

Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfîler*

Gerhard BÖWERING
Çev.: Abdurrezzak TEK
Arş. Gör.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu çalışma, ilk asırlarda o dönemdeki politik çevrelerden ziyade tasavvufun içinden tasavvufa yönelik karşı çıkışı açıklamaya çalışacaktır. Bu hipotezin ana hatları, bir ön çerçeve olması amacıyla, tasavvufun kendi içindeki değişimin esasları üzerinde çizilecektir. Buna göre sûfîler, hem yaşadıkları toplum hem de ulemâ ile çatışmalarına neden olan üst düzey bir mentalite geliştirmişlerdir. Zühdü ve mistisizmi savunanlar arasında sûfîlerin içsel çekişmeleri, devlet güçlerini tasavvufun kendi içindeki çatışmaya çekmiştir. Bu husus, bir dizi uygulama ve zulümle sonuçlanmıştır. Sonuç olarak, ilhâd olarak görülen tasavvuf anlayışına yönelik bazı tartışmalar, farklı fikhî mezheplere bağlı sûfîler arasındaki şiddetli çekişmelerde kök salmış olabilir. Bu arada ilhâdla ilgili diğer suçlamalar, şiî düşüncenin bir bütün oluşturacak biçimde sûfîlerin Kur'ân yorumlarına katılmasından kaynaklanmış görünmektedir.

Abstract

Early Sufism Between Persecution And Heresy

This Paper tries to explain the opposition to Sufism in its early centuries from within Sufism, rather than from the political circumstances of the time. By way of a preliminary framework, it outlines the hypothesis that, on the basis of inner conversion, the Sufis developed an elite mentality bringing them into conflict with both the society at large and the learned scholars of Islam. It

* Bu makale, "Early Sufism Between Persecution and Heresy" adıyla, Islamic Mysticism Contested, (ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke, Leiden 1999) adlı eserin 45-67 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

suggests that the inner Sufi rivalry between champions of asceticism and champions of mysticism drew the forces of government into the conflict within Sufism, resulting in court procedures and persecution. Finally it tries to document that some polemics against Sufism as heresy may be rooted in a struggle between Sufis who were allied with different schools of Islamic law, while other accusations of heresy seem to derive from the integration of Sī'ī ideas into Sufi Qur'ān commentaries.

Anahtar Kelimeler : *Klasik dönem sūfileri, ilhād, zulüm*

Key Words : *The Muslim mystics of classical Sufism, Heresy, Persecution*

Klasik dönem sūfileri –İslâmî zühdün başlangıcından Gazâlî dönemine kadar- âdil bir toplum gündemi, politik reformla ilgili bir plan veya İslâmî devlet söylemi ile muhaliflerine karşı meydan okumadılar. Aksine onlar bu dünyayı, Allâh tarafından yaratılan geçici bir yer, bir deneme sahnesi, dert ve çile yurdu, düzen kurup hoşça vakit geçirmekten ziyade mücadelenin sürdüğü bir mekan olarak gördüler. Bu dünyada hüküm süren adaletsizliğin bütünüyle farkında olan sūfiler, adaletin biricik kaynağı ve dünyanın asıl sahibi ve efendisi olan Allah'a ulaşmayı amaç edinmişlerdi. Onlar, adaletsizliğin kökü ve sebebinin insanla yakından ilişkili olduğunu söylemişler, pişmanlık ve batını değişimi ifade eden tevbe vasıtasıyla ruhî bir diriliş gerçekleştirerek şeytanla mücadelede yeni metotlar belirlemişlerdir. Sūfiler tevbeyi, basit bir şekilde bir dinden diğerine geçiş (ihtidâ) olarak anlamaktan daha çok, onları dalâletten alı koyarak doğru yola yönelten Allâh'a ulaşmada O'na kesin yönelişin etkin bir ilkesi olarak kabul etmişlerdir. Allah'a giden bu yol, bir olan İlâh ile aracısız, doğrudan karşılaşmaya bir davet olarak Kur'an'da güçlü bir şekilde yer almıştır. Kur'an'ın mesajını dinlerken Tanrı ile insan arasında ne bir vasıta ne de bir köprü vardır. İlk dönem sūfileri, kelâmullâhın ardındaki ilahî varlığı duymak suretiyle ilahî hitap ile bu şekilde doğrudan karşı karşıya kalmaya şahit olduklarını iddia etmişlerdir. Bu nedenle onlar kendilerini, Kur'an mesajının ilk muhatabı olan peygamberle benzer bir konumda görüyorlardı. Bu ilahî kelime ile sūfiler, tevbe sembolünde Allah ile doğrudan bağ kurmalarını sağlayacak güçlü bir anlam keşfetmişler ve tevbe kavramını, Tanrı ile ilgili doğrudan, hususî tecrübelerin ifadesi ve yine yaratan ile yaratılanın birbirlerine karşılıklı yönelmeleri şeklinde yorumlamışlardır.

Tevbenin bu şekildeki yorumuna, ihtidâ ile ilgili sūfi rivâyetlerinde rastlamak mümkündür. Bu rivâyetler, sūfilerin mistik

hayatları ile ilgili kişisel seçimlerinin niçin ve nasıl olduğunu ortaya koyan hikayelerdir. Bu hikayeler arasından ilk dönem süfilere beşinin hayat hikayesini anlatan tipik bir seçim, bu hikayelerde onlardaki kesin ve sürekli olan hayat değişikliğini açıklayan temel sembolizmi ortaya koymaktadır. Yaşanılan bir dizi tarihi olayı kaydetmekten öte bu menkıbeler, süfi neslinin örnek alınan tarihî anılarını dile getirir. Bazen de eğitime ve örnek gösterme amacıyla bu hikayelere hayal ürünü şeyler ilave edilmektedir. Menkıbenin ana karakteri açısından bu rivayetler, aslında kişisel algı olaylarıdır, şahsî hatıraların etkileyici özünü ilişkilidir ve güçlü bir sembolizmle ifade edilir.

Bu meşhur hayat hikayelerine göz atan herhangi biri, örnek şahsiyetler etrafında oluşan benzer menkıbeleri hemen farkedebilir. Arap kabilesi Benû 'İcl'e mensub İbrahim b. Ethem'in (öl.161/777-8) menkıbesi oldukça ayrıntılıdır.¹ 129/747 yılındaki Ebû Müslim ayaklanmasının karmaşasından kaçan İbrahim b. Ethem, eşini, Belh şehrindeki ailesinden kalan varlığını, sarayını, ipek elbiselerini, yumuşak yatağını, cins atlarını ve ceylan avlamayı terketmiştir. Bir yabancıyla karşılaşması sonucunda veya başka bir rivayete göre, eğerinin kaşından gelen ve onu tevbeye çağıran bir ses üzerine hayatını tamamen değiştirmiş, çuval bezinden elbise giymiş, yıllarca inziva hayatı yaşamış, yaya olarak hacca gitmiş, el emeğiyle geçimini sağlamıştır. Hayatının geri kalan kısmını bekar olarak geçiren ve etrafında bir çok mürit toplayan İbrahim b. Ethem, Suriye'de zühd geleneğinin önde gelenlerinden olmuş ve sonunda Suriye sınırındaki Bizans kalelerine yapılan bir saldırıda şehit düşmüştür.

İbrahim b. Ethem'le aynı çağda yaşayan, Arap kabilesi Benû Ezd'e mensub, zengin toprak sahibi ve ayrıca ticaretle de uğraşan Şakik Belhî (öl. 194/809)² ise, aşırı sefahat içinde geçirdiği

¹ R. Jones, *İbrahim b. Ethem*, EI, III, 985-986; günümüze kadar gelen el yazmada İbrahim'in Müsned'inden bir alıntı için, bk., GAS I, 215. Zehebi, *Siyer a'lâmu'n-nübelâ*, editör; Şu'ayb el-Erne'ût ve Ali Ebû Zeyd (Beyrut 1409/1988) VII, 387-396; Zehebî, *Tarîku'l-İslâm*, (yıl 161-170), editör; Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut 1411/1990) 43-59; Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, editör; J. Pedersen (Leiden 1960) 13-22; editör; N. Şureybe (Kahire 1389/1969) 27-38; Ebû Nu'aym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ* (Kahire1937-38) VII, 365-395; İbn Asâkir, *Tarîhu Medînetu'd-Dimaşk*, Tıpkıbasım, Dâru'l-Beşîr (Amman-Tarihsiz) II, 370-408; Feridüddîn 'Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, editör; R. A. Nicholson (Londra-Leiden 1905) I, 85-106; R. A. Nicholson, İbrahim b. Ethem, *Zeitschrift für Assyriologie* XXVI (1912) 215-220; Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden 1995) I, 135-282.

² Karşılaştı, P. Nwyia, *Trois oeuvres inedites de mystiques musulmans* (Beyrut 1973) 13-22 (Şakik Belhî'ye atfedilen *Adâbu'l-İbâdât* adlı Arapça ufak bir risâle); Hâtim b. 'Unvânu'l-Asamm'in (öl. 237/851-2) naklettiği Şakik

gençliğinin tüm alışkanlıklarından uzaklaşmış, ticareti terketmiş ve pahalı elbiselerini bir fakirin yün elbiseleriyle değiştirmiştir. Bundan sonra zühd yolunu tercih eden Şakik Belhî, bilgiye ulaşmak için birçok İslâm şehrini dolaşmış, İran, Irak, Arabistan, Suriye ve Mısır'da bulunan alimlerden ders almıştır. Tevekkül öğreticisi olarak büyük bir şöhrete ulaştınca bir çok dinî konuda bilgi dolu yazılar derleyen Şakik, Horasan'da, doğu İran zühdünün ilk temsilcisi olarak üzerlerinde süregelen bir etki bıraktığı büyük bir mürit halkası oluşturmuştur. İbrahim b. Ethem gibi Şakik Belhî de cihâd etmiş ve Kuzeydoğu İran sınırındaki Amuderya nehri üzerinde bulunan Huttalân (Khuttalân) ve Vaşgird (Wâshgird) arasındaki bölgede Türklerle yapılan bir savaşta şehit edilmiştir.

Üçüncü örnek, Sicistan'dan savaş tutsağı ve köle olarak getirilen bir babanın oğlu Basralı Mâlik b. Dinâr (öl. 131/749) dır.³ Mâlik, bir gece rebâb çalarken gaybden duyduğu esrârengiz bir ses üzerine tevbe etmiştir. Diğer bir rivayette, Mâlik'in sarhoşken gördüğü bir rüya üzerine tevbe etmesiyle ilgili daha hüznünlü bir hikaye anlatılır. Mâlik bir zamanlar hoşuna giden bir cariye satın almış ve bu cariye ona bir kız çocuğu vermiştir. Ancak bu çocuk küçük yaşta hayatını kaybeder. Çocuğunun ölümü nedeniyle umutsuzluğa düşerek huzurunu yitiren Mâlik, yarı baygın bir halde iken kıyamet sahnesini ve nurlar içindeki kızının onu tehlikeli bir ejderhadan koruyarak tevbeye davet ettiğini görür.⁴ Bunun üzerine zühd yoluna giren Mâlik, kilidi ve anahtarı bulunmayan bir kulübede yaşamış, koyun postu veya yün hırka gibi sade elbiseler giymiştir. Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili kutsal yazıları iyi derecede bilmesi sayesinde geçimini kağıt yaparak ve Kur'ân yazarak sağlamıştır. Gece ibâdetine düşkün olan Mâlik, zühdle ilgili bir kitap yazmış ve Basra'yı kasıp kavuran vebâ salgınında vefat etmiştir.

İlk dönem sūfilerinin ihtidâları ile ilgili diğer iki menkıbede de benzer motifler tekrarlanmaktadır. Ebîverd'de büyüyen ve Benû Temîm kabilesine mensup, Semerkantlı Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) önceleri yol kesmekte idi. Daha sonra soygunculuğu ve eşkıyalığı

Belhî'nin *Semâni Mesâil* adlı eserin günümüze el yazması kısmen ulaşmıştır, GAS I, 639; Zehebî, *Siyer*, IX, 313-316; *Târîhu'l-İslâm* (yıl 191-200) 227-232; Sülemî, *Tabakâtu's-Süfîyye*, editör; J. Pedersen, 54-59; editör; N. Şureybe, 61-66; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, VIII, 58-73; İbn Asâkir, *Târîhu Medînetü'd-Dimaşk*, VIII, 94-102; 'Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, I, 196-202; J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin-New York 1992) II, 545-549; Gramlich, *Alte Vorbilder*, II, 13-62.

³ Ch. Pellat, *Mâlik b. Dinâr*, EI, VI, 266-267; GAS, I, 634; Gramlich, *Alte Vorbilder*, I, 59-122; Zehebî, *Siyer*, V, 362-364; *Târîhu'l-İslâm* (yıl 131-140), 214-217; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, II, 357-389; İbn Asâkir, *Târîhu Medînetü'l-Dimeşk*, VI, 181-205; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, I, 40-48.

⁴ İbn Kudâme, *Kitâbü't-Tevvâbîn*, editör; G. Makdisi (Şam 1961) 193-195.

terk ederek Kûfe'de hadis öğrenmeye başlamıştır. Fudayl bundan sonra Mekke'ye yerleşerek Kâbe civarında zâhidâne bir hayat sürmüştür.⁵ Bişr Hafî (öl.227/841) aslen Mervli'dir. Sonraları Bağdat'a yerleşmiş ve burada kadın ve içkiye olan düşkünlüğünü terkederek sefahat hayatına son vermiştir. Öğrenimini yarıda bırakan Bişr, kitaplarını gömmüş, evsiz barksız bir fakir gibi, bir rivayete göre yalınayak ve aç-susuz bir şekilde yaşamıştır.⁶

Bu beş biyografi örneğinin her birinde hayatın değişimi, örnek bir senaryo içine yerleştirilmiştir: Beklenmedik ani bir olay kişiyi derinden sarsıyor, şüphe ile sarsılan veya içine düştüğü korkuya yenilen bu kişi, dünyadan yüz çevirip, kesin bir şekilde bütün alışkanlıklarından vazgeçiyor. Ardından tevbe ederek tam anlamıyla Allah'a yöneliyor. Buradaki ana figüranın bizzat kendisi mistik vasıflara sahiptir. İbrahim b. Edhem'in ruhunda tutuşan ateş, Şakîk Belhî'nin bir sabah aniden gerçeği idrak ederek uyanması, Mâlik b. Dinâr'ın gaybten gelen, davet edici bir ses duyması, bir okun Fudayl b. İyâz'ın kalbini delip geçmesi ve Bişr Hafî'nin rüyasında ona çağrı yapan bir kişi tarafından ziyaret edilmesi gibi. Bütün bu olaylardaki sembolik şekiller bir dönüm noktasını göstermektedir. Mesala; İbrahim evinin çatısında gizemli bir yabancıyla ve sarayın avlusunda Allah'ın kendisine verdiği az miktardaki günlük yiyeceğinden memnun bir dilenciyle karşılaşılıyor. Şakîk, Orta Asya'da bir Budist tapınağında, putperest olmasına rağmen kendisine tevekkülün gerçek anlamını öğreten sakalını ve bıyığını tıraş etmiş, portakal rengi elbiseleri içinde bir keşişe rastlıyor. Mâlik, rüyasında vefat eden kızını melek şeklinde görüyor. Fudayl, bir hafızın okuduğu bir âyet vasıtasıyla Allah'ın varlığını ve O'nu hatırlamanın gerekliliğinin farkına varıyor. Bişr ise, çöplükte, üzerinde Allah'ın adının yazdığı bir kağıt parçası buluyor.

Bütün bu sembolik şekiller, sūfinin hayatını değiştiren etkin ilahî müdahaleyi bir yandan gizlerken diğer yandan da açığa çıkarmaktadır. Bu semboller Allah'ın doğrudan etkisini perdelemesine rağmen müteal varlığın hakikî mevcüdiyetini ortaya koyuyor. Bu müteal varlık, mistik tecrübede belirli belirsiz olmasına

⁵ M. Smith, *Fudayl b. İyâz*, EI, II, 936; GAS I, 634; Zehebî, *Siyer*, VIII, 372-390; *Târîhu'l-İslâm* (yıl 181-190) 331-344; Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, editör; J. Pedersen, 7-12; editör; N. Şureybe, 6-14; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, VIII, 84-139; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medînetü'd-Dimaşk*, XIV, 256-289; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, I, 74-85.

⁶ Krş., F. Meier, *Bişr el-Hafî*, EI, I, 1244-1246; GAS I, 638; Zehebî, *Siyer*, X, 469-477; *Târîhu'l-İslâm* (yıl 221-230) 105-113; Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, editör; J. Pedersen, 33-40; editör; N. Şureybe, 39-47; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, VIII, 366-360; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medînetü'd-Dimeşk*, III, 310-338; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, I, 106-114.

rağmen nihaî hakikatmiş gibi idrak edilmektedir. Sonraki yüzyıllarda yaşayan sûfiler, kapsamlı otobiyografilerinde kendi ruhsal hayatlarının hikayesini anlatacak kadar cesur ve özgürdüler. Bununla birlikte, ilk dönem sûfilere, yaşadıkları ilk ilâhî keşfle ilgili ruhî seyahatlerini kısa parçalar halinde toplamışlardır. Bu beş hayat hikayesinde değişmez unsur olarak kişi, Tanrı ile aracısız karşılaşma ve hayatın kökten değişimiyle ilgili ortak unsurlar bulabilir. Bu tevbenin sanki iki yönlü yansıması⁷ yani insanı ilâhî merhamete götüren Tanrının fiili ile, kişiyi nedamet içinde Allah'a yönelten insanın fiili, mistiklerin hayatında etkileyici bir şekilde gerçekleşir.

T-v-b kökünden türeyen tevbe kelimesinin 'an veya min harficerli kullanımı Kur'an'da yer almamaktadır. Tevbe kelimesi, kişinin hata ve günahattan uzaklaşma sürecinden ziyade, sûfi davetinin başlangıcındaki farklı hayati bir olaya işaret eder. Bu ikinci mana, sûfilerin tevbenin teorisi hakkındaki tartışmalarının odak noktası olmuştur. Yani bu anlam, daha kesin bir şekilde dünyadan uzaklaşmayı ve ideal bir zühd yaşantısını tasvir etmektedir.⁸ İbâdetlerin dışı ait fiilleri, zahirî ve zorunlu bir temizliği (tahâret) gerektirdiği gibi, sûfilerin de ifade ettiği şekilde kişi, Allah'a yönelirken bâtinî temizliğini (tevbe) de yapması gerekir. Önce su ile abdest alınıyor, sonra da içten pişmanlık ve nedâmet duyuluyor. Sûfiler, insanların Allah'a giden yolda şuursuz, başkalarına karşı

⁷ Kur'an'da tevbenin yer almasıyla ilgili kısa bir inceleme için bu makalenin ek kısmına bakınız.

⁸ Kaide olarak ilk dönem klasiklerinde tevbe ile ilgili bölümler yer almaktadır; bk., Ebü Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc, *Kitâbu'l-Luma' fi't-Tasavvuf*, editör; R.A. Nicholson (Leiden-London 1914) 43-44; R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum* (Stuttgart 1990) 87-88; Ebü Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelebâzi, *Kitâbu't-Taarrûf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, editör; A.J. Arberry (Kahire 1352/1933) 64-65; G. C. Anawati ve L. Gardet, *Mystique Musulmane* (Paris 1968) 147-159; Ebü Talib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fî Mu'amelâti'l-Mahbûb* (Kahire 1381/1961) I, 364-394; R. Gramlich, *Die Nahrung der Herzen* (Stuttgart 1992-95) II, 9-52; Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Havâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, editör; Abdulhalim Mahmud ve Mahmud b. Şerif (Kahire 1972-74) I, 253-263; R. Gramlich, *Das Sendschreiben el-Qusayrîs über das Sufitum* (Wiesbaden 1989) 146-154; R. Hartmann, *Al-Kuschairîs Darstellung des Sufitums* (Berlin 1914) 110-111; Ebü Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn* (Kahire 1358-1939) IV, 2-59; S. Wilzer, 'Untersuchungen zu Gazzâlîs Kitâb et-Tevbe, *Der İslam*, XXXII (1957) 237-309; XXXIII (1958) 51-120; XXXIV (1959) 128-137; R. Gramlich, *Muhammed al-Gazzâlî's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* (Wiesbaden 1984) 19-135; M.S. Stern, 'Notes on the theology of al-Ghazzali's concept of repentance', *Islamic Quarterly*, XXIII (1979) 82-98; Ebü Abdullah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî (öl.243/857) tarafından yazılan tevbe konusunda kısa bir risâle, *Kitâbu bed' men İnâbe ilâ'llâhi Teâlâ*, editör; H. Ritter (Glückstadt 1935); yine J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârîr al-Muhâsibî* (Bonn 1961) 63, 126, 130-131, 140-142, 188.

tavır ve davranışlarında bencil ve Kur'an'da zikredilen inançsızlık (küfür) ve puta tapma (şirk) gibi küçük-büyük her türlü günaha meyilli olduklarını gördüler.⁹ Süfîler açısından günahın kökü, ilâhî kanunlara karşı gelmede (ma'siye) ve kötü davranışlarda ısrâr etmede gizlidir. "Günah karşısında duyulan şiddetli nedamet ve tevbeden sonra, günahı kaçınma konusunda kesin niyet içinde olma" şeklinde anlaşılan tevbenin, dinî tanımını kabul etme hususunda¹⁰ bazı süfîler, "Allah adâletinden dolayı, günahkârın samimi tevbesini kabul etmek zorundadır" şeklindeki Mu'tezile'nin görüşünü benimserken, bazısı da Kâdir-i Mutlak'ın, günahkârı affetme veya affetmeme hususunda tamamen özgür olduğunu kabul eden Eş'ârî mezhebinin görüşünü benimsemiştir.

Süfîler, ilk dönemde yazdıkları risâlelerinde, daha ileri giderek günah kavramını analiz etmiş ve günahları kategorilerine göre sıralamışlardır. Ebû Tâlib Mekki'nin kibir, haset, hırs ve öfke gibi büyük günahları sıralaması,¹¹ Gazâlî'nin günahları, kalpten, dilden, belden ve vücudun diğer organlarından kaynaklananlar olmak üzere geniş bir liste halinde sıralaması gibi.¹² Hucviri'nin tevbeyle üç ana basamakta toplaması gibi diğer süfîler de tevbe ile ilgili belirgin sınıflamayı genellikle üç derece de sunmuşlardır.¹³ Günah ve tevbe, kişinin manevî ilerlemesine göre düzenlenmiş nisbî telakkiler olarak ele alınır. Halk (avâm), seçkinler (havâs) ve marifet ehline (ehlül-ma'rife) göre tevbenin farklı ölçüleri Serrâc ve Kelebâzî tarafından Zünnûn Mısırî (öl.245/859) ve Ebu'l-Hüseyin Nûri'nin (öl.295/907-8) sözleriyle ortaya konmuştur.¹⁴ Nûri "Tevbe, Allah'ın dışındaki her şeyden tevbe etmektir derken"¹⁵, Zünnûn'un "Allah'a yakın olanların (mukarrebûn) günahları, sofuların (ebrâr) en güzel amelleridir"¹⁶ sözü ile "Avâm günahı tevbe etmiş ve gafletten kurtularak seçilmiş

⁹ A. J. Wensinck ve L. Gardet, *Khatî'a*, EI, IV, 1106-1109; E. Sell, *Sin (Muslim)*, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, 567-569.

¹⁰ Muhamme Ali et-Tahânevî, *Kitâbu Keşşâf Istilahâtü'l-Fünûn*, editör; Krş., A. Sprenger (Calcutta 1854) I, 162; Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, editör; G. Flügel (Leipzig 1845) 39-74; M. Gloton, *Kitâbu't-Ta'rifât: Ali b. Muhammed el-Cürcânî* (Tahran 1994) 96, 142-143:

¹¹ Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, II, 46-48; III, 213-227; IV, 227-228, 239.

¹² Gazâlî, *İhyâ*, IV, 28; krş., Gramlich, *Muhammed al-Gazzâlî's Lehre*, 50-62.

¹³ Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-Hucviri el-Cullâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, editör; V. Zhuskoski (Tahran 1399/1979) 380-382; R. A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjûb* (Londra 1936), 294-295.

¹⁴ Serrâc, *Kitâbu'l-Luma'*, 44; Gramlich, *Schlaglichter*, 88; Kelebâzî, Zünnûn'un nebîler (enbiyâ) için üçüncü dereceyi ayırdığını zikretmiştir, krş., *Kitâbu't-Ta'arruf*, 64; A.J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis* (Cambridge 1935) 83.

¹⁵ Serrâc, *Kitâbu'l-Luma'*, 44; Gramlich, *Schlaglichter*, 88.

¹⁶ Serrâc, *Kitâbu'l-Luma'*, 44; Gramlich, *Schlaglichter*, 88.

kullardan olmuştur”¹⁷ sözü sūfiler arasında meşhur olmuştur. Tevbenin üç derecesinden her biri -Tevbe, İnâbe ve Evbe- birbirini takip eden daha yüksek bir motive sahiptir. İlahî cezâdan korku nedeniyle, ilahî ödülü umma amacıyla ve Allah aşkından dolayı O'nun emirlerine itaat etme, Kuşeyrî'nin hocası Ebû Ali Dekkâk (öl.405/1015) tarafından ortaya konulan mükemmeliyete yükselme derecelerinde yer almaktadır.¹⁸ Gûnahtan, gafletten ve Allah'ın dışındaki her şeyden (yani kişinin kendi nefsinden özellikle de iyi amellerini görmesinden) kaçınmak örnek bir sūfi ilkesi olmuştur.¹⁹

İnananların (mü'minûn) tevbesi, Allah dostlarının (evliyâullâh) tevbesi ve peygamberlerin (enbiyâ) tevbesi arasındaki ayırım, peygamberlerin masum oluşu inancı ile Kur'an'da peygamberlerin işledikleri günahların yer²⁰ alması arasındaki hassas çelişki, müşkil bir duruma neden olmuştur. Muhakkak ki, bu sınıflandırmanın aşırı uçlarında gelişen sufi temayüller olmuştur ki, bunların kimisi esnek kimisi de son derece katıdır. İbâhiyye, Tanrı ile birlik halinde olan her hangi birinin günah korkusu veya şeriatın emirlerine karşı gelme endişesi nedeniyle uzun süre yaşayamayacağını iddia etmiştir.²¹ İnsanların övgüsünden uzak durmak ve onların kınamalarına ve ayıplamalarına yol açmak için Melâmîler, başkalarının nazarında hoş olmayan bir takım davranışlar sergilemişlerdir.²²

Bununla birlikte sūfiler tarafından kaleme alınan eserlerin asıl amacı, kişinin kalbindeki vera' derecesine varacak ölçüde, bilerek en ufak bir günahı işlemekten kaçınmanın gerekliliği konusunda önde gelen sufilerin öğütlerini aktarmaktır.²³ Gûnahtan arınmışlık duygusunu muhafaza etmede tercih edilen metod, kişinin kendi nefsinin hesaba çekmesidir (muhâsebetü'n-nefs). Çünkü insanın kalbi, onu karartan her türlü pas ve kirden arındırılması ve temizlenmesi gereken bir ayna kabul edilir.²⁴ Bununla birlikte daha

¹⁷ Serrâc, *Kitâbu'l-Luma'*, 44; Gramlich, *Schlaglichter*, 88; Kelelâzî, *Kitâbu't-Ta'arruf*, 64; Arberry, *Doctrine*, 83.

¹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, I, 258; Gramlich, *Sendschreiben*, 150; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 379-380; R.A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjûb*, 295.

¹⁹ Serrâc, *Kitâbu'l-Luma'*, 44; Gramlich, *Schlaglichter*, 88; Kelebâzî, *Kitâbu't-Ta'arruf*, 64; Arberry, *Doctrine*, 83.

²⁰ Kelebâzî, *Kitâbu't-Ta'arruf*, 64; Arberry, *Doctrine*, 83; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 258; Gramlich, *Sendschreiben*, 150; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 379-380; R.A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjûb*, 295.

²¹ W. Madelung ve M.G.S. Hodgson, *İbâha*, El III, 662-663.

²² F. de Jong ve H. Algar, *Malâmatîyya*, VI, 223-225.

²³ Serrâc, *Kitâbu'l-Luma'*, 44-46; Gramlich, *Schlaglichter*, 88-90; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 284-291; Gramlich, *Sendschreiben*, 170-176.

²⁴ R. Deladriere, *Muhâsaba*, VII, 465; van Ess, *Gedankenwelt*, 139-143; Mekki, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 157-168; Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, I, 271-78. Bu

da önemlisi günah ve tevbe hakkındaki sözler, ilk dönem sûfiler arasında ihtilâfa neden olmuştur. Basra'da Sehl Tüsterî ve onu takip edenler, tevbe; “Tevbe, günahını unutmamandır.” şeklinde tarif ederken, Bağdat'ta Cüneyd ve çevresindekiler ise tevbe; “Tevbe günahını unutmandır.” şeklinde tanımlamışlardır.²⁵ Sehl Tüsterî; insan günahı konusunda daima uyanık olmalıdır ki, bu sayede her nefeste Allah ile birlikte olabilsin manasını vurgularken Cüneyd ise; sûfi, her şeyi ile Allah'a yöneldiği için işlediği günahı unuttur anlamına işaret etmiştir.

Bu tartışma, sûfilerin Allah'a karşı temel tutumları hususunda, ilk dönem sûfiler arasındaki önemli ayrılığı göstermektedir. Bu husus Allah'a giden yolda rûhî mücadeleyi (mücâhade) esas alan ve zühd yaşantısına daha fazla önem veren Basralı sûfileri, Allah'ı görmek için çaba harcayan (müşâhade) ve daha fazla mistik ve batınî olan Bağdatlı sûfilerden ayırmaktadır. Sonuç olarak tasavvuf, daha fazla batınî bir istikâmet kazanıyor ve etkileyici bir benzetme ile tevbedeki ince anlamları kısaca ifade ediyor: “Tevbe, Allah'a, geçmişte O'na yönelmeyip sırt çevirsen bile, geri dönmek şartıyla yönelmendir.”²⁶

Baştan itibaren klasik sûfi risâlelerinde tevbenin, şeyh tarafından icrâ edilen sûfi ayinini belirginleştirdiğinin izleri vardır. Bir zikir ayini, ruhanî liderin huzurunda belirli bir fizikî duruşu ve Allah'tan bağışlanmayı istemenin şeklini içerir. Bu ayinlerin bazı ayrıntıları biliniyor ve bir kısmı kaynaklarda üstü kapalı bir şekilde zikredilmiştir. Bununla birlikte bu ayrıntılar, daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan sûfi tarikatlarda, tarikata kabul edilme anında ve diğer müritlerin huzurunda günahını itiraf etme esnasında icrâ edilen standart tevbe ayinlerinin alameti olarak kabul edilmiştir.²⁷ Şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, önceden klasik tasavvufta dinî bir ayin olarak tevbe, genellikle sadakat ve otoriteyi, güçlü bir etkiyle birlikte yeniden kuran biatla sonuçlandırılıyordu.²⁸ İlk dönem tasavvufta tevbe, bu nedenle sadece değişimin (ihtidâ) heyecan verici bir tecrübesi ve dünyayı reddetmeyi amaçlayan zühdî

uygulama, aslında nefis muhasebesi için Allah tarafından davet edilen mistiğin şuurlu halini yansıtır. Nefis muhasebesi, genelde “Murâkabe” yani mistiğin tamamen Allah'a odaklanması ile bağlantılı olarak anlaşılmaktadır. Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 182-193; Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, I, 307-322; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 381-409.

²⁵ Serrâc, *Kitâbu'l-Luma'*, 43; Gramlich, *Schlaglichter*, 87; Kelebâzî, *Kitâbu't-Ta'arruf*, 64.

²⁶ Kelebâzî, *Kitâbu't-Ta'arruf*, 65.

²⁷ R. Gramlich, *Die schiitischen Dewischorden Persiens, Dritter Teil; Brauchtum und Riten* (Wiesbaden 1981) 26-28, 94-95.

²⁸ E. Tyan, *Bay'a*, EI, I, 1113-1114.

bir ideal değil aynı zamanda ruhi açıdan yenilenmenin alışkanlık haline getirildiği ve sürekli tekrarlandığı bir uygulama olmuştur. Tasavvuf, tarikatların toplumsal hayatında daha fazla teşkilatlanırken tevbe, gittikçe artarak şeyhin müridi terbiyesinde eğitimin belli bir aşaması olmuştur. Böylece tevbe, trensandantal olanla gizli bir buluşma olmasına rağmen temelindeki doğrudan olma özelliğini kaybetmiştir. Hiç şüphe yok ki, ilk dönem tasavvufta tevbe, süfi yolunun başlangıcındaki kararlılığı ve hayati olan bir anı gösterir. Bu husus sūfilerin Allah'a giden yolda tevbeyi neden ilk makâm olarak kabul ettiklerini ve onlara "İslâm devri tevbe zamanıdır ve Allah'a karşı tekrar esaslı bir şekilde yönelme zamanıdır." hadisine göre tarihteki kendi konumlarını anladıklarını açıklar.

Allah'a karşı yeniden kesin bir şekilde yöneliş, ilk dönem sūfilerini sırt çevirdikleri toplumun büyük bir bölümüyle çatışmaya itti. Kendilerini, daha üstün bir bilgiye sahip ve nefislerini sıradan müslümanlardan (avâm) daha iyi kontrol edebilen üst tabakadanmış (elit) gibi gördüler. İzledikleri yolun, savaşta en büyük kahramanlıktan daha üstün bir cihâd olduğunu ilan etmişler ve kendi disiplinlerini bu dünyanın, nefsi emmârenin ve şeytanın güçlerinin zorlu bir şekilde zabtedilmesi olarak nitelendirmişlerdi. Allah'a doğru kendi gönüllerinde gerçekleştirdikleri ruhi yolculuklarını, Mekke'de Allah'ın evine yapılan hac yolculuğunun üstünde ve üzerinde kabul ediyorlardı. Onlar kendi yaşantılarında belirli bir elbise giymek, belirli riyâzetlerde bulunmak, halvet vakitleri, nefsi köreltme temrinleri gibi bir takım adetler edinmişler ve onları birbirlerinden uzaklaştıran inzivâ hayatına çekilmişlerdi. Böyle alışılmamış tavırlar sergiledikleri için yaşadıkları toplumu büyük ölçüde kendilerinden uzaklaştırmışlar ve halkın geniş desteğini bulamamışlardır.

Marjinal olmasına rağmen sūfilerin toplumdaki mevcüdiyetleri, diğer insanlara iddialarının ciddiyetini hatırlatmakla kalmamış aynı zamanda bu durum özellikle din ve hukuk âlimlerinin kendilerine düşman olmasına neden olmuştu. Sūfiler, kendilerini ilahî yolla seçilmiş kişiler yani Allah'ın dostları (evliyâ) olarak gördüklerinden manevî yoldan kazandıklarının peygamberlerin tecrübeleriyle eşit olduğunu kabul etmişler ve bu ilişkinin yaratıcı ile karşılıklı bir aşk ilişkisi olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Derin mistikî sezgiyi aradıklarından, ki bu sezgi ile sadece gizlilik örtüsü altında bağ kurulabilir, sūfiler kendi ontolojik görünümünü, yaratılışın başlangıcında bulmuşlardı ki, Allah o zaman ruhlar aleminde sūfilerin ilk görünümüleriyle akit yapmış ve onlara, ilahi birliğin

(tevhid) ilk idrakini bahşetmiştir.²⁹ Sûfiler mistikî sezgilerini din alimlerini sarsan kısa cümleler (phrases) ve aykırı düşünceler (paradoxes) halinde dile getirmişlerdir. Diğer insanlar böyle bir ayrıcalığa sahip değillerken onlar tevbe anlarında Allah ile vasıtasız bağ kurduklarına inanıyorlardı. Böylece sûfiler diğer insanlarla çatışma içine girdiler. Onların kendilerini seçilmiş bir üst tabaka (elit) olduğunu bilinçli bir şekilde iddia etmeleri toplumdaki din alimlerinin öfkelenmesine neden olmuştur.

Sûfiler ile din alimleri arasındaki bu çatışma, daha çok hicri III. yy'da yaşamış sûfilerden örneklerle anlatılabilir. Bazı mutasavvıflar dalâletle itham edilme veya inançsızlıkla suçlanma şeklinde bu çatışmanın tümüne hedef olmuşlardır. Sûfilerden bazıları, yurtlarından kovulmuşlar, hapsedilmişler, işkenceye uğramışlar veya idam edilmişlerdir. Ebû Süleyman Dârânî (öl.215/830) melekleri gördüğünü iddia etmesinden dolayı Sûriye'den zorla çıkartılmıştır.³⁰ Ebû Hamza Bağdadî (öl.269/882-3) Allah'ı rüzgarın sesinde ve horozun ötüşünde bulduğunu söylemesi üzerine yaşadığı toplumdan uzaklaştırılmış,³¹ Ebû Yezid Bistâmî (öl.261/874-5) peygamberlerinkine benzer bir mirâc tecrübesi yaşadığını iddia ettiğinden memleketinden kovulmuştur.³² Sehl Tüsterî'nin çağdaşı Ebû Abdullah Hüseyin b. Bekir Subeyhî, bizzat şafiî alimler tarafından küfr ile itham edilmiş ve Basra'dan ayrılmaya zorlanmıştır.³³ Abbasiler döneminde zengin bir memuriyet ve son derece kazançlı bir iş olan Damâvend valiliğini, bilgili bir Mâlikî Sûfi öğreticisi olmak için terkeden Ebû Bekir Şibli'nin (öl.334/946) hem davranışları hem de niyetlerinden dolayı delirdiğine inanılmış ve haddi aşan sözlerinden dolayı sonunda Vezir Ali b. İsâ (öl.334/946) tarafından tımarhaneye kapatılmıştır.³⁴ Ebu Bekir Vâsitî (öl.-takriben 320/932) Horasan bölgesinde önce Ebîverd ve daha sonra da Merv gibi güvenli yerler bulmadan önce yetmiş kadar şehir dolaşmıştır.³⁵

Tüm bu çatışmaların sufiler ile muhâlifleri arasında vuku bulduğunu varsaymak, meseleyi oldukça basite indirgemek olur.

²⁹ G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin-New York 1980) 145-157; M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris 1982) 27-35.

³⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut 1405/1984) X, 270; Hikaye için Sülemî'nin *Mihanü'l-Meşâih* adlı eserine bakılabilir. Ayrıca bk. R. Gramlich, "Ebu Süleyman Dârânî", *Oriens XXXIII* (1992) 22-85.

³¹ A.J. Arberry, *Pages from the Kitâb el-Luma'* (Londra 1947) 6; Gramlich, *Schlaglichter*, 551.

³² H. Ritter, *Ebû Yezid el-Bistâmî*, EI, I, 162-163.

³³ Arberry, *Pages* 9; Gramlich, *Schlaglichter*, 549.

³⁴ Serrâc, *Kitâbu'l-Luma'*, 396-407; Gramlich, *Schlaglichter*, 535-548.

³⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 302.

Aslında öyle görünüyor ki bu çatışmaların bazı yönleri, hükümeti kendi çatışmalarına ve münakaşalarına çekmek suretiyle rakip süfileri birbirlerine düşürmek anlamına gelen sufi ötesi bir meseleydi. Vâsit'den Bağdat'a 264/877'de gelen bir kişi bu konuda göze çarpmaktadır. Bu kişi 275/888-9 'da Bağdat'da ölen fakat Basra'ya gömülen Gulâm Halil'dir.³⁶ Hadis alimi ve yetenekli bir vaiz olarak zahidane bir hayat süren Gulâm Halil, insanları koruyup gözetiyor ve iyiliği emrederek kötülüğü yasaklıyordu. Yaratıcı ile yaratılanlar arasında karşılıklı sevginin varlığı konusundaki süfilerin sözlerinden dolayı rahatsızlık duyan Gulâm Halil, devlet mahkemesinde önce Nûrî (bir sonraki paragrafta gelecek) ve arkadaşlarını suçlamış ve halifenin adamlarına onlardan 7 kişiyi tutuklatmıştır.³⁷ Gulâm Halil, olası kişisel bir çekişmenin yanı sıra, Nuri'nin oldukça gnostik ve mistikî bir yolla ilham edilen ruhsalcılığı savunan görüşlerine karşı zühde dayanan geleneksel dindarlığın muhalefetini pekala temsil etmiş olabilir.

Bağdat'da doğan ve Serî el-Sakati (öl.251/865) tarafından yetiştirilen Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Nûrî,³⁸ Bağdat'ın en meşhur sūfilerinden birisidir. Tasavvufla ilgili derin bilgisinden ve yüzündeki nurdan dolayı meslektaşları tarafından verilen "Gönüllerin efendisi", "Sūfilerin ay ışığı" gibi değerli unvanlar elde etti. 264/887-8'de Gulâm Halil, halifenin yardımcısı ve Halife el-Mu'temid'in (öl.256-79/870-92)³⁹ kardeşi el-Muvaffak'dan önce Nûrî'yi sapıklıkla suçladı. Nûrî, kendisinin Allah ile sūfiler arasındaki karşılıklı aşkın varlığı konusundaki inancı üzerinde yoğunlaşan suçlamaları başarılı bir şekilde cevaplayınca kadı İsmail b. İshak el-Hammâdî (öl.282/896) tarafından sorgulandıktan sonra serbest bırakıldı. Bunun üzerine Rakka'ya göç eden Nûrî, burada 14 yıl yaşadı. Üç spesifik itham kaynaklarda dikkati çekmektedir: Karşılıklı aşk iddiası (Ben Allah'a âşığım ve O'da bana âşık); köpeğin ulumasından dolayı müezzinin (onu bıçaklayın ve zehirleyin şeklinde) tepkisi yanında onun ibadete başlaması; Allah ile evinde karşılaştığımı iddia etmesi (İster evimde isterse açık arazide olayım ben Allah ile birlikteyim). Nûrî her bir suçlamaya karşı Kur'ân'dan

³⁶ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Gâlib el-Bâhilî el-Basrî, Gulâm Halil olarak bilinir. Bk, Zehebî, *Siyer*, XII, 282-285; *Târîhu'l-İslâm* (yıl 261-280) 276-278. *Kitâbu Şerhu's-Sünne* adlı eserinin yazma nüshası mevcuttur. Bk. GAS, I, 511; ayrıca bk. van Ess, *Theologie und Geschichte* IV, 281-8.

³⁷ Arberry, *Pages* 5; Gramlich, *Schlaglichter*, 549.

³⁸ A. Schimmel, *Ebu'l-Hüseyn el-Nûrî*, EI, VIII, 139-140; GAS, I, 650; Zehebî, *Siyer*, XIV, 70-77; *Târîhu'l-İslâm* (yıl 291-300) 66-72; kısa bir risale, *Makâmâtü'l-Kulüb*, için bk., P. Nwyia, *Textes mystiques inédits* 117-143; Gramlich, *Alte Vorbilder*, II, 381-446.

³⁹ Zehebî, *Siyer*, XIV, 71.

bir ayetle karşılık vermiştir: “Allah onları seviyor, onlarda O’nu seviyorlar” (5/54); “O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur” (17/44); Biz (yani Allah) onlara şah damarından daha yakınız” (59/16)⁴⁰ İhtiyarlığında Nürî, mecalsiz ve kısmen âmâ bir halde Bağdat’a geri döndü ve Şunûziye mescidinde Cüneyd’in çevresinde oluşan sûfiler grubuna katıldı. Ya Bağdat’ın dışındaki harabelerde veya mescidin bir köşesinde gözlerden uzak günlerce yattıktan sonra ya da diğer bir rivâyete göre, vecd anında kesik sazlıklarda yalın ayak koşarken aldığı yaralar sonucu vefat etmiştir.⁴¹

Devletin sûfi tartışmalarının içine çekildiği diğer iki açık örnek, Hallâc’ın (öl. 309/922) kurulan bir halk mahkemesinden sonra mahkumiyeti ve feci bir şekilde idam edilmesi⁴² ile İbn Atâ olarak bilinen (öl.309/922) Bağdat’ın meşhur Hanbelî sûfisi Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed Ademî’yi içeriyor. İbn Atâ önceleri Cüneyd ile arkadaş idi. Sonraları Hallâc’ın yakın dostu, Cüneyd’in halifesi ve Bağdat’daki sûfilerin önderi Ebû Muhammed Cüreyrî’nin (öl.311/924) ise rakibi oldu.⁴³ Özellikle Allah’a olan aşkını kıskanmasıyla meşhur olan İbn Atâ, Kur’ân’ı maharetle tefsir etmesi ve Allah ile olan derin mistikî birlikteliğinden dolayı sûfiler arasında son derece saygı görüyordu. Bununla birlikte onun güç koşullar altında, muhtemelen kervanları hac yolculuğunda iken pusuya düşürüldüğünde karısını, on çocuğunu ve bütün malını kaybettiği söylenir.⁴⁴ Belki de böylesine acı tecrübeleri yaşamış olmasından dolayı İbn Atâ, , vecd halinin neşeden ziyade üzüntü anında ortaya çıktığı konusundaki fikirleriyle Cüneyd’e karşı tavrını sürdürerek sûfilerin kendi içlerindeki tartışmalara katılmıştır. Yine o, Cüneyd ve Cüreyrî’ye karşı zenginlik bir sûfi ideali olarak fakirlikten üstündür görüşünü ileri sürmüştür.⁴⁵ Bu türden hararetli tartışmalar Cüneyd’in İbn Atâ’ya güvenmesine neden olurken onun muhtemelen Hallâc’ın beyanlarını savunması vezir Hamid b. Abbas’ı (öl.311/924) (Ali b İsâ Serrâc olmadığı söylenir) kızdırmış ve bu husus açık sözlü

⁴⁰ Arberry, *Pages* 5; Gramlich, *Schlaglichter*, 549.

⁴¹ Serrâc, *Kitâbu’l-Luma’*, 210-290; Gramlich, *Schlaglichter*, 324-418.

⁴² Hallâc ile ilgili L. Massignon’un geniş araştırmaları vardır. Bk., L. Massignon, *The Passion of al-Hallâj* (Princeton 1982). Ayrıca bk, L. Massignon/L. Gardet, *al-Hallâdi*, EI, III, 99-104.

⁴³ Sülemî, *Tabakât*, editör; J. Pedersen, 260-268; editör; N. Şureybe, 265-272; Zehebî, *Siyer*, XIV, 255-256; *Târîhu’l-İslâm* (yıl 301-320) 247-248; Gramlich, *Abu’l-Abbâs b. Atâ Sufî und Koranausleger* (Stuttgart 1995)1-10.

⁴⁴ Ensârî, *Tabakâtu’s-Süfiyye*, editör; Abdülhayy Habîbî (Kabul 1340) 295; Attâr, *Tezkire*, II, 68.

⁴⁵ Mekki, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 201; Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, II, 74.

sûfi kişiliğine sahip İbn Atâ'nın acımasızca dövülerek öldürülmesine neden olmuştur.⁴⁶

Diğer iki örnek, sûfi çevrelerin kendi içlerindeki çatışmayı gösteren ve sûfilerin şiddetli tartışmaları ile devlet yönetimi arasındaki ilişkiyi anlatan ilk dönem mutasavvıflarından Zünnûn Mısri ile Ebu Saïd Harrâz'ın misalidir. Ömrünü daha çok Mısır'da geçiren Zünnûn (öl.245/859 ve 248/862) Mekke'yi ziyaret etmiş ve Suriye'deki zühd hayatını daha yakından tanımak için Filistin ve Sûriye'de geniş geziler yapmıştır.⁴⁷ Onun tasavvufa olan en büyük katkısı, vecd (ecstasy) ile marifet (gnosis) konusundaki öğretisi ve genelde sufi yolunun yedi basamağı olarak adlandırılan basamaklar süresince ruhun Allah'a olan yolculuğunu tasvir etmesinden ibarettir. Zünnûn ârifleri, Allah'ta bâkî olan ve O'nun cemâlini kendi gönüllerinde seyreden kişiler olarak tarif etmiştir. Öyle ki Allah zâtını, başkalarına lütfetmediği bir yolla onlara göstermiştir. Zünnûn'un marifet konusundaki görüşü Allah hakkında içsel dinî bilgi hususunda kendi kişisel mistik tecrübesini yansıtıyor görünmesine rağmen daha sonra gelen İranlı mutasavvıflar onu marifet konusunda Helenistik teoriyi savunan ilk dönem müslümanlardan biri olarak kabul ettiler.⁴⁸ Hayatı boyunca Zünnûn, Mutezile'nin ve mistik tecrübe hususunda alenî öğretilerinden dolayı kendisini kınayan (içlerinde) Abdullah b. Abdülhakem'in (öl.214/829) de bulunduğu Mısır'daki Malikî fıkıhçıların muhalefetiyle karşılaşmıştır. Mutezili alimler onu, 228/843'de *mihne* olayında Mısır'dan çıkmaya zorlamışlardı. Muhtemelen Kur'an'ın yaratılmadığı hususundaki düşüncesini sürdürmesinden dolayı Halife Mütevekkil'in (öl.232-47/847-61) huzurunda ifade vermek için Samarrâ'ya götürüldü ve Bağdat'ta belki de kısa bir süre hapiste kaldı. Daha sonra Mütevekkil'in emri ile serbest bırakılan Zünnûn, Mısır'a tekrar geri döndü. Zünnûn örneği, sûfilerin sezgi ve ilham yoluyla ulaştıklarını iddia ettikleri bilginin ihtilafı yapısını açıkça göstermektedir.

Ebû Saïd Harrâz (öl.Mısır,286/899) Bağdat'daki tasavvufi çevrenin en önemli sûfilerinden ve geleneksel tasavvuf düşüncesinin

⁴⁶ Arberry, *Pages* 9; Gramlich, Schlaglichter, 555; Zehebi, *Siyer*, XIV, 256; *Târîhu'l-İslâm* (yıl 301-320) 248.

⁴⁷ G. Böwering, *Du'l-Nûn Mesrî*, *Encyclopaedia Iranica*, VII, 572-573.

⁴⁸ Böwering, *Mystical Vision* 50-54; Yahya el-Sühreverdî (öl.587/1191) kadim bilgelerin hikmet geleneği "ezeli mayayı (el-hamira el-ezeliyye) " seslendirmiş ve kendi işrak felsefesinin bu hikmet geleneğinin iki esas kaynağından doğduğunu düşünmüştür; Keyhüsrev ile aktarılan ve Sufi çevrelerinde Bâyezid-i Bistâmî ve Harakânî tarafından sürdürülen İran mirası ile Hermes tarafından yayılan ve Zünnûn ve Sehl Tüsterî tarafından tasavvufa uyarlanan Yunan mirası.

önde gelen savunucularındandır. Bu nedenle muhalifleri ona “Tasavvufun dili” adını vermişlerdir. Bağdat’da doğan Harrâz, kendi dönemindeki meşhûr sûfilerden öğrenim görmüş, uzun yolculuklar yapmış, Kudûs ile Kuzey Afrika’da bulunan Kayravan gibi Irak, Suriye, Arabistan ve Mısır’daki önemli şehirlerini gezmiştir.⁴⁹ Bir sûfi müellifi olarak Harrâz’ın hayatında ve çalışmaları esnasında karşılaştığı zulümler açıktır. Harrâz, Bağdatlı alimler tarafından küfürle suçlanmıştır. Çünkü onlar Harrâz’ın *Kitâbu’s-Sır* isimli eserinde işlediği düşüncelerini sapıklık olarak kabul etmişlerdi. Muhtemelen 264/878’de yaşadığı şehirden zorla çıkartılan Harrâz, yerleşmek için Mekke’ye gitmiş ve orada 11 yıl kadar yaşamıştır. Öğretilerinden dolayı Mekke valisi tarafından kovulunca, hayatının son yıllarında Mısır’a göç etmiş ve burada 286/899 tarihinde vefat etmiştir. Harrâz, tasavvufi düşünce ile ilgili İbn Atâ ve Nürî ile mektup vasıtasıyla tartışmalar yapmıştır. Allah’ı görmenin şekli hususunda Şam’daki sûfi çevreleriyle tartışmalarını sürdürmüş ve muhtemelen Hakîm Tirmizî’nin velâyet konusundaki görüşünü çürütmek için *Kitâbu’l-Keşf ve’l-Beyân* adlı eserini yazmıştır.⁵⁰ Harrâz örneği, sûfi çevrelerinde düşsel (vizyon) tecrübelerin doğruluğu konusunda var olan ihtilafı açıkça ortaya koymaktadır.

Harrâz, vecdi esas alan tasavvuf düşüncesi ile İslâm hukûkunun geleneksel öğretilerini birleştirmek için uğraşmıştır. O, ayetler ile fikhın batını anlamlarının kendi gerçek manaları ile doğrulanması gerektiğini ileri sürmüş ve peygambere ait bilginin batını bilgiden daha üstün olduğunu savunmuştur. Harrâz Allah’ı anma (zikir) ve Kur’ân’ı dinleme (semâ) gibi sûfi ritüellerini günde beş defa düzenli ve zamanında eda edilen namaz ile temellendirmiştir. Harrâz, tasavvufi düşüncenin en üst noktasını ifade eden fenâ ve bekâ (nefsten yok olup, Allah’da var olma) düşüncesini, ezeli akitle (elestü bi-rabbiküm) ilgili tasavvufi bilgiyi Allah’ı görme (rûya) ile bir araya getirmek suretiyle geliştirmiştir.⁵¹ O bu teoriyle batını birlik tecrübesinde ilahî sıfatların insana ait vasıfların yerini aldığı onaylayan – ki bu, yüzyıllarca sûfi çevrelerinde etkisini sürdüren fakat sonraki nesiller tarafından dalâlet olarak nitelendirilen bir görüştür- sûfi tartışmalarını belirgin hale getirmiştir.

Hem zâhid ile sufiler arasındaki içsel çekişmelerin, hem de fakihler ve müderrislerle kendi dışlarındaki kavgaların ortak paydasını, Allah ile sûfi arasındaki karşılıklı aşk iddiası ve özellikle de benzeri iddiaların halk arasında yayılması meselesi

⁴⁹ W. Madelung, *Al-Kharrâz*, EI, IV, 1083-1084.

⁵⁰ Harrâz, *Resâilu’l-Harrâz*, editör; Q. Sâmarrâ’î (Bağdat 1387/1967) 31-37.

⁵¹ G. Bowering, “Baqa wa fanâ”, *Encyclopedia Iranica*, III, 722-724.

oluşturmuştur. Bu tasavvufî deneyim, hernekadar Allah'ı hayalî olarak görme tecrübesi yaşanmış veya ilahî varlık ile sembolik olarak karşılaşmış olsa da halk arasında yayılınca sufiler, halk tarafından işkenceye devlet tarafından da takibata uğramışlardır. Kendi öğretileri kendi çevrelerinde sınırlı kaldığı sürece sufiler, hem hükümet hem de halkla birlikte tümüyle barış içinde yaşayacakları sorunsuz yollar bulabildiler. Öğretilerini halk arasında açıklayınca otoritelerle ciddi çatışmalar içine girmeye başladılar. Hallâc'ın mahkemesi ve idam edilmesi bunun oldukça etkileyici bir göstergesidir.

Halk arasında yayılmasının ardından sûfilerin öğretileri fakihler ve müderrisler tarafından şiddetle eleştirilmiş hatta bu düşünceler dalâletle nitelendirilmiştir. Dinî tartışmaların diğer alanlarında olduğu gibi yalanlama amacıyla tasavvufî düşüncenin tamamen tartışmalardan ibaretmiş gibi gösterilmesi gerçek öğretilerin alaya alınmasına ve tasavvuf karşıtları tarafından ileri sürülen itirazların güçlenmesine neden olmuştur. Bu süreç, Malikîlerle ittifak içinde olan ve Hanbelîler tarafından saldırıya uğrayan Sâlimiyye adındaki mutasavvıf ilahiyatçıların öğretileri ile yeterince ortaya konabilir. Sâlimiyye örneği, tasavvufî tefsirin - burada dokuzuncu yüzyılda yaşamış Sehl Tüsterî'ye isnad edilen tefsir kastediliyor, tasavvuf muhalifleri tarafından dalâletle ilgili suçlamaları formüle etmek ve dalâletle ilgili doktrinlerin listelerini kaleme almak amacıyla nasıl istismar edildiği hususundaki pekçok ayrıntıyı ortaya koymaktadır. Bu süreci derinlemesine ortaya koymak, hem Sehl Tüsterî'nin tasavvufî tefsirlerini hem de bu sürecin Sâlimiyye ile olan müteakip gelişiminin anlaşılmasını gerektiriyor.

Sehl Tüsterî (öl.Basra 283/896)⁵² daha sonra yazılan tabakât kitaplarında doğudan batıya kadar yeşil ışıkla gökyüzünde yazılı olan Allah'ın yüce ismini ilginç bir şekilde görmesi⁵³ ve Kaf dağında bulunan Nuh'un gemisine ve Yemen'de cinler tarafından inşa edilen Ad şehrine yaptığı düşsel yolculuk ile anılmıştır.⁵⁴ Zenc (Zanj), Tüsterî işgal ettiği zaman 263/877'de Sehl kısa bir süre, Saffâridlerin (Saffârids) karargahına, 262/876'da halifenin yardımcısı el-Muvaffak tarafından yenilgiye uğratıldığında yaralanan liderleri Yakub b. el-Leyt'i iyileştirmesi için çağrıldı.⁵⁵ Siyasî nedenlerden veya düşüncelerinden dolayı vatanından çıkartılan Sehl Tüsterî, 263/877'nin başlarında Basra'ya gitti. Bununla birlikte Zenc, şehri

⁵² Böwering, *Mystical Vision*, 43-99.

⁵³ Sehl el-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ânu'l-Kerîm* (Kahire 1329/1911) 17, 24.

⁵⁴ Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 138; Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, II, 564-565.

⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, X, 210.

yağmaladığı 258/871'in ilk yıllarında Sehl'in Basra'ya çoktan yerleşmiş olduğunu ileri süren bazı bilgiler kaynaklarda vardır.⁵⁶ Basra'da Sehl Tüsteri, ilkin Ebû Davud Sicistanî (öl.275/889) tarafından memnuniyetle karşılandı. Fakat Allah'ın hücceti (Hüccetullah) olduğunu iddia etmesinden dolayı sonraları Basra'nın önde gelen Şafîî alimlerinden Ebû Yahya Zekeriyya Sâcî (öl.307/909) ve Ebû Abdullah Zübeyri (öl.317/929) ile aralarında ihtilaf çıktı.⁵⁷

Selh el-Tüsterî'nin tasavvuf anlayışındaki başlıca nokta, sūfinin Allah'ı anması yani onun sağlam teorik bir temel üzerine kurduğu önemli egzersiz zikirdir. Elimizdeki tabakât kaynaklarına göre Sehl el-Tüsterî hayatı boyunca "Allah benim şâhidimdir." (Allahu şâhidî) duasını zihninde tekrarlayarak ve bu anmanın onun günlük gıdasını oluşturacağına inanarak Allah'ı zikretme usulünü aramıştır. Selh bu zikri, sūfinin kendisini zikretmesini onun gönlünde bizzat sağlayan Allah'ı (zikr Allah bi'llâh; el-zikr bi'l-mezkûr) bulma şeklinde tecrübî olarak yorumlamıştır. Zikrin temeli, ruhlar âlemindeki ezeli akitte (Elestü bi-rabbiküm, 7/172) Allah'ın kendini ifşa etmesine dayandırıldığından dolayı Sehl, bu ritüeli, "hatırlama" olarak yorumlamıştır. Sūfî Allah'ın huzurunda insanlığın ilkel anlarını nefsinin derinliklerinde (sırru'n-nefs) keşfeder ki o zaman o, firavunun kendi rabbliğini "Ben sizin en yüce rabbinizim" (Ene rabbikümü'l-a'lâ, 79/24) sözüyle ilan ederek küfre düştüğünü duymuştur. Kur'an'ın asıl sahibi olan Allah'ı dinlerken sūfî çelişki içinde firavunun inançsız dilinden dökülen inancın asıl özünü kavrar ve Allah'ın ruhlar âleminde kendi birliğini ve Rabbliğini bütün insanlığın önünde açıkladığını tecrübesiyle hatırlar. Asıl Ben (Ene) diyebilecek sadece bir kişi vardır. O da rubûbiyetinin sırrını (sırru'l-rubûbiyyet), zikrederken sūfî tarafından elde edildiğini söyleyen Allah'ın bizzat kendisidir.⁵⁸

Sehl Tüsterî'nin tasavvuf anlayışı Kur'an tefsiriyle tamamen iç içedir. Onun Kur'an'ının 7/172 ayetini 79/24 ayeti ile, 2/30'nolu ayeti, 53/13-18'nolu ayetlerle ve 39/42'nolu ayeti yorumlaması ile bütün bu yorumlar Basra'da müritlerinin de katıldığı tartışmaların odak noktasını göstermektedir. Kur'an'ın 2/30 ile 53/13/18'nolu ayetlerini tefsir eden Sehl Tüsterî "Nür-ı Muhammedî" görüşünü, ilk insan ve örnek sufi tipini tasarlamak için Hz. Muhammed'i bir nur sütünü ('amüdu'n-nür), Allah'a ezelden beri ibadet ederek ayakta duran ve ilahî ışığı özünden insanlığa yansıtan kişi şeklinde düşünerek geliştirmiştir. Sehl Tüsterî, nefes (breath; life-breath) ile nefis (soul, self) üzerinde cinas yapmış ve insan ruhunu, ruhî nefis

⁵⁶ Mekkî, *Kütu'l-Kulûb*, II, 141; Gramlich, *Die Nahrung der Herzen*, II, 569.

⁵⁷ Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ* (Kahire, 1315/1897) I, 67.

⁵⁸ Böwering, *Sahl al-Tustarî*, VIII, 841.

(nefsu'r-rûh) ve tabii nefis (nefsu't-tab') olmak üzere iki zıt temayül arasındaki mücadele olarak tanımlamıştır. Kur'an'ın 39/42'nolu ayetini tefsir ederek Sehl, teveffi (Allah'ın ruhları ölüm, uyku ve mistik yükselişle (mirâc) katına alması) kavramının iki anlamını ortaya çıkarmış ve bu manâların her birini, birisi parlak diğeri karanlık olmak üzere gizli cevherler şeklinde yorumlamıştır.⁵⁹

İslâm ilahiyâtının ilahî kudret ile insanın sorumluluğu arasındaki ilişki konusundaki başlıca problemiyle ilgili Sehl Tüsteri'nin çözümünü açıklayan parça parça kaynak metinler vardır. Bu metinlerden biz Sehl'in "Allah hem iyiliğin hem de kötülüğün yaratıcısıdır ve ilahî irâde (meşî'a) ile yaratıcı irâdeden (irâde) oluşan iki türlü irâdeyi elinde bulundurmaktadır" görüşünü yeniden inşa edebiliriz. İnsanın fiili ilâhi etki sonucu oluştuğundan Allah ezeli bilgisiyile bu fiil meydana gelmeden önce onu bilmektedir. Allah'ın emir ve yasaklarında izah edilen inayeti, O'nun yardımı (ma'ûnet veya vilâyet) ve koruması ('ismet) olarak ifade edilen yol göstericiliğiyle paraleldir. Kişi bir fiili ilahî emir ve yasaklara uygun biçimde işlediğinde ona ilahî yardımın (ma'ûnet) geleceği yani ilahî bir yolla başarıya ulaştırılacağı (tevfik) garanti edilmiştir. Eğer ilahî emir ve yasakların aksine davranırsa kişi kendini ilahî korumanın dışına koyar ve Allah tarafından terkedilir yani Allah 'ismetini (korumasını) geri çeker ve kişiyi yüzüstü bırakır (hizlân). İnsanın vazifesi, iyi bir amel işlediğinde şükrederek Allah'a yönelmek, kötü bir amel işlediğinde de Allah'ın yardımını istemektir. Kişi, her ne kadar ilahî emir ve yasaklara uysa veya karşı çıksa da her iki durumda da eylem, bizzat Allah'tan gelmesine rağmen insan aracılığıyla gerçekleşmektedir.⁶⁰

Basra'da vefatından kısa bir zaman sonra Sehl Tüsteri'nin müritleri iki guruba ayrıldılar. Bir grup, faaliyetlerinin merkezi olarak Bağdat'ı seçti ve aynı zamanda Cüneyd'in çevresindeki sūfi halkasına katıldı veya Bağdat'ta Muhavvel mahallesindeki Hanbelilerle dostluk kurdu. Diğer bir grup ise, Basra'da kaldı ve o bölgede yaşayan Malikiler arasında kabul gördü. Burada Sehl Tüsteri'nin ömür boyu arkadaşı olan Muhammed b. Sâlim'in oğlu Ebul-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî (öl.356/967) tarafından kurulan Sâlimiyye adında yukarıda da sözü edilen dinî bir okulun çekirdeği oluşmuştur. Sâlimiyye'nin en meşhur destekçisi Ebu Tâlib Mekki'dir (öl.386/996). *Kütu'l-Kulüb* adlı eserinde sık sık Ebu'l-Hasan'ı "Şeyhimiz" Sehl Tüsteri'yi ise "İmâmımız" şeklinde zikretmiştir. Aynı zamanda Hulmân el-Fârisî Dimeşki'nin (öl.Tarîben 340/951) yaydığı düşünceleri onaylayan Sâlimiyye, Şâfi'i (veya

⁵⁹ Bowering, *Mystical Vision*, 149-153; 244-246.

⁶⁰ Bowering, *Mystical Vision*, 175-184.

Zâhirî) İbn Hafif (öl.371/981) tarafından yazılan (*Redd 'alâ İbn Sâlim*) eleştirilerin hedefi oldu.⁶¹ Muhtemelen bu reddiyenin temelinde, Hanbelî çevrelerinde İbn Ferrâ (öl.458/1065) tarafından kaleme alınan ve *Mu'temed* adlı eserinde kayıtlı kabuledilemez onsekiz iddia içeren bir tartışma listesinden oluşmaktadır. Abdulkâdir Cilânî (öl.561/1167) *Gunye* adlı eserinde bu iddialardan 11'ine yer vermiş ve bunları reddetmiştir.⁶² *Mu'temed*, Malikî tasavvufunu savunanlara leke atmayı amaç edinen Hanbelîlerin sapkınlıklarının (ilhâd) bir dereceye kadar ortaya çıkmasını temin eden Sâlimiyye'nin öğretilerini sunmaktadır.

Onsekiz iddiadan bir kaçına şöyle bir baktıktan sonra buna benzer tartışmalarla Sehl Tüsterî'nin asıl öğretilerinin nasıl tahrif edildiği görülmektedir. Sâlimiyye karşıtı tartışmaların üçüncü iddiasında Sehl Tüsterî'nin Nûr-ı Muhammedî fikrine antropomorfik bir görüntü kazandırılmıştır: "Allah kıyamet gününde Muhammed'in insansı şeklinde görünecektir." Bu husus daha sonra gelen altıncı iddia ile destekleniyor gibi görünüyor: "İnanmayanlar, onları hesap sormak için çağırdığında Allah'ı dünyada iken göreceklerdir." Onüçüncü iddiada, sonlu olanın yaratıcı telakkisine sokulmak suretiyle Sehl Tüsterî'nin Allah'ın ilahî irâdesi (meşîa) ile yaratıcı irâdesi (irâde) arasında ayırım yapması çarpıtılmıştır: Allah'ın yarattığı irade ilahî irâdenin bir dalıdır ve ilahî irâde de yaratılmış irâdenin köküdür; ilahî irâde sonsuzdur fakat yaratılmış irade ise sonradan oluşmuştur. Yine bu şekilde yanlış anlatım, onyedinci iddiada da yer almaktadır: "Allah yalnızca bir ilahî irâdeye sahiptir, yalnızca bir bilgiye sahip olduğu gibi. Fakat O, açıkça irâde edilmiş her bir eşya ile birlikte irâdeyi yaratma fiiline de sahiptir." Onbeşinci iddia peygamberlik mefhumuna meydan okuma şeklinde görülüyor: "Peygamber Kur'ân'ı peygamber olmadan önce ve Cebrâil ona gelmeden önce kalbi aracılığıyla biliyordu." Muhtemelen bu ifade dokuzuncu iddia ile desteklenmektedir: "Cebrâil peygambere gökteki makamını terketmeden gelmiştir." Ve onaltıncı iddiada: "Allah bizatihî Kur'ân okuyan her kesin diliyle okumaktadır. Bir kimse Kur'ân okuyan birini dinlediğinde o kişi bunu Allah'tan duymaktadır."⁶³

Buna benzer saptırmalara ek olarak, sûfilere yönelik ilhâd suçlamaları onların Kur'ân'la ilgili tasavvufî yorumlarına direk eleştiri şeklinde ortaya çıkmıştır. Özellikle oldukça sert ve sürekli artan bu eleştiri çizgisi gittikçe büyüyen Sünnî-Şîi uyuşmazlığından

⁶¹ Bu metin bize kadar ulaşmamıştır. Bkz. Böwering, *Sahl al-Tustarî*, VIII, 840.

⁶² İbn el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn* (Beyrut 1974) 217-221; Abdulkâdir el-Cilânî, *el-Gunye li Tâlibî Tarîku'l-Hakk* (Kahire 1322) I, 106-107.

⁶³ Böwering, *Mystical Vision*, 94-95.

kaynaklanmaktadır. Bu hususta bazı acımasız eleştiriler, pek çok şii unsuru Kur'an'la ilgili iki tasavvufi yorumuna katmaya kalkışan ve bu nedenle de ortodox mezheplerin muhalefetine neden olan Ebû Abdurrahman Sülemî'ye (öl.412/1021) yöneltilmiştir. Zaten Muhammed b. Yusuf Kettân (öl.422/1031) Sülemî'yi hayatı boyunca yalancı bir düzenbaz olarak kötülemiştir.⁶⁴ Vahidî (öl.468/1076) *Hakâiku't-Tefsîr*'in küfürle dolu olduğunu söylemiş,⁶⁵ İbnu'l-Cevzî de (öl.597/1200) *Telbisü'l-İblis* adlı eserinde Sülemî'yi eleştirmiştir.⁶⁶ Daha sonraki yazarlardan İbn Teymiyye (öl.728/1328) *Fetevâ* adlı eserinde Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı kitabını oldukça ağır bir şekilde eleştirmiştir.⁶⁷ Zehebî (öl.748/1348) ise Sülemî'nin adı geçen eserin yazarı olup olmadığını konusunda şüphe duymuştur. Çünkü Zehebî'ye göre bu eser tahrif ve dalâletin kaynağıdır.⁶⁸

Aslında Sülemî, işarî tefsirinde Cafer-i Sâdık'ın (öl.148/765) yüzlerce görüş ve sözünden faydalanmıştır. Bir çoğu iki isnad yolu ile elde edilmesine rağmen bu bilgiler farklı kaynaklardan alınmıştır. İlk isnad zinciri geriye doğru: Ebû Nasr Mansûr b. Abdullah İsbahânî, Ebu'l-Kâsım İskenderânî, Ebû Cafer Melatî, şii imamlarından Ali Rızâ (öl.203/818), Musa Kâzım (öl.180/799) ve Cafer-i Sâdık'tan oluşmaktadır. Diğer isnad zinciri de aynı şekilde Ahmed b. Nasr Zârî', Abdullah b. Ahmed b. Âmir ve babası vasıtasıyla Sülemî'yi şii imamlarına bağlamaktadır. el-Dârekutnî (öl.385/995), İbnu'l-Cevzî ve Zehebî sonuncu isnad zincirinin tamamıyla güvenilir olmadığını kabul etmelerine rağmen Cafer-i Sâdık'a nispet edilen aynı materyallerin büyük bir kısmının temeli olarak yazılı bir kaynak (nüsha) ve meşhur bir risalenin (cüz-i meşhûr) varlığını tasdik etmişlerdir.⁶⁹

Zehebî, Ali Rıza tarafından nakledilen ve Cafer-i Sâdık'a nispet edilen aile isnad geleneğinin (family tradition) üç ayrı versiyonunun bulunduğunu her defasında belirtmiştir. Bunlardan biri Ahmed b. Âmir Tâ'î'nin elinde bulunan "büyük nüsha" (nüsha-i kebîr) dir. Bu bilgi, "büyük nüsha" yı hocası ile birlikte okuyan ve onu nakletme hususunda icazet alan Necâşî (öl.450/1058) tarafından doğrulanmıştır. İkincisi Ali b. Mehdî Rakkî'nin elinde bulunan nüshadır. Bu nüsha, Küfe'de Sülemî'nin arkadaşı olan Muhammed

⁶⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (Haydarâbâd 1958) 1046.

⁶⁵ Kitâbu'l-Bağdâdi, *Târîhu Bağdât* (Kahire 1931) II, 248.

⁶⁶ İbnu'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis* (Kahire 1340/1922) 354.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû' Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm* (Beyrut 1328/1910) X, 397, 681; XI, 41-43, 578, 581; XIII, 240, 242-244; XVIII, 72; 35, 184.

⁶⁸ Zehebî, *Siyer*, XVII, 255; *Târîhu'l-İslâm* (yıl 401-420) 307.

⁶⁹ G. Bowering, "The Major Sources of Sulami's Minor Koran Commentary" , *Oriens* XXXV (1996) 35-56.

b. Abdullah b. Muttalib Şeybânî (öl.297-387/910-97) tarafından nakledilmiştir. Üçüncü versiyon, Davud b.Süleyman Cürcânî'deki nüshadır. Cürcânî, Kazvîn'in yerel tarihinde, düşmanlarından gizlenmek için Kazvîn'de bir müddet kalan İmam Ali Rızâ'nın otoritesiyle ilgili şii unsurları nakleden kişi olarak zikredilir. Benim delillerimle direk ilişkisi olmamasına rağmen, Zehebî ve diğerlerinin Şii geleneğine karşı tenkitli yaklaşımları, tartışmacıları bu rivayet zincirini kaydetmeye ve VI/X. yüzyılda Horasan'daki Sünnî tasavvuf tarafından Şii geleneğinin kendilerine mal edildiğini gösteren delilleri ortaya koymaya itmesi dikkate değer bir husustur.⁷⁰

Tasavvufun muhalifleri özellikle de Hanbeliler, tasavvufî Kur'an tefsirinin gücünün farkına varmışlar ve sûfilerin asıl öğretilerini yanlış yorumlama ve görüşlerini karalama şeklindeki saldırılarla işarî tefsirlere yönelik mücadele başlatmışlardır. Bu muhalifler tasavvufun batını yorumlarının etkisini de farketmişlerdi. Kur'an'daki gizli manaları en derin şekilde direk ele alan bu yorumlara, genellikle Kur'an'ın derunî manası (inner sense) anlamında bâtin adı verilir. Muhalifler aynı zamanda Kur'an'ı batını yolla tefsir etme hususunda sûfilerle şiiler arasında karşılıklı güçlü bir bağın da bulunduğunu keşfetmişlerdi. Şiiler batını yorumların geçerliliğini imamların sözleriyle sınırlandırırken, soyla ilgili sınırlandırmaya önem vermeyen sûfiler ise Allah'ın peygamberlerden sonra seçkin kullarıyla (veliler) aracısız görüştüğü inancını kabul etmişlerdir. Sûfiler tevbe hususunda kendi tutumlarının dayanağını bulmuşlardır. Tamamen ve koşulsuz olarak Allah'a yönelme şeklindeki bu hareket vahiy tarafından öğülmüş ve karşılığında mükafat vadedilmiştir. Onlar hem kendi içlerinden hem de dışarıdan gelen ihtilâfa, işkenceye ve zındıklıkla suçlanmaya rağmen Kur'an'daki bâtinî hazineleri ortaya çıkarmaya devam etmişlerdir. Tarih boyunca kendilerini fıkha saygılı ve geleneğe bağlı gibi göstermek suretiyle fıkıh ve akâid alimlerini yatıştırma girişimlerine rağmen sûfiler Allah'ın aşkınlığı hususunda şüphe edilmeyen katı anlayışa ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sona ermesi meselesine karşı çıkmaya devam ettiler. Bu meydan okuma, hem kendi batını değişimleri ve hem de Kur'an'ın bitmez tükenmez metnini derinlemesine araştırmanın önemine olan inançları ile sürekli güçlenmiştir.

⁷⁰ Böwering, "Major Sources" 52-56.

Ek

Kur'ân'da t-v-b kökünün yer almasıyla ilgili bir not

T-v-b kökünün çeşitli türevleri Kur'ân'da 87 defa geçmektedir. (63 kez Medenî 21 kez de Mekkî ayetlerde) Bu türevlerin ilk kullanımı, ikinci Mekke döneminde Allah'ın Hz. Adem'e bağışlamayla yönelişine atfen nazil olan ayette yer almaktadır.⁷¹ T-v-b kökü, yalın kullanımıyla birlikte ilâ ve 'alâ harficerleriyle geldiğinde Kur'ân'da kendine özgü bir kullanım sergiliyor. İlâ harficeriyle kullanıldığında kişinin nedâmetle Allah'a yönelişini, 'alâ harficeriyle kullanıldığında ise Allah'ın bağışlamayla kuluna yönelmesini ifade ediyor.⁷² Allah tevbeleri kabul eden ve merhameti bol olandır. (Tevvâbü'r-Rahîm)⁷³ Allah hem erkeklerden hem de kadınlardan⁷⁴ tevbeyi kabul etmeye her zaman hazır⁷⁵ olsa da Kur'ân ölüm döşeginde yapılan tevbeyi onaylamıyor.⁷⁶ Kur'ân Allah'ın Hz. Davud'un tevbesine bağışlamayla cevap vermesini anlatan bir örneğe yer vermiş⁷⁷ ve Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi istemesinden dolayı "Sana tevbe ettim"⁷⁸ şeklindeki haykırışını kaydetmiştir. Hz. Musa'nın tevbe ederken kullandığı kelimelere saygı anlamında Kur'ân'daki bir Mekkî sure, çok tanrılı birinin İslâm'a geçiş ifadesi olarak "Sana tevbe ettim ve ben de Müslümanlardanım"⁷⁹ formülünü zikretmiştir. Hz. Musa'nın ilahî tecelli nedeniyle yere düşmesi gibi mühtedî, İslam'ı Allah'a tamamen teslim olarak kabul eder.

Tevbede şuurlu olmayı yansıtmaması açısından ki, tevbe hayat boyu süren bir uygulama ve müslümanların davranışlarına uymadır, bir Medenî sûre son derece güçlü bir emri sergiliyor " Ey iman edenler samimi bir tevbe ile Allah'a dönün"⁸⁰ Bilmeyerek işlenen günahlardan samimi tevbe⁸¹ öncelikle bağış dilemek⁸² ve ardından iyi

⁷¹ Kur'ân 2/37

⁷² Bu türevler daha çok Tevbe adını taşıyan 9. surede yer almaktadır. T-v-b'nin Kur'ân'daki türevleriyle ilgili tam bir liste için bk. Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres fi elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1982, 156-158.

⁷³ Kur'ân 110/3 (tevvâb); 2/37, 54, 128, 160; 9/104, 118; 49/12; 4/16, 64 (tevvâb rahîm); 24/10 (tevvâb hakîm); gafûr rahîm 2/173.

⁷⁴ Kur'ân 9/112 (et-tâibûn); 66/5 (et-tâibât); 2/222 (et-tevvâbîn).

⁷⁵ Kur'ân 40/3 (kâbili't-tevb); 42/25; 9/104.

⁷⁶ Kur'ân 4/18

⁷⁷ Kur'ân 38/24-25 (enâbe ve ğafernâ lehû)

⁷⁸ Kur'ân 7/143 (tuvtü ileyke)

⁷⁹ Kur'ân 46/15 (tuvtü ileyke ve innî mine'l-Müslimîn)

⁸⁰ Kur'ân 66/8 (tevbeten nasuhâ)

⁸¹ Kur'ân 6/54; 16/120.

işler yapmakla⁸³ gerçekleşir. Kur'an putperestlik, münafıklık, vahiyden şüphe etmek, müslümanlara zulmetmek, faizle borç vermek ve iffetli kadınlara iftira atmak gibi çeşitli günahlar için tevbe zorunlu kılmıştır.⁸⁴ Tevbe öncelikle Hz. Peygamberin otoritesini insanların yanında kabul ederken gizliden onun kuyusunu kazan Medineli münafıklar⁸⁵ ve Hz. Peygambere karşı savaşanlardan⁸⁶ istenmiştir. Kur'an inandıktan sonra küfre dönenlerin tevbelerinin asla kabul edilmeyeceğini açıklamakla birlikte⁸⁷ ilhâddan vazgeçenlere açık bir kapı bırakıldığını bildirmiştir.⁸⁸ Bu yumuşama Kur'an'da kısa ifadelerle anlatılan tevbenin genel akışıyla uyumludur. "Kim haksız davranışından sonra tevbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder"⁸⁹ ve "Allah'ın kabul edeceği tevbe ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tevbe edenlerin tevbesidir"⁹⁰ Tevbe kökünün iki harficerle kullanımı; kişiye ilahî merhamet ve mağfiretle yönelen Tanrı'nın fiili ile Allah'a nedamet içinde bütün kalbiyle yönelen insanın fiili, gerçek yönelişi yani yaratan ile yaratılanın birbirlerine karşılıklı dönüşünü ifade ediyor. Tevbenin hem başlangıç hem de son noktası Allah'tır. Tevbe için yapılan teşebbüs Allah ile dir. "Tevbe etmeleri için Allah onlara yöneldi (tevbelerini kabul etti)"⁹¹ Tevbe ancak Allah tarafından kabul edildiğinde tamamlanmış olur. Böylece kul Tanrı ile tam bir sözleşme ve akit içine yeniden sokulmuş oluyor.⁹²

⁸² Kur'an 11/3, 52, 61, 90. Allah'tan mağfiret istemeleri ve putperestliklerinden dolayı tevbe etmeleri (11/52 festağfiruhu sümme tûbü ileyhi) için Hz. Salih'in kavmi Semûd'a ikazı İslam öncesi tevbeyle ilgili uygulamayı yansıttırabilir.

⁸³ Kur'an 25/70-71.

⁸⁴ Kur'an 9/3; 4/146; 9/126; 85/10; 2/279; 24/5.

⁸⁵ Kur'an 4/145-146.

⁸⁶ Kur'an 5/33-34.

⁸⁷ Kur'an 3/90 (len tükbele tevbetühüm)

⁸⁸ Kur'an 9/74 (fe-in yetübü yekü hayren)

⁸⁹ Kur'an 5/39 (fe-men tâbe min ba'di zulmihi ve aslaha fe-innâ Allaha yetübu 'aleyhi)

⁹⁰ Kur'an 4/17 (innemâ et-tevbetü 'alâ'llahi li'l-lezîne ya'melüne es-sü'e bi-cehâletin sümme yetübüna min garîb)

⁹¹ Kur'an 9/118 (tâbe 'aleyhim li yetübü); Muhyiddin Ibn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1329, II, 144.

⁹² Kur'an n-d-m kökünü dokuz kere pişmanlık ve nedamet fiiline işaret etmek veya kişinin şeytana ait bir eylemi işlemeden dolayı kızgınlığını ve üzüntüsünü gösteren davranışını ifade etmek için kullanıyor. Bu nedenle kardeşini öldürdükten sonra Kâbil pişmanlık duyanlardan (nâdimin) oluyor. (5/31) Bununla birlikte nidâme ve nâdiminin kullanımı ne kişinin Allah'a yönelişindeki belirgin fiilini ne de Yaratan ile yaratılan arasında karşılıklı

Tevbe kavramıyla ilgili daha önce ele alınmamış olan üç görüş şunlardır: (1) T-v-b'nin Arâmicce ve İbrânicce'deki kullanımlarının aynı olması hususu göz önüne alındığında Arapça kullanımının niçin Semitik ses değişim kurallarını takip etmediği sorusu,⁹³ (2) Hayatlarını Hz. Peygamberin torunu Hz. Hüseyin'e karşı sorumluluklarını yerine getiremeyen topluluğun başarısızlığı için feda eden Şii-Arab Tevvabün ile el-Mesudî tarafından geçmişteki yanlış davranışlarından dolayı tevbe etmiş bir grup askeri birlik olarak zikredilen Sünnî-Tevvabün'un tarihi olgusu⁹⁴ ve (3) Tevbe hakkında Mutezile'nin Vâsıl b. Atâ'ya isnat edilen *Kitâbu't-Tevbe*⁹⁵ adlı eserden başlayarak Kadı Abdulcebbar'ın *Muğni*⁹⁶indeki metinlere kadar devam eden, İbn Ebi'd-Dünya'nın *Kitâbu't-Tevbe*⁹⁷ adlı eserinde ve İbn Kudâme'nin *Kitâbu't-Tevvâbîn*⁹⁸ adlı Hanbelî risalesindeki izahları içine alan teolojik tartışması.

birbirlerine yönelişi gerektiren t-v-b kökünde bulunan mütekâbiliyet çağrışımını içermektedir. (N-d-m'nin Kur'an'daki türevleri için bk. Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 691) Diğer taraftan n-v-b kökünün türevleri Kur'an'da 19 defa (bk Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 722) t-v-b nin kullanımındaki karşılıklı yönelişi ifade etmeksizin kişinin Allah'a pişmanlıkla yönelişini vurguluyor. Bununda ötesinde Hz. Davud örneğinde görüldüğü gibi (38/24-25) g-f-r'nin Kur'an'daki türevleri (bk. Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 499-503) kulun tevbesine ilahî cevap olarak Allah'ın mağfiretle kuluna yönelişini belirtiyor.

⁹³ İbrânicce *Teshûbâh*; Arâmicce *Tesûbah*.

⁹⁴ *Tevvâbün* kelimesi Kur'an kaynaklıdır (2/222) ve tarihi kaynaklarda belirli çağrışımlarla kullanılır. et-Taberî, *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, Kahire 1387/1967, V, 551-563; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII, 250-253; 254-259; el-Mesudî, *Murûcu'z-Zeheb*, editör. B. De Meynard (Paris 1877) V, 217-223.

⁹⁵ Vâsıl b. Atâ'ya nisbet edilen *Kitâbu't-Tevbe* için bk. GAS I, 596; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* V, 137.

⁹⁶ Abdulcebbar b. Ahmed el-Asedâbâdî, *el-Muğni fî Evâbi't-Tevhîd ve'l-'adl*, Kahire 1960-65, XIV (1385/1965) 311-461.

⁹⁷ İbn Ebi'd-Dünyâ'nın, Abdullah b. Muhammed el-Kureşî, *Kitâbu't-Tevbe*'si için bk. A.J. Arberry, *Ibn Abî'l-Dunyâ on Penitence*, Journal of the Royal Asiatic Society (1951) 48-63; GAL I, 153-154; S I, 247-248; Reinhard Weipert und Stefan Weninger, *Die erhaltenen Werke des Ibn Abî d-Dunyâ*, Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft cxlvi (1996) 449.

⁹⁸ İbn Qudâma, *Kitâbu't-Tevvâbîn*, editör, G. Makdisi (Şam 1961)