

tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi



Ankara 2003

Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu

Osman AYDINLI

Yard. Doç. Dr., Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi

oaydinli@yahoo.com

Özet

Mu'tezile, çoğu kez akılcı, ferdietçi, özgürlükçü ve genel kabul görmüş anlayışa aykırı düşünürler olarak tanımlanmıştır. Bu niteliklerin yanı sıra, zühd ve takva da, bu mezhepte önemli bir role sahiptir. Zühd ve takva, öncelikle, Basra şehrinde ders veren Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd isimleriyle ilişkilendirilmiştir. Esasen, zahidâne fikirler Bağdat Mu'tezilesi tarafından ifade edilmiştir. Mu'tezilî gelenekte, en tanınmış zahitler Ebu Musa el-Murdar ve takipçileri Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve İsa b. Heysem'dir. Bu şahıslarla ilgili nakledilen anekdotların çoğu, Mu'tezilîlerin zühde dair uygulamalarını ve yaklaşım tarzını yansıtır. Gerçekte, ilk dönem İslâm geleneğinde, zahidâne eğilim tüm mezheplerde ve düşünce ekollerinde temsil edilmiştir. Allah sevgisine yaptıkları vurgudan dolayı onlar, Allah ve insan arasındaki ilişkinin merkezinde yer alan zühd ve takva öğretisini geliştirmişlerdir. Bu sebeple, İslâm mezheplerinin çoğu ve Mu'tezile, bazı asketik formları ve zahidâne yaşam şeklini bünyesinde barındırır. Bu bağlamda, bu makale Mu'tezilî anlayışın zühd ve takva boyutları ile ilgili bazı soruları cevaplamayı amaçlamıştır.

1. Giriş

Mu'tezile, İslâm Düşünce Tarihi'nde, dinin ve dinî geleneğin ne olduğu, ne şekilde anlaşıldığı ya da anlaşılması gerektiği, nasıl yorumlanıp anlamlandırılabilceği konusunda izlediği farklı yöntemle dikkat çeken bir mezheptir. İlkelerini "Beş esas" olarak ortaya koyan ve kalamî-felsefî meseleler üzerinde odaklanan bu ekol; nassların anlaşılmasında, dinî metinlerden hüküm çıkarmada ve karşılaştıkları diğer düşünsel sorunlara çözüm bulmada akli önceleyerek rasyonalist bir tavır sergilemiştir. Akılcı, özgürlükçü ve sorgulayıcı niteliklere sahip olan bu zihniyetin, aynı zamanda zühd ve takvaya da önem verdiği öne sürülerek zühde ilişkin yaklaşımları, hem ekol bağhilarınca hem de karşıtlarınca dile getirilmiştir. Öyle ki ilk Mu'tezilî şahısların zühd ve takva yönü ve buna bağlı ola-

rak zahidâne yaşamları, Mu'tezile kavramının ortaya çıkışı ile alâkalı hipotezlerden birine de kaynaklık etmiştir.¹ Bunun yanı sıra -Hasan Basrı'nın dinî mirası merkeze alınarak- Mu'tezile ve tasavvufun aynı orijine bağlı olduğu fakat Mihne olayından sonra her iki anlayışın -kader, hadis, marifet, keramet gibi konularda- yoğun bir mücadeleye giriştikleri öne sürülmüştür.²

Bilindiği gibi, Mu'tezile, karşıtlarınca yakıştırılmış bir isim olsa da, ekol tarafından benimsenmiş fakat muhaliflerinin yükledikleri anlamdan farklı olarak "temizlik ve ehl-i takva" anlamında kullanılmıştır.³ Bu çerçevede onlar, "Mu'tezile olarak isimlendirilmemiz bize övgüdür, çünkü Kur'ân'da buna işaret eden âyetler vardır" diyerek sorunu âyetler bazında değerlendirmişlerdir. Sözelimi, dayandıkları "Sizi Allah'tan başka taptıklarınızla bırakıp çekilir, Rabb'ime yalvarırım." (19 Meryem/48) meâlindeki âyet zahidâne bir yaşama işaret etmektedir. Özellikle son dönem Mu'tezilî yazarlardan Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1020) ve İbn Murtaza (ö. 840/1436)'nın, bu ismi meşruiyet zeminine yerleştirme gayretinin bir ürünü olarak söyledikleri "Ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır; onların en iyisi ve muttakisi Mu'tezile'dir."⁴ hadisi bu ekolün takva yönüne dikkat çekmektedir.

Buna benzer bir başka hadisin ravi zincirinde zühd döneminin etkin zahidlerinden Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777)'nin de bulunması oldukça ilginçtir. Süfyan'ın, Ebu Zübeyr'den onun da Cabir'den rivayet ettiğine göre Rasûlullah şöyle demiştir: "İsrailoğulları 72 fırkaya bölünmüştür; ümmetim ise 73 fırkaya ayrılacaktır. Onların en temiz ve en takvası Mu'tezile'dir." Peygamberin bu övgüsünden pay almak ya da aldığı göstermek ihtiyacından olsa gerek, Süfyan da kendi gurubuna bu ismi önermiştir. Fakat bu ismin Amr b. Ubeyd ve taraftarları için kullanıldığı kendisine hatırlatıldıktan sonra, bu önerisinden vazgeçmiş ve -Mu'tezilî kaynaklara göre- sonraki aktarımlarında kurtuluşa eren fırkanın ismini zikretmemiştir.⁶

Son dönem Mu'tezilî müelliflerin kendi önderlerinin zühd ve takva yönüne yaptıkları bu vurgu, önceki dönem Mu'tezilî kaynaklarda da vardır. Bunlardan Cahız (ö. 255/869), *el-Beyan ve't-Tebyin* adlı eserinin birinci bölümünde, "Zik-

1 Ignaz Goldziher, *el-Akide ve's-Şer'ia fi'l-İslâm*, çev. M. Y. Musa-A. H. Abdulkadir- A. Abdulhalık, Kahire 1959, s. 100 vd.; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), s. 272 vd.

2 Daha geniş bilgi için bk. Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *UÜİFD*, S. 1, c. X (2001), s. 273 vd.

3 Mu'tezile ismi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara 2001, ss. 25-42.

4 Kadı Abdulcebbar, *el-Mubit bi't-Teklif*, tsh. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire trs., s. 422.

5 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1380, s. 2; İbn Murtaza, *Kitabu el-Milel ve'n-Nihal min Ecza Kitabu'l-Babr ez-Zabbar el-Cami' li-Mezahibi Ulemai'l-Emsar*, thk. Muhammed Cevad Meşkur, Tebriz 1959, s. 13.

6 Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 166.

ru'n-Nüssak ve'z-Zühhad min Ehli'l-Beyân⁷ ve aynı eserin üçüncü bölümünde "Kitabü'z-Zühhd" başlıkları altında zahidlerin yaşamlarından, söylemlerinden, edebî-ahlâkî kişiliklerinden ve öğütlerinden söz etmektedir.⁸ Bu açıdan bakıldığında, Mu'tezile-zühhd ilişkisinin mahiyeti ve boyutları önemli görünmektedir.

Mu'tezile'nin özellikle de ilk öncüleri olan Vasil b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in zühde bakışları ve varsa böyle bir anlayışın pratik yaşamlarındaki karşılığının ya da yansımalarının ne şekilde olduğu meselesine girmeden önce zühde ilişkin tanımlamalara, dönemin zühhd anlayışına ve bu zihniyeti oluşturan temel niteliklere değinmek yerinde olacaktır.

Tasavvuf tarihinde bir döneme adını veren zühhd, Allah'a ulaşma amacına engel olduğu varsayılan maddeye, eşyaya ve dünyaya karşı tavır koyma ve bu yönlemlerle ruhu, manevî âleme hazırlama faaliyetidir.⁹ Bir anlamda zühhd, tasavvufun amelî/pratik yönünü teşkil eden Müslümanın yaşama tarzı, dünyevî nimetler ve şehevî arzularına karşı sahip olması gereken tavrın adıdır. Zühhdün, başta Hz. Muhammed (sav.) olmak üzere bir çok sahabinin benimsediği yaşam tarzında ve söylemlerinde de karşılığı vardır. Bu anlamda söz konusu hareketin doğuşunda etkin olan en önemli faktörün, bizzat zühde ve takvaya çağrı yapan ve buna ilişkin telkinlerde bulunan İslâmî öğretinin kendisi olduğu söylenebilir.¹⁰ Ayrıca siyasî ve sosyal durumdan farklı olarak, Müslümanların sahip olduğu manevî miras ve Hıristiyan ruhbanlığı, zühhdün doğuşuna zemin hazırlamıştır.¹¹ Sukût orucu, zikir ve zühde ilgili diğer riyazetler; özellikle Batılı araştırmacılar tarafından Hıristiyanî kaynağa dayandırılabilir.¹² Hıristiyan rahipler, çoğunlukla gezici Müslüman zahidlere bilgi ve öğüt veren bir öğretmen hüviyetinde görülmüşlerdir.¹³ İbrahim b. Ethem'in, "Marifeti Sem'an isimli bir rahipten öğrendim." sözüyle¹⁴ bu etki pekiştirilmek istenmesine rağmen etkilenme ya da benzerlik ana meselelerden ziyade ruhî hayatın tanzimi yönünde gerçekleşmiştir.¹⁵

7 Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, thk. Hasan es-Sendubî, Beyrut 1993, c. I, ss. 338-343.

8 Aynı eser, c. III, ss. 801-864.

9 Daha geniş bilgi için bk. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Kahire 1237, c. II, s. 369 vd.; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 114 vd.; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 787 vd.

10 4 Nisa/77; 8 Enfal/28; 33 Ahzab/34; 73 Müzemmil/6-8; 12 Yusuf/109; 57 Hadid/20; 6 Enam/32; 9 Tevbe/38.

11 Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996, ss. 61-68

12 Massignon'un bu görüşte olmadığı ve bu konuda farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Massignon, "Tasavvuf", *İA, MEB*, İstanbul 1979, c. 12/1, ss. 26-27.

13 Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri (The Mystics of Islam)*, terc. Komisyon, Ankara 1978, s. 8. Bu noktada Nicholson'a yapılan eleştiriler için bk. Ebu'l-Vefâ Taftazânî, *el-Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire 1991, s. 78 vd.

14 Ebu Nuaym İsfahanî, *Hilyetu'l-Evliya*, Beyrut trs., c. VIII, s. 29 vd.

15 Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü Fikri'l-İslâmî*, Kahire trs., c. III, s. 416; Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, s. 68.

Bunlardan başka zühd eksenli bir yaşam tarzının ortaya çıkmasında iki faktörün çok önemli bir rol oynadığı görülür:

1. Sınırları genişleyen ve büyüme eğiliminde olan yeni bir imparatorluğun oluşmasıyla birlikte lüks ve dünya zevklerinin meydana getirdiği ortam, toplumdaki duyarlı Müslümanların reaksiyoner bir tavır sergilemelerine, ilk dönemi idealize etmelerine ve ona özlem duymalarına yol açmış; Emevî sultanlarının dünyaya meyleden tutumları, Müslüman toplum ve dolayısıyla onun çekirdeğini oluşturan dindarlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu dönem âlim ve zahidlerinin farklı bireysel zühd derecelerine rağmen aynı kişiler oldukları görülmektedir.¹⁶ Başka bir deyişle, zahid ile dindar arasında belirgin bir fark bulunmamaktaydı. Ancak zahidlerin Kur'ân'ın belirli prensiplerine daha fazla önem vermiş oldukları¹⁷ söylenebilir.

2. Haricî zihniyete ve bu mezhep bağlularının doğurduğu siyasî tartışmalara şiddetli bir tepki olarak ortaya çıkan uzlete çekilme siyaseti, yönetim ve kamu işlerinden uzak kalmayı beraberinde getirmiştir.¹⁸

Zühd dönemi ile ilgili araştırma yapanlar, zühdü, tasavvufî düşüncenin ilk asırlardaki karşılığı olarak kullanma eğilimindedir. Bu yaklaşım doğrultusunda, marifet ve irfana dayalı bir tasavvufî anlayışın gelişmesiyle, zühd ile irfan arasında tedricî bir ilişkilendirmeye gidilmiştir. Böylece zühd, başlangıcı ve zahirî olana bağlılığı; irfan ise, kemâlî ve hakikate bağlılığı ifade etmiştir.¹⁹

Zühd döneminin en önemli simaları Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Cafer es-Sadık (ö. 148/765), Ebu Haşim el-Kûfî (ö. 150/767), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777), İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Şakik el-Belhî (ö. 164/780), Davud et-Taî (ö. 165/781), Rabi'atü'l-Adeviyye (ö. 185/800) Fudayl b. İyad (ö. 187/802) gibi şahsiyetlerdir. Bu kişiler için zahid, nasik, fakir, âbid, kâri, kurra gibi isimlerin kullanımı tercih edilmiştir.²⁰

Zühd döneminin niteliklerini belirlemede önemli gördüğümüz için bu zahidlerden bazılarının manevî hayata ilişkin öngörülerine ve dinî yaşam tarzlarına bakmak istiyoruz. Dönemin en dikkat çekici zahidlerinden biri, Belhli bir prensin oğlu olduğu kabul edilen İbrahim b. Edhem'dir. O, salihlik mertebesine ulaşmak için nimet, izzet, rahat, uyku, zenginlik ve hayat kapısının kapatılması gerektiğini öngörmekte; zühdü yok edeceğinden dolayı dünyayı terke ve evlenmeye çağrı yapmaktadır.²¹

16 Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 161 vd.

17 Reynold A. Nicholson, *İslâm Süfileri*, s. 4.

18 Fazlurrahman, *age.*, s. 162; Ayrıca bk. Taftazanî, *Hareketü'z-Zühd fi'l-Karneyni'l-Evvelî ve's-Sânî (el-Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâm* içinde), ss. 67-93.

19 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1995, s. 113.

20 Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, s. 76; Erhan Yetik, *Tarikatlar ve Dinî Hayat*, Samsun 1996, s. 28.

21 Daha geniş bilgi için bk. Ebu Huaym el-İsfehânî, *Hüye*, c. VII, ss. 367-395; Sülemî, *Tabakatu's-Süfîyye*, thk. Nureddin Şureybe, Kahire 1986, ss. 30-38; Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, terc. Süleyman Uludağ, s. 78 vd.

Davud-ı Tâî (ö. 165/781), Bağdat'ta Ebu Hanife'den hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Daha sonra, zühd ve ibadet hayatına yöneldiğinde -belki de olumsuz tecrübeler yaşadığı ilim hayatını çağrıştırmaması ve hatırlatmaması için- kitaplarını nehre atmıştır. Susmak (samt) ve evlenmemek, onun zühd anlayışının gereklerindedir.²² Şakik-i Belhî (ö. 164/780) ise, Horasanlı bir zengindir, sonradan zühd yoluna girmiş ve dünyadan el etek çekmiştir. Zühd anlayışını, insanın hayatını kazanmaktan vazgeçmesi olarak tanımladığı tevekkül esasına dayandırmıştır.²³

Rabiatü'l-Adeviyye (ö. 185/200), Allah aşkına vurgu yapmış; insanların içlerine yönelmelerini ve bu şekilde Yaratan'ı gözlemelerini tavsiye etmiştir. Çünkü ona göre, Allah'ı temaşa ve zâtından dolayı sevmek, diğer uğraş ve boş şeylerden insanları alıkoymaz. Cenneti umma ve cehennemden korkma amacıyla ibadet yapmayı reddeden Rabia, aşk ve lütuf kavramları üzerinde durmuştur. Zühd dönemi içerisinde aşk ve muhabbet anlayışını geliştirmiştir.²⁴ İlk zahidlerin bazılarındaki bulunan evliliğe karşı tepki onda da vardır ve bu sebeple evlenmesi yönündeki teklifleri reddetmiştir.²⁵

Fudayl b. İyad (ö. 187/802)'in, "Mü'minlerin huşû duymaları zamanı gelmedi mi?" (57 Hadid/16) âyetini duymasından sonra zühd yaşamına girdiğine dair anekdotlar vardır.²⁶ Onun zühd anlayışının korku (haşyet), hüzn ve ağlama (buka) en önde gelen özelliklerinden olup, Kur'ân okurken kendinden geçtiği söylenir. Yeme, uyuma ve konuşmanın kalbi katılaştırdığı kanaatinde olan Fudayl, İlahî inayet ve ihsan konularında yoğunlaşmış; Allah korkusu ve sevgisine ağırlık vermiştir.²⁷

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız yaşam örneklerinden ve klâsik tabakat kaynaklarında anlatılan menkıbelerden, ilk sūfîler olarak değerlendirilen kişilerin, mistik olmaktan çok zühd ve takva ehli oldukları anlaşılmaktadır. Kur'ân'da canlı bir şekilde tasvir edilen kıyamet günü ve cehennem azabının korkusu²⁸ ile karışık bütün benliği saran günah bilinci, onları bu dünyadan uzaklaştırıp kurtuluşu aramaya yönelten faktörlerdendir. Milâdî II/VIII. yüzyıl boyunca İslâm'da dinî hayatın ana kaynağının korku, -Rabia gibi zahidler istisna tutulursa- Allah korkusu, cehennem korkusu, ölüm korkusu, günah korkusu olduğu²⁹ iddia edilir. Esa-

22 İbn Cevzi, *Sıfatü's-Safve*, Beyrut 1992, c. III, s. 64 vd.; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 89; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 116; Neşşar, *Neş'etü Fikeri'l-İslâmî*, c. III, s. 248.

23 İbn Cevzi, *age.*, c. IV, s. 106; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evlîya*, İstanbul 1984, s. 72 vd.; Kara, *age.*, s. 117.

24 R. S. Bhatnagar, *Dimensions of Classical Sufi Thought*, Delhi 1984, s. 43; H. Kâmil Yılmaz, *Anabattlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 113 vd.; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, s. 80.

25 Daha geniş bilgi için bk. İbn Cevzi, *age.*, c. IV, ss. 17-19; Feridüddin Attar, *age.*, s. 224 vd.

26 Feridüddin Attar, *age.*, s. 229 vd.

27 Sülemi, *Tabakatu's-Sufiyye*, ss. 10-14; Kuşeyrî, *age.*, s. 81; Neşşar, *age.*, c. III, s. 399 vd.

28 78 Nebe/21-26; 18 Kehf/28; 57 Hadid/20.

29 Reynold A. Nicholson, *İslâm Sūfîleri*, s. 3 vd.

sen Kur'ân, müminlerin kalplerinde ümit ve korku duygularını beraberce harekete geçirmiştir. Allah kendisini gafûr, vedûd, rahîm diye nitelediği gibi cebbâr, muntakim ve muazzib olarak da niteler. Öyleyse hem teşvik hem de terhib âyetleri, Müslümanların çok ibadet etme ve zühde yönelmelerinde etkili olmuştur.³⁰

Tüm bu anlatımlardan ve zahidlerin yaşam tarzlarından hareketle, zühd dönemindeki zihniyet yapısının en belirgin özelliklerini, dinin pratiklerine, ritüellerine ve şekli yapısına önem verme, şeriattan ve zahirî ahkamdan ayrılmama ve yorum/tevillerden kaçınma şeklinde özetleyebiliriz. Bu dönemde halvet, uzlet, riyazet, mücahede, sabır, tevekkül, haşyetullah, vera', hüznün, mahabbet gibi terimlerin öne çıktığı söylenebilir. Bunun yanı sıra dinin sosyo-politik yorumundan ziyade, manevî boyuta vurgu yapma, sembolik ve spesifik anlatımların yerine yalın anlatımlar, marifet, keramet, irfan, hakikat gibi nazari bilgi ve kavramlara henüz vakıf olmama, menkıbevi kişilikten ziyade gerçek kişiliklerin ön plânda olması, tasavvufun teşekkülü ile birlikte başlayan mürşitler silsilesi/ruhanî otorite zincirinin bulunmayışı³¹ dönemin göze çarpan özelliklerindedir.

Bu dönemde zahidlerin bilinçli bir şekilde kendilerini siyasî, sosyal ve ekonomik hayattan soyutladıkları görülmektedir. Onlar âdeta, gözü yaşlı, benzi soluk, vücudu zayıf, dünyaya küskün kimseler³² ve tasavvufun klâsik şahsiyetlerindedir. Zühd dinî ve ahlâkî bir tavır olarak kendini göstermektedir. Az yemek, az uyumak, az konuşmak (killet-i taam, killet-i menam ve killeti kelâm)³³ gibi formülasyonlar sonraki dönemlerde sıkça kullanılan ve zühdü ima eden gözde kavramlar olmuştur. Aynı zamanda zühd, birçok farklı anlayış ve eğilim tarafından sahip çıkılan, övülen ve model alınan bir olgu³⁴ olarak da göze çarpmaktadır. Ayrıca zühd çağında amelin, tasavvuf çağında ise nazariyenin egemen olduğu söylenebilir. Sonuç olarak, ilk dönemlerdeki zühd, farklı dinî bir hareket, bir mezhep ya da sosyal bir olgu değil, bireysel bir temayül, dindarane/zahidâne yaşamı öngören bir eğilimdir.

2. İlk Mu'tezelî Öncülerin Zühd Anlayışı

Mu'tezelî zühd ilişkisini ele alırken, ilk olarak ekolün ismi ile ilgili Goldziher'in öne sürdüğü teze değinmek ve bu yaklaşımdan hareketle sözkonusu ge-

30 Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, s. 63.

31 Zühd dönemi zahidlerinin yaşamı için bk. Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tabakatu's-Süfiyye*, thk. Nureddin Şureybe, Kahire 1986, ss. 6-68; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, ss. 78-93; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, ss. 29-73, 219-233.

32 H. Kâmil Yılmaz, *Anabatlariyle Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 108.

33 Aynı eser, ss. 203-205.

34 İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1977, s. 91; Erhan Yetik, *Tarikatlar ve Dinî Hayat*, s. 31.

leneğin zihniyet dünyasında zühdün yerini belirlemek yerinde olacaktır. Çünkü Goldziher, Mu'tezile kavramını vera, takva ve zühd çerçevesinde ele almaktadır. O, Mu'tezile kavramının ilk kullanımının, zahid ve ibadet eden anlamında olduğunu kanıtlamaya çalışmakta ve Mu'tezile'yi "insanlardan ayrılarak bir köşeye çekilen zahidler" olarak nitelemektedir. Ona göre, bu gruba Mu'tezile denmesinin asıl nedeni, fırkanın ilk önderleri Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in insanlardan ve dünya nimetlerinden tamamen uzaklaşıp, takvayı öne çıkaran bir yaşam tarzını seçmeleri ve zahidâne yaşamı tercih etmeleridir.³⁵ Goldziher'in, Arapça kökü itibarıyla "tarafsız bir tutum takınmak, kaçınmak" anlamını ifade eden bu ismin, zühd ve takva sahiplerine verildiği iddiası ilmi çevrelerce pek kabul görmemiştir. Çünkü, ilk Mu'tezile, dindar karakterleriyle temayüz etmesine karşın, Hasan el-Basrî veya o dönemde yaşayan bir çok kimseden daha fazla zahid veya takva ehli değillerdi.³⁶

Bu topluluğun ortaya çıktığı dönemde zühd ve takvanın, bir bireyi veya grubu diğerlerinden ayıracak tarzda belirgin bir özellik olmadığı anlaşılmaktadır. Eğer bazı şahısların takvası ve zühdüyle ön plâna çıkarılması söz konusu olursa, bunların başında Mu'tezile'nin öncüsü ya da kurucusu olarak değerlendirilenler değil, Hasan el-Basrî gibi şahsiyetler yer almalıdır. Bu açıdan bakıldığında Goldziher'in görüşü, Mu'tezile isminin kaynağını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bununla birlikte, o dönemde ağırlıklarını yeterince hissettiren ekol öncülerinin zühd bakışına ve zahidâne eğilimlerine işaret etmesi açısından önemli görünmektedir.

Goldziher'in tezi bir başka açıdan da sorunludur. Çünkü, Hasan el-Basrî'den ayrılma olayı, bünyesinde zühd dair nedenleri barındırmamaktadır. Şöyle ki, Basra'da yaşayan Hasan el-Basrî tabiînin önde gelenlerinden biri olup, ilmi ve fazileti, zühd ve takvasıyla merkezî bir konumda yer almıştır. Bu nitelikleriyle o, sonraki dönemde ortaya çıkan çok farklı eğilimdeki grupların referansı ve modeli olmaya hak kazanmıştır. Onun yetmiş kadar sahabîyi şahsen tanıdığı ve onlardan pek çok hadis rivayet ettiği bilinmektedir.³⁷ Ayrıca Basra'da kader hakkındaki ilk görüşü ortaya attığı iddia edilen Ma'bed'in ve kaderciliğe yeni bir perspektif kazandıran Amr b. Ubeyd'in onun ders halkasında yer aldıkları düşünüldüğünde kadere ilişkin tartışmaların Hasan el-Basrî'de düğümlendiği söylenebilir. Bu özelliği nedeniyledir ki, Mu'tezile onu kendi önderlerinden saymış³⁸ ve onunla ekolü güçlendirmeye meyl etmiştir.

35 Goldziher, *el-Akide ve's-Şeria*, s. 100 vd.; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Said Yeprem, İstanbul 1983, s. 398 vd.; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), s. 272 vd.

36 Carlo Alphonso Nallino, *Bubus fi'l Mu'tezile, (et-Turasu'l-Yunanî fi Hadarati'l-İslâmiyye içinde)* Arapça'ya çev. A. Bedevi, Kahire 1965, s. 179 vd.; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 110; Adam Mez, *Hadarat el-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Rabîi'l-hicrî ev Asrin Nebdati fi'l-İslâm*, Arapça'ya çev. Muhammed Abdülhâdi Ebû Ride, Kahire 1366/1947, c. II, s. 16.

37 Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut 1993, c. VIII, s. 70.

38 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 18.

Hasan el-Basrî'nin erdemi, bilgisi, dindarlığı, zühd ve takvasıyla, farklı dinî eğilimlerin modeli konumuna yükseldiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple, tedrisinden geçen Vâsıl ve Amr gibi ilk Mu'tezilî öncüler, hem onun ahlâkî duyarlılığından, hem de belirgin olmasa da dönemin zühd anlayışından etkilenmişler ve bu kimliklerini de korumuşlardır. Her ikisinin de dindarlığı ve zühdüyle ilişkili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlar, yoğun bir şekilde Mu'tezilî kaynaklarda yer almasına ve bazı anekdotlar bünyesinde abartılı ifadeler taşımasına rağmen; yine de önemli görünmektedir.

Tarihî rivayetlere göre 51 yaşında öldüğü varsayılan Vâsıl'ın yaşamı boyunca mal ve servet biriktirmede olduğu hususunda Mu'tezilî kaynaklar görüş birliği içindedir. Bir şair onun için şöyle der: "Ne dinara ne dirheme bulaştı, öyleki eskittiği elbiseyi de tanımadı."³⁹ Döneminin şartları göz önüne alındığında, durumun bu şekilde tezahür etmesi belki de doğaldı. Çünkü Vâsıl, sosyo-ekonomik krizlerle bunalan bir dönemde yaşamış ve özellikle kendisinin etnik bağının bulunduğu Mevâlîye Emevîlerce uygulanan ekonomik politikadan etkilenmişti. Fakat, onun tavrında dikkate değer bir başka husus, halifelerle diyalogunda ve kendisine yapılan yardım tekliflerinde ilkeli ve duyarlı bir tavır sergileyerek açgözlü davranmamasıdır.⁴⁰

Vâsıl'ın güçlü hitabeti ve konuşma yeteneği, en çok bilinen ve anlatılan özelliğidir. Arkadaşı ve kayınbiraderi Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) de, onun bu vasfından "Meleklerden veya nebîlerden biri gelse, ancak ondan daha iyi konuşabilirdi?"⁴¹ diyerek övgüyle bahseder. Vâsıl bu özelliği sebebiyle Kûfe ve Basra'da yaygın olan bazı İran eski firkalarının savunduğu düalizmle mücadele etmiş, çeşitli münazaralara katılmıştır. Böylece hitabet yönünü hem daha iyi kullanabilmiş hem de geliştirmiştir.⁴² Buna rağmen bu özelliğini kendi nefsi için kullanmadığı ve gündelik hayatında suskunluğu tercih ettiği ifade edilmiştir. Hasan el-Basrî'nin meclisine sürekli gittiği ve ihtiyaç dışında hiç konuşmadığı da⁴³ rivayet edilir. Öne çıkarılmak istenen bu özellik, zühd döneminin önde gelen zahidlerinin killet-i kelâm (az konuşma) şeklinde formüle ettikleri tavrı çağrıştırmaktadır. Oysa az konuşma niteliği, Vâsıl gibi hatipliği ile tanınan birinin öne çıkan temel özelliği olmamalıdır.

Bu çerçevede Irak valisi Abdullah b. Ömer b. Abdulaziz (ö. 132/749)'in huzurunda Basra hatipleri arasında yapılan bir yarışmada irticalen okuduğu ve ödül aldığı "Ra harfinin çıkarıldığı hutbe" (*Kitabu Hutbetihilletti Ebrace minha'r-rai*) adlı eseri oldukça ilginçtir. Vâsıl'ın bu hutbesi, değerini Kur'ân pasajlarını/âyetlerini kullanmaktan almaktadır. O, burada "ra" harfinin geçtiği kelimeleri

39 Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, c. I, s. 40; İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 29.

40 Ebu'l-Kasım Belhî-Kadı Abdulcebbâr-Hakim el-Cüşemi, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 238.

41 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, Kahire 1931, c. XII, s. 175.

42 Ebu'l-Ferec İsfahânî, *Eğânî*, Mısır, trs., c. III, s. 24 vd.

43 İbn Murtaza, *age.*, s. 29.

aynen almayıp onun yerine içinde “ra” harfi olmayan muradifini kullanmaktadır.⁴⁴ Allah'a hamd ve sena ile başlayan Vâsıl bu hutbede Allah'a ve elçisine iki kez şehadet getirir, sonra taat ve takvaya teşvik ederek dünya fitnelerinden kaçınılması gerektiğini ifade eder. Ardından kendi nefisine ve insanlara güzel sözden yararlanmaları yönünde çağrıda bulunur.⁴⁵

Neredeyse tüm kaynaklar, Amr b. Ubeyd'in zühd ve takvası hususunda, ittifaq etmekte ve onu, zühd, takva, vera ve ibadet ehli olarak nitelemektedir.⁴⁶ Mu'tezilî kaynaklar, onun zühdünü ortaya koyarken abartılı rivayetlere yer vererek, kırk yıl yatsı namazının abdestiyle sabah namazını kıldığı ve aynı şekilde kırk yıl yürüyerek hac yaptığını söylerler. Ayrıca gecesini bir tek rekâtla ihya ettiğini ve aynı âyeti tekrar tekrar okuduğunu da ifade ederler.⁴⁷

Hasan el-Basrî, Amr b. Ubeyd'i Basralı gençlerin efendisi olarak tanımlamış ve zühdünden söz etmiştir.⁴⁸ Biriyle arasında geçen şu diyalog Amr'ın zühd ve takvasını ve ahlâkî olgunluğunu göstermesi açısından önemlidir.

Ona, “Temim kabilesinden falân kişi sohbetinde durmadan sizin kötülüğünüzden bahsediyor.” dediğinde “Sen onun sohbetinin hakkını ödemedin. Çünkü onun konuştuklarını bana getirdin. Benim hakkımı da ödemedin, arkadaşım-la aramı açacak sözü bana söyledin. Şimdi git ona söyle; hepimizi ölüm yakalayacak, mezar içine alacak, kıyamet bir araya toplayacak, en hayırlı hükmü veren Allah hesabımızı görecek ve hakkımızda hükmünü verecektir.”⁴⁹ der.

Buna benzer bir rivayette de Amr'ın kendisi hakkında ileri geri konuşanlarla ilgili olumsuz herhangi bir değerlendirme yapmadığı sadece onlara acımakla yetindiği anlatılmaktadır.⁵⁰

Amr b. Ubeyd'in Basra zühd medresesi içinde ele alınan “hüzün” tavrını sergilemiştir. İbn Murtaza, Amr b. Ubeyd'i vafederken “karşıdan gelirken görüldüğünde, annesini defnetmekten geliyor sanılırdı; otururken görüldüğünde kumanda etmek için oturtuldu zannedilirdi; konuşurken izlendiğinde cennet ve cehennemin sadece onun için yaratıldığı izlenimi uyanırdı.”⁵¹ sözleri buna işaret etmektedir.

Amr b. Ubeyd, ölümü yaklaştığında “Ölüm gelip dayandı, bir hazırlık yapmadım; Allah'ım biliyorsun ki emrettiğin iki şeyden birini senin rızan, diğerini

44 Vâsıl b. Ata, *Hutbetu Vâsıl elletî Eskata minha'r-Ra*, tah. Abdüsselâm Harun, Kahire 1973, ss. 130-131; Yakut el-Hamevî, *Silsiletü Mevsuatî'l-Arabiyye Mu'cemu'l-Udeba*, Beyrut 1357/1938, c. XIX, s. 244.

45 Hutbenin aslı ve daha geniş bilgi için bk. Vâsıl b. Ata, *age.*, ss. 134-136.

46 Zehebî, *Mizanu'l-İtidal fî Nakdi'r-Ricâl*, tah. Ali Muhammed el-Becavî, Mısır 1963, c. II, s. 293; Taşköprüzade, *Miftabu's-Saade*, Beyrut 1985, c. II, s. 22.

47 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 32.

48 Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, c. VIII, s. 70 vd.; İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan ve Enbau Ebnât'z-Zamanı (Biographies of Illustrious Men)*, Ed. İhsan Abbas, Beyrut 1972, c. III, s. 460.

49 Gazzâlî, *İhyau Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974, c. III, s. 350.

50 Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, c. II, s. 460.

51 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 36 vd.

kendli hevesim için yapmadım. Sadece senin rızanı gözettim, rızanı arzularıma tercih ettim. Ya Rabbi onun için beni affet.”⁵² şeklinde yaptığı duada hüžün hâlini açıkça görebiliriz. Halifelüğinden önce dostu olmakla birlikte hilâfeti dönemindeki siyasî tavrını acımasızca eleştirdiği Mansur’un, Amr’ın ölümünün ardından yazdığı mersiyede de onun kişiliğindeki zühd, takva, dindarlık nitelikleri, açıkça görülür.⁵³

Mu'tezile'den Bişr b. el-Mu'temir de, “..Biz ilim ve takva sahibi olan Amr (Amr b. Ubeyd)’in ashabındanız.”⁵⁴ diyerek onun zühd ve takva yönüne değinmektedir.

İbn Hibban, onun vera ve ibadet ehli olduğunu, sonraları ne olduysa Hasan el-Basrî’den, beraberindeki bir grupla birlikte koptuğunu; bunlara Mu'tezile denildiğini, onun sahabeye küfrettiğini ve hadislerle yalan kattığını söylemiştir.⁵⁵ Basra'nın en güvenilir hadisçilerinden sayılan Abdulvaris b. Said'in Amr'dan hadis rivayet etmesi, itizal fikrine sahip olduğu şeklinde yorumlanmış, muhaddislerce kötülünen Amr'dan rivayet alması veya onu övmesi eleştirilmiştir.⁵⁶ Amr, zahid ve muttaki olmasına rağmen kader görüşünden dolayı sika kabul edilmemiş, daha sı yalancılıkla itham edilmiştir.⁵⁷ Öyleki, daha da ileri gidilip, fikirleri Dehriyye'yle irtibatlandırılarak o gruba nispet edilmiştir. Bu tür söylemlere rağmen Amr b. Ubeyd'in önde gelen muhaddislerden kabul edildiği⁵⁸ görülmektedir.

Mu'tezile'nin öncüleri Vâsıl b. Atâ olsun, Amr b. Ubeyd olsun, takva, zühd ve akıl açısından tamamen Hasan el-Basrî ekolünün görüşleriyle bütünleşmişlerdi. Onlar, Kur'ân'a ve Sünnete bağlı bir çizgide bireysel dindarlığın ağır bastığı zahidâne bir yaşam sürdürmüşlerdir. Vâsıl'ın para ve mal biriktirmemeye özen gösterdiği, gündüz vaaz, ilim ve insanları eğitmekle meşgul olduğu, gece namaz kıldığı ve Kur'ân okuduğu türündeki anekdotlar bu noktayı destekler niteliktedir. Amr b. Ubeyd'in zühd yaşantısının ise daha belirgin bir hususiyette olduğu anlaşılmaktadır. Onun “Allah'ım beni sana muhtaç olma hususunda zenginleştir.” duası,⁵⁹ muhaddislerin, “Kader fikrini benimseyene kadar zahidâne bir hayatı vardı, Kur'ân ve Sünnete bağlıydı.”⁶⁰ şeklindeki ifadeleri bunu göstermektedir. Bu sebeple -bazı anlatımlar abartılı motifler taşıyor olsa da- bütün bu rivayetlerden onların Kur'ân ve Sünneti merkez alan dindarca bir yaşamı seçtikleri sonucunu çıkarıyoruz.

52 Cahız, *el-Beyan ve'l-Tebyin*, c. III, s. 815; İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, c. III, s. 462.

53 İbn Hallikan, *age.*, c. III, s. 462; Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, c. III, s. 279.

54 Hayyat, *Kitabu'l-İhtisar ve'r-Reddu ala Ravendiyye'l-Mülhid*, thk. A. Nasrî Nader, Beyrut 1957, s. 98; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1355/1936, s. 412.

55 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, c. II, s. 294.

56 *Aym eser*, c. III, s. 274.

57 Zehebî, *Siyeru 'Alâm*, c. VI, s. 104.

58 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, c. II, s. 294.

59 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 36 vd.

60 Bk. Zehebî, *age.*, c. III, ss. 273-277; Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, c. VIII, s. 74 vd.

3. Mu'tezile'nin Zahidleri

Mu'tezilî kaynaklarda, Vâsîl ve Amr'dan sonraki önderlerin de zühd ve takva yönüne dikkat çeken rivayetlere rastlamak zor değildir. Sözelimi bu eserler, Ebu'l-Hüzeyl'in zahid olduğunu ifade ederken, onun her yıl halifeden almış olduğu altmış bin dirhemi arkadaşlarına dağıtmasını zahidâne bir tavır olarak görürler. Fakat buna karşılık, bu gelenek içerisinde aynı kişinin cimriliklerinden söz eden anlatımlar da vardır.⁶¹ Bu yöndeki rivayetler ve yaşam tarzı, onun zahid biri olduğu kanaatine varmamız için yetersiz görünmektedir.

Buna benzer rivayetlerin Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) ile ilgili de nakledildiği görülmekte ve onun zahid ve abid bir insan olduğu hususu dile getirilmektedir. Her zaman kendini insanları Allah'ın dinine davet etmekle yükümlü kıldığı ve bunu prensip edindiği anlatılır.⁶² Kaynaklar Bişr'in, dönemin siyasi olaylarına etkisi üzerinde durmakla birlikte, onun iyi ilişkiler içerisinde bulunduğu idarecilerden çıkar beklemediğine değinirler. Buna göre o, zahid, âbid ve muttaki bir kişidir ve kaleme aldığı şiirlerinde de bu nitelikleri görmek mümkündür. Bişr şiirlerinde, insanın ahlâkî unsurlardan soyutlanamayacağı üzerinde durur ve edep, tevazu, paylaşım gibi ahlâkî motifleri işler.⁶³

Mutezilî bir metne göre Bişr, "mutezilenin sūfileri" olarak şöhret bulan bir grubu etkilemiştir. Bu isimlerin başında Ebu İmran er-Rakkaşî, Fadl el-Hadesî ve Hüseyin el-Kûfî yer almaktadır.⁶⁴ Yine bu zaman diliminde Mu'tezilî gelenek içinde sūfî olarak şöhret bulan başka isimler de bulunmaktadır.⁶⁵ Sözelimi, Bermekilerin nüfûzunu kaybetmesinden sonra (ö. 187/803) halifenin teveccühünü kazanmaya çalışan Mutezilî şair Ebu Amr Külsüm el-Attabî (ö. 208/823), sūf giymekte ve zahidâne tavırlar sergilemekteydi.⁶⁶

Bu dönemde zühdün en belirgin vasfı olarak sūf giymenin ve sūfî olarak isimlendirilmenin önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf Tarihi ile ilgili yazılan eserlerdeki sūfî kelimesinin ilk kez ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığı ile ilgili yapılan değerlendirmelerde öne çıkan farklı isimler bulunmaktadır. Sūfî lâkabının ilk verildiği isimler olarak Ebu Haşim el-Kûfî (es-Sūfî) (ö. 150/767), Cabir b. Hayyan

61 Cahız, *Kitabu'l-Buhâlâ*, Kahire 1323, s. 53; Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 255; Cemil Salibu, "Ebû'l-Hüzeyl Allâf", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmi'l-Arabî bi-Dımaşk*, Dımaşk 1946, c. XI, cüz 3-4, s. 113.

62 Kadı Abdulcabbar, *Tabakatu Mu'tezile*, s. 265.

63 Cahız, *Kitabu'l-Hayevan*, Kahire 1965, c. II, s. 195 vd.; Bişr b. El-Mu'temir ve Bağdat Mu'tezilesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezilenin Bağdat Ekolünün Doğuşu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1998.

64 Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-İmâme*, thk. J. van Ess, Beyrut 1971, s. 50.

65 Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 74.

66 Hatîb Bağdadi, *Tarihü Bağdad*, c. XII, s. 488; Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", s. 274. Bu isim Sülemî'nin eserinde de yer almakta; fakat Mu'tezilî olduğuna dair net bir bilgi verilmemektedir. Daha geniş bilgi için bk. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, ss. 130-136.

(ö. 200/815) ve Abdek es-Sûfi (ö. 210/825) öne çıkmaktadır. Sûfi adı bunlardan önce de kullanılmıştı; ama özgün anlamıyla ilk kez onlar için ifade edilmiştir.⁶⁷

İbn Nedim'e göre sûfi olarak adlandırılan ilk isim, Şii olduğu iddia edilen Ca- bir b. Hayyan'dır.⁶⁸ Massignon'a göre sûfi adı ilk kez, Kûfe'de yaşayan ve sonra git-tiği Bağdat'ta ölen ve vejetaryen (etyemez) olduğu rivayet edilen Abdek es-Sûfi için kullanılmıştır.⁶⁹ Yaygın kanaata göre sûfi isminin kullanıldığı ilk kişi, yine Kû- fe'de yaşayan ve Cahız'ın, adını güzel konuşan zahidler arasında zikrettiği Ebu Ha- şim es-Sûfi'dir.⁷⁰ Bu farklı tezlerin ortaya koyduğu ortak sonuç, sûfi isminin ilk kez Kufe'de kullanılmaya başladığı hususudur. Sûfi kelimesinin ilk kez Kufe'de ortaya çıkmış olması normaldir. Çünkü tasavvuf tarihinde bilinen ilk medrese, Basra ve Kûfe'de kurulmuştur. Kûfe Aramî kültürün etkisindeydi; bu nitelik kendini ilahi sevgi konusunda göstermiştir. Basra ise Hint kültürünün etkisindeydi; bu kültürün etkisi de Basra tasavvufunun pratik ağırlıklı oluşunda ortaya çıkmıştır.⁷¹

Sonuç itibarıyla, sûfi kelimesinin kullanımı ilk önce ikinci asrın ikinci yarısın- da Kufe'de başlamış ve oradan da, başta hilâfet merkezi Bağdat olmak üzere di- ğer kentlere yayılmıştır. Daha sonraları farklı görüşlerde olmasına rağmen zühd hayatı yaşayan insanlar için söylenmeye başlamış ve geneli ifade eder şekilde kullanım alanı genişlemiştir. Çoğulu olan Sûfiyye'nin kullanımı ise, 200/815 ta- rihleri civarındadır. Bu tarih Kufe'de ortaya çıkan tasavvuf akımlarının neredey- se teseyyü ettiği dönemdir.⁷² Bu açıdan bakıldığında "Mutezile'nin sûfileri" şek- linde isimlendirilen şahısların, Şii eğilimleri bulunan Bağdat grubuna mensup ol- maları, ekol içindeki zühd ve takva eğilimlerinin en belirgin katalizatörünün Şii paradigma ve yaklaşımlar olduğunu hatıra getirmektedir.

3. 1. Mu'tezile'nin Münzevî İsmi Ebu Musa İsa b. Sabih

Asıl "Mu'tezile'nin zahidleri" olarak öne çıkan kişiler bir sonraki jenerasyona mensuptur. Bunların en önemlileri zühdünden ve ibadete düşkünlüğünden do- layı "Mutezile'nin rahibi" olarak şöhret bulan Ebu Musa İsa b. Sabih el-Murdar (ö. 225/840)⁷³ ve öğrencileri Cafer b. Mübeşşir (ö. 233/848) ve Cafer b. Harb (ö. 236/850)'dir.⁷⁴

67 Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trn. Benjamin Clark, Indiana 1997, s. 105; Neşşar, *Neş'etü Fikri'l-İslâmi*, c. III, s. 269.

68 Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakup İshak İbn Nedim, *Fibrîst*, thk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyne'l-Âbidîn el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988, s. 420; Neşşar, *Neş'etü Fikri'l-İslâmi*, c. III, s. 270.

69 Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 116; Neşşar, *age.*, c. III, s. 278.

70 Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, c. I, s. 340; H. Kâmil Yılmaz, *Anabattlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 110.

71 Afîf, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, s. 31.

72 Aynı yer.

73 Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 277; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut 1993, c. IV, s. 460.

74 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 71.

Mu'tezile'nin zühd boyutunu temsil eden, aynı zamanda entelektüel birikimleri ve söylemleri ile bilinen bu insanlar, ağırlıklı olarak ekolün altın çağı diye nitelenen halife Me'mun, Mu'tasım ve Vasık döneminde faaliyet göstermişlerdir. Bu aşamada, devlet ricaliyle farklı düzeylerde ilişkiler tesis etmişlerdi. Bu sebeple yaşadıkları dönemin, zühd anlayışlarına etkide bulunduğunu düşündüğümüz, sosyal, siyasal ve kültürel yapısına kısaca değinmek istiyoruz.

Me'mun'un iktidarda bulunduğu yıllar, yaşanan siyasî çalkantılar ve entelektüel tartışmaları sebebiyle Mu'tezile ekolü ile ilgili önemli kararların alındığı ve yürürlüğe konulduğu bir dönem olarak dikkati çekmektedir. Bu süreçte "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" sorunu, Halife tarafından resmiyete dönüştürülmüş ve bu ilkeye inanma 212/827 yılında devletin resmî politikası hâline getirilmiştir.⁷⁵ Me'mun'un hilâfet yıllarından başlayarak ve sonraki iki halifeyi de içine alan zaman diliminde üst düzey görevlere Mu'tezile'ye bağlılıkları ile bilinen siyasîler tayin edilmiştir.⁷⁶

Me'mun dönemi siyasî ve ilmî düzeyde yabancı din ve kültürlerle tartışma ve mücadele içinde geçmiştir.⁷⁷ Bu dönemde Bağdat medeniyet merkezi olmuş; şehirde ilim, fen ve sanata yönelik faaliyetler yoğunlaşmıştır. Me'mun'un 200/815 yılından itibaren başlattığı felsefî eserlerin çevirisi faaliyeti sayesinde, Yunan, İran, Hint, Hıristiyan, Yahudi kültür ve felsefesiyle ilgili düşünceler İslâm dünyasında tanınmıştır. Bu çerçevede Beytül-Hikme'nin aktivitesi artmış; Bizans'la yapılan yazışmalar sonucunda felsefe, geometri, müzik, aritmetik ve tıp alanlarında yazılmış olan önemli eserler getirtilerek bir mütercimler heyetine tercümeleleri yaptırılmıştır.⁷⁸

Bir sonraki dönemde Mu'tasım, Ermeniye ve Azerbaycan'da meydana gelen Afşin ve Babek el-Hürremî isyanlarını yatıştırmaya çalışmış ve hilâfeti süresince daha önce ön plâna çıkmalarına müsaade edilmeyen Türkler, devlet işlerinde etkin şekilde güç kazanmaya başlamıştır.⁷⁹ Bu dönemde ilim ve kültür adına zikredilebilecek önemli bir olay bulunmamaktadır. Dahası Mutasım'ın okuma ve yazmayı sevmediğine dair birçok rivayet mevcuttur.⁸⁰ Bu durum, Me'mun'dan sonra entelektüel düzeyde çabaların belli bir süre kesintiye uğradığını göstermektedir.

Mu'tezilî zihniyetin siyaseten ve fikren egemen olduğu son dönemde Vâsık

75 Ebu Muhammed Ahmed b. A'sâm el-Kûfî 314/926, *Fütub*, Beyrut trs., c. IV, s. 454; Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyutî (ö. 911/1505), *Taribu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 1370-1411, s. 308.

76 Mesudî (ö. 346/957), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevber*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1988, c. IV, s. 47.

77 Mesudî, *age.*, c. IV, s. 24 vd.

78 İbn Nedim, *Fibrîst*, s. 301 vd.

79 İbn A'sâm, *Fütub*, c. IV, ss. 470-477; Suyutî, *age.*, ss. 333-340.

80 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nibaye*, thk. Ahmed Abdulvehhab Fetih, Kahire 1992, c. X, s. 321.

(ö. 232/861), Me'mun'un başlatıp Mu'tasım'ın sürdürdüğü "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı" siyasetini izlemiş ve Basra emirine bu konuyla ilgili imtihan yapılmasını emreden bir mektup yazmıştır. Ayrıca kıyamette rü'yet ve nefyu't-teşbih gibi konular, dönemin ilim meclislerinin gündemini oluşturmuştur.⁸¹

"Mutezile'nin rahibi" olarak nitelendirildiğini ifade ettiğimiz Ebu Musa Murdar, yukarıda anahatlarıyla tanımlamaya çalıştığımız gibi, ilim ve kültür namına devlet yönetiminin bir şey yapmaya yanaşmadığı Mu'tasım döneminde etkin faaliyet göstermiştir. O, Bağdat Mu'tezile'sinin lideri konumundaki Bişr b. el-Mu'temir'in öğrencisi⁸² ve Bağdat'ta i'tizalî fikirlerin yayılmasında etkin olan güçlü isimlerdendir. Fasih lisanı, va'z yapabilme yeteneği ve güzel kıssa anlatımıyla ekolün görüş ve anlayışının yayılmasında öne çıkmıştır.⁸³ Bu özelliği nedeniyle, zühd döneminin kıssa anlatımı ve halk vaizliği yapmakla öne çıkan ve kussas olarak adlandırılan⁸⁴ zahidlerine benzemektedir. Murdar'ın kıssa anlatımı konusundaki yeteneği ve üst düzey performansı ile ilgili başka rivayetler de vardır. Sözelimi bir gün meclisine Ebu'l-Hüzeyl gelir ve adl ile ilgili kıssalarını ve Allah'a yaptığı güzel övgüleri duyar. Onun insanlara bir ihsan olduğunu ifade ederek bulunduğu bu yerin Vâsıl ve Amr'ın meclislerine benzediğini söyler.⁸⁵ Bu çok doğal bir yaklaşım olarak görülebilir. Çünkü, özellikle bu dönemde zühd ve takva, tüm mezhepler, eğilimler ve anlayışlar tarafından benimsenen ve model alınan bir yaşam tarzı olarak dikkat çekmektedir. Murdar'ı bu şekilde zühde yönelten sebep, bireysel anlamdaki eğilimleri ve devlet otoritesinin sosyal, siyasal ve kültürel alandaki etkisinin azalması olabilir.

Ebu Musa İsa b. Sabih'in te'lif ettiği kelâma ve döneminin en çok tartışılan konularına ilişkin eserlerinin yanı sıra "*Kitabu'n-Nasiba*", "*Kitabu'd-Diyane*", "*Kitabu'l-Tevbe*"⁸⁶ gibi kitaplarının da bulunması; onun zahidlik yönüne ve zühde dair konulara ilgisine işaret eden diğer bazı unsurlardır.

Ebu Musa el-Murdar'ın "Mutezilenin rahibi" olarak nitelendirilmesi onun Hıristiyanî inanç ve görüşlerle ilişkisinin olup olmadığı sorusunu hatıra getirmektedir. Onun bu dinin inanç sistemiyle ilişkili olduğuna dair herhangi bir kanıt bulmak oldukça zordur. Fakat tasavvuftaki Hıristiyanî zühd unsurlarının ve Yunan felsefî tabirlerinin Süryanî tercümeler kanalıyla İslâm dünyasına girmiş ola-

81 Suyutî, *Taribu'l-Hulefa*, s. 340 vd.

82 İbn Nedim, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, s. 206; Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 74; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, c. IV, s. 460.

83 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, c. I, s. 60; Ahmed Şevki İbrahim el-Amerracı, *el-Mu'teziletu fî Bağdad ve Eserihim fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyaseti*, Kahire 2000, s. 153.

84 Cahız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, c. I, s. 340 vd.

85 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiyye'l-Mülbid*, s. 54; İbn Murtaza, *Babu Zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-Emel*, tah. T. W. Arnold, Haydarabad 1316, s. 39; Ahmed Şevki İbrahim el-Amerracı, *age.*, s. 153.

86 İbn Nedim, *age.*, s. 207.

bileceği tahmin edilebilir. Esasen bu lâkap sonraki dönemlerde, Müslümanlar arasındaki zahidçe yaşamın Hıristiyanlıktaki ruhbanlık ile ilişkilendirilmesi ve benzeştirilmesi yapılarak olumsuz anlamda kullanılmıştır. Bağdadî'nin yaklaşımında bunu görmek mümkündür; o bu yakıştırmaların Ebu Musa el-Murdar'a uygun düştüğünü söyler.⁸⁷

Rahip ya da keşiş kavramları, o dönemde sadece Mu'tezile zahidleri için değil, diğer zahidler içinde kullanılmıştır. Çünkü rahip ismi, hürmet ve sevgi anlamı ihtiva eder şekilde Müslümanların gönüllerine yer etmişti.⁸⁸ Bunun sebebi İslâmiyet'in doğuşunun hemen öncesinde kötülöklere bulaşmak istemeyen ve bunu gerçekleştirme adına kiliselerde azizce bir yaşam sürdüren insanların Kur'ân'da da iyi olarak tanımlanmasıdır. Öyle ki Hıristiyan zahidler gibi yaşadıkları bilinen Varaka ve Zeyd b. Amr'ın, mistik görüşleriyle Peygamberi etkilediği öne sürülür. Arap şiirinde hanif ve rahip terimlerinin eş anlamlı olarak kullanılması,⁸⁹ bu tezi destekler gözükmektedir. Bu tabirin ilk zahidler tarafından da kullanıldığı dikkat çeker. Sözgelimi, Mesruk b. Abdurrahman el-Hemedanî el-Kûfî, Kûfe'nin rahibi olarak isim yapmış⁹⁰ biriydi. Bu tezin sûfi kelimesini, erken dönemle ilişkilendirme gayretinde olan mutasavvıflar tarafından da pekiştirildiği gözlenmektedir. Çünkü onlara göre Hz. İsa'nın ashâbı, giydikleri beyaz yün elbiseye (sûftan yapılmış giysiye) nisbetle Allah tarafından "Havariler" olarak adlandırılmıştır.⁹¹

Massignon da aynı yaklaşımla keşişlik tabirinin ilk dönemde dünyayı terk edenler için -âyette geçtiği şekliyle (57 Hadid/27)- olumlu anlamda kullanıldığına işaret ederek "Lâ ruhbane fi'l-İslâm." (İslâm'da ruhbanlık yoktur.) hadisinin küçük düşürmek amacıyla, en erken 3. hicrî yılda uydurulduğunu ifade eder. Bu konudaki aleyhtar yorumun Zemahşerî tarafından hakim kılındığı görüşünü⁹² öne sürer. Bundan da Ebu Musa el-Murdar'ın, "Mu'tezile'nin rahibi" olarak isimlendirilmesinin -Bağdadî'nin yüklediği anlamın tersine- olumlu anlamda olduğu anlaşılmaktadır.

Ebu Musa el-Murdar'ın dünya malına değer vermeyen tavrı, ahlâkî değerlere ilişkin hassasiyeti, zühd ve takvaya önem veren söylemiyle zahidâne bir yaşam sürmüş olduğu anlaşılmaktadır. Ölmeden önce mallarının, haram ya da helâl olup olmadığı konusunda şüpheli olduğu düşüncesiyle yoksullara dağıtılmasını

87 Bağdadî, *Taribu Bağdad*, s. 165.

88 Neşşar, *Neş'etü Fikri'l-İslâmi*, c. III, s. 142.

89 R. S. Bhatnagar, *Dimensions of Classical Sufi Thought*, Delhi 1984, s. 33.

90 Neşşar, *Neş'etü Fikri'l-İslâmi*, c. III, s. 227.

91 Serrac, *Lüma'* (İslâm Tasavvufu), çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 22. Mutasavvıfların çoğu kez yün elbise giyerek normal elbise giyen halka muhalif bir tavır sergiledikleri bilinmektedir. Daha geniş bilgi için bk. İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, çev. Süleyman Uludağ, s. 238.

92 Louis Massignon, "Tasavvuf", *İA*, c. 12/1, s. 27; Daha geniş bilgi için bk. Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, ss. 99-103.

ve mirasçılanna bir şey verilmemesini vasiyet ettiği rivayet edilir.⁹³ Bu durum, zühd döneminin belirgin özelliği olan “vera” anlayışının yansıması olarak değerlendirilebilir. Böyle bir tavır sergilemesinin nedeni, Allah’ın kendisine sadece yararlanma hakkı verdiği bir serveti, hak sahiplerine bırakmanın yerinde olacağı görüşünü benimsiyor olmasıydı. Hayyat, bu hususu şu şekilde ifade etmiş ve onu mazur göstermeye çalışmıştır: “Malından şüphesi vardı ve malda yoksulların da bir hakkı bulunuyordu.”⁹⁴ Sonuç olarak, zikredilen tavrın dinî ve ahlâkî duyarlılığın bir uzantısı olduğu söylenebilir.

Murdar’ın halifelerle diyalogunda da dinî hassasiyetinin öne çıktığı müşahede edilmektedir. Yaşadığı dönemin halifesi Mutasım da dahil olmak üzere, mevcut siyasal iktidara güvenmemiş; tümüne karşı muhalif ve eleştirel bir tavır takınmıştır. Bundan dolayı Abbâsî devletine ve sultasına hizmet edenleri, onlardan dostluk ve lütf bekleyenleri tekfir etmiştir. Üstelik böylelerinin ne miras alabileceğini, ne de bırakabileceğini, böyle bir şeyin uygun olmayacağını⁹⁵ öne sürmüştür. Bağdadî, Murdar’ın, dönemindeki halifeyi ve onunla irtibatı olanları tekfir ettiği hâlde, siyasi erki elinde bulunduranlarca hakkında bir işlem yapılmamasını şaşılacak bir iş⁹⁶ olarak değerlendirir. Bu tavrı, devlet adamlarına iltifat etmeyen ve onların ihsanlarını kabul etmeyen zahidâne bir eğilimin tezahürüdür.

Ebu Musa el-Murdar, zühd ve takvada önde olmasına rağmen aklı önceleyen ve bu konuda güçlü vurguları olan Mu’tezile ekolü içinde yer almış; dönemi için ağır sayılabilecek itizali fikirleri savunmuştur. O, Allah’ın gözle görülebileceğini iddia eden kimsenin de, bu kimsenin küfüründen şüpheye düşenin de kâfir olduğunu⁹⁷ ileri sürer. Yine, insan eyleminin Allah’ın mahlûku olduğu görüşünün küfür olduğu,⁹⁸ insanların Kur’ân’ın bir benzerini getirebilecekleri ve Nazzam’ın dediği gibi, Kur’ân’dan fesahat, nazım ve belâgat yönünden daha iyi bile olabileceği⁹⁹ türünden fikirleri buna örnek olarak verilebilir.

Ebu Musa el-Murdar, yaşadığı dönemde kendi ekolü içerisinde sıkça tartışma konusu edilen Allah’ın yalan söylemeye ve zulmetmeye kadir olup olmadığı tartışmasına da girmiştir.¹⁰⁰ Ona göre “Eğer O, zulüm ve yalan olarak takdir ettiği şeyleri işleseydi, zalim ve yalancı bir Tanrı olurdu.”¹⁰¹ Murdar’a göre Allah, hak-

93 Hayyat, *Kıtabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiyye'l-Mülbid*, s. 55; Bağdadî, *Taribu Bağdad*, s. 152; Ahmed Şevki İbrahim el-Amerracî, *el-Mu'teziletü fî Bağdad*, s. 153.

94 Hayyat, *aynı yer*; Bağdadî, *age.*, s. 166.

95 Hayyat, *aynı yer*; Şehristanî, *el-Müel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1410/1990, c. I, s. 61; Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevakıf fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut trs., s. 416 vd.; Ahmed Şevki İbrahim el-Amerracî, *age.*, s. 153.

96 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 165.

97 Bağdadî, *age.*, s. 166.

98 Hayyat, *age.*, s. 55; el-Amerracî, *age.*, s. 153.

99 Şehristanî, *age.*, c. I, s. 60; Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *age.*, s. 416.

100 Şehristanî, *aynı yer*.

101 Bağdadî, *age.*, s. 166.

sızlık yapabilir; o zaman da zalim bir Allah olacaktır. Bundan dolayı o haksız hiçbir şey yapmaz; çünkü, O'nun haksızlık yapmayacağına dair deliller vardır. Allah haksızlık yapsaydı, bunun işaretleri olurdu. Ona göre Allah, gerçekleşmesi-ne izin verir anlamında kötülüğü irade eder.¹⁰²

Ebu Musa el-Murdar, Mu'tezile'ye karşı olanlar için oldukça katı bir tutum sergilemiş, kendisiyle aynı görüşte olmayan herkesi kâfir olarak nitelendirdiği için eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁰³ İbrahim es-Sindî onun bu tavrıyla şu şekilde alay etmiştir: Cennet, gökler ve yeryüzü kadar geniştir; fakat yalnızca sen ve sana uyan üç kişi oraya girecektir.¹⁰⁴

Ebu Musa el-Murdar'ın zühd, yaratılana şefkat, ihsan, takva ve verâ nitelikleri, kendisinden sonraki öğrencilerinin tavrında da gözlenmektedir.

3. 2. Zühd Yönüyle Öne Çıkan Diğer Bazı Mu'tezilîler

Mu'tezile'nin zahidleri olarak nitelendirilen gurup bünyesinde öncelikli olarak Ebu Musa el-Murdar'ın ilim ve vera' özellikleriyle öne çıkan öğrencileri Ebu'l-Fazl Ca'fer b. Harb (ö. 236/850) ve Cafer b. Mübeşşir (ö. 233/848)¹⁰⁵ yer almaktadır. Yine bu çerçevede Ebu Züfer, Muhammed b. Süveyd, İskafî ve İsa b. Heysen (ö. 245/859)¹⁰⁶ gibi diğer öğrencilerinin isimleri de zikredilebilir.

Ebu'l-Fazl Cafer b. Harb el-Hemedanî, Bağdat'ta doğmuş ve ne kadar kaldığı pek bilinmemekle birlikte bir süre Basra'da bulunmuştur. Bağdat'a döndükten sonra Ebu Musa el-Murdar'ın eğitim gurubuna katılmıştır.¹⁰⁷ Cafer b. Harb, ilmî açıdan olduğu kadar zühd ve takva yönünden de Murdar'ın etkisinde kalmış ve zahidlik konusunda, sahip olduğu her şeyi hibe edecek derecede onu izlemiştir. Bu anlayış onu, babasının kendine miras bıraktığı serveti almayı reddetmeye kadar götürmüştür. Çeşitli dönemlerde Abbâsî sarayında devlet tarafından organize edilen edebî tartışmalarda bulunmuş; fakat Vâsık'ı devlet yönetmeye uygun görmeyecek kadar ileri gitmesi,¹⁰⁸ halifenin ardında namaz kılmaması, yöneten kesimin tepkisini çekmiştir. Bunun üzerine bu tür hareketlerinin halifeyi kızdırabileceğinden endişe duyan İbn Ebî Duad tarafından sarayı terke ikna edilmiştir. Sonraki dönemlerde sarayla ilişkisinin ve bağlantılarının tamamen kesildiği¹⁰⁹ anlaşılmaktadır. Birçok kaynakta Ca'fe: b. Harb'in, zahid, muttakî, iffetli ve vera'

102 Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 120.

103 Şehristanî, *el-Müel ve'n-Nibal*, c. I, s. 60.

104 Şehristanî, *age.*, c. I, s. 61.

105 İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 71.

106 Şehristanî, *age.*, c. I, s. 61.

107 Hatîb Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, c. VII, s. 163; Belhî, *Babu Zikru'l-Mu'tezile min Makûlâtî'l-İslâmîyye*, tah. Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 74; Kadı Abdulcebbar, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 281 vd.

108 İbn Murtaza, *age.*, s. 73; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılmış Görüşler*, çev. E. R. Fiğlalı-S. Hizmetli, s. 121.

109 İbn Nedim, *Fibrîst*, s. 213; İbn Murtaza, *age.*, s. 74.

sahibi bir insan olarak tanındığı ve kabul gördüğü¹¹⁰ anlatılmaktadır.

Cafer b. Mübeşşir el-Kasabî de birçok yönden Cafer b. Harb'e benzemektedir. İki Cafer'in ilmi ve zühdü darb-ı mesel hâline gelmiştir.¹¹¹ Zühdleri, kendilerine halifeden gelen tüm ikramları/hediyeleri ve kadılık görevini redde kadar götürmüştür. Cafer b. Mübeşşir'in, Fırat çevresinde yer alan 'Ane bölgesi halkını Zeydilikten Mutezililiğe çevirdiğine¹¹² ilişkin rivayet, ikna yeteneği yüksek güçlü bir grup lideri konumuna sahip ve olduğunu göstermektedir. Onunla ilgili anlatılanlara göre, Ebu Musa el-Murdar'ın ölümünden sonra Bağdat'ta Mu'tezile'nin en muttaki şahsiyetlerindendi. Fakat, bu yönü ile birlikte entelektüel birikimi ile de dikkat çekmekteydi. Aynı zamanda Abbasî yönetimindeki toprakların fisk diyarı olduğu görüşünü benimseyecek¹¹³ ölçüde radikal eğilimli bir kişiliğe sahipti. İslâm âleminin küfr ya da fisk diyarı olarak suçlanması ya da çalışmanın haram sayılması Allah'a tevekkül etmenin en uç noktadaki tezahürüydü. Bazı zahidler vera' anlayışından dolayı kazanç peşinde koşmaktan kaçıyorlardı.

Bağdat'ta doğan Cafer b. Mübeşşir, yoksulluk içerisinde olmasına rağmen Halife'nin bütün yardım ısrarlarına sırt çevirmiş ve zahidâne bir yaşam sürdürmüştür. Çok muhtaç olduğu hâlde zühdünden dolayı devlet kapısına el açmamıştır. Bir dönem muhtaç kalmış ve arkadaşlarından bir miktar da olsa zekât kabul etmiştir. Durumunun iyi olmadığını tespit ettiği için, ona yardım etmek isteyen zengin bir tüccarı reddetmiş; gerekçe olarak da sultanların hediye ve bağışlarını da şüpheli olmalarından dolayı kabul etmediğini söylemiştir. Buna karşın Ca'fer b. Mübeşşir, bazı arkadaşlarından zekât olarak iki dirhem gönderildiğinde ise, bunu kabul etmede bir sakınca görmemiştir. Bu konudaki gerekçesi oldukça ilginçtir: "Bu on bin dirhemi alacak olanlar, bu parayı almada bana göre daha fazla hak sahibidir. Ben ise ihtiyacımdan dolayı iki dirhemi almaya daha çok hak sahibiyim. Üstelik bu iki dirhemi Allah bana ben istemeden göndermiştir."¹¹⁴

Ahmed b. Ebî Duad, halife Vâsık'ın arzusu doğrultusunda Cafer b. Mübeşşir'e parasal yardımda bulunmak istemiş; fakat bu teşebbüsü sonuçsuz kalmıştır. Çünkü o, bu tür bir yardım almaktan sakınırdı.¹¹⁵ Bu konuda aktarılan rivayetlere göre, görev kabul etmede de isteksiz ve gönülsüz davrandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Halife ile İbn Ebî Duad arasında geçen şu diyalog dikkat çekmektedir: Vâsık, İbn Ebî Duad'a "Hakimlik makamını diğerlerine verdiğin gibi niçin

110 İbn Cevzi, *Sıfatu's-Safve*, c. II, s. 283; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 92; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut 1993, c. II, s. 143.

111 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, c. I, 60; Hayyat, *Kıtabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Raven-diyye'l-Mülbid*, s. 63; el-'Amerracı, *el-Mu'teziletu fî Bağdad*, s. 154.

112 Hayyat, *age.*, s. 68.

113 Emrullah Yüksel, "Ca'fer b. Mübeşşir", *TDVİA*, c. 6, s. 554.

114 İbn Murtaza, *age.*, s. 77.

115 Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 283; İbn Murtaza, *age.*, s. 77.

Mu'tezilî arkadaşlarıma vermedin?" diye sorar. O da, "Ey Emirü'l-mü'minîn için doğrusu şudur; senin arkadaşların bu tür bir sorumluluğu üzerlerine almaktan sakınıyorlar. Cafer b. Mübeşşir'in durumu ortada. Ona on bin dirhem verdim; o ise bunu kabul etmekten kaçındı. Bunun üzerine bizzat ben yanına gittim ve girmek için izin istedim. İzin vermek istemedi, ben de izinsiz girdim. Bunun üzerine kılıcını çekerek üzerime yürüdü ve yüzüme doğru savurdu. 'Şimdi seni öldürmem artık bana helâl oldu.' deyince ben de bırakıp geldim. Durum böyleyken hakimliği bu insanlara nasıl vereyim?"¹¹⁶

Zühd ve takvayı prensip edinen ve ilmî bir hüviyeti de bulunan Cafer b. Mübeşşir, Mu'tezile içerisinde büyük bir saygı görmüştür. Bu saygın kişilik ona diğer eğilimler içinde de ayrı bir değer kazandırmıştır.¹¹⁷

Mu'tezile'nin zahidlerinden biri de Ebu Musa İsa b. el-Heysem es-Sûfî (ö. 245/859)'dir. O, Ebu'l-Hüzeyl'in arkadaşlarından ve Cafer b. Harb'in de öğrencilerindedir.¹¹⁸ İsa b. el-Heysem es-Sûfî'nin Mu'tezile'ye bağlı olduğu, fakat özellikle eşya konusunda ekolüyle ters düştüğü¹¹⁹ ve ondan da İbn Ravendî'nin etkilendiği¹²⁰ anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'nin zühd ve takva yönünden dikkat çeken simalarından bir diğeri ise, Nazzam'ın öğrencisi Ahmet b. Habit (ö. 232/847)'tir. İlginç fikirleri ve İslâm akidesine ters düşen düşünceleri ile bilinen Ahmet b. Habit'in iddiasına göre, "...onlar Allah'ın meleklerle birlikte bulut gölgeleri içinde gelmesini mi bekliyorlar."¹²¹ âyetindeki Allah lâfzı, Mesih İsa b. Meryem'dir. Allah onu Âdem sûretinde yaratmıştır. O, Mesih'tir. Mesih kıyamet günü insanları hesaba çekecektir. Mesih'in Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu fikrini ifade etmiş;¹²² çok evliliği sebebiyle de Hz. Peygamber'i eleştirmiştir. Ebu Zer el-Gıfari'nin ona nazaran nefesine daha hakim ve daha erdemli olduğunu ifade etmiştir. Bu tür fikirlerinden dolayı Mu'tezile içinde de büyük tepki almıştır.¹²³ İlhad ettiği ve dinden çıktığı, bu sebeple de halife Vâsık'ın emriyle İbn Ebî Duad tarafından takibe alındığı rivayet edilmiştir.¹²⁴

Zahidlik yönleri ile ilgili fazla bilgi verilmemekle birlikte kaynaklarda Mu'tezile'nin zühd ve takva ehli kişileri arasında sayılan başka şahıslar da bulunmaktadır. Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Ali el-Müneccim onlardan biridir; Bağdat Mu'tezilesine mensup bir kelâmcı olup hatip bir şahsiyet olarak bilinir ve zühd içerisinde yaşadığı rivayet edilir.¹²⁵

116 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 77.

117 Askalânî, *Lisanü'l-Mizan*, c. II, s. 121; İbn Murtaza, *age.*, s. 76 vd.

118 Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 286.

119 Zehabi, *Şiyeru Alami'n-Nübelâ*, thk. Ekrem el-Bavsi-Şuayb Arnavut, 1993, c. X, s. 552.

120 İbn Nedim, *Fibrîst*, s. 216; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut 1993, c. IV, s. 472.

121 2 Bakara/210.

122 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiyye'l-Mülbid*, s. 107.

123 İbn Hazm, *Fasl*, c. V, s. 64.

124 Hayyat, *age.*, s. 108.

125 Kadı Abdülcebbar, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 321; İbn Murtaza, *age.*, s. 100.

Mutezile'nin zahidleri olarak nitelenen bu isimlerin yaşadığı dönemdeki sûfilerin kim olduğu ve onlarla herhangi bir ilişkilerinin olup olmadığını tespiti de önemli görünmektedir. Bu zaman diliminde yaşayan ve Sünnî sûfilik zincirinin ilk halkası olarak görülen Muhasibî (ö. 243/857) ile fikirlerinde Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi görülen Zunnun el-Mısri (ö. 245/859) isimleri dikkat çekmektedir. Mutezile'nin zahidlerinin her iki mutasavvıf ile bağlantısının olduğuna dair bir rivayet yoktur. Fakat Muhasibî'nin Mutezilî çevreden çıktığına dair bazı değerlendirmeler vardır. Kaynaklar babasının Kaderî ya da Rafizî olduğu konusunda rivayetler nakleler. Mutezile'den ayrıldıktan sonra onların görüşlerini tek tek ele alıp eleştirdiği ifade edilmektedir.¹²⁶ Muhasibî daha çok tasavvuf felsefesi yapmaya çalışır. Marifet üzerinde durarak kalp kavramı üzerinde durur. Ona göre kalp altı kapısı olan ev gibidir. Bu kapılardan birinden bir şey girmesi evi bozar. Bu kapılar, gözler, dil, kulak, göz, eller ve ayaklardır.¹²⁷ Bu tür değerlendirmelerin Mutezilî sûfilere olmadığını, zühüdün daha çok yaşam tarzlarında belirginleştiğini söyleyebiliriz.

Muhasibî takvayı tasvir ederken saygı kavramına karşılık riayet (dikkat etmek, önemsemek) kavramını kullanır. *er-Riaye* adlı kitabında takvanın aslının korku olduğunu, bundan da vera'nın (dinî ürperti) doğduğunu ve takvasız amelilerin kabul edilmeyeceğini ifade eder.¹²⁸ Fakat Muhasibî'nin tasavvuf anlayışı tam anlamıyla bireysel bir tasavvuftur. Bu yönüyle de Mutezilî zahidlerin tasavvuf anlayışına benzer. Bu durum onların aynı kültürel ortamdan ve zihniyetten beslendiklerini göstermektedir. Bayezid el-Bistamî (ö. 261/874) ve Cüneyd el-Bağdadî (ö. 297/909) gibi mutasavvıflar ise sonraki döneme ait isimlerdir.

Sonraki dönemlerde sûfiler ile Mutezile arasında gerginlikler ve farklı tartışmalar yaşanmıştır. Sûfiler tarafından ekolün akılcılığına karşı yapılan başlıca eleştiriler, Mutezile'nin hadisi reddi ve kader konusundaki görüşleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Mutezile, sûfilerin tersine, ilâhî bilgilerin ilham veya keşfle değil ancak muhakeme ile elde edilebileceğini savunmuştur.¹²⁹ Bu bağlamda Mutezile'nin Tanrı kavramında bulunan teşbihî (antropomorfik) unsurları ortadan kaldırmak için akıl yoluyla mücadele ettiği ama başaramadığı, sûfilerin ise aynı şeyi ilimle yaptığı ve sonuç aldıkları¹³⁰ tarzında değerlendirmeler olmuştur. Yine bu mücadele çerçevesinde Ebu Ali Cübbaî ile Hallâc arasındaki münasebete değinilir. Buna göre Ahvaz ve komşu bölgelerdeki insanların Hallâc tarafından kandırılıklarına dair bilgi Cübbaî'ye ulaştığında, halkı ona karşı hazırlıklı olmaları için uyarmıştır. Bunun sonucunda Hallâc Ahvaz'dan ayrılmıştır.¹³¹ Aynı şekilde

126 Ebu Nuaym İsfahanî, *Hilyetu'l-Evliya*, Lübnan 1967, c. X, s. 75; Hüseyin Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 22.

127 Haris el-Muhasibî, *Risaletü'l-Müsterşidin*, thk. Abdulfettah Ebu Guddé, Beyrut 1995, s. 175.

128 Haris el-Muhasibî, *er-Riaye libukukillah*, Dr. Abdulhalim Mahmud, Kahire 1990, s. 43.

129 Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", s. 294.

130 Sülemî, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 386 vd.

131 Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", s. 290.

Mutezile ile yakın ilişkileri olan Zeydîlik ile kurumlaşmış tasavvuf arasındaki ilişkiler de genellikle gergin olmuştur. İhtilâfın kaynağında dinî otorite konusundaki çatışma ve dinî kaynaklı başka ayrılıklar vardır.¹³²

4. Değerlendirme

Tasavvufa dair yapılan araştırmalar, hicri I. ve II. asrı zühd dönemi olarak nitelermekte ve bu dönemi tasavvufî geleneğin başlangıcı olarak kabul etmektedir. Tasavvufî kurumlaşmanın henüz oluşmadığı, bireysel dindarlığın ve pratik yaşam tercihinin egemen olduğu bu dönemde, dinî ritüellerle zahiri hükümlere bağlılık söz konusudur. Bu dönemde zahid ve âbidlerin bilinçli bir şekilde siyâsî, sosyal ve ekonomik yaşamdan kendilerini soyutladıkları görülmüştür.

Mu'tezile genel tavrı ve ahlâkî yapılanmayı öngören anlayışı ile bireysel dindarlığa vurguda bulunan bir mezhep olmuştur. Bunun yanı sıra ekol, önderleri olarak kabul ettikleri kişiliklerin zühd ve takva özelliklerini ortaya koymada oldukça istekli davranmıştır. Bu tür bazı rivayetler, abartılı ve halk muhayyilesinin ürünü olduğu izlenimi uyandıran anlatımları bünyesinde barındırmasına rağmen, bu kişilerin yaşamları hakkında önemli kesitler sunmaktadır. İlk dönemde, ilmi, dindarlığı, âbidliği, zühd ve takvasıyla farklı grupların model aldığı bir kişilik olan Hasan el-Basrî, tedrisinden geçen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'i zühd anlayışı ve ahlâkî yönüyle etkilemiştir.

Mu'tezile'nin zahidleri olarak isim yapan ve öne çıkan kişiler, zühdünden ve ibadete düşkünlüğünden dolayı "Mu'tezile'nin rahibi" olarak şöhret bulan Ebu Musa İsa b. Sabih el-Murdar ve onun zühd ve takva anlayışını izleyen öğrencileridir. Ebu Musa Murdar, etkin ve fasih lisânı, güçlü hitabeti ve güzel kıssa anlatımıyla, zühd döneminin bukkaûn (ağlayanlar) ve kussas (kıssa anlatıcılar) adı verilen zahidlerine benzer bir tavır sergilemiştir. Yaşamını zahidâne bir şekilde sürdürmüş ve ölmeden önce mallarını şüpheli olacağı düşüncesiyle miras bırakmayıp, yoksullara dağıtılmasını istemiştir.

Mu'tezile'nin zahidleri olarak nitelendirilen gurubun diğer önemli üyeleri, Ebu Musa Murdar'ın zühd anlayışından etkilenen Ca'fer b. Harb ve Cafer b. Mübeşşir'dir. Her ikisi de ellerinde bulunan her şeyi sadaka olarak dağıtacak ölçüde bir zühd hayatının içinde olmuşlardır. Zühd anlayışları nedeniyle kendilerine halifeden gelen tüm hediyeleri ve kadılık teklifini tüm ısrarlara rağmen kabul etmemişler; ihtiyaç içinde buldukları dönemlerde sadece arkadaşlarından cüz'î miktarda yardım almışlardır. Mu'tezilî zahidlerin zühdde dair söylemlerinin yalın oluşu, sûfî nazariyeye vakıf olmayışları, zühdde ve tasavvufa ilişkin görüşlerinde muasırları Muhasibî ve Zünnûn el-Mısrî'nin tersine- felsefî derinlik bulunmayışı

132 Daha geniş bilgi için bkz. Wilfred Madelung, "Zeydîlik ve Tasavvuf", *UÛİFD*, c. IX (2000), s. 775.

dikkat çekmektedir. Mu'tezilî anlayışın tasavvuf boyutu, bireysel olup daha çok pratik yaşamda kendini göstermiştir.

Abstract

"The Ascetic Dimension in the Mu'tazili Conception"

The Mu'tazila are usually characterized as rationalists, individualists, liberals, and heterodox thinkers. Besides, zuhd and taqwa also have an important role in this sect. Zuhd and taqwa were first connected with the names of Wasil ibn Ata and Amr ibn Ubayd, who taught in the city of Basra. Essentially, the ascetic ideas were expressed by the Mu'tazilites of Baghdad. In Mu'tazili tradition, the most famous zahids are Abu Musa Murdar and followers Ja'far b. Harb and Ja'far b. Mubashshir and Isa b. Haysam. Many of the anecdotes reflect the zuhd practices and ways of approach of the Mu'tazilites. Actually, in the early-period Islamic tradition, the ascetic tendency is represented in all schools of thought and sects. Because of their emphasis on the love of Allah, they have developed the doctrine of zuhd and taqwa which is the core of the relationship between man and Allah. For this reason, the majority of the Islamic sects and Mu'tazila include some forms of asceticism and the ascetic lifestyle. In this context, this article intends to answer certain questions concerned with the zuhd and taqwa dimensions of the Mu'tazili conception.

BİLİYOGRAFYA

ABDULHAMİD, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Said Yeprem, İstanbul 1983.

AFİFÎ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996.

AHMED EMİN, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1355/1936.

el-AMERRACÎ, Ahmed Şevki İbrahim, *el-Mu'teziletu fî Bağdad ve Eseribim fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyaseti*, Kahire 2000.

el-ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut 1993.

ATTAR, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, İstanbul 1984.

AYDIN, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.

AYDINLI, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara 2001.

BAĞDADÎ, Hatîb, *Taribu Bağdad*, Kahire 1931.

BELHÎ, *Babu Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyye*, tah. Fuad Seyyid, Tunus 1974.

BHIATNAGAR, R. S., *Dimensions of Classical Sufi Thought*, Delhi 1984.

CAHİZ, *el-Beyan ve't-Tebyin*, thk. Hasan es-Sendubî, Beyrut 1993.

CAHİZ, *Kitabu'l-Buhalâ*, Kahire 1323.

_____, *Kitabu'l-Hayevan*, Kahire 1965.

CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.

el-CÜŞEMÎ, Ebu'l-Kasım Belhî-Kadı Abdulcebbâr-Hakim, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Atu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986.

el-EKBER, Naşî, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-İmâme*, thk. Josef van Ess, Beyrut 1971.

FAZLURRAHMAN, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981.

GAZZÂLÎ, *İhyau Ulûmü'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974.

GOLDZİHER, Ignaz, *el-Akide ve Ş-Şeri'a fi'l-İslâm*, çev. M. Y. Musa-A. H. Abdulkadir-A. Abdulhalık, Kahire 1959.

HAKYEMEZ, Cemil, *Bışr b. el-Mu'temir ve Mu'tezilenin Bağdat Ekolünün Doğuşu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1998.

el-HAMEVÎ, Yakut, *Silsiletü Mevsuatü'l-Arabiyye Mu'cemu'l-Udeba*, Beyrut 1357/1938.

HAYYAT, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiyye'l-Mülbid*, thk. A. Nasrî Nader, Beyrut 1957.

İSFAHANÎ, Ebu'l-Ferec, *Eganî*, Mısır trs.

İSFAHANÎ, Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*, Beyrut trs.

İBN CEVZÎ, *Sıfatu's-Safve*, Beyrut 1992.

İBN HALDUN, *Şifâu's-Sâil*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1977.

İBN HALLİKAN, *Vefayatu'l-Ayan ve Enbau Ebnâi'z-Zaman (Biographies of Illustrious Men)*, Ed. İhsan Abbas, Beyrut 1972.

İBN KESİR, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Ahmed Abdulvehhab Fetih, Kahire 1992.

İBN NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakup İshak, *Fibrîst*, thk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyne'l-Âbidîn el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988.

İBN MANZUR, *Lisânu'l-Arab*, Kahire 1237.

İBN MURTAZA, *Babu Zikri'l-Mu'tezile min Kütâbi'l-Münye ve'l-Emel*, tah. T. W. Arnold, Haydarabad 1316.

_____, *Kitabu el-Müel ve'n-Nihal min Eczaî Kitabu'l-Bahr ez-Zahhar el-Cami' li-Mezahibi Ulemai'l-Emsar*, thk. Muhammed Cevad Meşkur, Tebriz 1959.

el-İCÎ, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut trs.

KADI ABDULCEBBÂR, *el-Muhit bi't-Teklif*, tsh. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire trs.

_____, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986. İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1380

KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1995.

Kitabu Hutbetu Vâsil b. Ata

el-KÜFÎ, Ebu Muhammed Ahmed b. A'sâm, *Fütub*, Beyrut trs.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

LAOUST, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. R. Fiğlalı-S. Hizmetli.

MADELUNG, Wilfred, "Zeydilik ve Tasavvuf", *UÜFD*, c. IX (2000).

MASSIGNON, "Tasavvuf", *İA*, MEB, İstanbul 1979, c. 12/1.

MASSIGNON, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trn. Benjamin Clark, Indiana 1997.

MESUDÎ, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevber*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988.

MEZ, Adam, *Hadarat el-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Rabii'l-bicri' ev Asrin Nebdati fi'l-İslâm*, Arapça'ya çev. Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride, Kahire 1366/1947.

el-MUHASİBÎ, Haris, *er-Riaye lihukukillab*, Dr. Abdulhalim Mahmud, Kahire 1990.

_____, *Risaletü'l-Müsterşidin*, thk. Abdulfettah Ebu Güdde, Beyrut 1995.

NALLINO, Carlo Alphonso Nallino, *Bubus fi'l Mu'tezile*, (*et-Turasu'l-Yunanî fi Ha-darati'l-İslâmiyye* içinde) Arapça'ya çev. A. Bedevi, Kahire 1965.

en-NEŞŞAR, Ali Sami, *Neş'etü Fikri'l-İslâmî*, Kahire trs.

NICHOLSON, Reynold A., *İslâm Sûfileri (The Mystics of Islam)*, terc. Komisyon, Ankara 1978

SALIBA, Cemil, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Arabî bi-Dımaşk*, Dimesk 1946, c. XI, cüz 3-4.

SERRAC, Lüma' (İslâm Tasavvufu), çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996.

SOBIEROJ, Florian, "Mutezile ve Tasavvuf", *UÜİFD*, çev. Salih Çift, S. 1, c. X (2001).

STROUMSA, Sarah, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studi-ês in Arabic and Islam*, XIII (1990).

es-SUYUTÎ, Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Taribu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, 1370-1411.

SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakatu's-Süfyye*, thk. Nured-din Şureybe, Kahire 1986.

ŞEHRİSTANÎ, *el-Milel ve'n-Nibal*, neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1410/1990.

TAFTAZÂNÎ, Ebu'l-Vefâ, *el-Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire 1991.

_____, *Hareketü'z-Zühd fi'l-Karneyni'l-Eveli ve's-Sânî (el-Medhal ile't-Tasav-vufi'l-İslâm içinde)*, Kahire 1991.

TAŞKÖPRÜZADE, *Miftabu's-Saade*, Beyrut 1985.

TRITTON, Arthur Stanley, *İslâm Kelâmî*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983.

TÜRER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999.

VÂSİL b. Ata, *Hutbetu Vâsıl elletî eskata minba'r-Ra*, tah. Abdüsselâm Harun, Kahire 1973.

YETİK, Erhan, *Tarikatlar ve Dinî Hayat*, Samsun 1996.

YILMAZ, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994.

YÜKSEL, Emrullah, "Ca'fer b. Mübeşşir", *TDVİA*, c. 6.

ZEHEBÎ, *Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Ricâl*, tah. Ali Muhammed el-Becavî, Mısır 1963.

_____, *Siyeru Alami'n-Nübela*, thk. Ekrem el-Bavsî-Şuayb Arnavut, 1993.