

İSLAM'IN İLK DÖNEMLERİNDE ÖRTÜŞEN AKIMLAR: TASAVVUF ŞEYHİ VE Şİİ İMAM

Arthur Buehler*

Çev. Mehmet Atalay**

Öz

Bu makale, tasavvuf şeyhinin temsil ettiği sufi otoritenin revaç bulması olgusu ile 260/874 yılında İsnâ-Aşerî imamın fiziksel olarak gâib olması (*gaybûbet*) olgusu arasındaki muhtemel irtibatı analiz etmektedir. Makale, öncelikle, ilk dönem İslam tarihinde dini otoriteye ilişkin olmak üzere –en önemlilerinden bir tanesinin peygambervari yanılmaz bir otorite arayışı olan– bazı ortak beklentileri ana hatlarıyla ele almaktadır. Bu makalede, hem imama hem de tasavvuf şeyhine dayanak oluşturan ve dini lidere dair bir dizi ortak beklentiden kaynaklanan paylaşılmış otorite modellerinin sözkonusu olduğu fikrini savunuyorum. Makalede, son İsnâ-Aşerî imamın “gaybûbeti”nden sonra, en özgün tarzda yanılmaz otorite geleneğini sürdüren simaların tasavvuf şeyhi ve İsmailî Ağa Han olduğu gösterilmektedir.

Anahtar kelimeler: İlk Dönem İslam'ı, Tasavvuf Şeyhi, Şii İmam

Abstract

Overlapping Currents in Early Islam: The Sufi Shaykh and Shī'ī Imam

This article analyzes the possible connection between the rise of sufi authority invested in the sufi shaykh and the aftermath of physical disappearance of the last Twelver imam in 260/874. This article first outlines some of the common expectations of religious authority in early Islamic history, one of the most significant being the quest for an infallible prophetic-like authority. I argue that there were shared authority models underpinning both an imam and a sufi shaykh that resulted from a set of common expectations of a religious leader. It is shown that after the “occultation” of the last Twelver imam it was the sufi shaykh and the Ismā'īlī Āghā Khān who most authentically carried on the tradition of infallible authority

Keywords: Early Islam, Sufi Shaykh, Shī'ī Imam

* Prof. Dr., Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: art.buehler@vuw.ac.nz). Makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur Buehler, *Journal of the History of Sufism*, (eds.: Th. Zarcone, E. Işın, A. Buehler), Paris, Jean Maisonneuve, 3, 2001, 1-20.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: matalay@istanbul.edu.tr). Bu makale, Prof. Arthur Buehler'in özel izniyle yayımlanmaktadır.

“Her kim ki bilge (*hakim*) bir zatın ya da bir Allah dostunun (*velî*) nazarına nâil olursa, bu nazarın doğaüstü bereketi Hz. Peygamber’in [S] değişik durumlardaki sahabesine yönelttiği bakışı gibidir; bu bakışın bereketi de her şahsın dağarcığına göre olur. Tasavvuf şeyhleriyle müritleri arasındaki böylesi bir nazarın etkisi (*bereket*) de kıyamete kadar baki olacaktır.” [Abdurrahman es-Sülemî (vef. 412/1021)].¹

“Yeryüzü [Şii] İmamdanda hâli kalmaz; onsuz bir saat bile devam edemez. Dünyada sadece iki adam kalsaydı, bir tanesi o imam olurdu.” (Şii imamların deyişleri).²

Giriş

Sufi otoritesinin kurumsal gelişimi, aynı zamanda İmamiyye toplumunda ilahi otorite anlayışlarını geliştirmiş olan birkaç farklı ve örtüşen akımdan kaynaklanmaktadır. İmamiler (sonra da İsnâ-Aşeri ve İsmailî Şii’ler), imamlarının İslam ümmetine hem siyasi hem de dini anlamda liderlik etmesi gerektiğini düşündüler. Sürekli bir ilahi rehberlik esasına dayanan İmamiler, dünyanın hiçbir zaman yanılmaz bir *hüccetullah*’dan (Allah’ın ‘delili’) hâli olmadığını ilan ettiler. İlk imam sayılan Hz. Ali’nin silsilevi soyu aracılığıyla intikal etmiş nebevî bilgiyi paylaşmakta olan ve Hz. Peygamber’den hemen sonra konumlandırılan imam, ‘kendi zamanının peygamberi’ sayılı-

¹ Al-Sulamî, *Manâhij al-‘arifîn [Menâhicü’l-Ârifîn]*, ed. E. Kohlberg, from “A Treatise on Sûfism by Abû ‘Abd Al Rahmâm [sic] al-Sulamî,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* I (1979), p. 29. Parantez içindeki (S) ifademiz, Hz. Peygamber’e salâtü selam lafızlarının (*sallalâhü aleyhi vesellem*) kısaltmasıdır. İki tarih ya da yüzyıl, (/) işaretiyle birlikte verildiğinde birincisi İslami-Hicri diğeri de Miladi olanıdır. Bu makalenin bazı kısımları, künyesini aşağıda verdiğimiz konuşmamızda kullanılmıştır: Arthur Buehler, “The Shî‘î Imam and the Sufi Master: The Need for a Living, Unerring Authority,” *Middle East Studies Association Annual Conference*, Providence, R.I., November 23, 1996.

² Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide Divin dans le Shi‘isme Originel* (Lagrasse: Éditions Verdier, 1993), trans. David Streight, *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 125.

yordu.³ 260/874 yılında son İsnâ-Aşerî imamın fiziksel anlamda kayboluşu, müstesna önemdedir. On birinci imam olan Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılında vefat etmesinden sonra, on ikinci imam; (genellikle, büyük gizlilik: *gaybûbet-i kübrâ* olarak bilinen) 329/941 yılına kadar dört kişiden müteşekkil bir grup vekil vasıtasıyla insanlarla iletişim gerçekleştirmişti.⁴ Kurumsal gelişim sürecinin bu çok önemli dönemi, büyük kısmı itibarıyla, Marshall Hodgson'un "Şii Yüzyılı" (333/945-447/1055) diye adlandırdığı dönemle siyasi anlamda örtüşmektedir.⁵ Tasavvufun kurumsal gelişimi, önemli ölçüde (sonradan Şii diye bilinecek olan) İmamî yaklaşımlardan istifade etmektedir.⁶

³ Bu, mutedil/muhafazakâr bir İmamîlik yaklaşımıdır. Hz. Peygamber'in görece konumuyla Şii imam(lar)ın görece konumuna ilişkin olmak üzere, – aşağıda, makalenin devam eden kısımlarında ele alınacağı gibi– çok farklı yorumlar sözkonusudur.

⁴ Abbasi çağlarında imamlar, hareketlerinin hükümet tarafından kısıtlandırılmış olması sebebiyle liderliklerini etkin bir şekilde icra edemiyorlardı. Ekseriya mahpus ya da ev hapsinde tutulan imamların, takipçileriyle çok az doğrudan irtibatı vardı. Bkz.: Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period," in Etan Kohlberg, *Belief and Law in Imâmî Shî'ism* (Hampshire: Variorum, 1991), 37.

⁵ "Hamdaniler (336/947-392/1002) kendi siyasi otoritelerini Haleb şehri merkezli olarak 'icra' ederken Şii Büveyhiler (320/932-447/1062) Irak'a ve İran'a hükümran olmuştur. Büveyhilerin Zeydi ya da İsnâ-Aşerî olup olmadıkları kesin değildir ancak "hiç şüphesizdir ki İsnâ-Aşerî Şiiliği, bu teşkilatla birlikte öğretisel yapısının bir kısmını da Büveyhî idaresine borçludur." Bkz.: C. Cahen, "Buwayhids or Büyids," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 4, p. 1352. Yine de, diğer Şii grupların kendi manevi hükümdarları ve siyasi otorite icra etmeyi sürdüren imamları vardı. Fatimî-İsmailî imamlar hâlâ Mısır'a ve Kuzey Afrika'nın bazı coğrafyalarına hükmediyordu (297/909-567/1171). Zeydî imamlar, 250/864 yılından 520/1126 yılına kadar ara ara Hazar Denizi yakınındaki Deylem bölgesine hükmetmişti. Diğer Zeydî imamlar da ilk olarak 284/897 yılından 569/1174 yılına kadar Yemen'e hükmetmişti.

⁶ Bu bölümdeki tetkikimiz, sonradan çoğu İsnâ-Aşerî (on iki imama inananlar) olarak bilinen belli bir Şii gruba ilişkin olmaktadır. Bu Şii'ler, dördüncü/onuncu yüzyılda resmen farklı bir Şii grup haline gelinceye dek –daha isabetli bir ifadelendirmeye– 'İmamî' olarak bilinmekteydiler. On iki imamın yalnızca ilk beş tanesine ya da ilk yedi tanesine inanan ve –sırasıyla– Zeydî ve İsmailî diye adlandırılan Şii gruplar da vardı. Bu son iki grup, –tıpkı Emevî halifeleri gibi– (prensipten olarak) hem devlet başkanı hem de en yüksek dini otorite olarak işlev gören bir imam ideali benimsemişti.

İmamî önder 260/874 yılında ortadan kaybolduktan çok kısa bir süre sonra tasavvuf 'üstadı' imamın özelliklerinin çoğuyla (yeni bir gelişme olarak?) donanmış hale gelir. Yanısıra, istikbalin Fatımî halifesi olarak Ubeydullah el-Mehdî 286/899-900 yılında imam ve halifenin kamusal rollerini üstlenme niyetini yaydığı dönemde (ki bu roller bilahare kendi varislerine intikal edecektir) İsmailî imam 'canlı bir beden içinde' tekrar ortaya çıkar.⁷ İsna-Aşerî imam tarih sahnesinden çekilince,⁸ tasavvuf şeyhi ve İsmailî imam onun mutlak kişisel otoritesini devam ettirirler. Tarihi kayıtlar, İmamî toplumun üçte ikisine yakın bir bölümünün bu dönemde 'ihtida' ettiğini önermekte ama neye 'ihtida' ettiğine dair bilgi vermemektedir.⁹ Bu 'mühtediler'in çoğunun tasavvufî çevrelerde huzur bulmuş ya da mezhep propagandası yapan İsmailîlere 'açılmış' olduğuna dair kuvvetli/ikna edici birçok sebep sözkonusudur. Her halükârda, tarihsel olayları kavrama becerimiz, Müslümanların "karizmatik (bir sima ile doldurulması gereken) bir boşluk"a kolektif olarak müsamaha gös-

⁷ İsna-Aşerî imam fiziksel dünyadan kaybolunca İsmailî imam gizli ilimler [büyü] aracılığıyla 'canlı bir beden içinde' avdet etmiştir. [İsmailîler, Muhammed b. İsmail'in (yaklaşık olarak vef. 179/796), insanları cennete yönlendirmek amacıyla Mesih olarak tekrar ortaya çıkıncaya kadar gizlenmiş olduğuna inanıyorlardı]. Bkz.: Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 108-116; 126-129.

⁸ Çoğu Şîinin on ikinci imam hakkında hiç bilgisi yoktu. Sapkınlık/irtidat tarihi yazarlarına göre, on ikinci imamın ölümünden sonra yaklaşık on beş adet hizip ortaya çıkmıştı. İmamî toplum, Şîi hadis derleyicilerinin ve özelliklerle de İbn Bâbüveyh'in (vef. 381/991) yoğun gayretleri neticesinde, "şaşkınlık/tereddüt" döneminden kurtulup en nihayet İsna-Aşerî toplum haline gelmişti. Bkz.: Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, pp. 99-131. İmamîliğin İsna-Aşerî Şîiliğine intikalinin çok boyutlu tarihi henüz yazılmamış olsa da, Etan Kohlberg bu istikamet değişimlerinin bazılarını tetkik etmektedir. Bkz.: Etan Kohlberg, "From İmamîyya to İthnâ-'Ashariyya," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39/3 (1976), 521-534.

⁹ Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî 340/951 yılında gizli ilimlere (occultation) dair kitabını telif ettiğinde Mısır, Irak ve batı İran ahalisinin neredeyse tamamı kaybolmuş bir imamın varlığı fikrini zaten reddetmiş bulunuyordu. Yirmi yıl sonra İbn Bâbüveyh, Horasan'da benzeri bir durumun sözkonusu olduğunu belirtmektedir. Bkz.: Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shî'ite Islam: Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzi and His Contribution to İmamîte Shî'ite Thought* (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1993), 97-98. Bu 'mühtediler'in tasavvufî çevrelere iltihak ettiğine dair hiçbir kanıt sözkonusu değildir.

termemiş olduğuna işaret etmektedir: Ümmet içinde bir tür yanılmaz dini otoriteye yönelik ihtiyaç sözkonusuydu ve bu ihtiyaç bir şekilde karşılanmalıydı.¹⁰ Hem imam hem de tasavvuf şeyhi, bu ihtiyacı karşılamaya yönelik bir işlev görmüştü.

Bu makale, İslam tarihinin ilk dönemlerinde karizmatik otoriteden yana beslenen –ve en önemlilerinden birinin peygamber benzeri yanılmaz bir otorite arayışının olduğu– bazı ortak beklentileri öncelikle özetleyecektir. Bu ortak çerçeve içinde –dini tahsile karşı keramet gösterme mahareti, İslam hukukuna (fıkıh) karşı marifet gibi– bir dizi farklı kutupluluklar sözkonusudur. Bu kutupluluklar (ikili yapılar) çevresindeyse, öğretiyeye ilişkin (doktrinel) tartışmaların gelişmiş olması sözkonusudur. Bu makalede, dini liderden yana beslenen bir dizi ortak beklentiden kaynaklanan ve hem Şii imamı hem de tasavvuf şeyhini payandalayan ortak yetki modellerinin sözkonusu olduğu fikrini ileri sürmekte ve müdafaa etmekteyim.

Yaşayan ve Yanılmaz Bir Otorite İhtiyacı

İmam terimi “önde gitmek/gelmek” anlamındaki Arapça *imâm* kelimesinden gelmektedir. Geniş anlam kümesi kapsamı itibarıyla “yol göstermek” ya da “bir kimseye örneklerle yol göstermek” anlamlarına gelen kelime, bilahare, Kur’an’ı tanıtlamak ya da toplu ibadeti yöneten kimseyi tanıtlamak amacıyla kullanılmıştır. Genellikle Sünnî toplum, “imam” ifadesini; halifelere, fıkıh mezheplerinin kurucularına ve –doğru davranış örnekleri sergileyen ve bilgileri kemâle ermiş âlimler olarak– Ebu Hamîd el-Gazâlî (vef. 505/1111) gibi seçkin din âlimlerine tahsis ederek kullanır. İmamî bağlamda bir imamın önderliği, en uzak anlama delalet edici olarak telakki

¹⁰ Bu yargıyı, İslam’da *farz-ı kifâye* kavramının yorumlandığı bağlam içinde dile getiriyorum. Yani, –mesela– Kur’an kâriliği/hafızlığı, hadis râviliği/hadisçilik, müezzinlik gibi görevler belli bireyler tarafından icra edildiği müddetçe bütün Ümmetin mükellefiyeti ifa edilmiş olmaktadır. Karizmatik liderler bağlamındaysa, bu “yanılmaz” şahıslara herkesin itaat etmesi ya da onları herkesin tanınması gerekmiyordu; fakat öyle görünmektedir ki Ümmet bu tür şahısların mevcudiyetini sanki gerekli görmekteydi. Hem sufiler hem de İmamîler, bir yanılmaz lidere yönelik bu ihtiyacı aşikâr bir şekilde vurgulamışlardır.

edilmektedir: imam, seviye bakımından neredeyse Hz. Peygamber'e denk nihai ve yanılmaz dini otoriteyi temsil etmektedir.¹¹

İmamiler için; Allah'ın, ümmeti, manevi kılavuzluk sağlayacak yaşayan bir imamdan mahrum bırakacağı düşüncesi tasavvur edilebilir değildir. Cafer-i Sadık'a isnat edilen bir beyanda, meşhur Şîî ilahiyatçı Muhammed b. Yaküb el-Kuleynî (vef. 328/939); Allah'ın sürekli kılavuzluğuna yönelik ihtiyacı teyit etmektedir:

Şu halde ortaya çıkmaktadır ki, halkın Hakim ve Alim olan Allah namına emreden ve yasaklayan (*emr-i bi'l-marûf ve nehyi ani'l-münker* yapan), O'nun yorumcusu/ifadelendiricisi (*muabbirüne anhu*) insanları olması lazımdır; bu insanlar *enbiyâ* (peygamberler) ve (Allah'ın) yaratıkları arasından seçilmiş olanlardır; onlar, *hikmet* verilmiş ve *hikmetle* gönderilmiş *hukemâdır*. . . . Bu, her çağ ve zamanda onlara *rusul* (resuller) ve *enbiyâ* (peygamberler) tarafından getirilmiş alametler ve burhanlar (*ed-delâil ve'l-berâhîn*) vasıtasıyla tahakkuk etmiş bir husustur ki böylece Allah yeryüzünü *huccetten* (muktedir otorite) mahrum bırakmamış olacaktır. Bu *hüccetler* vasıtasıyla da Allah'ın sözlerinin doğruluğunu ve adaletinin meşruiyetini göstermeye yarayan bir *alamet* tezahür etmiş olacaktır.¹²

İmamlar gibi tasavvuf şeyhleri de mukaddes nebevî bilginin yaşayan varisleri olarak ilahi bilginin 'öncelikli' deposunu temsil etmektedir. Dini hukuk âlimlerinin (*fukaha*) kitabi otoritesini tartışan Ebu Yezîd Bestâmî (vef. 261/875), bu âlimlere hitapla şöyle bir beyanda bulunmaktadır: "Siz bilginizi, vefat etmiş bir adamdan aldınız; o da başka bir vefat etmiş adamdan almış. Bizse bilginizi yaşayan ve asla ölmeyecek olan birinden aldık."¹³

¹¹ İlk dönem Sünnî telakkide imam teriminin 'çok-değerlikli' (polivalan) anlamı için bkz.: Norman Calder, "The Significance of the Term *Imâm* in Early Islamic Jurisprudence," in Fuat Sezgin, ed., *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984): 253-264.

¹² Muhammed b. Yaküb el-Kuleynî, *el-Usûlü'l-Kâfi fi İlmi'd-Dîn* (Lucknow, 1885), 97, aktaran: John B. Taylor, "Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis," *Islamic Culture* 40/2 (April, 1966): 112. [Köşeli parantez içi ifadeler bana aittir].

¹³ Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye ft Terâcimi's-Sâdâti's-Sûfiyye*, British Museum Ms. Add. 23369 [basılı nüsha: ed. Mahmûd Rabî', (Cairo: Matbaatü Vürşat Teclidü'l-Anvâr, ts.), aktaran: Kamil Mustafa al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism* (Surrey: LAAM Ltd., 1991), 65.

Yaşayan ve yanılmayan bir otorite sayesinde, Allah ile hayati ve doğrudan bir irtibat sözkonusudur. Hz. Peygamber'e kadar uzanan râvî zincirinin her bir kısmını gayretkeş bir şekilde tetkik etmek suretiyle bilginin (kendi zamanına) intikalini teyit etmek durumunda kalan din âlimlerinin aksine, imam ya da tasavvuf şeyhi, doğrudan doğruya bilginin kaynağı olarak işlev görmek suretiyle bu süreci aşmaktadır.

İmama ya da tasavvuf şeyhine aşırı tazim gösterenlerin her iki simaya dair telakkileri neredeyse aynıydı. İmamiler, dünyanın asla bir imamsız olmayacağını ilan eden bir öğretiyi geliştirdiler. Daha sonra da sufiler, yeryüzünde tasavvuf şeyhlerinin (*evliyâ*) sürekli mevcut olacağını iddia ettiler.¹⁴ Her iki durumda da, her ne kadar Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu ilan edilmiş olsa da, yaşayan 'peygambervari' otorite, nail olduğu lütuf ve rehberlik gücüyle ümmetin önünde mevcudiyet arz ediyordu. İmamiler bu adımı daha da ileri götürdüler: onlar için imam, "kendi zamanının peygamberriydi."¹⁵

Hakîm et-Tirmizî (yaklaşık vef. 298/910), mutlak anlamda karizmatik dini otoriteye dair başka bir formül serdetmektedir. Hakîm et-Tirmizî, Allah tarafından Hz. Peygamber gibi (düşmanlarına, nefesine ve Şeytan'a karşı) korunmuş olmakla velâyette kemâle ermesi anlamında, kendisini "evliyâlık Mührü" (*Hatm-i velâye*) olarak gör-

¹⁴ Ayrıca bkz.: Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2 cilt, ed. Abdülhalîm Mahmûd & Mahmûd b. eş-Şerîf, (Kahire: Matbaatu'l-Hassân, ts.), 2:732; Almanca tercümesi: Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qushayrîs über das Sufitum* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1989). Bu tetkikte 'tasavvuf şeyhi' tabirini 'Allah'ın *velîsi*' ya da 'Allah'ın dostu/himayesindeki insan' ifadesinin eşanlamlısı (sinonimi) olarak kullanıyorum. Elbette ki şeyh olarak tanınan herkes, Allah dostu olmanın sıkı tasavvufi ölçütlerini karşılayamamaktadır.

¹⁵ Wilfred Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam," in Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum Reprints, 1985), 163. İmamî olmayan (ve sonradan Sünnî olacak) sufiler, tasavvuf şeyhini ekseriya Hz. Peygamber'in varisi olarak tanımlamakla birlikte peygamberlere ilişkin mukayeselerinde daha dikkatli ve sakıngan idiler.

mektedir.¹⁶ Aynen imam gibi “Mühür” (Hatm) de, mahlûkat içinde Hz. Peygamber’den sonra ikinci derecede bulunmaktadır. İmamî kan bağıyla intikal eden bâtnî bilgi yerine Hakîm et-Tirmizî’nin Allah’a dair bilgisi (*marifetullah*), kişisel gayretten kaynaklanmaktadır.¹⁷ “Mühür,” imam ile tasavvuf şeyhinin özelliklerini birleştirmek suretiyle özgün bir otorite teşkil etmektedir. Bu bağlamda tasavvuf şeyhleriyle arasındaki temel fark şudur: Eş zamanlı olarak Hz. Peygamber’in birçok varisi sözkonusu olabilir; ancak, bir zaman diliminde ancak tek bir imam ya da tek bir evliyâlık Mührü (*hatm-i velâye*) sözkonusu olabilmektedir. Tarihsel olarak, (Zeydiler ve İsmaililer hariç olmak üzere) İslam ümmeti, otoritenin bir imam ya da bir “Mühür” elinde toplanması fikrini reddetmiştir.¹⁸ Bunun yerine İslam ümmeti, stratejik olarak kendi iç bünyesine dağılmış ve her birinin Hz. Peygamber’in varisi sayıldığı birçok kişisel otoritenin var olabileceği fikrini tercih etmiştir. Bu tercih, bölünme eğilimlerini asgariye indirirken esneklik idealine alabildiğine yol veren özgün bir çözümdür.

Sufilerin bir Allah dostunu (*velî*) Hz. Peygamber’in varisi sayması gibi, İmamiler de kendi imamlarını Hz. Peygamber’in yetkili temsilcisi (*vasî*) sayarlar; öte yandan, her iki karizmatik sima (*velî* ve imam) da –Hz. Peygamber’in teşkil ettiği örneklığı takip etmek üzere– Allah ile insanlar arasında şefaathiler olarak kabul edilir.¹⁹ Ebu

¹⁶ Peygamber ile Hatm (mühür, damga) arasındaki bir fark, Hatm’in günahsız olmamasıdır.

¹⁷ Bernd Radtke, “The Concept of Wilâya in Early Sufism,” in *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, (New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 493.

¹⁸ Hakîm Tirmizî’nin öncülüğünü takip eden İbn Arabî (vef. 638/1240), Allah ile yakın dostluğun *mührü* olma (*hatm-i velâye*) fikrini tartışmaktadır. Bkz.: Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabî* (Paris: Gallimard, 1986), trans. Liadain Sherrard, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabî* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993). İsmâ-Aşeriyye Şia’sında tasavvuf şeyhinin, imamın varisi olduğu telakki edilmektedir. Bkz.: Abdüssamed el-Hemedânî, *Bahru’l-Maârif*, c. 1, (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1991), 383.

¹⁹ Sünniler için Hz. Peygamber’in İslam ümmetine şefaati, şu hadise dayanmaktadır: “Benim şefaetim ümmetimin büyük günah işleyenleri içindir.” Bedüzzamân Fürüzânfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 82, aktaran: Annemarie

Saîd Ebu'l-Hayr (vef. 440/1049) hakkında yedinci/on üçüncü yüzyılda menkıbenâme [menkıbe (veya menkabe) ansiklopedisi ya da menâkıbnâme] yazan şahıs, manevi üstadların (tasavvuf şeyhleri) kendilerine bağlanan müritler için şefaathane yönelik inancı takviye eden (temsili) bir hikâye anlatmaktadır:

“Cehennemdeki bir adam uzak noktada bir ışık gördü ve bu ışığın ne olduğunu sordu. Bir diğeri o ışığın muayyen bir şeyh olduğunu söyledi. [İlk] şahıs bu şeyhi seviyor olduğunu söyleyince, o şeyh çıkageldi ve bu şahsın lehine şefaatte bulundu.”²⁰

Bu şefaati, maddi âlemde olmayan imamlar da gerçekleştirebiliyordu. Üçüncü/dokuzuncu yüzyıla kadar dindar insanlar Hüseyin b. Ali'nin (şehadeti: 61/680) türbesini ziyaret ediyor, hatta bu ziyaretçilerden bazıları da bu “haccın” Mekke haccına üstün olduğunu ilan ediyordu.²¹

Böyle bir şefaathane zorunlu olarak yanılmaz olmalıydı. Cafer-i Sadık'ın (vef. 148/765) önde gelen bir takipçisi olarak Hişam b. el-Hakem (vef. 179/795-6), sonradan Şiîler tarafından kullanılacak İmamîlik öğretisini özenle ayrıntılandırmıştı. Bu öğretilere göre, bütün dini meselelerde bütün insanların yetkili öğretmeni olarak hareket edebilen ve ilahi olarak yönlendirilen bir imama yönelik daimi ihtiyaç fikri söz konusuydu. Dolayısıyla imam, Hz. Peygamber'in vâsîsiydi. Ayrıca imam bütün iş ve sözlerinde yanılmaz, yani *masûm*

Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill: North Carolina Press, 1985), p. 85. Bu minval üzere, zaten Hz. Peygamber'in varisi olan tasavvuf şeyhi de şefaathane olarak algılanmaya başlamıştır.

²⁰ Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-Tevhîd fî Makâmât-i Şeyh Ebî Saîd*, 2 cilt, ed. Muhammed Rıza Şâfî Kazanî, (Tahran: Müessesese-yi İntişârât-i Agâh, 1987), p. 290; çeviri versiyon: John O'Kane, *The Secrets of God's Mystical Oneness* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1992), 440. Bu gibi anekdotlar tasavvufî menkıbenâmelerde sıkça görülmektedir.

²¹ Bunun sonucu olarak Abbasi halifesi el-Mütevekkil, 236/850-51 yılında Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki türbesini yıktırmasıdır. Bkz.: Abdulaziz Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ite Islam: the Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988), 79.

idi. İmama itaat eden gerçek mümin, muhalefet edip onu reddedense kâfirdi.²²

Üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan sonra Sünnî öğreti, peygamberlerle Allah'ın velî kulları arasındaki varlıkbilimsel (ontolojik) farkları çok dikkatli bir şekilde belirlemiş oldu. (Oysa bu farklar, İmamiliğin imam anlayışıyla keskin zıtlıklar arz ediyordu). Örneğin, yalnızca peygamberler peygamber olarak yanılmaz (*masûm*) olabilirdi.²³ El-Kuşeyrî (vef. 465/1072), sonradan giderek daha da gelişen Sünnî öğretiyi, Allah dostlarının büyük günahlardan korunmuş (*mahfûz*) olmaları sebebiyle sadece nisbî bir yanılmazlık özelliği taşıdığını söyleyerek ifadelendirmektedir.²⁴ *Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân* başlıklı eserinde sufi Ebu Saîd el-Harrâz (yaklaşık vef. 286/899) Allah dostlarının nasıl ilham aldığını ve nasıl keramet gösterdiğini izah etmektedir.²⁵ Sünnî ve Şîi öğretilerin formüle edilmesinden önceki zaman itibarıyla ilk dönem İslam'ında, nebevî ve gayr-i nebevî sınırlar örtüşmekteydi. Üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan sonra, özellikle ana-mecra Sünnî İslam'da, peygamberlerin peygamber olmayan veliler-

²² Wilferd Madelung, "Hishâm b. al-Hakam," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., 3:497, aktaran: Arjomand, *The Shadow of God*, p. 35 [bu kaynağın tam künyesi aşağıda]. Dördüncü/onuncu yüzyıla kadar imamların yanılmazlığına yönelik inanç esasına karşı direnç sözkonusuydu. Bkz.: Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 35.

²³ İslam Hukukuna (*fıkıh*) ve nebevî Sünnete uygun hareket ettiği müddetçe tasavvuf şeyhi, gerçekte yanılmaz kabul edilmektedir. Bunlar, "geçerli" bir manevi kılavuzun ilk iki şartı olmaktadır. Kuzeybatı Afrika'daki (Mağribî) Cezûliyye tarikatının baş teorisyeni olarak Ali Salih el-Endelûsî'ye göre Allah dostlarının, 'görevsel günahsızlık' (*ismet*) bağlamında tıpkı Şîi imamlar için sözkonusu olduğu gibi nebevî bir niteliği vardır. Bkz.: Vincent Cornell, "Mirrors of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from the Origins of Sufism to the End of the Sixteenth Century" (Ph.D. Dissertation. University of California Los Angeles. 1989), 711.

²⁴ El-Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2:521, 665. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qushayrîs*, 358-359; 485.

²⁵ Müslümanlar genel olarak Allah dostlarının (*evliyâullah*) kerametleri ile Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesi ve benzersiz nebevî mucizelere vesile olma özelliği arasında ayırım gözetirler.

den ve hatta velâyette (Allah'a yakınlıkta) esrikleşen velilerden daha yüksek bir derecede telakki edildiği şüphesizdir.²⁶

Yine de, –mesela– Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin (vef. 672/1273) şeyhlerin karizmatik otoritesine ilişkin algısı, imam konusunda inanca/inançsızlığa ilişkin Şîi algıyla örtüşmektedir: “Kâfir kimdir? Şeyhe itikattan mahrum olan kimsedir. [Manevi olarak] ölü kimdir? Şeyhin manevi hayatından habersiz olan kimsedir.”²⁷

Tekrardan, Şîi ya da Sünnî olsun, birçok Müslüman için kitapların otoritesine dayanmaktansa süregelen bir ihtiyaç olarak yaşayan bir manevi öğretmen ya da imama sorgusuzca teslim olma konusuna dönüyoruz. Zünnûn'un (vef. 245/859) şöyle söylediği iddia edilmektedir: “Şeyhine, Allah'a olan itaatkârlığından daha fazla itaatkâr olmayan bir kimse asla mürit addedilemez.” Yine, aynı simanın –bir Şîi özdeyişin yansıması olarak– şöyle söylediği de iddia edilmektedir: “Din, [yaşayan] bir insana itaat etmektir.”²⁸ Bu dini simaların ekseriya doğaüstü güçlere hâkim insanlar olarak algılanması, bu mutlak itaati 'makul' ve hatta 'gerekli' hale getirmektedir.

Pîrlar ve İmamlar: Allâme ile Keramet Ehli Arasında

Klasik dönem İslam'ında (en azından dördüncü/onuncu yüzyılın ortalarına kadar) tasavvuf şeyhlerinin ve imamların doğasına ve önde gelen özelliklerine dair bir uzlaşma sözkonusu değildir. Aksine, iki uç yaklaşım arasında çeşitli birçok fikrin teşkil ettiği geniş bir yaklaşım bütünü sözkonusudur. Bu iki uç yaklaşımdan biri; tasavvuf şeyhi ya da imama dair 'dindar (*müttekî*), yetki sahibi bir din

²⁶ Radtke, “The Concept of Wilâya,” 485-486. ‘Peygamberî mucizeler’ için genellikle kullanılan terim ‘*mu’cizât*’tır.

²⁷ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-yi Ma’nevî*, ed. Reynold A. Nicholson, 10. bs., 6 cilt, (Tahran: Müessesese-yi İntişârât-i Emîr Kebîr, 1988), 2.3325.

²⁸ Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, 1.111; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (vef. 548/1153), *Kitâbu'l-Mîlel ve'n-Nihal*, 3 cilt, (Kahire, 1948-49), 1.243, aktaran: Al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism*, 61-62. Günümüz İmamîyye Şîiası'nda dini meselelerle ilgili tavsiye almak amacıyla insanların *merce-i taklîd* denen tek bir fıkıh danışmanının (fakih) olması gerekmektedir. Bu zat şayet ölürsa, vefat etmiş bir fakihin tavsiyesine uyulamayacağından dolayı, bu kez bir başka fakih bulunmalıdır.

âlimi' şeklinde "rasyonel" bir bakış açısı benimsemektedir. Bu yaklaşımın karşı kutbuysa, tasavvuf şeyhinin ya da imamın doğaüstü niteliklerini ve buna bağlı olarak mucizevî güçlerini vurgulamaktadır. Hemen belirtmeli ki İmamiyye mezhebi itibarıyla bu vurgu, imamları doğaüstü varlıklar olarak algılama noktasına kadar varmaktadır. Nebevî model (yani Hz. Peygamber) kanun yapıcı, münzevi (zahid) ve insanüstü varlık (ve bu iki kategori arasında her örnekte olduğu) gibi birçok otorite şeklini temsil ettiğinden dolayı tasavvuf şeyhi ya da imama ilişkin olarak yukarıda zikri geçen yaklaşımlardan herhangi birini meşrulaştırma bağlamında hiçbir sıkıntı söz konusu değildi.²⁹ Zaman içinde halk muhayyilesindeki Hz. Peygamber (s)imgesi, nebevî nitelikleri ve İmamî ve tasavvufi "varis"lerin niteliklerini müştereken ve tıpkı nesnelere aksinin birbirine bakan üç farklı aynada tezahür etmesi gibi yansıtmaktaydı.

İmamiyye Şîası, bu mezhepte imamın merkezi önem taşımasından dolayı [nitekim *İmamî* adı da buradan gelmektedir], bu belirgin farkları sufi mukabillerinden çok daha bariz bir şekilde ifadelendirmiştir. İmamları aşırı derecede yüceltenler, ilahi kudreti böylelikle imamlara aktarmış olmakla suçlandıklarından dolayı, "ifratçılar" (*mufevvize*) diye adlandırılmışlardır.³⁰ Buna mukabil, imamların

²⁹ Muhammed b. İsa et-Tirmizî (vef. 279/892) (sufi değil de hadis âlimi olan) *Sünenü't-Tirmizî*'sinde Hz. Peygamber'i -tarihsel örnekleri aşan- insanüstü bir varlık olarak resmeden hadisler zikretmektedir. Örneğin: "Adem su ile çamur arasındayken ben peygamber idim." Aktaran: Ignaz Goldziher, "Neuplatonische und gnostische Elemente im hadith" in *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 22 (1909), 325. *El-Lü'lü-ül-Mersû*'da zikredilen bir kudsi hadis şöyledir: "Muhammed (S) olmasaydı [bu] dünyayı ve ahireti, gökleri, arzı, Arşı, Ferşi, Levhi, kalemi, cenneti ve cehennemi yaratmazdım. Muhammed için olmasaydı seni de yaratmazdım ey Adem." Bkz.: Bediüzzamân Fürûzânfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 3. bs., (Tahran: Müesseseyi İntişârât-i Emîr Kebîr, 1983), 172. Başka bazı hadisler için ayrıca bkz.: Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glaube seiner Gemeinde* (Stockholm: P.A. Vorstedt Og Söner, 1918); Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*.

³⁰ "*Mufevvize*" kelimesi Arapça "havale etmek" anlamındaki *tefvîz* kelimesinden türemiştir. Aşırıcular ya da ifratçılar (*ğulât*) imamın ya da Hz. Peygamber'in ekseriya tanrı olduğunu ilan etmişlerdir. Yazarın benimsediği yaklaşıma dayalı olarak bu terimler hayli farklı anlamlara gelebilmektedir. İmama ilişkin farklı yorumlara sebebiyet veren etkenler, Mudarressi'nin *Crisis and Consolidation* başlıklı kitabının ikinci bölümünde ele alınmaktadır. Amir-

konumunun önemini azımsıyor olarak algılananlar da, imamların değerini takdirde yetersiz kalmakla suçlanmış ve “tefritçiler” (*mu-kassıra*) diye adlandırılmışlardır.

İfratçılar, imamların doğaüstü varlıklar olarak sınırsız bilgi barındırdığı fikrini; ikinci/sekizinci yüzyılın başlarında, Hz. Adem'den kaynaklanıp bütün peygamberler aracılığıyla tezahür eden ilahi ışık yaklaşımını geliştiren Keysânîlerden tevarüs etmiştir.³¹ Buna göre, Allah peygamberleri ve imamları –birçok işlerinde onlara mutlak kudret ve mutlak bilgi de ihsan ederek– diğer insanlarınkinden farklı olan bir özden yaratmıştır. Sekizinci imam olan Ali er-Rıza (vef. 203/818) geriye sadece yedi yaşında bir erkek çocuğu bırakarak öldüğünde, ifratçılar toplum içinde daha çok destekçi kazandı. Bu yaşta bir çocuk ilahi ışığı devralmış insanüstü bir varlık (‘süper’ insan) olarak telakki edilmediği müddetçe imam olamazdı. Dolayısıyla, bu saikayla ifratçılar, ana-mecra İmamî toplumu, 329/941 yılındaki ‘son kayboluş’a (gâib olma) kadar etkilemeye devam etmiştir.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyıla kadar, ifratçılara karşı gelişen büyük dini akım (aşlında İmamî cemaat içinde bu iki akımdan çok daha fazlası sözkonusuydu) İmamiyye mezhebinin esas merkezi olarak Kum şehrinde neşv ü nema bulmuştu. Bu (karşı akım içinden) âlimler ve hadis râvîleri (hadis ilmiyle uğraşanlar), bir taraftan hadis mütalaa edildiği halde imamlara doğaüstü ya da insanüstü

Moezzi'nin *The Divine Guide* başlıklı çalışmasıysa, neredeyse münhasıran ifratçılar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, Karim D. Crow'un *The Divine Guide* üzerine kaleme aldığı kapsamlı bir değerlendirme yazısı olarak bkz.: Karim D. Crow, “Review of *The Divine Guide*” in *Tahqîqât-i Islâmî* 9/1-2 (1994), 221-238.

³¹ Başkaca birçok aşırı formülasyonlar da sözkonusuydu. Bkz.: Modarressi, *Crisis and Consolidation*. Yanısıra, peygamberlerin ve imamların bir ilk öz'ün taşıyıcısı olduğuna da inanılıyordu. Hz. Peygamber'in Arap ataları boyunca kan yoluyla intikal eden bu öz, bilahare imamların kan bağı yoluyla intikal etmeye devam etmektedir. Bkz.: U. Rubin “Pre-existence and light: Aspects of the concept of Nûr Muhammad,” *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 109.

özelliklerin isnad edilmesine şiddetle karşı çıkıyorlardı.³² İmamın gâibleşmesinden sonra Şii toplum; genel olarak (imamın) ‘keramet gösterme’ yeteneğini tasdik eden, mezarındayken ziyaretçilerinin sesini duyabilen ve ilahi ilham alabilen bir imam anlayışı geliştirdi. Şii toplum, ifratçılar (abartıcılar) ile tefritçiler (sınırlayıcılar) arasında bir orta yol tutturmuştur.

Sonradan Müslümanları keskin bir şekilde Sünnî ve Şii kamplarına ayıran İslami öğretiye yaklaşım farklılıkları; geniş halk kesimlerini, sadece İmamilerin imamları ziyaret ettiği ve sadece ana-mecra İslam ümmetinin (Sünnîler) de sufileri ziyaret ettiği kanaatine yönlendirmiş olsa da, dördüncü/onuncu yüzyıl öncesi itibarıyla dini akımların zengin çeşitliliği hayli akışkandı.³³ Örneğin Cafer-i Sadık (vef. 148/765), –çoğu sonradan sufi diye nitelendirilecek birçok farklı dindar Müslüman da dâhil olmak üzere– İslam ümmetinin geniş bir kesimini cezbetmiştir.³⁴ Tam da bu haklı sebepten ötürü İslam ümmeti içinde birçok farklı grup onu Hz. Peygamber’in soyundan gelen örnek evlat ve dolayısıyla nebevî öğretilerin ideal aktarıcısı olarak tanımıştır.³⁵ Cafer-i Sadık aşikâr tarzda tedris faaliyeti gerçekleştiren son imamı temsil etmektedir. Ömrü, iktidarın

³² Bu hadislerin çoğu Şii ve hatta (imam yerine Hz. Peygamber’e ilişkin olarak) Sünnî hadis kaynaklarında bulunabilmektedir. Bkz.: Rubin, “Pre-existence and Light.”

³³ Horasan’da çeşitli dindarlık akımlarının “sufi” kategorisine nasıl dâhil edildiğine dair bir analiz için bkz.: Jacqueline Chabbi, “Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan,” *Studia Islamica* 46 (1977), 5-72. Safevi hanedanından önce (907/1501-1145/1732) birçok sufi, Hz. Peygamber’in aynı zamanda Şii imamı olan torunlarına derin saygı göstermekteydi. Bkz.: Marijan Molé, “Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l’Hégire,” *Revue des études islamiques*, (1961), pp. 62-142. Bu öncü makalesinde Molé, hem Sünnî hem de Şii İsna-Aşerî fikir ve uygulamaları haddinden fazla ‘somut’laştırmaya çalışmıştır. Bkz.: Hamid Algar, “Some Observations on Religion in Safavid Persia,” *Iranian Studies* 7/1-2 (1974), 287-293.

³⁴ İmamların rehberliği konusu İmamî literatürde bariz olmalıysa da bu yazılı mahsullerin yoğun çeşitliliği ve çelişkili doğası, birçoğunun o dönemde yaşayan imamların onayını kazanmamış olmasını muhtemel kılmaktadır.

³⁵ Dolayısıyla, bir konu üzerinde görüşü sorulduğunda altıncı imamın cevabı şöyleydi: “(Sessizlik. . .); biz (imamların) söylediği her şey Hz. Peygamber’den kaynaklanmaktadır. Bizim kişisel görüşlerimiz sözkonusu değildir.” Bkz.: Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, 15.

Emevî hanedanından (41/661-132/750) Abbasi hanedanına (132/750-334/945) intikal ettiği döneme tekabül etmektedir.³⁶ Cafer-i Sadık'ın vefatından sonra İmamîler yakın gözlem altına alınmış ve ev hapsine tabi tutulmuştu.³⁷ Bunun sonucu olarak da imamlarla kişisel irtibat son derece zorlaşmış ve bu zamandan itibaren İmamîler öğretici otoritenin belli bir merkezde bulunmamasını normal görmeye başlamıştı.³⁸

Tasavvufi silsilelerin tarihsel gerçekliği nasıl yorumlanırsa yorumlansın, bütün sufilerin manevi ataları arasında ilk sekiz imam içinden bir tanesi ya da daha fazlasının olmasının simgesel önemi vardır.³⁹ Cafer-i Sadık gibi sekizinci imam Ali er-Rıza (vef. 203/818) da birçok çağdaşlarınca allâme ve takva (mütteki) kabul ediliyordu; öyle ki, Halife Me'mûn (vef. 218/833) onu halefi olarak tayin etmeye teşebbüs etmişti.⁴⁰ Ali er-Rıza, tasavvufu Bağdat'a getiren Marûf el-

³⁶ Teknik olarak Abbasi hanedanı, 656/1258 yılına kadar hükümlerlik sürdü fakat 334/945 yılından sonra Abbasi halifeleri sadece 'unvanca' hükümdar idiler.

³⁷ "Müslümanların önderi ve Allah'ın halifesi" (*imâmu'l-müslimîn ve halifetü Rabbi'l-âlemîn*) diye adlandırılan Yezid İ'n halifelüğünden itibaren Emevî halifeleri –bir âdet olarak Abbasi halifelerince de devam ettirilen– 'imam' unvanını kullanmışlardır. Açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki bir dönemde iki imam olamazdı. Bkz.: Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 7.

³⁸ Sachedina'nın *The Just Ruler* başlıklı çalışması bu gelişmeyi İmamiyye mezhebi mensupları bağlamında belgelendirmektedir. Ancak, bu durumun diğer dindar bireyleri nasıl etkilediği ve sonradan Tasavvuf diye adlandırılacak gelişmeyi nasıl hızlandırdığı hususu hâlâ belgelendirilmeyi beklemektedir. Ayrıca bkz.: Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period."

³⁹ İslam'da otoriteyi meşrulaştırma bağlamında, –İslam'ın ilk dönemleri itibarıyla geriye doğru– Hz. Peygamber'le irtibatın olağanüstü önemi vardı. Manevi şecere içinde Hz. Peygamber'in ev halkına (*ehl-i beyt*) dayanan bir silsilenin olması, yalnızca nebevî veraset (Hz. Peygamber'e varis olma) niteliğini artırıcı mahiyetteydi.

⁴⁰ Wilferd Madelung, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın nasıl büyük belirsizlik yüzürlü ve 'kıyamete dair nebevî haberlerin çıktı zannedildiği' bir yüzyıl olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Sözkonusu yüzyıla ilgili bu durum; halifeyi, kendi halefi olarak –ve Mehdi'ye eşlik etmek üzere– (bir) 'İmam' tayin etmede etkilemiş olabilir. Mehdi, Kıyametten hemen öncesi itibarıyla dünyaya adalet getirecek olduğuna inanılan şahıstır. Bkz.: "New Documents Concerning Al-Ma'mûn, al-Fadl b. Sahl, and 'Alî al-Ridâ," in *Studia Arabica and Islamica*:

Kerhî'nin (vef. 200/815) hocalığını yapmıştı.⁴¹ Tasavvufi silsileler; Cafer-i Sadık, Ali er-Rıza ya da Ali b. Ebî Talib olmak üzere en az bir İmam içermektedir. Tarihsel kanıtların önerdiğine göre, bu Sufi-İmamî ilişkinin daha somut tezahürleri de vardır.

Abbasi çağlarında, İmamî olmayan ana-mecra İslam ümmeti için de birbirine zıt düşen otorite kutupları sözkonusuydu.⁴² Bazı açılardan İmamî tefritçilerle ifratçılara tekabül eden otorite çatışmaları, büyük İslam ümmeti içinde üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan itibaren âlimler ve sufiler arasında tezahür eder. İmamla ilgili fikir ve yaklaşımları konu edinme yerine, bu ana-mecra farklılıkların oluşturduğu bağlam, uygun bir Şer'î İslami vizyonla ilgili olmaktadır.⁴³ Din âlimleri, Hz. Peygamber'in ideal örneği (olan) Medine'ye dair kendi tasavvurlarına uygun bir medeniyet oluşturma çabalarında, nihai otorite olarak aktarılmış bilgiye, yani Kur'an ve Hadis(ler)e dayanmaktaydılar. Her mümkün olduğunda kıyası ve gerekli olduğunda da kişisel kanaati kullanan ulema, bir Müslümanın kişisel ve ailevi hayatının her boyutunu kapsayan ve –ekseriya– hukuk okulları (tekil olarak: *mezhep*) olarak adlandırılan fıkıh sistemleri geliştirdiler. Siyasi cenahtaysa, hâkim ve danışman olarak Abbasi hükümetiyle bir arada çalışan din âlimleri de, din ile Abbasi hükümranlığını bağdaştır hale getirmiş oldular. Bunun nihai sonucu, İslam'ın Sünnî-egemen yorumu tarafından kolektif olarak oluşturulmuş ve ağırlıklı ölçüde bizzat belirlenmiş –ve peyderpey İslam ümmetine

Festschrift for Ihsân 'Abbâs, ed. Wadâd al-Qâdî (Beirut: Imprimerie Catholique, 1981), 345-346. Halife Me'mûn'un bu kararının ardında kuvvetle muhtemel olmak üzere pratik siyasi dürtüler vardı. Bkz.: Crone and Hinds, *God's Caliph*, 94-96.

⁴¹ Marûf el-Kerhî'nin Ali er-Rıza'nın vesilesiyle İslam'a girdiğine dair rivayetler vardır. Bkz.: Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ed. Valentine Zhukovski, (Leningrad: Dâru'l-Ulûm İttihâd-ı Cemâhîr-i Şûrâvî Süsiyâlistî, 1926), 141; trans. Reynold A. Nicholson, *The Keşfu'l-Mahcûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (London: Luzac, 1911), 114.

⁴² İslam ümmetinin İmamî olmayan büyük kesimi, sonradan, "Nebevî sünnet ve [büyük] cemaat insanları" ya da *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* (*Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa*) ifadesinin kısaltılmış şekli olarak Sünnî diye adlandırıldı.

⁴³ Bu terim, Marshall Hodgson tarafından icat edilmiştir. Bu çok boyutlu terimin gelişimiyle alakalı ileri düzeyde ayrıntılı bilgi için bkz.: Marshall Hodgson, *Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1, (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 315-358.

nüfuz etmiş- toplumsal standartlar (normlar) olmuştur. İslam hukuku (*Şeriat*), İslami kültürleri diğer gayr-i İslami kültürlerden – başkaca her etkenden daha kuvvetli ölçüde- ayırıcı olan bu kuşatıcı İslami sosyo-kültürel modele göndermede bulunmanın teknik ve hızlı şeklinden ibarettir.

Mistik tecrübeye aşına birçok sufi; bu ayık, bilgi-temelli Şer’î yaklaşımı, bu yaklaşımın kendi ayrıcalıklı otorite iddiaları bağlamında özellikle ‘uzağı göremeyen’ basiretsiz bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Sufilerin bu değerlendirmesi, ‘kitabî’ âlimler sufile- rin gnostik bilgi (*marifet*) olarak ifadelendirdiği mistik tecrübenin geçerliliğini fark etmediğinde, özellikle isabetliydi. Önde gelen bir sufi olarak Ebu’l-Abbas el-Mursî’nin (vef. 686/1287) yakındığı gibi: “Biz fukahanın bilgisinden yana nasiplendik ama onlar bizim bilgimizden nasiplenmediler.”⁴⁴ Özellikle hadis ilmi tahsil eden sufiler özel dini bilgilerin sözel intikaline saygı duysa da, sözel olarak aktarılan zikir lafız ve yöntemlerinin salt ezberden ‘mekanik’ tekrarına dayalı sınırlı bir dini bilgi (*ilm*) fikrini kabul etmek onlar için zordu.⁴⁵ Sufiler, marifetin, ulemanın normal ve kesbî bilgisinde bulunan hatalardan hâli belli bir şaşmaz yüksek bilgi şekli olduğunu iddia etmişlerdi. Marifetullah’a dair doğrudan sezgisel bilgi yoluyla *yakîn* (kesin inanç) sahibi olanlar, –bazıları güvenilir olmayan- râvî zincirlerine istinat etmek zorunda kalan normal âlimleri gölgede bırakmaktaydı. Ebu Saîd Ebu’l-Hayr’ın kelimeleriyle söylersek: “Kimlerin rivayetlere muhtaç olduğunu gördükten sonra?”⁴⁶ İlk dönem İslam’ının bu safhasında yanılmaz şeyhleri kimse zikretmemekte ama çokları yanılmaz imamdan bahsetmektedir. Sufilerin kesin (ve dolayısıyla yanılmaz) bilgiye vâkıf olması hali, nebevi olmayan ‘yanılmazlık’ niteliğini tam anlamıyla edinme haline çok ya-

⁴⁴ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 213.

⁴⁵ Franz Rosenthal, –Kuşeyrî’ye gönderme yaparak- üçüncü/dokuzuncu yüzyılda farklı bilgi kategorilerinin –yani, kelam ve tasavvufun- gelişiminden önce ilim ve marifetin özdeş olduğu ve her âlimin aynı zamanda ârif olduğu bilgisini kaydetmektedir. Bkz.: Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 166. İlim ve marifet konusuna ilişkin bu tetkikte Rosenthal’ın kitabından istifade ettim.

⁴⁶ İbn Münnevver, *Esrâr*, p. 102 [İngilizce çeviri nüsha: 188].

kın düşmektedir. Diğer bir deyişle, sufilerin nitelikleriyle imamın nitelikleri arasında bariz paralellikler sözkonusudur.

Bununla beraber, yanılmaz bilgiyi edinme yolları keskin farklılıklar arz etmektedir. Hz. Peygamber'in ve imamların 'baştanbaşa kapsamlı' bilgisini sadece tek bir kimsenin İmamî nesep ve manevi silsile yoluyla telakki etmesine mukabil olarak⁴⁷ sufiler, mistik yolu, Hz. Peygamber'in *Miraç* yolculuğu gibi aşama aşama kat etmektedirler. Ruhun -ekseriya "Ebu Yezîd Bestâmî'nin miracı" diye adlandırılan-manevi yolculuğu,⁴⁸ *vecd* (kendinden geçme) tecrübesinin ifadesi haline gelmiştir. Sufiler, nebevî miraca ilişkin birçok yaklaşımı, bir olayın değişik versiyonları olarak değil de, isabetli olacak bir şekilde, manevi âlemlere yönelik birçok değişik nebevî ziyaret olarak yorumlamışlardır. Bilahare, bu olaylara ilişkin Sünnî yorum, peygamberlerin fiziksel olarak seyahat ettiğine, peygamber olmayan *evliyâullahın* da sadece manevi tecrübe yaşadığına hükmetmiştir. Nebevî modeli (*sünnet*) kullanan sufiler, bir kılavuzun manevi mihamdarlığında olmak üzere gnostik bilgiyi (*marifet*) herkesin telakki edebileceğini ileri sürmüşlerdir.

Birçok âlim için sufilerin tam olarak peygamber benzeri tecrübeler edinme yönündeki bu gösterişli iddiası, -aynı iddianın sonucunda sözkonusu olan peygambervari belli bir bilgi edinme iddiasında olduğu gibi- inanılmaz düzeyde bir kibir ve ukalalık göstergesi olmaktadır. Sünnî çevrelerde ulema; sufileri, "ifratçı," yani marifet edinmiş olma iddialarını abartan kişiler olarak suçlayabiliyordu.⁴⁹ Aynı şekilde sufiler de âlimleri, "tefritçi," yani dini bilginin potansi-

⁴⁷ Her şeyi bilen bir lider olarak imam için bkz.: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denken im frühen Islam*, 5 vols., (New York: Walter de Gruyter, 1991): 1:278-285.

⁴⁸ Bkz.: El-Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 306 [çev. 238]; Andrae, *Die Person Muhammads*, 77-81.

⁴⁹ Burada, benzeri Sünnî dinamikleri analiz etmek amacıyla Şii kavram kategorilerini kullanıyorum; ancak belirtmeli ki bunlar, Sünnîlerin kendi aralarındaki tartışmalarda kullandıkları kavramlar değildir. İbnü'l-Cevzî (vef. 597/1200) ilk dönem sufilerinin aşırı çileciliğine ve kendi çağdaşı sufilerin de hırs ve oburluk aşırılığına gönderme yaparak tasavvufun karakteristik özelliğinin aşırılık olduğunu iddia etmektedir. Bkz.: Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 212.

ysel kapsamını ve kesinliğini sınırlandıran kişiler olarak suçlayabiliyordu. Ulema genellikle toplumu en çok etkileyen kesim mensubu olduğu ve Abbasî halifelerinin himayesinden de istifade ettiği için, bu bağlamda meşruiyet sağlama yük ve sorumluluğu sufilerin sırtına biniyordu.

Sufiler kendi otoritelerini toplumun bütün katmanlarına yaydılar. Yanısıra, bazı âlimlerin itirazlarını karşılamak amacıyla, Tasavvufu meşru bir “bilim” (*ilm*) olarak uzlaşma konusu haline getirmeye çalıştılar. Bu uzlaşma çabalarında sufiler, dini bilginin (nesilden nesile) intikali bağlamında ortak ana-mecra varsayım ve kabulleri itiraf ve kabul etmiş oldular. Dini ilimlerin diğer dalları için sözkonusu olduğu gibi Tasavvuf; teknik risâleler, özel kelime hazinesi (vocabulary) ve biyografik sözlükler geliştirmişti. El-Muhasibî (vef. 243/857) harici ve zahiri fıkıh bilgisini bu dünyada meşru ve gayr-i meşru olan konularla ilişkilendirir ve yine ona göre bu tür bilgi öbür dünyaya (ahiret) ilişkin dâhili ve batini sezgisel bilginin karşısında konumlanır.⁵⁰ El-Hakîm et-Tirmizî (yaklaşık vef. 298/910) *Kitâbu Beyâni'l-İlm* başlıklı eserinde, fukahânın fıkıh ilmini dini ilme eşitlemesini –Hz. Peygamber’in üç bölümlü bir bilgiden söz ettiği bir hadisi iktibas etmek suretiyle– doğrudan doğruya reddeder. Tirmizî’ye göre sözkonusu bilginin bu üç bölümü (ya da türü) *fıkıh*, *hikmet* ve *marifet* olmaktadır. Sufiler bilginin bu üç bölümünü birleştiren yegâne insanlar olmaları dolayısıyla meşru ve gayr-i meşru konuları bildikleri gibi kalplerinde Allah’ın büyüklüğünü hissetmekle birlikte doğaüstü alanın (*âlemü'l-melekût*) bilgisine de vâkıftırlar.⁵¹ Tasavvuf ilmi sufilere, diğer bütün dini ilimleri kuşatıcı mahiyette olmak üzere eşsiz bir kesin bilgi (*ayne'l-yakîn*) kazandırmıştır. Dördüncü/onuncu yüzyıl tasavvuf risâlelerinin yazarları, âlim akranlarının gerekli gördüğü şartlar dâhilinde meşruiyet temin etme

⁵⁰ Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 178. Rosenthal, el-Muhasibî’ye izafe edilen bu kitabın (*Kitâbu'l-İlm*) gerçekten onun tarafından yazıldığından yana emin değildir.

⁵¹ *Ibid*, 179-181.

gayretleri bağlamında sufi uygulamalarını ve mesela *semâyı*, *zikri* ve *halveti* dinen gerekçelendirmeye ve yüceltmeye çalışmıştır.⁵²

Sufiler toplumun bütün kesimleri arasında doğaüstü güçlere sahip insanlar olarak itibar gördüler. Bu itibar da en nihayet İslam toplumu tarafından gördükleri genel kabulün yolunu döşemiş oldu. Müslüman cemaatler sufilerden, bu doğaüstü kudreti, tedavi ve dünyevî (ve uhrevî) sorunlarla ilgili yardım bağlamına kanalize etmelerini bekledi. Sufilerin en nihayet bu ihtiyaçları sözümona hari-kulâde işler ve kerametler aracılığıyla tam olarak nasıl karşıladığı, menkıbenâmelerin “dike-söke” bir şekilde üstesinden geldiği bir meseledir. Öğrenim görmüş kesimi hedef alan çok daha akli başında bir yazılı mahsul türü olarak temel tasavvufi metinler, sufilerin kerametlerini ele aldıkları bölümlerde (onları peygamber mucizelerinden ayırt etmek amacıyla) genellikle savunmacı (apolojetik) bir tavır sergiler. Kendilerine sufi tabir eden çok sayıda sahtekâr kimşenin de keramet gösterme bağlamında sözümona ‘icra-i faaliyet’ etmiş olması muhtemeldir. Bu tarz bir faaliyet de bazı ulemanın sufi karşıtı düşüncelerini sadece şiddetlendirmiş ve dolayısıyla da “ifratçı” sufilerin kendi faaliyetlerini daha fazla müdafaa etmesi sonucunu doğurmuştur.

İmam Şâfi'nin türbesinde yaşanan beklenmedik bir olay, “kutsal gücü” tekelleştirme amacına yönelik ulema-hükümet tasarılarını halk iradesinin nasıl başarıyla önlediğini simgesel olarak göstermektedir. 457/1065 yılında Nizâmülmülk, Bağdat'da –çok geçmeden meşhur olacak– bir medrese inşa ettiriyordu ve İmam Şâfi'nin [Mısır'da medfun bulunan] naaşını da bu külliye'nin müstemilatına katmak istedi. Pahalı hediyelerle gönlü alınmış Fatimî Halifesi, Nizâmülmülk'ün bu isteğine onay verdi fakat halk İmam Şâfi'nin türbesine karşı böylesi bir saygısızlığa şiddetle karşı çıktı. Mezar

⁵² Bu türün önde gelen kitapları arasında Ebu Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc'ın (vef. 378/988) *Kitâbu'l-Luma'* başlıklı çalışmasıyla Ebu Tâlib el-Mekki'nin (vef. 386/996) *Kütü'l-Kulûb* başlıklı çalışması da mevcuttur. Bu bağlamda en sistematik çalışma, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyri'nin (vef. 465/1072) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'sidir. Richard Gramlich, bütün bu temel yazılı çalışmaları, eleştirel yorumlar da ekleyerek (Freiburger Islamstudien serisi kapsamında) Almancaya tercüme etmiş bulunmaktadır.

kazıcıları kabirdeki naaşa iyice yaklaşınca tatlı bir misk kokusu oradaki herkesi yaklaşık bir saat boyunca delicesine kendinden geçirdi. Böylesi bir ‘ilahi müdahale’ sebebiyle mezar kazıcısı işçiler çalışmaya devam etmeyi reddetti ve böylece Selçuklu veziri (Nizâmülmülk) İmam Şâfi’nin naaşını Bağdat’a getirmemiş oldu.⁵³ İmam Şâfi’yi çok sevmelerinden yahut bir türbeye karşı saygısızlık edilmesine çok kızmalarından dolayı galeyana gelen avâm halk en nihayet olayların akışını belirlemiş oldu.⁵⁴ Bu minval üzere, tasavvufi tutum ve fikirlerin avâm halk arasında kabul görmesi, sufi faaliyetleri baltalamaya çalışan muhalifler karşısında sufi otoritesinin korunmasına ve meşrulaşmasına vesile olmuştur.⁵⁵

Doğaüstü güçlere ilişkin yetenekler, ‘cahil ve batıl inançlı avâm’ denen insanlara karşı ‘kısıtlı’ olarak anlaşılmalıdır.⁵⁶ Toplumun elit olarak algılanan kesimi; sufilerden, doğaüstü güçlerin meşru ‘simsarı’ olarak otoritelerini icra etmelerini beklemişlerdir. Seffârî

⁵³ Michael W. Dols, *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*, ed. Diana E. Immisch, (Oxford: Clarendon Press, 1992), 234.

⁵⁴ Çeşitli beklenti ve bakış açıları taşıyan avâm halkın merak ve ilgi yönlerinin ulemaya (âlimler) mutlaka zıt düştüğü elbette ki zannedilmemelidir. Ahmed İbn-i Hanbel’den (vef. 241/855) sonraki nesilde ulema popülerdi ve büyük kitleler üzerinde büyük etki gücü barındırmaktaydı.

⁵⁵ Kaba kuvvet ve genel ilahiyat argümanları, tasavvuf üstadlarının halk nazarındaki itibarına ancak çok az zarar verebiliyordu. Hans Joachim Kissling, Osmanlı dönemini dikkate alarak sorar: [Kahve aleyhine fetvalar verilmiş olsa bile] ne olurdu ki. . . şayet dervişler bu yeni içeceği ‘uyarıcı’ olarak kullanıyor ve yandaşlarına içmeyi tavsiye ediyorduydu? Tütün içmeye karşı en sert polisiye tedbirler alınmış olsa bile, ne faydası olurdu ki. . . şayet dervişler içiyor ve kokluyorduydu? . . . Tarikatların aleyhinde bulunmuş eski fakihayı şahit getirmenin ne faydası olurdu ki. . . şayet ihtiyaç sahibi insanlar evliya türbelerine ve arzularının gerçekleşmesi yönünde dua etmeleri amacıyla adak kabilinden hediyelerle derviş şeyhlere müracaat ediyorduydu?” Bkz.: Hans Joachim Kissling, “Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire,” in *Studies in Islamic Cultural History*, ed. G. E. von Grunebaum, monograph of The American Anthropological Association, vol. 56/2 Part 2/76 (April, 1954), 29-30.

⁵⁶ Tarif Khalidi, kendi düşüncesi olarak ‘aşağı’ ve ‘yüksek’ tasavvuf olgularını ima etmektedir. Bkz.: Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought*, p. 211. Bilahare Khalidi, İbnü’l-Cevzî (vef. 597/1200) gibi seçkin bir âlimin “acayip olayları, gelecekte haber verme vakalarını, kerametleri, ve ‘aşağı’ tasavvuf ile ilintili diğer olağanüstü olayları” neden kaydettiğini bir türlü anlayamadığını ifade etmektedir (p. 212).

hükümdar⁵⁷ Ahmed el-Hücistâni, bir önceki yıl itibarıyla hain davranışlarından ötürü Nişabur'un önde gelenlerini aşırı miktarda vergi (haraç) ödemeye mecbur etmek suretiyle cezalandırmaya karar verdiğiğinde, bu insanlar, memleketlerinin felahı için dua isteme gayesiyle Nişabur'lu tasavvuf üstadı Ebu Osman Hirî'ye (vef. 298/910) ve Ebu Hafs el-Haddâd'ın (yaklaşık vef. 265/879) diğer halifelerine gittiler. İbn Esîr'e göre Hücistâni, takip eden sene içinde suikast sonucu ölmüştür.⁵⁸

Dördüncü/onuncu yüzyılda tasavvuf erbabının doğaüstü güçlere hâkim olma ve diğer insanlar adına Allah'tan şefaathane olma yeteneklerine ilişkin algılar, sultanları ve diğer zengin simaları, tasavvufi dergâhlar inşa etme amacına yönelik olarak dindarâne bir güdüyle vakıflar kurmaya sevk etmiştir. Bu bağışçı finansörler, sufilerin düzenli olarak kendileri için duada bulunmalarını şart koşmuşlardır.⁵⁹ Zamanın –günümüz için de devam eden– geleneksel algısı, mübarek insanların niyazlarının mağlubiyeti zafere çevirebileceği yönündeydi. Haçlılar tarafından yenilgiye uğratılan Nureddin Zengî (vef. 569/1174), takipçilerince (muhtemelen göçebe Türkler) sufi ve âlimlere (*fukahâ*, *fukarâ*, *sufiyye*, *kurrâ*) para vermekten vazgeçmesi istenince, bu karakteristik algıyı yansıtan tarzda (ve üzüntüyle) şöyle yanıt vermiştir:

Vallahi yegâne zafer ümidim bu insanlara dayanır
geçiminiz ve zaferiniz muhtemeldir sadece
aranızdaki zayıflar sayesinde. Nasıl keserim
ihsanımı, benim için savaşan bu insanlardan
ben yatağında uyurken, öyle oklarla ki hedefini şaşmaz, ve

⁵⁷ Adları, Yakub b. el-Leys es-Seffâr'dan kaynaklanan Seffâriiler, 247/861-393/1003 yılları arasında hükümran olmuşlardır.

⁵⁸ Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan," 60, dipnot: 1. Kutsal simaların kendilerine derin saygı besleyen toplulukların manevi hamisi olarak hareket ettiği Antik Roma'da ya da modern dönem öncesi Hindistan'ında olduğu gibi, Sufilerin Allah'a niyazı ile (zalim) hükümdarın bertaraf edilmesi arasında bir sebep-sonuç ilişkisinin var olduğu kabul edilmektedir.

⁵⁹ Ortaçağ Şam'ında dergâh finansörleri vb. için kutsal metin okuma örnekleri bağlamında bkz.: Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 74.

nasıl çeviririm bu ihsanı, savaşmayanlara
benim için, beni bizzat görmeden, ve öyle oklarla ki
vurur da, şaşar da? ⁶⁰

Türkî Selçuk hükümdarları; sufilerin itibar ve konumunu, ulemanın itibar ve konumuna denk düşmesi amacıyla, bu şekilde desteklemişlerdir. Böylesi bir dünya görüşü İslam tarihinde nadirattan değildir.⁶¹ Hemen her dönemdeki İslami literatür; bilahare doğru çıkan ilham, zuhurat, rüyalar, sıra dışı tesadüfler ve kerametlere inanış örnekleri sergilemektedir. Mucizevi tedavilere sebebiyet veren sufi yeteneğine ilişkin yaygın algıyı takviye eden bu kıssaların yazarları, ekseriya sufi benzeri bir sima istihdam ederler. Aynı şekilde, hem İmamî hem de Sünnî cenahtan olmak üzere, “tasavvufun karakteristik özelliğinin aşırılık olduğu” şeklindeki yaklaşımında İbnü'l-Cevzî (vef. 597/1200) ile hemfikir olan âlimler daima mevcuttu.⁶²

Doğaüstü güç ve özel bilgi, hem sufi hem de İmamî kaynaklarda yakın irtibat içindedir. İlk İmamî gelenekçi olarak Seffar el-Kummî (vef. 290/903), imamların batını bilgisiyle (*ilm*) doğaüstü güçlerini (*e'âcib*) irtibatlandırılan bir dizi özelliğini listelemektedir. Bilgi bağlamında imamların şunlara sahip olmaları gerekmektedir: 1) Görünmez âlemin bilgisi, 2) Geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin bilgisi, 3) Hayvanlarınki de dâhil olmak üzere bütün lisanların bilgisi, 4) Evvelki kutsal metinlere ilişkin yorumbilimsel (hermeneutik) bilgi, 5)

⁶⁰ İbnü'l-Esir, *et-Târhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye* (Kahire, 1963), 118, aktaran: Khalidi, *Arabic Historical Thought*, p. 212. Şu noktaya dikkat ediniz ki âlimler, bu şefaathiler grubuna dâhil kılınmaktadır. Sultanlar, – zehirletmek de dâhil olmak üzere– çeşitli 'kurnazlık' yöntemleriyle şeyhlerin doğaüstü yeteneklerini tesbit etme maharetleriyle meşhurdu. Bkz.: Monika Gronke, *Derwische im Vorhof der Macht: Social- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert* (Struttgart: Franz Steiner, 1993), 133-134.

⁶¹ Sekizinci/on dördüncü yüzyıl Hindistan'ında (Nizâmüddin Evliyâ kastedilerek) “Devletin başında hükümdarlar olsa da, devlete isabet edecek felaketleri engelleyen, *fakirlerdir*” şeklinde bir telakki dile getiriliyordu. Bkz.: *Fütûhu's-Selâtin*, p. 456, aktaran: Simon Digby, “The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India,” in *Islam et Société en Asie du Sud*, edited by Marc Gaborieau, (Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986), 69.

⁶² Ibid.

İmamın gözünün önüne getirebileceği ve sorularının cevaplarını görebileceği bir ışık huzmesi [bu beceriyi mümkün kılan bilgi], 6) Bâtını bilgiyi telakki etmeye vesile olarak kalbin işaretlenmesi ve kulak zarının delinmesi durumu.⁶³ İmamların doğaüstü güçleri de şunları içermelidir: 1) İsm-i Azam'ın [Allah'ın en büyük adı] ve peygamberlere ait kutsal nesnelere doğaüstü gücü, 2) Ölülerini hayata geri getirme, onlarla konuşma ve hastaları iyileştirme gücü, 3) Sağ-görü [bir nesne, kişi, yer ya da olay hakkında, bilinen duyu organları dışındaki vesilelerle bilgi edinme] gücü (clairvoyance), 4) Ani mekân değiştirme ve bulutlar üzerinde yürüme, 5) Hz. Peygamber'in ruhuyla iletişim kurma kolaylığı.⁶⁴

Bu maddeler, –genel olarak kabul edilen iddialara göre– birçok gayr-i müslim ziyaretçi çeken ilk dönem sufilerine isnat edilen doğaüstü bilgi türleriyle neredeyse tamamen örtüşmektedir.⁶⁵ Üçüncü/dokuzuncu ve dördüncü/onuncu yüzyıllarda, İslam'a yeni girmiş Horasanlı ve Iraklı Müslümanların genel tasavvuru, simgesel bir üst-insan olarak Hz. Peygamber'le “nebevî varisler” arasında kurulan irtibatı takviye etmiş olabilir.⁶⁶ Kaldı ki bu “nebevî varisler”

⁶³ Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, 16.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Richard Gramlich, İslam'ın ilk dönemlerinde Allah dostlarına (evliyâullah) isnat edilen kerametleri belgesel olarak kaydetmektedir. Bkz.: Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1987). Nur hâleleri, bâtni bilgiyi telakki etmeye vesile olarak kalbin işaretlenmiş olması durumu, delinmiş kulak zarı ve Hz. Peygamber'in mübarek eşyası hariç olmak üzere bu kerametler, imamların özellikleriyle örtüşmektedir. *Esrâru't-Tevhîd* gibi menkıbenâmeler, gayr-i müslimlerin İslam'a girmesinde tasavvuf şeyhlerinin –ekseriya zihin okuma yeteneklerinden kaynaklanan– etkisini özellikle zikretmektedir.

⁶⁶ 613 adet biyografi çalışmasını tetkik eden ve Müslüman adların sıklık düzeyini çizelgeleştiren Richard Bulliet, İslam'a giriş (ihtida) örneklerinin % 68'inin İran'da 145/762 ve 261/875 yıllarında, Irak'taysa 175/791 ve 364/975 yıllarında gerçekleştiğine dair tahmin yürütmektedir. Bulliet'in araştırma yöntemi yeni ve ilginçse de, sözkonusu tahmin rakamları kaba yuvarlamalardan ibarettir. Bkz.: Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge: Harvard University Press, 1979). İhtida sürecinde sufilerin hayli faal olduğunu varsaymak için ikna edici sebepler sözkonusu olsa da, bu durum İran'da henüz belgesel bir çalışmayla kanıtlandırılmıştır. İran'a komşu bölgelerde ih-

anılan dönemler itibarıyla neredeyse daima sufi idiler.⁶⁷ Öte yandan, bu gayr-i müslimlerin bazıları batını ve ahlaki öğretilere vâkıf olmak amacıyla tasavvuf şeyhlerine ziyarete gelmişken bazıları da fiziksel ya da manevi hastalıklara çare bulmak, kişisel sorunları ya da kişiler-arası çatışmaları çözümlmek, İslam'a dair bilgi sahibi olmak, doğaüstü güçlerden istifade etmek, yahut da sadece kişisel meraklarını gidermek amacıyla bu ziyaretleri gerçekleştirmişlerdir. Müslümanların gayr-i müslimlerin kutsal mekânlarına ve din uzmanlarına sık sık gitmesi gibi gayr-i müslimlerin de manevi tedavi maksadıyla sufileri ziyaret ettiğine inanmak için elimizde her türlü sebebimiz vardır.⁶⁸

Bir dini önderden yana böylesi beklentiler, imam ve tasavvuf şeyhince paylaşılmış otorite modellerine gösterge olmaktadır. Tarihsel olarak kanıtlanamasa da, İslami kültürlerde belli dini önder tiplerine yönelik devam eden ihtiyaç, kendi imamını fiziksel olarak ziyaret etmeyi 'zor' bulan birçok İmamî'nin (İmamiyye mezhebi mensubu) tasavvuf şeyhlerine gitmiş olabileceğini göstermektedir. Kum şehrinin en muhafazakâr İmamî uleması bile her şeye rağmen ima-

tida hareketliliği için bkz.: Spero Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1986); Devin Dewese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* (University of Pennsylvania Press, 1994); Richard Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India," *In Approaches to Islam in Religious Studies*, edited by Richard C. Martin (Tucson: University of Arizona, 1985), 106-123; Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley: University of California Press, 1993); Carl Ernst, *Eternal Garden* (Albany: State University of New York Press, 1992).

⁶⁷ İsmailî imamlar günümüze kadar devam etmektedir.

⁶⁸ Michael W. Dols, Edward Lane'in *Manners and Customs of the Modern Egyptians* başlıklı çalışmasına gönderme yaparak Müslümanların, Hristiyanların ve Yahudilerin, birbirlerinin nazarlık ve muskalarını kullandığına dair şunları söylemektedir: "[Bu farklı din mensuplarının, yani, Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerin] birbirlerinin daha rasyonel akidevi öğretilerini tikslenme düzeyinde hor görürken birbirlerinin tılsımlarını kabul edip kullanmaları son derece dikkat çekici bir durumdur. Bkz.: Dols, *Majnûn*, 232 ve 101 no'lu not. Steven M. Wasserstrom, Yahudi-Müslüman ilişkileri bağlamında bu ilginç ortaklaşım (simbiyoz) durumunu ileri düzeyde tetkik etmektedir. Bkz.: Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis in Early Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

mın kendi sorgulanamaz otoritesini, yaşayan herhangi bir şahısla paylaşmamış olduğu konusunda hemfikirdir. Sufiler, tasavvufi tecrübenin doğasını bütünüyle yeniden şekillendirmiş bu fikrin bir türevini üçüncü/dokuzuncu yüzyılda uyarlamaya başlamışlardır. Bu bağlam içinde, tarikata kabul ayiniyle 'başı bağlanmış' bir müridin münhasıran bir tane tasavvuf üstadı olabilmekteydi. Müritle ilgili bu durum, İmamî bir birey ile yaşayan imamı arasındaki ilişkiyi –son derece önemli bir farkla– aksettirmiş olmaktadır. Sözkonusu fark şudur: otoritenin bir imamlı sınırlı hale getirilmesi yerine, –en nihayet binlerce tasavvuf üstadı çok farklı türden insanları kendi dergâhlarına cezb/celb ederken– belli ölçüde evrenselleşmesi ve kişiselleşmesi sözkonusudur. Son İsna-Aşerî imamın 'gâibleşmesi' akabinde, yanılmaz otorite geleneğini en özgün biçimde devam ettirenler, tasavvuf şeyhleriyle İsmailî Ağa Han olmuştur.⁶⁹

BİBLİYOGRAFYA

- Abdüssamed el-Hemedânî. *Bahru'l-Maârif*. Cilt 1. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1991.
- Abdürraûf el-Münâvî. *El-Kevâkibu'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdâti's-Sûfiyye*. British Museum Ms. Add. 23369. Printed edition: Ed. Mahmûd Rabî. Cairo: Matbaatu Vürşat Teclîdü'l-Enwâr, ts.
- Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî. *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*. 3 cilt. Kahire, 1948-49.

⁶⁹ Sufi çevrelerde bu gelişmenin nasıl meydana geldiğine dair bir tetkik için bkz.: Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Naqshbandi Mediating Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998).

- Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî. *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. 2 vols. Eds. Abdülhalîm Mahmûd & Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Matba'atu'l-Hassân, ts.
- Algar, Hamid. "Some Observations on Religion in Safavid Persia." *Iranian Studies* 7/1-2 (1974), 287-293.
- Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*. Ed. Valentine Zhukovski, Leningrad: Dâru'l-Ulûm İttihâd-ı Cemâhîr-i Şûrâvî Sûsiyâlisti, 1926. Trans. Reynold A. Nicholson. *The Kashf Al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. London: Luzac, 1911.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *Le Guide Divin dans le Shi'isme Originel*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1993. Trans. David Streight, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Andrae, Tor. *Die Person Muhammads in Lehre und Glaube seiner Gemeinde*. Stockholm: P.A. Vorstedt Og Söner, 1918.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Buehler, Arthur. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Naqshbandi Mediating Shaykh*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- Bulliet, Richard. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Cahen, C. "Buwayhids or Büyids." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. 4:1352.
- Calder, Norman. "The Significance of the Term *Imâm* in Early Islamic Jurisprudence." In Fuat Sezgin, ed., *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984): 253-264.
- Celâleddîn-i Rûmî, Mevlâna. *Mesnevî-yi Manevî*. Ed. Reynold A. Nicholson. 10. bs. 6 cilt. Tahran: Müessese-yi İntişârât-i Emîr Kebîr, 1988.

- Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan." *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*. Paris: Gallimard, 1986. Trans. Liadain Sherrard. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Cornell, Vincent. "Mirrors of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from the Origins of Sufism to the End of the Sixteenth Century." Ph.D. Dissertation. University of California, Los Angeles, 1989.
- Crone, Patricia, and Hinds, Martin. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Deweese, Devin. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University of Pennsylvania Press, 1994.
- Digby, Simon. "The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India," in *Islam et Société en Asie du Sud*. Edited by Marc Gaborieau, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986, 57-72.
- Dols, Michael W. *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Ed. Diana E. Immisch, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Eaton, Richard. "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India," In *Approaches to Islam in Religious Studies*. Edited by Richard C. Martin. Tucson: University of Arizona, 1985, 106-123.
- . *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. Berkeley: University of California Press, 1993.

- Ernst, Carl. *Eternal Garden*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Fürûzânfer, Bediüzzamân. *Ehâdîs-i Mesnevî*. 3. bs. Tahran: Müessesese-yi İntişârât-i Emir Kebîr, 1983.
- Goldziher, Ignaz. "Neuplatonische und gnostische Elemente im hadith." In *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 22 (1909), 317-344.
- Gramlich, Richard. *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1987.
- . *Das Sendschreiben al-Qushayrîs über das Sufitum*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1989.
- Gronke, Monika. *Derwische im Vorhof der Macht: Social- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*. Struttgart: Franz Steiner, 1993.
- Hodgson, Marshall. *Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- İbnü'l-Esir. *et-Târihu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye*. Kahire, 1963.
- Kamil Mustafa Al-Shaibi. *Sufism and Shi'ism*. Surrey: LAAM Ltd., 1991.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Kissling, Hans Joachim. "Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire." In *Studies in Islamic Cultural History*. Ed. G. E. von Grunebaum. Monograph of The American Anthropological Association. Vol. 56/2 Part 2/76 (April, 1954), 23-55.
- Kohlberg, Etan. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period." In Etan Kohlberg. *Belief and Law in Imâmî Shi'ism*. Hampshire: Variorum, 1991, 25-53a.
- . "From Imâmiyya to Ithnâ-'Ashariyya." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39/3 (1976), 521-534.
- Madelung, Wilfred. "New Documents Concerning Al-Ma'mûn, al-Fadl b. Sahl, and 'Alî al-Ridâ." In *Studica Arabica and Islamica*:

- Festschrift for Ihsân 'Abbâs*. Ed. Wadâd al-Qâdî. Beirut: Imprimerie Catholique, 1981, 163-173.
- . "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam." In Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985, 163-173.
- . "Hishâm b. al-Hakam." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. 3:497.
- Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmite Shi'ite Thought*. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1993.
- Molé, Marijan. "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire." *Revue des études islamiques* (1961), 62-142.
- Muhammed b. Münevver. *Esrâru't-Tevhîd fî Makâmât-i Şeyh Ebî Saïd*. 2 cilt. Ed. Muhammad Rıza Şâfî Kazanî. Tahran: Müessesese-yi İntişârât-i Agâh, 1987. Trans. John O'Kane. *The Secrets of God's Mystical Oneness*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1992.
- Muhammed b. Yakûb el-Kuleynî. *El-Usûlü'l-Kâfî fî İlmi'd-Dîn*. Lucknow: 1885.
- Radtke, Bernd. "The Concept of Wilâya in Early Sufism." In *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*. Ed. Leonard Lewisohn. New York: Khaniqâhi Nimatullahi Publications, 1993, 483-496.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Rubin, U. "Pre-existence and light: Aspects of the Concept of Nûr Muhammad." *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 63-119.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: North Carolina Press, 1985.
- Sachedina, Abdulaziz. *The Just Ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ite Islam: the Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1988.

-
- Al-Sulamî. *Menâhicü'l-Ârifîn*. Ed. E. Kohlberg. From "A Treatise on Sûfism by Abû 'Abd Al Rahmâm [*metinde aynen*] al-Sulamî. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* I (1979), 19-39.
- Taylor, John B. "Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis." *Islamic Culture* 40/2 (April, 1966), pp. 97-113.
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denken im frühen Islam*. 5 vols. New York: Walter de Gruyter, 1991.
- Vryonis, Spero. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Wasserstrom, Steven M. *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis in Early Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

