

# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi



Ankara 2003

# İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî

Sara SVIRI\*

Çev. Salih ÇİFT

Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi

## Giriş

Tasavvufun oluşum yıllarının tarihi henüz yazılmaktadır. İlk dönemin manevî merkezleri, üstadları, öğretileri, bunların birbirleriyle olan etkileşimleri ve bunlara ait tasavvufi terimlerin şekillenmesi sonraki nesillerin derlemesi sayesinde gerçekleşmiştir. Bu derlemeler, sadece bilgidен müteşekkil değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi hikmet, ilham ve İslam'ın mistik geleneğinin mecazlarından meydana gelen bir hazinedir. Bununla birlikte, X. yüzyılın sonlarından itibaren sufi (müelliflerin) başlıca gayeleri, açık ve kesin bir şekilde, İslam'ın kuralcı dışı dönük dînî yönüyle (şeriat) birlikte, onun hakikatının bireysel, tecrübî müşahedesine üzerine dayalı mütecânis bir manevî gelenek manzarası ortaya koymaktı. Bu çaba dahilinde, didaktik ve pratik imalar tasavvufun kemik ve iliği durumuna geldikçe, derleyiciler, ilk birkaç neslin şeyhleri arasında cereyan eden bu çok yönlü dinamik diyalogun genel hatlarını ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte, bu diyaloga yönelik ima ve kinayeler, bereketli tasavvuf klasikleri toprağı içine bol miktarda ekilmiştir. Bu çalışmanın amacı, ilk dönemdeki İslam tasavvuf hareketleri tarihinin, belli bir kesitinin genel hatlarını yeniden inşa etmek için -her ne kadar başlangıç da olsa- bazılarının izini sürmektir.

Bu oluşum yıllarının en büyüleyici ve aydınlatıcı dönemlerinden biri Melâmetiyye'ye aittir. İslam tasavvufunun ilk dönem tarihinin taslağı yapılmak isten-

\*Sara SVIRI İsrail'de Arapça ve İslami İlimler sahasında eğitim görmüştür. Esas yoğunlaştığı alan ilk dönem tasavvufu ve özellikle de Melâmetiyye hareketidir. Hâlen University of College London ve Oxford'da bu konularla ilgili dersler vermektedir (ç.n.).

diğinde Melâmetiyye hareketi bu taslağın vazgeçilmez unsuru olacaktır. Bunun yanında ve bundan daha alt seviyede olmamak kaydıyla bu hareket, özellikle manevî arayış yolundaki herhangi bir samimi talibin karşılaşılabileceği ruhsal engellerle ilgili inceliği, sezgi ve formülasyonları açısından, genelde dinler tarihi zâviyesinden çok önemli bir fenomendir. Melâmetî öğretilerinde, nefisle sır arasındaki münazara -bu paradigmatik münazara bütün mistik geleneklere isnad edilir- neredeyse anlamsız ve saçma bir hale gelinceye değin sürdürülmüştür. Melâmetiyye, zâhire yönelik riyâzet ve zühd çeşitlerine karşılık, son derece içe yönelik bir reaksiyon göstermiştir. Zaman içinde bu reaksiyon değişik şekil ve suretler almıştır. Mesela, bunlardan bazıları bütün dînî ve sosyal kuralları tamamen devre dışı bırakmışlardır (örneğin Kalenderiyye). Bununla birlikte X. yüzyılda, bu makalede incelenen oluşum yıllarında, Melâmetiyye şeyhlerinin, cömertlik ve diğergamlık (fütüvvet kardeşliği olarak isimlendirilir) gibi son derece övgüye şayan sosyal ilkelerle örülen, samimi bir şekilde kendini kontrol ve nefis muhasebesini ve bunun dahilinde, zahirde tefrik edilmeyi sağlayacak herhangi bir nişanı, ya da İslam şeriatine sıkı bağlılığı ifade eden manevî üstünlüğü çağrıştıracak bâtunî bir iddianın terkinin gerekli kılan bir sistem önerdikleri görülmektedir.

## I. Nişapur

İlk dönem Melâmetiliğinin faaliyetleri, Horasan'ın Nişapur şehrinde, III/IX. - IV./X. yüzyıllarda, farklı dînî cereyanların, özellikle belli bir zühd ve tasavvuf neşvesinin bulunduğu bir ortamda vuku bulmuştur.

Nişapur<sup>1</sup> bu dönemde, Merv, Herat ve Belh ile birlikte Horasan'ın dört büyük şehriden biriydi. Nişapur, önemli birkaç merkeze giden yolların önemli bir kavşak noktasında yer alıyordu. Bunlar: Batıya doğru Rey ve Bağdat; güneybatı ve oradan kuzeydoğuya doğru Herat, Belh, Tirmiz, Buhâra ve Hindistan; kuzeydoğuya doğru Tûs, Meşhed, Merv, Semerkand, Orta Asya ve Çin'dir.

Tâhirî hanedanının iktidarı döneminde (820-873) Nişapur, yönetim merkezi ve Horasan'ın başkentiydi.<sup>2</sup> Bağdat'ın 945 yılında Büveyhîler'in eline geçmesinin ardından Nişapur, en azından V./XI. yüzyılın ortalarında, ehl-i sünnetin fiili merkezi durumuna gelmişti. Burası en parlak döneminde, aslında köy oldukları halde,

1 Nişapur'un coğrafi konumu ve sosyal yapısıyla ilgili ayrıntılı bir tasvir için bk. R.W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, Harvard University bs. 1972, böl. I, s. 4-27. Ayrıca bk. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Londra 1966, s. 383 v.d.

2 Başkentleri Nişapur'dan ülkeyi yöneten Tâhirîler, genellikle Abbâsîler'e olan sadakatleri ve şüpheli dînî cereyanlara (örneğin, Şilik, tasavvuf, aşırı zühd hareketleri v.s.) karşı ehl-i sünneti desteklemeleri ile bilinirler, bk. C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edinburgh 1967, s. 99-100, 103-106; aynı müellif, "The Tahirid's and Saffarid's" *The Cambridge History of Iran* içinde, IV, 1975, s. 98 v.d.; A. H. Siddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia*, Philadelphia 1977 (=Islamic Culture, c. 9-11, 1935-37).

genişleyen şehrin içinde kalan, birçok mahalleden oluşmaktaydı.<sup>3</sup> Gelişen tarımı, bölgenin kuzeydoğusu boyunca akan nehrin suyuyla birlikte, şehri çevreleyen dağlardaki karların erimesiyle oluşan suları verimli şekilde kullanan yer altı kanallarından oluşan iyi ve karmaşık bir sulama sistemi üzerine oturuyordu. Ayrıca, dokumacılık ve çömlekçiliğe dayanan gelişmiş bir endüstriye de sahipti. Şehrin kuzeybatı bölümü, yani Mânişâk mahallesi, özellikle dokumacılar ve sakaların (su taşıyıcıları) oluşturduğu fakir kesim tarafından iskan edilmişti. Bu bölge büyük ihtimalle, şehrin kanallarla su sağlanmayan şehrin yegane kesimiydi.<sup>4</sup> Bazan köy diye ifade edilen – Mulâkabaz, Hordâbaz ve Nasrâbaz- kuzeydoğu kesimleri ile güneyde bir kasaba olan Hîre'de alimler ve yerleşik orta sınıf mensubu sayılabilecek diğer unsurlar yanında tacirler, varlıklı zanaatkârlar ve sanatçılar oturmaktaydı.<sup>5</sup> Bu “kasabalılar” genellikle suyu bulunan köşklere oturuyorlar, ya da geniş bahçeleri olan malikânelere sahip bulunuyorlardı. Richard Bulliet'in “Nişapur'un aristokratları”<sup>6</sup> diye nitelendirdiği Nişapur'un en soylu ve zengin aileleri genellikle şehir merkezinde yaşıyorlardı. Bu sosyo-tarihsel (socio-historical) gözlemler ileride gelecek olan Melâmetiyye'nin kimlik ve mahiyetiyle alakalıdır.<sup>7</sup>

Refah içerisinde olan Nişapur ve sakinlerinin huzuru, mezhep taassubu ve dînî çatışmalar nedeniyle III./IX. yüzyıldan itibaren bozulmaya başladı. Bu çatışmalar “asabiyye” olarak bilinmekte ve Horasan'ın diğer bölgelerinde de cereyan etmekteydi. Bununla birlikte, öyle görünüyor ki, Nişapur bu olaylardan en kötü şekilde etkilenmiş ve bu nedenle de VI./XII. yüzyılda şehrin nihai çöküşü vuku bulmuştu. Onuncu yüzyıl coğrafyacısı el-Mukaddesî'ye göre, bu “vahşi mezhep çatışmaları” (el-asabiyetü'l-vahşe) farklı mezhepler, en başta da Hanefilik ve Şâfiilik arasında yoğun düşmanlığın bulunduğu bir ortamda cereyan ediyordu<sup>8</sup> (Mâlikî-

3 Müslümanlar tarafından fethedilmesinin ardından Nişapur'un genişlemesi ve bazı mahalle ve köy isimleriyle ilgili olarak bk. R.W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 8-9.

4 Bk. *age.*, s. 11-13 ve ayrıca burada zikredilen kaynaklar; sulama sistemiyle ilgili olarak bk. Muhammed İbn Ahmed el-Mukaddesî, *Abşenu'l-tekâsim fî marifeti'l- ekâlim*, ed. M.J. De Goeje, Leiden: E. J. Brill 1906, s. 299-329.

5 Bk. Bulliet, *age.*, s. 13 ve zikredilen diğer kaynaklar; Mulâkabaz, Nasrâbaz ve Hîre için bk. s. 92, 193 ve ayrıca birçok yerde; ayrıca bk. Abdülgâfir el-Fârîsî, *el-Halka'l-ülâ min târihi Neysâburi'l-müntehâb mine's-siyâk*, ed. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî, Kum 1403/1982-83, no.1, s. 7; no. 182, s. 97; no. 336, s. 196; mahallelerin sayı ve büyüklükleri hakkında bk. el-Mukaddesî, *age.*, s. 315.

6 Bk. aşağıda bölüm III: 2 ve Bulliet a.g.e., bölüm II; *Patrician Families*, Giriş, s. 85-88.

7 Melâmetiyye'nin önemli şeyhlerinden olan Ebû Hafs el-Haddâd'ın, Nişapur'un kuzeydoğu eteklerinde bir köy olan Kurâdabaz'la ilişkisi hakkında bk. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, ed. N. Şerîbe, Kahire 1953, s. 115; Nişapur Melâmetiyyesi'nin ikinci kuşağının şeyhi olan Ebû Osman el-Hîrî'nin nisbesi daha fazla açıklamaya ihtiyaç göstermez; bu Melâmetî şeyhleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için aşağıdaki bölüme bakın.

8 Bk. el-Mukaddesî, *age.*, s. 326; “asabiyye” çatışmalarının tipoloji ve kaynağı meselesinin tam olarak tesbiti hakkında bk. Bulliet, *age.*, s. 30 v.d.; ayrıca bk. W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londra 1985, özellikle, ‘The Spread of Maturidism and the Turks’ II, s. 109-168 ve ‘The Early Murjia in Khurasan and Transoxania’ II, s. 32-39.

ler, Zâhirîler ve Hanbelîler Nişapur'da yalnızca küçük bir azınlığı oluşturuyorlardı. Şii gruplarla Kerrâmiyye arasında olduğu kadar (ayrıntılar için aşağıya bakınız) Mutatavvia ile Hâricî bakiyeleri gibi, bazı aşırı oluşumlar arasında da çatışmalar meydana geliyordu. Genel bir kural olarak, fikhî mezheplere mensubiyetin, itikâdî mezheplere mensubiyetle bir bağlantısı söz konusudur: Hanefîler'in çoğu itikâdî açıdan Mutezile'ye mensupken, sünnî (ortodoks) İslam denilen ehl-i sünnet ve'l- cemaata dahil olan Şâfiîler'in ekserisi de bu durumun neticesi olarak Eş'ârî idiler.<sup>9</sup> Bu hizipsel ve mezhepsel arka planın mevcut olduğu ortamda ilk dönem Nişapur Melâmetî hareketleri ortaya çıkmıştı.

## II. Kaynaklar

1. Özellikle Melâmetiyye ile ilgili olan yegane kaynak, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *er-Risâletü'l-Melâmetiyye* isimli eseridir.<sup>10</sup> Sülemî (ö. 412/1021) Nişapur'un yerlisi olup, buranın<sup>11</sup> ünlü ailelerinden birine mensuptur ve ayrıca – burası önemli – Ebû Amr İsmail İbn Nüceyd'in mürididir. Bu şahıs, Sülemî'nin anne tarafından dedesi ve III./IX. yüzyıl sonlarında Melâmetî çevresinin önemli şeyhlerinden biri olan Ebû Osman el-Hîrî'nin en meşhur müridlerinden biridir.<sup>12</sup> Sülemî'nin *Risâle'si* gerçekte, birçok alimin, Melâmetiyye tarih ve tipolojisini yeniden kurarlarken dayandıkları tek kaynaktır. Bu sahayla ilgili en önemli çalışmalarından bazıları şunlardır: R. Hartmann'ın "*al-Sulamî's Risalat al-Malamatiyya*"<sup>13</sup> ve "*Futuwwa und Malama*";<sup>14</sup> Ebu'l-Alâ el-Afîfî'nin "*Melâmetiyye ve's-sû-*

9 Madelung, *Religious Schools and...*, s. 109-114. Hanefî-Mutezilîler tarafından Şâfiî-Eş'ârîler'e XI. yüzyılda yapılan zulümlerle ilgili olarak bk. H. Halm, 'Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur', *Die Welt des Orientes* içinde, c. VI, 1971, s. 205-233; ayrıca bk. aynı müellif, *Die Ausbreitung der Safiitschen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert*, Wiesbaden 1974, s. 32-42.

10 = "*The Melametiyya Epistle*"; bundan böyle bu eser "M.E." şeklinde kısaltılarak verilecektir. Bu eserin, Roger Deladriere tarafından yapılmış bir de Fransızca çevirisi mevcuttur: *Sulamî; La Lucidité Implacable (Épître des hommes du blame)*, Paris: Arlea 1991.

11 Bulliet, Sülemî'yi Nişapur'un "ileri gelenleri" arasında zikretmese de "Nişapur Kadılan" arasında 209/824'te vefat eden Ebû Amr Hafs es-Sülemî ile başlayarak birkaç tane Sülemî sayılmaktadır, bk. Ek II, s. 256-259. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den, aralarında meşhur *Risâle* müellifi (bk. *age.*, s. 152) Ebu'l-Kâsim Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin de bulunduğu önde gelen birkaç ailenin çocuklarının hocası olarak bahsedilir; ayrıca bk. E. Kohlberg'in edisyonunu yaptığı Sülemî'nin *Cevâmiü âdâbî's-süfiyye ve uyûbu'n-nefs ve mudâvâtubâ*, Jerusalem 1976, s. 7-8; Gerhard Böwering, 'The Qur'an Commentary of al-Sulamî', W.B. Hallaq ve D. Little'nin editörlüğünü yaptıkları *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* içinde, Leiden: Brill 1991, s. 43-45.

12 Ebû Amr İsmail İbn Nüceyd es-Sülemî (ö. 366/977) için bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, s. 454 ve zikredilen diğer kaynaklar. Sülemî'nin *Tabakât*'ında açıkça Melâmetî olarak zikrettiği yalnızca şu iki şeyh vardır: Dedesi İsmail ve Hamdun el-Kassâr (bk. aşağıda 34 nolu dipnot).

13 *Der Islam*, c. VIII, 1917-18.

14 *Z.D.M.G.* 1918, s. 193-198.

fiyye ve ehlü'l-fütüvve",<sup>15</sup> Kâmil Mustafa eş-Şeybî'nin "es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu"<sup>16</sup> ve Spencer Trimingham'ın "The Sufi Orders in Islam."<sup>17</sup>

Bütün bu çalışmalar kaynak malzemesinin kıtlığına vurgu yaparlarken bu noktada *Melâmetiyye Risâlesi*'ni ayrı tutmaktadırlar. Son çare olarak, melâmet ve tasavvuf, melâmet ve fütüvvet, melâmet ve zühd arasındaki bağ hakkında, müellifler arasında vuku bulan ihtilafa rağmen, hepsi kendi sınırlı bilgilerini birbirlerinden, nihayetinde de Sülemî'den almaktadırlar.

Bütün bu alimlerin gözden kaçırdıkları, Sülemî'ye ait olan bu metnin, müellifi tarafından, tarihi bir belge oluşturması niyetiyle kaleme alınmadığı gerçeğidir. Bu eser, Melâmetiyye olarak bilinen Nişapur okulunun ılımlı olduğu anlaşılan mensuplarından birinin, aynı zamanda torunu olan müridi tarafından şu üç amaçla kaleme alınmıştır: a) Melâmetiyye'yi İslam sınırları dahilindeki tasavvuf geleneği alanına yerleştirmek (büyük ihtimalle Bağdat merkezli anlayışla denkleştirme amaçlı), b) Nişapur şeyhlerini yüceltmek ve onların özgün öğretilerini, tasavvuf geleneği içerisindeki en saf öğretiler olarak değerlendirmek, c) onları, ayrılıkçı olma ve ahlak kurallarına karşı gelme suçlamalarından temize çıkarmak (bk. aşağıda, III: 4)

Hucvîrî'nin *Keşfu'l-mahcûb*'u, Şihâbuddîn Sühreverdî'nin *Avârifü'l-meârif*i, ya da İbn Arabî'nin *el-Fütübâtü'l-Mekkiyye*'si gibi sonraki kaynaklar, hatalı bir şekilde, yukarıda zikredilen çalışmaları, Melâmetiyye tarihini ortaya çıkarma girişimi olarak takdim etmektedirler. Hatalı bir şekilde, çünkü, söz konusu olan müelliflerin hepsi tarihi durumdan ziyade ve yalnızca Melâmet yolunun psikolojik ve tipolojik yönleriyle alakadar olmuşlardır.

2. 1965 yılında Richard Frye, muhtemelen X. yüzyıl sonlarında yazılmış olan biyografik bir çalışmayla ilgili üç el yazmasının tıpkıbasımını yayımladı, bunların ilki, Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah el-Hâkim en-Neysâburî el-Beyyî' (ö. 404/1014) nin eseridir.<sup>18</sup>

Hâkim en-Neysâburî'nin çalışmasının orijinali kayıptır fakat, eserin büyük bir bölümü, Sem'ânî'nin *Kitâbu'l-ensâb*'ında, Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö. 529/1134) *Kitâbu'l-fark beyne'l-fırak*'ında ve özellikle de Sübkî'nin *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ* isimli eserinde mevcuttur. Frye'nin koleksiyonundaki ilk yazma, *Târihu Nişabur*'un Farsça özet tercümesi olan *Abvâl-i Nişapur* isimli eserdir. Bu özet

15 Yayımlandı, Kahire 1945; Bu çalışma Sülemî'nin *Risâletü'l-Melâmetiyye*'sinin tahkiksiz şeklini de içermektedir.

\* Bu makale Afîfî'nin diğer bazı çalışmaları ile birlikte Türkçeye tercüme edilmiştir, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000 (ç. n.).

16 Yayımlandı, Kahire 1969.

17 Yayımlandı, Oxford 1971.

18 R.N. Frye, *The Histories of Nisapur*, Harvard Oriental Series, no: 45, The Hague 1965. Hâkim en-Neysâburî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin müridiydi, bk. E. Kohlberg, *Cevâmîu âdâbi's-sûfiyye ve uyûbu'n-nefs ve mudâvâtübâ*, s. 8; *The Cambridge History of Iran*, IV, 1975, s. 471-72.

tercüme, bizi ilgilendiren dönemi, yani, III./IX. ve IV./X. yüzyılları kapsamakta ve Hâkim en-Neysâburî'nin çağdaşlarıyla son bulmaktadır.<sup>19</sup> Tahmin edileceği üzere, *Abvâl-i Nişapur* III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda yaşamış olan Nişapur'un ünlü alim ve şeyhlerinin biyografik bir listesini içermektedir. Eser, şehrin yaklaşık olarak 50 ünlü sûfisinden bahsetmektedir. Bunlar ne sûfi ve ne de Melâmetî olarak zikredilmekte, fakat daha ziyade "zühhâd", "ubbâd", "vu'âz" ya da "müzekkirûn" şeklinde anılmaktadırlar. "Sûfi" ismi bu kaynaktan ilk defa Ebû Bekir el-Vâsıtî'ye (ö. 320/932) atfen kullanılmıştır. Bu kişi, hakikaten Nişapur'da uzun yıllar yaşamıştır, ancak buranın yerlisi değildir. O buraya, gençlik yıllarını Cüneyd'in sohbet halkasında geçirdiği Bağdat'tan gelmişti.<sup>20</sup> IV./X. yüzyıldan itibaren "sûfi" kelimesi, yerel şeyhlerin isimlerinin önünde dahi gittikçe artan bir sıklıkla kullanılmaya başlar. Melâmetî sıfatı ise bir defa dahi geçmez.<sup>21</sup>

Bu yazmalar, III./IX.-VI./XII. yüzyıllar arasında Nişapur'da yaşayan eşraf üzerine R.W. Bulliet'in gerçekleştirdiği aydınlatıcı sosyo-tarihsel (socio- historical) çalışmanın temelini oluşturmuştur. Bu eserin başlığı şöyledir: *The Patricians of Nishapur, a Study in Medieval Islamic Social History* (Nişapur Eşrafı, Ortaçağ İslam Dünyasının Sosyal Tarihi Üzerine Bir İnceleme) daha fazla açıklamaya gerek kalmadan adı eserin içeriğini ortaya koymaktadır.<sup>22</sup>

19 *Tarîh*'in devamı durumunda olan ikinci metin, Abdülgâfir İbn İsmail el-Fârîsî (ö. 529/1134) tarafından kaleme alınan ve V./XI. yüzyılları içeren, *Kitâbu's-siyâk li târibi Nişapur* isimli eserdir. Üçüncü metin, İbrahim İbn Muhammed es-Sârîfîni (ö. 641/1243) tarafından yazılan ve *Müntebâh min kitâbi's-siyâk* (Siyak'tan Seçmeler) adını taşıyan eserdir. Bizim amaçlarımız gözetildiğinde yalnızca ilk metin uygundur. *Müntebâh*, Muhammed Kâzım el-Mahmudî tarafından "el-Halkatü'l-ülâ min târibi Nişapur el müntebâh mine's-siyâk" adıyla yayımlanmıştır (bk. yukarıda 5 nolu dipnot).

20 Ebû Bekir Muhammed İbn Musa el-Vâsıtî hakkında bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 302; aynı müellif, *M.E.*, s. 98, 105; es-Serrâc, *Kitâbu'l-hüma'*, bk. İndeks; *Kitâbu abvâl-i Nişapur*, v. 27a, str. 18: "Muhammed İbn Musa el-Vâsıtî hal sahibi olarak bilinirdi. Bir müddet Nişapur'da yaşadı, sonra Merv'e yerleşti...orada öldü."

21 Bulliet'in 41-42. sayfalarındaki tablo, özellikle 314/926 ve 335/946 (s. 41 no: 22) yılları arasında sûfilerin sayısındaki artışı göstermesi yönüyle dikkat çekicidir. Bununla birlikte, "III./IX. yüzyıldan XI./XVI. yüzyıla kadar, özellikle daha sonra bir dereceye kadar ilk dönem zühd ve dindarlığını da içine alan, mistik yönü ağır basan tasavvufî akımlarda geç fakat hızlı bir başlangıç oldu" (s. 42-43) şeklinde verilen bir sıfat olduğu anlayışına dayanmaktadır. Nişapurlu gruplardan alınan örnekler üzerindeki yorumlarla ilgili yapılması gereken değişiklikler hususunda bk. aşağıda IV.-VI. bölümler.

22 Geçen yirmi yıl, Ortaçağ Horasan'ındaki dinî gruplar üzerine yapılan çalışmalara gittikçe artan bir ilgiye şahit olmuştur: Jaqueline Chabbi, başka kaynaklar yanında yukarıda zikredilenleri de, öncelikle sosyal tarih bakışıyla yazılan geniş kapsamlı ve derinlikli analizlerinde kullanmıştır. 'Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan' *Studia Islamica* içinde, c. 46, 1977; Josef Van Ess bu ansiklopedik çalışmanın ilk üç cildini yayımlamıştır: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/ New York 1990-92 ve Wilfred Madelung hazırladığı *Religious Trends in Early Islamic Iran* isimli eseri yayımlamıştır, Columbia Lectures on Iranian Studies 4, New York, Suny Press 1988. Kerrâmiyye ile ilgili eserler hakkında bk. aşağıda, 47 nolu dipnot.

3. Horasan'ın IV./X. yüzyıldaki tarihiyle ilgili, ilk elden tasvirler ihtiva eden önemli bir kaynak, Kudüslü ünlü seyyah ve coğrafyacı Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Mukaddesî' (veya Makdisî, ö. 380/990) nin *Absenü't-tekâsim* adlı eseridir.<sup>23</sup> Bu kaynak, adını kurucusu olan Muhammed İbn Kerram' (ö. 255/869) dan alan Kerramiyye'nin tarihi ve nitelikleri açısından özellikle önemlidir. İbn Kerrâm, Horasan'da bilhassa Nişapur'un fakir halk tabakası arasında (bk. aşağıda VI. bölüm) önemli tesirleri olan bir zâhid ve vâizdi. Mukaddesî, eserinde, Horasanlı "sûfiler"den ve "Melâmetîler"den hiçbir şekilde bu iki sıfatı kullanarak bahsetmez. O, Hâkim en-Neysâburî'ye benzer biçimde bu bölgenin dindar, zâhid ve sûfilerinden "ubbâd", "zühhâd", "vü'âz" ve "Kerrâmiyye" gibi sıfatlarla bahseder.

4. Bildiğim kadarıyla Melâmetiyye'den bahseden ve bugüne değin Melâmetiyye ile ilgili müzakerelerde ortaya konulmamış olan en eski kaynak, Kudüs'ten bir başka müellife ait olan vakâyinâmelerden meydana gelen, tarihçi Ebû Nasr Mutahhar İbn Tâhir el-Mukaddesî'nin, yaklaşık 355/966'da kaleme aldığı, *Kitâbu'l-bed ve't-târib* isimli eseridir. Kitabın beşinci cildinde Ebû Nasr el-Mukaddesî şöyle yazmaktadır:

"Tasavvufî cemaatler arasında şunlar sayılmaktadır: Hasaniyye ( Hasan el-Basrî'yi takip edenler veya muhtemelen başka biri şöyle okuyabilir: "el-Hüsey-niyye", yani Hüseyin İbn Mansur el-Hallac'ı takip edenler), el-Melâmetiyye, es-Sûkiyye ve el-Ma'zûriyye. Bunlar belli inanç ilkelerinin ve tutarlı bir düşünce sistemlerinin olmayışıyla tasvir edilirler. Onlar kendi heva ve hayallerine göre hüküm verirler ve görüşlerini sürekli değiştirirler. Benim de, içlerinden birinin, O'nun (Allah'ın) sakalsız bir oğlanın yanağında oturduğunu (orada bulunduğunu) iddia ettiğini duyduğum üzere, bunlardan bazıları, hulûle kanidirler. Bazıların her şeyin mübah olduğuna inanmakta, fikhî hükümlere aldırılmakta ve kendilerini yerenlere kulak asmamaktadırlar."<sup>24</sup>

Melâmetiyye ve onlarla bağlantılı olup sûfi diye isimlendirilen diğer cemaatler hakkındaki tarihi ve tipolojik hakikatleri aydınlatmayı amaçlayan, onuncu yüzyıl ortalarına ait bu metnin önemi aşikardır. Bu eserin, tuhaf Melâmet yolunu tercih eden ve böylece İslam dahilinde, özgün karakterli ve yaklaşık bir nesil sonra Sülemî'nin *Risâle'sini* kendilerine tahsis edeceği Nişapurlu şeyhlerin eğittiği mistik bir akıma işaret ediyor olmasında şüphe yoktur. Bu nedenle, tarihçi Ebû Nasr el-Mukaddesî, IV./X. yüzyılda Melâmetiyye olarak bilinen "kınayanın kınamasına aldırılmayan" bir grup insanın "sûfi" olarak nitelendirilebileceklerini ileri sürmüştür. Bu kendi içerisinde, olumsuz ve eleştirel bir tanımlamadır. O, Melâmetiyye ve onunla ilişkili sözü edilen diğer grupların, güçlü bir zıtlık eğili-

23 Bk. yukarıda 4 nolu dipnot.

24 Ebû Nasr Mutahhar İbn Tahir el-Mukaddesî, *Kitâbu'l-bed' ve't-târib*, Beyrut ts., V, s. 148. F. Sezgin'e göre, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, I, s. 337, bu kitap 355/966 yılında yazılmıştır.



minin yanında belli bir aykırılık özelliğiyle tasvir edildiklerini iddia etmektedir. Bildiğim kadarıyla bu bilgi, dönemin tasavvufi olmayan literatüründe tektir ve şüphesiz, Sülemî'nin *Melâmetiyye Risâlesi* ve menkıbevi *Tabakâtü'l-kübrâ*'sının temelini oluşturan tartışmaları da aydınlatmaktadır. Memleketinin manevî liderlerini temize çıkarmak<sup>25</sup> ve gerçekte kendi şeyhini, ahlak kurallarına karşı gelme ve muhaliflik suçlamalarından kurtarmak ve onları saygılı bir şekilde düzenlenmiş olan "sûfi tabakaları" arasına yerleştirmek amacına matuftur.<sup>26</sup>

5. Elimizdeki diğer malzeme, Mâverâünnehr'in Tirmizî şehriden, büyük ün ve otorite sahibi bir IX. yüzyıl sûfisi olan Hakîm Tirmizî'nin (ö. yaklaşık 295/908) ilk dönem Melâmetiliği ile ilgili, çağdaşı iki sûfiye hitaben kaleme aldığı mektuplarıdır. Bu sûfiler, Ebû Osman el-Hirî ve Muhammed İbnü'l-Fadl el-Belhî'dir (Bu mektuplaşmalar üzerine bizim mütalaamız için bk. aşağıda X. Bölüm)\*. Muhataplarının iddialarına ya da tasavvuf yolunun psikolojik yönüyle ilgili olarak sordukları sorulara cevap mahiyetinde kaleme alındığı izlenimini uyandıran bu üç mektup elimizde mevcuttur (bunlardan biri Ebû Osman'a, diğer ikisi ise Muhammed İbnü'l-Fadl'a yazılmıştır). Bu mektuplar, nefsin olumsuz ve uygunsuz yönlerine, doğru yoldan sapma derecesine götürecektik kadar, aşırı ilgi göstermiş olan bir sistemin eleştirisi olarak okunabilirler. Bu mektupların, nefsin nasıl kontrol altına alınacağı gibi, daha ziyade Melâmetiyye'ye has psikolojik bir konu üzerinde cereyan eden ve X. yüzyıl Horasan'ında vuku bulan dinamik bir diyalogu yansıttıklarında şüphe yoktur. Hakikaten bu mesele Melâmetiliğin şu temel prensipleriyle bağlantılıdır: Ucb, iddia, gurur gibi zâhirî izlerin silinmesini gerektiren bu yolda, sürekli yergiye maruz kalarak, dinin zâhirî, ahlakî ve amelî kurallarını da göz ardı etmeden, böyle bir derûnî arınma yolunda kişi ne kadar ilerleyebilir?

### III. Bütün Mistiklerin Mutlaka Sûfi Olmaları Gerekmez

Tasavvufi veya tasavvuf dışı değişik kaynaklar üzerine yapılan çalışmalardan ortaya çıkan şaşırtıcı sonuçlardan biri, III./IX.-IV./X. yüzyıllarda yaşayan bütün müslüman mistiklerin "sûfi" olarak bilinmiyor olmalarıdır. Müslüman mistiklerin geniş kapsamlı "sûfi" kelimesiyle isimlendirilmeleri ve İslam mistisizminin de "tasavvuf" adıyla anılmaya başlaması öyle görünüyor ki, IV. yüzyıl sonlarında ve daha sonraki zamanlarda oluşan literatürün doğrudan bir sonucudur. Kelâbâzî'nin

25 (26 nolu dipnotla aynı, ç.n.)

26 *Tabakât*'ın giriş bölümüne göre, Sülemî, mutasavvif anlamına gelen genel bir terim olan "erbâbü'l-ahvâl"ın yani, hal sahiplerinin hayat hikayelerini kaydetmek için bu eseri kaleme almıştır. O, tebe-i tabiinin halefleriyle başlar ve kendi çağdaşlarıyla eseri sona erdirir. Diğer taraftan *Melâmetiyye Risâlesi*'nin girişinde o, açıkça, Allah'ın seçtikleri anlamına gelen "hass" dediği sûfilerle, seçkinlerin seçkini demek olan "hassü'l-hass" yani Melâmetiler'i birbirinden ayırır.

\* Burada kastedilen bu makalenin de içinde yer aldığı eserin X. Bölümüdür (ç.n.).

*Kitâbu't-taarrufu*, Serrâc'ın *Kitâbu'l-hümâ'i*, Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye*'si ve daha sonraları Kuşeyrî'nin *er-Risâle fî ilmi't-tasavvufu* ile Hucvirî'nin *Keşfu'l-mah-cûb*'undan hareketle bir kimse, farklı merkez ve ekollerden mürekkep bir manzara-ya ortaya koymak için, müelliflerin kendi eğilim ve bağlılıklarını göz ardı etmezsiniz -her ne kadar kurnazca ve gizlice olsa da- açık bir teşebbüsü araştırıp bulabilir. Bununla birlikte, herhangi bir kimse kalkıp, aynı başlık altında farklı ekollere mensup sûfilere bir arada zikrettiği, Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye* isimli eserinin, bölgesel açıdan daha özel olan *Melâmetiyye Risâlesi*'ni bütünlüğünü iddia edebilir. Her iki çalışma da, Horasanlı-Nişapurlu bir derleyicinin, önceki dönemin Bağdat eğilimli müellifleri olan Kelâbâzî ve Serrâc'ın eserlerine cevap mahiyetindedir.

Son iki müellif, Horasan kökenli olmalarına rağmen, eserlerinde, III./IX. yüzyılın Bağdat ekolünün görüşlerini savunmaktadırlar. Serrâc'ın başlıca kaynaklarından biri, IX. yüzyılın büyük bölümünde Bağdat ekolünün asıl şeyhi durumunda olan Cüneyd'in söz ve uygulamalarının esas râvisi olduğu görülen Cafer el-Huldî (ö. 348/959) dir.<sup>27</sup> Aynı kanalda, Serrâc'ın *Kitâbu'l-hüma*'ının Horasanlı şeyhlerden nadiren bahsettiğini görmek önemlidir. Burada onların bazıları hakkında iyi şeyler söylenir ( mesela Hamdun Kassâr ve Hakîm Tirmizî). Bunlar hakkındaki sükkût tamamen tesadüf eseri değildir. Bu, Bağdat'la Horasan arasında erken dönemde mevcut olan ayrılığı yansıtmaktadır. Sonraki birlikteliğe rağmen bu ayrılık, tasavvuf geleneğinde izlerini bırakmıştır.<sup>28</sup> Bu ayrılık, Cafer el-Huldî tarafından Hakîm Tirmizî ile ilgili olarak yapılan ve Sülemî'nin *Tabakât*'ında naklettiği tuhaf bir yorumla aydınlatılmıştır:

“... Cafer İbn Muhammed el-Huldî'nin şöyle dediğini işittim: “Sûfiler tarafından yazılmış yüz otuz küsur kitaba sahibim.” Kendisine sordum: “Hakîm Tirmizî'nin herhangi bir eseri sende var mı?” Şöyle cevap verdi: “Onu sûfilere saymıyorum.”<sup>29</sup>

İlk bakışta bu yorumdan Huldî'nin, Hakîm Tirmizî'yi küçümsediği izlenimi edinilebilir. Sûfi, sûfiyye ve tasavvuf terimlerinin bilhassa Bağdatlı şeyhlere has kılındığı bu derleme öncesi dönemde, sözkonusu titiz ifadenin arkasında yansıttığı şey, buradan hareketle daha iyi anlaşılabilir. Gerçekten de, Tirmizî'nin muazzam külliyyâtında “sûfler”e bir defa dahi gönderme söz konusu olmadığı halde,

27 Ebû Kâsım el-Cüneyd (ö. 910) ile ilgili olarak bk. Ali Hassan Abdülkadir, *The Life Personality and Writings of al-Junayd: A Study of a Third/ Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings*, London: Luzac & Co. , E.J.W. Gibb Memorial Series 1976; ayrıca bk. Serrâc, *Kitâbu'l-hüma' fî't-tasavvuf*, ed. R.A. Nicholson, Leiden 1914, İndeks. Ebû Muhammed Cafer İbn Muhammed el-Huldî hakkında bk. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 434; Serrâc, a.g.e., İndeks. Onun, Cüneyd'e bağlılığı hakkında bk., J.S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford Un. Press 1973, Ekler A, s. 261.

28 Bağdadî/Cüneydî anlayış karşısındaki Horasanî/Bistamî anlayışla ilgili olarak bk. Trimmingham, *age.*, s. 51 v.d.

29 *Tabakâtü's-sûfiyye*, ed. N. Şeribe, Kahire 1953, s. 434.

eserleri son derece tasavvufidir. Hâkim Neysâburî'nin fihristinde "sûfi" başlığına uygun ilk isim, Horasan'a gitmeden önce Bağdat okulundan ayrılmış olan Ebû Bekir el-Vâsîfî'dir. Bulliet'in *Abvâl-i Nişapur* çalışmasında verdiği istatistikler de buna uygundur: Nişapur şeyhlerinin isimlerine eklenen "sûfi" sıfatının dağılımı yalnızca IV./X. yüzyıldan itibaren artmaya başlamaktadır.<sup>30</sup> Sülemî, *Tabakât*ında, III./IX. yüzyılın sonunda Nişapur'un en önemli şeyhi olan Ebû Osman el-Hîrî ( hakkında bk. aşağıda V.-X. bölümler) ile ilgili bilgi verirken "...Nişapur'da tasavvuf ondan yayıldı..." diyerek bu gerçeği açıkça kabul ediyor görünmektedir.<sup>31</sup> Bu ifade, Ebû Osman'dan önce, Nişapur'da tasavvuf yolunun erbabı yoktu, ya da onlardan yalnızca küçük bir grup mevcuttu anlamına mı gelmektedir? Yoksa bu, Sülemî'nin dedesinin manevî hocası olmasının yanında, ılımlı bir Melâmetî olan Ebû Osman, Sülemî açısından erken bir Bağdat ve Horasan tasavvuf ekollerini geniş kapsamlı "sûfi" başlığı altında birleştirme çabasını temsil ediyor, demekten başka bir şey olmasa gerektir.

Benim iddiam şudur ki, Nişapur'daki ilk dönem Melâmetî hareketi hakkında ilk elden bilgi veren hemen hemen tek kaynağımız durumunda olan Sülemî, aynı zamanda, İslam tasavvufunun oluşum yıllarında tasavvufun homojen bir hareket olduğu tarzındaki yanlış yargının yerleşmesinden sorumlu olan -özellikle de hem Bağdatlı ve hem de Horasanlı şeyhlerin biyografilerini içeren *Tabakâtü's-sûfiyye* yoluyla- müelliftir. Bu tabakât kitabı gerçekten, ilk dönem tasavvuf tarihiyle ilgili bilgi ve fikirlerimizi şekillendiren başlıca kaynaktır. Derleme ve metod açısından, ortaçağdakilere olduğu kadar modern araştırmacılara da oldukça büyük etkisi olmuştur.

Bununla birlikte, bütün bunları söyledikten sonra, bu kısa tarihi müzakereden çıkan sonuç şudur ki, Kuşeyrî'nin *Risâlesi* ve diğer eserler gibi Sülemî'nin *Tabakâtı* nihayetinde, İslam dahilindeki tasavvuf geleneğinin bütün yönlerini yansıtmaktadır. Gerçekten de, bu tabakât kitaplarında kendileri hakkında bilgi verilen ve atıfta bulunulan değişik şeyhlerin tamamı mistiktir. Bunlar, hayatlarının gayesi ve anlamı, doğrudan bir kutsal tecrübe ve bu tecrübenin gerektirdiği ruhsal değişimi arayanlardır. Bu talipler ve şeyhler İslam tarihinin ilk birkaç yüzyılında şu farklı isimlerle anılıyorlardı: Ehlü'l-mârife, ehlü'l-hakîka, el-ârifûn, es-sâlikûn, ez-zühhâd, el-fukarâ...vs. Bazan da bunlar, belli bir şeyhin adına nisbetle anılıyorlardı: el-Hakîmiyye, el-Hallâciyye, el-Kassâriyye...gibi.<sup>32</sup> Onlar unvan ve meşgaleleriyle ilişkili olan yerel vasıflarıyla ayırdediliyorlardı. Öyle görünüyor ki, muhtemelen, İslam tasavvufunun III./IX. yüzyıldaki ana cereyanı, yani Bağdat ekolü sū-

30 Bk. yukarıda 21 nolu dipnot.

31 "...minhu inteşera tarikatü't-tasavvuf bi Neysâbur, *Tabakât*, s. 170.

32 bk. Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, terc. R.A. Nicholson, London, Luzac & Co. 1936, 14. böl., s. 176-266; Ebû Tahir el-Mukaddesî'nin *Kitâbu'l-bed' ve'l-tarîh* isimli eserinden yukarıda nakledilen pasajla karşılaştırın. Ayrıca bk. yukarıda 25 nolu dipnot.

fiyye ismini benimsemişti.<sup>33</sup> Bu terim, büyük ihtimalle başlangıçta belli zâhid topluluklarla alakalı olarak kullanılıyordu.<sup>34</sup> IV./X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren -büyük ölçüde derleme faaliyetlerinin bir sonucu olarak- sûfiyye ve mutasavvıf terimleri müslüman mistikleri ve genelde İslam mistisizmini, değişik yol ve ekollerin tamamını kendi kapsamına dahil edecek şekilde kullanılmaya başladı.

#### IV. III./IX. Yüzyılda Nişapur Okulundaki İki Ana Cereyan: Hamdun el-Kassâr el-Melâmetî ve Ebû Hafs el-Haddâd ile Ebû Osman el-Hîrî'nin Takipçileri

Sülemî'nin *Tabakâfı* da dahil olmak üzere, IV./X. yüzyıldan itibaren kaleme alınan çeşitli eserler içinde, sürekli olarak "Melâmetî" sıfatıyla anılan yalnızca bir tane Nişapurlu şeyh vardır, o da Hamdun el-Kassâr' (ö. 271/884) dır. Sülemî'nin *Tabakâtı*'na göre o, Nişapur'da Melâmet ekolünün kurucusudur.<sup>35</sup> Sülemî'nin *Melâmetiyye Risâlesi*'nin ışığında, III./IX. yüzyıl Nişapur şeyhleri hakkındaki menkıbevî malzeme iyice tedkik edildiğinde, Nişapur Melâmet yolu içerisinde, gerçekte iki farklı kolun mevcut olduğu görülmektedir. Birincisi, nefsi levâm etme hususunda<sup>36</sup> aşırı ve ısrarcı özelliğiyle Hamdun Kassâr'ın, diğeri ise daha ılımlı olan

33 Bidat suçlamalarına karşı savunma maksadıyla, Ebû Nasr es-Serrâc'ın *Kitâbu'l-lümâ'*nda girişteki bölümlerden birinde sûfiyye ismini kullanması dikkate değerdir. "Sûfi isminin Bağdatlılar tarafından bidat olarak icad edildiği şeklindeki iddia saçmadır, zira, bu isim Hasan el-Basrî zamanından beri bilinmektedir..., ed. Abdülhalim Mahmud ve Abdülbâkî Sürûr, Kahire-Bağdat 1960, s. 42. İlk bakışta itibaya göre bile olsa, Serrâc'ın şahitliği güçlü bir şekilde iddia etmektedir ki, sûfi sıfatı, muhtemelen İslam öncesi dönemden beri esas olarak zühud giysisi olan yün elbiseye işaret etmektedir. Bunun neticesi olarak da Bağdatlı (muhtemelen Cüneyd'in çevresi) tarafından müslüman mistikler için kullanılan bir isim halini almıştır.

34 Tuhaf "Süfiyetü'l-mu'tezile" cemaati ile ilgili olarak bk. J. Van Ess, (ed.) *Frühe Mu'tazilitische Haresiographie, Zwei Werke des Nashi al-Akbar* (ö. 293H.), Beyrut 1971, s.50 ve ayrıca, giriş bölümü s. 43-44; ayrıca bk. aynı müellif, *Theologie und Gesellschaft*, c.4, 4.2.3: Später Vertreter der *Sufiyat al-Mu'tazila*, 4.2 "Bağdadre Mu'taziliten" başlıklı bölüm.

35 Bütün Nişapurlu şeyhler içerisinde "Melâmetî" sıfatının, sonraki tabakât müelliflerinin hemen tamamı tarafından kendisine layık görüldüğü tek isim Hamdun el-Kassâr'dır, bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 123-129; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I-X, Kahire 1932-38, X, s. 231; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 19; Hucviri, *Keşfu'l-mahcûb*. Bu sonuncusu eserindeki bir bölümün tamamını "Melâmet" konusuna tahsis etmiştir, böl. 6, s. 62-69, burada şöyle demektedir: Melâmet düşüncesi bu tarikatin şehi Hamdun el-Kassâr tarafından her yana yayılmıştır, s. 66; o aynı şekilde ayrı bir başlık altında "Kassâriiler" dediği farklı bir grup hakkında da bilgi vermektedir, s. 183 v.d., burada şunları yazmaktadır: "Hamdun düşüncesi melâmeti ifşa ve izhar etmekten ibaretti." *Ahvâl-i Nişapur*'da Hamdun'dan bahsetmekte v.21b-22a ve 70a, ancak Melâmeti sıfatından söz etmemektedir.

36 *Tabakât*tan elde edilen bilgiye göre, Hamdun Kassâr'ın yakın çevresiyle ilgili şöyle bir liste verilebilir: 1) Abdullah İbn Muhammed İbn Münâzil (ö. 331/943), *Tabakât*, s. 123, 366 v.d.; ayrıca bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 26; 2) Ebû Ali İbn Abdülvehhâb es-Sakafî (ö. 328/940) – büyük ihtimalle İbn Münâzil'in mürididir – *Tabakât*, s. 366, 369; ayrıca bk. *M.E.*, s. 118; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 26; 3) Ebû Bekir Muhammed İbn Ahmed el-Ferrâ (ö. 370/980) – muhtemelen Sakafî ve İbn Münâzil'in en başta gelen

Ebû Hafs ve Ebû Osman'ın halkasıdır. Ebû Osman'ın oldukça yakın müridlerinden biri olarak, Sülemî'nin dedesinin dahil olduğu halka bunlardan ikincisiydi.<sup>37</sup>

Hamdun'un zahire yansıyan bütün manevi işaretlerin (hallerin) gizlenmesi gerektiği tarzındaki prensip üzerinde ısrarı, tasavvuf geleneği içinde birçok menkıbeye örnek teşkil etmiştir. Aşağıdaki ifadeler, muhtemelen, Nişapur'un daha dışa (halka) açık manevi halkalarından birine mensup olan, hemşehrisi Nuh el-Ayyâr'ın, Hamdun'a yönelik samimi takdirini ortaya koymaktadır:

“Ben (Nuh)... yamalı bir hırka giyiyordum... sûfi olabilmek ve Allah'ın huzurunda utanç duyacağım günahlardan kendimi alıkoymak için; fakat sen, insanların seni kandırma ihtimaline ya da onların senin tarafından aldatılma olasılığına binaen bu hırkayı çıkarıyorsun...”<sup>38</sup>

Alenen icra edilen ayinlerle (spiritual practise) ilgili olarak Hamdun'un olumsuz tavrının bir işareti, onun cehri zikri eleştirdiği, *Melâmetiyye Risâlesi*'den nakledilen aşağıdaki pasajda görülmektedir:<sup>39</sup>

“Şeyhlerden bazıları, Hamdun el-Kassâr ile bir mecliste birlikelerken, bir şeyhten bahsedildi ve onun çokça zikrettiği söylendi. Bunun üzerine Hamdun şöyle dedi: “Mamafih, o her zaman düşüncesizdir.” Oradakilerden biri şöyle sordu: “Fakat o kişi, Allah'ın kendisine bahşettiği sesli zikretme yeteneğinden dolayı O'na müteşekkir olmasın mı?” Hamdun şöyle dedi: “Sesli zikretmekten dolayı kalb düşüncesizleşmeye başladığında kendisine verilen mühleti görmeye, o kul mecbur değil midir?”<sup>40</sup>

Hakîm Tirmizî'nin mektuplaştığı şahıslardan biri olan ve yukarıda bahsi geçen, Ebû Osman el-Hirî'ye gelince, o, yaklaşık 270/883 yılında 298/910 yılına değin Nişapur ekolünün en önemli şeyhiydi. Daha sonra Şah Şücâ Kirmânî'ye mürid olacağı, Rey şehrinde doğdu. Hucvirî bize, onun şeyhiyle birlikte Nişapur'a yaptığı bir seyahat esnasında, dönemin önde gelen şeyhlerinden olan ev sahipleri Ebû Hafs Haddâd'dan nasıl derinden etkilendiğini anlatmaktadır. Ebû Hafs, keşf yoluyla, Ebû Osman'ın kalbini inciten, kendi şeyhine sadakat ile Ebû Hafs'a

müridleriydi – bk. *Tabakât*, s. 507-508; Kuşeyrî bu şahsı Muhammed İbn Ahmed el-Melâmetî şeklinde isimlendirmektedir, *Risâle*, s. 20; el-Ferrâ, Sülemî'nin doğrudan bilgi aldığı şahıslardan biriydi, örneğin bk. *M.E.*, s. 116.

37 Ebû Osman'ın yakın çevresiyle ilgili Tabakât'tan elde edilen liste doğal olarak daha geniştir; burada yalnızca birkaç müridi verilecektir: Mahfuz İbn Mahmud (ö. 304/916), muhtemelen bu kişi Ebû Osman'ın halifesi olmuştur. Bk. *Tabakât*, s. 273-74, 417, 501; ayrıca, *M.E.*, s. 102; Ebû Muhammed el-Murtaiş (ö. 328/940), bk. *Tabakât*, s. 349; Ebû Muhammed Abdullah er-Râzî (ö. 353/964), bk. *Tabakât*, s. 451; *Kitâbu abvâl-i Nişapur*, v. 70a; *M.E.*, s. 119; Ebû Amr İsmail İbn Nüceyd es-Sülemî, Ebû Osman'ın yakın müridlerinden biri, bk. *Tabakât*, s. 454. *Kitâbu'l-lümâ*'da bu sonuncusu, Serrâc'ın rivayet ettiği Ebû Osman'a atfedilen sözlerin râvisi olarak belirtilmektedir, bk. *K. Lüma*, s. 103, 208, 277.

38 *Keşfu'l-mahcûb*, s. 183.

39 Cehri ve hafi zikir arasındaki fark hususunda bk. Muhammed İsa Waley'in bu ciltteki makalesi.

40 *M.E.*, s. 91-92.

yönelik güçlü meyil arasındaki çatışmaya şahit oldu. Ebû Hafs, bunun üzerine, Şah Şücâ'dan kendi müridini unutmamasını istedi. Böylece, Ebû Osman, Ebû Hafs'ın en yakın müridi ve nihayetinde de halifesi oldu.<sup>41</sup> *Melâmetiyye Risalesi* bize, Ebû Osman'ın müridlerini, kendi şeyhinin usulüyle Hamdun'un sistemi arasında bir yöntemle eğittiğini söylemektedir. Böylece, Ebû Hafs'ın öğretilerine göre müridler, faziletine vurgu yapılan birçok ameli yerine getirmek için cesaretlendiriliyorlardı. Diğer taraftan, Hamdun'a göre, gurur ve kibri bertaraf etmek için, mücadele amacıyla yapılanlar eleştirilmiş ve kınanmıştır. Ebû Osman orta yolu öğretmiştir. O şöyle demektedir:

“Her iki yol da doğrudur. Bununla birlikte, her ikisinin belli bir zamanı vardır. Acemilik döneminin başında amelini düzeltmesi için eğitiriz ve bu şekilde devam etmesi için cesaretlendiririz. O, burada karar kılp, sebat ettiğinde buna bağlanmaya ve güvenmeye başlar. Sonra biz ona bu amel yolunun kusurlarını ve bizim bunları önemsemeyişimizi gösteririz, ta ki o acizliğinin farkına varır ve gayretlerinin ne kadar da boş olduğunu görür. Böylece biz, onun başta amelilerine dayandığına, fakat yanılığa düşmediğine emin oluruz. Başka türlü, şayet onun hiç ameli olmasaydı, amelilerinin kusurlarını ona nasıl gösterecektik?... Bu ikisinin arasında en dengeli yol yer almaktadır.”<sup>42</sup>

Ebû Osman'ın yakın arkadaşı ve Hakîm Tirmizî'nin yukarıda sözü edilen mektuplaştığı kişilerden olan Muhammed İbnü'l-Fadl el-Belhî'den gelen ve bir kimsenin, başkasının amelini ve hallerini nasıl düzeltebileceğini sorduğu mektuba cevabında Ebû Osman şunları yazmıştır:

“Kulun herhangi bir arzusu olmadan, amelilerinin farkına varmadan ve bir başkasının onun amelini gördüğünün bilincinde olmadan, hiçbir amel veya hal Allah var etmediği sürece mükemmel olamaz.”<sup>43</sup>

Ebû Osman'ın vefatının ardından Nişapur'un cazibesini kaybettiğini ve müridlerin çoğunun başka merkezlere, özellikle Bağdat'a doğru yöneldiklerine şahit olmak ilginçtir.<sup>44</sup>

## V. Melâmetiyye ve Kerrâmiyye

Nişapur Melâmetiyye okulu III./IX. yüzyıl boyunca, bir olağandışı ruhsal arın-

41 bk. Hucvirî, *Keşfu'l-mabçûb*, s. 132-34; Ebû Osman Said İbn İsmail el-Hirî için bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 170 v.d., Ebû Hafs Amr İbn Seleme el-Haddâd en-Neysâburî (ö. 260/874) için bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 115 v.d.; Ebû Hafs ve Ebû Osman'ın her ikisi *Ahvâl-i Nişapur*'da (v. 70a), sûfi veya Melâmetî denmeksizin, Nişapur'un şeyhleri arasında sayılmaktadır. Ebû Hafs ve Ebû Osman arasında ki özel ilişki hakkında bk. Serrâc, *Kitâbu'l-lümâ'*, s. 177.

42 *M.E.*, s. 103.

43 *M.E.*, s. 106.

44 Sülemî'nin *Tabakât*'ına göre buna örnek olarak şu şahıslar verilebilir: Ebû Muhammed el-Murtaiş, Ebû Amr ez-Zeccâcî, Ali İbn Bündâr.

manın manevi tecrübesini gerçekleştirmenin savunuculuğunu yapmıştır. Melâmetî psikolojinin anahtar terimleri şunlardır: Riya, iddia, ucb ve ihlas. Riya, manevi makamların zahiren görünür olmasıyla ortaya çıkan ruhsal tehlikelerle bağlantılıdır; iddia, aldanma ile ilişkilidir; ucb, yani gurur ve kibir, ruhsal olarak, kişinin kendi manevi makamlarını algılamasıyla alakalıdır; ihlas, kişinin eylem ve algılamalarına egonun ya da nefsin kirletmesinden uzak olması durumuyla bağlantılıdır. Melâmetiyye'nin asıl amacı, kişinin, ruhsal ve manevi kazanımlarının toptan içe dönük bir duruma ulaşmasıdır. Bu arzu, veciz bir şekilde, bu yolun önemli şeyhlerinden Ebû Hafs Haddâd'a atfedilen aşağıdaki cümlede dile getirilmektedir (benzer birçok öz, konuyla ilgili literatür içerisinde dağınık bir şekilde mevcuttur):

Onlar (Melâmetîler) kınamayı gerektiren şeyleri izhar ederler ve övgüyü hak eden şeyleri ise gizlerler. Böylece halk, zahirlerindeki dolaylı onları kınarken, onlar da bâunlarındakinden dolaylı kendilerini kötülerler...<sup>45</sup>

Tasavvufî bir yol olarak Melâmetiyye'nin, aşırı zühd anlayışına sahip ve III./IX. yüzyıl Horasan'ında muazzam bir etkisi olan hareketlere karşı keskin, fakat ince ve iyi tasarlanmış bir reaksiyonu temsil ettiğine şüphe yoktur. Bizat Melâmetî reaksiyonun kendisi, İslam'ın başlangıcından itibaren belli çevrelerde mevcut olan zühd karşıtı eğilimin devamı durumundadır.<sup>46</sup> İslam tasavvufu -bir kimsenin umabileceğinin aksine- bu zühd karşıtı eğilimle doludur.<sup>47</sup>

Hakîm en-Neysâburî'nin biyografik fihristinden, *Tabakâtü's-şâfiyye*'den ve diğer heresiografik ve menâkıbnâme türü kaynaklardan olduğu kadar, Mukaddesî'nin *Absenü't-tekâsim* adlı eserinden, Kerrâmîyye'nin -Muhammed İbn Ker-

45 M.E., s. 89.

46 İslam'ın ilk dönemlerindeki bu zühd karşıtı tavır hakkında, aynı müellifin şu çalışmasına bakılabilir: 'Wa rahbaniyyeten ibteduha—An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticism', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* içinde, c. 13, 1990, s. 195-208.

47 Tasavvuf geleneği içerisinde, tasavvuf ve zühd arasında cereyan eden ilginç tartışma, aynı bir müzakereyi hak etmektedir. Yalnız şu kadarını zikretmek gerekirse, sûfiler, etimolojik olarak suf ('=yün, yün giysi) tan türediği görülen sufi kelimesinin bundan değil de, linguistik açıdan uygun olmayan safâ' (=safalık) dan türediğini tercih eder gibidirler. Bu fikrin ifade edilişi ile ilgili olarak bk. Hucvîrî, *Keşfu'l-mabûb*, s. 30 v.d.; Kuşeyrî, *Risâle*, 'Bâb fit-tasavvuf', s. 126. Kaba yünden yapılmaya veya yamalı giysi giyme tarzındaki zühd geleneğinin gösteriş amacı taşıyabileceğiyle ilgili Muhâsibî (ö. 243/857) nin dile getirdiği görüş için bk. *el-Mesâil fî a'mâlî'l-kulûb ve'l-cevârih*, Kahire 1969, s. 103 v.d.; örneğin bk. s. 108: "Zühde işaret eden giysilerden kaynaklanan şöhrate karşı dikkatli olmaliyim ki aksi takdirde o kalbleri bozabilir ve bunun neticesinde de onlar kibirli, riyakar, mağrur...haline gelebilirler." Yine bu kanaldan Muhâsibî, tâbiinden Sâid ibn el-Müseyyeb'in, kendisine takva sahibi müslümanların ne tür kıyafet giymeleri gerektiği sorulduğunda şöyle dediğini rivayet etmektedir: "Kalbini temiz tut da ne istersen onu giy." Hakîm Tirmizî (ö. 295/908) sözde zâhidlere (mütezahhidün) sert bir şekilde hücum etmektedir, örneğin bk. *Nevâdiru'l-usûl*, İstanbul 1294/1877, s. 64, burada şöyle demektedir: "Şu sözde dünyadan el etek çekip de aslında bunu şan ve şöhrat için yapanlar...zâhidliğin, dünyayı kötülemek, basit şeyler yemek, yün giymek, zenginliği yerip fakirliği yüceltmek... demek olduğunu zannederler." Ayrıca, Beyazıt el-Bistâmî'ye atfedilen şu hükümle karşılaşırız: Şu üç grup insan Allah'dan en çok hicab ederler: Alim sahip olduğu bilgiyle, âbid takvâsiyle ve zâhid de zühdiyle", M.E., s. 96-97. Daha bir çok örnek, geniş tasavvuf külliyyatına dayanılarak verilebilir.

râm'in muakkibleri- Horasan'da ve özellikle de Nişapur'daki halk üzerinde yaptığı büyük etkiyi ve gördüğü rağbeti öğrenmekteyiz.<sup>48</sup> Edmund Bosworth, çalışmalarında aşırı derecede savaşı ve zâhid özelliklere sahip bir akımı tasvir etmektedir, ki bu hareket, Nişapur'un kuzeybatı bölümünde oturan (Bulliet'in tanımlamasına göre Mânîşak olarak bilinen en fakir bölge) dokumacılar ve sakalar arasındaki şöhretinden dolayı Tâhirî iktidarı için bir tehdit oluşturmaya başlamıştı. İbn Kerrâm'ın müridleri, görünüşe bakılırsa, Horasan'da kendilerinin "hankâh" diye adlandırdıkları manastır benzeri bir yapıyı ilk inşa eden müslümanlardır. Hakikaten de, el-Mukaddesî onları "Hankâhiyyûn" olarak anmaktadır.<sup>49</sup> Her ne kadar, Şâfii yanlısı heresiograflarda kelâmî konulara dair fikirlerinden dolayı Kerrâmiyye'ye hücum edilse de, aşırı zühd anlayışları hiçbir yerde münakaşa konusu edilmemiştir. Kerrâmiyye'yi kayırmakla suçlanamayacak olan es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyye*'sinde liderleri İbn Kerrâm hakkında aşağıdaki tanımlamayı yapmaktadır:

"...O, zühdünü, takvasını, ibadet ve riyazetini sergilemeyi adet haline getirmişti... Onun için özel meclisler tertip edilir, fikirleriyle alakalı olarak kendisine bir şey sorulduğunda, onların ilham ürünü olduğunu söylerdi..."

el-Hakîm'den naklen es-Sübkî şöyle devam etmektedir:

"Fakir bir grup insanın onun peşinden gittiği, kendisinin, koyun derisinden, boyalı fakat dikişsiz şeyler giydiği, başına beyaz kalansuva taktığı ve pazarda bir tezgahta oturup vaaz ettiği bana rivayet edildi... Sicistan valisi onu kovmuş... fakat halkın büyük kesimini cezbeden, görünüşteki zühd ve takvasından dolayı ona işkence etmekten kaçınmıştı."<sup>50</sup>

Melâmetiyye'nin, Kerrâmiyye'nin zâhire yönelik zühdlere hakkındaki eleştirel tavrıyla ilgili olarak, Sem'ânî'nin *Kitâbu'l-ensâb*'ında dolaylı yoldan küçük bir delil bulmaktayız. O bize, Hamdun el-Kassâr el-Melâmetî'nin şeyhlerinden biri olan Sâlim İbn Hasan el-Bârusî ile Muhammed İbn Kerrâm'ın karşılaşmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

"Sâlim İbn el-Hüseyn el-Bârusî, Muhammed İbn Kerrâm'ın huzuruna geldiğinde, Muhammed kendisine şöyle sordu: "Müntesiplerim hakkında ne düşünüyorsun?" O da şöyle cevap verdi: "Bâtınlarındaki arzu zâhirlerinde, zâhirlerindeki zühd de bâtınlarında olsa idi adam olurlardı."<sup>51</sup> Sonra şöyle devam etti: "Çok

48 Horasan'da Kerrâmiyye için bk. C.E. Bosworth'un *EL* deki: 'Karramiyya', IV, s. 667-69; aynı müellif, 'The Rise of the Karamiyya (yazılışı bu şekilde) in Khurasan', *Muslim World*, 1960, s. 6-14; R.W. Bulliet, *The Patricians of Nisapur*, s. 62-64; J. Van Ess, *Ungenutzte Texte zur Karramiyya, Eine Materialsammlung*, Heidelberg 1980; W. Madelung, 'Sufism and the Karramiyya', *Religious Trends* içinde, s. 39-53.

49 Ayrıca bk. *Kitâbu'l-ensâb*, muhtelif cildler, *Hankabî*.

50 *Tabakâtü's-şâfiyye*, Kahire 1964, II, s. 304-305; J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, s. 609 v.d. ile karşılatırın.

51 Manevi erlik mertebesine ulaşan kişiye "ricâl" (recüliyyet) adı verilmektedir, bk 56 ve 57 nolu dipnotlar.



namaz, çok oruç ve huşû görüyorum, fakat bu amellerin üzerinde İslam'ın nurunu göremiyorum."<sup>52</sup>

İlginç bir şekilde, ilk dönem tasavvuf literatüründe Kerrâmiyye'den hiç bahis yoktur. V./XI. yüzyıl müellifi olan Hucvirî, bunların şeyhlerinden biri olan Ahmed İbn Harb hakkında söz söyleyen ilk sûfidir.<sup>53</sup> Bu sükut çok anlamlıdır. Tasavvufun ahlak anlayışında tartışma tasvip edilen bir şey değildir. Bu yüzden, ilk dönem tasavvuf geleneği aşırı zühd anlayışını benimseyen bu çevrelerden uzak durma yolunu tercih etmiş olmalıdır. Bu açıkça, onları önemsememektir. Sonraki derlemeci literatürün standardize etme ve farklı tasavvufî cereyanları birleştirme eğilimi akla geldiğinde, bu sükutun çok büyük akisleri olmuştur. Bu, İslam tasavvufunun, zâhire yönelik zühd ve amellere karşı süregiden cedelci tutumunu yansıtmaktadır.

## VI. Fütüvvet

Fütüvvet geleneğinin (kelime olarak fütüvvet, gençlik anlamına gelmektedir)<sup>54</sup> bizi burada ilgilendirmesinin sebebi, Horasan'ın sosyo-dînî (socio-religious) manzarasının önemli bir parçasını oluşturmasından dolayıdır. Ayrıca, Horasan ve Nişapurlu şeyhlerin bir çoğu, müridlerine fetan (kelimenin çoğul şekli) ismini vermekte, bu alanla ilgili söylenen sözler ve yazılan risalelerin hemen tamamına "fütüvvet" başlığını uygun görmekte ve kendilerini de "fetâ" (genç, Farsça'sı civanmerdi) şeklinde nitelendirmekteydiler. Sülemî, fütüvvet konusuna, "*Kitâbu'l-fütüvve*" isimli bir risalesini tahsis ederken, Kuşeyrî de *Risâle*'sinde bu mesele hakkında özel bir bölüm ayırmıştır (Bâbü'l-fütüvve). Zühd terminolojisinde olduğu gibi, fütüvvet terminolojisinin kullanımı da, tarihsel çağrışımlar ve ilk dönem tasavvuf lügati terminolojisi çalışması hususunda büyük karışıklığa sebep olmuştur. Hartmann, Taeschner, Trimmingham ve diğerlerinin tamamı Fütüvvet ve Melâmet arasındaki farkla ilgilenmişlerdir.<sup>55</sup>

Fütüvvet teşkilatının esasen sosyo-etik (socio-ethical) bir çağrışımı vardır. Bu, Ortaçağ İnan şehirlerindeki zanaatkâr ve ustalardan oluşan kapalı topluluklara verilen bir isimdir. Bunlar özel ve bâtûnî topluluklardı. Üyelerden, yalnızca belli bir meslek grubuna mensup olmaları değil, aynı zamanda katı meslekî ve

52 Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, s. 159 (Affifi tarafından nakledilmiştir, *Melâmetiyye*, s. 38); ayrıca bk. J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c. 2, s. 610.

53 Ahmed İbn Harb için bk. J. Van Ess, *age.*, s. 609.

54 Bu dönemdeki fütüvvet ve tasavvuf hakkında bk. bu eser içerisinde 549-581. sayfalar.

55 Örnek olarak bk. R. Hartmann, 'Fütüvva und Malama', *Z.D.M.G.* 1918, içinde, s. 193-198; F. Taeschner, 'Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwideals', *Der Islam*, içinde, c.24, 1937, s. 43-74; aynı müellif, 'Fütüvva', *EL*, II, s. 961-969 ve burada zikredilen diğer kaynaklar. Ayrıca bk. J.S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 24; M. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago&London: University of Chicago 1974-77, II, s. 126 v.d.

ahlakî kurallara da uymaları isteniyordu. Öyle görünüyor ki bu ahlak ilkelerinden en önemlisi îsar -aşırı diğergamlık ya da önceliği daima komşuya, özellikle de bu cemiyetin üyeleri olan diğer ihvâna verecek derecede fedakarlıktır. Fityan sıfatı, özel giysiler ve bu insanların ayırıldımlasını sağlayan örtü çeşitleri ile alakalıdır. *Melâmetiyye Risâlesi*'nin yanında tasavvufî tabakât kitaplarından anlaşıldığı üzere meslekî (social-professional) fütüvvet ile tasavvufî fütüvvet birbiriyle bağlantılı durumdaydılar. Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, çoğunun Horasanlı şeyhlerle bağlı olduğu görülen sûfi fityanla ilgili hikayelerle doludur.

İlgili kaynak malzeme üzerinde yaptığım çalışma beni şu sonuca götürdü ki, Fütüvvet ve Melâmet arasındaki ilişki (özdeklikten ziyade) aşağıdaki ilkeler üzerine kurulmuştu.

1. Îsar ya da fedâkâr tavırlarından hareketle Melâmetiyye, "fityân" ile özdeşleştirilmiştir.

2. Melâmetiyye kendi tasavvufî yaşantılarını sosyal fütüvvet maskesi altında gizlemiştir. Melâmetî şeyh ve müridlerin çoğu bazı zanaat ve meslekleri çağrıştıran lakaplar almışlardır: el-Haddâd (=demirci), el-kassâr (=ağartıcı), el-haccâm (=hacamatçı, tellâk), el-hayyât (=terzi). Burada hareketle, *Melâmetiyye Risâlesi*'nde Hamdun el-Kassâr, Abdullah el-Haccâm'a şöyle demektedir:

"Senin Abdullah el-Haccâm biliniyor olman, sûfi (ârif) Abdullah, ya da zâhid Abdullah olarak biliniyor olmandan daha evlâdır."<sup>56</sup>

3. Melâmetiyye, fütüvvet terimini, tasavvufî hiyerarşideki makamlardan birinin, belki de bir önceki recûliyyet makamının şifre adı olarak benimsemiştir. Adam (recul), adamlık (reculiyyet), adamlar (ricâl) gibi terimler kadar, "mükemmel adamlık (erlik), kâmil adamlık (erlik) gibi terimler de Sülemî'nin eserlerinde oldukça sık geçmektedir. Örneğin *Melâmetiyye Risâlesi*'nde şunları okumaktayız:

"Ebû Yezid'e şöyle soruldu: "Kişi bu yolda (işte) ne zaman erlik mertebesine ulaşır?" O da şöyle cevap verdi: "O ne zaman nefsinin kusurlarının farkına varır ve ona hücumunu artırır."<sup>57</sup>

Bu hususta en aydınlatıcı olan, Ebû Hafs'a atfedilen ve onun Ebû Abdullah İbn Muhammed er-Râzî' (ö. ykş. 310/922) nin manevi makamlarının değerini dile getiren şu ifadedir:

"(Yukarıdaki mesele hakkında Ebû hafs'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Rey'de bir genç yetişiyor. Şayet o, (inançlı bir şekilde) bu yolu tutar ve bu yola uygun davranırsa o erlerden (ricalden) biri olur."<sup>58</sup>

56 M.E., s. 94. Aynı şekilde Sülemî (M.E., s. 109) Bişr el-Hâfî' (=yahnyak) nin bir gün şeyhlerden birinin kapısını çaldığını söyler. "Kim o?" diye bir ses gelir. O da "Benim...Bişr el-Hâfî" der. Bunun üzerine şeyhin kızı şöyle cevap verir: "Kendine iki dânik karşılığında bir çift ayakkabı alsaydın bu isimden kurtulurdun."

57 M.E., s. 95. Sülemî'nin şu vecizesi ile karşılaştırm: "Kim vaktin (bulunduğu makamın) gereğini yerine getirirse o erlik mertebesine ulaşır", *Tabakât*, s. 119.

58 age., s. 288.

## VII. Melâmetiyye ve Tasavvuf

Daha önce de açıklandığı üzere, sûfiyye ve Melâmetiyye, III./IX. yüzyılda mevcut olan iki farklı tasavvufî ekolle ilgili terimlerdir. Bunlar sırasıyla, Bağdat ve Horasan ekolleridir. Bu iki akım arasında bağlantı ve iletişim söz konusuydu. *Tabakâtü's-sûfiyye*'den biz, bu merkezlerin birinden diğerine giden müridlerin kimler olduğunu öğrenmekteyiz. Ebû Bekir el-Vâsîti gibi Bağdatlı olup Horasan'a seyahat eden veya Horasanlı olup Bağdat'a yolculuk eden ya da ilim talebi için bir süreliğine burada kalan kişiler vardı. *Tabakât*'ın sunduğu, bir dereceye kadar basit, biyografik materyal tedkik edildiğinde, Nişapur'un, her yandan müridleri cezbedtiği, III./IX. yüzyılın ikinci yarısında, Ebû Hafs el-Haddâd, Hamdun Kassâr ve Ebû Osman el-Hirî'nin zamanlarında doruk noktasına ulaştığı görülür. Bununla birlikte, Ebû Osman'ın ölümünden sonra bu Nişapurlu müridlerin dağılmaya başladıkları görülmektedir. Bunların çoğu liderliğini Cüneyd'in yaptığı Bağdat'a doğru yola koyuldular (Cüneyd, Ebû Osman'dan 6 ile 10 yıl kadar sonra, Ebû Hafs'tan ise asgari 20 yıl sonra vefat etti).

Bu iki ekolün şeyhleri -Ebû Hafs ve Cüneyd- ile müridleri arasında Bağdat'ta bir buluşma olduğuna dair en azından bir tane dikkat çekici kayıt vardır. Süleimî'nin *Tabakât*'ında nakledilen (s. 117-118) bu hikayedeki iki şeyh arasında cereyan eden konuşmadan hareketle bir kimse, bu iki ekol arasında vuku bulan mahirâne bir tartışmayı sezebilir. Bu karşılıklı konuşma, edeb ve vakar kavramlarının, katı "edeb" düsturuna, özellikle de "îsar" anlayışına göre tasavvur edildiğini göstermekte ve aynı zamanda da zımni bir ikazı da içermektedir.

"Ebû Hafs Bağdat'a geldiğinde, Bağdat'ın şeyhleri etrafında toplanmışlar ve "fütüvvet" in ne olduğunu sormuşlardı. O da şöyle demişti: "Önce siz konuşunuz, çünkü belagat sahibisiniz." Cüneyd şöyle dedi: "Fütüvvet işlenen iyi amelleri görmeyi terk etmek ve buna bir son vermektir."

"Ebû Hafs şöyle dedi: "Ne kadar güzel konuşuyorsun. Bana göre fütüvvet, insaf etmek, fakat insaf istemeyi terk etmektir, dedi."

"Bunun üzerine Cüneyd şöyle dedi: "Hadi dostlarım kalkınız! Zira Ebû Hafs, Adem ve onun zürriyetini de aştı geçti."

Cüneyd'in son kelimelerinde ince bir alay, belki de Ebû Hafs'ın, Bağdatlı şeyhin güzel konuşmasını övmesinin çift taraflı anlamı olmasında şüphe yoksa da, Ebû Hafs'ın îsar düsturunun aşırı uysallığına gizli bir eleştiri sezilebilir. Gerçekten de, ayrılmadan hemen önce, Bağdatlılar tarafından fütüvveti tanımlaması için tekrar zorlandığında Ebû Hafs şöyle der:

"Fütüvvet sözle değil, fiille gerçekleşir."

Ebû Hafs'ın Arapça konuşmadığı, fakat kendisine ihsan edilen keramet gücü sayesinde Bağdatlı ihvânını anlayabildiği ve hatta onlara kendi dillerinde cevap verdiği de ayrıca rivayet edilmektedir.

### VIII. Melâmetiyye'nin Prensipleri

Melâmetî yolun esas aldığı temel prensip, kişinin daima kendi nefsini kınanmaya müstehak olarak görmesidir. Ahlakî bir önerme olmaktan ziyade, bu prensip asıl olarak, nefsin tabiatının psikolojik bir yorumundan kaynaklanmaktadır. Melâmetî sûfiler tarafından nefis, insanın benliğinde ayartan bir unsur olarak "en-nefsu'l-emmâre bi's-sû" şeklinde anlaşılmaktadır. Bu, kişiyi günaha teşvik eden ve bu durumdayken şeytanın, şehvetlerin ve bütün kötü eğilimlerin tahrikçisi gibi işlev gören ruh halidir. Bununla birlikte o, aynı zamanda benlik şuurunun merkezi olarak da anlaşılmaktadır. Çoğu mistik sistemin iddiasına göre, egonun arzularını tatmin etme ve onu hoşnut etmede kişinin ne kadar çok enerjisi harcanırsa, ruhsal ve manevî dönüşüm sürecinde o kadar az enerji kullanılır. Bununla birlikte, tek başına riyazet faaliyetleriyle, nefsi aşağılama ve zapt altına alma mümkün olmayabilir. Tam aksine, zühd yolu, çoğunlukla, nefsin aşırı derecede güçlenmesine yol açabilir. Kibir ve gurur şöhretten olduğu kadar kişinin riyasından da kaynaklanır. Melâmetiyye olarak bilinen Nişapur okulu bu nedenle, nefsi etkisiz hale getirmek için tek yolun onu her hal ve şartta aşağılama ve suçlamaya maruz bırakmak olduğunun belirtir. Bu itham ve aşağılama hem dış amillerden ve hem de bizzat melâmetînin kendisinden olmalıdır. Kınama, kişinin kendi nefsinden kaynaklanmalı, kınamayı gerektiren şey, sadece sosyal, dînî ve ahlakî kabullere göre değil, aynı zamanda – ve öncelikle – bu kabullere göre övgüyü hak eden şeye aldırılmamakla olur. Açıkçası bu, Melâmetiyye'ye, belli bir kural tanımaz karakter kazandırmaktadır.

Belki de, Melâmetî öğretinin en aykırı ve şaşırtıcı yönü mücahede ve manevî haller sahasındaki kınama ile ilgilidir. Bununla ilgili olarak Sülemî'den şu satırları okuyoruz:

"Melâmetî şeyhlerinin çoğu, ibadet ve taatten zevk almaya karşı müridlerini uyarılmışlardır. Onlara göre bu, (tad alma) büyük günahlardandır. Bunun sebebi şudur ki, insanoğlu herhangi bir şeyi tatlı ve hoş bulduğunda artık o onun gözünde değerli olmaya başlar. Kim kendi fiillerinden herhangi birini iyi ve güzel addeder, ya da fiillerinden herhangi birine rıza nazarıyla bakarsa ekabir derecesinden aşağı düşer."<sup>59</sup>

Ruhsal bakımdan, Melâmetî şeyhleri kendi müridlerini, manevî idrake eşlik edebilen egonun büyülenmesine (kibrine) karşı uyarıyorlar. Bununla beraber, bu aykırılık yolunun nihâî hedefi, övgü veya yerginin hiçbir değer taşımadığı ruhsal temkin makamına ulaşmaktır.<sup>60</sup>

59 M.E., s. 96.

60 *Keşfu'l-mabûb*'un "Melâmetiyye" ile ilgili bölümünde (s. 68-69), Hucvirî burada, şahsi bir anekdotunu, övgü ve yergiyeye karşı tenkin makamını göstermek gayesiyle, sûfi dostları tarafından sustimal edildiğini anlattığı şahsi bir anekdotunu anlatır.

Muhtemelen, Melâmetî şeyhlerinin öğretisinin karmaşıklığını göstermek ve nefsin hileleriyle mücadele etmek üzere takip edilmesi gereken tasavvufî usullerin ilkelerini ortaya koymak için en iyi yol onların kendi ifadelerini incelemektir. Aşağıda, Sülemî'nin *Melâmetîyye Risâlesi*'nden yapılan nakiller, onların bu konudaki psikolojik spekülasyonlarının derinliğini kısmen ortaya koymaktadır:

"Hamdun Kassâr'a, "Melâmetîye nedir?" diye soruldu. O da: "Her halükarda halk için süslenmeyi terk etmek, her hal ve fiilinde insanların rızasını talep etmekten vazgeçmek ve kinamadan başka, daima kişinin Allah'a karşı olan sorumluluklarını yerine getirmesidir."

"Melâmetîler'in zahirde halktan ayırıldedilmelerini sağlayacak hiçbir alametleri yoktur. Bâtınlarında da Allah'la birliklilik iddiaları yoktur. Kendileriyle Allah arasında bulunan "sır"larına ne fuâdları ve ne de kalbleri muttali olamaz."

"Bütün fillerini riya ve bütün hallerini dava (iddia) saymadığı sürece hiç kimse Melâmetîler'in makamına ulaşamaz."

"Melâmetî şeyhlerinden birine şöyle soruldu: "Bu işin ilk adımları nelerdir?" O da şöyle cevap verdi: "Nefsi aşağılamak, kibrini kırmak ve onu dayandığı, rahat bulduğu ve meyyal olduğu şeylerden mahrum bırakmaktır. Başkalarına saygı duymak, hüsn ü zan beslemek, onların hatalarını mazur görmek ve kendini kınamaktır."<sup>61</sup>

"Melâmetîler, Allah'ın, sırlarını muhafaza etmeyi üstlendiği ve bu sırların üzerine zâhir perdesini indirdiği kimselerdir. Onlar, halk cihetinden halkla birlikte dirler, ihtiyaçlarını tedarikte, çarşı pazarda halktan ayrı değildirler. Fakat hakikatte, yalnızca Allah'la beraberdirler."<sup>62</sup>

"Manevi haller mutemedlerinin kalbinde saklanan değerli servetlerdir; kim onları dışarıya yansıtırsa mutemedlik makamını kaybeder."<sup>63</sup>

"Kim ki nefsinin kararsızlığını ve onun tabiatının fesadını bilmek isterse övüldüğünde ona dikkat etsin. Eğer, az da olsa duyduğu şeyden nefsinin etkilendiğini görürse bilmelidir ki o, hakikatten uzaklaşmıştır. Çünkü nefis, gerçekliği olmayan şeyle övülmekle rahat eder ve yine gerçekliği olmayan şeyle yerilmekten dolayı da huzursuz olur."<sup>64</sup>

"Onlardan birine melâmetin ne olduğu hakkında soruldu; o da şöyle cevap verdi: İnsanların gözünde farklı olduğunu belli edecek, giyim tarzı, yürüme şekli, oturma biçimi... şöhret işareti taşıyan her türlü şeyi terk etmektir. O, zâhiri hükümlerde, birlikte yaşadığı insanlara uymalı, bunu yaparken de murakabe yoluyla onlardan ayrı durmalıdır. Bâtını onlardan tamamen farklı olsa da hiçbir şekilde zâhirî davranışları onlarınkinden ayrı olmamalıdır."

61 M.E., s. 90.

62 M.E., s. 91.

63 age., s. 92.

64 age., s. 96.

“Onlardan birine şöyle soruldu: Neden sen semâ meclislerine katılmıyorsun? O da şöyle cevap verdi: Semâi kerih gördüğümüzden ya da inkar ettiğimizden dolayı katılmıyor değiliz. Ancak manevî hallerimizi gereği gibi muhafaza edeme korkusundan dolayı böyle davranıyoruz, bu da bizim için önemlidir.”<sup>65</sup>

“Melâmetiyye'nin prensiplerinden biri de, zikrin dört kademeli oluşuyla alakalıdır; bunlar: Dilin zikri, kalbin zikri, sırrın zikri ve ruhun zikridir. Ruhun zikri sahih olursa kalb ve sır sükut eder, işte bu müşahede zikridir. Eğer sırrın zikri sahih olursa kalb ve ruh sükut eder, bu da heybet zikridir. Kalbin zikri sahih olursa bu sefer de dil sükut eder, bu da ilahi lütuf zikridir. Eğer kalb zikirden gafil olursa, bu sefer dil zikre yönelir ki bu sıradan (âdeten) bir zikir olmuş olur. Bütün bu zikir çeşitlerinin kendilerine özgü afetleri vardır. Ruh zikrinin afeti, nefsin onun farkına varması ve ondan hoşlanması, ya da onun lütuflarından bir şey elde etmeye veya manevî makamlarından birine ulaşmaya çalışmasıdır.”<sup>66</sup>

## IX. Hakîm Tirmizî ve Nişapurlu Şeyhler

Hakîm Tirmizî (ö. ykş. 295/908) tarafından yazılan birçok risâle ve mektup arasında, mektuplaştığı ünlü simalar tarafından kendisine tevcih edilmiş olan sorulara cevap sadedinde kaleme alınan bazı mektuplar vardır. Bunlardan biri, Nişapurlu Melâmetî şeyhi Ebû Osman el-Hirî'ye hitaben yazılmıştır. Diğer iki mektup ise Semerkand'dan Ebû Osman'ın yakın arkadaşı Muhammed İbnü'l-Fadl'a (ö. 319/931) yazılmıştır.

Hakîm Tirmizî ne Nişapur okuluna, ne de diğer tasavvufî okullara mensuptur.<sup>67</sup> O tasavvufî ve edebî hayatını dönemin önemli merkezlerinden uzakta geçirmiş görünmektedir. Muhtemelen onun yaşayan bir şeyhi de yoktu ve bu yüzden o, şeyhleri ölümsüz peygamber Hızır olan “Üveysiyyûn”a mensuptur. Bu kanalla ilgili rivayetler Hucviri<sup>68</sup> ve Attâr<sup>69</sup> tarafından nakledilmiştir. Bizzat Hakîm Tirmizî'nin kendisi tasavvufî arayışta Hâlik'tan ziyade mahluka güvenmeyle ilgili açık şüphelerini dile getirmiştir.<sup>70</sup>

Bununla birlikte, mektuplarından da görebildiğimiz gibi o, çağdaşı olan Ho-

65 M.E., s. 103.

66 age., s. 104.

67 Tirmizî'nin tasavvufî mensubiyetiyle ilgili olarak B. Radtke'nin yukarıda s. 483-496. sayfalar arasında yer alan makalesiyle karşılaştırın.

68 *Keşfu'l-mahcûb*, s. 229.

69 bk. A.J. Arberry (terc.), *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya* (Feridüddin el-Attar), (“Memorial of the Saints”), London 1979, s. 244v.d.

70 bk. onun “Cevâbu Kitâb mine'r-Rey” (Reyy'den gelen bir mektuba cevap) adlı mektubunda, o sanki, sözde bir şeyhle karşılaştıktan sonra manevî yolda geri kaldığını düşünen kederli arkadaşına cevap verir gibidir. Tirmizî şöyle der: “Bu Hâlik'i mahluk vasıtasıyla arayanın durumudur.” B. Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, Beyrut 1992, s. 171-172.

rasanlı sūfilerin bazılarıyla doğrudan ilişkilerini sürdürmüştür. Yukarıda bahsi geçen diğer iki mektubunda olduğu gibi, Ebû Osman'a yazdığında da, bütün manevi makamların altını oyan nefisle en iyi şekilde nasıl başa çıkılacağı meselesi etrafında müzakerelerini sürdürür. Bu meseleye değinerek Hakîm Tirmizî, Ebû Osman'a şunları yazmaktadır:

"Kardeşim, mektupların peşpeşe elime ulaştı. Sen sürekli olarak, nefsin kurlarının, marifeti elde etmede nasıl engel olduklarını tasdik etmekte. Kardeşim, eğer sen bu engellerle alıkonulmaya mani olabiliyorsan, ki onlar mâsivadır, öyle yap. Çünkü Allah'ın, hakikaten O'nun marifetine sahip olan ve kendisinden başka hiçbir şeye aldırmayan kulları vardır. Onlar , nefis tarafından meşgul edilme hususunda dikkatlidirler ve O'ndan (Allah'dan) korkarlar. Onlardan herhangi birine onun düşüncesi musallat olsa, midesi<sup>71</sup> bulanır ve kuscakmış gibi olur. Gül, yasemin ve zambak bahçelerinde gezinen biri nasıl olur da diken vadilerinde otlamaya kalkar? Aziz olan Allah'ın zikriyle beslenen biri nasıl O'ndan başka şeylerin farkına varabilir?"<sup>72</sup>

Tasavvufi arayışta nefisle ilgili abartılı bir endişeye Tirmizî'nin itirazları, burada beyan edildiği gibi diğer mektuplarında ve eserlerinde yer alan bir çok pasajda mevcuttur. Ebû Osman'a yazdığı mektubunda o, nefsin, olumsuz niteliklerin odağı olarak tasavvur edildiği kendi anlayış ve yaklaşımının özünü ortaya koymuştur. Bu olumsuz nitelikler: Şehvet, arzu, korku, kırgınlık, şüphe, şirk ve unutkanlıktır. Bu olumsuz özelliklerin olumlu nitelikler haline dönüşmesi mümkündür. Bu dönüşümün mümkün oluşu, eşyanın hakikatini görme gücüne sahip olan kalb vasıtasıyladır. Kalbin müşahedesi, kalble hakikat arasına bir perde indirmesi suretiyle nefs-i emmârenin olumsuz özellikleri tarafından engellenir. Bu kısır döngü kalbde yerleşmiş olan iman tarafından ortadan kaldırılabilir. İman, Allah'ın lütfuyla güçlenir ve nuru tedrici olarak artar. İman nuru kalbde yoğunlaştıkça, perdenin etkisi giderek azalır. Azalma devam ettikçe eşyanın hakikati kalb için netleşmeye ve daha iyi görülmeye başlar. Kalb eşyanın hakikatini gördüğünde imanı dönüşüme uğrar ve yakîn halini alır. Bu aşamada, kalb yakîn mertebesine ulaştığında, tam dönüşüm vuku bulur. Nefsin arzusu Allah rızasına dönüşür, korku Allah korkusu halini alır, kırgınlık yalnızca Allah rızasına yönelik olur, şehvet Allah'ı arzulamaya tebdil olur, şüphe yakîn olur, şirk saf tevhid ve unutkanlık kararlılık şekline dönüşür.

Hakîm Tirmizî'nin öğretisi her ne kadar, Melâmetiyye'nin işlediği aynı psikolojik mesele ve engeller etrafında dönüp dursa da o son derece farklı bir yaklaşımın savunuculuğunu yapar. Nefs üzerine aşırı yoğunlaşma, onun taat ve ibadet-

71 Ben bu kelimeyi, Radtke'nin edisyonundaki yazılışı olan M'RQH yerine M'DTH (midesi) şeklinde okumayı tercih ettim.

72 Bk. B. Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, s. 191.

leri etkisizleştirmedeki şöreti dikkate alınmayarak, müridin dikkati yalnızca onun üzerine yoğunlaşmış devâm etmediği sürece hiçbir yere götürmez. Mektuplarında yinelediği üzere, Hakîm Tirmizî'nin metodu Allah'ı bilme (el-ilm billah) üzerine kuruluyken, Ebû Osman'ın ve Nişapur ekolünün yöntemi -isimleriyle zikredilmeyip ima yoluyla anılmışlardır- ise nefsi bilmeye (el-ilm bi'n-nefs) dayanır. Eğer kişi, dikkatini nefs ilmine odaklandırırsa -der Tirmizî- o asla nefsinin elinden kurtulamaz. Şayet kul nefsin kusurlarını öğrenmeyle kendini meşgul ederse, o bütün hayatını nefsin elinden kurtulmaya harcar, yorumunu yapar. Diğer taraftan, kul bütün dikkatini Allah'ın marifetine yoğunlaştırırsa, Kalb kuvvetlenir ve onun ilahi keşifleri teması daha net hale gelir. Bu keşifler kalbi diriltir ve bunun zıddı, yani nefs solmaya başlar. İlahi keşiflerin etkisinden dolayı nefis vazgeçince, kalb Allah'ın inayetiyle canlanır; o zaman kusur kalır mı?<sup>73</sup>

Muhammed İbnü'l-Fadl el-Belhî'ye hitaben ayzılan iki mektupta Tirmizî aynı öğretiyi izah eder. Muhammed İbnü'l-Fadl, memleketi olan Belh'ten sürgün edilmesinin ardından uzun yıllar boyunca Semerkand'da yaşamıştır.<sup>74</sup> Her ne kadar onun Nişapur okuluna mensup olduğu söylenmezse de, Ebû Osman el-Hirî ile yakın temas halindeydi. Sülemî *Tabakât*'ında Ebû Osman'ın şöyle dediğini nakleder: "Şayet yeterince güçlü olsaydım onun çevresinden sırrıma bir teselli bulmak için kardeşim Muhammed İbnü'l-Fadl ile seyahat ederdim."<sup>75</sup> Kuşeyrî de *Risâle*'sinde Ebû Osman'ın Muhammed İbnü'l-Fadl'a gösterdiği büyük hürmetten bahseder.<sup>76</sup>

Hakîm Tirmizî'nin, İbnü'l-Fadl'a yazdığı bu iki mektup, Leipzig'deki 212 numaralı yazmaya dayanarak hazırladığım ve henüz yayımlanmamış olan tahkikli edisyonumun -*Mesâil ve'r-resâil*- içerisinde bulunmaktadır.<sup>77</sup> Öyle görünüyor ki bu mektuplardan birinde Tirmizî, Muhammed'in, kulun nefs ilmine nasıl sahip olabileceğiyle ilgili sorusuna cevap vermektedir. Burada Tirmizî, bütün hayatlarını, nefslerini yererek geçiren insanları eleştirisinde, uzlaşmaz hırslı bir istihza sergiler. (İlginç bir şekilde Tirmizî, melâmetten ziyade zemm ve levh terimlerini kullanır). Onların bu yolla nefsi saf dışı edeceklerini düşünmek ancak yanıldır. Nefs kurnaz ve hilekardır. Kişinin onu zararsız kılmak için kullandığı araçları kendi lehine dönüştürür. Onun özü zevk ve eğlencedir. İnsan onunla savaştıkça için gayret sarfettiğinde o bu çabadan dahi zevk alacak bir şeyler bulur. Eğer bu alenen yapılırsa, nefis halktan gelen hayranlık ve saygıdan güç kazanır. Bunun sonucunda bütün bu çabalar boşa gider. Kendi kendini kandırmadan,

73 B. Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, s. 191-192.

74 bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 212-216, ayrıca burada zikredilen diğer kaynaklara bakılabilir.

75 *Tabakât*, s. 212-213.

76 Ebû Osman'ın Muhammed İbnü'l-Fadl'a yazdığı mektuplar için bk. *M.E.*, s. 106; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 25.

77 bk. S. Sviri, 'The Mystical Psychology of al-Hakim al-Tirmidhi', Ph.D.Thesis, Tel-Aviv 1979; *Hebrew and Arabic* içinde, c. 2, s. 77-86.



görmek için gözü olanlar bilirler ki, nefsin maniaları, nefsi bilmekle, ya da onu kinamakla ortadan kaldırılamaz. Yalnızca nefsi yaratan onu etkisiz hale getirebilir. Bunu bilen, kendisinden başka melce olmayana (Allah'a) sığınır.

\*\*\*

III./IX. yüzyılda yaşayan Horasanlı üç sûfi arasında cereyan eden bu yazışma, III./IX. yüzyılın sonlarına doğru Horasan'da (ve Bağdat'ta) önemli birkaç şeyh etrafında teşekkül eden birçok tasavvufî oluşumun var olduğu tarzında, bütün bu makale boyunca ortaya konulan iddiayı destekler mahiyetteki ilk kaynak durumundadır. Bu çevreler, karşılıklı olarak, başlıca tasavvuf psikolojisi ile ilgili meseleler etrafında cereyan eden karmaşık ve dinamik bir etkileşimle birbirleriyle ilişki halindeydiler. Bu okullar arasında var olan çok yönlü ve genel ilişki, fikir ve yöntemlerindeki çeşitlilik her nasılsa, genelde tasavvuf geleneğini bir sisteme oturtmak ve pekiştirmek amacıyla yazılan tabakât kitapları tarafından donatılmış ve göz ardı edilmiştir. Bununla beraber, bu tür farklı geleneklerin varlığı, bu tabakât kitaplarında da bulunabilir ve bunlar ilgili, tasavvufî veya tasavvuf dışı kaynaklarla birlikte incelendiklerinde, ilk dönem tasavvufu hakkında daha zengin, daha doğru ve daha net bilgiler sağlayabilirler.\*