetçiliği teşvik ettiği, dolayısıyla dünyevi nimetlerden sonuna kadar yararlanmaya açık olduğu yönünde kanaate sahip olanlar vardır. İkinci olarak, bu uygulamaların tasavvuf tarihinin erken bir dönemine ait olup zaman içinde tamamen terk edildiği kanaatinin geçerliliğinin bir soruşturmasını içermektedir. Şâzelî'nin kendisi ya da müritleri, erken dönemdeki zahitlerin

becarlık, çalışmaktan kaçınma, mağaralarda inzivaya çekilme, yanına azık ve su almadan yolculuklara çıkma gibi radikal uygulamalarına kendi eğitim usullerinde hiç yer vermemiş midirler? Şâzelî, manevi eğitimi şeyhinin yanında Fas'ta tamamlamış görünse de, daha sonra yine üstadının işaretleriyle Tunus'a gitmiştir. Tunus'taki ilk yıllarında bir mağarada inzivaya çekildiğini, erken dönemdeki zahitlerin uygulamalarını hatırlatır tarzda tamamen toplumdan soyutlanarak ibadetle meşgul olduğunu görmekteyiz. Fakat Tunus'taki hayatının ikinci evresinde, aldığı manevi bir işaretle şehre inmiş, sosyalleşmiş, insanlara vaazlar vermeye başlamış, yeme-içme konusunda daha esnek davranmaya başlamıştır. Şâzelî, bu evredeki sosyalleşmeyi kendisinin tercih etmediğini özellikle belirtir. Daha sonra yine manevi bir işaretle Mısır'a gitmiş ve orada evlenerek, ziraatle uğraşmaya başlayarak, yöneticilerle ilişkiler kurarak sosyalleşmeyi sürdürmüştür. Dolayısıyla bu yeni sosyal dönemin, hem erken dönemdeki zahitlerin radikal uygulamalarından, hem de kendisinin Tunus'taki ilk döneminden bir kopuş olduğu söylenebilir. Yine Şâzelî'nin bu yeni döneminde, sūf gibi zahitlerin elbiselerini giymediği, müritlerinden de giymelerini istemediği görülmektedir. Ayrıca meslek sahibi olmayı teşvik etmiş, genel olarak azıksız yola çıkmaya karşı olmuştur. Ama burada dikkat çekilmesi gereken iki husus vardır: İlki, bu mutedil ve daha rahat uygulamaların bir konfor ve lüks arayışına kadar varmamasıdır. O, dünyevi nimetlere karşı mesafeli durmayı ve zühdü öğütlemeyi sürdürmüştür. Dünya hala onun gözünde dikkat edilmesi gereken manevi tuzaklarla doludur. İkinci olarak da, bazı seçkin müritlerine, zahitlerin bazı uygulamalarını yaptırmasıdır. Sözelimi bir müridini azıksız ve susuz olarak Hicaz'a göndermiştir. Bu çelişkili görünen uygulamaların varlığının sebebi, onun, halkın ve müritlerinin geneline mutedil ve sürdürülebilir uygulamaları önerirken, seçkin sūfilere daha katı ve zor uygulamaları yaptırabilmesidir. O genel itibarıyla çalışıp kazanmaya teşvik ederken çalışmaktan kaçınmayı da içeren tecerrüdü yok saymama; genel olarak sosyalliğe yöneltirken uzleti de yok saymama; genel itibarıyla tedbir ve esbâbî önerebilirken azıksız seyahat gibi radikal uygulamaları da uygulama ve uygulatma gibi bir yol izlemektedir. Böylece Şâzelî, kendisinden önceki tasavvufi birikimin birbiriyle uyumsuz görünen bütün uygulamalarını, mertebelilik ve hiyerarşiye sahip bakış açısıyla kuşatabilmektedir. Onun bu tavrı, tasavvufi tecrübeyi çok genelleşmiş bazı şablonlarla açıklamanın zorluğunu da göstermekte, dikkati tasavvufi tecrübenin kişiselleşmiş yanına çekmektedir. Yani tasavvufi tecrübe sadece katı zâhidane uygulamalarla ya da sadece dünya karşısındaki tesahülle veya sadece kesbe dayalı ya da sadece tecerrüde dayalı bir yaşantıyla açıklamaya gelmeyecek çeşitliliğe sahiptir. Tecrübenin muhatabının *manevi mertebesi*, uygulamaların çeşitliliğinin de gerekçesi olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Şâzelî, Zühd Dönemi, Zühd.

Giriş

Tasavvuf tarihi dönemlendirilirken, tasavvufi görüşlerin tebellür ettiği ve Melchert'in kavramsallaştırmasıyla söylersek¹ "daha mistik bir dönem"e geçmeden önceki Hicri 1-2. asırlar zahitler/zühd dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönemin dikkat çekici bir niteliği, sonradan önemli isimlerce eleştiriye tabi tutulan, azıksız yolculuklara çıkmak, kesbden ve evlenmekten kaçınmak, çölleri ya da harabeleri mesken tutmak gibi bazı *radikal* zühd ve tevekkül uygulamalarına tanık olunmasıdır. Hicri 3. asırda önemli oranda biçimlenen klasik tasavvufun Hakîm Tirmizî (ö.320/932), Muhasibî (ö. 243/857), Harrâz (ö.286/899), Serrâc (ö.378/988) vb.. önemli yazarları eserlerinde bu hususlara eğilmişler, bu tür uygulamaları eleştirel bir üslupla incelemişlerdir. Yine bu sūfilerce tevekkülün kesb ile çelişip çelişmediği meselesi ele alınmış, kesbin meşruiyeti görüşüne destek çıkmıştır.² Bu sebeple bazı araştırmacılar, aşırı zühd uygulamalarına yönelik eleştirel yaklaşan sūfilere önceki zâhidlerin halefleri ve doğal takipçileri olarak değil, biraz da aşırı bir yorumla, rakipleri ya da eleştirmenleri olarak görmüşlerdir.³

Klasik tasavvufun teşekkül evresini takip eden ve Hicri 6-7. asırlarda küresel tarikatların ortaya çıktığı bir sonraki evrede acaba zâhidler dönemindeki bu *radikal* uygulamalara nasıl yaklaşılmaktadır? Tecerrüd, kesbden kaçınma, azıksız yolculuk vb.. radikal uygulamalar, yayılma sürecindeki tarikatlarda gerçekten de izine artık rastlanmayacak bir tarihi malzemen ibaret hale mi gelmiştir? Çalışmamız, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö.656/1258) örneğinde bu sorunun cevabını aramaktadır.

¹ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 231-259.

² Bu eleştiri ve tartışmaları içeren bazı metinler için bk. Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed el-Muhasibî, *er-Rîaye li'hukûkillâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 97; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 223. Konunun başlıca tartışma başlıklarını ele alan bir çalışma için bk. Hacı Bayram Başer, *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 57-58.

³ Nile Green, *Sûfism: A Global History* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012), 19-20.

Şâzelî, geride yazılı bir eser bırakmamıştı. Ama onun sözleri, menâkıbı ve ana hatlarıyla tasavvuf anlayışı, birçok tarikat müessesinin başına geldiği gibi,⁴ kendisinden sonraki iki kuşak içinde yazıya geçirilmişti.⁵ Birbirleriyle görüşmemiş yazarlarca kaleme alınan bu erken dönem kaynaklar arasında tanık olunan belirgin örtüşme ve tutarlılık, bu kaynakları Şâzelî'nin mirasını anlamak için güvenilir kılmaktadır. Çalışmamızda da esas olarak sonraki Şâzelî tabakat literatürü değil, dipnotlardan ve kaynakçadan takip edilebileceği gibi, bu erken dönem kaynakları temel alınacaktır.

Şâzeliyye'yi konu edinen bazı çağdaş araştırmalarda tarikatın dikkat çekici ve bazen ayırt edici niteliklerinden biri olarak, Şâzelî'nin dünya nimetleriyle kurduğu mütesahil ilişkiye dikkat çekilir. Buna göre Şâzelî, yaygın olarak bilinen bazı zühd ve tevekkül uygulamalarını takip etmemekte, kendisini dünya nimetlerine bir sūfiden beklendiği gibi kapatmamaktadır. Bir fikir vermesi için bu çalışmalardaki ilgili tespitlerden bazı örnekleri paylaşabiliriz:

“Şâzelî gösterişli elbiseler giyinir, çevik ve cins atlara binerdi.”⁶

“Şâzelî'nin tasavvufu sosyal odaklıydı. (Bu anlayış) aile yaşantısının değerlerini, ekonomik alanda rekabetçiliği ve sıkı çalışmayı yayıyordu.”⁷

“Şâzeliyye'ye intisâbı olanlar, faal bir sosyal duruşu savunmakta, lütûf ve keremi sebebiyle Allah'a şükretmek gerektiği hilafına bir şekilde aşırı zühd sergilemenin de karşısında olmuşlardır. Bu ilke doğrultusunda, Hasan eş-Şâzelî ve bazı halifeleri kasıtlı olarak şık elbiseler giymişlerdir.”⁸

Şâzelî'nin sözlerinden ve menâkıbından bazı örneklerle temellendirilmeye çalışılan bu yorumlar gerçeği ne kadar ya da nereye kadar yansıtmaktadır? Zühd döneminde görülen ve tasavvufun teşekkül döneminde eleştiriye tabi tutulan *radikal* zühd ve tevekkül uygulamaları ana akım tasavvuf tarafından ve nihayetinde tarikatlar ve mesela konumuz olan Şâzeliyye tarafından *tamamen* terk edilmiş ve sistem dışına mı atılmıştır? Yoksa *radikal* zühd ve tevekkül uygulamaları ile mutedil olanlar birlikte, ana akım tasavvufun içinde ama bu kez belli bir mertebeye ve hiyerarşi dikkate alınarak yaşamayı sürdürmüş müdür? Bu sorunun devamı olarak şu soru da sorulabilir: Sūfilerin zühd ve tevekkül karşısındaki radikal, mutedil ya da mütesahil tutumları, onların tercihleriyle mi şekillenmiştir, yoksa bizzat bir tercihte bulunmanın kendisi mi sorunsallaştırılmıştır? Çalışmamızın peşine düştüğü diğer sorular da bunlardır.

1. İbn Meşîş ve Şâzelî'nin Zühd Hakkındaki Görüşlerine Toplu Bakış

Kaynaklarda Şâzelî'nin istifade ettiği İbn Meşîş, Ebû Abdullah b. Harrâzîm gibi bazı sūfilerin adları yer almaktadır.⁹ Bunlardan bazılarıyla irtibatının şeyh- mürid ilişkisi şeklinde olmadığı, bu yararlanmanın sohbet (manevi amaçları olan bir dostluk) şeklinde olduğu görülür. Şâzelî'nin kendi ifadesinden onun esas (*irâde*) şeyhinin Abdüsselâm b. Meşîş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰

⁴ Green, *Sûfism: A Global History*, 84.

⁵ Şâzeliyye'nin teşekkülünü tamamlayıp Mısır'da yaygınlaşması üzerine bir inceleme için bk. Nathan Hofer, *The Popularisation of Sûfism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 160 vd.

⁶ Abdülhalîm Mahmûd, *Kadıyyetü't-tasavvuf: el-Medresetü's-Şâzeliyye*, 3.Basım (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 44-45.

⁷ İbrahim M. Abu-Rabi', "Editor's Introduction", *The Mystical Teachings of al-Shadhili: Including His Life, Prayers, and Followers*, çev. Elmer H. Douglas (New York: SUNY, 1993), 7.

⁸ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 220.

⁹ Mustafa Salim Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzili ve Şâzeliyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 239-240; İbn Meşîş dışında onun "bereket" şeyhi olarak adı geçen isimlerden Ebû Abdullah b. Harrâzîm (ya da İbn Hırzihim), meşhur sūfi Ebû Medyen'in yetiştirdiği isimlerdendir. İbn Harrâzîm'in babası olan Ebu'l-Hasan b. Harrâzîm ise Ebu Medyen'in şeyhidir. Dolayısıyla Şâzelî, Ebu Medyen'in ve oradan da Ebu'l-Hasan b. Harrâzîm'in mirasını devralmıştır. Eş-Şerîf Ebû Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve muhâdesetü'l-ekyâs* (Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe, 2004), 1/87; Hamide Ulupınar, *İbn Arabî'nin Mürşidi Ebû Medyen el-Mağribi* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013), 68, 88.

¹⁰ eş-Şeyh el-Himyerî el-Ma'rûf bi'bni's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr ve Tuhfetü'leEbrâr fi ekvâli ve ef'âli ve ahvâli ve makâmâtı ve nesebi ve kerâmâtı ve ezkârı ve de'avâtı Seyyidî Ebi'l-Hasan eş-Şâzili* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 137; Abdünnûr b. Muhammed b. Ahmed el-İmrânî, *Takyîd fi tercemeti ve ahvâli's-Şeyh Ebi'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şehîr bi's-Şâzili*, thk. ve giriş, Kenneth Honerkamp, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 2012), 35; İbn Atâillâh el-İskenderî, *Letâifü'l-minen fi menâkıbî's-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve Şeyhihi'-Şâzili Ebi'l-Hasan* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 54, 63.

İbn Meşîş'in uzleti tercih eden ve salık veren münzevi bir sûfî olduğu açıktır. Kendisi bir dağın tepesinde yer alan bir mağarada, üstünde yamalı bir giysi (*murakkaa*), başında hasırdan bir başlıkla yaşamıştır.¹¹ Müridi ve halifesi Şâzelî'yi de, insanlara irşad için yönlendirirken bile dikkat çekici biçimde insanlar hakkında uyarılmış, onlarla arasına mesafe koymasını, onlarla meşguliyet yerine Allah'la meşgul olmasını tavsiye etmiştir.¹² Şâzelî'nin aktardığına göre, İbn Meşîş bir münacatında, bazılarının Allah'tan insanların kendilerine yönelmesini istediklerini, oysa kendisinin tam aksine onların kendisinden uzaklaşmalarını, böylece kendisi için tek sığınağın Allah olması istediğini söyler.¹³ Şâzelî'nin *insanlara karşı zühde dair görüşleri şeyhi İbn Meşîş'inkilerle örtüşmektedir*: Kişi ancak kendisini Allah'a yöneltenler hariç insanları terk ederek, kendi ifadesiyle *insanlara karşı zâhid* olarak evliyanın manevi payına ortak olabilir.¹⁴ İnsanlara karşı zühde, manevi ikramın zeminlerinden biridir.¹⁵ Yine meşhur öğütlerinden birinde, insanların iyiliklerinden, şerlerinden kaçtığından daha fazla kaçılmasını, çünkü şerlerinin kişinin bedenine isabet edeceğini, oysa iyiliklerinin kişinin kalbine isabet edeceğini söyler.¹⁶

Uzlet yönündeki bu uzlaşmaz tutumuna karşın İbn Meşîş'in yeme-içme hususunda, en azından suyun soğutulmasıyla içilmesini tavsiye eden nasihatinde gördüğümüz şekliyle, daha esnek olduğunu görürüz. Müridi Şâzelî'ye şöyle der:

"Ey oğlum, suyu soğut. Çünkü, kul ılık su içtiğinde kuru bir elhamdülillah, der. Ama bir kişi soğuk su içip elhamdülillah dediğinde bütün azaları da ona bu elhamdülillah deyişte katılır. Güneşin altındaki testisi hakkında kendisine, bunu gölgeye kaldırmayacak mısın diye sorduklarında, nefsimin peşinden gitmekten haya ederim diyen kişi hal sahibidir, ona tabi olunmaz."¹⁷

Şâzelî, İbn Meşîş'ten bu esnekliğe işaret eden bir söz daha aktarır:

"Sıddıkların ibadeti yirmidir: Yiyin, için, giyin, binin, evlenin, mesken tutun, her şeye Allah'ın size emrettiğince değer verin, israf etmeyin, Allah'a ibadet edin, ona herhangi bir şeyi ortak koşmayın, ona şükredin. Ve eziyeti izale etmeniz ve cömert olmanız gerekir. Bunlar aklın yarısıdır. Diğer yarısı ise, farzları eda edip, haramlardan kaçınmak, kadere razı olmaktır. Allah'a ibadet onun emrini tefekkür ve dinini taakküldür. İbadetin zemini zühde, zirvesi tevekküldür."¹⁸

İbn Meşîş'in bu sözleri, onun yeme-içme, giyme, hayvana binme, mesken tutma, evlenme gibi gündelik hayatın etkinliklerine açık olan bir sûfî ve yine bunlara izin vermeyen (bazı zahitlerde görülen zayıf düşecek kadar yemeyip içmeme, yürüyerek zorlu yolculuklar yapma, bir mesken edinmeme, bekarlık gibi tercihleri içeren) bir zühde anlayışından ayrılan bir sûfî olduğunu göstermektedir. İbn Meşîş, zâhidane bir hayat yaşamaktadır ama bu zühdün sınırları gündelik hayatın sıradanlaşmış etkinliklerine hasmane bir tutum takınmaya kadar gitmemektedir.

İbn Meşîş'in uzleti seçmiş, murakkaa ve hasır bir şapka giyen zâhidane bir hayat tarzına sahip olması sebebiyle, onun yeme-içme, giyme vb.. gündelik hayatın etkinliklerinde konfora çağırın bir sûfî olduğunu söylemek güçtür. *Suyun soğuk içilmesi* örneğinde olduğu gibi, gündelik hayatın içinde çoktan normalleşmiş ve kolay erişilebilir olan soğuk su gibi *masum* bir içeceği sıcak suya yeğlemesi, onun "yiyin- için" ifadesindeki yeme- içmenin sınırlarını da gösteriyor kanaatindeyiz: İbn Meşîş, konfordan arındırılmış, zâhidane ama keşişçe de olmayan bir zühde hayatının içinde görünmektedir.

Şâzelî de şeyhinin kelimelerini birebir tekrarlayarak tevekkülü amellerin başı ve zühdü de onun esası kabul eder.¹⁹ Dünya sevgisi ona göre bütün hataların başıdır.²⁰ Dünyaya karşı buğz, Allah'ın muhabbetine en çok yönelten ameldir.²¹ Azı tercih edip

¹¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 22

¹² İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 23, 169; 'Imrânî, *Takyid*, 30.

¹³ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 25; Imrânî, *Takyid*, 28.

¹⁴ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 100; yine bk. 'Imrânî, *Takyid*, 42

¹⁵ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 119

¹⁶ Ahmed b. Atâillâh es-Sekenderî, *Kitâbu letâifil-minen fi menâkibi's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Mursî ve Şeyhihi's-Şâzilî Ebi'l-Hasan* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Alâmiyye, ts.), 93.

¹⁷ İskenderî, *et-Tenvîr fi'skâtî't-tedbir*, haz. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 66; a.mlf., *Letâifü'l-minen*, 134.

¹⁸ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 117.

¹⁹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 103, 117.

²⁰ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 114.

²¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 120.

dünyaya karşı zühhd sahibi olmak, sıddıkların kerametlerindedir.²² Kendisine gençlik çağlarında, dünyanın bir pislik olduğu, bu pislige de ancak pislikle/pis bir yolla ulaşabileceği ilham edilmiştir.²³

Özetlersek, İbn Meşş uzlet konusunda tavizsiz olmakla ve gündelik hayatında zâhidane bir hayat sürmekle birlikte, zühhd anlayışı gündelik hayatın sıradanlaşmış etkinliklerini hedef alacak sınıra gelmemiştir. Şâzelî'nin de İbn Meşş'in, zühde güçlü vurgularla dikkat çeken bir takipçisi olduğunu görmekteyiz. Ama acaba zühhd Şâzelî'nin gündelik hayatında hangi görünümlere sahiptir ve Şâzelî uygulamada mutedil mi yoksa radikal bir zâhid midir?

1.1. Şâzelî'nin Tunus Yılları: Mağaradan Topluma Dönüş

Şâzelî, İbn Meşş'in yönlendirmesiyle Tunus'ta bulunan bir yerleşim yeri olan Şâzile'ye, çok genç bir yaşta (*şâb sağîr*) geçmiştir. Tunus'a geçişi, onun daha sonra Mısır'a doğru devam edecek olan doğuya yolculuğunun da başlangıcı olmuştur. Tunus'ta o sırada, sokakta açlıktan insanların öldüğü şiddetli bir kıtlık hakimdir.²⁴

Şâzelî burada, kendisine katılan bazı dostlarıyla birlikte Zağvan Dağı'nda bir mağarada riyâzete çekilir. Kaynaklar orada onun "aylarca" ibadetle ve mücahedeyle meşgul olduğunu aktarmaktadır.²⁵ Şâzelî'nin Şâzile'deki hayatı, şeyhi İbn Meşş'in Fas'taki zâhidane hayatına mutabıktır: İnsanlardan uzakta, sadece bazı yakın dostlarının eşliğinde, bir dağdaki mağarada, kendisini gizleyerek riyâzete meşgul olmuştur.

Şâzelî'nin bir süre sonra bu mağaradan çıkarak insanların arasına karışması, onlara rehberlik etmesi, "İnsanların arasına karışmaya takatim yok" diyerek itiraz etse de uymak sorunda kaldığı bazı manevi işaretler ve emirlerle gerçekleşir.²⁶ Şâzelî'nin, topluma katılmak zorunda kalması aynı zamanda mali bir yükü de getirecektir. Bununla ilgili endişelerini giderecek şekilde, Şâzelî, kendisine, "Dilersen kerametle, dilerse cebinden (gibi) davranarak rahatça harca. Darlıkta da, bollukta da kırk kişi sofranda et ya da bal katık edilmiş ekmeğe yiyecek." dendiğini belirtir. Şâzelî'nin Tunus yıllarına dair önemli bazı rivayetleri derleyen İmrânî, bu ifadedeki, geçimin kerametle elde edilmesine dair bir örnek olarak, Şâzelî'nin evin geçimiyle ilgilenen müridine bir şeyi (muhtemelen bir yaygıyı) kaldırarak altındaki keramet parasından dilediği kadar almasını söylediğini aktarır.²⁷

Şâzelî böylece Tunus şehrine iner, bir eve yerleşir. Bir süre sonra çok sayıda insanın kendisine yöneldiği görülecektir.²⁸ Tunus şehrindeki bu yeni hayatı Şâzelî'nin uzlet ve mağara şartlarındaki hayatının sonu olacaktır. Sonradan göç ettiği İskenderiye'de de yine onu yoğun bir sosyal hayat beklemektedir. Burada, ilerideki tartışılacak bazı meselelere ışık tutması için, Şâzelî'nin mağaradan topluma dönmesinin kendi tercihleriyle olmadığına, bunun aldığı manevi işaretler ve emirler sebebiyle gerçekleştiğini söylemesine özellikle dikkat çekmemiz gerekiyor. Şâzelî, mağarayı bazı fikhîya da tasavvufî gerekçelerle terk etmiş değildir. Kendi tercihinin rağmen, aldığı belirttiği işaret ve emirle mağaradan topluma dönmek zorunda kalmıştır. Bunun bir seçim olmadığı, ya

²² İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 120. Konuyla ilgili diğer bazı sözleri: "Dünyaya karşı zahid olanı Allah sever.", "Allah'ım senden dünyaya karşı zühhd isterim.", "Evlîyanın payından sana da ulaşsın istersen, dünyadan bütünüyle yüz çevir ve kendisine ikram edilsin diye dünyadan yüz çevirenlerden olma. Aksine bu hususta, sana düşmanını reddetmeni emreden Allah'ın kulu ol [ikramın ve insanların kulu olma].", "Muhabbetin zemini dünyaya bütündürmektir.", "Rüyada Hz. Ebubekir kendisine şöyle der: Dünya sevgisinin kalpten çıkmasının alameti, dünyayı bulduğunda onu terk etmen, onu kaybettiğinde rahat bulmandır.", "Ancak takva sahibi doğru yolu bulur. Ancak dünyadan yüz çeviren takva sahibi olur. Ancak nefsi kendisi için değersiz olan kimse dünyadan yüz çevirir. Nefs, ancak onu tanıyan için değersiz olur. Nefsi, ancak Allah'ı tanıyan kimse tanır. Allah'ı ancak seven kimse tanır. Allah'ı ancak, Allah'ın seçtiği ve kendisiyle nefsinin arasını açtığı kimse sever." Aktarılan sözler için sırasıyla bk. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 104, 168, 100, 90, 117, 144.

²³ Gençliğinde simya ile de uğraşan Şâzelî, Allah'tan bu ilim için yardım ister. Kendisine simya için idrarını kullanması ilham edilir. Şâzelî, bir nacağı ateşte kızdırdıktan sonra idrarıyla onu söndürdüğünü, bunun üzerine onun altına dönüştüğünü görür. Bunun üzerine, "Ey Rabbim, senden niyaz ettiğim şeye ancak necis olan bir şey kullanarak ulaşabildim." der. Kendisine şöyle ilham edilir: "Ey Ali, dünya pislîktir, pislige ancak pislikle ulaşabilirsin." İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 24.

²⁴ İmrânî, *Takyid*, 31; İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 23.

²⁵ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 26-27; İmrânî, *Takyid*, 31. Şâzelî'nin riyâzete için çekildiği dağda, zihnini meşgul eden bir düşünce için, "bir sene bu hal üzere kaldım" dediğine bakılırsa, aynı mağaradan bahsediyorsa bu mağara dönemi bir sene kadar sürmüştür. Bk. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 115. Yine, bir mağaradaydım diyerek, oradaki bir manevi tecrübesini aktardığı bir rivayet için, bk. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 118. Ayrıca bk. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, 60.

²⁶ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 27.

²⁷ İmrânî, *Takyid*, 31.

²⁸ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 28.

da Şâzelî'nin ve sonradan haleflerinin de ısrarla dikkat çektikleri tedbirin terki (ıskât-ı tedbir)²⁹ kavramıyla uyumlu bir seçimsizlik/tercihte bulunmaktan kaçınma olduğu akılda tutulmalıdır. Bu noktada daha kritik bir konuysa, sûfilerin dışarıdan bir bakışla kendi seçimleri ya da içtihatları sonucunda ortaya çıkmış görünen bazı tutumlarını ya da tutum değişikliklerini, her zaman sosyal, fıkhi, psikolojik etmenlere bağlamanın sûfilerin bakış açılarından anlamsız oluşudur. Örneğimizde olduğu gibi, dışarıdan bir bakışla, mesela Şâzelî'nin tasavvufî rehberliğinin ve mesajının daha geniş bir kitleye ulaşması vb. bir sebeple onun mağaradan topluma dönmesi makul görünmekle birlikte, Şâzelî açısından bu dönüş zoraki, kendisinin aksi yöndeki tercihinin rağmen ve bilhassa manevi işaretlerin bir sonucu olarak gerçekleşmektedir.

Şâzelî'ye göre, dünyevi bir şeyi almak/yapmak için edebe uyma şartı vardır. Dünyevi içerikli bir eylemin yapılışı ya da bir dünyalığın kabul edilmesinde edebe uyulursa kalbin bulanmasından ve perdelenmesinden kurtulmak mümkündür. Edebe de iki türdür: Sünnete uymakla gerçekleşen edeb ve marifete uymakla gerçekleşen edeb. Sünnete uyma edebi, o dünyalığı ölçülü bir biçimde ve Allah için olan güzel bir niyetle ilme (zahiri ilme) uygun olarak almaktır (Bu alıfta bir tercih ve tedbir bulunmaktadır). Marifete uyma edebi ise Allah'tan belirli bir manevi emir, söz ya da işaret eşlik eder. Manevi işaret, Allah'ın kuluna cemâlinin ya da celâlinin nurunu bildirmesi demektir (Bu durumda ise tercih ve tedbir değil, bir zorunluluk bulunmaktadır).³⁰ Şâzelî, mağaradan topluma dönmesini marifete uyma cinsinden saydığı edeple, yani manevi emir ve işaretle aldığı ve dolayısıyla tercihiyle ve tedbiriyle değil, bir zorunlulukla gerçekleştiğini söylemiş olmaktadır.

Şâzelî bu iki edeb biçiminden hangisinin hangi türden kimselere özgü olduğunu düşünmektedir? Elimizde bu sorulara cevap olarak kabul edebileceğimiz ona ait bazı sözler bulunuyor. Bunlardan birinde, tedbiri terk etmenin sıddık ve veli için söz konusu olduğunu söylemektedir. Buna mukabil, onun ifadesiyle alimler ise, tedbir etmekte, ihtiyarda bulunmakta, inceleyip araştırmakta ve daima akıllarına ve vasıflarına uygun gördüklerini yapmaktadır (yani zahiri ilme uyma edebine tabi olmaktadır).³¹

Şâzelî kendisinin de tasavvufî hayatının başlarında, yaptığı taatleri ve ibadetleri tedbir eylediğini (kendisinin ne yapacağına kendisinin karar verir olduğunu) söylemektedir. "Bazen kendime çöllerde uzlete çekil derdim, bazen de alimler ve salihlerle dostluk için yerleşim yerlerine git derdim."³² Belirgin bir eleştirel tonla aktardığı bu erken dönemdeki deneyimleri, tasavvufî yolculuğunun ileri evrelerinde terk ederek, marifete uyma edebi olan manevi izin, emir ya da işaretle dünyevi olanları kabul ettiğini ya da aldığı söyleyebiliriz.

Tasavvufî hayatın ileri evresinde gerçekleşen bu değişime dair bariz bir başka örneği de Şâzelî'nin halifesi olan Mursî'nin hayatında buluruz. (Mursî'nin, Şâzelî'nin halifesi olması sebebiyle, şeyhinin konuyla ilgili tutumunu ondan tevarüs ettiği söylenebilir.) Mursî bir keresinde İskenderî'ye şöyle der: "(Eskiden) Bana bir kimse eziyet ettiğinde bir süre sonra zarar görürdü. Ama şimdi böyle değilim. Çünkü marifet[im] genişledi, büyüdü." İskenderî bu sözü şöyle açıklar: Mürid, müridliğin başlarında kendi himmetiyle (tercihi ve çabasıyla), yolun sonunda ise marifetinin varlığıyla bulunur. Sülukunun ilk evrelerinde kendisine eziyet eden birine karşı samimi olarak Allah'tan yardım ister, Allah da yardım eder. Marifet sahibi olunca ise kendi isteği ve tedbiri, Allah'ın isteği ve tedbiri yanında kaybolur (yani Allah'tan kendisi için intikam vb. bir talepte bulunmaz olur, işi tamamen Allah'a bırakır).³³

Dolayısıyla Şâzelî için daha kamil olan tavır, salığın kendi tercihi ve tedbiriyle aldığı örnek değil, arifin manevi işaret ve emirle almaya ya da almamaya adeta zorlandığı örnektir.

2. Mısır Dönemi: Sosyallik ve Tesahül (?)

Mısır, şeyhi İbn Meşîş tarafından Şâzelî için daha önce belirlenmiş bir güzergahın durağıydı. Onun Fas'tan ilk olarak Tunus'a, sonra da Mısır'a gitmesini söyleyen İbn Meşîş'ti. İbn Meşîş, Şâzelî'ye Mısır'da kutupluk makamının kendisine verileceğini haber vermişti.³⁴

²⁹ İbn Atâullâh el-İskenderî, bu konuya hasrettiği bir kitap yazmıştır: *et-Tenvîr fi'skâtî't-tedbir*.

³⁰ Muhamed b. İbrâhîm b. 'Iyyâd, *el-Mefâhiru'l-'aliyye fi'l-meâsiri's-Şâziliyye*, thk. Ahmed el-Mezîdî el-Hasenî (Haleb: Dârul-Kalemi'l-'Arabî, 2002), 137.

³¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-Esrâr*, 155; İbn 'Iyyâd, *el-Mefâhiru'l-'aliyye*, s. 130.

³² İmrânî, *Takyîd*, 28; ayrıca bk. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 60; (krş. A.mlf, *Kitabu letâif*, 50). *Letâif*'in bu iki basımı arasında farklar bulunduğunu, ama özellikle yeni tarihli basımın bariz okuma hataları içerdiğini, bu sebeple de zaman zaman her iki basıma birden atıfta bulunmak zorunda kaldığımızı belirtelim.

³³ Bk. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 90-91.

³⁴ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 23; İmrânî, *Takyîd*, 30.

Şâzelî'ye Mısır'a gitmesini her ne kadar şeyhi İbn Meşîş işaret etmişse de, onun için bu göçün gerekçesi olarak bir başka manevi işaret daha bulunmaktadır. Şâzelî, Hz. Peygamber'i rüyasında görmüş ve o da kendisine Mısır'a gitmesini söylemiştir. Yaz mevsimidir ve Şâzelî, havanın çok sıcak olduğunu, susuzluğun kendisini korkuttuğunu söylese de, Hz. Peygamber, bulutların onları gölgeleyeceğini, yağmurların kendilerini suvaracağını söylemiştir. Bunun üzerine Şâzelî dostlarıyla Mısır'a doğru yola çıkmıştır.³⁵

Şâzelî'nin mağaradan topluma geçerken kendisini yönlendiren manevi emrin, Tunus'tan Mısır'a taşınırken de bulunduğunu görüyoruz. Böylece hayatındaki kritik tutum ve konum değiştirmelerde kendi tercihleri değil, manevi yönlendirmelerle harekete geçmiş olduğunu haber vermektedir. Bu son rivayette dikkat çeken başka bir husus ise, zühd dönemindeki bazı zâhidlere nispet edilen, sıcak mevsimde, önlem almaksızın yolculuğa çıkmak gibi bir eylemi onun da gerçekleştirmesidir. Şâzelî bu eylemi, gördüğü manevi emre binaen gerçekleştirmiştir.

Şâzelî, Mısır döneminin ferah bir dönem olacağını kendisine ilhamla şöyle bildirildiğini söylemiştir: "Ey Ali, dedenin (Hz. Peygamber'in) yaşadığına uyararak, zorluktan sonraki kolaylık gereği, (senin için) sıkıntı zamanları bitti, nimet zamanları geldi."³⁶ Bu manevi habere uygun olarak, Şâzelî'nin Mısır döneminde gerek dünyalık konusunda ve gerekse sosyalleşme konusunda, Tunus döneminin ikinci evresinde başlayan rahatlığın daha da artarak sürdüğü görülmektedir. Sözelimi, Mısır'da evlenmiş, çocukları olmuş,³⁷ her akşam kendisini dinlemeye gelen çok sayıda insanla buluşmaya başlamış,³⁸ -muhtemelen bir süre geçtikten sonra- çiftçilikle de uğraşmaya başlamıştır.³⁹ Yanı sıra, Mısır döneminde bazı yöneticilerle, hemen her zaman bazı insanların taleplerini iletme ve onlar için aracılıklarda bulunmak üzere olsa da, ilişkiler geliştirmiştir.⁴⁰

2.1. Şâzelî, Tesahülü Talim Etti mi?

Şâzelî'nin kendisinin erken Tunus dönemindeki uzlet, açlık, kesbi terk ve riyâzet içeren uygulamalarına karşın, özellikle Mısır döneminde bu türden katı zühd ve tevekkül pratiklerini genel itibarıyla talim etmediğini, bu uygulamaları bir norm haline getirmekten kaçındığını görürüz. Bu, zühd ve tevekkül anlayışında bir tesahül sayılabilir.

Ama bu değişimi doğru değerlendirebilmek için bazı hususlar dikkate alınmalıdır:

1. *Daha önce geçtiği gibi, Şâzelî'nin dünyevi olanı alırken manevi bir emir, izin ya da işaretle aldığını belirttiğini hatırlamalıyız. Dolayısıyla onun için dünyevi olanı almak kişisel bir tercihin ötesinde manevi bir buyrukla ya da izinle gerçekleşmektedir.*

Tunus'tayken mağaradan topluma dönmesi ve Tunus'tan Mısır'a göç etmesi bu bağlamda değerlendirilecek adımlardır. Şâzelî'nin bu türden emir ya da izinle başka adımlar attığını anlıyoruz. Nitekim şu ifadesi bunu göstermektedir: "Allah'ım, eğer beni hazırlama döndürürsen, senden olan söze ve işarete uygun olan izinle bunu gerçekleştirmeyi istiyorum."⁴¹

Topluma ya da Mısır'a gitmek gibi daha ciddi ve kritik adımlar için değil, bir bineğe binip binmemek gibi daha tekil mevzularda da benzer işaretler ve izinlerle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Mesela *Takyîd*'de anlatılan şu olay bu doğrultuda değerlendirilebilir: Şâzelî, şehre doğru müritleriyle birlikte eşeğin üzerinde giderken, müritler, o şehirde eşeğe binmenin [muhtemelen eşraf için] utandırıcı bir şey olması sebebiyle eşekten inmesini isterler, o da inmek ister ama kendisi manen şöyle uyarılır: "Ey Ali, Allah kendisine tevazuun eşlik ettiği rahatlığa/kolaylığa azap etmez ama kibrin eşlik ettiği yorgunluğa (ve çileye) azap eder."⁴²

Şâzelî, bu şekilde yönlendirildiğini belirtmesi noktasında yalnız değildir. Tasavvuf alanındaki ilmi ilk kaynaklardan biri olan *el-Lüma*'ın yazarı Serrâc daha o zamanlar bu meseleyi tartışmıştır. Serrâc'a göre dünyevi bir genişliğe yönelmek ancak peygamberler

³⁵ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 31.

³⁶ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 32.

³⁷ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 33.

³⁸ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 35.

³⁹ Abdülhalîm Mahmûd, *Kadıyyetü't-tasavvuf*, 61.

⁴⁰ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 30; İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 152. Buna mukabil Mursî yöneticilerle görüşmekten ısrarla kaçınmıştır. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 84, 97.

⁴¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 46; 'Imrânî, *Takyîd*, 64. Şâzelî'nin haleflerinden İskenderî'nin şu sözü, Şâzelî'nin bu ifadelerini daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır: "(Arifler) Hakların göğüne ya da hazların arzına inerken, bunu ancak izinle, temkin ve yakındaki derinlikle yaparlar. Haklara ne su-i edeble ve gafletle, ne de şehvet ve zevk için inerler. Aksine oraya girmeleri, Allah'la, Allah için, Allah'tan ve Allah'adır." Paul Nwyia, *İbn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite* (Beyrut: Dar el-Machreq, 2007), 195.

⁴² Imrânî, *Takyîd*, 38.

ve siddiklar için doğru olabilir. Çünkü onlar bu tür dünyevi şeylerde kendi zevkleriyle bulunmazlar. Onlar izin nedir bilirler ve infak için izin verildiğinde infak ederler, ellerinde tutmaları için izin verildiğinde böyle yaparlar. İzin nedir bilmeyen (bunu tecrübe etmeyen) ve böylece kemal ve nihai makamların ehli olmayan kimse, aldanarak ve tevillerle dünyevi genişliğe yöneldiğinde hata yapmış olur.⁴³

2. Onun katı bir zühd uygulaması yerine mutedil ve mütesahil uygulamalara yönelik tutumu, zenginliği ve konforu da kapsayan, dünyeviliğin daha belirginleştiği alanların tamamına şamil olduğunu söylemek zordur. Bu tesahül daha ziyade yeme-içme, giyim ve kesbe izin ile ilgili hususlarda görünür. Onun tesahül içeren yönlendirmeleri, tesahülün uzak sınırlarına ulaşmamakta ve mesela yeme-içme ve giyimle ilgili konfor ve abartı içeren öğütler verdiği görünmemektedir.

Yukarıda, suyun sıcak yerine soğutularak içilmesinin, hamd ederken daha güçlü hamd etmeye yardımcı olacağını ifade eden İbn Meşşî'nin sözü geçmişti.⁴⁴ Buna eklenebilecek ve Şâzelî'nin yeme-içme ve giyimle ilgili olarak, riyâzet yolundan ayrılan başka örnekleri de bulunmaktadır. Şâzelî, yolunu ruhbanlık pratiklerinden ayırmak isterken, yeme-içmeyle ilgili katı uygulamalara atıfta bulunur: Bu yol (tarik) ne ruhbanlık, ne de arpa ve kepek yemek, ne de aşırıya gitmektir. O, sabır ve hidayet hakkındaki yakındır.⁴⁵ Yine gönülünden (riyâzet kastıyla) tatsız yemekler yemek, sert giysiler giymek geçen seçkin müridi Mursî'ye şöyle der: Ey Ebu'l-Abbas, Allah'ı tanı da, nasıl istersen öyle ol.⁴⁶ Bu ifadesi bir yanıla yeme-içme ve giyim hususundaki riyâzeti teşvik etmiyormuş görünürken, öte yandan buna izin de vermektedir. Sözdeki asıl vurgu, riyâzetin şart olmamasıdır, denebilir.

Giyimle ilgili olarak, Şâzelî'nin Mursî'yle arasında geçen diyalog dışında başka bir diyalog yine Şâzelî'yle eski elbiseler giyen bir derviş arasında geçer. O şüfî Şâzelî'nin elbisesini tutmuş ve "(Hakiki) Allah kulu bu senin üzerinde olan elbiseleri giymez" demiştir. Şeyh de onun elbisesini tutmuş ve kaba, sert kumaştan olduğunu görmüş. "Allah'a kul olan, bu senin üzerindeki elbiseyi giymez." demiş ve eklemiştir, "Benim elbisem diyor ki, benim size ihtiyacım yok, bana bir şey bağışlamayın. Senin elbisen ise diyor ki, benim size ihtiyacım var, bana yardım edin."⁴⁷ Bu sözde, Şâzelî'nin kaba giysiler giymenin bizzat kendisine karşı olduğundan ziyade, bir sûfinin bu giysiyi giyerek maddi beklentiler içine girmesine karşı olduğu daha açıktır. Gerek Mursî'yle olan diyalogunda ve gerekse bu diyalogda açıkça Şâzelî sûf vb. giymenin kendisini hedef almış değildir. Her ikisinde de hedefi, sûf vb. giymenin tasavvufî eğitimin ve sūfilîğin bir şartı olarak görülmesidir.

Dolayısıyla Şâzelî, yeme-içme ve giyimde bir lüks ve konfor çağrısı yapıyor değildir. Belki, bu hususlarda radikal bir zühd anlayışından kaçınmayı öğütüyor denebilir.

3. Zühddeki bu tesahül söyleminin varlığına karşın, dünyalık karşısında ölçülü olmak, fazlasını elde tutmamak onun söyleminde hep yer tutmayı sürdürmüştür.

Şâzelî'den aktarılan mutedil ve mütesahil örnekler anılan bu birkaç rivayetten ibarettir. Görüldüğü gibi bu tesahül, suyu sıcak içmekte, arpa ekmeği ya da tatsız yiyecekler yemekte, sert giysiler giymekte ısrar edilmemesi gibi gündelik hayat içinde çoktan normalleşmiş olan sıradan ve ucuz zevkleri kapsamaktadır. Yoksa, girişte bazılarına işaret ettiğimiz kimi çağdaş araştırmacıların söylediği gibi, Şâzelî'nin yeme-içmesinde ya da giyiminde bir konfor sergilediği ya da müritlerini böyle bir konfora yönelttiği iddiası abartılı sayılmalıdır. Nitekim Şâzelî, helal de olsa dünyalığa düşkünlüğü uygunsuz bulur. Buna dair şöyle der: "Allah'ın sana helal kıldıklarını çoğaltmayı terk et (...) Dünyanın haramı ceza demektir, helali de hesap."⁴⁸ Rızık talebinde bulunurken "haram olana

⁴³ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdülbâkî Surûr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960), 523. Paralel düşünen çok sayıda başka önemli şüfî de bulunmaktadır. Muhâsibî, seçkin sūfîlerin tevekküllerinin sağlam olması sebebiyle kesbi terk edebildiklerini; Tirmizî de, kesbi terk etmelerine izin verilen seçkin sūfîlerin, kendilerinde yakîn oluşunca kesbi terk etmelerinin mümkün olduğunu söyler. Başer, *Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu*, 57-66.

⁴⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, 66; a.mlf., *Letâifü'l-minen*, 134.

⁴⁵ İmrânî, *Takyid*, 54; İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 108.

⁴⁶ İbn Atâillâh es-Sekenderî, *Kitâbu Letâifü'l-minen*, 113.

⁴⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 134.

⁴⁸ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 153. Nitekim Mursî, müridi İskenderî'ye göre, "dünyayı terk etmiş, taş üstüne taş koymamış, bir bahçesi olmamış, herhangi bir iş tutmamıştı." İskenderî şöyle devam eder: Zühd kalbin vasıflarından olsa da ona işaret eden belirtiler vardır. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 84. Mursî'nin zühdüne ve veraina dair başka örnekler için bk. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 84-87. Bununla birlikte Mursî, mesleği (sebeb) olmayan müridi sevmezdi. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 97.

meyletmek” yanında, “helal olana düşkünlüğü”de hoş karşılamaz.⁴⁹ “Rızıklandığın zaman fazlasını ver.”⁵⁰ yönündeki öğüdü de yine dünyevi olana düşkünlüğü kısıtlamaya dairdir.

4. Giyim ve yeme-içme alanlarındaki tesahülün başlıca amacı, bu alanlarda katı zühd uygulamasının müridin bireysel tercihiyle olmasını engellemektir denebilir. Bir başka amacı da, müridin bu katı uygulamalarla dünyevi olana dair isteğinin ve dikkatinin öncekinden daha da keskinleşmemesi, bu katı uygulamalar sebebiyle müridin dünyevi olanı kendisi için bir takıntıya dönüştürmesinin önüne geçmek istemesidir.

Şâzelî'nin, yaptığı ibadetler ve çöllerde uzlete çekilme ya da topluma karışma gibi seçenekler karşısında yolun başlarında kendisinin seçimlerde bulunduğu ama daha sonra bunu terk ettiğine işaret etmiştik.⁵¹ Nitekim şeyhi İbn Meşîş'le karşılaştığında, İbn Meşîş de ondaki tedbir ve seçime dikkat çekmişti. Şâzelî'de ve halefleri olan Mursî ve İskenderî'de, tedbirin terk edilmesi zaman içinde, marifetin güçlenmesiyle gerçekleşen bir tutumdur. Dolayısıyla Şâzelî, müridin kendisi için uzlet, sûf giymek, sıcak su içmek, tatsız yemekleri tercih etmek gibi seçimlerde bulunmasına karşı çıkmıştır. İskenderî'nin, “Allah Teala seni, dünyanın içinde, bazı vesilelerle, bazı işlerle uğraşmak üzere bırakmışsa ve senin de buna karşın uzlete çekilip, kendini Allah'a adanmayı tasarlamaman, nefsin gizli bir arzusunun işaretidir.”⁵² sözü müridin kendi manevi eğitimi yolunda kendisinin bu tedbir ve seçiminin yanlılığına dair vezir bir işaret içerir.

Serrâc'ın da, *el-Lüma'*da bu meseleye dikkat çektiğini görürüz. O, meşayihin imamlarını, yemeyi azaltma, halvet ve yalnız kalmaya devam etme, uzleti seçme gibi uygulamalara yöneltenin ilmin çağrısı ve halin gücü olduğunu söyler. Kalplerine, onları uğraşlarından ve vatanlarından alıkoyan varidler gelmiş ve bu onları yemekten, içmekten uzaklaştırmış, Hak onları, kendisinden başkasından müstağni kılacak bir cezbeyle kendisine cezbetmiştir.⁵³ Serrâc onların uzlet ya da yeme-içme konusundaki perhizkarlıklarının, bazı müritler gibi zoraki ve bireysel seçimlerle olmadığına, kendiliğinden ve varid ile hallerin tesiriyle gerçekleştiğine dikkat çekmektedir.

Onun, müridin bu türden dünyevi zevklerden kaçınma yönündeki seçimlerine karşı çıkmasının bir başka sebebi de, bu seçimlerin müridin terk ettiklerine yönelik bir özlemi içinde taşımaya devam etmesinin önüne geçmektir. Şâzelî, dünyayı terk hususunda aşırıktan kaçınmak gerektiğini, çünkü bu aşırılığın sonunda dünyevi arzuların müridi daha da kuşatma tehlikesi olduğunu, dünyayı terk ettikten sonra arzulararak ya da fiilen ona geri dönmeye ve onunla meşguliyete yol açabileceğini söylemiştir.⁵⁴

Şâzelî'nin “Şeyh seni rahatına [sana kolay ve uygun olana] yöneltendir, yorgunluğuna değil.”⁵⁵ sözü de bu bağlamda değerlendirilebilir. Çağdaş bir Şâzelî şeyhi olan Muhammed el-Merven'in ifadesiyle bu rahat kalbin rahatıdır yoksa beden rahatı değildir.⁵⁶ (Çünkü bir sonraki maddede göreceğimiz gibi şeyh bazı seçkin müritlerine beden zorlandıkları uygulamaları yaptırmıştır). Dolayısıyla şeyh, Şâzelî'ye göre müridin iç dünyasını zorlayan uygulamaları değil, onun haline ve kapasitesine uygun olanı ona teklif eden olmalıdır. Bizzat Şâzelî'nin ifadesiyle, şeyh tabirlerinden her birine onların hallerine ve makamlarına göre yol göstermelidir.⁵⁷ Nitekim İskenderî, Şâzelî'nin her müridini ona uygun gelen bir yola sevk eden bir yönteminin (*sebil*) bulunduğunu söylerken buna işaret ediyor olmalıdır.⁵⁸

5. Şâzelî, bazı seçkin müritlerine, kendisinin Tunus dönemindeki zâhidane uygulamalarını ve erken dönem zâhidlerine nispet edilen bazı tevekkül pratiklerini talim etmiştir. Yine kesbe izin vermesine karşın, tecerrüd ve uzlete de izin verdiği görülmektedir. Bu son durum dikkate alındığında, Şâzelî'nin dünyayla ilgili söyleminin, genel ya da mübtedi müridleri için daha mütesahil ve mutedil, buna karşın bazı seçkin müridleri için zaman zaman daha katı olmak üzere ikili bir yapısının bulunduğu söylenebilir.

⁴⁹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 150; İmrânî, *Takyîd*, 43.

⁵⁰ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 103.

⁵¹ İmrânî, *Takyîd*, 28. Ayrıca bk. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 60; a. mlf., *Kitâbu letaif*, 50.

⁵² Paul Nwyia, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, 85.

⁵³ Serrâc, *el-Lüma'*, 528, (krş. Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 501).

⁵⁴ Abdülhalîm Mahmûd, *Kadıyyetü't-tasavvuf*, 45.

⁵⁵ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 112; İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 63, 96.

⁵⁶ Muhammed et-Timismânî, “Şerhu kavli Ebi'l-Hasan eş-Şazilî 'eş-Şeyhu men delleke ale'r-râhati lâ men delleke ale't-ta'b'”, *Ebu'l-Hasan eş-Şazilî ve Türâsühû* (Titvân: Câmîatü Abdülmelik es-Sa'dî Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmü'l-İnsâniyye (Silsiletü A'mâli'n-Nedvât), 2002), 94.

⁵⁷ İbn 'Iyyâd, *el-Mefâhiru'l-'aliyye*, 95.

⁵⁸ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 97.

Şâzelî, Tunus evresinin ikinci kısmında topluma daha çok karışmış ve daha sonra da Mısır evresinde bu sosyalleşmeyi sürdürmüş olmakla birlikte, uzleti ve elin kesbden tamamen çekildiği tecerrüdü de bütünüyle gündeminden çıkarmış değildir. Şâzelî'ye göre uzlet ve tecerrüd, perdenin kalkması, rahmetin inmesi, muhabbetin gerçekleşmesi, sözde doğruluk ve sıdk⁵⁹ gibi bazı manevi meyvelere yol açar. Şâzelî, uzlet ve tecerrüd uygulamasının nasıl yönetileceğine dair de önerilerde bulunur. Mesela uzlet ve tecerrüde yaşanabilecek iç darlığı hakkında bazı öğütleri vardır ve bu iç darlığını aşmak için önerdiği bazı zikirler bulunmaktadır.⁶⁰ Müridin kalbinin uzlette esbab ile meşgul olmaması, kesble ilgili belli bir kaynağa bel bağlamaması gerekir (Yani uzlette olanın, tam bir tevekkül içinde olması gerekir ve rızık yollarıyla ve kazanca dair bir güvence ile meşgul olmaması icap eder).⁶¹ Şâzelî'de, tecerrüd halindeki mücerred müridin karşısında ise mütesebbib mürid bulunur. Mütesebbib, meslekî ve dünyevi uğraşların içindeki mürididir, mücerred ise kesble meşgul olmayan mürididir. Dolayısıyla Şâzelî'nin kesbden elin tamamen çekildiği tecerrüde muhalif olmadığı görülür. Daha çok zühd döneminin bir uygulaması olarak kabul edilen kesbden el çekmek, böylece tarikatlaşma döneminde karşımıza çıkmayı sürdürür. Aslında kesbden el çekmek, klasik tasavvuf döneminde de tamamen yok sayılmış değildir. Kesbden elin tamamen çekildiği bir tecerrüd hali mesela Serrâc tarafından da onaylanır. Hatta mücerredlere karşı olan bazı grupları Serrâc bizzat hedef alır ve eleştirir. Serrâc'a göre kesb, tevekküle gücü yetmeyenler için bir ruhsattır.⁶² Bu açıdan kesbden el çekmenin, zühd döneminden tarikatlaşma dönemine kadar kabul görmeyi sürdüren bir uygulama olduğu söylenebilir.

Yine zühd dönemi uygulamalarından biri olarak zaman zaman değinilen, azıksız yolculuğa çıkma uygulamasını Şâzelî'nin, kaynakların aktardığı kadarıyla, en azından bir kez yaptırdığını görüyoruz. Şâzelî seçkin müridi Mâdî b. Sultân'ı, İskenderiye'den Mekke'ye bir iş için göndermiştir. Mâdî b. Sultân yola azıksız, susuz ve yoldaşsız çıkmıştır. Kendisi, acıktığında ya da susduğunda kendisine, "Ey Mâdî, sağma dön, bulduğunu ye, iç." dendiğini, böylece yiyip içtiğini, gittiği gibi aynı şekilde geri döndüğünü aktarır.⁶³

Şâzelî'nin bir müridine yazdığı bir mektup, yine azıksız yola çıkmakla ilgili ilgi çekici bir inceliğe dikkat çeker. Şâzelî'nin müridine tavsiye ettiği aslında açıklıkla baş etmek için bazı önlemler almanın gerekleriyle ilgilidir. Ama mektup beklendiği gibi sadece tedbirle ilgili değildir. Şâzelî, manevi işarete dayalı tevekkül ve yakın sahibi bir veliyi böyle bir tedbirden müstağni tutacaktır:

"Kara ve deniz yolculuğu hakkında söylediğim şudur: Açlık ve korku sebebiyle kara yolculuğunu tercih etmeyin. Berka'da (Libya'da bir yer) bir tenek yiyebilecek bile çok zor bir şey olur. Yiyecek az bulunur. Oraya giren yiyeceğe yönelir ama ucuz olsa da pek bir şey bulamaz. Bu yola girmeyin. Ancak orada eli açık ve itibarlı biri tarafından bir maddi destek olursa ya da bir hâs velinin, Hak tarafından gelmiş ve dayanağı da hak olan tevekkülünü destekleyen sadıkane yakini ile olunursa başka. O (has veli) Allah Teala'yı kendi reyinin üzerinde görür. Böylece ilahi kudret onu güçlendirir, muhabbet onu taşır, şevk onu heyecanlandırır. Cehennem ona: "Geç ey mümin, nurun ateşimi söndürecek." der. Böyle birisi sizin aranızda da, başkalarının arasında da az bulunur."⁶⁴

Mektup, Şâzelî'nin uygun ve hazır olmayan mürid için tedbir seçeneğini, veli içinse tedbirin terki seçeneğini kuşatacak şekilde ikili bir bakış açısına sahiptir. Mektubun muhatabı olan müridine, önlem almayı, kara yolunda bekleyen yiyeceklerle ilgili sıkıntıları hatırlatmakta ve onu deniz yolculuğuna yönlendirmektedir. Kara yolculuğuna çıkabilecek iki istisnadan biri, güzergâhta zengin bir destekçisi bulunan kimse; diğeri ise, güçlü tevekkülü ve buna eşlik eden yakini olan has velidir. Şâzelî'nin nihai tercihi, tasavvufi yolculuğun nihai temsilcisi olan has velinin yoludur ama yine de bu yolu hazır olsun olmasın bütün müridlerine talim etmez. Çünkü tevekkül her türden mürid için değil, has veli için, ya da "ancak muttaki için sahih olur".⁶⁵ Bir duasında, tevekkül sahibinin, batınında Allah'ın kudretini müşahede eden, onun iradesini anlayan, onun ilmini görmeyi ve anlamayı sürdüren kimse olduğunu, "böyle olmadığımız halde tevekkül ve işlerimizi Allah'a havale etmek iddiasından bizi koru" diyerek yakarmaktadır.⁶⁶ Yani, mutlak tevekküle hazır olmadan mutlak tevekkül iddiasında bulunmaktan kaçmak gerektiğini söylemektedir.

Serrâc'da da benzer temayı, benzer bir ele alışla bulmaktayız. Serrâc, kitabındaki sûfi geçinenlerin yanlışlarını sıraladığı meşhur bölümde, susuz, azıksız çöllere çıkan ve bu yaptıklarıyla sadık kulların ulaştıkları tevekküle ulaştıklarını sanan ve böylece

⁵⁹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 96.

⁶⁰ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 92.

⁶¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 94. Tecerrüd halindeki müridin uyması gereken diğer edepler şunlardır: Küçüklere merhamet, büyüklere hürmet, nefsten hakkını istemek (onu eğitmek?), ve nefsin hakkını vermeyi terk etmekle meşgul olmak. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 113.

⁶² Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 498.

⁶³ İmrânî, *Takyîd*, 32-33.

⁶⁴ İmrânî, *Takyîd*, 65-66.

⁶⁵ İmrânî, *Takyîd*, 67.

⁶⁶ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 156.

aldanan bir gruptan bahseder. Ama Serrâc'ın eleştirisi, bu uygulamanın mutlak olarak yanlışlığına bir işaret içermez. Çünkü tevekkülün hakikatine ermiş olan sadık sûfilerin, riyâzet ve mücahedeyle dolu bir geçmişleri bulunmaktadır. Onun eleştirisi bu eğitimden geçmemiş ve onların mertebelerine gelmemiş olanların onları taklit etmeye çalışmalarıdır.⁶⁷

Sonuç

Bu çalışmada, zâhidler döneminde bazı zâhidlerde tanık olunan kesbin terki, tecerrüd ve uzlet, azıksız yola çıkmak gibi bazı radikal zühd ve tevekkül uygulamalarına, tarikatların teşekkül ettikleri dönemde ve hususen de Şâzeliyye tarikatı özelinde rastlanıp rastlanmadığı sorusunun ardına düşülmüştür. Tarikatlardan Şâzeliyye'yi seçmemizin sebebi, bu tarikatın bazı araştırmacılarca dünyevi nimetlere karşı rahat ve mütesahil davranan bir tarikat olarak etiketlenmesi eğilimidir.

Bu etiketlenmeye mukabil Şâzeli'nin zühde güçlü bir şekilde dikkat çeken ve Mısır döneminde de dikkat çekmeyi sürdüren bir sûfi olduğunu söyleyebiliriz. Şâzeli, Tunus döneminin ilk yıllarında (buna Tunus'tan önceki Fas dönemini de eklemekte bir sakınca yoktur) zorlu bir riyâzet ve tecerrüd uygulaması içindedir. Ama Tunus'taki ikinci döneminde ve özellikle de sonrasındaki Mısır döneminde bu katı uygulamalardan ayrıldığı görülmektedir. Ama bu ayrılış ne orandadır, sınırları nedir, hangi sâiklere dayanmaktadır? Bu sorulara şöyle cevap verilebilir:

Bu tesahül, dünyevi nimetler karşısında, lüks ve konforu da kapsayan genişlikte bir tesahül değildir. Bu tesahül daha ziyade yeme- içme, giyim ve kesbe izin ile ilgili hususlarda görünmektedir. Ayrıca Şâzeli dünyalık karşısında ölçülü olmayı öğütlemeye devam etmektedir.

Yine Şâzeli dünyevi olanı kendisi için, manevi izin, emir ya da işaretle aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla tesahül, müridin bireysel tercihine konu edilemez ve yine bu sebeple Şâzeli tesahülü ya da radikal bir zühd uygulamasını önerirken müridin eğitimi ve seviyesini dikkate almaktadır.

Son olarak azıksız yola çıkma, tecerrüd ve uzlet gibi bazı radikal uygulamalar kimi seçkin müritler için geçerli olmayı sürdürmüştür. Burada dikkat çekici olan, bu radikal uygulamaları müridin kendi seçimiyle yapmamasının gerekliliği.

Erken dönem zâhidlerine atfedilen bazı riyâzet ve mücahede örnekleriyle, yine bazı tevekkül yorumlarının, daha sonraki sûfi yazarlarca eleştirilere konu olduğu görülmektedir. Ama bu uygulamaların mutlak olarak eleştirilmediğini söylememiz gerekir. Serrâc örneğinde takip etmeye çalıştığımız gibi, bu eleştirilerin, "taklidi uygulamalar olma ya da manen hak edilmiş uygulamalar olmama veya zâhidin kendi şahsi tercihlerinin sonucu olma" gibi bazı sebepleri bulunmaktadır. (Serrâc'dan önce Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî'nin de paralel yöndeki görüşlerine işaret etmiştik). Şâzeli'nin aynı uygulamalara bakışında da bu tutumu takip edebilmekteyiz. O da, genel itibarıyla kesbe yöneltirken kesbden uzaklığı da içeren tecerrüdü yok saymama, genel olarak sosyallığe yöneltirken uzleti de yok saymama, genel itibarıyla tedbir ve esbâbi önerebilirken azıksız seyahat gibi radikal uygulamaları da uygulama ve uygulatma gibi bir yol izlemektedir. Böylece Şâzeli, kendisinden önceki tasavvufi birikimin birbiriyle uyumsuz görünen bütün uygulamalarını, mertebelilik ve hiyerarşiye sahip bakış açısıyla kuşatabilmektedir. Onun bu tavrı, tasavvufi tecrübeyi çok genelleşmiş bazı şablonlarla açıklamanın zorluğunu da göstermekte, dikkati tasavvufi tecrübenin kişiselleşmiş yanına çekmektedir. Yani tasavvufi tecrübe sadece katı zâhidane uygulamalarla ya da sadece dünya karşısındaki tesahülle veya sadece kesbe dayalı ya da sadece tecerrüde dayalı bir yaşantıyla açıklamaya gelmeyecek çeşitliliğe sahiptir. Tecrübenin muhatabının *manevi mertebesi*, uygulamaların çeşitliliğinin de gerekçesi olmaktadır.

⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 528-529, (krş. Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 502).

Kaynakça

- Abu Rabi', Ibrahim M. "Editor's Introduction", *The Mystical Teachings of al-Shadhili: Including His Life, Prayers, and Followers*. çev. Elmer H. Douglas, New York: SUNY, 1993.
- Başer, Hacı Bayram. *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Güven, Mustafa Salim. *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Green, Nile. *Sûfism: A Global History*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
- Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sûfism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- 'İmrânî, Abdünnûr b. Muhammed b. Ahmed. *Takyîd fi tercemeti ve ahvâli's-Şeyh Ebi'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şehir bi's-Şâzilî*. thk. ve giriş, Kenneth Honerkamp, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1. Basım, 2012.
- İbn 'İyyâd, Muhamed b. İbrâhîm. *el-Mefâhiru'l-'Aliyye fi'l-Meâsiri's-Şâziliyye*. thk. Ahmed el-Mezîdî el-Hasenî, Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 2002.
- İbnü's-Sabbâğ, eş-Şeyh el-Himyerî el-Ma'rûf bi. *Dürretü'l-Esrâr ve Tuhfetü'l-Ebrâr fi Ekvâli ve Efâli ve Ahvâli ve Makâmâtî ve Nesebi ve Kerâmâtî ve Ezkârî ve De'avâtî Seyyidî Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- İskenderî, İbn Atâillâh. *Letâifü'l-Minen fi Menâkıbi's-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve Şeyhihi's-Şâzilî Ebi'l-Hasan*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.
- İskenderî, İbn Atâillâh. *et-Tenvîr fi'skâtî't-tedbîr*. haz. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Kettânî, Eş-Şerîf Ebû Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Selvetü'l-Enfâs ve Muhâdesetü'l-Ekyâs*. 4 cilt. Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe, 2004.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Mahmûd, Abdülhalîm. *Kadiyyetü't-Tasavvuf: el-Medresetü's-Şâziliyye*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, ts.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye li'Hukûkillâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.
- Nwyia, Paul. *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*. Beyrut: Dar el-Machreq, 2007.
- Sekenderî, Ahmed b. Atâillâh. *Kitâbu Letâifü'l-Minen fi Menâkıbi's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Mursî ve Şeyhihi's-Şâzilî Ebi'l-Hasan*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Alâmiyye, ts.
- Timismânî, Muhammed. "Şerhu Kavli Ebi'l-Hasan eş-Şâzilî 'eş-Şeyhu men delleke 'ale'r-râhati lâ men delleke 'ale't-ta'b'", *Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî ve Türâsühü*. Tıtvân: Câmîatü Abdülmelik es-Sa'dî Külliyyetü'l-'Âdâb ve'l-'Ulûmü'l-İnsâniyye (Silsiletü A'mâli'n-Nedvât), 2002.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdülbâkî Surûr, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Uluşınar, Hamide. *İbn Arabî'nin Mürşidi Ebû Medyen el-Mağribî*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013.