

İbn Münâzil'in İzinde: Bağdat ve Nişabur'da İlk Tasavvuf Mektepleri*

Sara Sviri**

çev. Hicret Karaduman***

Giriş: Hargûşî'nin *Tehzîbü'l-Esrâr*'ı

Bu çalışma bir dizi sorunun cevabını aramaktadır: [İlk olarak] uzun müs-tensih silsilelerinden kaynaklanıp süregelen bir yazım hatasını düzeltme

.....

* Tercüme konu olan makalenin künyesi şöyledir: Sara Sviri, "The Early Mystical Schools of Bağhdād and Nishāpūr: In Search of Ibn Munāzil", *JSAI* 30 (2005): 450-482. Makalenin son kısmında, müellifin Arapça metniyle birlikte verdiği rivâyet ve *Tehzîbü'l-esrâr* isimli eserin Abu Dabi neşrine dair değerlendirmelerini içeren Ek kısmı, metnin genel bütünlüğü dikkate alınarak tercümeye dâhil edilmemiştir. Köşeli parantezle belirtilen saygı ifadeleri ve bazı açıklamalar mütercime aittir. Müellifin notu: Bu makale şu çalışmaların bir devamı niteliğindedir: Hakîm et-Tirmizî üzerine yaptığım doktora tezimde yer alan melâmet başlığı (Tel Aviv Üniversitesi, 1979); "Hakim Tirmidhi and the Malâmatî Movement in Early Sufism", ed. L. Lewishon, *Classical Persian Sufism: From its Origin to Rûmî*, (London and Newyork: 1993), 583-613 [Mezkûr makale Prof. Dr. Salih ÇİFT tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir: "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî, *Tasavvuf: İlim ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 445-468.]; von Schlegell'in *Principles of Sufism* (Risâletü'l-Kuşeyriyye tercümesi) adlı eseri üzerine yazdığım değerlendirme yazısı, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), 272-281.

Prof. M. J. Kister'e, Hargûşî'nin metnini fark etmemi sağlayıp Berlin nüshasının fotokopilerini kullanmama izin verdiği için müteşekkirim. Yine, Berlin nüshasının mikrofilmni edinmeye yardımcı olan Prof. Sabine Schmidtke'ye, eserin Abu Dabi neşri hususunda beni bilgilendiren, ayrıca çalışmamın taslağını okuyup yararlı eleştirilerde bulunan ve beni cesaretlendiren Prof. M. A. Amir-Moezzi'ye; 2003 yılı boyunca bu çalışmaya zengin olanaklar sağlayan Kudüs-İbrani Üniversitesi bünyesindeki İleri Araştırmalar Enstitüsü'ne (Institute for Advanced Studies) teşekkür etmek istiyorum. Aynı şekilde makalenin çeşitli aşamalarındaki cömert katkıları ve tenkitleri için Prof. Etan Kohlberg, Prof. Sarah Stroumsa, Dr. Ella Almagor ve Dr. Avraham Hakim'e de şükranlarımı sunuyorum.

** Müellif hâlihazırda Kudüs İbrani Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Tasavvufun teşekkül dönemi ve İbn Arabî felsefesi üzerine çalışmalar yapan Sviri'nin bu alanlarda çok sayıda makalesi ve *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path* (1997), *The Sufi Anthology* (2008) ve *Perspectives on Early Islamic Mysticism* (2019) isimli kitapları mevcuttur.

Prof. Dr. Kudüs İbrani Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü. Kudüs, İSRAİL.

sara.sviri@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2473-9865>

girişimidir ki bu hata sebebiyle, Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) ve daha az tanınan Abdullah b. Münâzil (öl. 330/941-942) gibi iki tarihi şahsiyet birbirine karıştırılmıştır. Bu makale aynı zamanda, Nişaburlu ilk zâhidlerden biri olan Abdullah b. Münâzil'i tanıtmayı; 4./10. yüzyıl tasavvuf eserlerinden biri olup bugüne kadar ihmal edilen *Tehzîbül-esrâr*'ın önemini hatırlatmayı; kabaca da olsa, Bağdat ve Nişabur'daki ilk zâhidleri buluşturan bağlara ilişkin bir harita çizmeyi; tasavvuf literatürüne yaklaşım tarzını belirleyen yorum metotlarını ana hatlarıyla belirlemeyi; tasavvuf alanında hâlihazırdaki araştırmalara bir katkı sunmayı ve son fakat çok önemli olarak, hac ritüelini ifa etmenin en doğru yolu üzerine kafa yormayı amaçlamaktadır. Bu liste anlamsız ve cüret-kâr gözüküyorsa da, makale boyunca yukarıdaki başlıkların birbirileriyle olan alakasını göstereceğime dair umudumu ifade etmek istiyorum.

Birkaç yıl evvel, Prof. Kister tarafından şahsıma, Berlin'deki bir el yazmasının fotokopilerini içeren üç ciltlik bir dosya ulaştı. Ahlwardt 2819 numaralı nüshanın (aslı Berlin Kraliyet Kütüphanesi, Sprenger 832) giriş sayfası, metni ve müellifini “Abdülmelik b. Ebî Osman el-Vâiz el-Hargûşî'nin¹ Kitâbü Tezhîbi'l-esrâr'ı” şeklinde tanıtır. Arapça başlığın altındaki İngilizce ifade ise kitabı, “System of Sufism by Kharkhushy, 580 pp. copied in 848” olarak takdim eder. Ahlwardt'in katalogunda bu çalışmanın ismiyle ilgili detaylı bir pasaj mevcuttur. Burada metin, “Darstellung des Sufismus in 70 Kapiteln von Abd elmelik

.....

*** Arş. Gör. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı.

Research Assistant, Niğde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Niğde, TURKEY.

hicret.karaduman@ohu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-0391-5444>

- 1 Tasavvufa mütemayil bir Şafîî âlim olup 406-407/1015-1016'da Nişabur'da vefat eden Ebû Sa'd (veya Sa'îd) Abdülmelik b. Muhammed b. İbrahim el-Vâiz el-Hargûşî için bk. Sezgin, GAS (1967) 1/670 (no: 52); Hargûşî'nin hayatı, tedris faaliyeti ve çalışmaları hakkında detaylı ve iyi araştırılmış bir çalışma için bk. Davud Süleyman Abdurrahman'ın doktora tezi, *A Critical Edition of Kitâb Sharaf al-Mustafâ by Abu Sa'd al-Kharkûshî* (University of Exeter, 1986), 2-29 ve 95-107; Aynı şekilde Uri Rubin'in doktora tezine de göz atılabilir: *Muhammad The Prophet in the early Literature of Hadith* (Tel Aviv Üniversitesi, 1976), 2/371 vd. Burada bahsedilen biyografik kaynaklar şunlardır: el-Kazvîni, *Âsârul-bilâd ve ahbârul-'ibâd* (Beyrut: 1960/1380), 401; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Wüstenfeld (Leipzig: 1867), 2/325-6 (Kharkush); İbrahim b. Muhammed el-Sarîfînî (641/1243), *Müntehab min Kitâbi's-siyâk li-târîhi Nîsâbûr* (Hakîm en-Nîsâbûrî'nin Târîhi-i Nîsâbûr eserinin bir seçkisi), Richard Frye tarafından tıpkıbasım neşri yayınlanmıştır: *The Histories of Nishapur*, Harvard Oriental Series No: 45 (Lahey: 1965), 94b.

ben moh. ben İbrahim elharkushi ennisaburi abu sa'd 406/1015"² ibareleriyle tanıtılır. Birkaç yıldır bu metni incelememiştim. Ancak son zamanlarda, ilk dönem sûfî metinleri üzerine bir yöntem arayışına girdim ve Hargûşî'nin (öl. 406/1015-1016) eserini incelemeye karar verdim. Eser şaşırtıcı bir şekilde, başka kaynaklarda görmediğim zengin malzeme ve mâlûmâtla doluydu. Daha yakından inceledikçe bu materyalin, İslam tasavvufunun teşekkül dönemini daha yakından anlayabilmek için hayati derecede önemli olduğuna kanaat getirdim, özellikle de 3./9. ve 4./10. yüzyıl yerel zühd mekteplerinin mahiyeti ve bu mekteplerin tedricen, tasavvuf olarak bilinen ahlâkî-mistik temayül bünyesinde nasıl buluştukları konusunda. Hargûşî ve eserini önemli kılan bir başka husus da müellifin, [Ebû Abdurrahmân es-]Sülemî (öl. 412/1021) ile aynı dönemde aynı şehirde yaşamış olmasıdır. Her ikisi de 4./10. yüzyıl Nişabur sakinlerindedir. Dahası, seyrüsülûklerinde de aynı şeyhlerin talebesi olmuşlardır. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Hargûşî'nin şeyhlerinin isimlerini şu şekilde verir: İsmail b. Nüceyd (öl. 366/976), Bişr b. Ahmed el-İsferayînî, Ali b. Bündâr es-Sayrafi (öl. 359/969-970) ve Ebû Sehl es-Sü'lûkî (öl. 369/979-980). İbn Nüceyd ve Sü'lûkî, Sülemî'nin hayatında da önemli rol oynamıştır: Ebû Osman el-Hîrî'nin (öl. 298/910) (uzun yıllar Nişabur melametliğinin reisi olmuştur) seçkin müridi olan İbn Nüceyd, Sülemî'nin anne tarafından dedesidir. Sülemî'ye kendi nisbesini (soyadını) vermiş (es-Sülemî, annesinin soyuna ait bir isimdir) ve onun dini eğitimini üstlenmiştir. Ebu Sehl es-Sü'lûkî ise, Sülemî'nin tasavvufî yolculuğunda fiilen müntesip olduğu ve kendisinden icâzet aldığı kişidir.³

İlk dönem tasavvuf araştırmalarında temel bir referans kaynağı olarak Sülemî'nin yeri, pek çok çalışmada ve kendisine ait risâle ve kitapların ilmi neşirlerinde ele alınmıştır.⁴ Kur'ân tefsiri olan *Hakâiku't-tefsîr*'in, sûfî tefeküre dair bu zengin hazinenin ehemmiyeti hakkında ise ilim adamları ittifak

.....

- 2 W. Ahlwardt, *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin: 1891), 67 (Ben de Ahlwardt'in fihristindeki transliterasyonu takip ettim).
- 3 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/431, no: 5594; Abdurrahmân el-Câmî, *Nefahâtü'l-üns* (Tahran: 1337), 311.
- 4 Şu neşirlerin giriş yazılarına bk. Nureddin Şüreybe, *Tabakâtu's-sûfiyye* (Kahire: 1953), 11-53; M.J. Kister, *Edebu's-suhbe ve hüsnü'l-işra* (Kudüs: 1954), 1-8 ve 3-16; J. Pedersen, *Kitâbu tabakâti's-sûfiyye* (Leiden: 1960), 19-38; E. Kohlberg, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye - Uyu'bu'n-nefs ve müdâvâtuhâ* (Kudüs: 1976), 7-18; Süleyman Ateş, *Tis'a kütüb fi usûli't-tasavvuf ve'z-zühd li-Abdurrahmân es-Sülemî* (Beyrut: 1993), 51-140; Nasrollah Pourjavady, *Mecmûa-yi Âsâr* (Tahran: 1369/1990), 1/9-16 (Farsça).

halindedir.⁵ Hargûşî'nin Sülemî ile, aynı sosyal ve dini muhitin yanı sıra aynı coğrafi bölgede yetişmesi (esasında Sülemî, Nişabur'un nispeten daha genç bir sakinidir) ve sûfilerin menkıbe ve sözlerini derlerken ikisinin de bazen aynı râvîlerden istifâde etmiş olmaları,⁶ Hargûşî'nin eserine itibar kazandırmakta ve onu çalışılmaya değer kılmaktadır. *Tehzîbü'l-esrâr*'ı Sülemî'nin meşhur eserleriyle birlikte değerlendirmek, teşekkül döneminde İslam tasavvufunu şekillendiren şahısları daha yakından tanımamızı sağlayacak; düşünceleri hakkındaki tasavvurlarımıza canlılık ve renklilik katacak; en önemlisi, gruplaştıkları [ekol veya mektep] mensubiyet ilişkilerinin izini sürmemize olanak sağlayacaktır.

Bu durumda [bugüne kadar] tasavvuf araştırmalarında Hargûşî ve *Tehzîbü'l-esrâr*'ının fazla dikkat çekmemiş olması gariptir.⁷ Londra'daki India Office Library'de bulunan Berlin nüshasını inceleyen A. J. Arberry, mevzubahis eser ve müellifi hakkında muhtasar müfid bir değerlendirme ve tanıtım yazısı yazmıştır.⁸ Ne var ki Arberry'nin araştırmalarından sonraki altmış küsur yıl,

.....

- 5 Frietz Meier, "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens* 20 (1967): 106; Kohlberg, *Cevâmîu âdâbî's-sûfiyye*, 7 (7 ve 9. dipnotlar); Nwyia, *Trois Oeuvres de Mystiques Musulmans* (Beyrut: 1986), 25-32; Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence* (Berlin-New York: 1980), 110 vd.; Böwering, "Sûfi hermeneutics in Medieval Islam", *Revue des Études Islamiques* 55-57 (1987-89): 256 vd.; Böwering, *The Major Sources on Sulamî's Minor Qur'ân Commentary*, *Oriens* 35 (1996): 35 vd.; Müslüman âlimlerin bu konudaki itirazları hakkında bk. Kister, *Edebû's-suhbe*, 9-10; Nwyia, *Trois Oeuvres*, 159-160 (3. dipnot); Böwering, *Sûfi Hermeneutics*, 262.
- 6 Ebû Nasr Mansûr b. Abdullah hakkında ilginç bir örnek için bu makalede 30. dipnota bakınız.
- 7 Bununla birlikte Hargûşî'nin *Şerefü'l-Mustafâ* adlı eseri üzerine yapılan bir doktora çalışması mevcuttur. Bk. 1. dipnot. [Makalenin yayınlandığı tarihten sonra Hargûşî ve *Tehzîbü'l-esrâr* üzerine yapılan çalışmalar şunlardır: Christopher Melchert, "Khargûshî, Tahdhîb al-asrâr", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73/1 (2010), 29-44; Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "Abû Sa'd al-Ḥargûshî and his Kitâb al-Lawâmî' A Şûfî Guide Book for Preachers from 4th/10th century Nîşâbûr", *Arabica* 58/6 (2011), 503-518; Giuseppe Scattolin, "Abd al-Mâlik al-Kharkûshî (d. 407/1016): His sufi treatise Tahdhîb al-asrâr", *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*, ed. V. Klemm&N. Al-Sha'ar, Leuven-Paris: 2013, 113-126. Türkiye'de *Tehzîb*'in tahkikli neşri İrfan Gündüz tarafından doçentlik tezi olarak sunulmuştur: *Ebû Sa'd el-Hargûşî (Zamanı - Hayatı - Eserleri) ve Tehzîbü'l-esrâr*'ı, nşr. İrfan Gündüz (Marmara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1990). *Tehzîb*'in en yeni tarihli tahkiki için bk. *Ebû Sa'd el-Hargûşî, Tehzîbü'l-esrâr fî usûli't-tasavvuf*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülhalim, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2010.]
- 8 Arthur John Arberry, "Khargûshî's Manual of Sûfism", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9/2 (1937-39): 345-349.

Louis Massignon⁹ ve Paul Nwyia¹⁰ başta olmak üzere sadece çok az sayıda ilim adamı –oldukça kısa- esere değinmiştir. Bu şaşırtıcı ihmali tolere eden bir istisna Nasrullah Pürcevâdî'nin, ağırlıklı olarak *Tezhîbü'l-esrâr*'a dayanan yakın zamandaki bir çalışmasıdır.¹¹ [Kısacası] tasavvuf sahasındaki ders kitapları veya çalışmaların büyük çoğunluğunda Hargûşî'nin eserine dair bir referans veya ondan bir alıntı aramak beyhudedir.¹²

Arberry'nin çalışması şu yorumla başlar: Sûfî düşüncenin bir derlemecisi olarak Hargûşî'nin ölüm tarihi -1015 veya 1016-¹³ Sülemî, İsfahânî (öl. 430/1038) ve Kuşeyrî'den (öl. 465/1072) önce iken, Serrâc (öl. 378/988), Kelâbâzî (öl. 380/990) ve Ebû Tâlib el-Mekkî'den de (öl. 386/996) sonradır. "Bu mukayeseler mühimdir" der Arberry; "Zira Hargûşî'nin, sistematik tasavvufun gayet erken bir müellifi olduğunu göstermektedir." Bu biyografik detay sonrasında Arberry haklı olarak, "Hargûşî'nin, Nicholson'un ilk dönem

9 Louis Massignon, *Essay on The Origins of The Technical Language of Islamic Mysticism* (Notre Dame: 1997), 220; Ekler, Berlin nüshası, 180a; *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, (Princeton: Princeton University Press, 1982), 4/16; Hargûşî Massignon'un bibliyografyasında 180. sırada görülür. Massignon onu, melâmî, kelâmî ve Eş'arî olarak tanımlar. Ayrıca bk. 1/39. Burada Hargûşî'nin "Hallâc taraftarı bir Şafîî" (neye dayanarak?) olduğuna değinilir: 93, 609 (Tasavvufun tanımına dair Hallâc'dan yapılan bir alıntıda); 2/4, 107, 118, 462; 3/107, 115, 177, 181, 227, 253, 256, 277, 337, 348.

10 Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Language Mystique* (Beirut: 1970), 27, 34, 158, 163, 164.

11 Nasrullah Pürcevâdî, "Manba'-i Kohen Der Bâb-i Melâmetiyyân-i Nişâbûr", *Ma'ârif* 15 (1988/1377): 3-50 (Bu makale için Prof. Pürcevâdî'ye ve makaleyi benimle birlikte okuyan Dr. Julia Rubanovich'e şükranlarımı sunuyorum). [Ayrıca] bildiğim kadarıyla Pourjavady *Tezhîb*'in tahkikli neşrini hazırlıyor [Bu neşrin tamamlanıp tamamlanmadığına dair güncel bir bilgiye ulaşamadık].

12 İncelediğim metinler şunlardır: Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma'*, ed. Nicholson (Leiden: 1914) Giriş yazısı; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: 1975); Alexander Knysch, *Islamic Mysticism* (Leiden: 2000) –Özellikle detaylıca hazırlanmış "The Systematization of the Sûfî Tradition" başlıklı altıncı bölüme bakılmalıdır, 116-149 (149'daki 3. tablo); Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sûfism* (Richmond: 2001); William Chittick, *Sûfism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000); Bernd Radtke, "The Theologian and Mystiker in Khurāsān und Transoxania", *Zeitschrift Für Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft* 136 (1986), 536-569; R. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Quşayrîs Über Das Sufitum* (Wiesbaden: 1989); Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Silatü beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* (Beirut: Dâru'l-Endelüs, 1982) 3; Fritz Meier'in şu çalışması, ilk dönem tasavvuf tarihi çalışmaları içerisinde sistematik bir yaklaşım özeti ortaya koymaya çalışan belki de ilk girişim olsa da, (*Essays on Islamic Piety and Mysticism*'de bir araya getirilen makaleler dâhil olmak üzere) esere [Hargûşî'nin *Tezhîbü'l-esrâr*'ı] değinmemiştir. Bk. "Khurāsān and End of Classical Sûfism", İngilizce tercümesi *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (1999) içinde, 189-219. Makalenin aslı Almancadır. Bk. *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo* (Romeo: 1971), 454-570.

13 Arberry "kaynak gösterilen isimlerle birlikte" Brockelmann'a (*Geschichte Der Arabischen Litteratur-Supplement Band/1*, 361) referansta bulunur.

tasavvuf tarihindeki sekiz yetkin isim listesinde bulunmaması”¹⁴ ve “hak ettiği değeri görmemiş olması” karşısındaki şaşkınlığını ifade eder. Bununla birlikte Hallâc (öl. 309/922) üzerine yaptığı araştırmada Hargûşî'nin *Tehzîb*'inden de istifade etmiş olan Massignon'u ayrı tutar.¹⁵ Daha sonra [Arberry] “Ahlwardt'in çalışmasındaki kısmen yetersiz yorumları tamamlama ve böylelikle temel bir kaynak olarak Hargûşî'nin eserine gerçek değerini verme” işine girer. Bunu, metnin kısa ve eleştirel bir tarifi takip eder. İlk olarak Arberry, Hargûşî'nin râvîsi Ebû Abdulah eş-Şirâzî hakkındaki şüphelerini dile getirir. Bu husustaki dayanağı, söz konusu ismi hadis ilminde zayıf bir râvî olarak tanımlayan Hatîb el-Bağdâdî'dir. Arberry bu yüzden “râvînin güven telkin etmediği” hükmüne ulaşır (s. 346).¹⁶ Arberry'nin metnin güvenilirliğine duyduğu şüpheler Berlin nüshası 10b ve 11a varaklarına gelince daha da artar. Şöyle ki burada Abdülkadir Geylânî'ye atfedilen bir söz mevcuttur ki bu bölümün orijinal metne sonradan eklendiği aşîkârdır. Zira Geylânî 561/1166'da vefat etmiştir.¹⁷ Metnin yapısına gelince, Arberry *Tehzîbü'l-Esrâr*'ın genel yapısının Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma'*ına çok benzediğini; dolayısıyla da Hargûşî'nin (veya yardımcısı), en ufak bir şekilde bile kendisinden bahsetmeksizin Serrâc'ı örnek aldığı konusunda bir şüpheye mahal olmadığını iddia eder. [Ona göre] her bir sayfa intihale şahitlik etmektedir (s. 347-348). Şimdi, tasavvufî veya diğer Orta Çağ ilmî metinlerine yönelik intihal suçlaması karşısında ayrıntılı bir savunmaya girmeden, şunu söylemek gerekir: Bana öyle geliyor ki çoğu ilim adamı, bilhassa “paralel” eserleri takip etme konusunda ilgili olanlar, şu konuda hem fikirdirler: “Yazarlık” ve “intihal” kavramları Orta Çağ'da mevcut değildir. 1500'lerden önce veya 1500'lerde, insanlar okudukları veya alıntı yaptıkları bir kitabın müellifinin kimliğine, günümüzde bizim yaptığımız gibi, aynı ehemmiyetle odaklanmıyorlardı.¹⁸ Görünen o ki

.....

14 Nicholson'un *Kitâbü'l-Lüma'* neşrine yazdığı giriş yazısı (Leiden: 1914), i-ii.

15 Massignon'un *Tehzîb*'e atıfta bulunduğu çalışmalarının daha güncel ve tam hali için bk. 9. dipnot.

16 Fakat Arberry şunu gözden kaçırmaktadır: Şayet “sünnî” cenahtan gelen böyle hükümleri kabul edersek, çoğu mutasavvıfın eserlerini de “güvenilmez” ve “zayıf” olarak ilan edebiliriz. Krş. Söz gelimi Sübkî'nin kayıtlarında Sülemî'ye muhalif yorumlar için bk. *Tabakât*, 3/60 [Düzeltilme: Bahsi geçen notlar eserin 4. cildinde, 144-147 sayfaları arasında yer almaktadır. Taceddin es-Sübkî, *et-Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, haz. Mahmud Muhammed et-Tanahi-Abdülfeftah Muhammed el-Hulvi (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1964) 4/144-147]; ayrıca bk. 5 numaralı dipnot.

17 Daha fazlası için bk. el-Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, haz. Bessâm Muhammed Bârûd (Abu Dabi: 1999).

18 Ernst Philip Goldschmidt, *Mediaeval Texts and Their First Appearance in Print* (Oxford: Oxford University Press, 1943), 88; Krş. Vardit Tokatly'nin yakında çıkacak olan makalesi, “Three Mamlük

konu başlıklarını ve birkaç sayfayı üstünkörü bir şekilde incelemek, şu olumsuz hükme varması için Arberry'e (makalenin başındaki olumlu yorumlarına muhalif olan bu örnekler çoğaltılabilir) yeterli gelmiştir: "...*Tehzîbü'l-esrâr*'ın, Serrâc, Mekkî, Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin eserleri gibi tasavvuf tarihinin ana kaynaklarıyla aynı yerde durmadığı kesindir."¹⁹ İlim adamlarını Hargûşî'nin eserine başvurmaktan alıkoyan hususun, Arberry'nin bu cümlesi mi olduğu veya durumu yalnızca talihsiz bir sehivden mi ibaret sayacağımızı kestirmek zordur. Kendisi de Arberry'nin şüphelerine²⁰ konu olan Sülemî -kim olduğu gerçeğinden bağımsız olarak- aynı ilim adamları için daha masum durumdadır.

Tehzîbü'l-esrâr'ın İslam tasavvufunun teşekkül dönemine dair incelemelerde ihmal edilışı bana, kasıtsız bir sehivden daha fazlasıymış gibi görünüyor. Bu araştırmaların -saygın ilim adamlarınca yapılmış onlarca çalışmaya rağmen- erken dönem sûfî literatürü için ortaya konmuş veya önerilmiş uygun bir metodolojiye sahip olmamasından ileri geliyor. Benim tezime göre İslam tasavvufunun teşekkülü, bu dönemde bireyler olarak zâhid-sûfleri birbirlerine bağlayan ilişkileri ortaya çıkarma çabası gütmeksizin, yeterince doğru anlaşılamayacaktır.²¹ Bağdat ve Horasan'daki zühd temayülleri arasındaki farklılık uzun süredir kabul edilmesine rağmen, delillerle desteklenmesi gerekli olmasa da metinlerin satır araları²² tasavvufî literatür, uygulamalar, bireysel veya düşünsel anlamda yer değiştirmeler ve faaliyetlerin, şimdiye kadar fark edilenden çok daha karmaşık bir durum arz ettiğini göstermektedir. Tasavvuf

.....

Scholars Go to War on Plagiarism: Literary Theft in Arabic Prose as Discussed by İbn Hajar al-‘Asqalânî (d. 1448), as-Sakhawî (d. 1497) and Suyûtî (d. 1505)" *JSAI* 31 (2006). Bu referansı ve Orta Çağ İslam dünyasındaki intihal mevzuunda kendisiyle gerçekleştirdiğimiz müzakereler için Dr. Tokatly'e teşekkür ediyorum. Ayrıca Dr. Tokatly tarafından öne sürülen metinler geç Orta Çağ dönemine aittir ve bunları daha erken dönem yazınsal kaidelerle kıyaslamak, kültürel bir dönüşümü de gösterebilir. [Müellifin, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* dergisi 31. sayıda yayımlanacağını haber verdiği bu makale, muhtemelen bazı aksaklıklardan dolayı dergide yer almamıştır. Ayrıca makaleye, internet üzerindeki veri tabanları üzerinden de erişmek mümkün olmamıştır. Bk. http://old.hum.huji.ac.il/upload/_FILE_1438601103.pdf (*JSAI* – Tables of Contents, s. 38, 11.10.2020)].

19 Arberry, "Khargûshi's Manual of Sûfism" 349.

20 Arberry'nin tasavvufî metinlerde sözde intihale işaret etme konusundaki kararlılığı, şu makalesinde ortaya konmuştur: Arberry, "Did Sulamî Plagiarize Sarrâj?", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1937), 461-465.

21 Sara Sviri, "Hakîm Tirmidhî", 583-84.

22 von Schlegell'in *Principles of Sûfism*'i üzerine yazdığım değerlendirme yazısı, 274.

tarihindeki ayrışmalar ve belirgin mensubiyet ilişkilerini analiz etme işi, [şimdiye dek] sonraki dönemde ortaya çıkan tasavvufi tarikatlarla bağlantılı olarak ortaya konmuştur. Fakat esasında, 10. ve 11. asır sûfi metinleri özellikle de karşılıklı iletişimlere dikkate alınarak okunduğunda, nazari hususların yanı sıra sosyal yapı ve uygulama kodlarındaki çeşitlilik ve renkliliği açığa çıkarılmaktadır. Bu tarz bir okuma, tasavvufi metinlerdeki çizgisel sürekliliği sona erdirecek; farklı kaynaklardan elde edilen söz ve menkabeleri (evvela râvîleri ve müellifleri, ikinci olarak da ana konuları ekseninde) sınıflandıracak; biyografik ve tarihi literatür, yalnızca söz ve menkabelerde bahsi geçen kişilerin bir listesini tutma amacıyla değil, aynı zamanda onların faaliyetlerini sosyo-tarihsel ve yerel bağlamda değerlendirmek ve bu suretle ortaya çıktığı toplumsal şartları [Sitz im Leben] yakalayabilmek için kullanılacaktır. Böylesi bir okuma bana göre tasavvufu anlamak için, zâhidane, mistik ve vecd ürünü sözler temelinde tasavvufun olgusal, teorik ve eğitsel boyutlarını belirleme teşebbüsü kadar önemlidir.

Bu usûlü daha ileri taşımak için Hargûşî'nin *Tehzîb*'i vazgeçilmez bir kaynaktır. Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma*'ının dolaylı bir intihali olduğu fikri bir yana bu eser, 2./8.-4./10. yüzyıllar ile Bağdat ve Horasan'dan yüzlerce zâhid/sûfiyi kapsayan muazzam bir menkabe ve gelenek hazinesini ihtiva etmektedir. *Tehzîb* ve *Lüma*'ı sistematik bir mukayeseye tabi tutmasam da nispeten daha az bilinen bir şahsiyeti rastgele seçmek suretiyle, bu eserlerde 3./9. asırda yaşayan İbrahim el-Havvâs'la (öl. 291/904) ilgili materyali karşılaştırmış bulunuyorum: Serrâc bu zata yirmi sekiz yerde; Hargûşî ise yirmi beş yerde değinmiştir. Bunların haricinde dört yerde, iki eserdeki bilgiler benzerlik göstermektedir. Bu gelişigüzel mukayese Hargûşî'nin, Serrâc'ın katıksız bir taklitçisi –veya daha kötüsü, intihal yapan biri- olmadığını öne sürmeye yardımcı olmaktadır. Hargûşî'nin, eserinde yer verdiği ve bir benzerine de rastlanmayan bir rivâyette ise, Hakîm et-Tirmîzî'nin (öl. 320/932) torunu hakkında tatsız bir menkabe anlatılır. “Bâb fî zikri'l-firâse” başlığında Hargûşî, Ebû Bekir el-Verrâk ve Muhammed b. Hâtim et-Tirmîzî'nin (muhtemelen el-Verrâk'ın mürididir) sahip oldukları harikulade firâset mevhibesini ortaya koyar. Bu ikisi, diğer bazı şeyhlerle birlikte, Muhammed b. Ali'nin (Hakîm et-Tirmîzî) yeni doğan torunu için düzenlediği bir yemeğe davet edilirler. Ebû Bekir ve olayı anlatan İbn Hâtim, bebeği gördüklerinde ona dua etmekten çekinirler. Râvînin anlattığına göre gerçekten bu çocuk büyüdüğünde, gayet

zalim bir insan ve kan dökücü biri haline gelmiştir (*kâne ezlame'n-nâsi fi asrihi ve esfekehüm li'd-dimâ*). Savaş beyi olmuş ve sarhoş bir halde iken Cürcan kapısında öldürülmüştür.²³ Bu hikâyenin başka müelliflerce aktarılmayıp gizlenmesi, Hakîm et-Tirmizî'ye duyulan saygıdan mı kaynaklanmıştır? Bu bir tartışma konusudur fakat daha sağlam bir zeminde, başka hiçbir derlemede izine rastlamadığım bu değerli menkabe *Tehzîb*'in, tasavvuf öğrencilerinin şimdiye kadar daha çok tanınan Serrâc, Sülemî ve Kuşeyrî aracılığıyla ulaştıklarına ilave olarak başka bilgiler içerdiğini kanıtlamaktadır.²⁴ Hargûşî'nin tasavvufî derlemesinin daha ayrıntılı bir tetkiki bu sebeple, [kesinlikle] ıhtiyaç duyulan bir husustur.

1. Nişabur'da Şîfler

Nişabur'da mevcudiyeti bulunan iki mezhep vardır ki bunlar hakkında *Tehzîb*'in şahadeti bilhassa önemlidir: İlki, melâmet olarak bilinen mistik-ahlâkî temayül; ikincisi ise Şîflik, özellikle de tasavvufî bilgiye eklemlenen boyutuyla Şîî gelenek. İlk temayül hususunda, "Nişabur tariki" olarak da tanınan melametiyeye dair ayrıntılı bir pasajı başka bir yerde okurlara sunmuştum.²⁵ C bölümünde *Tehzîb*'den istifâde etmek suretiyle, pek tanınmayıp çoğu zaman başkasıyla karıştırılan ve sadece *Tehzîb*'de bulunan ilgi çekici bir hikâyeye konu olan meşhur melâmî Abdullah b. Münâzil'e (öl. 330/941-942) dikkat çekeceğim. Ayrıca onun yalnızca Nişabur çevrelerindeki değil, Şiblî özelinde Bağdat'la olan ilişkilerini de keşfetmeye çalışacağım.

Şîî perspektife gelince *Tehzîb*, tasavvufî literatüre dâhil olan Şîî malzeme hakkındaki soruları açıklığa kavuşturmakta; aynı zamanda bu birleşmenin gerçekleşip biçimlendiği mekân ve zamana ilişkin yeni öngörüler temin etmektedir. Paul Kraus, Louis Massignon ve Paul Nwyia'nın²⁶ öncü çalışmaları ve Gerhard Böwering'in,²⁷ Cafer-i Sâdık'ın (öl. 148/765) tefsir yorumlarının

23 Hargûşî, *Tehzîb* (Bârûd neşri), 327.

24 Şiblî ve İbn Münâzil hakkında emsali olmayan bir başka anlatı için D ve E başlıklarına bakınız.

25 Sara Sviri, "Hakîm Tirmidhî", 583-613.

26 Paul Kraus, *Jâbir b. Hayyân: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam I-II* (Kahire: 1942-43) indekse bk.; Paul Nwyia, "Le Tafsîr Mystique Attribué à Ga'far Sâdiq", *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 43 (1967), 181-230; J. B. Taylor, "Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sûfis", *Islamic Culture* 40 (1966): 97-113.

27 Gerhard Böwering, "Sufi hermeneutics", 255-270; Böwering, "The Major Sources of Sulami's Minor Qur'an Commentary", 35-56.

Sülemî'nin Kur'an tefsiri olan *Hakâiku't-tefsîr*'deki mevcudiyeti konusunda devam eden araştırmaları sayesinde, altıncı imamın tefsir geleneğinin, ilk dönem tasavvuf düşüncesi ve ıstılahlarının gelişimi için ne kadar önemli olduğunu fark etmiş bulunuyoruz. Özellikle Cafer-i Sâdık ismine dayanan Şîî geleneğın, tasavvuf öğretisinin de dâhil olduğu Şîî olmayan mistik kültürlerin bir parçası haline geldiği, artık daha yaygın bir şekilde biliniyor.²⁸ İşte bu noktada, *Tehzîb*'de Şîî imamlardan gelen pek çok rivâyeti aktaran Hargûşî tekrar meydana çıkıyor. Marifet, sahv, müşahede, yakîn, murâkabe, vera', zühd, sabır bablarında –tasavvufla ilişkili ahlaki-mistik kavramları yansıtan diğer başlıkların yanı sıra- [Hz.] Ali (öl. 40/661), [Hz.] Hasan (öl. 49/669), [Hz.] Hüseyin (öl. 61/680), Ca'fer-i Sâdık (öl. 148/765), Ali b. Musa er-Rızâ (öl. 203/819) ve diğer ehl-i beyt önderlerine ait araya serpiştirilmiş çok sayıda söz ve menkabeyle rastlamak mümkündür. Şîî imamları, cömertlik (sehâ) ve güzel ahlak nûmuneleri olarak takdim eden rivâyetlerin sayısı şaşırtıcı gelecektir. Öyleyse Sülemî ve Hargûşî'nin, aynı tahsili gören ve ortak bir sosyal muhitten gelen –ki Richard Bulliet onları “Nişabur eşrafi” [the Patricians of Nishapur]²⁹ olarak adlandırır- iki çağdaş müellif olduğunu hesaba kattığımızda, ikisinin de kullandığı malzemenin Nişabur'daki yerli kültüre tanıklık ettiğini ileri sürmek gayet makul bir iddia olacaktır. Bu yerli kültürde, örnek niteliğindeki güzel ahlak ve içe dönük dindarlık değerlerinin yanı sıra, bu değerleri içeren kavram silsileleri hem Şîîler hem de Şîî olmayan çevrelerce müşterek bir noktada teşkil etmiştir.

Bu tez tarihsel kaynaklarla tasdik edilmiştir. Nişabur'da bulunan ve [Hz.] Ali ile İmamların seçkin neslinden oluşan Şîî cemaat, 2./8. yüzyılda buraya sürülmüşlerdi. Konuyla ilgili malzeme Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (öl. 405/1014) *Târihu Nîsâbûr* isimli eserinde (veya Sünnî ve Şîî “a'lâm” literatüründe dağınık

28 Massignon, Essay, 138 vd.; Massignon, “Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam”, *Opera Minora* I (Paris: 1969), 499-513; Henry Corbin, En Islam Iranien IV [doğrusu III. kitap olmalıdır], “Shi'isme et Soufisme”; Paul Nwyia, “Le Tafsîr”; Nwyia, *Exégèse Coranique*; H. Halm, *Die Islamische Gnosis: Die Extreme Schia und die Alaviten* (Zürih-Münih: 1982); Böwering, “The Major Sources” 51 vd.; F. S. Colby, “The Subtleties of the Ascension: al-Sulamî on the Mi'râj of the Prophet Muhammad”, *Studia Islamica* 94 (202), 167-193; Ayrıca, bilhassa [Hz.] Ali'den [Hz.] Hüseyin'e ve sekizinci imam Ali er-Rızâ'ya kadar (aşağıda gelecek) Şîî imamların sûfi silsilerindeki yerine de dikkat çekmek gerekir: J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: 1971), 262; Mustafa Kamil eş-Şeybî, *es-Sıla*, 467-471 (19. asır Şîî alimi el-Hâc Ma'sûm Ali'nin *Tarâiku'l-hakâik* kitabından alıntılar içerir). Bu referansların birçoğunu Prof. Amir Moezzi'ye borçluyum.

29 Bir sonraki dipnota bk.

halde bulunan iktibaslar ve bu eserin muhtelif özetlerinde) mevcuttur.³⁰ Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin eseri ve aynı zamanda Richard Frye'nin neşrinde yayınlanan tıpkıbasım metin başta olmak üzere³¹ daha sonra ona referansla kaleme alınan kitaplar, ilk dönem Nişabur'undaki ahlaki-mistik akımların her yönden incelemeye tabi tutulabilmesi adına hayati öneme sahiptir. Hâkim, Nişabur'un Hz. Peygamber'den sonraki dördüncü nesil sakinleri arasında Emîrû'l-mü'minîn Ali b. Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebû Tâlib er-Rızâ Ebû'l-Hüseyn'i de sayar.³² Kısa özetlerde alıştığımız formun dışında, sekizinci imam hakkındaki malumat birkaç satır boyunca uzayıp gider. Buradaki pasaj İmam Rızâ'nın Nişabur'a 200/815-16 yılında geldiğini, 203/818-819'da Halife Me'mun (öl. 218/833) tarafından Merv'de mahkeme huzuruna çıkarıldığını ve daha sonra Tûs civarındaki Senâbâd'da şehit edildiğini anlatır. Akabinde İmam Rızâ'nın, kendi mezarını ziyaret eden kimselere vaat ettiği müjdeli habere dair bir sözü nakledilir.³³ *Tehzîbü'l-esrâr*'da sekizinci imam, tevazu ve güzel ahlak örneği olarak karşımıza çıkar. "Fî zikri hüsnü'l-huluk" babında Hargûşî isnad vermeden, siyahî görünümlü olan³⁴ Ali b. Musa'nın, [kendisini tanımayan biri tarafından] hamamcı sanıldığıını,

.....

- 30 Richard Frye, *The Histories of Nishapur*; Richard Bulliet'in Frye'nin el yazmalarından istifadeyle yapılmış olduğu etnografik çalışması, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972); Zeydî isyanını izleyen süreçte Şiîlerin Horasan'a girişleri hakkında, Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (Curzon: 2000), 36; Büyük bir ihtimalle, Cafer-i Sâdık'ın öğretisi başta olmak üzere, Nişabur'da Şiî öğretiyi yayan kişi olan Ebû Nasr Mansûr b. Abdullah (hem Sülemî hem de Hargûşî kendisinden bahseder) hakkında daha fazla bilgi için bk. Böwering, "The Major Sources" 17 vd., 50-51; Ağâ Buzurg-i Tehrânî, *Ta-bakât-i a'lami's-Şî'a* (Beyrut: 1390/1971), 327 (Böwering, s. 47 71. dipnot); Ayrıca bk. bu çalışmada 35 numaralı dipnot.
- 31 Richard Frye'in *The Histories of Nishapur*'undaki *Kitab-i Ahvâl-i Nîşâbü'r* adındaki ilk eser, Behmen Kerîmî'nin *Telhisü Ahmed b. Muhammed el-Ma'rûf bi'l-Halife en-Nîsâbü'rî* ismiyle neşrettiği metnin aynısıdır (Tahrân: 1337); Frye, "Introduction/The Texts", 10-13.
- 32 Frye, 12a = Kerîmî, 26.
- 33 İbn Kulevîhî el-Kummî (ö. 368), *Kâmilü'z-ziyârât* (Kum: Neşrül-fukahâ); 101. bâb, 506; قال أبو الحسن الرضا عليه السلام : من زارني على بعد داري أتته يوم القيامة في ثلاث مواطن
krş. et-Tabersî, *A'lâmü'l-verâ bi a'lâmi'l-hüdâ* (Beyrut: 1985), 371:
قال الرضا عليه السلام : ألا فمن زارني في غربتي بطوس كان معي في درجتي يوم القيامة مغفوراً له
ألا فمن زارني وهو يعرف ما أوجب الله تعلقه من حقي ، فأنا وابائي شفعاؤه يوم القيامة : 374. s.
- 34 İmamın annesi Nubyeli zenci bir köledir. Şiî imamları, Emevi Halifelerinin aksine tevazu ve insanîyet örneği olarak, siyahi köle kızlarla evlenmişlerdir. el-Harezmî, *Resâil*, 81 [Müellif kaynakçada da belirtmediği için hangi nüshayı kullandığı tespit edilememiştir]; krş. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab*, haz. Ch. Pellat (Beyrut: 1979 [doğrusu 1973 olsa gerektir]), 4/42. Ali er-Rızâ'nın zühud temayülü ve ilk zâhidlerle olan ilişkisine dair ilginç veriler için bk. Şeybî, *es-Sıla*, 236 vd.

fakat yanlış düzeltmek yerine gerçekten hamamcıymış gibi iş gördüğünü anlatır.³⁵

Telhisü Târihu Nisâbur'da çokça ziyaret edilen türbe ve kabirlerin anlatıldığı bölümde, Emir Abdullah b. Tâhir'in (öl. 230/844) medfun olduğu kabristanda ehl-i beyte izâfe edilen hazirelerin mevcut olduğunu görüyoruz. Burada *ravza-i mukaddese* denen yerde, şehit "imam" (şüphesiz bu kelime burada en genel anlamıyla "önder" anlamındadır) Muhammed b. Câfer b. Hasan³⁶ b. Ali b. Ömer b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib'in kabri yer almaktaydı. Bu kaynağa göre daha garip olansa, mezkûr zatın lakabının Ebû Câfer es-Sûfi olmasıdır.³⁷ Hargûşî *Tehzîb*'de Ebû Câfer en-Nisâbûrî adında birine atıf yapar fakat bu kişinin, bahsi geçen Şîi imamla aynı kişi olduğuna dair elimizde bir kanıt yoktur.³⁸ Bu Muhammed b. Câfer'i (Kürkân lakaplıdır), Zeydiyye'nin bir şubesi olan

.....

35 Berlin nüshası 107b-108a = Bârûd neşri, 219; krş. Sülemî, *Kitâbü fütüvve*, 58:

سمعت الحسين بن نصر يقول : عن علي بن موسى الرضا رضي الله عنه يقول : سئل جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه " ما الفتوة ؟ " فقال الفتوة ليست بالفسق والفجور ولكن الفتوة طعام مقنوع ونائل مبذول وبشر مقبول وعفاف معروف وإذا مكفوف
İlginçtir ki fütüvvetin (=yiğitlik -chivalry, 44 numaralı dipnota bakınız) mahiyetine ilişkin bu rivâyet Sülemî'ye, 30 numaralı dipnotta ismi geçecek olan Mansûr b. Abdullah tarafından nakledilmiştir.

36 Metinde "el-Hüseyin" olarak geçer.

37 Frye, 68a = Kerîmî, 145:

مقبره امير عبد الله بن طاهر واولاد وعشيرته او امام الحديث محمد بن يحيى الذهلي وبسببى از سادات علويه در بالای اين مقبره در حظيره كه منسوب است بأهل البيت أسودهاناند ودرين حظيره است روضه مقدسه سيد شهيد الإمام ابي جعفر الصوفي وهو محمد بن جعفر بن الحسين بن علي بن عمر بن امير المؤمنين ويعسوب المسلميين كرم الله وجهه وقبر سيد بزرگوار امام جعفر بن زياره
(= bk. 45 numaralı dipnot.)

Beyhakî'nin eserinde, Şîi imamların "sûfi" lakabı almış olmaları dikkate değerdir: *Lübâbü'l-ensâb ve'l-alkâb ve'l-a'kâb*, haz. M. el-Recâi (Kum: 1410), 1/275-277. Söz gelimi, Ebû Câfer Muhammed b. el-Kâsım(!) b. Ali b. Ömer'in ismi 275. sayfada geçer. Fakat bu şahıs ve Câfer b. Ali b. el-Hasan b. Ali b. Ömer arasında bir isim karışıklığı olduğu görülmüyor, zira ikinci isim Beyhakî'ye göre, Emîr Abdullah'ın Nişabur'daki kabristanında medfundur. Bk. Beyhakî, *Lübâbü'l-ensâb*, 277, 458. Andrew Newman'ın yorumu önemlidir (*The Formative Period*, 9): Newman, Cârûdiyye ve Zeydiyye (bu grup hakkında 39 numaralı dipnota bk.) mensuplarının çoğunun yün imalatçıları olduklarını belirtir. Sûfi lakabının arkasında bu sebep yatıyor olabilir mi? Nişabur'un tekstil üretimindeki ünü hakkında bk. Bosworth, *The Ghaznavids* (Edinburgh: 1963), 151-152; krş. Isfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn* (Kahire: 1949), 538 (Muhammed b. Câfer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib hakkındaki bölüm):

حدثني أحمد بن محمد بن سعيد قال أخبرنا يحيى بن الحسن قال : سمعت مؤملاً يقول : رأيت محمد بن جعفر يخرج إلى الصلاة بمكة في سنة ؟؟ مائتي رجل من الجارودية وعليهم ثياب الصوف وسيماء الخير ظاهر
43 numaralı dipnottaki bilgiyle karşılaştırmız.

38 Hargûşî, *Tehzîb*, 27.

Cârûdiyye³⁹ müntesibi olarak tanımlamak mümkündür. Bu şahıs 199/814-815 senesinde Mekke'de, Me'mun'a karşı isyan başlatıp daha sonra yine Me'mun tarafından yakalanarak Horasan'a gönderilmiştir. Ebû Câfer, muhtemelen lakabı ed-Dîbâce olan Câfer b. Hasan en-Nâsır'ın oğludur. Şeybî,⁴⁰ el-Fâsî'nin *Şifâü'l-ğarâm bi-ahbâri'l-beti'l-harâm* isimli eserine atıfla, ed-Dîbâc lakaplı Muhammed b. Câfer es-Sâdık'ın (metinde tam olarak böyle geçer)⁴¹ Mekke'de, Cârûdiyye'den iki yüz kişilik bir cemaatle birlikte namaz kıldığını nakleder: "Bunlar yün giyerlerdi ve yüzlerinden iyilik ve hayır okunurdu" (kanaatimce burası önemlidir –Sara Sviri).⁴²

Telhîs'e göre Hz. Ali ahfadından, Nişabur'daki Telâcerd mezarlığında medfun bulunan diğer bir isim Muhammed b. Muhammed b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib'dir. Aynı kişi "Hâce Kutbüddîn'in nakline göre Nişabur şehrinde medfun olan büyük zâtlar" başlıklı daha sonraki bir bölümde de geçmektedir.⁴³ Burada, zâtın Ebû Sahteveyh namı bir fütüvvet ehli (civanmerd)⁴⁴

.....

39 Cârûdiyye mezhebi için, Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 4/45; Cârûdiyye [Hz.] Ali'nin, [Hz.] Peygamber'in halifeliliğine en layık kişi olduğunu iddia eden tek Zeydiyye şubesidir. H. Halm, *Shiism* (Edinburg: University Press), 206.

40 Şeybî, *es-Sıla*, 189; krş. Andrew J. Newman, *The Formative Period*, 36, burada Muhammed b. Câfer b. Hasan, 252/866-67'de Rey şehrinde Tâhirîlere karşı ayaklanan bir Zeydî olarak görülür. Ayrıca bk. eş-Şeyh el-Müfid, *el-İrşâd*, çev. Howard, (1981), 432-434. Ebû Câfer b. Muhammed, Câfer b. Hasan en-Nâsır'ın oğlu olmalıdır ve bu zatın lakabı ed-Dîbâce'dir. Ebû Bekir Beyhakî, *Lübâbü'l-ensâb*, 66. Muhammed b. Câfer ismindeki bu şahıslardan hangisinin lakabının ed-Dîbâce olduğu konusunda bir karışıklık var gibi gözüküyor: Nevbahtî'ye göre, *Firaku'-ş-şî'a* (Necf: 1959), 97-98, bu lakab aynı zamanda altıncı imam Câfer b. Muhammed'in [Câfer-i Sâdık] oğluna aittir. Beyhakî de Muhammed ed-Dîbâc'ın, Câfer-i Sâdık'ın oğullarından biri olduğunu söyler: Beyhakî, *Lübâb*, 28, 68 (birçok yerde).

41 Bir önceki dipnota bakınız.

42 Şeybî, *es-Sıla*, 189:

وكان الأئمة الزيدون - كزيد - مجموعة من الزهاد المتقشفين ، بل كان منهم من يلقب بالصوفي كمحمد بن يحيى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب الذي قتله الرشيد محبوساً (مقاتل الطالبين، ٤٠٨) وكان محمد بن جعفر الصادق الملقب بالديباج يخرج إلى الصلاة بمكة > في سنة ٢٠٠ (٨١٥-١٦) < بمئتي رجل من الجاردية وعليهم ثياب الصوف وسيما الخير ظاهر (نفس المصدر، ٥٤٠، إلى آخره، الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البيت الحرام، ١٨٥٩، ٢ : ١٨٩) وكان تائر زيدي آخر يوصف بالصوفي (و هو محمد بن القاسم .. لأنه كان يدمن لبس الثياب من الصوف الأبيض (مروج الذهب، ١٠ : ٢٠)

Bk. *Mürücü'z-zeheb*, 4/ 2799-2800 paragraflar. Muhammed b. Kâsım gerçekten Kûfe'de katı zühhd pratikleri ve dindarlığıyla tanımlanmıştır; fakat yün giydiğini gösteren bir delil mevcut değildir.

43 Kerîmî, 151.

44 Farsça bir kelime olan civanmerd (yiğit genç), Arapça "fetâ" ile ifade edilir ve fütüvvet ve civanmertliğe atfedilen ahlâkî değerlerle ilişkilidir. Fütüvvet mefhumu için bk. L. Massignon, "La 'Futuwwa' ou 'Pacte d'honneur Artisanal' Entre Les Travailleurs Musulmans au Moyen Age, *Opera Minora* I: 396-421; Henry Corbin, "La Chevalerie Spirituelle, *En Islam Iranien*, IV: 390 vd (Bu kaynağı Prof. Amir-Moezzi'ye borçluyum); Muhammad Ja'far Mahjub, "Chivalry and Early Persian Sufism",

olup geçmiş yıllarda şehit edildiği; ayrıca türbesinin, duaların kabul edildiği mübarek bir mekân olduğu söylenmektedir. *Telhîs*'te Muhammed b. Abdullah ve Ziyâre veya Ziyâde (belki de Zübâre olmalıdır)⁴⁵ lakaplı büyük oğlu Muhammed b. Muhammed'in de isimleri zikredilmiştir. Bu sonuncusu Horasan seyyidlerinin nakîbi (nakîb-i sâdât-i Horasan) addedilir. "Bu iki büyük zat ve onların ahfâdı "Seyyidler Mezarlığı" olarak bilinen Abdullah b. Tâhir mezarlığında medfundurlar."⁴⁶

Nişabur'daki Şîî imamlarla alâkalı bu rivâyetler düşündürücüdür. Sülemî ve Hargûşî'nin risâleleri ve Nişabur tarihlerinden elde edilen malumat üzerine düşünürken, şu hususları da göz önüne almak gerekir: a) Hicrî 2./8. asırda Nişabur'a sürülen ehl-i beyt ahfâdı arasında, Nişabur'a yerleşip halk arasında itibar görenler mevcuttur. b) Bu seçkin Nişabur sakinlerinden bazılarının kendi dindarlıklarını ve zühd pratiklerini Nişabur'a taşımış olmaları ihtimal dâhilindedir. Cârûdiyye ve Ca'fer b. Hasan ed-Dîbâce, sûfî lakabını almış oldukları için önemlidir. c) Hargûşî, tıpkı kendisinden daha fazla tanınan çağdaşı Sülemî gibi, eserinde ehl-i beyte atfedilen pek çok rivâyet aktarmıştır. d) Nişaburlu melâmîlerle eşleştirilen ve yüksek ahlak prensiplerine sahip fütüvvet akımı, aynı şekilde Şîîlik ile Hz. Ali ve diğer imamları fetâ olarak gören ideal imajla irtibat halinde olmuştur.⁴⁷ Bu maddeler üzerine kafa yormak bizi şu sonuca götürecektir: Nişabur'da inanç ve doktrin hariç, ahlak, tefsir, ibadet ve mânevî seyir hususlarında müşterek bir sûfî-şîî geleneği oluşmuştur.

Ulaştığım sonuçları özetlemek gerekirse: Nişabur'daki ilk tasavvuf hareketinin kaynakları, karmaşıklığı ve gelişimi ve buradaki zâhid/sûfîlerin, Şîî ahlak anlayışı, davranış kuralları ve terminolojisini benimsemeleri üzerine çalışmak için *Tehzîb*, Sülemî'nin çalışmaları kadar önemli bir kaynaktır.

.....

Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi, haz. L. Lewishon (Londra-New York: 1993), 549-581; Şeybî, *es-Sıla*, 515-553. Bu çalışmaların hepsi, Şîî gelenekle fütüvvet ideali arasındaki bağlantıyı gün yüzüne çıkarmaktadır. Krş. Meier, "Khurāsān", 217; Sviri, "Hakîm Tirmidhî", 602-604 ve bu makalenin bibliyografyası; ayrıca bk. 36 numaralı dipnot.

45 Ebû Bekr el-Beyhakî'nin *Lübâbü'l-ensâb*'ına göre *Âl-i Zübâre* Nişabur'un nakîbleriydi. Bk. *Lübâb*, 2/492-523.

46 این دو شریف بزرگ و اولاد و احفاد ایشان، رضی الله عنهم، در مقبره عبد اللہ طاهراند و آن را گورستان ساداتگفتندی Kerîmî, 149 (= 70).

47 Şeybî, 521 vd., özellikle 525-527 arası; Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, 8-10. Burada şu husus dikkate değerdir: Sülemî Hz. Ali'yi, Hz. Peygamber'in halifesi olarak göstermek suretiyle, fütüvvet erkânının Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye aktarıldığını ifade etmiştir.

Kanaatimce bu eserler –metin ve isnatlarıyla birlikte- ilgili kronikler ve menâ-kıbnâmeler eşliğinde okunmalıdır. Nişaburlu bu iki sûfî müellif –ve daha sonra Kuşeyrî- hakkındaki bakış açımızı tekrar gözden geçirmemiz gerektiğine inanıyorum: Nişabur gelenek ve görenekleriyle sınırlı bir perspektife sahip olsalar da bu müellifler, kapsamlı ve bütüncül bir tasavvuf anlayışına kapı aralayan bir safhayı temsil etmiş ve bu anlayışı geliştiren de yine aynı kişiler olmuştur.⁴⁸

a. Abdullah b. Münâzil ve Nişabur Melâmîliği

Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'sine göre Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbn Münâzil, Ebû Sâlih Hamdûn el-Kassâr'ın (öl. 271/884) müridi ve Nişabur'un önde gelen pîrlerinden biridir. Bilhassa Ebû Ali es-Sekaffî (öl. 328/939-940) tarafından takdir edilmiş ve kendisine saygı gösterilmiştir. İbn Münâzil 331/942-943 yılında Nişabur'da vefat etmiştir.⁴⁹ Hadis alanında eğitim görmüştür (Sülemî, kendi babasının İbn Münâzil'den aktardığı bir hadisten bahseder).⁵⁰ Sülemî'nin babasının verdiği bilgiye göre, İbn Münâzil'in üstadı Ebû Ali es-Sekaffî 328/939-940 senesinde vefat etmiştir.⁵¹ Sülemî Ebû Ali'nin, hem Hamdûn el-Kassâr hem de Ebû Hafs ile görüştüğünü (لقي)⁵² söyler ki rivâyete göre bu iki şeyh Nişabur'da melâmet öğretisini yayan zât-lardır. Ebû Ali daha sonra diğer dini ilimleri (ulûmu'ş-şerîa) tahsil etmiş ve

.....

48 Sviri'nin inceleme yazısına bk. "Principles of Sufism", 273-275; Ayrıca bk. E bölümü.

49 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, nşr. Pedersen (Leiden: Brill, 1960), 376; Halîfe en-Nîsâbü'rî, *Telhis*, 66-67=Frye, 31a-32b; Feridüddin el-Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, nşr. R. A. Nicholson (Londra-Leiden, 1907), 2/107-109.

50 Sülemî'nin babasının İbn Münâzil ile olan ilişkisi hakkında 82 numaralı dipnota bakınız.

51 Sülemî, *Tabakât*, 370; Ölüm tarihi *Telhisü Tarihu Nîsâbü'rî*'de tasdik edilmiştir. Ebû Ali es-Sekaffî hakkındaki malumat Hakîm en-Nîsâbü'rî'ye, Ebû Ali'nin torunu Ebû Abdullah b. Muhammed es-Sekaffî tarafından nakledilmiştir. Hakîm'in verdiği bilgiye göre Ebû Ali, 244 yılında Kûhistan'da dünyaya gelmiş ve 328'de Nişabur'da vefat etmiştir. Burada Kız Mahallesi kabristanında medfundur. Hakîm kendisinden şu ibarelerle bahseder:

الإمام المقتدى به في الفقه والكلام والوعظ والورع والعقل والدين [Fıkıh, kelâm, vaaz, takva, akıl ve din hususlarında kendisine uyulan bir imamdır.]

Daha sonraki kısımlarda Ebû Ali, Nişabur'da medfun bulunan "طبقات مشايخ" arasında zikredilir: Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Osman el-Hîrî, Hamdûn el-Kassâr ve diğerleri; bk. 149-150.

52 لقي kelimesi muhtemelen İbn Münâzil'in, bu isimlerin çağdaşı olup onlarla bizzat görüştüğüne delalet eder. Fakat bu, onların müridi olduğu anlamına gelmez. İntisap anlamında kullanılan sözcük genelde *sahibedir*. Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle fi ilmi't-tasavvuf* (Kahire), 26 (Sahibe kelimesinin geçtiği yer).

bu ilimlerde tasavvuf (ilmü's-sûfiyye)⁵³ ehli bir imam haline gelmiştir. Nefsin ayıpları ve fiillerin afetlerine⁵⁴ dair söylemleriyle temayüz etmiştir (*kâne ahsene'l-meşâyah kelâmen fi uyûbi'n-nefs ve âfâti'l-a'mâl*). Bu durum İbn Münâzil tarafından kendisine iki taraflı bir tenkid yöneltmesine sebep olmuştur. İbn Münâzil der ki: "Ebû Ali halka değil kendi nefsinde (nefsini aşığılama amacıyla) konuşmalıydı. Kendi sözlerinin bereketine nail olamamasının sebebi işte budur."⁵⁵ Bu eleştiri, Sülemî'nin *Risâletü'l-melâmetiyye*'sinde geçen yirmi bir melâmet ilkesiyle de uyumludur: "Melâmîlerin ilkelerinden biri, ilmi konularda konuşup bunu izhar etmekten kaçınmalarıdır."⁵⁶ Aynı zamanda İbn Münâzil'in sükût taraftarı olmasıyla da ilişkili olan bu durum Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin, eserin genelinde takip ettiği usûlün aksine, detaylarıyla verdiği bir anekdotta anlatılmıştır. Nişabur'daki melâmîlerden biri olan Ebû Abdullah el-Mülkabâdî'nin naklettiği hikâyede üç Nişaburlu -râvî [Ebû Abdullah], Ebû Ali es-Sekafî ve İbn Münâzil- birlikte bir hac yolculuğuna çıkarlar. Bağdat'a ulaştıklarında el-Mülkabâdî ve Ebû Ali, şehrin meşhur sûfisi Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd'i (öl. 297/909) ziyaret etmeyi arzu ederler. İbn Münâzil ise bu teklifi reddeder ve bulunduğu yerde kalır. Sonraki gün, ikisinin ziyaretten edindikleri muhteşem izlenimlere ve Cüneyd'in kendilerini açıkça tekrar davet etmesine rağmen, İbn Münâzil gitmeyi kabul etmez. Ebû Ali ve Mülkabâdî ısrar ederek İbn Münâzil'den bir açıklama isterler. Cevap şöyledir:

Güzel söz artık yiyecek gibidir: Kişinin ağzına girer ve fazlalık dışarı atılır. Tasavvufî bilgi (ilmü'l-marife) de böyledir. Allah en iyisini (en mükemmel bilgiyi), seçtiği bir kulunun içine (derûnuna) ilkâ eder. Kulun bu marifetten diline dökülen, [lütfedilmiş bilginin] en kötü (parçasıdır). Onunla görüşme şansından vazgeçmek, [bu lütfun] en iyisi Cüneyd'de kalırken benim artıklarla aldanmamdan çok daha iyidir.⁵⁷

53 Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 26; Burada Ebû Ali es-Sekafî, Nişabur'da tasavvufu yayan kişi olarak tanıtılır: "وہ ظہر التصوف بنیساہور"; Nişabur şeyhlerine dair ilgi çekici bir müzakere için bk. Fritz Meier, "Khurāsân", 189-219.

54 Tartışmalı bir anlayış olan "ameller ve amelleri terk etme" için bk. Sviri'nin değerlendirme yazısı: von Schlegell, "Principles of Sufism", 278 vd.

55 Sülemî, *Tabakât*, 378: "كان الواجب على أبي الثقفى أن يتكلم لنفسه لا للخلق لذلك ليس يصل إليه بركات كلامه". Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 97 (Bâbü's-sıdk), Bu bölümde Ebû Ali ve İbn Münâzil arasındaki ihtilaf üzerine aydınlatıcı bir anekdot anlatılır ki Kuşeyrî'ye, kendi şeyhi ed-Dekkâk tarafından rivâyet edilmiştir.

56 Afifi, 112: "ومن اصولهم ترك الكلام في العلم والمباهاة به"

57 "إن كان أمر أبي القاسم على ما وصفتموه فما مثل ما تسمعه منه إلا مثل الطعام الطيب يتناوله الرجل ثم يخرج فضله على ما ترون وكذلك علم المعرفة إنما يلقي الحق إلى من شاء من خلقه له طيبة ثم لا يخرج بلسانه ولا ينطقه الحق إلا باراده فلأن أكون منحوس الخطة بالكليه من أبي القاسم أحب إلي من أن أكون مغبوناً أخذ منه أردى ما ألقى وبقى طيبه عنده"

İbn Münâzil'in açık sözlü beyanından dolayı hayrete düşen iki arkadaş Cüneyd'e döndüklerinde, Cüneyd onlara İbn Münâzil'i [n neden gelmediğini] sorar. İbn Münâzil'in sözlerini aktardıklarında Ebü'l-Kâsım ağlamaya başlar, neredeyse kendini kaybedecek gibi olur ve onlar yanından ayrılana dek sessizliğe bürünür.⁵⁸

Bu hikâye, şeyhi Hamdûn el-Kassâr'ın izinde yürüdüğünde şüphe bulunmayan İbn Münâzil'in, ömrünü adadığı içe dönük, katı zühd anlayışını ortaya koymaya imkân tanımaktadır. Tam adı İbn Umâre Ebû Salih Hamdûn b. Ahmed olan Hamdûn el-Kassâr hakkında Sülemî, *Tabakât*'ta şu bilgileri verir: O, Nişabur'daki melâmet ehlinin önderidir. Kendisine mahsus metodu müridlerinden İbn Münâzil⁵⁹ kadar benimseyen olmamıştır. Hamdûn 271/884-885 yılında Nişabur'da vefat etmiş ve burada Hîre mezarlığına defnedilmiştir.⁶⁰

Bu kaynaklar ve anekdotlar sayesinde, bahsi geçen Nişaburlu şahısları birbirine bağlayan iletişim ağı ve bu ağın çetrefilli mahiyetine dair ön bilgiler elde ediyoruz.

Şimdi, Abdullah b. Münâzil'in kimliği etrafında dönen karmaşık probleme ulaşmış bulunuyoruz. Çözüm 9.-10. yüzyıl Nişabur'unun viran hale gelmiş mezarlıkları, mahalle ve sokaklarına gömülmüş vaziyettedir; ancak bunlardan toplanan verilerle iş daha muğlak ve karışık bir hale gelmektedir. *Târih-i Nîsâbü'r*, Hâce Kutbüddin'e referansla,⁶¹ "Nişabur'a defnedilmiş büyük şeyhlerin isim" listesine yer verir (s. 151-153). Abdullah b. Tâhir⁶² kabristanında yatan bu isimler arasında Hamdûn el-Kassâr, Ebû Ali es-Sekafi ve Abdullah b. Mübârek'e (!) rastlarız (s. 153). Fakat birkaç sayfa öncesinde Nişabur'da, mezarları [halk tarafından çokça] ziyaret edilen yerlere dönüşen mübarek insanlar hakkındaki bölümde, aynı kaynak şu isimleri verir: Hamdûn el-Kassâr, Ebû Ali es-Sekafi, Abdullah b. Münâzil ve Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bûşencî (öl. 348/959) (s. 145). Burada açıkça bir imla hatasıyla karşı karşıyayız: منازل ve مبارك kelimeleri arasındaki benzerlik bu karışıklığa sebep olmuştur ve okuyuş kesinlikle Abdullah b. Münâzil olarak düzeltilmelidir. Bununla birlik-

58 Frye, 32 = Kerîmî, 67.

59 Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*. Kuşeyrî İbn Münâzil'i, Melâmî şeyhi [imamı] olarak tanımlar.

60 Nişabur'un Hîre mahallesi için bk. Sviri, "Hakim Tirmidhi", 585, 5 numaralı dipnot ve burada zikredilen kaynaklar; Ayrıca bk. Bosworth, *The Ghaznavids*, 166.

61 Bu zâtın kimliğini tespit edemedim.

62 Tâhirî hanedanına adını veren kişi.

te aynı isme sahip olmaları şekilsel benzerliğe eklenince, en dikkatli kişinin bile kaçamadığı kalıcı bir hataya sebebiyet vermiştir. Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) meşhur bir zâhiddir; bütün tabakât yazarlarının övgüyle söz ettiği⁶³ ilk zâhidlerden biridir. Merv-i Rûd'da dünyaya gelmiş ve 181/797-798 yılında [Halife Harun] er-Reşîd'in (öl. 193/809) saltanatı döneminde, Fırat kıyısındaki Hît köyünde vefat etmiştir. *Hilyetü'l-Evliyâ* gibi klasik menâkıbnâmeler onu, ilim uğruna pek çok yere seyahat etmiş bir Allah dostu ve hadis, fıkıh ve ahlak alanlarında örnek teşkil eden bir otorite olarak tanıtır. Tasavvufî eserler, kendisine ait sıhhati şüphe götürmeyen çok sayıda söz rivâyet ederler. Öyleyse büyük şahsiyetler ve mistiklerle alâkalı metinlerde, isim benzerliği görüldüğünde bu kişiyi de sahiplenmesinden daha doğal ne olabilir? Bu tür karışıklıkların yaşandığı örneklerin sayısı muhtemelen oldukça fazladır. Ben şu kadarıyla iktifa ediyorum: Hargûşî'nin *Tehzîb*'inde, Melâmîtiyye Bâbı'nda, hiç kuşkusuz İbn Münâzil'e ait olması gereken iki söz (hem Berlin nüshası hem de Bârûd neşrinde görüldüğü üzere) İbn Mübârek'e atfedilmiştir:

وحكى عن عبدالله بن المبارك أنه قال : أصل الملامتي أنه لا يظهر خيراً ولا يضمراً⁶⁴

“Melâmînin en önemli düsturu hayrı göstermeyip şerri gizlememektir.”
Yine:

وقيل لعبدالله بن المبارك : هل تكون للملامي دعوى ؟ قال : وهل يكون له شيء يدعيه؟⁶⁵

Abdullah b. el-Mübârek' soruldu: “Melâmînin herhangi bir iddiası olur mu?” Şöyle cevap verdi: “Onun iddia edecek bir şeyi var mı ki?”

Melâmetten bahsetmesi, bu sözlerin Abdullah b. Münâzil'e ait olması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁶ Nişabur'daki ilk melâmî temayüle

.....

63 Kendisinden bahseden yazarların listesi uzundur; kaynaklar için bk. Sezgin, GAS, I, 95 ve daha fazlası da [eserin] fihristinde mevcuttur.

64 Bârûd neşri, 39 = Berlin nüshası 12a.

65 Bârûd neşri, 40 = Berlin nüshası, 12b.

66 Pürcevâdî daha ihtiyatlıdır ve 2. yüzyılda yaşayan İbn Mübârek'i ilk melâmî addeder. Bk. “Menba-i Kohen”, 12. O ayrıca, şayet “melâmî” metinlerde ismi geçen İbn Mübârek, 2./8. yüzyıl zâhidlerinden biri olan İbn Mübârek'le aynı kişi değilse, Nişabur'da, Hamdûn'un halkasında aynı ismi taşıyan başka birinin bulunma ihtimalini öne sürer. Pürcevâdî, Abdullah b. el-Mübârek isminde altı kişinin mevcut olduğu tahmini için Ziriklî'den delil getirir (Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/115 – İbnü'l-Cevzî'nin *el-Müdhiş*'ini kaynak göstererek): Merv-i Rûd, Horasan, Buhara, Cevher ve son olarak Bağdat. Pürcevâdî, “Menba-i Kohen”, 38-39. Ben, iki isim arasında kalıcı bir isim karışıklığı olduğu şeklinde, daha basit bir çözümü tercih ediyorum. Bu çözüm aynı zamanda daha zor olanı tercih etmektir [lectio difficilior]. Ayrıca benim öne sürdüğüm, aynı sözün bazen Abdullah b.

ilişkin bilgilerimiz bir dizi kaynağa dayanmaktadır.⁶⁷ Bunların başında Sülemî'nin çalışmaları gelir. Sülemî'nin *Risâletü'l-Melâmetiyye*'sinde⁶⁸, iki Abdulah'a yapılan üç atıf bulunur. 90. sayfadaki metin şöyledir: ... قال عبدالله بن المبارك حين سئل عن الملامة

Dipnotta Afîfi bu sözün, المنازل قال عبدالله بن الشكلinde geçtiği başka bir varyantı daha olduğundan bahseder. Söylediğine göre bu rivâyet, Ahmed b. Muhammed el-Ferrâ (öl. 370/980) tarafından nakledilmiştir. Afîfi şöyle devam eder: وهذا هو الصحيح ، لا ابن المبارك الصوفي المتوفى سنة ١٨١

Fakat burada el-Ferrâ'nın rivâyet ettiği varyanta herhangi bir atıfta bulunmaz. Esasında biz Fâvî'nin 1985 tarihli neşrinde⁶⁹ şu varyantı görebiliriz: وسمعت احمد بن محمد الفراء يقول : قال عبدالله بن منازل حين سئل عن الملامة فقال⁷⁰

Afîfi neşrinde (s. 110) İbnü'l-Ferrâ tarafından rivâyet edilen başka bir söze daha rastlarız:

سمعت عبد الله بن منازل يقول وقد سئل هل يكون للملامي دعوى

Burada Afîfi dipnotta bize şu bilgiyi verir: "Kaynakta عبدالله بن المبارك olarak geçmekteyse de bu, hatalı bir okuyuştur (في الأصل عبد الله بن المبارك وهو خطأ)" Bununla beraber Afîfi, neşrin bir yerinde isim değişikliği yapmayı tercih ettiği halde, neden diğerini değiştirmeden bıraktığını açıklamamaktadır. Fâvî'nin neşrinde ise (s. 152) bu söz tamamen göz ardı edilmiştir.⁷¹

.....

Mübârek'e, bazen de Abdullah b. Münâzil'e atfedildiği örnekler ve daha pek çokları [bu husustaki] tezimi güçlendirmektedir. Söz gelimi bk. Sülemî, *Âdâbü's-suhbe*, nşr. M. J. Kister, 28, 33 ve 56 numaralı dipnotlar (Gazzâlî'ye atıfla, *İhyâu 'ulûmü'd-dîn*, 2/156).

67 Detaylar için bk. Sviri, "Hakîm Tirmidhi", 587-592.

68 Nşr. Afîfi, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Kahire: 1945). Afîfi bu neşri iki yazma üzerinden gerçekleştirmiştir: Berlin 3388 ve Kahire Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, Tasavvuf, 178. Giriş yazısına bk., 83.

69 Abdülfetâh el-Fâvî, *Usûlü'l-melâmetiyye ve galatâtu's-sûfiyye* (Kahire, 1405/1985); 102. sayfadaki giriş yazısında Fâvî, Sülemî'nin *Risâlesi*'nin mevcut yazmalarının bir listesini verir. Fâvî kendi neşrini, Dâru'l-kütübi'l-Misriyye 238 (Tasavvuf Teymûr) ve Kahire 178 yazmalarını temel alarak yayınlamış görünmektedir. Notlarında Fâvî ağırlıklı olarak, ele aldığı temaları ayrıntılı şekilde analiz etmeyle meşgul olmuştur. Bunlar arasında farklı veya tartışmalı okumalara dair hiçbir ize rastlayamadım.

70 144. sayfa. Afîfi'nin çalışmasıyla mukayese ederek okunduğunda [bu neşirden] beklenildiği üzere, farklı okuma tarzına dair dipnotta herhangi bir ima mevcut değildir.

71 İki neşir arasında mukayese yapmak, metin ve yazı odaklı pek çok mesele doğurmaktadır. Bu mühim metnin titiz bir tenkitli neşrine mutlaka ihtiyaç duyulmaktadır.

Başka bir örnek kesb, kişinin maişeti için para kazanması veya daha doğrusu, bundaki zilleti tatma erdemine sahip olmasıyla alâkalıdır. Sülemî'nin *Tabakât*'ında⁷² şu söz Abdullah b. Münâzil'e atfedilir: لا خير في من لا يذوق ذل المكاسب . Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma*'ında ise aynı söz Abdullah b. el-Mübârek'e isnad edilmiştir.⁷³ Hargûşî'nin de İbn Münâzil'e atfettiği⁷⁴ bu söz müridleri, Allah'a dingin bir güven demek olan tevekküle sarılmak yerine, rızık için kazanç elde etmeye teşvik eden melâmî tutumu yansıtır.⁷⁵ Kesbe yönelik tavırlar Bağdat ve Nişabur mektepleri arasındaki buluşma noktalarından birini temsil eder. Şöyle ki Hargûşî *Tehzîbü'l-Esrâr*'da باب في الكسب وذكر الاختلافات فيه بين أهل العراق وأهل خراسان اختلّفوا في تفضيل الكسب [Kesb bahsi ve Irak ve Horasan sûfîlerinin bu konudaki ihtilafları]⁷⁶ başlıklı bir bölüm açmıştır. Bu bâb şöyle başlar: Kesbin fazileti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Horasanlılar kesbin daha üstün olduğunu düşünürken, Irak ehli terk-i kesbi savunmuştur.⁷⁷ İlerleyen satırlarda İbn Münâzil'in bir sözü nakledilir: اعلم أن مكاسبك لا تمنعك من التفويض في التوكل، إذ لم تضع⁷⁸ هذين الأمرين في كسبك: النية والإخلاص [Bil ki şu iki şeye dikkat ettiğin sürece, para kazanmak tevekkül haline zarar vermez: Niyet ve ihlas.] *Kitâbü'l-Lüma*'da bu söz İbn Mübârek'e atfolunmuştur.⁷⁹ İbn Münâzil melâmî anlayışa, özellikle de şeyhi Hamdûn el-Kassâr'ın öğretilerine mahsus bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu bakış açısına göre, mânevî yolculuğu süresince mürid daima iç murakabesini devam ettirmekle birlikte, zâhirî görünüm açısından normal ölçülere bağlı kalmalıdır. Sülemî *Risâletü'l-Melâmetiyye*'sinde bunu açıkça ortaya koymuştur: [Melâmî... وأحب [مشايخ الملامتية] لأصحابهم ملازمة الأسواق بالأبدان والفرار منها بالقلوب şeyhler müridlerinin, kalpleriyle uzak durdukları halde zâhiren çarşıda bulunmalarını hoş görmüşlerdir.]⁸⁰ *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de Sülemî, müridi Abdul-

72 Pedersen neşri, 377.

73 *Kitâbü'l-Lüma*'c, 196: وحكي عن عبد الله بن المبارك (!) أنه يقول لا خير في من لا يذوق ذل المكاسب

74 *Berlin nüshası*, 153b, II. 1-2.

75 Hamdûn el-Kassâr'ın, müridlerinden birine verdiği şu nasihat dikkate şayandı: "Abdullah el-Haccâm olarak bilinmen, ârif veya zâhid Abdullah olarak bilinmenden daha iyidir." Sülemî, *Risâletü'l-melâmetiyye*, haz. Afifi, 94 (Ayrıca bk. Sviri, "Hakîm Tirmidhi", 603-604.)

76 *Bârûd neşri*, 298-306 = *Berlin nüshası*, 153a-156b.

77 Krş. *Tehzib*, 155b, II. 12-14: وأما أهل العراق فإنهم قالوا إن الأفضل أن يؤثر التوكل على الكسب فيترك الكسب ويتوكل على

الله عز وجل ويختار الإستيطان في المساجد التي هي بيوت الله عز وجل

78 *Bârûd* bu ifadeyi تصنع şeklinde tespit etmiştir.

79 Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma*'c, 196: وكان عبد الله بن المبارك يقول : مكاسبك لا تمنعك عن التفويض والتوكل إذا لم تضعيهما في كسبك

80 Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, haz. Afifi, 101.

lah b. Münâzil tarafından rivâyet edilen Hamdûn'a ait bir söz aktarmıştır: "Kişinin kazancı terk etmesi onu dilencilığe sevk eder" (قعود المرء عن الكسب إلحاف). *Tezhîb*'de Hargûşî aynı öğretiyi şu ifadelerle zikreder: وحكى عبد الله بن منازل عن أستاذه أبي صالح قال : إن جولسوننا هذا، يعني عن الكسب، إلحاف بالمسألة. Bildiğimiz kadarıyla Ebû Sâlih, Hamdûn el-⁸¹ Kassâr'ın künyesidir. Neticede kendilerine mahsus edebi geleneğin rağmına Nişaburlu müellifler de, dikkatsiz ve emin olmayan muharrirlerin imlâ hatalarına maruz kalmışlardır (bk. s. 465). Bu hata İbn Münâzil'in Hamdûn ve öğretileriyle arasındaki hususi ilişkiye de yansımıştır. Öte taraftan *Kitâbü'l-Lüma*'da –ki yazarı daha çok Bağdat tasavvuf çevreleriyle ilgili olan Ebû Nasr es-Serrâc'tır– Münâzil ve Mübârek kelimele-
rinin yer değiştirmesi daha yaygındır. Dolayısıyla bu karışıklığın bizzat Serrâc'la başlamış olması ihtimal dâhilindedir.

Sonuç olarak inanıyorum ki İbn Münâzil'in kimliğini ortaya çıkarma, onu İbn Mübârek'ten ayırt etmeye ve onun Nişabur şeyhleriyle olan ilişkilerini tespit etmeye yönelik çabamız, yalnızca yaygın bir imla hatasını düzeltmekle neticelenmeyecek; aynı zamanda 9.-10. yüzyılda Nişabur tasavvuf anlayışını ortaya koyacak olan hususiyetleri ve ilişkiler ağını açığa çıkaracaktır. Yine bu izahat, Nişabur ve Bağdat sûfileri arasındaki alışveriş ve dostane ilişkileri, ayrıca İslam tasavvufunun teşekkül döneminde tasavvuf ehli arasında yaşanan etkileşimleri daha iyi kavramamız açısından da ehemmiyet taşımaktadır.

2. İbn Münâzil ve [Ebû Bekir] eş-Şiblî

Bu konuyla alâkalı araştırmalarım, *Tehzîbü'l-Esrâr*'da tesadüf ettiğim epey uzun bir anekdotla sonuçlandı. Burada, Bağdat tasavvuf mektebinden meşhur sûfi Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946) İbn Münâzil'e, hac ibadetini ifa etmenin doğru yolunu öğretmektedir. İbn Münâzil'in özellikle de Hamdûn el-Kassâr kanalıyla Nişabur melâmîliğine mensup olduğu yönündeki iddiam, onun Şiblî'nin müridi olduğunu gösteren bir rivâyetle sarsılacak görünmektedir. İbn Münâzil'in gerçekten kim olduğu ve tam olarak ne gibi bağlantılara sahip olduğu sorusu daha ilgi çekici bir mahiyet kazanıyor. Aynı şekilde ilginç olan bir başka husus Şiblî'nin, içe dönük bir tasavvuf anlayışını benimsemiş

.....

81 *Berlin nüshası*, 153a, II, 16-17.

olan İbn Münâzil'e yönelik talimidir. Burada *Tehzîb'* de yer alan pasajdaki hikâyenin bir özetini vermek uygun olacaktır.⁸²

Hacca gitmeye karar verdikten sonra İbn Münâzil, kararını bildirmek üzere Şiblî'ye gelir. Şiblî ona iki kutu verir ve Mekke'ye gittiğinde bunları rahmetle doldurup geri getirmesini ister. Bu suretle tüm dostları rahmetten istifâde edip, bir süreliğine bile olsa bununla yaşayacaktır. İbn Münâzil, hac, umre ve ziyaret gereklerini yerine getirdikten sonra Şiblî'nin yanına döner. Şiblî ona, haccın çeşitli farızalarını nasıl ifa ettiğini sorar. İbn Münâzil hepsini teker teker anlatır. Görünene göre, İslam hukuku açısından haccın gereklerini harfiyen yerine getirmiştir. Fakat bahsettiği her ritüelin akabinde Şiblî onu durdurarak, bunları ne kadar derinlikli yaptığını ve bu sayede tasavvufî hâl ve ilhamlara erişip erişmediğini sorar. İbn Münâzil tüm sorulara olumsuz cevap verir. O, fazlası ve eksikliği olmadan, yalnızca dini bir farzı eda etmiştir. Bu durumda Şiblî, İbn Münâzil'in haccı gerçek anlamda gerçekleştirmediğini ve geri dönüp tüm rükünleri tekrarlaması gerektiğini beyan eder.

Bu rivâyette yer alan tematik ve eğitici mahiyetteki ilginç soruları bir kenara bırakırsak, kendi kendime bu metnin, İbn Münâzil ve Şiblî arasında nasıl bir ilişki ortaya koyduğunu soruyorum. Diğer tasavvufî risaleler veya biyografî literatüründe bu hikâyenin bir benzerini bulamadım. Ne Sülemî'nin bu konuya dair diğer eserleri ne de incelediğim diğer çalışmalar bu ilişkiye atıfta bulunuyor veya söz konusu görüşmeden bahsediyor. [Hâlbuki] İbn Münâzil'in Şiblî'yle olan ilişkisine dair veriler sağlam bir zemin üzerine bina edilmiş olsaydı, Sülemî'nin *Tabakât'*ında mutlaka bundan bahsedeceğini iddia edebilirim. *Kitâbü'l-Lüma'*ın ise hiçbir yerinde, İbn Mübârek görünümü haricinde İbn Münâzil'den bahsedilmemiştir (73 numaralı dipnota bakınız). Serrâc, Cüneyd çevresindeki Bağdat tasavvufuyla ilgilendiği için bu konuda kanıtın bulunmayışı, yalnızca İbn Münâzil'in Nişabur mektebine mensup olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Kuşkusuz bugünün veri tabanı olanakları [nı kullanmak suretiyle yapılacak] dikkatli bir elektronik araştırma, bazı merak uyandırıcı sonuçlar doğuracaktır. Bugüne kadar bu sonuçlar somutlaştırılmamış olmakla birlikte benim ulaştığım netice [bundan sonraki araştırmalar için] yol gösterici olabilir.

.....

82 İbn Münâzil ve Şiblî arasında geçen söz konusu muhâvere tercüme metnine alınmamıştır. Bk. Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, nşr. Bessâm Muhammed Bârûd, 244-242.

3. Bağdat'ta Nişaburlular

Biyografik ve menkıbevî literatürü incelemek ilginç bağlantıları ortaya dökmektedir. Şöyle ki *Nefahâtü'l-Üns*'te Câmî (öl. 898/1492), Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin babası Hüseyin b. Muhammed b. Musa el-Ezdi'nin (ö. 340/951-952) Abdullah b. Münâzil ve Ebû Ali es-Sekafî'nin müridi olduğunu ve aynı zamanda Şiblî ile de görüştüğünü rivâyet etmektedir.⁸³ Bu haber, Nişaburlu sûfilere birbirlerine bağlayan ve ayrıştıran karmaşık ilişkiler ağına ışık tutmakta; aynı zamanda aralarından bazılarının Şiblî ile aralarındaki muhtemel bağlantılara da işaret etmektedir. Öyle görünüyör ki Şiblî'nin müridleri, çoğunlukla Abdullah b. Münâzil'in, yani Hamdûn el-Kassâr ekolünün takipçileriydi. O halde Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin babasının yolundan ziyade anne tarafından dedesinin, Ebû Osmân el-Hîrî ve Ebû Hafs el-Haddâd'ın (öl. 260/874) yakın müridi olan Ebû Amr İsmail b. Nuceyd'i takip ettiği görülüyor. Bu arada Sülemî, babasının değil de anne tarafından dedesinin nisbesini almıştır.⁸⁴ O halde şimdi şeyh-mürid ilişkilerinin, Sülemî'nin kendi aile bağlarını ayrıştırdığını söyleyebilir miyiz?⁸⁵ Peki, klasik derlemelerde bir araya getirilen ve zâhiren masum görünen zühd hikâye ve sözlerinde, bu bölünmenin yansımalarının bulunabileceğini düşünemez miyiz?

Benzer doğrultuda bir başka örnek, önemli bir Nişaburlu ve Şafiî mektebin önde gelen isimlerinden olan Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Sü'lûkî (ö. 369/979-980)⁸⁶ ile ilgilidir.⁸⁷ Hargûşî'nin yanı sıra Sem'ânî de (öl. 562/1166) kendisini *asrının imamu* olarak tanıtmıştır.⁸⁸ Sem'ânî, Sü'lûkî'nin Ebû Ali es-Sekafî'den (İbn Münâzil ve Şiblî ile olan ilişkisine yukarıda değinilmişti) fıkıh öğrendiğini haber vermektedir. Hatîb el-Bağdâdî kendisinin, Hargûşî'nin şeyhleri arasında bulunduğunu söylemektedir.⁸⁹ Gördüğümüz kadarıyla Sülemî'ye icazet veren de yine odur.⁹⁰ Câmî *Nefahâtü'l-Üns*'ünde Sü'lûkî'nin Şiblî, Mürtaîş ve Ebû Ali es-Sekafî'nin takipçisi olduğunu bildir-

83 Molla Camî, *Nefahâtü'l-Üns*, 1/444 (no. 375).

84 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/279.

85 İki Nişabur ekolü için bk. Sviri, "Hakim Thirmidhî", 596-599.

86 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/539 vd. el-Hanefî nisbesinin, bu zâtın fikhî mensubiyetine değil, ait olduğu kabileye gönderme yaptığı hatırdadır tutulmalıdır.

87 Abdurrahmân'ın tezi: *A Critical Edition of Kitâb Sharaf al-Mustafâ by Abû Sa'îd al-Khargûshî* (Exeter University, 1986), 18, 20.

88 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/539; Hargûşî, *Tehzîb* (1999), 36, 156.

89 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/431 (no. 5594).3 numaralı dipnota bk.

90 3 numaralı dipnota bk.

mektedir.⁹¹ Şimdi ilginç olan şu ki, Ebû Sehl es-Sü'lûkî'ye duyduğu büyük hürmet ve ona olan vefa borcuna rağmen Sülemî, *Tabakât*'ında Ebû Sehl'den bahsetmemiştir. Kendisine yalnızca iki yerde, râvî ismi olarak atıfta bulunmuştur. İlk örnekte Sü'lûkî Şiblî'yle (s. 348), ikincisinde ise Mürtaîş'le (ö. 359) alakalı bir bilginin kaynağı durumundadır. Bu ikinci isim Nişabur-Bağdat arasındaki muğlak ilişkide önemli rol oynamış, merak uyandıran başka bir isimdir. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Mürtaîş (ö. 328/939-940) Nişabur asıllıdır. Rivâyete göre bir *dihkân*'ın⁹² oğludur ve Nişabur'da Hîre mahallesinde ikâmet etmiştir. Önceleri Ebû Hafs ve Ebû Osmân'ın yanında iken daha sonra, muhtemelen Ebû Osmân'ın vefatından sonra⁹³ Cüneyd'e mürid olacağı Bağdat'a yerleşmiştir. Mürtaîş nihayetinde Bağdat'ın büyük şeyhlerinden biri olmuştur.⁹⁴ Peki biz Mürtaîş'i, İbn Münâzil ve Şiblî arasındaki bir başka bağlantı noktası addedebilir miyiz? Bu tartışmalı bir husustur. Buna rağmen açık olan şudur ki, memleketlerini terk ederek Bağdat'a giden Nişaburlu isimleri bir araya getirdiğimizde, Şiblî'yle olan bağları ortaya çıkmaktadır: Ebû Ali es-Sekafî, Ebû Sehl es-Sü'lûkî, Mürtaîş ve Sülemî'nin babası Nişabur'da Hamdûn ve İbn Münâzil'in müridleri iken neticede Bağdat'a göç etmiş ve Şiblî'yle münasebet kurmuşlardır. Tarihsel olarak aşikâr olan bir başka husus ise, Hargûşî ve Sülemî'nin nesline yaklaştığımızda Nişabur tasavvufunun coğrafi ve sosyal katmanlarının genişlediğidir. Cüneyd belki ahirete göçmüştür; fakat Bağdat'ta Şiblî hala güçlü bir şekilde [irşâd faaliyetine] devam etmektedir.

Hargûşî, Sülemî ve bir nesil sonra Kuşeyrî'yle birlikte Nişabur tasavvufu "tasavvuf" meydanına dâhil olmuş ve artık İslam tasavvuf tarihinde yeni bir döneme geçilmiştir. Bu muhtemelen Şiblî ve İbn Münâzil'in karşılaşmasından neşet eden uzlaşmacı ruha sahip bir dönemdir. Önceki Nişaburlu melâmî gruplar, normatif davranışların ötesinde tasavvufî tecrübelerini, etraflarındaki insanlardan olduğu kadar kendi benliklerinden de gizlemenin

.....

91 Câmî, *Nefahât*, 1/444-45 (no. 376).

92 *Edebü'l-mülûk*, 42. Şeyhlerinin vefatlarından sonra mürid hareketleri için bk. Sviri, "Hakîm al-Tirmidhî", 599. [Farsça kökenli bir kelime olan *dihkân*, İran ve Orta Asya coğrafyasında köy ağalarına verilen isimdir. Bk. Faruk Sümer, "Dihkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2020).]

93 Şeyhlerinin vefatlarından sonra mürid hareketleri için bk. Sviri, "Hakîm al-Tirmidhî", 599.

94 Sülemî, *Tabakât*, 356: عجائب بغداد : كان مشايخ العراق يقولون : عجاب بغداد حتى صار أحد مشايخ العراق وأتمتهم حتى ... كان مشايخ العراق يقولون : عجاب بغداد حتى صار أحد مشايخ العراق وأتمتهم حتى ... ثلاث في التصوف إشارات الشبلي ونكت المرتعش وحكايات جعفر الخلدی
Ayrıca bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 26; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/253; Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*, 401.

peşindeydiler.⁹⁵ Fakat zamanla, yeni öğreti teknikleri ve davranış kodlarının gelişimiyle dindarlık hayatına dair tasavvufî tecrübeler, kişinin kendisinin idrakine açık olduğu gibi başkaları tarafından da görülebilir hale gelmiştir.

Sonuç

Bu makale, tasavvuf tarihindeki bir dönüm noktasına dikkat çeken [çeşitli] metin ve kaynakları gözden geçirmektedir. Bu geçiş, 4./10. yüzyıl boyunca ve bazı merkezî şahsiyetlerin vefatları sonrası, Nişabur'daki tasavvuf mekteplerinin Bağdat'takilerle kaynaşmasına yol açmıştır. Söz konusu kaynaşma, sûfî yazını olarak bilinen bir edebî türün müjdecisi olmuştur ki bu eserler, İslam çatısı altındaki bütün mistik temayülleri kapsayan bir tasavvuf resmi çizerler. Aynı zamanda bu metinler, yerel ilişkiler/bağlılıklar ve farklılıkların izini sürmemize olanak tanımaktadırlar. Bu çalışma az bilinen iki şeyden ilhamla meydana gelmiştir: Hargûşî'nin *Tehzîbü'l-esrâr*'ı ve diğer Nişaburlularla birlikte Bağdat sûfilerinin öğretileri arasına karışmış olan Nişaburlu sûfî İbn Münâzil'in şahsiyeti. Çalışmanın ilgilendiği sorulardan biri de Nişabur'daki Şîî mevcudiyeti ve daha sonraki süreçte Şîîlik ve tasavvufun ikisine de idhal edilen [bazı] fikir ve pratiklerin doğduğu yer olma ihtimalidir.

Bu çalışma ve vardığı sonuçların, önemli bir yöntemsel soruyu öne çıkardığını iddia ediyorum: Tasavvufun teşekkül süreci ve bu sürecin ürettiği literatür nasıl çalışılmalıdır? Tasavvufî bir metin, geniş bir sosyolojik ve tarihsel perspektifle nasıl okunmalıdır? Hadis, ilk dönem Şîîlik, itikadi fırkaların ortaya çıkması ve fikhî mezheplerin teşekkülü çalışmalarıyla alakalı olarak bu sorular sorulmuş olsa da tasavvuf için oldukça sınırlı kalmıştır. Tasavvufun, İslam dini içerisinde tek parça halinde bir mistik akım olmadığı ve [tasavvuf içerisindeki] çeşitliliğin 12.-13. yüzyıllardaki tarikatların ortaya çıkışıyla başlamadığı artık kesinleşmiştir. Aynı şekilde tasavvuf, İslam çatısı altındaki diğer dini ve sosyal olgulardan bağımsız bir olgular ağı da değildir. Bu sebeple ben bu incelemenin, erken dönem tasavvuf çalışmalarına hâkim olan bakış açısını değiştirmeye katkı sunacağını ve "Tasavvufî Bir Metin Nasıl Okunur?" sorusu ekseninde, tasavvufun teşekkülüne dair daha fazla çalışmayı teşvik edeceğini umuyorum. Hiç olmazsa, Hargûşî'nin eserine ilmî açıdan dikkat çekeceğini ümit ediyorum.

.....

95 Melâmîlerin benliklerini, kendi tasavvufî tecrübelerinin farkındalığına karşı alıkoyma arzuları için bk. Sviri, "Hakîm Tirmidhi", 609.

Kaynakça

- Abdurrahman, Davud Süleyman. *A Critical Edition of Kitāb Sharaf al-Mustafā by Abū Sa'd al-Kharkūshī*. Exeter: University of Exeter, Doktora Tezi, 1986.
- Afifî, Ebü'l-Alâ, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*. Kahire: 1945.
- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin. *Tabakātu A'lâmi'ş-Şîa*. Beyrut: 1390/1971.
- Ahlwardt, Wilhelm. *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin: Dritter Band, 1891.
- Ansari, Hassan- Schmidtke, Sabine. "Abū Sa'd al-Ḥargūshī and his Kitāb al-Lawāmi' A Şūfî Guide Book for Preachers from 4th/10th century Nīşābūr", *Arabica* 58/6 (2011), 503-518.
- Arberry, Arthur John. "Did Sulamî Plagiarize Sarrāj?". *JRAS* (1937), 461-465.
- Arberry, Arthur John. "Kharkūshī's Manual of Sufism". *BSOAS* 9 (1937-1939), 345-349.
- Attâr, Feridüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. Nşr. R. A. Nicholson. Londra&Leiden: 1907.
- Beyhakî, Ebü'l-Hasan Ali. *Lübâbü'l-ensâb ve'l-elkâb ve'l-a'kâb*. Nşr. M. Er-Re-câî. Kum: 1410.
- Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*. Edinburgh: 1963.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of the Sūfî Sahl al-Tustarî (d. 283/896)*. Berlin&New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Böwering, Gerhard. "Sūfî Hermeneutics in Medieval Islam". *Revue des Etudes Islamiques* 55-57 (1987-1989), 255-270.
- Böwering, Gerhard. "The Major Sources of Sulamî's Qur'ân Commentary". *Oriens* 35 (1996), 35-56.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Chittick, William. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000.

- Christopher Melchert, "Khargūshī, Tahdhīb al-asrār", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73/1 (2010), 29-44.
- Colby, F. S. "The Subtleties of the Ascension: al-Sulamī on the Mi'rāj of the Prophet Muhammad". *Studia Islamica* 94 (2002), 167-183.
- Corbin, Henry. "La Chevalerie Spirituelle". *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques IV*. Paris: 1972.
- Edebü'l-mülük fi beyâni hakâiki't-tasavvuf. Nşr. Bernd Radtke. Beyrut: 1991.
- Fâvî, Abdülfettâh. *Usûlü'l-melâmetiyye ve galatâtü's-sâfiyye li'l-imâm Ebî Abdurrahmân es-Sülemî*. Kahire: 1405/1985.
- Frye, Richard. *The Histories of Nishapur*. Harvard Oriental Series 45. The Hague: 1965.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. İhyâu ulûmü'd-dîn. Çeşitli neşirleri.
- Goldschmidt, Ernst Philip. *Mediaeval Texts and Their First Appearance in Print*. Oxford: Oxford University Press, 1943.
- Gramlich, Richard. *Das Sendschreiben al-Qushayrî's Über das Sufitum*. Wiesbaden: 1989.
- Hakîm Et-Tirmîzî, Muhammed b. Ali. *Kitâbü'l-hac ve esrârihî*. Kahire: 1969.
- Halm, Heinz. *Die Islamische Gnosis: Die Extreme Schia und die 'Alaviten*. Zürih&Müniç: 1982.
- Halm, Heinz. *Shiism* (Almancadan tercüme eden Janet Watson). Edinburgh University Press, 1991.
- Kummî, İbn Kuleveyhî. *Kâmilü'z-ziyârât*. Kum: Neşrü'l-fekâha, t.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn. *Mekâtilü't-tâlibiyyîn*. Nşr. Ahmed Sakr. Kahire: 1368/1949.
- Câmî, Nureddin Abdurrahmân. *Nefahâtü'l-üns min hadârâti'l-kuds*. Tahran: 1337. (Ayrıca Muhammed b. Zekeriyya el-Kureşî'nin Arapça tercümesi, Beyrut: 1424/2003).
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Nşr. Wüstenfeld. Leipzig: 1897.
- Halife en-Nîsâbü'rî, Ahmed b. Muhammed. *Telhîsü Târîhu Nîsâbü'rî*. Nşr. Behmen Kerîmî. Tahran: 1337.

- Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *Ebû Sa'd el-Hargûşî (Zamanı - Hayatı - Eserleri) ve Tehzîbü'l-esrâr'ı*. nşr. İrfan Gündüz. Marmara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1990.
- Hargûşî, Abdülkerim b. Muhammed. *Tehzîbü'l-esrâr*. Berlin nüshası: Ahlwardt 2819 (Sprenger 832); Nşr. Bessâm Muhammed Bârûd. Abu Dabi: 1999.
- Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *Tehzîbü'l-esrâr fi usûli't-tasavvuf*. Nşr. Muhammed Ahmed Abdülhalim, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2010.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: 1997.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism*. Leiden: 2000.
- Kraus, Paul. *Jâbir b. Hayyân: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. 2 Cilt. Kahire: 1942-1943.
- Mahjub, Muhammad Ja'far. "Chivalry and Early Persian Sufism". *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rûmî*. Nşr. Leonard Lewishon. Londra: Oneworld Publications, 1999. 549-581.
- Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Benjamin Clark'ın İngilizce tercümesi). Notre Dame&Indiana, 1997.
- Massignon, Louis. "La 'Futuwwa' ou 'Pacte d'honneur Artisanal' Entre Les Travailleurs Musulmans au Moyen Age, *Opera Minora* I: 396-421.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 Cilt. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Massignon, Louis. "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", *Opera Minora* I. (Paris: 1969), 499-513.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali. *Mürûcü'z-zeheb*. 9 Cilt. Nşr. B. de Meynard. Paris: 1861-1877.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdini'l-cevher*. 7 Cilt. Nşr. Ch. Pellat. Beyrut: 1965.
- Meier, Fritz. Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens* 20 (1967), 60-106.

- Meier, Fritz. "Khurāsān and End of Classical Sūfism", İngilizce tercümesi *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (1999) içinde, 189-219. Makalenin aslı Almancadır: *Acti del Convegno Internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo* (Romeo: 1971), 454-570.
- Mojaddedi, Jawid A. *The Biographical Tradition in Sūfism: The Tabaqāt Genre from Sulamī to Jāmī*. Curzon&Richmond: 2001.
- Nevebahtî, Hasan b. Musa. *Firaku'ş-Şîa*. Nşr. Muhammed Sâdik. Necef: 1959.
- Newman, Andrew J. *The Formative Period of Twelver Shiism*. Curzon&Richmond: 2000.
- Nwyia, Paul. *Exégèse Coranique et Language Mystique*. Beyrut: 1970.
- Nwyia, Paul. "Le Tafsîr Mystique Attribué a Ga'far Sâdiq", *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 43 (1967), 181-230.
- Nwyia, Paul. *Trois Oeuvres de Mystiques Musulmans*. Beyrut: 1986 (1973).
- Pourjavady, Nasrollah. "Manba'î Kohen Der Bâb-i Melâmetiyân-i Nişâbûr", *Ma'ârif* 15 (1988/1377), 3-50.
- Kazvînî, Zekeriyya b. Muhammed. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdir&Dâru Beyrut, 1960/1380.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm. *Er-Risâle fi ilmi't-tasavvuf*. Kahire: t.y.
- Radtke, Bernd. "The Theologen und Mystiker in Khurāsān und Transoxania", *Zeitschrift Für Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft* 136 (1986), 536-569.
- Radtke, Bernd. "Tasawwuf". *Encyclopedia of Islam II* (Louis Massignon'un güncel makalesi 1. edisyondadır).
- Rubin, Uri. *Muhammad The Prophet in the early Literature of Hadith*. Tel Aviv Üniversitesi, Doktora Tezi, 1976.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *El-Ensâb*. 5 Cilt. Nşr. Bârûdî. Beyrut: 1408/1988.
- Sarîfnî, İbrahim b. Muhammed. *Müntehab min Kitâbi's-siyâk li-târîhi Nişâbûr*. Richard Frye tarafından tıpkıbasım neşri yayınlanmıştır: *The Histories of Nishapur*, Harvard Oriental Series No: 45. Lahey: 1965.
- Serrâc, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Lüma' fi't-tasavvuf*. Nşr. R. A. Nicholson. Leiden: 1914.

- Scattolin, Giuseppe. "Abd al-Mālīk al-Kharkūshī (d. 407/1016): His sufi treatise Tahdhīb al-asrār", *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*, ed. V. Klemm & N. Al-Sha'ar, Leuven-Paris: 2013, 113-126.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: 1975.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schriftums I (=GAS)*. Leiden: 1967.
- Sübki, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb. *Tabakâtü'ş-şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Kahire: 1383/1964.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Âdâbü's-suhbe ve hüsnü'l-ı̄şra*. nşr. M. J. Kister. Kudüs: 1954.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye ve uyûbü'n-nefsi ve müdâvâtühâ*. Nşr. E. Kohlberg. Kudüs: 1976.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbü'l-fütüvve*. Nşr. Süleyman Ateş. 1977.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbü'l-fütüvve*. Nşr. Pourjavady, Mecmûa-yi âsâr içinde, 219-333.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Mecmûa-yi âsâr-i Ebû Abdurrahmân Sülemî*. 2 Cilt. Nşr. Nasrullah Pourjavady. Tahran: 1369/1372.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Risâletü'l-melâmetiyye*. Nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. El-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve içinde. Kahire: 1945.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Risâletü'l-melâmetiyye*. Nşr. Abdülfettâh el-Fâvî, *Usûlü'l-melâmetiyye ve galatâtü's-sûfiyye li'l-imâm Ebî Abdurrahmân es-Sülemî*. Kahire: 1405/1985.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Nşr. Nureddin Şüreybe. Kahire: 1953.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Nşr. Pedersen. Leiden: Brill, 1960.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tis'a kütüb fi usûli't-tasavvuf ve'z-zühd li-Abdurrahmân es-Sülemî*. Nşr. Süleyman Ateş. Beyrut: 1993.
- Sümer, Faruk. "Dihkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dihkan>.
- Sviri, Sara. "Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism", ed. L. Lewishon, *Classical Persian Sufism: From its Origin to Rūmī*, (London&Newyork: 1993), 583-613.

- Sviri, Sara. Von-Schlegell'in Principles of Sufism by al-Qushayrî'si üzerine değerlendirme yazısı. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), 272-281.
- Şeybî, Kâmil Mustafa. *Es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*. Beyrut: Dâru Endülüs, 3. Bs., 1982.
- Eş-Şeyh el-Müfîd. *Kitâbü'l-irşâd: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*. Çev. I. K. A. Howard. Horsham: Balaga Books, 1981.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl. *İ'lâmü'l-verâ bi a'lâmi'l-hüddâ*. Beyrut: 1985.
- Taylor, J. B. "Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sūfis", *Islamic Culture* 40 (1966), 97-113.
- Tokatly, Vardit. "Three Mamlūk Scholars Go to War on Plagiarism: Literary Theft in Arabic Prose as Discussed by İbn Hajar al-Asqalânî (d. 1448), as-Sakhawî (d. 1497) and Suyûtî (d. 1505)" *JSAI* 31 (2006) [Bu çalışma yayınlandığı sırada hazırlanmakta olan ve yakında yayınlanacağı söylenen makaleye ulaşılamamıştır].
- Thibon, Jean-Jacques. "Hiérarchie Spirituelle, Fonction de Saint et Hagiographie Dans l'oeuvre de Sulamî". R. Chih et D. Gril. *Le Saint et Son Milieu*. IFAO, 2000, 13-30.
- Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: 1971.
- Ziriklî, Hayreddîn. *El-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1980.

