

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
Cilt: 10, Sayı: 1, 2001
ss. 273-296

MUTEZİLE VE TASAVVUF*

Florian SOBIEROJ

*Çev.: Salih ÇİFT***

ÖZET

Bütün görüntülerin aksine tasavvuf ve Mutezile ortak köklere sahiptirler. Tasavvufun kurucularından kabul edilen Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ilk Mutezilîler'den olan Vâsıl b. Ata'nın hocası olarak bilinir. Bununla birlikte Mutezile ve ehl-i sünnetin farklı mezhepler halinde gelişmeleri ve sûfîlerin de genelde sünni kanatta yer almaları nedeniyle, sözü edilen ortak miras zamanla gözden kaybolmuştur. İlerleyen dönemde, bu iki grup birbirlerini acımasız bir biçimde eleştirmeye başlamışlardır.

SUMMARY

The Mu'tazila and Sufism

Contrary to all appearances, Sufism and the Mu'tazila share common roots. Al-Hasan al-Basrî (d.110/728), considered one of the founding fathers of Sufism, is known to have been the teacher of Wâsil b. Atâ', who is associated with the origins of the Mu'tazila. However, as the Mu'tazila and the ahl al-sunna wa'l-jama'a developed into separate denominations, with the Sufis by and large being members of the Sunni community, their common heritage was soon lost sight of. As the time passed they started to criticize each other harshly.

Bütün görüntülerin aksine tasavvuf ve Mutezile ortak köklere sahiptirler. Tasavvufun kurucularından kabul edilen Hasan-ı Basrî

* Bu makale, Frederick de Jong ve Bernd Radtke'nin editörlüğünde hazırlanan "Islamic Mysticism Contested" (Leiden 1999) adlı eserin 68-92 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

** Arş. Gör., U. Ü. İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı

(ö.110/728)¹ ilk Mutezililer'den Vâsıl b. Ata'nın hocası olarak bilinir. Hasan'ın dînî mirasının başlıca varisi Mutezile olmasa da - tasavvufî fikirleri (ihlas, aşk vs.) özellikle talebesi olan Abdülvâhid b. Zeyd ve Bekriyye'nin² çevresinde gelişmişti - yünden yapılmış hırka giyen ve zühd hayatı yaşayan bazı Mutezilîler vardı. Bermekîler'in nüfuzlarını kaybetmelerinin (187/803) ardından ehl-i hadis Hârûn er-Reşid üzerinde etkili olmaya başlamıştı. Bu dönemde halifenin teveccühünü kazanmaya çalışan Mutezilî şair Ebû Amr Külsüm el-Attabî (ö.ykş.208/823) suf giymekte ve zâhidâne tavırlar sergilemekteydi.³ Tasavvufî temayüllerin arttığı bu dönemde İranlı bir Mutezilî vâiz olan Ebu's-Serî Mansûr b. Ammâr es-Sülemî, Külsüm'den çok daha büyük bir şöhrete sahipti.⁴ Ebû Abdurrahman es-Sülemî bu kişiyi tabakâtına almıştır.⁵

Bu gelişmelere ilaveten, el-Emîn ile kardeşi el-Me'mûn arasında vuku bulan savaş, Mutezile kelamının tasavvuf lehine kesin bir değişikliğe gitmesine neden oldu.⁶ Bu süreçte, Mutezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu olan Ebû Sehl Bîşr b. el-Mu'temir (ö.210/825) lider konumundaydı. Bu şahsın talebelerinden olan İbnu'l-Mu'temir, Mutezilî bir metinde⁷ "Mutezile sûfileri" olarak zikredilen belli bir grubu etkilemişti. Bu Mu'tezilî sûfilerden biri de Ebû İmrân er-Rakâşî adlı şahıstı. Ebu'l-Kâsım el-Belhî⁸ ise rızık temini için çalışmanın haram olduğunu ilan etmiş ve İslam alemini "küfr diyarı" olmakla suçlamıştı.

¹ bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, Kûtü'l-kulûb: "Bu ilmin yolunu ilk defa açıklayan Hasan olmuştur." (bk. Richard Gramlich, Die Nahrung der Herzen. Abu Tâlib al-Makkis Qût al-qulub, Eingeleitet, Übersetzt und Kommentiert, I-IV, Stuttgart 1992, I, s.14. Ayrıca bk. Abdulvahhab Şârâni, et-Tabakâtü'l-kübrâ, Kahire ts. I, s.25

² Bekriyye, Abdülvâhid'in yeğeni olan Bekr b. Uht Abdülvâhid b. Zeyd'in müntesiplerine verilen isimdir, bk. Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. jh. Hidschra. Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen İslam, I-VI, Berlin-New York 1991-1997, II, s. 108-118. Mutezile'nin önderlerinden Bîşr b. el-Mu'temir, Bekr ile tartışmıştı. van Ess, a.g.e, II, s. 109.

³ Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdad, I-XIV, Kahire 1349/1931, XII; s.488; van Ess, a.g.e. II, s.100.

⁴ van Ess, a.g.e III, s.102 v.d.

⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Tabakâtü's-sûfiyye, ed. Nureddin Şeribe, Kahire 1372/1953, s. 130-136, n.17.

⁶ van Ess, a.g.e. III, s.106 v.d.

⁷ 236/850-51'den kısa süre önce kaleme alınan bu metnin yazarı Cafer b. Harb olmalıdır. Sûfiyyetü'l-Mutezile ile ilgili Arapça metinler için bk. Josef van Ess, Frühe Mu'tazilitische Haresiographie. Zwei Werke des Nâşî' al-Akbar, Wiesbaden 1971, Arapça bölümü.

⁸ el-Hâkim el-Cûşâmî, Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Kâdı Abdülcabbar, el-Hâkim el-Cûşâmî içinde, ed. Fuad es-Seyyid, Tunus 1974, s.284; van Ess, a.g.e. III, s.131.

Çalışmanın haram addedilmesi (tahrîmu'l-mekâsib) tasavvufta, Horasanlı zâhid Şakîk Belhî'nin (ö.194/809) söylediğine göre Allah'a tevekkül etmenin en uç noktadaki tezahürüdür. Bu sûfilerden bazıları verâ anlayışlarından dolayı kazanç peşinde koşmaktan kaçınıyorlardı. Çünkü onlar dârü'l-islamdaki her şeyin gayr-ı meşrû ve yozlaşmış olduğunu düşünüyorlardı. Bu yüzden, kendilerinin dilenerek elde ettikleri şeylerin, müslümanların zor durumda kaldıklarında yemelerine müsaade edilen leşlerle aynı seviyede olduğuna inanıyorlardı.⁹ Mutezile sûfilerinden bir kısmı antropomorfik (teşbihî) inançlara sahiptiler. Bu şekilde inananlardan biri el-Câhız'ın "eski Mutezilî", el-Eş'arî'nin de "sûfi" olarak nitelendirdiği Ebû Şuayb en-Nâsik'tir.¹⁰ en-Nâsik, Allah'ın insanî duygulara sahip olduğuna ve insanın davranışına göre öfkelendiğine veya memnun olduğuna inanmaktaydı. Bu tarz bir tanrı anlayışı klasik Mutezilî inancından tamamen farklıdır.

Mutezile sûfileri, insanların kanunları bilip onlara uydukları sürece hükümdarın gereksiz olduğunu öne sürerek politik otoritenin varlığının şeriate uygun olmadığını iddia etmişlerdi.¹¹ Ayrıca Ebû İmran'ın yanında "Nâşi" müstear isimli kişiye ait bir eserde, Nazzâm'ın¹² öğrencisi olan Fadl el-Hadâsî'den, bu cemaate mensup olduğu belirtilerek bahsedilir.

Bağdatlı Mutezilîler'den olan ve kaynaklarda Fadl el-Hadâsî ile birlikte zikredilen İbn Hâbit (ö.227/842 ile 232/847 arasında) genellikle hocası en-Nazzâm'ın kelâmî görüşlerini kabul ediyordu. Buna rağmen İbn Hâbit ve Fadl tenasühe de inanıyorlardı.¹³ Fadl, İbn Hâbit'ten farklı olarak tenasühün daha aşırı bir şekline inanıyordu ki buna göre günahkar ruhlar sadece hayvanlarda değil, bitkilerde ve hatta taşlarda yeniden dünyaya gelebileceklerdir.¹⁴ Mutezile tarafından afroz edilen Fadl ve İbn Hâbit Hz. İsa'nın ilk yaratılan varlık ve "ilahî kelime" olduğuna ve dünya ile tanrı arasında durduğuna da inanıyorlardı. Onlar, çok sayıdaki evliliğinden dolayı Hz. Muhammed'i eleştiriyor ve kendilerine örnek olarak Hz. İsa'yı kabul ediyorlardı.¹⁵ İnançlarına göre, Hz. İsa, dünyevî, insana benzer bir demiurge veya ikinci dereceden bir ilah olarak kainatı idare etmektedir.¹⁶

⁹ a.g.e. III, s.133.

¹⁰ a.g.e. III, s.143.

¹¹ Pseudo-Nâshi', çev. Van Ess, a.g.e. V, s.329 v.d., text, XVIII/1.

¹² van Ess, a.g.e.III, s.132,436.

¹³ Tanâsukh, van Ess, a.g.e. III, s.435.

¹⁴ a.g.e. III s.436.

¹⁵ a.g.e. III, s.437.

¹⁶ a.g.e.III, s.438.

Mutezile ve ehl-i sünnetin farklı mezhepler halinde gelişmeleri ve sûfilerin de genelde Sünnî kanatta yer almaları nedeniyle, sözü edilen ortak miras zamanla gözden kaybolmuştur. Mutezile içerisinde artık bir sûfi cemaatin izlerine rastlanmaz olmuştur. Sûfiler, Sünnî anlayışla olan ihtilaflarından dolayı Mutezile'yi eleştirmişlerdir. Bunun sonucunda da, tıpkı diğer Sünnî müslümanlar gibi yaptıkları eleştirilerin etkisini görmüşlerdir. Fakat aynı zamanda kendileri de, mutasavvıf olarak sahip buldukları bazı ayırdedici görüşlerinden dolayı tenkid edilmişlerdir.

Tasavvufun farklı bir dînî hareket halinde ortaya çıktığı dönemde Mutezile'nin etkin olduğu merkezlerden biri de Bağdat idi. Mutezile kelamcıları, el-Me'mûn'dan itibaren Abbasî halifeleriyle ittifak ederlerken, sufi cemaat eski bir hadis alimi olan Bişr b. el-Hâris el-Hâfî gibi insanların etrafında toplanıyorlardı.¹⁷ Aslen Horasanlı olan Bişr 218/833 den 237/851'e kadar yaklaşık 20 yıl süren mihne döneminde rahat bir yaşam sürmüştü. el-Me'mûn ve kendisinden sonra gelen iki halife Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü benimsetmek amacıyla "mihne" diye bilinen uygulamayı gerçekleştirmişlerdi. Ahmed b. Hanbel'in sorgulanması esnasında Bişr'in zahirî çekingenliği, III./IX. yüzyıl başlarında tasavvufun Mutezile karşısındaki tepkisizliğine örnek teşkil etmektedir.¹⁸

Mihneden önce Bişr, zühdü ve takvâsından dolayı çoğu kimse tarafından İbn Hanbel'den daha üstün kabul ediliyordu. Ancak mihne belası esnasında İbn Hanbel Sünnî inancın savunucusu olarak ortaya çıkınca, Bişr'den çok daha ileri bir konuma ulaşmıştı. Hatta daha

¹⁷ Bişr, 150/767 veya 152/769 yılında Merv yakınlarında doğdu ve 226/840 veya 227/841 yılında Bağdat'ta öldü. O çağdaşı olan Yahya el-Cellâ ve daha sonra yaşayan İbn Hafif gibi sûfilerce hünerli bir sûfi olarak kabul ediliyordu. (Rükneddin Yahya b. Cüneyd-i Şîrâzî, Sîretü şeyhi'l-kebir Ebu Abdullah İbnu'l-Hafif eş-Şîrâzî, ed. A. Schimmel, Ankara 1955, s.121-127). Yahya eş-Şîrâzî, Bişr'i Zünnûn ve Sehl et-Tüsterî ile karşılaştırır (Ebû Nasr es-Serrâc, el-Lüma' fi't-tasavvuf, ed. R.A. Nicholson, London-Leiden 1914, s. 184). Bişr için bk. el-Hatib el-Bağdâdî, Tarih, VII, s. 67-80; Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, Menâkıbu Ahmed b. Hanbel, ed. Muhammed Emîn el-Hancî, Kahire 1349/1930, s.116-120; Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, Siyeru alâmi'n-nübelâ, ed. Şuayb Arnâut ve diğerleri, I-XXIII, Beyrut 1401-5/1981-5, X, s.469-477; EI, muhtelif cildler.

¹⁸ IV./IX. asırda yaşayan Şirazlı İbn Hafif (ö.371/982) tarafından kaleme alınan bir eserde Bişr'in Mutezilî olmayan halife el-Mu'tedid'in (892-902) kendisinin desteğini kazanmak amacıyla gösterdiği çabaya karşılık vermediği belirtilir. Bu hikayenin kronolojik olarak doğru olması mümkün gözüküyor. Krş. Muhammed b. Hafif, Kitâbu'l-iktisâd, F. Sobieroj, İbn Hafif es-Sirazi und Seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitâb al-İktisâd). Biographische Studien, Edition und Übersetzung içinde, böl. 17.

sonraları yaşayan ünlü sûfi alim Câmî şöyle bir itirafta bulunur: “ Kur’ân’ın mahluk olduğu şeklindeki fitne çıkıncaya kadar Bîşr’in İbn Hanbel’den daha üstün olduğu kabul edilirdi. Fakat, bu olaylar sırasında Bîşr evinde otururken Ahmed öne atılmıştı.”¹⁹

İbn Hanbel’e yardım etmesi için çağrıldığında, takındığı pasif tutumdan dolayı, Bîşr’in nasıl takdir edildiğini, hem sûfi²⁰ ve hem de sûfi olmayan yazarlar nakletmektedirler.²¹ Bîşr, İbn Hanbel’in Kur’ân konusundaki cesur tavrını sitayişle anlatarak kendini avutmaya çalışmıştı. Daha sonraları Cüneyd’in hocası olan Bîşr’in yeğeni Abdülkâdir b. Bedrân ed-Dûmî ed-Dımeşkî²² ona şöyle demişti: “Ey Ebû Nasr! Niçin ortaya çıkıp din adına konuşmuyor, ehl-i sünnete yardım etmiyorsun? Bîşr’in şöyle cevap verdiği nakledilir: “Sen benden, ancak peygamber makamında olanların yapabilecekleri bir şeyi mi bekliyorsun? Bedenimin buna takati yok. Allah Ahmed’i önünden ve ardından gelecek kötülüklerden korusun”.²³ Başka bir rivayete göre, “İbn Hanbel, bir ateşin içine atıldı ama o oradan som altın olarak ayrıldı”²⁴ demiştir. Bîşr gizliden gizliye, Ahmed’in Kur’ân konusundaki tavrını bütünüyle desteklediğini söylüyordu. İbn Hanbel’in oğlu Abdullah, babası dövüldüğünde, Bîşr’in öğrencilerinin Bîşr’e şöyle dediklerini belirtmektedir: “Keşke ortaya atılsaydın.” O da şöyle karşılık vermişti: “Ahmed’in bütün söylediklerini onaylıyorum.”²⁵

Bîşr, İbn Hanbel’in tavrını desteklediğini bir başka şekilde daha göstermiştir. O, halku’l-Kur’ân meselesinde Mutezile’ye karşı koymaktan vazgeçen, aynı zamanda kendinin de arkadaşı olan İbn

¹⁹ Abdurrahman Câmî, Nefehâtü’l-üns min hadarâti’l-kuds, ed. Tevhidipûr, Tahran 1336, s.48.

²⁰ Abdullah Ensârî, Tabakâtü’s-sûfiyye, ed. Muhammed-i Server-i Mevlâî, Tahran 1362, s.85.

²¹ İbnu’l-Cevzî, Menâkıb, s.119.

²² krş. es-Sülemi, Abdülkadir b. Bedrân ed-Dûmî ed-Dımeşkî, Tehzîbu tarihi İbn Asâkir, I-VII, Dımeşk 1329-51, III, s.229.

²³ İbnu’l-Cevzî, a.g.e. s.118.

²⁴ ez-Zehebî, Siyer, XI, s.197. Zehebî şu farklı rivayeti nakleder: Ahmed kırbaçlanmak üzere dışarı çıkarıldığında insanlar, Bîşr İbn el-Hâris’e giderek şöyle dediler: “Konuşmak senin üzerine vacib oldu.” O da şöyle cevap verdi: “Benden peygamberler gibi davranmamı mı bekliyorsunuz? Bende o takat yok” a.g.e.XI, s.254.

²⁵ İbnu’l-Cevzî, Menâkıb, s.118. Zehebî’nin Bîşr’in biyografisini içeren bir eserinde Bîşr’in İbn Hanbel’i savunduğunu ima eden bir rivayet mevcuttur (Siyer, X, s.473). Bîşr’in bir öğrencisi Abdurrahman b. Ebî Hâtim’e şöyle demiştir: “Benim de bulunduğum bir mecliste birisi Bîşr’e şöyle demişti: “(Ahmed b. Hanbel’i kastederek) O adama şöyle denildi: Allah ezeli ve ebedi değil midir? O’ndan başka her şey mahluk değil midir? O adam: “Hayır Kur’ân dışında her şey mahluktur” deyinceye kadar Bîşr onun yanından ayrılmadı.

Hanbelî'nin yakın dostlarına serzenişte bulunmuştu. Baskı altında kalarak direnmeyi bırakan Ebû Nasr et-Temmâr²⁶ ve üç hadis aliminin bu tavırlarının İbn Hanbelî'ye en çok üzen şey olduğu rivayet edilmektedir. Bu olaydan sonra İbn Hanbelî İmam Mâlik'den de hadis nakletmiş olan et-Temmâr'dan hadis rivayet edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bişr'in yeğeni Ebû Hafs, Ebû Nasr'ın Bağdat emiri İshak ibn İbrahim'in sarayına çağırıldığı gün, amcasının kendisine şöyle dediğini belirtmektedir: "Ebû Nasr'dan ne haber?" Ebû Hafs'ın şöyle cevap verdiği rivayet edilir: "Cevap verdi (yani Kur'ân'ın mahluk olduğu tarzındaki inancı kabul ettiğini söyledi)." Bişr cevabı üç defa tekrarlandı. Sonra güçlkle şöyle diyebildi: "Keşke bu sakal kana bulansaydı ve keşke o öldürülseydi de cevap vermeseydi."²⁷ Rivayete göre, Ahmed b. Hanbelî'ye yapılan zulme karşı, ona yardım etme hususundaki -sözde- çaresizliğinden dolayı Bişr pişmanlık duymuştu.²⁸ Ayrıca, İbn Hanbelî'nin Kur'ân konusundaki Sünnî inancı savunmasındaki sadakatten dolayı Bişr onu kıskanmıştı.²⁹

Diğer taraftan mutasavvıflar, genel olarak, Bağdat'taki Mutezile yanlısı rejime karşı açıktan, dikkate değer bir muhalefette bulunmamışlardı. Ayrıca, Sünnî inancın önderi olarak görülen İbn Hanbelî'ye aktif bir dayanışma içine de girmemişlerdi. Ancak imkan ölçüsünde, bir bakıma bu eksikliklerini telafi maksadıyla İbn Hanbelî'ye taltif etmeye ve onu yüceltmeye başlamışlardı. Nitekim sûfi müellif Ebu'l-Hasan Ali b. Cezem (ö.414/1023) Bişr'i kaynak göstererek "fetâ"nın mezihabetleri hakkında oldukça uzun açıklamalar ihtiva eden bir rivayeti nakletmektedir. Bişr, rivayetini, fütüvvetin bütün özelliklerinin İbn Hanbelî'de toplandığına işaret ederek bitirmektedir.³⁰ Suriyeli sûfi şeyhlerinden biri ve Bişr'in müridi olan Yahya el-Cellâ'nın³¹ İbn Hanbelî'nin manevî üstünlük açısından kendi arkadaşlarından daha ileri

²⁶ Ebû Nasr et-Temmâr'ın aynı zamanda Bişr ile de arkadaş olduğu bilinmektedir. O, mihne döneminde Ahmed'in kırbaçlanmasından sonra Bişr'in kendisine gelip şöyle dediğini belirtmektedir: "Ey Ebû Nasr! Bu adam hiç kimsenin tahammül edemeyeceği bir işe katlanmaktadır. İbnu'l-Cevzî, Menâkıb, s.117.

²⁷ krş. a.g.e. s.386 ve ayrıca şu farklı rivayetle de karşılaştı: "Keşke başları kana boyansaydı da cevap vermeselerdi", ez-Zehebî, Siyer, XI, s.323.

²⁸ Âbid Ebu'l-Heysem'in rivayetine göre, adamın biri Bişr'e gelip Ahmed'in o ana kadar yedi defa kırbaçlandığını söyledi. Bişr bacaklarını uzattı ve ayaklarına bakarak şöyle dedi: "Şu adamı (İbn Hanbelî) desteklemek için zincire tahammül edemeyen bu ayaklar ne kadar da çirkindir." İbnu'l-Cevzî, Menâkıb, s.119.

²⁹ krş. a.g.e. s.119 v.d.

³⁰ a.g.e. s.120.

³¹ es-Serrâc (el-Lüma', s.184,22) hatalı bir şekilde Yahya'nın oğlu Ebû Abdullah'ın (ö.306/918) Bişr'in müridi olduğunu iddia etmiştir (bu kronolojik hataya Sülemî işaret etmiştir. İbn Bedran, Tehzîb, III, s.233.

olduğunu kabul ettiği, İbn Cevzî tarafından zikredilen ve Ebu Nuaym'a isnad edilen bir rivayetten anlaşılmaktadır.³²

Bu tür menkıbevî rivayetler vasıtasıyla İbn Hanbel, sonunda, Bağdat'ın koruyucu velisi mertebesine yükseltilmiştir. es-Sülemî, İbn Hanbel'in, Bağdat'ta türbeleri bulunan ve bura halkını belalara karşı koruduğuna inanılan dört veliden biri olduğunu söyler. Diğer üç veli ise, Maruf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî ve Mansur b. Ammâr'dır.³³

Zühdele ilgili kendisine atfedilen sözler yanında, sûfiler İbn Hanbel'in Kur'ân konusundaki bilinçli tavrını aksettiren ifadelerini de nakletmişlerdir.³⁴ Ayrıca, İbn Hanbel'in cennetle ödüllendirildiğine dair rüya formunda anlatılan hikayeler oldukça fazladır. Bunlardan bir tanesi, İbn Haffî'nin naklettiği, İbn Hanbel'in kendi müntesiplerinden birine rüyada görünmesi hikayesidir. Burada İbn Hanbel, cennetlik kulların yürüme şekliyle çalımla yürümektedir ve "Kur'ân Rabbimin kelimidir" dediği için de, başına bir tâc, ayaklarına da altın ayakkabılar giydirilmiş bir vaziyette takdim edilmektedir.³⁵

Başka bir nakilde ise Bağdatlı sûfi Ali b. el-Muvaffak'ın (ö.265/878-9) rüyada gördüğü cennet manzarası tasvir edilir. Burada o, İbn Hanbel'in Bağdatlı diğer iki sûfi Bişr ve Maruf el-Kerhî ile birlikte

³² Tarsuslu Ebû Hafs isminde birinin (İbnu'l-Cevzî, Menâkıb, s.196) rivayetine göre, kendisi ve Yahya el-Cellâ -ki "abdâlân"dan olduğu söylenir- İbn Hanbel'e gitmişler ve ona kalbi teskin eden şeyin ne olduğunu sormuşlar. İbn Hanbel şöyle cevap vermiş: "Oğlum, bunun yolu daima helal yiyecekler yemektir." Ziyaretçiler aynı soruyu Bişr'e ve Abdülvehhab el-Verrâk isimli birine sormuşlar. Bu ikisi de Kur'ân'ın 13. suresinin 28. ayetini okumaya niyetlenmişler (Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur) fakat İbn Hanbel'in verdiği cevabı duyunca bunun daha iyi olduğunu itiraf etmişler: "O cevheri göstermiş." Bişr ve Abdülvehhab'ın verdikleri cevap ibadet konusu olmaktan çok kalbin önemine yönelik olduğundan onların İbn Hanbel'den farklı bir ekole mensup olduklarını gösterir.

³³ İbnu'l-Cevzî, Menâkıb, s.145.

³⁴ Suriyeli bir sûfi olan Ahmed b. Ebi'l-Havâri İbn Hanbel'in sorgulanması ile ilgili bir rivayeti nakleder: "Bu meseleye bulaştığım zamandan bu yana, Fırat kıyısındaki Rehbetü't-tavk'ta konuştuğum bir bedevinin sözünden daha etkileyici bir şey duymadım. O şöyle dedi: "Ahmed, eğer Allah seni öldürürse bir şehid olarak ölürsün. Eğer yaşarsan övgü içinde yaşarsın." (ez-Zehebî, Siyer, XI, s.241). Bir başka Suriyeli sûfi olan Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî'nin öğrencisi Feth b. Şehref, İbn Hanbel'le ilgili benzer bir hikayeyi nakleder: "İbn Hanbel halk önünde cezalandırılmak üzere hapiste tutulduğunda bir gece kendisine bir adam görünmüş ve ondan metanetli olmasını çünkü Allah'ın kendisini cennetle ödüllendireceğini söylemişti." Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ, I-X, Beyrut 1967/1387, IX, s.193.

³⁵ bk. Sîretü İbn Haffî, s.169,3-170,15; İbnu'l-Cevzî, Menâkıb, s.439.

nasıl onurlandırıldığını görür. İbn Hanbel cennetin kapısında durmakta ve kendisine Sünnî insanların yüzleri gösterilip, hangisinin itiraf edip, hangisinin etmediğini söylemesi emredilmektedir. Bişr bir örtünün üzerinde oturmakta, bu dünyadan aç ve susuz ayrıldığı için iki melek kendisine ödül olarak yiyecek ve içecek ikram etmektedirler. Maruf ise bahçenin tam ortasında, gözlerini arşa dikmiş, Tanrı'ya bakmakta ve kulluğunun karşılığı olarak O'nu görmek istemektedir.³⁶

Maruf el-Kerhî'nin bir yeğeni, mihne döneminde, bir defasında uykuda Hz. İsa ve Hz. Musa'nın kendisine nasıl göründüklerini anlatır. Onlar, Allah'ın arşını taşıyan meleklerle birlikte, Kur'ân'ın Allah'ın mahluk olmayan sözü olduğunu açıklamak üzere İbn Hanbel'e katılırlar.³⁷ Sûfiler rüyalarında ayrıca, İbn Hanbel'i, düşmanı olan Mutezile'nin lideri ve el-Me'mun'un sırdaşı İbn Ebî Düâd (ö.240/854) ile birlikte otururken de görürler. Bu ikisi Hz. Muhammed'in huzurundadırlar ve o birini överken diğerini de yermektedir. Sûfi İbn Ebî'l-Verd, Yahya el-Cellâ'yı şöyle söylerken işittiğini bildirmektedir:³⁸ "Peygamber'i rüyamda gördüm. O, Siniyyetü'l-Kerh'te ayakta duruyordu ve sol yanında İbn Ebî Düâd, sağ yanında ise Ahmed b. Hanbel oturuyordu. Peygamber, İbn Ebî Düâd'a döndü ve şöyle dedi: "Eğer onlar bunu inkar ederlerse, biz onu inkar etmeyecek birini göndeririz." Hz. Peygamber bunu söylerken Ahmed b. Hanbel'i işaret ediyordu.³⁹

Tasavvufî öğretiyile, İbn Hanbel'in zühd ve tevekküle meyilli tavrının birbirine olan uygunluğu, İbn Hanbel'in bu menkıbevî kimliğinin belli bir tasavvuf ekolüne benzetilmesini kolaylaştırmıştır. Aynı şekilde, onun, zamanın bazı sûfilerine büyük saygı duymuş olması da, zikredilen

³⁶ ez-Zehebî, Siyer, XI, s.349; İbnü'l-Cevzî, Menâkıb, s. 443. III ve IV. YY. sûfilere arasında oldukça popüler olan benzer bir hikayede (Ebû Nuaym, Hilye, IX, s.190) İbn Hanbel, Bişr ile olduğu gibi, Süfyân-ı Sevrî ile ilişkilendirilir. Râvi Ebû Abdullah b. Huzeyme, öldükten sonra İbn Hanbel'in rüyada kendisine, Kur'ân'ın mahluk olmadığını savunduğu için Allah'ın onu cennetle ödüllendirdiğini söylemiş. Bu hikayeye göre, İbn Hanbel cennette hayattayken devamlı duasını okuduğu Süfyân ile buluşmuştur. Süfyân'ın burada iki yeşil kanadı vardır ve o bu sayede bir hurma ağacından diğerine uçmaktadır. Cennet sakinlerinden olan Abdülvehhâb el-Verrâk hakkında bilgi verdikten sonra İbn Hanbel Allah'ın Bişr'e nasıl muamele ettiğini anlatır: "Allah bana şöyle hitap etti: "Sana ve Bişr gibi olanlara aferin". Bişr'i Kâdir-i Mutlak'ın önünde bıraktım. Bişr'in önünde üzeri yiyecek dolu bir sofraya vardı. Allah ona şöyle dedi: "Ey dünyada yemeyen ye! Ey dünyada içmeyen iç! Ey dünyada rahat yüzü görmeyen, rahat ol!"

³⁷ Ebû Nuaym, Hilye, IX, s.193.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, Menâkıb, s.273.

³⁹ Bu rivayetin farklı bir şekli (İbnü'l-Cevzî, a.g.e. s.444) Kur'ân'ın VI. Suresinin 89. ayetiyle ilişkilendirilir. "İşte onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir."

süreçte etkili olmuştur. İbn Hanbel'in, Serî es-Sakatî ve Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin arkadaşı olan Ebû Hamza Bağdâdî'ye (ö.289/902) gidip, meclisinde cevaplandırılmak üzere sorular sorduğu rivayet edilir.⁴⁰ İbn Hanbel, Bişr-i Hâfî'nin zamanın velilerinden biri olduğunu düşünüyordu. Ona göre Bişr ancak Leyla'nın aşığı olan Âmir b. Kays ile kıyaslanabilirdi. Çünkü bunların her ikisi de dünyadan yüz çevirme hususunda mükemmeldiler.⁴¹ Benzer şekilde, Fudayl b. İyâz ve Feth el-Mavsîlî'nin zühd yoksulluğu içerisindeki çıplaklık ve sabırlarından bahsedildiğinde, İbn Hanbel'in gözyaşlarına boğulduğu rivayet edilmektedir.⁴²

Bütün bunların yanında, İbn Hanbel'in tasavvufa olan sempatisinin belirgin sınırı, müntesiplerine Muhâsibî ile arkadaşlık etmemeleri tavsiyesinde ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen İbn Hanbel, bir defasında, bu sûfi teorisyeninin tasavvuf üzerine bir vaazını dinlediğinde gözleri dolmuştu.⁴³

Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul etmeyip bundan dolayı fiziksel eziyete maruz kalan tek sûfinin ünlü Mısırlı mutasavvif Zünnûn (ö. 245/860) olduğu anlaşılmaktadır. el-Ensârî⁴⁴ de, Câmî⁴⁵ de Sûriyeli sûfi şeyh İbrahim b. Dâvud el-Kassâr er-Rakkî'den bir rivayeti naklederler. er-Rakkî şöyle demektedir⁴⁶:

"Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşü resmen açıklandığı ve İbn Hanbel'in de hapiste bulunduğu dönemde, bu düşüncüyü benimsediğini açıklamaya zorlamak maksadıyla Zünnûn el-Misrî de halifenin hapisanesine konulmuştu. Ben Zünnûn'un şöhretini önceden de duymuştum. İnsanlar onu görmeye gidiyorlardı. O dönemde ben çocuktum. Menbic köprüsünün yanına onu görmeye gitmiştim. Ona baktığımda gözüme perişan gözükte. Çünkü gerçekten de dış görüntüsü itibarıyla çok kötü bir durumdaydı. Kendi kendime şöyle dedim: "Çok büyük bir isme ve şöhrete sahip olan Zünnûn bu olabilir mi?" O büyük kalabalığın ortasında Zünnûn yüzünü bana döndü ve şöyle dedi: "Ey çocuk! Allah bir kulundan yüz çevirdiğinde, o kulun dili Allah'ın dostlarını eleştirme

⁴⁰ Ensârî, Tabakât, II, s.233.

⁴¹ İbn Bedrân, Tehzîb, II, s.273.

⁴² İbnü'l-Cevzî, Menâkıb, s.273.

⁴³ a.g.e. s.186.

⁴⁴ Ensârî, Tabakât, s. 19, 409.

⁴⁵ Câmî, Nefehât, s.166.

⁴⁶ er-Rakkî, Cüneyd'in öğrencilerindendi. Ebû Abdullah b. Cellâ ise Bişr'in öğrencilerinden birinin oğluydu. er-Rakkî'nin 326/937 yılında çok ileri yaşlardayken vefat ettiği göz önüne alınırsa onun küçük bir çocukken Zünnûn'u görmüş olması ihtimali kronolojik olarak mümkün değildir. er-Rakkî için bk. Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî, er-Risâle fi't-tasavvuf, Kahire 1359/1940, s.40.

hususunda uzar." Bunun üzerine ben bayıldım. Ayılmam için üzerime su döktüler. Kendime geldiğimde ben artık bir sûfiydim."⁴⁷ ez-Zehebî, İbn Hanbel ve Zünnûn'un birlikte hapsedildiklerine dair başka bir rivayeti daha aktarmaktadır. Böylece o, Zünnûn'un hapsedilme sebebinin, "Kur'ân'ın Allah'ın mahluk olmayan sözü" olduğunu açıktan söylemesi olduğunu ima etmektedir."⁴⁸

Ensârî el-Herevî Tabakât'ında yer alan bir hikayede, öyle görünüyor ki, Zünnûn'un Mutezilî yönetime karşı daha tutarlı ve daha radikal olduğunu ima etmeye çalışmaktadır. Burada dolaylı olarak anlatılmak istenen şudur: İbn Hanbel temelde, kendisini sultanın emirlerine itaate mecbur hissediyordu. Zünnûn ise, bu tür baskılar karşısında kendisini özgür hissediyordu.⁴⁹ Aslında İbn Hanbel, imanla ilgili açıklamalarının birinde⁵⁰ adil olsa da olmasa da sultanın sancağı altında sebat göstermenin imanın gereklerinden biri olduğunu belirtmişti.

Mutezile ile tasavvuf arasındaki çatışmaya sahne olan bir başka bölge ise IV./X. yüzyıl Şiraz'ıydı.⁵¹ Mutezilî edebiyatçı Muhassin et-Tenûhî'nin* söylediğine göre bu şehirde binlerce sûfi vardı ve liderleri

⁴⁷ Ensârî, Tabakât, s. 409; Zünnûn'un, Mutezile'nin Kur'ân konusundaki görüşünü kabul etmesi için maruz kaldığı bu baskı, hayatının sonlarına doğru (244/858 yılı gibi geç bir dönemde) gördüğü eziyetten ayırılmelidir. Bu ikinci maruz kaldığı baskının sebebi büyük bir ihtimalle tasavvufi görüşleriydi (es-Sülemî onun, Mısır'da tasavvufi hal ve makamlar konusunda ilk söz söyleyen kişi olduğunu belirtmektedir). Onun bu tavrı otoritelerin gazabını harekete geçirdi ve "zındık" diye anılmaya başlandı. Mısırlı ulema tarafından da uzaklaştırıldı (ez-Zehebî, Siyer, XI, s.534). Öldürülmek üzere H. 244/M.858 yılında halife Mütevekkil'in huzuruna getirildi fakat yaptığı tesirli konuşma sayesinde halifeyi etkiledi (a.g.e. s.535).

⁴⁸ a.g.e.XI, s.535.

⁴⁹ Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul ettirmeye matuf mihne döneminde Zünnûn el-Mısırî İbn Hanbel ile birlikte hapisteydi. Bir gün akşam olunca pranga ve zincirlerini çıkararak elini Ahmed'e uzatıp ona yöneldi ve şöyle dedi: "Sen de benimle beraber gelecek misin?" Ahmed de şöyle cevap verdi: "Hayır, çünkü ben sultanın hapisanesindeyim." Ahmed b. Hanbel burada Kur'ân'dan alınma bir cümleyle cevap vermişti. Zünnûn bunun üzerine Bağdat'tan ayrıldı ve sabah namazını Mısır'da kıldı. Namazın sonunda selam verdi ve şöyle dedi: "Ahmed için dua et!" Ensârî, Tabakât, s.19.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, Menâkıb, s.176.

⁵¹ Büveyhîler'in hakimiyeti altındaki Mutezile'nin genel bir tasviri için bk. Heribert Busse, Chalif und Gropkönig. Die Bûyiden im Iraq (945-1055), Beyrut 1969, s.437-447.

* Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî, 329-384/940-994 yılları arasında yaşamış olan Arap alimidir. Bağdat ve Ahvaz'da kadılık yapmıştır. Önemli eserleri şunlardır: Kitâbu'l-ferec ba'de's-şidde, Kitâbu'l-müstecâd min fa'alâti'l-ecvâd, Kitâbu nişvârî'l-muhâdara İA, XII, s.167 (çev.).

de İbn Hafîf el-Bağdâdî idi.⁵² İbn Hafîf henüz genç bir delikanlıyken yaklaşık 300/900 yılında hazır bulunduğu, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Mutezile arasında Basra'da vuku bulan bir tartışmadan çok daha önceleri Mutezile ile temasa geçmişti. Burada el-Eş'arî kelam sahasındaki ustalığını ve hitabetteki maharetini sergilemişti. Bu da onun Mutezile'yi altettiği anlamına geliyordu. İbn Hafîf bu olaydan sonra, el-Eş'arî'nin öğrencisi olduğunu iddia etmiştir.⁵³ Onun, el-Eş'arî'nin kelami görüşlerine ömür boyu sadık kaldığı, el-Bakillânî (ö.403/1013) tarafından da doğrulanmıştır.⁵⁴

Bütün bunlardan dolayı, öğrencisi Ali ed-Deylemî'nin hazırladığı "*Sîretü İbn Hafîf*" adlı biyografide de açıkça görüldüğü üzere, İbn Hafîf'in Mutezile'ye karşı olumsuz bir tavrı vardı. O, bir ara Saffârî hükümdarı Amr b. el-Leys'e ders veren bir Mutezilî kelamcıyı alaya almıştı.⁵⁵ Sözü edilen kelamcı, İbn Hafîf'in biyografisinde belirtildiğine göre, şerri irade edenin şeytan⁵⁶ olduğunu öğretmekteydi. Buradan hareketle, onun, Mutezile'nin kulun cüz'î irade sahibi olduğu şeklindeki prensibi kabul ettiği ortaya çıkmaktaydı. Bunun sonucunda o, kötülüğü asla irade etmeyen Allah'ın adaletine inanmaktaydı. Amr'ın zekası sayesinde, eski hocasının doktrininin yanlışlığını kanıtlaması daha sonraları da dile getirilmiştir. O, ehl-i sünnet inancına sadık kalmış ve nihayetinde kelamcılarının dövülmesini ve şehirden sürülmelerini emretmişti.⁵⁷

Büveyhî hanedanının Şii sultanı Adududdevle'nin (ö.372/982) - 338/949-50 yılında Şîraz'a hakim olduğu kabul edilir- idaresi döneminde Fars'daki sûfilerin durumu daha da kötüye gitmiştir. Çünkü Büveyhî emiri Şîa'ya sempati duyan ünlü Mutezilî kelamcılarının etkisi altındaydı.⁵⁸ Bağdat kadılarında biri olan Ebu Muhammed Abdullah b.

⁵² Ebû Ali el-Muhassin b. Ali et-Tenûhî el-Kâdi, Nişvârü'l-Muhâdara, I-VIII, ed. Abbûd eş-Şâlici, 1392/1972, III, s.228.

⁵³ Ebu'l-Kâsım Ali b. El-Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, Tebyînu kizbi'l-müfteri fi ma nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, Beyrut 1399/1979, s.94-97.

⁵⁴ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî el-Mekkârî, Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri'l-iyâz, ed. Mustafa es-Sakka ve diğerleri, Kahire 1358/1939, III, s.80.

⁵⁵ bk. Sîretü İbn Hafîf, s. 186-189.

⁵⁶ a.g.e. s.188.

⁵⁷ Amr, güçlü bir Mutezilî toplumun bulunduğu İsfahan'a 265/878-879 yılında hükmetmişti. Muhtemelen sözü edilen şehir burasıdır. Deylemî'nin Sîre'sinde bu hikaye, İsfahan'dan gelen kişilerle ilgili olan VIII. bölümden daha önce zikredilmiştir, böl. 13-19

⁵⁸ et-Tenûhî, Nişvâr, VII, s.210 v.d. Buradaki bilgilerden, Adududdevle ile ünlü Mutezile kelamcısı ve zahid Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî (ö.369/979) arasındaki yakın ilişkiyi öğreniyoruz. el-Basri, Ebu Ali el-Cübbai'nin öğrencisi ve Kadı Abdülcebbâr'ın da hocasıdır. Kendi Mutezilî söylemi ile güçlü şii öğretiyi tevhid etmiştir. İbnü'l-Murtaza, Tabakâtü'l-Mu'tezile, ed. S.Diwald-Wilzer,

Ahmed el-Fezârî, Şîraz'a gönderildi ve rivayete göre burada İbn Hafîf'in müntesipleri için bir hankâh kurdu.⁵⁹ Her ne kadar Adududdevle, el-Fezârî'ye kötü muamele ettiyse de sonunda onu kendi alanında serbest bıraktı. el-Fezârî, sultandan daha uzun bir hayat yaşadı.⁶⁰

İbn Hafîf'in hayatının sonlarına doğru, Şîraz'da bir zalim ortaya çıktı ve bunun yaptığı haksızlıklar, ed-Deylemî'ye⁶¹ "Denekş Mihnesi" olarak haber verildi.⁶² Bu isim ed-Deylemî veya ona bilgi veren İbn Hafîf tarafından seçilmiş olmalıdır. Kasıtlı olarak yapılan bu ima yaklaşık 150 yıl önce sünni toplumun eziyet çektiği Mutezile mihnesine gönderme yapmaktaydı. Bu zalim Denekş, İbn Hafîf ile aynı dönemde yaşayan ve Errecân ile Ahvaz arasındaki Râmhürmüz bölgesine kadı olarak tayin edilen Bağdâdî, Ebu Tâlib Abdülaziz ed-Denekşî ile aynı kişi olmalıdır.⁶³ Râmhürmüz halkının Mutezile inancını benimsediği rivayet edilir.⁶⁴ ed-Denekşî, sûfilere aşırı nefret duyan ve bunu *Nişvâr* adlı eserinde anlattığı sûfilerle ilgili hikayelerde belli eden el-Muhassin et-Tenûhî'nin oğlunun arkadaşıdır. İbn Hafîf'in kölesi Abdurrahim, *Sîre*'de, Şîraz halkının ricası üzerine, İbn Hafîf'in beddua etmesiyle, Denekş'in nasıl kötü bir şekilde can verdiğini nakletmektedir.⁶⁵

Wiesbaden, 1961, s. 105. Ebû Râşid Said b. Muhammed en-Neysâbü'rî, Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, ed. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Beyrut, 1979, s. 162.

⁵⁹ Zerkûb-i Şîrâzî, Şîraznâme, ed. İsmail-i Vâiz-i Cevâdî, Tahran ts. s.35.

⁶⁰ İbnü'l-Belhi, Farsnâme, ed. G. Le Strange ve R. A. Nicholson, Londra 1921, XIX, s.117 v.d.

⁶¹ Sîretü İbn Hafîf, s.206, fasl 14,12.

⁶² Schimmel tarafından "Çün muhibb-i Denekş be Şîraz üftad" şeklinde okunan cümlenin "çün mihnet-i Denekş be Şîraz üftad" şeklinde okunmasını öneriyorum. Schimmel, metinde Denekş'den sonraki soru işaretinin neyi ifade ettiği hususunda emin değildir.

⁶³ Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, Kitâbu'l-ensâb, I-XIII, Haydarabad 1962, V, s.384.

⁶⁴ Heribert Busse, Chalif und Grosskönig Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beyrut 1963, s.438.

⁶⁵ "Denekş'in sorgulama işlemi Şîraz'ın başına bela olunca, halk onun haksızlıklarından dolayı şeyhe şikayette bulundular ve dua etmesi için yalvardılar. Aslında o bunu kabul etmeyecekti. Fakat Denekş'in zulmü haddi aşınca bir gece şeyh secdede Allah'a şöyle yakardı: "Ya Rabbî onu kendisiyle meşgul et!" Ertesi gün şeyhe şöyle dedim: "Dün Allah'a yalvardığını işittim." O da şöyle cevap verdi: "Zulüm haddi aştı." Birkaç gün sonra el konulan malların geri verilmesini ve hapsedilmiş olanların serbest bırakılmasını emreden bir mektup geldi. Biz bunun nasıl gerçekleştiğini merak edince onlar şöyle dediler: "Bir dağın eteğinde ona bir kriz geldi ve çıldırdı. Çok kötü bir şekilde can verdi."

Şîraz'ın hem Mâlikî ve hem de Şâfiî kadıları tarafından İbn Haffî'le ilgili bir çok güzel olay anlatılmış ve ondan hadis rivayet edilmiştir. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine mensup kadılar 372/982 yılına dek uzun bir süre Fars bölgesinin başkadılıklarında bulunmuşlardı. O tarihten itibaren bu görevi, Adududdevle tarafından Şîraz'a davet edilen Zâhirî fıkıhçı ve Mutezile kelamcısı olan bir şahıs üstlenmişti. Ebu İshâk eş-Şîrazî'nin ⁶⁶ *Tabakâtü'l-fukahâ* adlı eserinde el-Hüseyin, Adududdevle'nin idaresinde bulunan Fars, Irak ve diğer bölgelerin başkadısı olarak anılmaktadır. Bişr b. el-Hüseyin'in sûfilere karşı küçümseyici ve şaşkın tavrı açıkça ifade edilmiştir.⁶⁷ et-Tenûhî'nin *Nişvâr*'ında sûfilerin Şîraz'daki üstünlüklerinden dolayı Bişr'in şikayette bulunduğunu okumaktayız.⁶⁸ et-Tenûhî, Bişr'in yönettiği ve taraflarla birlikte İbnü's-Semmâk olarak da bilinen Mutezili mütekellim ve fakih Abdurrahman es-Sîrâfî'nin de hazır bulunduğu bir duruşmayı nakleder:

"Bir kadınla bir erkek sûfi davalarını Şîraz kadısı Ebu Sa'd Bişr b. el-Hüseyin ed-Dâvûdî'ye getirdiklerinde ben de Şîraz'da onunla birlikteydim. Bu tasavvuf hareketi bütün o bölgeyi kaplamıştı ve hiç kimse sûfilerin binlerce diye ifade edilen sayılarını bilmiyordu. Kadın, kocasına karşı, yardım etmesi için kadıya başvurmuştu. İçeriye çağrıldıklarında kadın şöyle dedi: "Ey kadı, bu benim kocam beni boşamak istiyor ama bu davranış ona yakışmıyor. Keşke onu caydırabilseydiniz." Daha sonra, Ebu Sa'd bu konuşmayla ilgili olarak benim şaşkınlığımı artırmaya başladı ve olayın devamını sağlayarak sûfilerin durumunu bana gösterdi. Kadına şöyle dedi: "Neden bu durum ona yakışmıyormuş?" Kadın şöyle cevap verdi: "Çünkü biz evlendiğimizde onun bana karşı olan ilgisi devamlıydı. Fakat şimdi o bana olan ilgisinin bittiğini söylüyor. Ancak benim ona olan hislerim aynı şekilde devam ediyor. Onun bana olan ilgisinin son bulması gibi, benim ona olan ilgimin de sona ermesini sabırlı bir şekilde beklemek zorunda." Sonra, Ebû Sa'd bana döndü ve şöyle dedi: "Bu meselenin hükmü hakkında ne dersin?" Ardından aralarında barışı sağladı ve onlar da boşanmadan oradan ayrıldılar.

Allah'ta fenâ olma anlayışı ve bununla bağlantılı olan terminoloji; ya da bir kimsenin asıl hedefe ulaşmak maksadıyla eğitici bir hazırlık olarak önce kendi eşinde fena bulması, et-Tenûhî'nin, kendisi de bir sûfi olup, kocasını mahkemeye veren sûfi kadının ağzından aktardığı sözler göz önüne alındığında, gülünç olarak yorumlanabilir. Bu olayda,

⁶⁶ Ebû İshâk el-Firuzâbâdî eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, ed. İhsan Abbas, Beyrut 1401/1981, s.122.

⁶⁷ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Telbîsu İblis, Nakdu'l-ilm ve'l-ulemâ*, ed. Muhammed es-Sebbâh, Beyrut 1409/1989, s.380.

⁶⁸ *Nişvâr*, III, s.227, no. 147.

belki de ruhsal gelişiminde kendisine ayak uyduramadığını düşündüğü karısına karşı kocanın sabrının tükendiği söylenebilir.

Aduddevle zamanında Mutezile kelamının iki önemli ekolü olan Behşemiyye ve İhşîdiyye'nin lider ve temsilcileri Büveyhî sarayında yapılan dini tartışmalara katılırlardı. Bu iki ekol arasında ciddi bir gerilim vardı. Bu durumu en açık şekilde yansıtan, Behşemiyye'nin ünlü polemikçisi Ebû Râşid Saîd en-Neysâbûrî'nin, İhşîdiyye'nin Bağdat'taki lideri el-Ehdeb'e yönelik olarak yaptığı tenkidlerdir. en-Neysâbûrî, *Mesâil*⁶⁹ isimli eserinde el-Ehdeb'i, Büveyhî sultanının Hıristiyan veziri Nasr b. Hârûn'la işbirliği yapmakla suçlamıştır. Üstelik ed-Deylemî,⁷⁰ Nasr b. Hârûn'un İbn Hafîf'in kudsiyyetini kabul ettiğini söylemektedir. Bu bağlamda İbn Hafîf'in müntesiplerinden biri, sözü edilen vezirin, İbn Hafîf'in veli olduğuna inandığından dolayı ihtida ettiğini belirten bir olayı nakletmektedir. Bu inanç, el-Ehdeb'in mensup olduğu ekol olan İbn İhşîd'in öğretilerine dayanmaktadır. İbn İhşîd, kerametın imkânını inkar etmeyen az sayıdaki Mutezililer'den biridir.⁷¹ Şayet Hıristiyan vezirle İhşîdî kelamcı el-Ehdeb arasındaki işbirliği iddiası doğru olsaydı vezir, Mutezile'nin başkadısı olan Bişr'e karşı muhalefetle ortak hareket ederdi. Bundan dolayı politikaların karmaşıklığı ile birlikte iki Mutezile ekolü arasındaki rekabet, İbn Hafîf ile Şîraz sûfilerinin, neden bazı hakim Mutezilî politikacıların temsilcileri tarafından korunurken, diğerleri tarafından zulme uğradıklarını açıklamaktadır.

Mutezilî edip et-Tenûhî'nin *Nişvârü'l-muhâdara* adlı eserinde, alay konusu edilen şeylerden biri de, Şîraz'daki tasavvuf hareketiydi. O özellikle, güvenilir bir topluluktan⁷² duyduğunu iddia ettiği bir rivayete⁷³ dayanarak İbn Hafîf'e saldırıyordu:*

"Onlar bana, adının İbn Hafîf el-Bağdâdî olduğunu söyledikleri bir adamın Şîraz'da bulunduğunu ve onunla buluştuklarını söylediler. Bu adam gelişigüzel konuşuyor, şeytânî vesveselerden bahsediyor ve binlerce kişi onun meclisine gidiyormuş. Ayrıca çevik, akıllı ve zekiymiş. Özellikle insanlar arasında zayıf olanları kendi yoluna gelmeleri için kandırıyormuş."

* Makale sahibinin, Mutezile'nin tasavvufa yönelik eleştirileriyle ilgili verdiği örneklerin, genellikle tek şahsa ve onun aşırı yorumlarına dayandığına özellikle dikkat edilmelidir (çev.).

⁶⁹ Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn, ed. Ma'n Ziyâde ve Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, s.284.

⁷⁰ Sîretü İbn Hafîf, s.200.

⁷¹ bk. Richard Gramlich, Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des İslamischen Wunders, Wiesbaden 1987, s.122.

⁷² Nişvâr, III, s.228; İbnu'l-Cevzî, Telbis, s.449.

⁷³ Nişvâr, III, s.229.

Rivayetin sonlarına doğru, et-Tenûhî, İbn Hafîf'i, müridlerinden birinin cenaze töreninden sonra, erkek müridlerini kadın müridleriyle cinsel ilişkiye girmeleri için teşvik etmekle suçlar. et-Tenûhî bu bilgiyi sûfi terminolojisiyle ilgili olarak yaptığı bir açıklama esnasında verir. İbn Hafîf'in, kocası yeni ölmüş olan bir kadın sûfiye söylediği sözler dönemin tasavvufi söylemine örnek olarak sunulabilir. et-Tenûhî'nin açıkladığı ilk terim, İbn Hafîf'in kadına sorduğu şu soruda yer alan "gayr"dır: "Hâhunâ gayr?" et-Tenûhî bu ifadeyi "bizim yolumuza karşı çıkan kimse var mı?" şeklinde tercüme eder. Daha sonra İbn Hafîf'in bir kadından ısrarla kendi erkek müridleriyle birlikte bir gece geçirmesini istemesi vesilesiyle ikinci bir soru nakledilir: "Üzüntülerin belalarına ve elemelerin acılarına ruhlarla birlikte direnmek ne güzel! Işıkların buluşması, ruhlarn saflaşması, haleflerin doğumu ve rahmetin inişini sağlayacak olan imtizâcdan (kaynaşma) niçin kaçınmak zorunda olalım ki?" Bu cümlelerden et-Tenûhî'nin teknik terimler olarak seçip ayırdığı bazı terimler şöyle açıklanır: "İmtizâc= cinsel münasebet,⁷⁴ ışıkların buluşması= inançlarına göre herkes bir ışıkla donatılmıştır, ihlâfât= yani her biri kocası ölmüş veya kaybolmuş olsa bile bir halefe sahip olmak zorundadır."

et-Tenûhî, bu seksüel karmaşa iddiasıyla artık kalıplaşmış olan, sapık insanların, kendi karılarını mensubu buldukları grubun üyelerine peşkeş çektikleri tarzındaki önyargıyı sürdürmektedir. Bundan dolayı et-Tenûhî'nin bu hikayeyi nakletmekten maksadı, okuyucuyu bilgilendirmekten ziyade, Sünnî inanca sadakati herkesçe bilinen İbn Hafîf'i bir ibâhî olarak tanıtmaktır. et-Tenûhî rivayetin sonunda iddia edilen bu olaydan dolayı çok şaşırdığını ve eğer haberi kendisine ulaştıran ravilerin güvenilir kimseler olduklarını bilmeseyse bunu nakletmeyeceğini söyler.⁷⁵ et-Tenûhî kendi kaba mizah anlayışına hedef olarak özellikle Bağdatlı sûfileri seçer. *Nişvâr*'da Ebûbekir eş-Şiblî (ö.334/945) ile ilgili iki hikaye vardır.⁷⁶ Bunlardan birincisi daha uzun bir başka hikayenin tamamlayıcısı durumundadır. Burada, kızgın yağın kendi vücuduna zarar vermeyeceğini iddia eden ve bunu ispatlamaya çalışan sahte bir velinin aslında bir şarlatan olduğu anlatılır. et-Tenûhî'nin iddiasına göre, Ebu't-Tayyib b. Herseme adındaki râvi Şiblî'yi, içinde faluzec (bir tür muhallebi)

⁷⁴ İmtizâc (kaynaşma) Ebu'l-Hasan Ali ed-Deylemî tarafından Atfu elif'l-me'luf ale'l-lâmi'l-ma'tuf, ed. J. C. Vadet, Kahire 1962, adlı eserde farklı gruplara mensup insanlar tarafından "aşk" olarak tarif edildiği belirtilmektedir. Bk. Joseph Norment Bell ve eş-Şâfiî tarafından yapılan tercüme, Kahire (baskıda), s.100. Bu kelime çapkınca fiilleri ifade ederse de ed-Deylemî bunu "aşk bilgidir" diyen bir gruba atfeder.

⁷⁵ et-Tenûhî'nin bu hikayesi gerçekte çelişen bazı hatalar ihtiva etmektedir. İbn Hafîf, el-Bağdâdi olarak bilinmiyordu ve Adududdevle tarafından onun sûfi cemaatini oluşturmak üzere belirlenmiş gruplar da yoktu. Tam aksine bütün deliller onların büyümeye devam ettiklerini göstermektedir.

⁷⁶ *Nişvâr*, II, s.128.

bulunan kaynar bir kazana elini daldırıp çıkarırken görmüştür. Şiblî'nin çıplak elinin kazana daldırıp peşpeşe birkaç avuç dolusu faluzec çıkardığı belirtilmektedir. Bu esnada orada bulunan sûfilerden biri hayretle Şiblî'ye şöyle haykırmıştır: "Yazık sana! Dikkat et elinde bir yüksük var, yoksa senin boğazın su deposu mu?" Bu, şeyhin kendisini iğreti araçlarla koruduğuna dair onun zihnindeki şüphenin iması da olabilir. Bu söz biraz da alaylıdır. Zira bir insanın zarar görmeksizin ateşe maruz kalması mümkün değildir. Burada aynı zamanda Şiblî'ye karşı bir kurnazlık da söz konusudur. Bu hikaye Mutezile'nin keramet karşısındaki olumsuz tavrını da yansıtmaktadır.

İkinci hikaye⁷⁷ kerametle ilgilidir ve burada Şiblî'ye isnad edilen şaşırıcı fiiller vardır. et-Tenûhî bu tür fiillerden birini vezir el-Muhallebî'den işittiğini söylemektedir. el-Muhallebî bir defasında Bağdat sokaklarında dolaşırken, etrafında insanların toplandığı bir adamı, yerde bitkin bir halde uzanmış olarak gördüğünü belirtir. Bu adamın Şibli olduğu kendisine söylenir. Bir kaç dakika önce bir herîse (keşkek) satıcısı oradan geçerken şöyle seslenmiş: "Daha ne kadar günah işleyeceksin?" Bunun üzerine Şiblî kendinden geçmiş. Ardından bir feryad koparıp bilinçsiz bir şekilde yere yığılmış. el-Muhallebî, kendi kendine Şiblî'nin cehaletini düşünerek yürürken bir sûfiyle karşılaşmış ve olanları ona anlatmış. Sûfi şöyle demiş: "Yazıklar olsun! Şiblî'nin bir çılgık atıp vecde gelmesinin sebebi nedir?" Sûfi şöyle cevap vermiş: "O, Allah'ın kendisiyle satıcının dili vasıtasıyla konuştuğuna (hitap ettiğine) inanıyor." el-Muhallebî şöyle demiş: "Bu çok şaşırıcı. Eğer başka bir herîse satıcısı daha olsaydı ve o da "daha ne kadar günah işleyeceksin" diye sorsaydı bunlardan hangisi Allah'ın kelamı olacaktı?" Sûfi şöyle demiş: "Buna ancak o cevap verebilir."

Burada, Şiblî'nin haklı olarak ünlenmesine neden olan vecd halindeki sözlerine karşı bu hikayede eleştiri de vardır. Bu da şunu göstermektedir ki eğer Şiblî'nin tavrını açıklamak üzere hikayedeki muhakeme bir sûfi tarafından ortaya konsaydı, bu onların iki tanrının varlığına inandıkları şeklinde yorumlanabilirdi. et-Tenûhî'nin, Şiblî'nin vecdini reddedişi Mutezilî epistemolojisinin terimleriyle açıklanabilir: "Allah hakkındaki bilgi, ilham veya vecdle elde edilemez. Ancak muhakeme ve istidlal ile elde edilebilir".

Diğer hikayeler arasında, et-Tenûhî'nin Bağdatlı sûfilerle ilgili nakilleri vardır. Bunlardan birinde⁷⁸ Ahmed b. Muhammed el-Medâinî adında birinin, sûfiler arasında onları şaşırtmak amacıyla soytarılık yaptığı anlatılmaktadır. el-Medâinî naklediyor:

⁷⁷ Nişvâr, II, s.129, no,65.

⁷⁸ a.g.e. I, s.99, no,48.

“Bir defasında ben, Bağdat’ın Medine Camii’nde bir sûfi halkasının önünde duruyordum. Bu sırada onlar rastgele konulardan, havâtır, hevâcis ve vesveseden bahsediyorlardı. Ne dediklerini anlamıyordum. Aklıma onlarla alay etmek geldi ve şöyle dedim: “Ey şeyh! Bir soru sorabilir miyim?” Şeyh şöyle dedi: “Sor bakalım.” Ben de sordum: “Madem ki bu sahada sen bir uzmansın, söyle o zaman, sen Allah’ın iradesi altındayken senin tepende bir çatlak oluşur mu? Sen Allah’ın ipine yapışmış durumdayken, hiçbir şey senin vasıflarına zarar verebilir mi?” Şeyhin etrafına toplanmış olanlar bunun ciddi bir soru olduğunu sandılar ve en uygun cevabı bulmak için tartışmaya başladılar. Fakat şeyh, benim kendileriyle alay ettiğimi anladı. Bana zarar verebileceklerinden korktuğum için oradan kaçtım.”

“Sen Allah’ın iradesi altındayken tepende bir çatlak oluşur mu?” sorusu öyle görünüyor ki, sûfilerin, Sünnî müslümanların da benimsediği kader anlayışı ile alay etmek için sorulmuştur. Burada, ayrıca, aynı zamanda, ciddi bir soruyla alaylı bir soru arasındaki farkı ayırdedemeyecek kadar aptal olmakla itham edilen sûfilerle alay edilmektedir. İbn Haff’le ilgili hikayede şeyhin aklen zayıf insanları kendi yoluna çektiği söylendiği gibi, şeyh burada zeki biri olarak takdim edilmektedir. Her iki hikayede vurgulanmak istenen, tasavvuf şeyhlerinin tam anlamıyla birer şarlatan olduklarıdır.

et-Tenûhî’ye ait bir çok hikayede oldukça olumsuz bir figür olarak tasvir edilen Hallâc’la karşılaşmaktayız. Bunlardan birinde⁷⁹ Hallâc’a atfedilen, yanına yiyecek almaksızın bir aylık bir yola çıktığı tarzındaki keramet, aldatmaca olmakla itham edilir. Başka bir hikayede⁸⁰ et-Tenûhî Hallâc’ı şiileri kendisine inanmaları için nasıl ayartacağını düşünüp duran biri olarak tasvir edilir. Hallâc’ın, Şii kelamcı Ebû Sehl en-Nevbahtî’yi yeni bir taraftar olarak elde etmeye çalıştığı söylenmiştir. Fakat en-Nevbahtî’nin sadece inanıyormuş gibi yaptığını anlayan Hallâc bu fikrinden vazgeçmişti. en-Nevbahtî, kelliğinin giderilmesi için Hallâc’dan keramet gücünü kullanmasını istemişti. Fakat aynı zamanda kendisine hiçbir zaman inanmamış olduğu da ortaya çıkmıştı. Bu hikaye Hallâc’ın farklı gruplara mensup birçok insana arzu ettikleri belli bir şeyi yerine getireceğine dair söz verdiği şeklinde bir iddiayla son bulmaktadır. Taraftar kazanmak için yapılan bu tarz girişimler yine kandırma ve aldatma olarak nitelendirilmiştir.

et-Tenûhî, Hallâc’ın mahkumiyetiyle sonuçlanan yargılama esnasında cereyan eden olaylarla ilgili bilgi de verir.⁸¹ Taraftarlarından

⁷⁹ a.g.e.I, s.159, no, 81.

⁸⁰ a.g.e. I, s.162-164, no,83.

⁸¹ a.g.e. I, s.162-164, no,83.

Hallâc'a gelen, iddiaya göre, Allah'a veya Hz. Peygamber'e atıfta bulunulan başlıklarla hitap eden mektupları Hallac'ın reddettiğini belirtir. Yine iddia edildiğine göre, Hallâc, Hac ibadetini fiziksel olarak yerine getirmeye gücü yetmeyen müslümanların bunun yerine sembolik bir hac yapmalarına izin verilmesi fikrini ileri sürmüştü. et-Tenûhî, Hallâc'la alakalı olarak, iki ünlü fakihin verdiği birbiriyle çelişen fetvaları iktibas eder. O, fetvalardan daha sert olanın benimsendiğini belirtir.⁸² Bu hikaye, Hallâc'ın takipçilerinin (Hallâciyye) güya, onun yerine bir başkasının öldürüldüğüne ve Hallâc'ın gelecek bir zamanda tekrar geri geleceğine inandıklarını vurgulayan bir bahisle sona erer. et-Tenûhî bu inancı ahmaklık olarak nitelendirir.

et-Tenûhî, Mutezile Ebû Ali el-Cübbâî ile Hallâc arasında münasebet olduğunu ileri süren bir başka hikayeyi daha nakleder.⁸³ Verilen örnekte Hallâc, bu Mutezilî liderin üzerinde etkili olan bir düzenbaz olarak takdim edilir. et-Tenûhî, Ahvaz ve buraya komşu olan bölgelerdeki insanların Hallâc tarafından "kudret dirhemleri"(?) ve çeşitli turfanda yiyeceklerle nasıl kandırıldıklarını açıklamaya koyulur. el-Cübbâî'nin bu olanları duyduktan sonra, talebelerini Hallâc'ın hokkabazlıklarına maruz kalma ihtimaline karşı hazırlıklı olmaları için uyardığı söylenir.⁸⁴ Bunun sonucunda Hallâc'ın Ahvaz'dan ayrıldığı rivayet edilir.

Bir başka hikayede⁸⁵ et-Tenûhî Hallâc'ın yazdığı eserlerdeki metodunu "deli saçmalıklarına uygun olarak, sûfilerin yolunun takip edilmesi" tarzında vasıflandırır. Bununla birlikte, et-Tenûhî istemeyerek de olsa, Hallâc'ın anlaşılır şeyler söylediğini, yazdıklarının çekici şeyler olduğunu ve telaffuzunun da akıllıca olduğunu belirtmek zorunda kalır.⁸⁶

et-Tenûhî, bir taraftan da Tüster'de Hallâc'ın oğullarından birinin etrafında toplandıkları söylenen Hallâc'ın takipçileriyle alay etmeye girişir.⁸⁷ et-Tenûhî'ye göre onlar, Hallâc'ın sahip olduğu ilahi özelliklerin sonradan oğluna geçtiğine inanmaktaydılar. Yine aynı hikayede, bu bölgede bulunan gruplardan birine mensup olan bir sûfinin Hz.

⁸² "Bu meselede Ebû Ömer'in fetvasına uyuldu. Onun insanları nasıl kandırdığı, irtidat ve inancısızlığı hakkında bilinen ve öğrenilenler göz önünde bulundurularak böyle yapıldı..."Nişvâr, I, s.172, no,88.

⁸³ Nişvâr, I, s.172, no,88.

⁸⁴ "Düzenbazlıkların olduğu yerde bunlar da olur. Böyle bir kişiyi onun evine değil de kendi evinize sokun ve ondan siyah ve beyaz iki inci ortaya koymasını isteyin. Eğer bunu başarabilirlerse onun doğruyu söylediğini belirtin."

⁸⁵ a.g.e. I, s.169, no,85.

⁸⁶ Bu noktaya işaret etmek üzere et-Tenûhî şöyle der: "Bir defasında Hallâc, yakınlarda esen rüzgarın uğultusunu duyduğunda şöyle demişti: "Bu, şeytanın dünya üzerindeki figanıdır."

⁸⁷ a.g.e.I, s.173-176, no,89-91.

Muhammed'in ruhunun kendi bedenine girdiğine inanmakta olduğu anlatılır.⁸⁸ Bu hikayede dikkat çeken husus Allah'ın veya Peygamber'in ruhunun seçilmiş bir insana hulûl edebileceğinin inkarıdır. İddialarında bu mantıksal çelişkiyi öne çıkarmak suretiyle, Hallâciyye, akıl dışı inançlara sahip ve dalalete düşmüş olmakla itham edilmiştir.

et-Tenûhî'nin alay ettiği diğer bir sûfi de Bağdatlı Ruveym b. Ahmed'dir.⁸⁹ O, Cafer el-Huldî'nin bu sûfi hakkında verdiği hükmü nakleder: "O öyle bir kimsedir ki sırrını açmak isteyen ona gitsin. Çünkü o, aşkını bu dünyadan 40 yıl gizli tuttu." Bu, Ruveym'in nispeten daha düşük bir seviyeden Bağdat'ın başkadısı İsmail b. İshâk'ın vekili konumuna yükselmesini ima etmektedir. Ruveym'in bu konum değiştirmesi olayı bazı sûfi arkadaşlarının eleştirisine yol açmıştır. Abdullah Ensârî'ye göre,⁹⁰ her ne kadar zahiri seviyesi değişse de bu durum büyük bir mürâi olan Ruveym'in batınını hiçbir şekilde etkilememiştir.

*el-Ferec ba'de's-şidde** isimli eserdekilere benzer bir hikayede,⁹¹ et-Tenûhî, tasavvuftaki şekliyle tevekkül kavramıyla, çok uç noktada ve dünyaya tamamen ilgisiz kalma şeklinde anlayıp uygulayan sûfiler bağlamında alay eder. Bir sûfi olduğu ifade edilen hikayenin kahramanı, sürekli olarak arkadaşlarına kendi anlayışlarına uygun olarak tevekkül, rızık ve ruhun zayıflığı ve kuvvetli oluşu hususlarında konuşmalar yapar. Bu sûfi, kendisine bir kase içinde gönderilen "faluzec"den başka bir şey yemeyeceğine ve bir yeminle yemesi gerekmedikçe de yemeyeceğine dair yemin eder. Hikaye, sûfinin uzak bir yere seyahate çıktığını ve günlerce yemek yemediği için bir camide neredeyse ölecek duruma geldiğini belirterek devam eder. Nihayet bir

⁸⁸ et-Tenûhî, varolduğu iddia edilen bu inançları, Basra'da Hallâciyye'nin kendi liderlerinin şeyh olduğunu kabul ettirmeye çalıştıkları birinden işittiğini söyler. "Ben Hallâciyye'nin liderini ziyarete gitmiştim. Onlar ise benim bir müşşid aradığımı sandılar. Sonra bu lider ben oradayken konuşmaya başladı. Gözleri şaşığı ve direk evin tavanına bakıyordu. Oradan ayrıldığımızda yanımdakilerden biri sordu: "İnandın mı?" Ben de: "Şu ankinden daha fazla inanmadığım bir an olmadı. Bu mu sizin peygamber derecesine yükselttiğiniz adam? Öyle ise neden önce kendi şaşılığını düzeltmiyor." Karşımdaki şöyle cevap verdi: "Sanki o gerçekten kör mü? O sadece yukarıya göklerin melekûtuna bakıyor."

⁸⁹ a.g.e.III, s.120, no,77.

⁹⁰ Ensârî, Tabakât, s.262.

* Kitâbu'l-ferec ba'de's-şidde. Ata sözleri, fıkra, şarkı ve çeşitli hikayelerden oluşan bir eserdir. Müellif bu kitabı kaleme alırken daha önceki kaynaklardan faydalandığı gibi babası, hocaları ve kendi tecrübelerine de dayanmıştır. Eser bir çok muhitte kabul görmüş, okunmuş, istinsah edilmiş ve sonraları İran, Türk ve Yahudi edebiyatında mühim bir rol oynamıştır. Bilinen ilk Türkçe tercümesi Kadir b. Muhammed tarafından yapılmıştır. İA, XII, s.167 (çev.).

⁹¹ Nişvâr, III, s.76, no,54; ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, Telbis, s.428.

cariye onu dövmele tehdit ederek yemeğe zorlar. Daha sonraları bu cariye, sūfiyi faluzeci yemeğe zorlamasını gerektiren tuhaf sebepleri açıklar: “Köyün muhtarı olan efendisi kendisine faluzec yapmasını emreder. Fakat yemeğin hazırlanması gecikir. Buna çok sinirlenen efendisi şöyle bir yemin yapar: “Eğer köyün dışından bir yabancidan başkası bu yemeği yerse, efendi karısını boşayacaktır.” Böylece sūfinin talihsizliği muhtarın kurtuluşu olarak belirir. et-Tenûhî burada tasavvufun tevekkül anlayışını, sūfi kahraman açısından sonuçlarının ne kadar rizikolu olduğunu göstererek reddeder. Burada bu sūfinin tevekkül anlayışı bir anlamda intihar sayılabilecek bir şekilde sunulmaktadır. Bununla birlikte hikayenin tasavvuf karşısı bu görünüşü daha önemli olan Allah’ın inayetinin işleyişinin ortaya konulması meselesine nazaran önemsizdir.⁹²

et-Tenûhî, kendi dönemindeki tasavvufun ayırdedici bir özelliği olan tevekkül anlayışını *Nișvâr*’ın başka bir yerinde daha eleştirmiştir.⁹³ Bu noktada Cafer el-Huldî ile ilgili olarak bir olay nakledilmiştir ki buna göre o, bu anlayış üzere, yani bineksiz ve erzaksız olarak sadece Allah’a tevekkül ederek tam 56 defa haccetmiştir.

Üzgün bir anne filin ⁹⁴ intikamının anlatıldığı hikayede ise, sūfi şeyh İbrahim el-Havvâs, tamamen olumlu özelliklerle tasvir edilir. Bir deniz kazası nedeniyle zorluk çekmesine rağmen, el-Havvâs kesinlikle bir lokma dahi fil eti yememişti. Arkadaşları bir fil yavrusunu yakalayıp yediklerinde o onlardan uzak durmayı tercih etmişti. İntikam dolu anne fil onlara saldırıp arkadaşlarını öldürdüğünde, el-Havvâs hayatta kalmış ve şehre filin sırtında geri dönmüştü. Hikayenin ilahî yönü, Allah’ın ilminin hayvanlar aleminde de tezahür edişini göstermesi yanında iyi ve kötü işlerin tam karşılığını da içermektedir: İntikam dolu fil kimin kendi yavrusunu yediğini ve kimin de bundan kaçındığını ayırdedebilmiştir. Tevekkül konusuyla ilgili hikaye gibi, bu hikaye de et-Tenûhî’nin, *el-Ferec ba’d-e’s-şidde* adlı eserinde vardır. Bu çalışmanın genel teması, Allah’ın sonsuz merhametinin sıkıntılara karşı metanetli davranan kişiye yönelik olduğudur. Bu hikayeler göstermektedir ki bu şekilde hareket etmekle, sonraki diğerlerinin kurtuluşlarına vesile olmuştur.⁹⁵

⁹² Bu hikayenin edebi tahlili için bk. Julia Ashtiyani, et-Tanuhi’s al-Faraj ba’d al-Shidda as a Literary Source, Arabica Felix (1991) s. 108-128.

⁹³ Nișvâr, III, s.119, no,70.

⁹⁴ Nișvâr, III, s.119, no,127.

⁹⁵ et-Tenûhî’nin, Nișvâr’a aldığı sūfilere dair malzemeler içerisinde bir cümleden biraz daha uzun bazı ifadeler ve isnadlar da mevcuttur. Bunların arasında tasavvufu eleştirmek maksadına matuf olanlar ayırdedilebilir durumda değildir (bk. a.g.e. III, s.123,no,83; III, s.122, no,79; III, s.121, no,78; III, s.119, no,75). Bu malzemeler et-Tenûhî’nin veciz ifadeler ve nadir sözlere olan ilgisini

Yukarıda zikredilen hikayelerin çoğu, Mutezile'nin rasyonalist bakışını kanıtlamaktadır. Abbasîler'in ilk ve orta dönemlerinde yaşayan sûfiler, bu bakış açısının yanlış olduğuna inanıyorlardı. Sûfiler genelde din söz konusu olduğunda özellikle de insanın Allah'la ilişkisi bağlamında rasyonalizmin saçma olduğunu düşünüyorlardı. Hata yapma ihtimalinden dolayı dini meseleler üzerinde akıl yürütülmemesine dikkat çekiyorlardı. Kur'ân ve hadisten daha fazla bilme hırsını zındıklık sayıyorlardı.⁹⁶ Rasyonalist kelamın temel niteliklerinden olan cedelin dini sohbetlerde yer almasının uygun olmadığına inanılıyordu. Sûfilerin, risalelerinde sıkça kullandıkları konu ile ilgili hadisler "dinde tartışmaya yer olmadığı"ni ileri sürüyordu.⁹⁷ Rasyonalist kelamcılar sırf dünyevi arzular uğruna kendi ilimlerinin peşinde koşmakla suçlanıyorlardı.⁹⁸ Sûfiler kelamcıların kullandıkları cedel yöntemini kendi yöntemleri olan sohbe (nasihat, vasiyye) zıt telakki ediyorlardı.

Tasavvuf ve Mutezile'nin Allah'ın aşkınlığı fikriyle ilgili tavırlarındaki bu düşmanlık, H.IV/M.X. yüzyılda yaşayan Mısırlı sûfi Ebû Ali b. el-Kâtib'in şu açıklamalarında ortaya çıkmaktadır: "Mutezile tanrı kavramında bulunan teşbihî (antropomorfik) unsurları ortadan kaldırmak için mücadele etmiştir. Bunu akıl yoluyla yapmışlar fakat başaramamışlardır. Sûfiler ise aynı şeyi ilimle yapmışlar ve başarılı olmuşlardır."⁹⁹ Kur'ân'ın mahluk olduğu inancı, Mutezile'nin tevhid anlayışının neticesidir.

Nakil ehlinin doğal müttelikleri olarak sûfiler, hadisle karşı karşıya geldiklerinde ve hadis rivayetinde esas kaynak olan Hz. Peygamber'in ashabıyla ilgili gösterdikleri şüpheden dolayı Mutezile'yi eleştirmişlerdi. Sûfilere göre, Mutezile, sûfilere körükörüne taklidin, hadis ve rivayetlerin taraftarı olmakla aşığılmıştır. Yine onlara göre sûfiler bir hadisi rivayet ederken onunla çelişen başka birini de rivayet etmişler ve biri diğerini nakzederken her ikisine birden inanmışlardır...¹⁰⁰ Üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda yaşayan önemli sûfiler, Mutezile'nin dikkat çektiği ve tartıştığı, fakat kendilerine göre gizlenmesi ve üzerinde durulmaması

yanıttır. Örneğin, onun nadir sözlere olan ilgisi hadis ve tasavvuf ilimlerine muhalif olan Cafer el-Huldi'nin sözlerini neden iktibas ettiğini göstermektedir.

⁹⁶ bk. Tilman Nagel, Geschichte der Islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart, Münih 1994, s.133.

⁹⁷ bk. İbn Hafif, İktisâd, fasıl 46.

⁹⁸ İbn Hafif müridi şöyle uyarır: Cedelci olarak nitelendirilen kelami akıl yürütmeye eğilimli zamanımızın şu cemaatlerinden uzak kalma hususunda gayretli ve dikkatli ol. Çünkü Peygamber bunu yasaklamış ve kendisine inananları bundan kesinlikle alıkoymuştur. O Kur'ân hakkında tartışmanın küfür olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu, öncelikle insanlar arasında nefrete yol açabilir ve anlaşmazlıklara neden olabilir. Sonra, kişinin riyaset için kin ve düşmanlık ile meşgul olmasına yol açabilir.

⁹⁹ es-Sülemî, Tabakât, s.386; Kuşeyrî, Risâle, s.29.

¹⁰⁰ Bişr b. el-Hüseyn, İbn Asâkir'in Tibyân'ı içinde, s.119.

gereken sahabe arasındaki anlaşmazlıklar konusunda hadisçilerin tavrını benimsemişlerdir. İbn Hafîf *Sîre*'sinde naklettiğine göre,¹⁰¹ şeyhlerinden biri olan Muhammed b. Ali el-Kettânî Mekke'deyken rüyasında peygamberi görmüş ve ona sahabe arasındaki fitne hakkında bir soru sormuş. Peygamber de ona bu konuda susmasını söylemiş.

Sûfiler, Mutezile'nin kader anlayışının, Allah'ın kudretine ve şanına hâlel getirdiğini düşünüyorlardı. Bu durum, İbn Hafîf'in, Mutezilî kelamcılar hakkında anlattığı aşağılayıcı bir hikayede görülmektedir.¹⁰² Dördüncü yüzyıl başlarında yaşayan sûfi Ebu Bekir el-Vâsitî (ö.320/932) irade konusundaki anlayışlarından dolayı Mutezile'yi, tanırdığını iddia eden firavunla karşılaştırır: "Firavun açıktan açığa rubûbiyyet iddiasında bulunmuştu, Mutezile ise bunu gizli bir şekilde yaptı. Onlar şöyle diyorlar: "Ben ne istersem yaparım."¹⁰³ Aynı şekilde, Mutezile'nin önderlerinden el-Cübbâî'nin bir öğrencisine hitaben Hallâc, kader hakkında kendi görüşünü açıklar. Ona göre ilahi fiillerin sebepleri insanın aklıyla kavranılamaz. İnsanın fiilleri de kendi iradesinin kontrolünde değildir.¹⁰⁴ Mutezile'nin adalet anlayışının bir sonucu olan, insanın haksız bir şekilde çektiği acıların Allah tarafından telafi edileceği şeklindeki inançları sûfiler tarafından gülünç olarak nitelendirilir. İbn Hafîf'in *Sîre*'si buna bir örnektir.¹⁰⁵

Sûfilerin, Mutezile'nin akılcılığına karşı yaptıkları başlıca eleştiriler, Mutezile'nin hadisi reddi ve onların kader konusundaki görüşleri üzerinde yoğunlaşır. Sûfilerle Sünniler bu konuda aynı görüşü paylaşırlar. Bundan başka sûfiler, Mutezile'den tamamen farklı olarak gayba dair bilgilerin keşfle elde edilebileceğine inanırlar.¹⁰⁶ Halbuki Mutezile ilahi bilgilerin ilham veya keşfle değil ancak muhakeme ile elde edilebileceğini savunur.¹⁰⁷ Allah'ın yalnızca peygamberler aracılığı ile değil ilhamla da bilinebileceği inancı noktasında sûfiler Şiiler'le aynı görüşü paylaşırlar.

¹⁰¹ Sîretü İbn Hafîf, s.65, no,16.

¹⁰² a.g.e. s.186-189.

¹⁰³ Kuşeyrî, Risâle, s.5.

¹⁰⁴ Allah bedenleri sebepsiz olarak yaratmış, sıfatları onlara yine sebepsiz olarak yüklemiştir. İnsan kendi fiillerinin kaynağına sahip olmadığı gibi fiiline de sahip değildir (Sülemî, Tabakât, s.311). Tam bu anlamda Cüneyd tevhid konusunda şöyle der: "Varlıkların hareket ve sükunları tek olan Allah'ın fiilidir." Kuşeyrî, Risâle, s.5.

¹⁰⁵ Sîretü İbn Hafîf, s.186-189.

¹⁰⁶ İlham, mükâşefe, a.g.e. s.66.

¹⁰⁷ bk. el-Câhız, Kitâbu'l-mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife; G. Vajda, La Connaissance Naturelle de Dieu Selon el-Câhız, Critiquee par les Mutazilites, Studia Islamica XXIV, 1966; Van Ess, Theologie und Gesellschaft, III, s.382; The Cambridge History of Arabic Literature, ed. A.F.L.Beeston, I-III, Cambridge 1983-92, II, s.85.

Yukarıda zikredilen, et-Tenûhî'nin *Nişvâr* adlı eserinin içeriğinden hareketle şu sonuca varabiliriz ki, Mutezile esas olarak sûfilere samimiyetsizlik, cahillik ve mantıksızlıkla suçlamaktadır. Sûfiler samimiyetsizdir çünkü fakirlikten zenginliğe ulaştıklarında bundan dolayı memnuniyet duyarlar (Ruveyym'in durumunda olduğu gibi).¹⁰⁸ Keramet sahibi olduklarını iddia ederler (Şiblî ve Hallâc'da olduğu gibi).¹⁰⁹ Saf insanları ya da ihtidaya meyyal olanları duygularına hitap ederek kendilerine katılmaları için kandırırlar (Hallâc gibi).¹¹⁰ Kendi aralarında sapık cinsel ilişkilere girerler (İbn Hafîf'de olduğu gibi).¹¹¹ Cahil ve akılsızdırlar çünkü bir soytarı tarafından aldatılabilirler (el-Medâinî'de olduğu gibi).¹¹² Onların kullandıkları terimler ve fıkıh anlayışları tam bir alay konusudur (Kadı Bîşr'in mahkeme ettiği çift hakkında olduğu gibi).¹¹³ Kitaplarında yazılanlar tamamen deli saçmasıdır (Hallâc'ınkiler gibi).¹¹⁴ Tevekkül anlayışları, benimseyenleri açısından intihar riski taşır.¹¹⁵ Belli şekillerde formüle edilmiş dualar¹¹⁶, muska vb. şeylerin sihrisel güçleri olduğuna dair batıl inançlara sahiptirler.¹¹⁷ Peygamber'in ashabıyla aynı makamda olduklarını iddia ederler. Allah'ın ya da Peygamber'in ruhunun kendi bedenlerine hulûl ettiğine inanırlar. Buna rağmen yine de kendi şaşılıklarını dahi düzeltemezler.¹¹⁸

Sûfilerin samimiyetsiz, cahil ve mantıksız olduklarını ileri süren et-Tanuhî ayrıca onları keramet iddialarından dolayı da eleştirir. *Nişvâr*'da sûfilerle ilgili olarak anlatılan hikayelerde Şiblî, İbn Hafîf ve Hallâc gibi büyük sûfilerin gerçek veli olmadıkları ve onlara atfedilen kerametlerin de velayet lütfu olarak kabul edilemez olduğunu savunulur. Sûfilere atfedilen kerametler aslında sihir ve nihayetinde insanı cehenneme götürmek isteyen şeytanın ürünüdürler.¹¹⁹ Mutezile'nin çoğunluğu, keramet dindar insanların velayetinin delili olduğunu reddederler. Onlara göre, sadece peygamberliğin kanıtı (ve Allah'ın ayetleri) olan mucizeler gerçek kabul edilebilirler. Mutezile

¹⁰⁸ *Nişvâr*, III, s.120.

¹⁰⁹ a.g.e. III, s.159; II, s.128; I, s.172.

¹¹⁰ a.g.e. I, s.161.

¹¹¹ a.g.e. III, s.228.

¹¹² a.g.e. I, s.99.

¹¹³ a.g.e. III, s.227.

¹¹⁴ a.g.e. I, s.169.

¹¹⁵ a.g.e. III, s.76.

¹¹⁶ a.g.e. III, s.198.

¹¹⁷ a.g.e. III, s.199.

¹¹⁸ a.g.e. I, s.173-176.

¹¹⁹ et-Tenûhî'nin Hallâc'a atfettiği hokkabazlıkla ilgili hikayeler genelde sihirle ilgilidir. bk. Gramlich, Wunder, s.131.

kerameti reddederken onun sihirden ayırdedilemez olduğunu delil olarak ileri sürer.¹²⁰ Bir sûfiye atfedilen, arzuları yerine getiren büyü ve tılsımla ilgili hikâyeler, öyle görünüyor ki, duaların Allah tarafından cevaplandırılacağı kanaatinde olan bazı Mutezilîler tarafından, benzer bir inkarla ortaya atılmıştır.¹²¹

et-Tenûhî'nin, sûfilerle ilgili anlattığı hikâyelerde görülen Mutezile'nin bu orijinal eleştirisinden hareketle sûfilerin akıl temeli olmayan bir ilim ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Bunun sonucu olarak sûfiler Allah'ın kendilerine hulûl ettiğini söylemişler ve keramet iddiasında bulunmuşlardır. Sûfilerin, Allah tarafından kendilerine keramet gösterebilme gücü verilmesi nedeniyle farklı kılındıkları fikri Mutezile tarafından peygamberin özel konumuna hâlel getirmek şeklinde algılandı. Zira Mutezile'ye göre Allah peygamberini desteklemek amacıyla onun elinde mucize gösterir. Şayet keramet iddiasında bulunan insanların varlığı peygamberin konumunu tehlikeye sokacak olursa bu takdirde peygamberin temsil ettiği şeriat nihayetinde gereksiz hale getirilmiş olur. Böyle bir şeyin gerçekleşmesini engellemek Mutezile'nin "emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker" ilkesinin gereğidir. Hasan-ı Basrî'den tevarüs edilen bu ilke öyle görünüyor ki Mutezile'nin tasavvufa muhalefetindeki temel saik olmuştur.¹²²

¹²⁰ Gramlich, a.g.e. s.106. Mutezile'nin ileri sürdüğü diğer deliller şunlardır: 1) Eğer peygamber olmayan birinden harikulade bir durum zuhur ederse bu hal çoğalır ve her zaman gerçekleşerek harikulade olma vasfını yitirir. 2) Eğer olağanüstü olaylar peygamber olmayan insanların elinde gerçekleşecek olursa bu durum peygamberin üstünlüğüne hâlel getirir. Fakat peygambere itaat etmek onun mucize göstermesine de bağlıdır. Bir mucize olağandışı ve farklı olanı sergileyerek delil olur (Ebu Haşim el-Cübbâî'nin sunduğu delil). Kadı Abdülcabbar şu açıklamayı yapar: Mucize peygamberin herhangi sıradan bir insanın üstünde olan özel rütbesini isbat eder. Eğer peygamberin mucizesi olmasaydı sıradan insanlardan farkı kalmazdı (bk. Gramlich, a.g.e. s.109). 4) Şayet peygamber olmayan birinden olağanüstü bir hal zuhur ederse bu peygamberin mucizesinin etkisini azaltır (bk. a.g.e. s.99).

¹²¹ Gramlich, a.g.e. s.106'da Endülüslü kelimci İbn Hazm'ı örnek olarak verir. Kazerûnî'nin biyografisini kaleme alan Mahmud b. Osman diğer taraftan, Mutezile'nin günahkar olsun olmasın Allah'ın bütün kullarının dualarına icabet ettiği anlayışını benimsediğini söyler. Mahmud b. Osman, Firdevsü'l-mürşidiyye fi esrârî's-samediyiye, ed. Îrâj-i Afşar, Tahran 1358, s.66.

¹²² bk. Helmut Ritter, Studien zur İslamischen Frömmigkeit. 1. Hasan Basri, Der İslam XXI, 1933, 1-83;66.