



TARİHTEN GÜNÜMÜZE SÛFÎ-SİYASET İLİŞKİLERİ



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

® Eserin basım hakkı Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 978-

Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 28
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 97

Kitabın Adı

Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri

Koordinatörler:

Salih ÇİFT– Vejdi BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editörler:

Salih ÇİFT–Takyettin KARAKAYA

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayına Hazırlayan:

İsmail KURT

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı

Kapak Tasarım:

Halil YILMAZ

Ensar Neşriyat

Baskı:

Çınar Mat. Yay. San. Tic. Ltd. Şti.

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi

Ata Han No.: 34/5 Bağcılar / İstanbul, 0212 628 96 00

Sertifika No: 12683

1. Basım

Eylül 2020 / 1000 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarnesriyat.com.tr – siparis@ensarnesriyat.com.tr

KLASİK DÖNEM İSLAM TOPLUMUNDA SÛFÎLER VE SİYASET: KARŞILIKLI ETKİLEŞİMLERİN TASAVVUFUN GELİŞİMİNDE- Kİ ROLÜ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Hacı Bayram BAŞER*

“Dervişin biri bir sultanla tesadüfen karşılaşır. Sultan: ‘Dile ben-den ne dilerse!’ deyince, derviş: ‘Ben kölemin kölelerinden bir şey istemem!’ diye karşılık verir. Sultan: ‘Bu nasıl olur?’ diye so-runca şöyle der: ‘Benim iki kölem var, bunların ikisi de senin efendindir. Biri ihtiras, diğeri de bitmez tükenmez arzulardır.’”¹

Giriş

Tasavvufun teşekkül devrine ilişkin araştırmalar son yıllarda belirli bir ivme kazanmasına rağmen, hâlâ konuyu çeşitli disiplinlerden tasavvufa bakışla ele alacak çok sayıda araştırmaya ihtiyaç olduğu kesindir. Bunun en önemli nedeni, tasavvufun sadece metinler üzerinden inşa edilen bir disiplin olmayıp metafizik, hukuk, sanat, edebiyat ya da sosyal hayatın diğer alanlarıyla iç içe geçen pratik ve esnek bir yönünün bulunmasıdır. Tasavvufun ilişkili olabileceği alanlar arasında siyaset ise, erken dönem özelinde belirtilecek olursa, belki de en bâkir çalışma alanlarından biri olarak karşı-

* Dr. Öğretim Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, bayram.baser@yalova.edu.tr

mıza çıkar. Bu kıtlık, çeşitli araştırmalarda görülebileceği üzere, erken dönemde tasavvuf-siyaset ilişkisine dair pek çok “yanlış” genellenin de zeminini oluşturur. Öyle ki tasavvufun teşekkülüyle ilgili genel kültür düzeyinde bir ilgiye sahip olmamız, siyasetin tasavvufu sürekli baskı altında tuttuğu; yöneticilerin sûfilere zulmettiği ve nihayet tasavvufun devlet-toplum nezdinde bir türlü kabul görmeyen “aykırı” bir tavır olduğu şeklinde² peşin hüküm vermemiz için yeterli olur. Bununla birlikte tasavvuf-siyaset ilişkisine dair elimizdeki örnekler, tasavvufa karşı baskıcı bir tutumun bütünüyle sürdürüldüğü şeklinde bir genellemeye imkân tanımaz. Sûfilerin devlet yöneticileri tarafından kimi zaman baskıya maruz kaldığı doğru olabilir, fakat aynı ölçüde devletle kavga etmeyip uyum göstermeyi öğütleyen sûfilere, devletin çeşitli kademelerinde görev yaptıktan sonra tasavvufa intisap eden sûfilere ya da sûfilere maddi anlamda destek olan yöneticilere de rastlayabiliriz.

O nedenle burada “klasik dönem” diye tabir edeceğimiz hicri ikinci asrın ikinci yarısı ve beşinci asırlar arasında, tasavvuf-siyaset ilişkilerini ele almak, bazı sınırlandırmalar yapmamızı zorunlu kılar. Öncelikle nispeten herhangi bir coğrafyaya odaklanmadan üç asırdan fazla bir zaman dilimindeki siyasal ve sosyo-kültürel hayat üzerine eğilmek, sadece bu çapta küçük bir çalışma için değil; herhangi bir biçimdeki hiçbir araştırma için kolay

¹ Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (nşr. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandîl), Beyrut Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1980, s. 2016; a. mlf., *Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ) İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 86.

² Margaret Malamud'un hicri dördüncü yüzyıl sonlarına gelene kadar Horasan özelinde sûfilerin, toplumdaki sosyo-kültürel ana çizginin dışında kaldığı iddiası bu yaklaşıma örnek olarak verilebilir. Bk. Margaret Malamud, “Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur”, *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, XXVI (1994), s. 427.

değildir, hatta metodolojik olarak “yanlış” diye nitelenebilir. Bu sorunu aşmak için iki hususu göz önünde bulundurmaya gayret edeceğiz. Birincisi tasavvufun teşekkül sürecindeki şartları yansıtan temsil gücü yüksek metinler ışığında kabaca Irak havzasını kapsayan coğrafyada, belirli soru, sorun ve olaylar üzerinden konuyu ele almaktır. İkincisi ise bunu yaparken erken dönem tasavvuf-siyaset ilişkilerine dair ayrıntılı bir tahlil yerine bir çerçeveye ulaşmayı amaçlamaktır. Bu minvalde Marshall G. S. Hodgson’un terimleştirmesiyle Yüksek Halifelik Dönemi ve Erken Orta Dönemi kapsayan aralıkta,³ daha çok hicri 150’lerin sonu ile beşinci asrın sonlarına kadar, tasavvuf-siyaset ilişkilerine dair bir çerçeveye, muhtemelen şu üç soru üzerinden ulaşmamız mümkün olabilir: (i) Zühd tavrı, siyaseti protesto biçimlerinden biri olarak görülebilir mi? (ii) Ele aldığımız zaman dilimi ve coğrafi havzayı dikkate alarak söylersek, Abbâsîlerin genel din politikaları içerisinde tasavvuf-siyaset ilişkilerini nasıl değerlendirebiliriz? (iii) Tasavvufi tavrın şekillenmesinde siyasetin veya siyasetin etkisi altında bulunan kurumların/şahısların etkisinden ne ölçüde söz edebiliriz? Siyasî ihtilafların ve bu ihtilafların uzantısı sayılabilecek mezhepsel ayrılıkların sûfîleri entelektüel ve sosyal açıdan “pasif” bir zümreye dönüştürdüğü ya da tasavvufi dilin değişimine neden olduğu öne sürülebilir mi? Başka bir deyişle erken dönemde tasavvufun seyrini değiştirebilecek ölçüde bir siyasî baskıdan/etkiden söz edebilir miyiz?⁴

³ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni* (trc. Berkay Ersöz), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2017, I, 295-303.

⁴ Bu sorulara geçmeden önce, özelde tasavvuf araştırmalarını genelde ise çağdaş ilahiyat araştırmalarını yakından ilgilendiren temel bir metodolojik soruna dikkat çekmek gerekir. Ülkemizde üniversite ortamında sürdürülen ve önemli bir kısmı ya tarih araştırması ya da metin yorumu şeklinde kendini gösteren ilahiyat çalışmaları yarım asırdan biraz fazla bir geçmişe sahiptir. Sosyal bilimlerde yön-

tem tartışmalarının en yoğun yaşandığı dönem olarak XX. yüzyılda, modernizm eleştirisi üzerine kurulu “post-modern” anlayışın hâkim olduğu bir sürece şahit oluruz. Konumuz bakımından bu sürecin bizi ilgilendiren yönü, temel çatışma noktalarından birinin, Marx ve Weber’in görüş farklılıklarının bir süreği olarak, dinî ve kültürel olayların gelişimini hangi sebebe dayandıracağımızda ortaya çıkar. Comte, Durkheim ve Marx çizgisinde gelişen pozitivistlerin ortaya koyduğu determinist tarih anlayışının ilkelerinden biri, alt yapı-üst yapı ayrımıyla ifade edilir. Alt yapı toplumsal olayları ve olguları ortaya çıkaran, gelişimlerini belirleyen ve onlara yön veren “maddî” unsurlardır ki temelde ekonomi ve dolaylı olarak bu ekonomiyi yöneten siyaseti içerir. Üst yapı ise din, ahlak, kültür vb. “manevî” unsurlardır. Dolayısıyla Marx’ın anlayışında siyaset ve ekonomi, dinî belirler. Bu anlayışa karşılık idealist tarih görüşünü savunan Weber, tarihsel olayların gelişiminde zorunlu nedenselliği reddederek her olayın kendi dinamikleri etrafında parça parça incelenmesini önerir ki, bu anlayış dinî herhangi bir olayı doğrudan siyaset ve ekonomiyle ilişkilendirmeyi zorunlu görmez. Bu noktada belirtilmesi gereken husus, ülkemizdeki ilahiyat ve tasavvuf araştırmalarının önemli bir kısmında bu temel ayrımın yadsındığı; daha doğrusu pozitivist-materyalist tarih yaklaşımına karşı, öyle umuyoruz ki, “bilinçsiz” bir tolerans gösterildiği gerçeğidir. Bu duruma dair örneklerle, dinî düşünce ve ilim geleneğinden herhangi bir şahsı merkeze alan –ve genellikle *hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri* diye başlıklandırılan- çeşitli yüksek lisans ve doktora tezleri ile başka monografilerde rastlanabilir. Bu çalışmaların bir kısmında, ele alınan şahısla gerçekte hiçbir ilgisinin kurulamamasına rağmen dönemin siyasî ve ekonomik durumunun etraflıca anlatıldığı müşahade edilir ki, okuyucu için bunun anlamı, ilgili şahsı “bu” siyasî ve ekonomik durumun doğurduğu fikridir. Burada sorun teşkil eden taraf, belki de, araştırmacıyı kolay hükümlere ulaştırarak ortaya bir ürün çıkmasını hızlandırdığından bu “ima” yöntemini, genel-geçer bir tez yazım yöntemi olarak hâlâ benimsiyor oluşumuzdur. Dolayısıyla aslında, din olgusunu toplumsal kitlelerin kolay yönetimi için iktidar talibi insanlar tarafından üretildiğini varsayan bir tarih anlayışının yöntemlerini kullanarak ilahiyat tarihi araştırmasında bulunmak şeklinde bir çelişkiye kolaylıkla düşmekteyiz. Buna karşı çözüm olarak, ilahiyat araştırmalarının özellikle “tarih” kısmında uzmanlaşmayı tercih edenlerin, ilahiyat formasyonundan başka bir de tarih yazımıyla ilgili belirli bir süre eğitim görmesi gerektiği önerilebilir. Günümüzde tarih yazımıyla ilgili pozitivist tarih anlayışının eleştirisi üzerine kurulu önemli ekoller oluşmuştur. O bakımdan özellikle ilahiyat temelli tarih araştırmalarında, tabir yerindeyse “modası geçmiş” bir tarih yazım yönteminin takipçiliğinden ziyade, alternatif yöntemleri tanıyan, en azından ekonomi ve siyasetin dinî belirlediği tezini sorgulayan bir bakış açısını korumamız gerektiği aşikârdır. Hem Marx-Weber karşılaştırmaları hem de bu iki düşünürün etkisinde gelişen sosyal bilim

1. Teşekkül Dönemi Tasavvuf-Siyaset İlişkisine Dair Ana Sorular ve Konular

1.1 Siyaseti Protesto Biçimlerinden Biri Olarak Zühd Tavrı

İslam kültürü içerisinde teşekkül eden diğer entelektüel disiplinlerde olduğu gibi, tasavvufun da gelişim seyri, büyük ölçüde, Müslümanların hicri ilk iki asırda Hicaz sınırlarını aşarak Doğu Akdeniz ve İran havzasına yerleştikleri siyasal genişleme sürecinin sorunları ve sonuçlarıyla yakından ilgilidir. Bu siyasal genişlemenin Müslümanların bireysel ve toplumsal refahını artırdığı kuşkusuzdu, fakat erken dönemden itibaren sûfîler için bu durum, öncelikli olarak Hz. Peygamber'den tevarüs edilen birtakım ahlakî prensiplerin terk edildiği bir yozlaşmayı beraberinde getirmişti. Bu bakımdan genişleme siyasetini sürdüren kurumların sağlayacağı imkânlardan ve zenginleşmekten kaçınmak, ilk sûfîlerin benimsediği *zühd* tutumunun öncelikli anlamlarından biriydi. Binaenaleyh siyasîlerden ve diğer yönetici sınıfından uzak durmanın ya da onlarla mesafeli bir ilişkiye sahip olmanın, bütün zamanlarda sûfîlerin temel tavrını yansıttığını öne sürebiliriz. Çünkü zühd, karakteristik olarak belirli bir dönem ve şart ile sınırlamaksızın tasavvuf yoluna giren herkesten beklenen temel tutumlardan biridir ve temelde üç husustan kaçınma anlamı taşır:

yöntemleri üzerine incelemeler için şu kaynaklara başvurulabilir: Hans Freyer, *İçtimâî Nazariyeler Tarihi* (trc. Tahir Çağatay), Ankara, AÜDTCF Yayınları, 1977; Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri* (trc. B. Yediyıldız), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991; Bryan S. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, Blackwell Publishing, 2000; Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (trc. Korkmaz Alemdar), İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2007.

(i) kişiyi dünyevileştiren ve ahlakî zaafılara yol açan idarî görevlerden kaçınmak,

(ii) ölçüsüz zenginleşmeye yol açan ticaretten ya da evlenmek gibi sosyal hayatın bazı gereklerinden kaçınmak ve (iii) ahlakî yetkinleşmeye vesile olmayan entelektüel ilgilerden uzak durmak. Bu minvalde Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) “selef âlimlerinden biri”nin şu sözünü nakleder: “Kardeşlerinden birisi bir idarî görev üstlendiğinde (bir yetkiye sahip olduğunda), sana önceki sevgisinin yarısını koruyabiliyorsa, bu bile çoktur.”⁵ Dolayısıyla yukarıdakiler içerisinde, devletin herhangi bir kademesinde idarî görev almamak zühdün konumuzu ilgilendiren anlamlarından birini teşkil eder. Bu çerçevede bir tutumu en çok da hicri ilk iki asırda yaşamış zâhidlerde görmemiz mümkündür. O nedenle bu dönemin şartlarına özellikle eğilmek gerekir.

Hicrî ilk iki asrın siyasî bakımdan hususiyetlerinden birisi, merkezî otoritesini tesis etmiş birkaç güçlü yönetici dışında, halifelerin kısa sürelerle göreve gelmeleri ve genel anlamda siyaset kurumunun toplumla irtibatını koparan çok sayıda kargaşanın yaşanmış olmasıdır. Hodgson’ın tasnifiyle ifade edecek olursak İslam toplumu, ilk dört halifeden başlayarak hicri 200’e kadarki dönemde belli başlı üç önemli “fitne” kuşağına şahit olmuştur.⁶ Bu fitne ya da isyan hareketlerindeki temel söylem, Şîa’nın dünya

⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtûl-kulûb fî mu’âmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd* (nşr. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî), Kahire, Dârü’t-türâs, 2001, III, 1580.

⁶ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, I, 305-359. İlk zâhidlerin siyasî erklerle arasına mesafe koyma ve devlet işlerine dâhil olmama düşüncesi, Hz. Osman ile Muaviye arasındaki soruna karşı “çekimser” kalan sahâbelerin tutumunun bir devamı özelliği taşır. Burada temel düşünce, belirli siyasî firkalara bölünüp ümmetin birliğinin bozulmasına neden olmamak şeklinde özetlenebilir

görüşüne uygun düşen belirli bir dindarlık tarzının egemen olması gerektiğini içeriyordu; ancak isyan hareketleri kısa süre içinde dinî söylemlerine ayakırı olarak iktidar talebine dönüşüyordu.⁷

Mezhep çatışması ve iktidar kavgalarının birbirine karıştığı bu fitneler döneminin en önemli sonuçlarından birisi, “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” içerisinde yer alan belli başlı âlimlerin, devletin Haricîler ve Şâa taraftarlarını kapsayan çeşitli Gulat hareketleriyle mücadelesini desteklemekle birlikte bir idareci vasfıyla devlette görev almaktan imtina eden bir tutum geliştirmeleri idi. Bu tutumun nedeni devletin aşırı gruplarla mücadelesini reddetmek değildi.

Daha özelde Müslümanlara karşı yöneltilen kimi yanlış politikaları benimsememek, zenginlik ve refaha dalarak ahlakî bozulmaya uğrayan yöneticilerle bir arada bulunmaktan kaçınmak ya da siyasi/mezhepsel kargaşadan uzak kalarak sadece ilmî faaliyetlerle meşgul olma isteğinden ileri geliyordu. Bu manada hem sahih hadis derlemelerinde hem de zühhd hadislerinin derlendiği *Kitâbü’z-zühd*’lerde yer alan ve ilerleyen zamanlarda

ki Hasan el-Basrî, Mâlik b. Dînâr ve Abdullah b. Mübârek gibi isimler bu yaklaşımı benimsemiştir. Sonraki zâhid ve sûfîlerde de bu tutumun devam ettiğini müşahade etmek mümkündür. Bk. Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988, c. I-X, II, 218, 219, 367; a. mlf., *Hilyetü’l-evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası* (trc. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız), İstanbul, Ocak Yayınları, 2015, II, 10,11, 216.

⁷ İkinci fitne döneminde Kûfe’de Şîa’ya bağlı önemli isimlerin, sıradan halkı isyana katılma konusunda ikna etmek için, kendilerini ilahi davaya ve imama adamları halinde bu maddî dünyadan ruhen uzaklaşıp melekler gibi Allah’a yakın olacaklarını ve haşir gününden önce bedensel çileyi burada çekip adaletin tesisi için ruhanî zafere ulaşacaklarını telkin etmeleri bu söylemin örneklerinden biridir. Bk. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, I, 332-333.

ümmetin yaşayacağı fitnelere dikkat çekerek bunlardan uzak kalmayı öğütleyen hadis ve rivayetlere sıkça atıf yapıldığı gözlenir.⁸

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Abbâsîlere hizmet etmeyi reddetmesi bunun önde gelen örneklerinden biridir. Hicrî 150'lere kadar, fıkıh ve hadis uzmanı olan ancak zühdüyle de öne çıkan pek çok âlim, tıpkı Ebû Hanife gibi, halifelere yakın olmayı, kadılık veya başkadılık görevlerinde bulunmayı ya da onlara danışmanlık yapmayı reddetmişlerdi. Bu âlimler daha sonraki sûfiler tarafından "selef" olarak benimsenen ve otoritesi kabul edilen kimselerdi.⁹ Hicrî dördüncü asrın en önemli sûfî müelliflerinden Ebû Tâlib el-Mekkî, sûfilerle diğer ilim mensuplarını karşılaştırdığı bir ifade-sinde şunları söyler: "Ahiret uleması marifet ve yakîn ehli ise, idarecilerden, onların dünyacı yandaşlarından ve adamlarından kaçan kimselerdir. Bu gibi âlimler, dünya âlimlerini kusurlu bulur ve onları tenkit ederek meclislerini terk ederlerdi."¹⁰ Dolayısıyla zühdün siyasî ve idarî görevlerden

⁸ Bu tür "fiten" hadislerine dair klasik bir derleme için bk. Ebû Abdullah Nu'aym b. Hammâd (ö. 228/843), *Kitâbü'l-Fiten* (nşr. Semîr b. Emin ez-Züheyri, Kahire, Mektebetü't-Tevhîd), 1991, I-II.

⁹ Hücvîrî (ö. 465/1072), Ebû Hanife'nin kadılık görevini kabul etmemesi konusunu ele alırken, Ebû Hanife'nin İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Dâvûd et-Tâî ve Bîşr el-Hâfî gibi zâhidlerin üstadı olduğunu; kadılık görevini kabul etmemesinin onun makam ve itibara aldanmamasına yönelik ferasetinin bir göstergesi olduğunu dile getirir. Ona göre zamanındaki âlimlerin en büyük sorunu "devlet adamlarını kible edinmeleridir." Bu anlatı için bk. Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (nşr. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandîl), Beyrut, Dâru'n-Nahdatî'l-Arabiyye, 1980, s. 302-306; a. mlf., *Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 160-161. Burada söz konusu zâhidlerin Ebû Hanife'ye talebelik edip etmedikleri gerçekte belirsizdir, fakat Hücvîrî'nin anlatısı, sûfilerin devlette görev alarak makam ve itibara dalmayan kimseler olduklarına yönelik düşüncesi için Ebû Hanife'yi referans kabul ettiğini gösterir.

¹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı* (trc. Muharrem Tan), İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, II, 20. Tenkit yönelten âlimlerin kısa bir listesi için bk. a.g.e., II: 24. Mekkî'nin "selef" kabul ettiği nesilden Süfyân es-Sevrî'nin (ö.

kaçınmayla ilgili anlamı, ağırlıklı olarak bu süreçte, yani hicri üçüncü asrın başlarına kadarki sürede tahakkuk etmiş olabilir.

Bu durumun bir istinası olarak savaşa katılmak gösterilebilir. Çünkü cihâd, dinî bir vecibe olarak görülse bile bu faaliyet bir yandan da devlet ve ordu tarafından yürütülen genişleme siyasetine bağlı olarak gerçekleşmekteydi. İslam dünyasının çevre bölgelerinden merkeze gelerek sınır boylarındaki cihada katılan İbrahim b. Edhem, Şakîk-i Belhî, Abdullah b. Mübârek gibi zâhidlerin sayısı hicri 150-200 yılları arasında önemli bir artış göstermektedir.¹¹ Bu kapsamda iki soru önemli hale gelir: (i) Dinî bir vecibeyi yerine getirmekten başka zâhidleri cihâd faaliyetine katılmaya sevk eden başka herhangi bir saik bulunuyor muydu? (ii) Savaş hukukuna karşı tutumları nasıldı?

Birinci sorunun cevabı, zühd tutumu ve cihâd arasındaki ilişkiden hareketle verilebilir. Bu yönüyle zâhidlerin gözünde cihâd, ahlakî bakımdan yozlaşmış şehir yaşamından kurtulmanın en “makul” yolu olması bakımından zühdün bir parçasıydı. Bilindiği gibi Müslümanların Hicaz’dan taşarak Bereketli Hilal’e yerleşmeleri, İslam topraklarında hızlı bir kentleşme faaliyetini beraberinde getirmiştir. Bu süreç Basra, Kûfe, Bağdat ve Sâmerâ gibi Müslümanlar tarafından kurulan şehirlerin büyümesini temin

161/778) konu hakkındaki bir sözü şöyledir: “Fakir birinin zenginlere ilgi ve iltifat gösterdiğini görürsen, onun gösterişe düşkün olduğunu anla. Yönetici ve makam sahipleri ile içli dışlı olduğunu gördüğünde de onun hırsız olduğunu anla!” Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, IV, 164.

¹¹ Genel olarak erken dönemdeki cihâd anlayışı, özel olarak da ilk zâhidlerin yoğun olarak katılım gösterdiği İslam-Bizans sınırındaki savaşlar için bk. Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, CT, American Oriental Society, 1996, s. 157-184.

ederken diğer yandan kadim kültürlerle ait yerleşim yerlerinde de büyük bir nüfus artışı meydana gelmiş ve İslam topraklarındaki hemen her şehir, kültürel ve ekonomik anlamda zenginleşmeden payını almıştı. Ancak zâhidlerin önemli bir kısmı iki nedenden dolayı şehir yaşamını dinî hayat bakımından sakıncalı buluyordu. Bunlardan birincisinde zâhidler, şehirde şeriata ve peygamberden sonraki nesillere aktarılan takvâ ve vera erdemlerine uygun helal ticaret yaparak geçim temin etme imkânının neredeyse ortadan kalktığını öne sürmekteydi. Bu durum -eğer icra edeceği herhangi bir zanaat ve mesleği yoksa- tek geçim yolu ticaret olan zâhid ve dindar kişileri şehirden uzaklaşmaya itti.¹² Bu tavrın en meşhur örneklerinden biri Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) Bağdat'tan Horasan'a döndüğü zaman Bağdat halkını nasıl gördüğü sorulduğunda verdiği şu cevapta yer alır: “Orada kızgın zabıta/polis, hırslı tüccar ve şaşkın kârîlerden başkasını görmedim.”¹³ Bu ifade, hicri üçüncü asırdan önce Bağdat'ta sosyal hayattaki ölçsüz siyasî baskılara, ticaret ahlakının kaybolmasına ve ilim erbabındaki bozulmaya işaret etmesi ve zühdün siyaseti protesto biçimlerinden biri olarak anlamını bulması bakımından dikkat çekicidir.¹⁴ İkinci neden ise yerleşik şehir haya-

¹² Konuyla ilgili örnekler için Ebû Tâlib el-Mekkî'nin ticaret ve zanaat ehlinde bulunması gereken vasıflar ile önceki nesillerin bu konudaki hassasiyetlerini anlattığı kısma bakılabilir, bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, IV, 347 vd.. Mekkî'nin kendi devrindeki ticaret hayatına yönelik eleştirisi için bk. a.g.e., IV, 376. Bîşr el-Hâfî'nin şöyle söylediği nakledilir: “Günahlarımdan biri de Bağdat'ta oturmamdır.” Ayrıca o, “Bağdat menşeli gıdaları tüketmezdi”, bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, IV, 394, 397.

¹³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 1037-1039; a. mlf., *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, III, 165-166. Ebû Tâlib el-Mekkî burada özelde Bağdat, genelde ise Irak havzasını çok sayıda sâfinin tenkit ettiğini belirtir ve bunlardan bir kısmını zikreder.

¹⁴ Buna benzer başka bir ifadede Süfyan es-Sevri (ö. 161/778) ilim ehlini siyasî emel ve ikballeri için araç haline getirenlere tepkisini dile getirir: “Onu üzgün halde gören birisi nedenini sorunca ‘Ola ola dünya ehlinin ticarethanesi olduk.

tının, sürekli yer değiştirmeyi kendine ilke edinen ve seyahat etmeyi züh-dün bir parçası kabul eden zâhidlerin tutumuna uygun bir sosyal ortam sunmamasıydı. Bu zâhidlere göre yerleşik şehir yaşamı, insandaki dünyevi alışkanlık ve tutkuların derinleşmesine neden olur ve kişi artık nefsi arzuları ile kalbindeki manevî duyguların arasını ayırt edemez. Ebû Tâlib el-Mekkî bu tür zâhidlerin gurbettelerse memleketlerine dönmeleri, memleketlerinde iseler gurbete gitmeleri gerektiğini söyleyerek onların durumuna işaret eder.¹⁵ Bu nedenle tasavvuf geleneğinde halvet ve uzlet gibi uygulamalar, şehirdeki toplumsal yaşamın insanda meydana getirebileceği ahlakî zaafı ortadan kaldırmaya yönelik geçici riyazet yöntemleri olarak temayüz eder. Dolayısıyla şehirden uzaklaşmak, zühd tavrının bir neticesi olarak anlamını hep korumuştur. Şehirden uzaklaşanların bir kısmı kırsalda yaşamını sürdürmeyi tercih ederken bir kısmı da sınır boylarında cihada katılmayı daha üstün bir amel olarak telakki etmişlerdir.¹⁶ O nedenle yukarıdaki birinci sorunun cevabı olarak, zâhidlerin cihada katılmayı kendi ahlakî

Bize geliyorlar, bizi tanıyıp ilmimizden istifade ediyorlar, sonra da ya vali, ya vergi toplayıcısı ya da kahraman olup gidiyorlar!” Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, II, 20.

¹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, IV, 200-202.

¹⁶ Bu minvalde sûfilerin “büyük” cihada önem vermelerinin devletin yürüttüğü “küçük” cihadı önemsizleştirdiği yönünde iddialar dile getirilmiştir. Ann Lambton’a göre erken dönemde sûfiler cihadın “askerî” yönüne karşılık ona “ahlakî” bir önem atfederek, İslam tarihi boyunca zaman zaman Müslümanlar ve gayr-i müslimler arasındaki askerî mücadelenin zeminini oluşturan keskin ayrılıkları zayıflatmışlardır. Bk. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, London: Routledge, 2002, s. 218. Bu değerlendirmeyi kabul etmek zordur, çünkü sûfilerin ahlakî niyetle cihada katılmaları, devletin genişleme politikasında herhangi bir değişikliğe yol açmadığı gibi cihada katılma gerekçesi askerî de olsa ahlakî olsa, sûfilerin bu siyasal genişleme faaliyetine destek verdiği gerçeğini değiştirmez. Şakîk-i Belhî, İbrahim b. Edhem ve Abdullah b. Mübârek gibi ilk zâhid ve sûfilerin, sınır boylarında bizzat savaşlara iştirak etmiş; bunlar arasından Şakîk bu savaşlar esnasında şehit düşmüştür.

tutumlarının bir parçası kabul ettiklerini ve siyasî-askeri bir amaç ve menfaat için değil, dinî bir vecibeyi yerine getirme duygusundan hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

İkinci sorumuz ise, bu değerlendirmeyi tamamlamak üzere, cihada katılan zâhidlerin savaş hukukunun gereklerine karşı tutumlarıyla ilgiliydi. Burada spesifik olarak ganimet yoluyla elde edilen mal, emlak ya da arazileri kastediyoruz. Genel anlamda ilk zâhid ve sûfiler, bu tür emlak ve arazilerin bütün Müslümanların üzerinde hakkı olan bir “vakıf malı” olduğunu düşünüyor ve şahsî kullanıma uygun bulmuyorlardı. Konuyla ilgili rivayetler arasında başvuracağımız iki isim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Hâris el-Muhâsibî’dir (ö. 243/857). Burada İbn Hanbel’in görüşlerini de sûfilere nispet ederek ele almak gerekir, çünkü onun konuyla ilgili görüşleri, talebesi Ebû Bekr el-Mervezî (ya da Merrûzî) kanalıyla aktaran Ebû Tâlib el-Mekkî’nin *Kûtü’l-kulûb*’unda bulunmaktadır. İbn Hanbel’in talebesi olan iki Ebû Bekr el-Mervezî bulunur: Ahmed b. Ali ve Ahmed b. Muhammed. *Kûtü’l-kulûb*’de yer alan rivayetlerin Ahmed b. Muhammed’den gelmesi daha olasıdır, çünkü ona nispet edilen *Kitâbü’l-vera*‘, takvâ ve vera hakkında İbn Hanbel’e sorduğu soru ve cevapları içerir. *Kûtü’l-kulûb*’daki bu kısım, ya bu kitaptan ya da buna paralel başka bir metinden, olduğu gibi alıntılandığı izlenimi vermektedir.¹⁷

Bu da bize Ebû Tâlib el-Mekkî’nin bu sorunla ilgili İbn Hanbel’in görüşlerini tercih ettiğini ve onun yaklaşımını hicri 200’lerden önce yaşayan zâhidlerin tutumuna uygun bulduğunu göstermektedir. Hâris el-Muhâsibî ise *el-Mekâsib*’inde aşırı zühd tavırlarını ele alıp eleştirirken, devletin sahip olduğu arazilerden istifade etme konusundaki tutumları ince-

ler ve bu hususta genel olarak, bu tür arazilerden istifade etmemeye gayret etmek gerektiğini; ancak zorunluluk hallerinde bunda bir mahzur görülmemesi gerektiğini ifade ederek, aşağıda ayrıntılarıyla aktaracağımız üzere, İbn Hanbel ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin görüşlerine yakın bir yaklaşım ortaya koyar. Muhâsibî bunu yaparken, Mekkî'nin “selef” diye nitelediği ilk nesillerin görüşlerini referans kabul eder ve aralarındaki nüanslara işaret eder.¹⁸ Dolayısıyla Ebû Tâlib el-Mekkî'nin konuyla ilgili aktardıklarını, hicri 200'lerden önceki zâhidlerin genel tutumu olarak okumak mümkün görünmektedir.

Mekkî'nin aktardığı kadarıyla İbn Hanbel'e göre fethedilmiş toprakların emlak ve arazisinden sadece geçinmeye yetecek kadar almak, fazlasını tasadduk etmek gerekir. Eğer kişinin kendine yetecek başka bir geliri varsa, bu tür arazileri satın almayı mekruh saymaktadır. Ganimetten payına düşen şey için de aynı şey geçerlidir, ihtiyaç fazlası olan miktar tasadduk edilmelidir. Ona göre fethedilmiş topraklar, bütün Müslümanlara vakfedilmiştir, dolayısıyla bu arazilerin taksimi caiz değildir.¹⁹ Bu noktada İbn Hanbel sözü ilk devrin önemli mücâhid-zâhidlerinden Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) getirir. Ona göre İbn Mübârek, fetih yoluyla ele geçirilen arazi ve emlakın, savaşa katılanlar arasında taksim edilmesi gerektiğini düşünmektedir.²⁰ İbn Hanbel'in bu değerlendirmesi İbn Mübârek'in sadece toprak elde etmek için savaştığı izlenimine neden olmamalıdır.

¹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, IV, 388-420.

¹⁸ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib* (nşr. Sa'd Kerîm el-Fakî), İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts., s. 45-63. Bu hususta daha ayrıntılı bir tahlil, İbn Hanbel ile Muhâsibî arasındaki görüş ayrılıklarına da ışık tutabilir, ancak çalışmamızın sınırlarını aşmamak için burada detaya girmeyeceğiz.

¹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, IV, 394.

²⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, IV, 395.

Çünkü İbn Mübârek gerek *Kitâbü’z-zühd*’ünde gerekse *Kitâbü’l-cihâd*’ında, Allah’ı maksat edinmeksizin herhangi bir dünyalık için cihada katılmanın yanlış olduğunu vurgular.²¹ Öte taraftan cihâd ve hadis ilmiyle meşgul olsa da İbn Mübârek’in aynı zamanda ticaret yaptığı ve mali durumunun iyi olduğunu; Merv’de bulunan arazilerini ehl-i hadis ve ehl-i rey mensupları için iki ribat yaptırarak vakfettiğini biliyoruz.²² Dolayısıyla İbn Mübârek’in fetih yoluyla ele geçirilen emlak ve arazilerle ilgili tutumunun zühd anlayışının ve cömertliğinin tezahürü olarak görebiliriz. Aynı şekilde İbn Hanbel de bu arazi ve emlakin bir tür hile-i şer’iyye yoluyla satışına cevaz vererek bir yönüyle İbn Mübârek ile aynı noktada buluşur. Ona göre devlet başkanı tarafından mücâhidlere tahsis edilen arazi ve emlakin “satın alınmasında” herhangi bir beis yoktur. Bu hükmün bir “hile-i şer’iyye” olduğu ima edildiğinde İbn Hanbel, satın almanın satmaktan farklı olduğu cevabını verir.²³ Bu cevaza rağmen, İbn Hanbel ve Ebû Tâlib el-Mekkî’nin aktardıklarından hareketle söyleyecek olursak, İbn Mübârek ve Bişr el-Hâfi gibi önemli zâhidler, devlet başkanı tarafından bağışlanan mal, emlak ya da arazilerin (sevâd arazisi) kullanımını uygun bulmuyor, hatta bir hastalığın ilacı olan bitkinin sevâd arazisinde yetiştiği için kullanılamayacağını düşünüyorlardı.²⁴

Tasavvuf geleneği için esas sorun teşkil eden hususun “zâlim” yöneticilerle ilişkide ortaya çıktığı öne sürülebilir. Fakat buraya kadar anlatılanlarda ilk sûfilerin yöneticilerle ilişkilerinde, yöneticilerin vasıfları bakı-

²¹ Feryal Salem, *The Emergence of Early Sûfî Piety and Sunni Scholasticism: Abdallah b. al-Mubarak and the Formation Sunni Identity in the Second Islamic Century*, Leiden, Brill, 2016, s. 95-104.

²² Hücûrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 307, a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 163.

²³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü’l-kulûb*, IV, 396.

mından herhangi bir ayırım gözetmediklerini müşahade ediyoruz. Başka bir ifadeyle “yöneticilerden uzak durma” düşüncesinde, zâlim olan ile âdil ve basiretli olan arasında görece büyük bir fark söz konusu değildir.²⁵ Muh-temelen bu iki durum arasındaki en belirgin fark, ilk sûfîlerin ve sûfîlerin “selef” kabul ettiği âlimlerin, âdil yöneticilerle mesafeli bir ilişki kurmalarına rağmen yine de “tavsiye ve nasihat” sadedinde sınırlı bir iletişim tarzında beis görmemiş olmalarıdır. Bu anlamda Hasan el-Basrî ve Süfyân es-Sevrî gibi âlimlerin halifelerle olan diyaloglarına rastladığımız gibi, ilk zâhidlerden Fudayl b. İyâz’ın (ö. 187/803) Hârûn er-Reşîd ile olan konuşmasını hatırlamak yeterlidir.²⁶

Yöneticinin “zâlim” diye nitelendiği durumlarda ise ilk zâhidler kesin bir tarzda ne doğrudan ne de dolaylı hiçbir ilişki ve iletişim biçimini uygun görmemişlerdi. Söz gelişi bir adam Abdullah b. Mübârek’e “Ben

²⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, IV, 397.

²⁵ Bu hususa işaret eden bir örnekte Hasan el-Basrî’nin şöyle dediği nakledilir: “Bizden önce yaşamış salih kişiler arasında öylelerini gördüm ki, kendisine bir helal mal takdim edildiğinde: ‘Benim buna ihtiyacım yok, bunun kalbimi bozmasından korkarım!’ derdi. Hâlbuki o devirde yaşayan imamlar ve yöneticiler de adalet sahibi kimselerdi. Onların askerleri de, imamlarına karşı takva üzere yardımlaşmakta, verilen ihsanları da hak ederek almaktaydılar.” Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, IV, 353.

²⁶ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 308-311; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 165-167. Elbet- te zâhidlerle siyasîler arasındaki tek ilişki kanalı “tavsiye ve nasihat” değildi. Söz gelişi Râbia el-Adeviyye, pek çok zâhid ve âlimden olduğu kadar yöneticilerden de evlilik teklifi alıyordu. Basra valisi Muhammed b. Süleyman el-Hâşimî, yüklü miktarda hediye ile birlikte evlilik teklifi yaptığında Râbia bir an için olsa bile dikkatini Allah’tan başka bir şeye yöneltmeyeceğini söyleyerek teklifi kabul etmedi. Râbia hakkındaki çalışmasında Cornell, onun yöneticilerden de evlilik teklifi almasının aslında yüksek bir sosyal statüye sahip olduğunu gösterebileceğini tartışır. Bk. Rkia Elaroui Cornell, *Rabi’a From Narrative To Myth: The Many Faces of Islam’s Most Famous Woman Saint, Rabi’a al-‘Adawiyya*, London, Oneworld Publications, 2019, s. 49-50, 177.

terziyim ve sultan ya da valiler için bir şeyler dikmiş olabilirim, bu durumda zâlimlerin yardımcılarından sayılır mıyım?” diye sorduğunda onun “Sen zâlimlerin yardımcılarından biri değil, bilakis zâlimin ta kendisisin” dediği aktarılır.²⁷ İbn Mübârek’in bu tutumunda, hocası Hammâd b. Seleme’nin (ö. 167/784) yaklaşımını takip ettiğini görebiliriz. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî’nin aktardığına göre Abdullah b. Mübârek’e “hicrî iki yüz senesinden sonra adalet yayılır mı?” diye sorulduğunda, şöyle demiştir: “Bizler bu konuyu Hammâd b. Seleme’nin yanında konuşup müzakere ediyorduk; o kızarak şöyle dedi: ‘Eğer gücün yeterse iki yüz senesinden sonra ölmeye gücün yeterse, öl; çünkü o zamanda fâcir/büyük günah işleyen idareciler, zalim vezirler, hain veznedarlar ve fâsık ilim ehli meydana çıkar, onların bütün konuşmaları birbirini kötülerdir. Onlara Allah katında ‘kendileri bozulmuş ve halkı bozucular’ ismi verilir.’”²⁸ Görüldüğü gibi Hammâd b. Seleme ve İbn Mübârek, siyaset-toplum ilişkilerinde hicri 200’lerden önce bütünüyle bir bozulma olduğunu ve bu konuda yakın bir zamanda düzelmenin yaşanamayacağını düşünmektedirler. Bu ana fikrin yansıması olarak Mekkî, ilk zâhidlerin, zâlim veya adil, hiçbir yöneticiyle ilişki kurulmaması ve onlarla ilişki kuranlarla ticaret yapılmaması konusunda İbrahim b. Edhem, Bişr el-Hâfî, Tâvûs el-Yemânî, Süleyman et-Teymî, Süfyân b. Uyeyne, Vüheyb b. el-Verd gibi çok sayıda âlim ve zâhidin görüşünü naklede rek²⁹ şöyle der:

Haram yoldan yenilen malların piyasada çokça bulunmasından ve askerler/devlet yönetimi tarafından birçok sakat kazanç yolları ortaya konduğundan ona (aslında helal olan bir şeye) haram karışmış olabilir. Ayrıca,

²⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü’l-kulûb*, IV, 353.

²⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü’l-kulûb*, IV, 446.

muttaki kimselerin az bulunmasından dolayı, piyasadaki temiz mülklere, ticaret mallarına ve sanata, bu tür bozuk yollarla kazanılan malların karışma durumu mevcuttur. İşte biz, elimizde kesin ilim bulunmadığı için, helal olduğunu tahmin ettiğimiz şeylere şüpheli diyoruz (...). Çünkü o, haramdan tertemiz bir şüphe değildir. Bu kısım, sultanların dostlarının ve onlara yakın olan kimselerin sahip olduğu mülklerin misalidir; çünkü onların hizmetinde iken kazandıklarına, zalim devlet adamlarının malı karışmıştır.³⁰

Bu bölümün daha öncesinde de Mekkî şöyle der: “Tüccar ve zanaat ehlinin malları, askeri mallarla karışmıştır. Askerî yollardan kazanılan malların çoğunluğu hak etmeksizin alınmış mallardır. Bunu, malları bâtil yollarla yemek gibi görebiliriz. Çünkü askerler, canlarını ve bineklerini arzuları peşinde koşturmakta, kendilerine verilen malları yanlış yerlere sarf etmektedirler (...). Helal ancak ilk asırda mevcuttu, çünkü o zaman selef-i sâlihîn hayattaydı ve halk vera sahibiydi.”³¹ Ebû Tâlib el-Mekkî’nin öne sürdüğü gerekçe, sûfilerin selefî olan neslin karamsar dönem eleştirisini, siyaset ve toplum arasındaki ayrılığın yöneticiler ve sûfiler arasındaki ilişki özelinde yarattığı tahribatı, geçici bir durum olmaktan ziyade süregiden ve hicri dördüncü asrın da genel karakteri haline gelen bir bozulma olarak anladığını göstermektedir. Tek tek askeri bireylerin “sahih cihâd” niyetinde bütünlük arz etmediklerini düşünen sûfilerin tavrından çıkarılacak bir diğer sonuç, onların devlet yöneticilerinin “fetih” politikalarını ilke olarak destekleseler bile, askerlerin sosyal ve ticari hayatta sebep oldukları bozulma-

²⁹ A.g.e., IV, 446-455.

³⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, IV, 442, 444-445, 454.

³¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, IV, 352.

nın sorumlularından biri olarak gördükleri³² ve bu sebeple adil veya zâlim olsun, onlarla hiçbir ilişki tarzını benimsemedikleridir. Bu bakımdan siyasi bir protest tavrı olarak zühdün, devlette görev almamaktan başka en açık tezahürlerinden birinin, paradoksal bir şekilde, zâhidlerin şehirlerden ayrılarak sınır boylarındaki gazalara katılmaları olduğunu söyleyebiliriz. Binaenaleyh yöneticilerden uzak durmak, hicri 200'lerden önce, dünyevi olan her şeyden arınmayı kapsayan bir dindarlık tutumu olarak zühdün temel bileşenlerinden biridir.

1.2 Abbâsîlerin Genel Din Politikaları Çerçevesinde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri

Hicrî 150'lere kadar, zâhidlerle siyaset kurumu arasındaki ilişkileri, sadece zâhidlerle sınırlamayıp ulemâ ve siyasîler arasındaki ilişkisinin bir parçası şeklinde ele almak daha doğru olur. Bu anlamda söz konusu dönemin önde gelen âlimleri, sûfiler tarafından "selef" olarak nitelenen ve otoritesi kabul edilen kimselerdi. Dolayısıyla onların devlette idarî ve hukukî alanlarda görev almaktan imtina eden tavırları zâhidler tarafından da sürdürülmüştür. Bununla birlikte kabaca tayin edilecek olursa, el-Mehdî'nin hilâfeti zamanında (158-169/775-785) Ehl-i Sünnet'e mensup âlimler ile devlet yöneticileri arasındaki uzaklığın, bir tür uzlaşıya evrildiği müşahade

³² Mekkî şöyle der: "Halk içinde helalin var olmasının temeli, yöneticilerin adaleti, valilerin dürüstlüğü ve memurlarının da dinin ıslahı ve Müslümanların korunması için Allah yolunda onlarla birlikte hareket etmeleridir. Helalin etkin olmasının esası ise halka bağlıdır. Buna dikkat eden azalır ve iş tersine dönerse, helal gizlenir; haram ortaya çıkar ve her tarafa yayılır (...). Tefsir âlimlerinden birisi, 'İşte biz bu şekilde, yaptıkları işler yüzünden zalimlerin bir kısmını diğerlerine musallat ederiz' ayeti hakkında, şöyle demiştir: "İnsanların amelleri bozulunca, kendilerine benzer kimseler başlarına idareci yapılır." Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, IV, 445.

edilebilir. Bazı görüş ayrılıkları sürse bile, Ehl-i Sünnet âlimlerinin hemen hepsi “ulû'l-emre itaat” fikri etrafında birleşerek Abbâsîlerin idaresi altında *ümmetin birliğini* tesis eden ortak bir yaşam tarzının varlığını savundular. Abbâsîler de Müslüman toplumun büyük bir çoğunluğunun dikkate aldığı bu ilim otoritelerinin tavrını kabul etmişlerdir.³³ Çünkü devlete karşı başlayan isyanların en önemli nedeni, ilmî otorite ile siyasî otoritenin bir kişide birleşmesi fikrinden kaynaklanmıştı. Bu yönüyle sorun Ehl-i Sünnet’e mensup âlimlerde değil; Şîa taraftarlarındaydı. Şîa’nın içindeki bazı aşırı fırkalara göre imam hem ilmî hem de siyasî bir otoriteye sahipti; bu yüzden yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, dinî söylemlerle başlayan isyanlar kısa süre içinde siyasî iktidar talebine dönüşüyordu. Oysa Ehl-i Sünnet’e mensup âlimler siyasî bir iktidar talebinde birleşerek bir isyan hareketine girişmemişlerdi. Bu bakımdan Abbâsî yönetimi ile Ehl-i Sünnet âlimleri arasındaki uzlaş, ilmî ve siyasî otoritelerin birbirlerinin hâkimiyet alanlarına müdahale etmemesini içeren geç gerçekleşmiş fakat doğal bir fikir birliğiydi.³⁴ Ancak siyaset ve ilim otoriteleri arasındaki bu üstü örtülü uzlaşının, Mihne dönemiyle (218-237/833-852) yeniden bozulduğunu görmekteyiz ki

³³ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, I, 341-348.

³⁴ Bunun önemli sonuçlarından birisi, devletin dinî kaygılarla ortaya çıkan isyanlarla mücadelesinin, bu devirde daha odaklı bir kapsamda daralmış ve “zındıklarla mücadele” karakterine bürünmüş olması gösterilebilir. Halife el-Mehdî, zındıklarla mücadele için çeşitli soruşturmalar başlatmış, idari anlamda kendisine yakın bazı kişileri bu soruşturmalara dâhil etmiş ve bu amaçla bir “Dîvânü’z-zenâdika” kurduymuştu, bk. Nahide Bozkurt, “Mehdî-Billâh” *DİA*, Ankara (2003), XXVIII, 377-379. Burada “zındık” terimini, hem devlete karşı belirli bir hareket içinde olan İslam dışı inançlara mensup kimseleri hem de Şîa’nın siyasî amaçlarla isyan eden aşırı fırkalarını anlatmak üzere kullanıyoruz. Abbâsîlerin toplumdaki ayrılıkçı dinî hareketlere yönelik politikaları hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslamı’nda Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilâfeti* (trc. Ahmet Demirhan), İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.

bu süreç o zamana kadar siyasetle arasına mesafe koymada ittifak içinde olan zâhidler zümresi arasında iki farklı eğilimin tebellür etmesini sağlaması açısından konumuzla yakından ilgilidir. Bu ayrımın, devletin sûfîler arasından belirli bir zümreyi desteklemesinden kaynaklandığı düşünülebilir, fakat eldeki veriler böylesine doğrudan bir etkiye işaret etmez. Bununla birlikte hicri üçüncü asırda Abbâsîlerin takip ettiği genel din politikasını bu ayrımla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Bir devletin “din politikasından” söz ederken, devletin belirli bir dinî görüşü, tutumu ya da dindarlık tarzını, toplumun geneline empoze edip etmediğini anlatmayı amaçlayarak Christopher Melchert’in kullandığı anlamı koruyacağız.

Melchert bu konuyu, Mütevekkil’den (dönemi: 232-247/847-861) Müktefî’ye (ö. 295/908) kadarki süreçte, halifelerin din politikalarını, yani belirli bir fikhî/kelamî zümreyi destekleyip desteklemediklerini onların “kadı” atamalarını irdeleyerek ele alır. Çünkü söz gelişi *başkadılık/kâdilkudâtılık* kurumu, sadece hukuk işlerinde değil aynı zamanda halifeye hemen her konuda danışmanlık vazifesinin de yürütüldüğü dinî/siyasî bir kurumdu. Melchert’e göre halifelerin din politikalarına muhatap olan iki temel zümre bulunuyordu: ehl-i hadis ve ehl-i rey. Rey kanadının Abbâsî yönetimini etkisi altına alıp farklı dindarlık tarzlarına ama daha çok hadis ehline uyguladığı baskıyla büyük bir güç kazanmıştı.

Mihne, açık bir Şîa destekçisi politika izleyen Me’mûn (dönemi: 198-218/813-833) ve ardından gelen Abbâsî halifelerinin Kur’ân’ın yaratılışlığı fikrini dikte ederek toplumun din ve dünya görüşünü belirleyen yegâne otoritenin “halife” olması gerektiği düşüncesinin bir sonucuydu. Ancak Mütevekkil’in politikasıyla 237/852’de bu politika tam anlamıyla sona erdi ve Mütevekkil aralarında ehl-i hadis de bulunduğu “muhafa-

zakâr sünnî” kanadı destekledi. Bununla birlikte sonraki halifelerden Müh-
tedî (ö. 256/870), Hanefiler lehine bir politika izleyerek rey kanadına yeni-
den destek verdi. Mu‘temid’in hilâfet naibi olmasına karşın bir “halife” gibi
etkin olan Muvaffak’ın (ö. 278/891), ehl-i hadis ve ehl-i rey arasında “orta
yol” bulmaya çalışan politikaları ise bugünkü büyük Sünnî fıkıh/kelâm
mezheplerinin olgunlaşmasını temin eden bir süreci meydana getirdi.³⁵
Genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu süreçte mihnede en büyük bas-
kırıyı gören âlim olarak Ahmed b. Hanbel’in yönetime karşı “isyankâr” bir
tavır içine girmiş olabileceğini düşünebiliriz. Fakat İbn Hanbel, mihneyi
sona erdirmesine rağmen halife Mütevekkil’in kendisine yaklaşma çaba-
larına kayıtsız kalmış ve yakın çevresine yöneticilere isyan etmemeleri ve
“ulû’l-emre itaat” etmeleri yönünde telkinlerde bulunmuştu.³⁶ Sonraki
Hanbelîler bu tavrı tam anlamıyla takip etmiş görünmezler. Bunun en
önemli örneği ünlü mutasavvıf Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin talebesi olan
Hanbelî fakihi Berbehârî (ö. 329/941) ve taraftarlarının Basra’da ahlâkî
yozlaşmaya ve kısmen Şîilere karşı giriştikleri isyan hareketidir (323-
329/933-941).³⁷ Berbehârî’nin bu isyan hareketi sırasındaki söylemi, hicri
200’lerden önce zâhidler arasında ortak bir tavır olarak şekillenen “iktidara
muhalif olma” düşüncesinden besleniyordu.

Bununla birlikte aynı dönemde sûfîlerin, bu söylemi tam olarak be-
nimsemedikleri görülmektedir. Muhtemelen bunun nedeni, hicri üçüncü

³⁵ Christopher Melchert, “Mütevekkil’den Muktedir’e Abbâsî Halifelerinin Din Politikaları”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık* (derleme ve çeviri: Ali Hakan Çavuşoğlu), İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 101-134.

³⁶ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 339-340.

³⁷ Daha geniş bilgi için bk. Muhyettin İğde, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İstanbul, İFAV, 2016, s. 156-173.

asrın başlarından itibaren sûfîlerin, ehl-i hadis çizgisindeki dindarlık anlayışından uzaklaşarak Melchert'in "ılımlı-akılcılık" dediği ve gölge halife Muvaffak'ın politikaları sonucu güçlenen "orta yolcu" ilim anlayışına yakınlaşmalarıydı. Bunu daha anlaşılır bir tarzda fıkıh mezhepleriyle ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren belli başlı sûfîler arasında Hanbelîlikten daha yaygın olan Şâfiîlik, Mâlikîlik, Hanefîlik gibi fıkıh mezheplerinden söz edebiliriz. Tasavvufu temsil eden önemli isimlerin daha "akılcı" bir yol benimsemelerinin, ehl-i hadise mensup ya da yakın olan zâhidlerin tepkisine neden olduğu öne sürülebilir.³⁸ Dolayısıyla Melchert'in de tespitine uygun olarak,³⁹ Abbâsîlerin din politikalarına muhatap olan zümreler arasında sûfîlerin ehl-i hadisten ziyade ılımlı akılcılar grubuna dâhil olduklarını söylemek yanlış olmaz. Hicrî 200'den önce devlet ve ulemâ arasında gerçekleşen uzlaşının bu kez daha kesin ve sürekli tarzda tesis edildiği hicri üçüncü asrın sonlarına doğru sûfîlerin, uzlaşmayı gerçekleştiren gruplardan biri olarak telakki edilmesi gerekir.

Devlet ve Ehl-i Sünnet ulemasının "ılımlı akılcı" kanadı arasındaki bu uzlaşının, sûfîleri yöneticilere ya da siyasete karşı daha "pasif" ve "uy-sal" bir tutuma sevk ettiği öne sürülebilir mi? Buna iki sebepten dolayı olumlu cevap vermek güçtür. Birincisi tasavvuf geleneğinde hicri 200'den önceki zühd anlayışına ve dolayısıyla ehl-i hadisin geleneksel tutumuna daha yakın olan sûfîlere beşinci asra kadar rastlanabilmektedir. Sehl'in ekolüne mensup olan ve fethedilmiş arazilerin kullanımıyla ilgili İbn Han-

³⁸ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu* (trc. Nagihan Doğan), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 37.

³⁹ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 97-98.

bel'in görüşlerini aktaran kaynak olarak öne çıkan Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) başta olmak üzere, nispeten Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038)⁴⁰ ve Abdullah Ensârî el-Herevî'yi (ö. 481/1089)⁴¹ ehl-i hadis mensuplarının zühd/tasavvuf anlayışına daha yakın sayabiliriz. Bu isimler, tasavvufun mahiyeti ve tarihi hakkında "klasik" sayılabilecek eserler yazan güçlü müelliflerdi. Bu açıdan baktığımızda tasavvufta siyasete karşı protest duruşun sürdürülmüş olabileceği öne sürülebilir. Cidde kadılığı görevini kabul eden Amr b. Osman el-Mekkî'ye (ö. 297/909) ve Bağdat başkadısı Mâlikî Ebû İshâk İsmail b. İshâk el-Cehdamî'ye vekil tayin edilen Ruveyh b. Ahmed'e (ö. 303/916) tepki gösteren Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tutumu gibi⁴² daha önceki dönemden dolayı yoldan birkaç örneği de bu kapsama dâhil edebiliriz. Fakat ikinci bir neden bu hükme hemen varamayacağımızı gösterir. O da hicri 250'lerden itibaren kaleme alınan belli başlı tasavvuf eserlerinde siyasete ve yöneticilere karşı "keskin bir muhalefet" düşüncesinin takip edilememesidir.

⁴⁰ *Hilyetü'l-evliyâ*'da Ebû Hanîfe'nin hal tercümesi yer almadığı gibi selef âlimlerinden onu eleştirenlerin sözlerine de sıklıkla yer verilir. Bk. Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI: 258-259, 324-32, 385; *Allah Dostlarının Dünyası*, V: 96-97, 161-162, 183-184.

⁴¹ Herevî de yaşadığı dönemin siyasî ve entelektüel kargaşaları arasında, özellikle 430/1040-462/1070 yılları arasındaki otuz yıllık dönemde, kimi zaman baskı görmüş, kimi zaman da taltif edilmiş bir mutasavvıf idi. Gazneli Sultan Mesûd'a şikâyet edilmesi ve serbest bırakılması, Zünnûn'un Mütevekkil'le olan ilişkisini andırsa da sonraki yıllarda yaşadığı sıkıntılar bir müddet hapiste kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Herevî'nin yaşadıkları, burada vurgulamaya çalıştığımız ehl-i hadis eksenli tasavvuf anlayışına yönelik reaksiyonların hicri beşinci yüzyıldaki durumu hakkında önemli veriler içerir. Herevî'nin ayrıntılı biyografisi ve tasavvuf anlayışı için bk. Muhammet Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Yayınlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2013. Tasavvuf siyaset ilişkileri açısından özellikle s. 65-71.

⁴² Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 31.

Ne Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın (ö. 286/899) risalelerinde ya da Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) kitaplarında ne de Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hucvîrî (ö. 465/1072) gibi çoğunlukla hicri üçüncü asırdaki sûfilerin görüşlerini derleyen müelliflerin eserlerinde, makam sahiplerine mesafeli durmak ya da makam hırsına sahip olmamak gibi temel bazı tutumların aktarılmasının dışında, “mutlak biçimde” iktidara muhalif olmak tasavvufun temel prensiplerden biri olarak yer almaz.⁴³ Bunu hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki tasavvuf-siyaset ilişkilerini incelerken önemli bir veri olarak kabul etmek gerekir. Çünkü bu eserler sadece derleme değil, aynı zamanda tasavvufun kurucu isimlerinin görüşlerini şerh eden ve ulema ile sûfiler arasındaki uzlaşmayı temin ederek tasavvufun toplumsal hayatta daha kesin ve güçlü bir biçimde yerleşmesine vesile olan etkilere sahiptir. Bu eserlerin tasavvuf-siyaset-toplum ilişkilerinde oynadığı rolü aşağıdaki değerlendirme kısmında biraz daha belirginleştirmeye çalışacağız.

Sonuç olarak zâhidler/sûfiler arasında siyasete ve yöneticilere muhalif olma yönündeki ortak tavrın, hicri üçüncü asrın başlarından itibaren belirgin bir ayrımla bozulmaya başladığını müşahade ederiz. Sûfilerin bir kanadı yöneticilere muhalif olma tavrında ısrar ederken, metinlerde daha çok öne çıkan ve “Sünnî tasavvufun kurucusu” sayılabilecek sûfiler ise - bazı istisnai örnekleri paranteze alırsak- siyaset kurumlarına ve müntesiplerine karşı “nötr” kalmayı benimsemiş görünmektedirler. Daha açık bir anla-

⁴³ Bu hususta *Kûtü'l-kulûb*'da en katı tutumları zikreden Ebû Tâlib el-Mekkî bile şöyle demektedir: “Müslüman hilâfetin kıyamete kadar Kureyş'e mahsus olduğuna inanmalı, ancak imamlara karşı kılıç çekmemeli, onlardan kaynaklanan zulümlere karşı sabırlı olmalı, adalet ve iyiliklerine şükretmeli, iyilik ve takva ge-

tımla, ikinci grupta yer alan sûfiler, siyasetten ve yöneticilerden uzak durma ilkesini koruyup tavsiye etmekle birlikte bu tutumlarını söz gelişi Berbehârî gibi ehl-i hadise mensup zâhid/âlimlerin isyanı gibi, idareye karşı bir “aksiyon” zemini haline hiçbir zaman getirmediler. Aynı şekilde kanaatimize göre hicri üçüncü ve dördüncü asırlar arasında tasavvuf karşıtı “genel bir devlet politikası” da söz konusu olmadı. Çünkü tasavvuf hiçbir zaman *üm-metin birliği* fikri etrafında şekillenen toplumsal bütünlüğü bozabilecek bir tehdiye dönüşmedi. Bu noktayı belirginleştirmek, kuşkusuz, tasavvuf-siyaset ilişkilerinin sonraki dönemlerde nasıl bir seyir izlediğini ele almayı gerektirmektedir.

1.3 Tarihî Bir Arka Plan: Teşekkül Döneminde Sûfiler ve Sultanlar

Teşekkül döneminde tasavvuf-siyaset ilişkilerini takip edebileceğimiz en uygun veriler, muhtemelen, sûfilerle yöneticilerin (halifeler, vezirler, valiler vb.) karşılaşmalarına dair aktarılan anekdotlarda yer alır. Bu karşılaşmalardaki olay örgüleri ve söylemlerde belirli bir “düzen” tespit etmek mümkün değilse de, ana hatlarıyla şöyle bir seyir takip ettiğini öne sürebiliriz: Mihne dışında (h. 214-237) hicri üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar, zâhidlerin ve tasavvuf yazarları tarafından sûfilerin öncüleri kabul edilen selef âlimlerinin yöneticilere karşı tutumları genel olarak, onlara mesafeli durmak ve gerektiğinde ahlakî konularda tavsiye/nasihat vermek⁴⁴

reği bir şey emrettiğinde itaat etmelidir.” Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, III, 403.

⁴⁴ Fudayl b. İyâz ve Hârûn er-Reşîd örneğinde olduğu gibi. Bk. Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 308-311; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 165-167. Fudayl ve Hârûn er-Reşîd hakkındaki diğer rivayetler için bk. Ebû Nu‘aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 104-105; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 245-253. Erken dönemde zâhidlerle

ya da eleştirmek⁴⁵ şeklinde cereyan eder. Gerçi mihnede zulüm gören kesim sadece İbn Hanbel ve takipçileri değildi. Bu, devletin rey ehli dışında kalan “bütün” entelektüel kesime yönelik belirli bir süre devam eden top-tancı bir baskısıydı ve bazı zâhidler de bu baskıya maruz kalmıştı. Söz geli-şi Şâfiî’nin önde gelen talebelerinden zâhid Ebû Ya’kûb el-Büveytî (ö. 231/846), Halife Vâsık’ın emriyle Mısır’dan Bağdat’a getirilip hapsedilmiş ve bir süre sonra hapiste vefat etmişti.⁴⁶ Daha önce üzerinde durduğumuz

yöneticiler arasındaki karşılaşmalara dair bilgilerimiz genellikle büyük hacimli tarih kitaplarıyla ya da sûfîlerin anlatılarıyla sınırlı olsa da bazı zâhidler için özel risaleler kaleme alınmış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Fuat Sezgin’in tespitlerine göre The Royal Asiatic Society of Bengal Kütüphanesi 1062 numara-
rada kayıtlı olan ve hicri dördüncü yüzyıl ile tarihlendirilen anonim *Kitâbu’l-mekârimi’l-ahlâk* içerisinde, *Makâmü’l-Behlûl* ‘inde’l-mülûk, *Makâmü’z-Zî’n-nûn* ‘inde’l-mülûk, *Makâmü’l-Mansûr* [b. *Ammâr*] ‘inde’l-mülûk, *Makâmü’l-Hasan el-Basrî* ‘inde’l-mülûk, *Makâmü’s-Süfîyân es-Sevrî* ‘inde’l-mülûk başlıklı bölümler mevcuttur. Bk. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden, Brill, 1967, I, 410, 458, 518, 637, 638, 739. Bu eserlerin içerik ve kapsamına dair şu an elimizde kesin bir bilgi olmasa da yöneticilerin âlimler/zâhidlerden tavsiye ve nasihat taleplerinin yer aldığını düşünebiliriz. En azından burada “mülûk” kelimesinin “siyasî yönetici” anlamına geldiği kesindir. Çünkü daha geç dönemlerde bu unvan, âlemin idaresinde Hakk’ın vesile kıldığı “esas yöneticiler” anlamında ârifler için kullanılmıştır ki, hicri dördüncü yüzyıla ait olduğu tespit edilen anonim *Edebü’l-mülûk* başlıklı eser en açık örnektir. Bu eserin erken dönem sûfîlerin “manevî siyaset” düşüncelerini anlamada önemli bir rolü olabileceğini hatırdı tutmak gerekir, ancak başka bir çalışmanın konusu olarak şimdilik burada ihmal edilmiştir. Bk. *Edebü’l-mülûk fî beyânî hakâik’t-tasavvuf* = *Âdâb al-mülûk* (nşr. Bernd Radtke), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991, s. 7-9. Eserin bir başka neşri için bk. *Die Lebensweise der Könige - Adab al-mulûk: ein Handbuch zur islamischen Mystik* (nşr. Richard Gramlich), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993.

⁴⁵ Hicri ilk iki asrı kapsayan dönemde halifeleri eleştiren ve bu nedenle baskı gören zâhidler ve sûfîlerden de söz edilmektedir. Melchert bu dönemle ilgili bazı örnekleri zikretmiştir. Bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 332-333, 338-339.

⁴⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî bu hadiseden bahsederken Şâfiî’nin *el-Ümm* kitabının müellifinin gerçekte Büveytî olduğunu iddia eder, ancak araştırmacılar bunun doğru

gibi, mihnenin sonuna kadar zâhidler/sûfiler arasında yöneticilere karşı tavır konusunda bir birliktelik bulunuyordu.

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonra ise sûfilerle yöneticilerin karşılaşmalarında âlimler başta olmak üzere toplumun çeşitli kesimleri tarafından sûfilerin “din görüşleri” hakkında yapılan şikâyet ve suçlamaların önemli rol oynadığını görüyoruz. Gerçi bunların birkaçı Mihne kapsamında değerlendirilebilir, fakat hepsi buna dâhil değildir. Bu suçlamaların tam olarak kiminle ve ne zaman başladığını tespit etmek güç olsa da konuya hasredilen iki önemli eserden hareketle bir tablo ortaya konabilir. Bunlardan ilki Ebû Nasr es-Serrâc’ın (ö. 378/988) *el-Lüma*’da kaleme aldığı “Küfürle İtham Edilip Sultanlara Şikâyet Edilen Sûfiler” başlığı taşıyan ve dokuz ismi anlattığı –bunlardan birisi tâbiûndan Âmir b. Abdülkays (ö. 55/675) olduğu için gerçek sayıyı sekiz olarak tespit edebiliriz- bölümdür.⁴⁷ İkincisi ise Ebû Abdurrahman es-Sülemî’ye (ö. 412/1021) nispet edilen “Mihenü’s-sûfiyye” başlıklı risaledir ki Sülemî burada on iki sûfinin durumunu anlatır.⁴⁸ Bu iki eserden hareketle bir tablo ortaya koymak için, suçlamalardan kaynaklanan olaylara yöneticilerin dâhil olduğu ortak örnekleri dikkate alarak bir tarihlendirme yapacak olursak, Zünnûn el-Mısırî’nin (ö. 245/859), 228/843 ve 244/858 yıllarında yaşadığı iki hadiseyi başlangıç

olmadığı görüşündedir. Krş. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb: Kalplerin Azığı*, IV, 260-261; Ahmet Özel “Büveytî”, *DİA*, (Ankara, 1992), VI, 500-501.

⁴⁷ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma* ‘ (nşr. Muhammed Edîb el-Câdir), Amman, Dâru’l-feth, 2016, s. 551-555.

⁴⁸ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Târihu’s-sûfiyye bi zeylihî Mihenu’s-sûfiyye* (nşr. Muhammed Edîb el-Câdir), Dimaşk, Dâru Ninevâ, 2015/1436, Bu eserin sonunda s. 1-35.

noktası olarak kabul edebiliriz.⁴⁹ Söz konusu sürecin hicri dördüncü asrın sonlarına kadar aralıklarla sürdüğünü müşahade ederiz. Fakat tasavvuf geleneğindeki merkezî isimlere odaklanarak Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), İbn Atâ (ö. 309/922), Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ve Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/940) gibi önde gelen sûfîleri nazar-ı itibara alırsak, hicri dördüncü asrın ilk çeyreği ile sınırlandırabiliriz.

Hicrî beşinci ve altıncı asırlar ise tasavvuf-siyaset ilişkilerinin zor takip edildiği bir dönemdir.⁵⁰ Bunun iki sebebi bulunur. Birincisi bu dönem, karşılıklı ilişkileri takip etmek için elde oldukça az verinin bulunduğu bir tarihsel aralıktır. Bu dönemde tasavvuf hakkında kitap yazan Kuşeyrî, Hucvîrî, Herevî gibi belli başlı sûfî müellifler, siyasetten uzak kalma prensibini korumakla birlikte, daha önce de ifade ettiğimiz gibi kendi zamanları özelinde belirli bir sûfî-yönetici karşılaşmasından neredeyse bahsetmezler.

⁴⁹ Serrâc söz konusu baskıları anlatırken Zünnûn'dan başlar, Sülemî ise *Mihen*'de Zünnûn'dan önce üç kişiyi anlatır. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) melekleri gördüğünü iddia ettiği için Şam'dan çıkarılması; onun öğrencisi Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin (ö. 230/844) velilerin peygamberlerden üstün olduğu iddia ettiği için sultana şikâyet edilmesi ve Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) Ahmed b. Hanbel ile olan anlaşmazlığı. Bunlardan Ahmed b. Ebü'l-Havârî hakkındaki suçlama diğer tasavvuf kaynaklarında yer almaz, fakat onun İbn Hanbel ile birlikte Mihne döneminde bir süre beraber hapiste kaldığı bilinmektedir. Dolayısıyla onun örneğini, doğrudan "tasavvuf" ile ilgili saymaya şimdilik ihtiyatla yaklaşmayı tercih edebiliriz. Bununla birlikte Ahmed b. Ebü'l-Havârî'yi bir başlangıç noktası kabul etsek bile tarihlendirmemiz yine hicri üçüncü asrın ilk çeyreği olacaktır. Zünnûn'u tercih etmemizin nedeni, onun halife ile doğrudan karşılaşmış olmasıdır. Krş. Sülemî, *Mihenü's-sûfiyye*, s. 21; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliya Tezkireleri* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2007, s. 324-327; Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Ebü'l-Havârî", *DİA*, (İstanbul, 1989), II, 58.

⁵⁰ Bu dönem hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 177-194.

İkincisi ise bu dönemde şikâyet ve suçlamalardan ziyade tasavvuf otoritele-
rinin siyaset erkleri tarafından kabullenildiği hadiseler mevcuttur. Daha
doğrusu bu dönemde kaleme alınan menâkıbnâme tarzındaki eserlerde si-
yasîlere yönelik bakış ve söylemdeki bu değişiklik hemen göz çarpar. Sü-
lemî'nin mürîdlerinden Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) zındıkla
itham edilerek Gazneli Mahmûd'a şikâyet edilmesinden başka,⁵¹ Selçuklu
sultanları Çağrı Bey ve Tuğrul Bey ile ilişkileri,⁵² Baba Tâhir-i Uryân'ın
(ö. 447/1055 [?]) Selçuklu sultanı Tuğrul Bey ile ilişkisi ve yine Ahmed-i
Nâmekî Câmî'nin (ö. 536/1141) Selçuklular tarafından taltif edilmesi bu
meyanda zikredilebilecek bazı örneklerdir. Bunların önemli bir ortak nokta-
sı, söz konusu mutasavvıfların manevî makam ve güçleri ile siyasî iktidarla-
rın meşruiyeti arasında ilişki kurulmasıdır.⁵³

Başka bir deyişle hicri beşinci ve altıncı asır, tasavvuf-siyaset iliş-
kilerinde daha çok “olumlu” bir havanın estiği dönem olarak görülebilir.
Kuşkusuz bunda tasavvufun gelişimini tamamlaması ve Selçuklu veziri
Nizâmülmülk'ün sınırsız desteğini kazanan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.
505/1111) tarafından bir “din ilmi ve yöntemi” olarak kabul edilmesinin

⁵¹ Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd: Tevhidin Sırları* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2004, s. 92-96.

⁵² Dönemin Horasan valisinin Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr için söylediği “Ben hangi nimet ve makama erdiysem Şeyh'in yüzü suyu hürmetinedir” söz ile Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr'ın Çağrı Bey'e “Sana Horasan ülkesini verdim”, Tuğrul Bey'e ise “Sana da Irak ülkesini verdim” demesi örnek olarak zikredilebilir. Bk. Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd: Tevhidin Sırları*, s. 163-165. Eserde Ebû Sa'îd'in Tûs ve Horasan valileri başta olmak üzere başka yöneticilerle de yakın ilişkisine dair örnekler yer alır.

⁵³ Bu konuda ve hicri beşinci-altıncı yüzyıllarda tasavvuf-siyaset ilişkisi hakkında daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006, özellikle s. 125-157.

payı büyüktür. Bunu tasavvufun entelektüel yapıdan siyasî yapıya kadar toplumsal bütünlüğü oluşturan bütün unsurlar tarafından artık “meşru” kabul edildiği bir dönem olarak okumak da mümkündür. Bu birliktelik sürecinin en önemli örneğini hicri yedinci asırda Abbâsî halifesi Nâsır Lidînillâh’ın (ö. 622/1225) bazı işleri için elçi olarak görevlendirdiği ve halifeyle ilişkisi sayesinde fütüvvet kurumunun teşkilatlanmasına ön ayak olan Ebû Hafs Şihâbüddîn es-Sühreverdî’de (ö. 632/1234) görmekteyiz. Sühreverdî sadece siyaseti bir “araç” olarak kullanmak suretiyle tasavvufun toplumsal hayatta çeşitli kurumlar vasıtasıyla yerleşmesine katkı sağlamakla kalmamış; kendisinden sonra Sühreverdîye tarikatını sürdürecektir oğlu Ebû Cafer’i de bir “diplomat” olarak yetiştirerek⁵⁴ tasavvuf-siyaset ilişkilerini canlı tutmanın gerekliliğine inandığını göstermişti. Dolayısıyla tasavvuf-siyaset ilişkilerine dair bütün bu süreçleri dikkate aldığımızda, tasavvufun gelişimine “olumsuz” etki etmiş olabilecek türden müdahaleleri, en çok da, şikâyet, baskı ve suçlamaların yoğunlaştığı hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinden dördüncü asrın ilk çeyreğine kadarki zaman diliminde aramak gerekecektir.

1.4 Tasavvuf-Siyaset İlişkilerinin “En Uzun” Yüzyılı:

Hicrî 228-328 Yılları Arası

Bu başlık altında hicri 228-328 yılları arasında, tasavvufun gelişimine etki etmiş olabilecek vakalara dair verileri, iki hususu göz önünde bulundurarak aktarmaya çalışacağız: Birincisi siyasetin etkisini daha iyi

⁵⁴ Sühreverdî ve tasavvuf-siyaset ilişkisi geleneğindeki yeri için başvurulabilecek iki önemli kaynak için bk. Kamer-ul Huda, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı* (trc. Tahir Uluç), İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s. 31-66; Erik S. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition: ‘Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden, Brill, 2008, s. 89-113.

müşahede edebilmek için, sûfilere yönelik baskı ve suçlamalardan siyasîlerin de dâhil olduğu bazı hadiseleri veri kabul etmek. İkincisi ise bireysel etkiye sahip baskılardan ziyade, sûfilerin toplu bir şekilde suçlanıp yargılandığı ya da tasavvuf geleneğinde merkezî öneme sahip isimlere yönelik baskıların yer aldığı örnekleri dikkate almak. Bu minvalde dönemi, hem olayların karakteristikleri hem de kronolojiyi esas alarak üç grupta değerlendirmek mümkündür: (i) Bireysel hadiseler (ii) Toplu yargılamalar (iii) İdamla sonuçlanan hadiseler.

1.4.1 *Bireysel Hadiseler*

Birinci grupta yer alan örnekler, Zünnûn el-Mısırî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Ebû Bekr eş-Şiblî'nin yaşadıklarını kapsar ve ortak oldukları taraf, bir sûfî grubunu hedef almayan bireysel çaptaki hadiseler olmasıdır. Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), temelde iki grubun eleştirisiyle karşılaşmıştı. Bunlardan ilkinde Abdullah b. Abdülhakem başta olmak üzere Mısırlı Mâlikî fakihleri onu “daha önce duyulmamış tasavvufî konuları” anlatmakla suçlamış; Mutezile âlimleri ise “Kur'ân mahlûk değildir” dediği için eleştirmişti. Zünnûn'un bu eleştiriler karşısında 228/843'te Mısır'dan ayrıldığı; ardından tekrar döndüğü bilinmektedir. Ancak bir süre sonra bu defa “dinî görüşleri” sebebiyle devrin idarecilerine şikâyet edilmiş ve 244/858 yılında tutuklanarak Mısır'dan Bağdat'a götürülmüştür. Abbâsî Halifesi Mütevekkil tarafından Sâmerî'daki sarayda sorguya çekilen Zünnûn, hediyelerle taltif edilerek Mısır'a gitmesine izin verilmiştir.⁵⁵

⁵⁵ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 552; a.mlf., *İslam Tasavvufu* (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul. Erkam Yayınları, 2012, s. 477. Ebû Nu'aym, Zünnûn, Mütevekkil ve Zünnûn'a refakat etmesi için halife tarafından görevlendirilen Zurâfe

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ise hem âlimler tarafından yapılan şikâyetler hem de siyasî kargaşaların etkisiyle Basra'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Abbâsîlerin elinden pek çok bölgeyi alan Saffârîlerin kurucusu Ya'kûb b. el-Leys, halifenin yardımcısı Muvaffak ile savaşırken aldığı yaraların tedavisine yardımcı olması için 262/876'da Sehl'i çağırtmıştı.⁵⁶ Kısa bir süre sonra, 263/877'deki Zenc isyanı sırasında Tüster işgal edildiğinde Sehl'in buradan ayrıldığı ve Basra'ya geçtiği bilinmektedir. Böwering, bu ayrılığın sebebinin Sehl'in siyasî görüşü olabileceğini ima etmekle birlikte kesin bir kanıt ileri sürmez. Serrâc'a göre Sehl, tevbe hakkındaki görüşleri sebebiyle oranın halkı tarafından ayrılmaya zorlanmıştı.⁵⁷ Basra'ya yerleştikten bir müddet sonra çeşitli görüşlerinden dolayı bu kez şehrin önde gelen Şâfiî âlimlerinden Ebû Yahya Zekeriyâ es-Sâcî (ö. 307/909) ve Ebû Abdullah ez-Zübeyrî'nin (ö. 317/929) tepkileriyle karşılaşmıştır.⁵⁸

arasında geçen iki diyalog aktarır ki bunlarda herhangi bir sorgulama işareti görülmez, muhtemelen sorgulamanın tamamlanıp Zünnûn'un bir müddet misafir edilmesi söz konusudur. Bk. Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 337-339, 387-388; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 443-448, 555-557. Bu buluşmanın ayrıntılı diğer bir anlatısı için bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfnin Portresi: Zünnûn-ı Mısırî* (nşr. Roger Deladrière; trc. Ali Vasfi Kurt), İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2005, s. 82-91; Necdet Tosun, "Zünnûn el-Mısırî", *DİA*, XLIV, 575-576. Serrâc'ın naklettiği bir rivayette Zünnûn, Kahire'nin kuzeydoğusunda bulunan Mukattam dağında tutsak olarak tutulduğunda yaşadığı bir hadiseyi anlatır. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 367; a.mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 305. Bu hapis olayının halifeye götürülmeden önce 244/858 yılında gerçekleşmiş olması muhtemeldir.

⁵⁶ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustarî (D. 283/896)*, Berlin, Walter De Gruyter, 1980, s. 59-61.

⁵⁷ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 553; a.mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 478.

⁵⁸ Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhâda Suçlanan İlk Sûfiler", s. 376.

Fenâ-beka ikiliğini tasavvuf anlayışının merkezine yerleştiren ünlü mutasavvıf Ebû Sa'îd el-Harrâz (ö. 286/899) da görüşleri sebebiyle hem âlimlerin hem de yöneticilerin tepkisiyle karşılaşmıştır. *Kitâbu's-sırr* isimli eserindeki görüşleri nedeniyle⁵⁹ Bağdatlı âlimler tarafından küfürle suçlandığı aktarılan Harrâz, buradan ayrılıp Mekke'ye gitmek zorunda kaldı. Madelung ve Böwering, Harrâz'ın Bağdat'tan 264/878'deki Gulâmu Halîl olayı nedeniyle ayrıldığını kabul eder; ancak Nada Saab'a göre Harrâz Bağdat'tan en geç 259/872 yılında ayrılmış olmalıdır.⁶⁰ Dolayısıyla o şahsi olarak söz konusu soruşturma kapsamında sorgulanmamış ya da baskı görmemişti. On bir yıl boyunca Mekke'de yaşayan Harrâz, “ilmî bir mesele” (muhtemelen tasavvufa intisap etmeyen insanların dindarlıklarını küçümseme tutumu) hakkındaki görüşleri sebebiyle tepki çekince bu kez Mekke valisi onun şehirden ayrılmasını emretti. Sürgün emrinin talebeleriyle bir aradayken kendisine ulaştığı, Harrâz'ın vakit kaybetmeden ayrılmak için hazırlandığı; talebelerinin valiyle yeniden görüşüp af talebinde bulunacaklarını söylemelerine karşılık Harrâz'ın buna karşı çıktığı aktarılır.⁶¹

⁵⁹ Bu eser günümüze ulaşmamıştır, fakat tasavvuf yazarlarının Harrâz'ın tepki çeken sözleri şeklinde alıntıladıkları pasajlar, *Kitâbu's-safâ*'sında da yer alır. Dolayısıyla söz konusu eserin *Kitâbu's-safâ* olması da mümkündür. Bk. Ebû Sa'îd el-Harrâz, “Resâilü'l-Harrâz” (nşr. Kâsım Samarrâî), *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmî'l-İrâkî=Journal of the Iraq Academy*, Bağdat, XV (1967); a. mlf., “Yakınlık Makamı” (trc. Hacı Bayram Başer), *Kalplerin Makamları: Büyüyük Sûfilerden Seçme Metinler* içerisinde, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, s. 49-65.

⁶⁰ Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”, s. 375; Nada Saab, “Sûfi Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd al-Kharrâz (d. 286/899)”, Doktora tezi, Yale University, 2005, s. 44.

⁶¹ Bu detayların yer aldığı tek kaynak, muhtemelen, olayı Harrâz'ın öğrencisi Ebû Bekr el-Kettânî vasıtasıyla aktaran İbn Asâkir'in *Târîhu Medînet-i Dimaşk*'ıdır. Bk. Nada Saab, “Sûfi Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd al-Kharrâz (d. 286/899)”, s. 59, 119.

Bürokratlıktan tasavvufa geçiş yapan biri olarak Ebû Bekr eş-Şiblî'nin (ö. 334/949) durumu, bütün sûfiler içerisinde ayrı bir öneme sahiptir.⁶² Şiblî'nin hem babası hem de dayısı Abbâsî yönetiminde üst düzey görevliydi. Kendisi de Muvaffak'ın veliahtlığı sırasında onunla arkadaş olmuş ve hâciplik görevini yapmıştır. Bu sayede Rey'e bağlı Dünbâvend'e vali olarak tayin edilen Şiblî, Hayr en-Nessâc'ın sohbetlerine katıldıktan sonra tasavvufa intisap edip valilik görevini bırakmış ve daha sonra tasavvufî eğitimini Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanında tamamlamak üzere Bağdat'a gelmiştir.⁶³ Şiblî'nin bu süreçte Abbâsî veziri Ali b. İsâ İbnü'l-Cerrâh (ö. 334/949) ile olan ilişkisi de konumuzu yakından ilgilendirir. Ali b. İsâ, Abbâsîlerin Fâtımîler, Karmatîler ve Irak'ta çıkarılan isyanlarla uğraşmak zorunda kaldığı kritik bir dönemde iki defa vezirlik yapan, dindarlığı ve hayırseverliğiyle tanınan biridir.⁶⁴ Böwering, görüşlerinden dolayı Şiblî'nin vezir tarafından akıl hastanesine kapatıldığını belirtir.⁶⁵

1.4.2 *Gulâmu Halîl Olayı (Bağdat, 264/878)*

Erken dönemde sûfilere yönelik baskı denilince Hallâc'ın idamı ile birlikte akla gelen en mühim örnek kuşkusuz bu hadisedir. Olayın tasavvufun kendi iç gelişimi bağlamında değerlendirilmesi gereken pek çok yönü ayrı bir çalışmayı hak etmektedir, vakıa hâlihazırda sadece bu olay üzerine

⁶² Hücvîrî benzer bir bilgiyi Ebû Abbâs es-Seyyârî hakkında verse de detayları belirsizdir. Ona göre Seyyârî tasavvufa intisap etmeden önce “nüfuzlu” biriydi. Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 354-355; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 206.

⁶³ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif; nşr. Veliyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr), Şam: Dâru'l-Ferfûr, 2002, s. 124; a.mlf., *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 132; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 605; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 420.

⁶⁴ Nahide Bozkurt, “İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İsâ”, *DİA*, XX, 539-540.

eğilen müstakil akademik bir çalışma bulunmamaktadır.⁶⁶ Bu durum, olayı her yönüyle ele almamızı zorunlu kılar, ancak bu yöntem çalışmanın sınırlarını aşacağından burada olayın kısa bir seyrini aktaracağız.

Gulâmu Halîl adıyla bilinen Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Gâlib (ö. 275/888), 264/877 yılında Vâsıt'tan Bağdat'a gelerek, tesirli vaazlarıyla hem halk hem de devlet adamları üzerinde büyük nüfuz kazanan ehl-i hadis mensubu Hanbelî bir vaizdi. Sûfilerin ilahi aşk ve muhabbet konusundaki görüşlerine büyük tepki gösteren Gulâmu Halîl insan ile Allah arasındaki ilişkiye “korku” karakterinin hâkim olması gerektiğini öne sürüyordu. Bu esnada kadınlarla erkeklerin bir arada bulunduğu sûfî meclisleri hakkında çirkin söylentiler yayıldı. Semnûn el-Muhibb'e yönelik birtakım iftiralar ayyuka çıkınca Gulâmu Halîl sûfîleri zındıklık ve küfürle suçladı. Bu esnada veliaht Muvaffak'ın (ö. 278/891) annesinin desteğini alarak,

⁶⁵ Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”, s. 371.

⁶⁶ Joseph van Ess'in tespitine göre olayın en “doğru” anlatımı Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyer*'inde “Gulâmu Halîl” maddesinde yer alır, o da bunu Ebû Sa'îd İbnü'l-Arabî'nin (ö. 341/952) *Tabakâtü'n-nüssâk*'ından naklen aktarır. Bk. Şemseddin Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*' (nşr. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1983, XIII, 282-285; Joseph van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra* (trc. Gwendolin Goldbloom), Leiden, Brill, 2019, IV, 317. Van Ess'in olay hakkındaki değerlendirmeleri için bk. s. 313-324. Gulâmu Halîl olayına değinen diğer önemli ikincil çalışmalardan bazıları şunlardır: Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: martyr mystique de l'Islam execute a Baghdad le 26 Mars 922*, Paris, Gallimard, 1975, ilgili pasajlar; Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: State University of New York Press, 1985, s. 97-101; Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995, II: 384-85; Gerhard Böwering, “Early Sufism Between Persecution and Heresy” *Islamic Mysticism Contested* içinde (ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke), Leiden, Brill, 1999, s. 45-67 (Türkçesi: “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler” (trc. Abdurrezzak Tek), *UÜİFD*, XII/2 [2003]), s. 361-384; Christopher

Bağdat'a geldiği aynı yıl, burada bulunan yetmiş kadar sûfinin tutuklanması yönünde bir emir çıkarılmasını sağladı. Bunun üzerine sûfilere bir kısmı kaçıp saklandı, ancak bazıları tutuklanarak hapse atıldı.

Kaynakların belirttiğine göre herhangi bir duruşma yapılmadan doğrudan “idam” kararı verildi. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, ilk idam edilenin kendisi olmasını istediğinde kadı onun bu tavrından etkilenerek durumu halifeye bildirdi ve gerçek bir duruşma yapılması sağlandı. Duruşma sonunda tutuklu bütün sûfiler serbest bırakıldı.⁶⁷ Bu, erken dönemde sûfilerin topluca yargılandığını bildiğimiz tek olaydır. Bununla birlikte tasavvuf metinlerinde olaya dair anlatılar Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Semnûn [veya Sumnûn] b. Hamza el-Muhibb (ö. 298/911) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) etrafında temerküz eder.⁶⁸ Gulâmu Halîl olayı, sûfilerin o döneme kadar “idam” ile mahkeme edildiği ilk olay olması bakımından, muhtemelen tasavvufa yönelik baskılar içerisindeki en önemli kırılma safhasını teşkil eder.

1.4.3 *Hallâc-ı Mansûr'un İdamı* (Bağdat, 309/922)

Hallâc'ın idamı, hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinden başlayarak dördüncü asrın ilk çeyreğine kadar süren sûfilere yönelik baskıların en karma-

Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, 98, 251-252, 269-270; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 31-43.

⁶⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 422-423; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 254-255; Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 285.

⁶⁸ Hücvîrî olayı anlatırken Nûrî ile beraber er-Rakkâm ve Ebû Hamza isimli sûfilerin de tutuklandığını –Kuşeyrî bu isimlere eş-Şahhâm adında bir sûfiyi de ekler; celladın idam etmek için ilk yöneldiği kişinin er-Rakkâm olduğunu belirtir, bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 422; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 254; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 424-425; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 336.

şık ve kriz yaratan örneğini teşkil eder.⁶⁹ Bunda, Hallâc'ın devlet idarecileriyle sorunlarının başlangıç tarihi olarak kabul edebileceğimiz 269/883 yılından 309/922 yılına kadarki süreyi kapsayan yaklaşık kırk yıllık zaman diliminde maruz kaldığı kovuşturma, tutuklama ve hapis cezaları ile bu sürecin neredeyse bütün aşamalarına en üst düzey devlet yöneticilerinin bizzat müdahale etmesi etkili olmuştur.

Hallâc'a yöneltilen suçlamaların başında, kısa bir süre önce Bağdat toplumundaki sûfiler, âlimler ve siyasîlerin önemli bir sınav verdiği Gulâmu Halîl olayında gündeme gelen insan ile Allah arasında karşılıklı aşkın imkânını savunduğu iddiası bulunuyordu.⁷⁰ Buna, fena tecrübesini insanlara aktarırken kullandığı üslup nedeniyle Allah ile insanın ittihat edebileceğini öne sürmek, kerametlerini izhâr etmek, bâtinî anlamlarını öne çıkararak ibadetleri gerçek anlam ve işlevlerinden uzaklaştırmak ve bu görüşlerini dile getirirken sarf ettiği zındıklık ve küfür sözleri gibi yeni suçlamalar da eklendi. Bu suçlamalar, Mutezili âlimlerin ve Şîî kesimlerin de tepkisine yol açtığı gibi Bağdat'taki birkaç isim dışında bütün sûfilerin desteğini kaybetmesine neden oldu. Ancak Hallâc sohbetlerine devam et-

⁶⁹ Massignon'un Hallâc hakkındaki dört ciltlik klasik çalışması, olayın detaylarını bu yazıda ele almamızı gerektirmeyecek ölçüde açıklıkla ortaya koyduğu için, burada yalnızca tasavvuf-siyaset ilişkileri bakımından önem arz eden belirli noktalar üzerinde duracağız. Bk. Louis Massignon, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam. Martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse* Paris, 1922, I-II; Paris, Gallimard, 1975, I-IV. İngilizce çevirisi: *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam* (trc. Herbert Mason), Princeton: Princeton University Press, 1982, I-IV. Birinci cildin Türkçe çevirisi: *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi* (trc. İsmet Birkan), İstanbul, Ar-âç Yayınları, 2006.

⁷⁰ Sadece bu suçlamaya dayalı olarak 301/913'te İbn Dâvûd ez-Zâhirî tarafından idamla yargılanma talebinde bulunduğu Şâfiî fakih İbn Süreyc, ilhamla elde

meyi tercih etti, hatta vezirler İbn Hemdân ve İbn İsâ gibi saray eşrafından pek çok ismi de takipçileri arasına kattı. Hallâc olayının bir “siyasî kriz” haline gelmesi, bu desteği kazanmasının yanında, kendisinin de muhtemelen iktidarı eleştiren söylemlerinin ve saraydaki bazı entrikalara dâhil olmasının bir sonucuydu. Ancak 296/908 yılında vezirliğe Şîî İbn Furât atanınca Hallâc’ın saraydaki desteği son buldu. Vezirin yanı sıra Vâsıt valisi Hâmid de Hallâc’a düşmandı ve onu ilahlık iddiasında bulunmak ve hulûlü savunmakla suçladı. Bir süre sonra yakalandı ve yaklaşık sekiz sene saray hapis-hanesinde kaldı. Saraydaki takipçilerinin yardımıyla bazı zamanlar nispeten rahat bir mahkûmiyet süreci yaşadı ve pek çok kitabını bu şartlar altında kaleme aldı. Hâmid vezir olarak atanınca, Hallâc’ın yargılanmasına yönelik talepler arttı ve Hâmid de bunu destekledi. Bu sırada Hallâc’ın serbest bırakılması için Hâmid’i hedef alan gösteriler düzenleyen sûfî-müfessir İbn Atâ (ö. 309/922) vezirin muhafızları tarafından öldürüldü. Hallâc’ın son mahkemesinde Mâlikî kadı İbn Yusuf, Hanefî kadısı İbnü’l-Bühlûl’ün muhalefeti sebebiyle önceleri idam kararını vermekten imtina ettiyse de Hâmid’in baskıları sonucu, “Kalbin Kâbesi’ni tavaf etme söylemi nedeniyle insanları hac görevini yerine getirmekten vazgeçirmeye ve Kâbe’yi yıkmaya çalışan bir Karmatî casus olmak” suçundan idama mahkûm edilmesi kararını verdi. Bağdat’taki büyük protestolar arasında 24 Zilkade 309/27 Mart 922’de infaz gerçekleşti.⁷¹

edilen bilgilerin değerlendirilmesinde fikhin bir otoritesi olamayacağını öne sürerek idam kararı vermekten kaçınmıştı.

⁷¹ Kısaca aktarmaya çalıştığımız bu sürecin ayrıntıları için bk. Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam* (trc. Herbert Mason), I: 330-580; a.mlf., *İslam’ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi* (trc. İsmet Birkan), İstanbul, Ardiç Yayınları, 2006, I, 412-707. Bu ayrıntılı kısmın iki önemli özetine işaret edeceğiz: Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, s.

Şimdiye kadar aktardığımız veriler daha çok Irak havzasında gelişen olayları kapsamaktaydı, ancak İslam dünyasının doğu bölgesindeki benzer gelişmelere de kısaca işaret edebiliriz. Yukarıda gördüğümüz gibi Hallâc'ın açıktan politik bir duruş sergilemesinin dışında erken dönem tasavvuf tarihinde bir mutasavvıfın söylemleriyle herhangi bir siyasî erki açıktan desteklediğini söylemek güçtür. Bununla birlikte Horasan'daki Melâmetîlik akımının öncü isimlerinden Ebû Hafs el-Haddâd en-Nîsâbûrî'nin (ö. 260/874) fütüvvet hakkındaki görüşlerinin, bir bakırcı esnafı ve fütüvvet mensubu Ebû Yûsuf Ya'kûb b. el-Leys es-Saffâr'ın (ö. 265/879) kurucusu olduğu Saffârîler devletinin politikalarına yönelik açık bir destek olabileceği belirtilmiştir.⁷² Bunun dışında Sülemî'nin aktardığı kadarıyla hadis âlimlerinden Hüseyin b. İsâ el-Bistâmî, “Peygamber gibi benim de miracım var” dediğini ileri sürerek Bâyezîd-i Bistâmî'yi (ö. 261/875) Bistâm'dan kovmuştu. Bunun üzerine hacca, sonra da Cürcân'a giden Bâyezîd ancak onun ölümünden sonra Bistâm'a dönebilmişti.⁷³ Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931) dinî görüşleri sebebiyle bidatçi ol-

102-110; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi* (trc. İhsan Durdu), İstanbul, Ufuk Yayınları, 2011, s. 76-85. Ayrıca bk. Herbert W. Mason, *Al-Hallaj*, London, New York, Routledge, 1995; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 39-43, 94.

⁷² Deborah G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Würzburg, Orient-Institut Istanbul, 2016, s. 195. Tasavvuf-siyaset ilişkilerini ele alırken Horasan havzasındaki gelişmeleri ihmal etmemiz, bu çalışmanın önemli eksiklerinden birisidir. Hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra temelde Saffârîlerin fütüvvet mensuplarını, Gazneliler'in ise Kerrâmîleri desteklediği karmaşık bir ortam söz konusudur ve müstakil bir çalışma alanı olarak önemini korumaktadır. Bununla birlikte sûfîler ve fütüvvet teşkilatlanması arasındaki ilişki hakkında Deborah G. Tor'un çalışmasının özellikle altıncı ve yedinci bölümlerine başvurulabilir. Bk. Deborah G. Tor, *Violent Order*, s. 195-251.

⁷³ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Mihenü's-sûfiyye*, s. 25.

makla suçlanarak Belh'ten çıkarılmış, daha sonra bir müddet kadılık vazifesi yapacağı Semerkand'a yerleşmişti.⁷⁴ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ise *Hatmü'l-evliyâ* kitabındaki görüşleri sebebiyle küfürle suçlanarak Tirmiz'den ayrılmaya zorlanmış ve bir süre yaşayacağı Belh'e yerleşmişti.⁷⁵ Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/940) de Nişabur'da ünlü hadis ve fıkıh âlimi İbn Huzeyme (ö. 311/924) ile bazı akait konularında anlaşmazlık yaşamış ve bu yüzden baskı görmüştü.⁷⁶ Dolayısıyla bu dönem özelinde tasavvuf-siyaset ilişkileri açısından Horasan havzasındaki durum, Irak'takinden çok farklı değildi.

1.5 Değerlendirmeler: Siyasî Baskılar Tasavvufun Gelişimine Ne Ölçüde Etki Etti?

Yukarıda zikrettiğimiz verilerin tasavvufun gelişim seyri açısından iki önemli soruya cevap bulmamızı zorunlu kıldığı görülmektedir. Birincisi bu baskılar, toplumsal hayatla iç içe bir tasavvuf anlayışı geliştirmelerini engelleyecek ölçüde sûfileri politik ve entelektüel açıdan “pasif” bir taife haline getirdi mi? Tasavvufun insanlar arasında yayılmasına mani olacak bir itibar ve güven kaybı yaşadığı öne sürülebilir mi? Başka bir açıdan sûfilerin siyasîlere ya da yöneticilere bakış açısında bir değişim meydana getirdi mi? İkincisi ise bu baskılar, sûfilerin tasavvufî tecrübelerini dile getirdikleri üslup ve terminolojiye etki etmiş midir? Söz gelişi tasavvufta daha kapalı, sembolik ve mecazi bir dilin gelişmesiyle bu baskılar arasında bir ilişkiden söz edebilir miyiz? Aşağıdaki değerlendirmelerde ilkin sûfile-

⁷⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Mihenü's-sûfiyye*, s. 30.

⁷⁵ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Mihenü's-sûfiyye*, s. 31. Ayrıntılı bilgi ve tahlil için bk. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008, s. 95-102.

⁷⁶ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Mihenü's-sûfiyye*, s. 32.

rin politik ve entelektüel açıdan pasifize olup olmadıklarını; ikinci olarak da tasavvufî dil ve üslupta bir değişikliğe gidip gitmediklerini soruşturacağız.

Öncelikle vurgulamamız gereken husus şudur: Bu tarihsel aralıkta sûfilere yöneltilen baskı ve suçlamalar, tıpkı Abbâsî halifesi Me'mûn tarafından *halku'l-Kur'ân* görüşünü bütün entelektüel kesimlere benimsetmek için başlatılan süreç gibi, “mihne” olarak veya “mihenu's-sûfîyye” diye adlandırılmıştır. Fakat iki mihne arasında önemli bir fark, -Hallâc örneğini paranteze alırsak- sûfilere yöneltilen bu baskı ve suçlamaların neredeyse tamamının ulema ya da halk tabakasından kaynaklanıyor olmasıdır. Başka bir deyişle sûfilere yönelik bir baskı “tamamen” bir devlet politikası değildi ve yöneticiler genellikle suçlamaları gerçekleştiren kişilerin etkisi altındaydı. Dolayısıyla bu örneklerle, özellikle de *Bireysel Hadiseler* başlığı altında ele aldıklarımıza, tam anlamıyla “siyasî baskı” demek gerçekçi olmayabilir.

Zünnûn el-Mısırî'nin Mütevekkil tarafından sorgulanıp taltif edilerek Mısır'a gönderilmesinden kısa bir süre vefat ettiğini biliyoruz. Tasavvufun kurucu isimlerden biri olarak kabul edilmesine vesile olan görüşlerini hâlihazırda dile getirmiş ve bu minvalde pek çok talebe yetiştirmişti ki bunlardan en önemlisi kuşkusuz Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir. Dolayısıyla Zünnûn'un bu soruşturma sebebiyle tasavvufî görüşlerinden vazgeçtiğini ya da görüşlerinde değişikliğe gittiğini söylemek kronolojik olarak mümkün değildir.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ise ulemâdan gördüğü baskılara rağmen, üstadı Zünnûn'un vefatının ardından başladığı etkili sohbetlerine Basra'da devam etmiş ve çok sayıda talebe yetiştirmişti. Hatta Sehl, zalim veya adil olsun, yöneticiye itaat etmek ve ona karşı gelmemek tavrının tasavvuf-

ta yerleşmesini temin eden etkili cümlelere sahip bir mutasavvıf olarak bile değerlendirilebilir.⁷⁷ Vefatının ardından talebelerinin iki ana gruba ayrıldığı, bir kısmının Basra’da kalırken –bu grup daha sonra tasavvufi-kelami bir grup olan Sâlimiyye ekolünün temelini oluşturur- bir kısmının Bağdat’a giderek Cüneyd’e bağlandığı bilinmektedir.⁷⁸ Nihayet Ebû Tâlib el-Mekkî’nin güçlü yazarlığı sayesinde Sehl’in yaklaşımları, Sünnî tasavvuf anlayışının teşekkülünde belirleyici bir etkiye ulaştı. Dolayısıyla yaşadığı baskıların Sehl’in tasavvufi görüşlerinde bir değişikliğe neden olduğunu, bu değişikliğin daha sonraki nesillerce takip edildiğini öne sürmek mümkün olmadığı gibi kendi ekolü içerisindeki ayrışmanın temelinde de herhangi bir siyâsî saik bulunmaz.

Ebû Sa‘îd el-Harrâz’ın durumu da baskı ve sürgün cezasına rağmen, siyâsîlere yönelik mesafeli duruş tavrını koruması bakımından diğer sûfîlerle uyum içindedir. Nitekim Harrâz’ın bir talebesini Nihavend valisiy-

⁷⁷ Mekkî’nin imamet ve hilâfet konusunu anlatırken Sehl’den naklettiği şu cümleler, izaha gerek duyulmayacak ölçüde *ulü’l-emre itaat* fikrinin sûfîlerin temel bir prensibi olarak anlaşıldığını gösterir: “Ebu Muhammed’e ‘İnsanların en hayırlısı kimdir?’ diye sorulduğunda: ‘Sultandır’ dedi. Kendisine: ‘Fakat biz sultanların, insanların en kötüsü olduğunu görüyoruz’ denildiğinde, şöyle demiştir: ‘Allah insanlara her gün iki defa nazar eder. İlkinde Müslümanların canları ve mallarının selamette olup olmadığına bakar. Diğerinde ise, onların fikirlerinin fîtneden uzak olup olmadığına bakar. Şayet Müslümanların can, mal ve fikirleri selamette ise, Allah, sultanın defterine bakar ve onun günahlarını bağışlar.’ Ebu Muhammed yine şöyle demiştir: ‘Sultan salih biri değilse abdal zümresindendir; eğer salih bir zat ise dünyanın çevresinde döndüğü kutuptur.’ Onun ‘Abdal zümresindendir’ ifadesi, ‘dünyanın abdalından’ anlamındadır (...). Ebû Muhammed şöyle derdi: ‘Bir sultanın imametini kabule yanaşmayıp karşı çıkan kimse zındıktır. Sultan bir şeye çağırdığı halde icabet etmeyen kimse bidatçidir. O’nun daveti olmaksızın gelen kimse ise cahildir.” Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü’l-kulûb*, III, 403-404.

⁷⁸ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, s. 82, 89.

le yakın ilişkisi nedeniyle eleştirdiği de bilinmektedir.⁷⁹ Mekke valisi tarafından buradan çıkarılmasının ardından Mısır'a göç eden Harrâz'ın burada on beş yıldan fazla yaşadığını görüyoruz. Bu süre zarfında Harrâz talebelerini yetiştirmeye devam etmiş, muhtemelen kitaplarının bir kısmını burada kaleme almış, İbn Atâ ve Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî ile yazışmış ve Şam'daki sûfîlerle görüşmelerine devam etmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla 286/899'daki vefatına kadar Harrâz'ın tasavvufî görüşlerini talebelerine aktarmada herhangi bir sıkıntı çektiğini söylemek güçtür. Hicrî dördüncü ve beşinci yüzyılda kaleme alınan eserlerde tasavvufun ana konularından biri olan fena ve beka meselesinin Harrâz'a nispetle ele alınması,⁸¹ hakkında suçlamalara rağmen tasavvuf geleneği için merkezî önemini koruduğunu göstermektedir.

Ebû Bekr eş-Şiblî'nin davranış ve tutumları sebebiyle vezir Ali b. İsâ tarafından akıl hastanesine yatırıldığı iddiası konusunda kaynaklar vezirin Şiblî ile ilişkisine yönelik aksi veriler de aktarmıştır. Öncelikle Şiblî'nin bir müddet hastanede tedavi gördüğü kesin olsa bile, bunun aşırı davranışlarından dolayı mı yoksa başka bir hastalık sebebiyle mi gerçekleştiği kesin değildir. İkinci olarak Şiblî hastanedeyken halife ile olan ilişkisi konusunda veziri uyardığı, Ali b. İsâ'nın da onunla yakından ilgilendiği bilinmektedir.⁸² Şiblî hastaneye yatırılınca durumu halifeye bildirip ondan yardım

⁷⁹ Nada Saab, "Sûfî Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd al-Kharrâz (d. 286/899)", s. 114.

⁸⁰ Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfîler", s. 375.

⁸¹ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 172-174; a.mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 160-162; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 480-487; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 304-310; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 62.

⁸² "Muhammed b. Ali b. Hubeş'in bildirdiğine göre Şiblî, tedavi edilmek üzere hastaneye götürülmüştü. Ziyaret etmek için yanına vezir Ali b. İsâ girdi. Veziri karşıladı ve ona 'Rabbın ne yaptı?' dedi. Vezir ona 'Göklerde, karar verip uyguluyor' deyince, Şiblî 'Ben sana ibadet ettiğin Rabbini sordum, ibadet etmediğin

isteyen de vezirdi. Halife Muktedir'in en iyi doktorlarından biri olan Hıristiyan bir doktoru Şiblî'ye göndermesi ve tedavi sonunda doktorun İslam'ı kabul etmesi⁸³ –eğer bu, Şiblî'nin güçlü manevî kişiliğini vurgulamak amacıyla sonradan üretilen bir hikâye değilse⁸⁴ hem vezirin hem de halifenin Şiblî ile “düşmanca” bir ilişkisi olmadığını, dolayısıyla bu hadisenin bir “siyasî baskı” sayılamaması gerektiğini gösterir.

Bireysel çaptaki bu örneklerde yöneticilerin, doğrudan sûfilere yönelik sistemli bir baskı uyguladığı sonucuna ulaşmak kâbil değildir. Bu kapsamda değerlendirilebilecek tek olay Harrâz ve Mekke valisi arasında gerçekleşen olay sayılabilir, ancak burada bile Harrâz'ın sürgününe neden olan şey “siyasî” bir gerekçe değil; dinî bir tutumla ilgilidir. Dolayısıyla bu sûfilerin yaşadıkları olayların, onların tasavvufî düşünce geleneğinin “kurucu” isimleri sayılmalarını engelleyecek ölçüde olumsuz bir etki meydana getirdiğini öne sürmek oldukça güç görünmektedir.

Bu minvalde etkisi olabileceği öne sürülen en mühim vakanın, Gulâmu Halîl olayı olduğu öne sürülebilir. Bu olayın tasavvuf-siyaset ilişkilerindeki rolünü üç soru etrafında soruşturmak mümkün görünmektedir. Öncelikle Gulâmu Halîl gerçekte ne maksatla sûfilere itham etmiş ve devlet

Rabbini değil’ dedi. Halife Muktedir’i kastediyordu. Ali, maiyetindekilerden birine Şiblî'ye göz kulak olmasını tembihledi.” Bk. Ebû Nu‘aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 367; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 607. Şiblî ile Ali b. İsa'nın diğer bir karşılaşması için bk. *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 373; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 621.

⁸³ Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, I, 513-664, özellikle 541, 553, 601.

⁸⁴ Gramlich, Şiblî hakkındaki anlatıların bir kısmını geç dönem tasavvuf temsilcilerinden Yâfiî'nin (ö. 768/1367) *Ravzü'r-reyâhîn fî hikâyâtî's-sâlihîn*'inden aktarır ki, bu ve sûfilerin hikâyelerini derleyen buna benzer başka kitaplardaki

desteğini nasıl kazanabilmişti? Olay gerçekleştiği esnada tahtta Halife Mu‘temid (dönemi: 256-79/870-92) bulunuyordu, fakat devlet idaresinde son derece ilgisiz ve etkisiz olduğu bilinmektedir. Onun yerine esas idare üvey kardeşi ve “gölge halife” Muvaffak’ın elindeydi. Bu bakımdan Gulâmu Halîl’in sûfîleri “toplumsal bozgunculuk” ile itham ederek halifeyi ikna etmiş olması, halifenin de konu hakkında, söz gelişi, istişare yolunu tutarak sağlıklı bir değerlendirme yapmamış olması muhtemeldir. Başka bir açıdan Gulâmu Halîl, Mu‘temid’in etkisizliğinden istifade ederek daha çok harem çevresinde etkili olmuş ve nüfuz kazanmıştı. Dolayısıyla devlet desteğini arkasına alarak mukabillerini saf dışı etme ve nüfuzunu sürdürme gayesi güdüyordu. Hucvîrî’nin Gulâmu Halîl hakkındaki yargısı aslında bütün itham ve soruşturma sürecinin bu tür bir “otorite” paylaşımı sorunundan kaynaklandığı yönündedir:

Gulâmu Halîl mürâi bir adamdı, zâhidlik ve sûfilik iddiasında bulunurdu. Çeşitli hileler ve oyunlarla kendisini halifenin ve halifenin çevresinde bulunan devlet adamlarının katında meşhur etmişti. Şimdi zamanımızda bulunan pek çokları gibi dinini dünya karşılığında satmıştı. Şeyhlerin ve dervişlerin kötülüklerini diline dolar, halifenin önüne sürerdi. Maksadı şeyhleri terk edilmiş bir hale getirmek, insanların onlarla teberrük etmelerinin önüne geçmekti. Böylece durumunu sağlamlaştırmak ve mevkiini korumak isterdi.⁸⁵

Hucvîrî’nin değerlendirmesinde haklılık payı olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Çünkü hadisenin yaşandığı zaman dilimi, Bağdat’ta ta-

sûfî-yönetici karşılaşmalarına dair anlatıların söylem ve içerik tahlili başlı başına bir çalışma konusu sayılabilir.

⁸⁵ Hucvîrî, *Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 201.

savvufun önde gelen temsilcilerinin bir arada bulunduğu “altın çağ” mesabesinde ve tasavvufa intisap edenlerin sayısının her geçen gün artış gösterdiğini tahmin etmek güç değildir.

Gulâmu Halîl olayı bağlamında sormamız gereken ikinci soru, bu çalışmanın ikinci başlığında incelemeye çalıştığımız devletin genel din politikaları ekseninde tasavvuf-siyaset ilişkilerini ilgilendirmektedir. Bu kapsamda Gulâmu Halîl olayını, devletin kadı atamalarındaki tasarrufunun bir sonucu olarak görebilir miyiz? Olay esnasında Bağdat başkadısı Mâlikî fakih Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk el-Cehdamî (ö. 282/896) idi. Cehdamî, devletin kadı atamalarında daha çok tercih ettiği -Melchert’in deyiimiyle- “ılımlı akılcı” gruba dâhil olmasına karşılık ehl-i hadise yakın bir anlayışa sahipti ve “bidatlere karşı çıkmak” temel özelliklerinden biriydi.⁸⁶ Dolayısıyla sûfîleri “bidat ehli” ve “zındıklar” şeklinde tanımlamada Gulâmu Halîl ile hemfikir olduğu öne sürülebilir. Ancak bu soruşturmayı doğrudan Cehdamî’nin yürütüp yürütmediği belirsizdir. Ebû Nu‘aym’ın aktardığı rivayette soruşturmayı Cehdamî’nin yürüttüğü belirtilirken,⁸⁷ Hucvîrî soruşturmayı yürüten başkadının ismini Abbâs b. Ali olarak zikreder.⁸⁸ Cehdamî’nin bütün Bağdat şehrinin en üst yetkili mercii olduğu dikkate alınırsa, bölge mahkemelerine bakan başka mezheplere bağlı kadıların varlığını hesaba katmak gerekir.⁸⁹ O halde bu kapsam dâhilinde sorulması gereken diğer

⁸⁶ Alican Tatlı, “Cehdamî”, *DİA*, VII, 224-225.

⁸⁷ Ebû Nu‘aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 250, *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 380 vd.

⁸⁸ Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 422; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 254. Bu ismi maalesef kaynaklardan doğrulayamadık.

⁸⁹ Nitekim Cehdamî’nin Hanefî fakihlerin bölge kadılıklarına atanmalarını engellediği bilinmektedir. Bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 130-132.

soru şudur: Olayı Afîfi'nin iddia ettiği gibi⁹⁰ Hanbelilik-tasavvuf karşıtlığının bir sonucu olarak görebilir miyiz? Melchert'in tespitine hak vererek bunun mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü Gulâmu Halîl Hanbelî gelenek içerisinde makbul bir isim sayılmadığı gibi İbn Hanbel'in insanlardaki yanlışları düzeltmek için yöneticileri aracı olarak kullanmaktan imtina eden tavrına zıt hareket etmişti. Bu verilerden hareket eden Melchert, Gulâmu Halîl'in "Hanbelî" olmasının bile sorgulanabileceğini belirtir.⁹¹ Hadis geleneğinde de Gulâmu Halîl, uydurma hadisler rivayet eden bir muhaddis olarak tespit edilmiştir.⁹² Bütün bunlar, Hucvîrî'nin Gulâmu Halîl hakkında yukarıda alıntıladığımız yargısını doğrulayabilecek veriler olarak görülebilir. Çünkü tasavvuf metinlerinde de Gulâmu Halîl'in Hanbelîliğinden hiç söz edilmeden onun şöhret ve mevki hırsına sahip bir vaiz ve hatip oluşuna vurgu yapılır.⁹³ Dolayısıyla olayı, Hanbelilik-tasavvuf karşıtlığının bir sonucu olarak okumak güçtür.⁹⁴ Ancak sûfilere yönelik itham ve suçlamaların yukarıda yaptığımız ayrıma uygun olarak ehl-i hadise mensup zâhidler ile siyasete karşı daha ılımlı bir tavrı benimseyen sûfiler arasındaki ayrılı-

⁹⁰ Ebu'l-Alâ Afîfi, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, s. 105.

⁹¹ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 269-272.

⁹² M. Yaşar Kandemir, "Gulâmu Halîl", *DİA*, XIV, 187.

⁹³ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 546-548, 552; a.mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 471-472, 477; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 422-423; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 254-255. Ehl-i hadis tarzı zühd ve tasavvuf anlayışına daha yakın olmasına rağmen Ebû Tâlib el-Mekkî bile, Gulâmu Halîl'in sûfilerin ilahi aşk hakkındaki görüşlerini eleştirmesini tasvip etmez. Ona göre Gulâmu Halîl ilahi muhabbette beşeri sevginin tezahürlerini hayal ederek inkâr yoluna gitmişti. Oysa selef bu tür bir sevgiden asla söz etmemiştir. Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, III, 211-212.

⁹⁴ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 279.

ğın kesinleştiği hicri 240'lardan sonra artış göstermesi, sadece âlimler arasında değil –çünkü sûfilere yönelik suçlamalar Mâlikî âlimlerden de geliyordu-, ehl-i hadis dindarlığını benimsemiş halk nezdinde de sûfilere yönelik tepkilerin bir sonucu olarak görülebilir.

Üçüncü soru, dönemin siyasî şartlarının olaya bir etkisinin olup olmadığıyla ilgilidir. Carl Ernst'e göre Gulâmu Halîl olayını, tasavvufa yönelik bir düşmanlıktan ziyade Mu'temid döneminde Abbâsîleri etkileyen büyük siyasî karışıklıkların yansıması olarak değerlendirmek de gerekir. Bu dönemde devletin yaklaşık yirmi sene boyunca mücadele yürütmesine ve Bağdat'ın tehdit edilmesine kadar varan Zenc isyanı ve Abbâsîler içinde farklı devletlerin kurulmasına neden olan Saffârîler olayı yaşandığı gibi, devlet yönetiminde yer alan üst düzey bürokratların sürekli değişmesi de kargaşayı derinleştirmişti.⁹⁵ Bu nedenle Gulâmu Halîl olayını, devletin toplumsal bütünlüğü zedeleyecek en ufak bir ayrışmayı derhal engellemeye çalışan bir refleksi olarak görmek gerekir.⁹⁶

İleride ele alacağımız üzere Hallâc'ın durumu da hesaba katılırsa bu değerlendirmeye kısmen hak vermek mümkün görülebilir, ancak sadece Gulâmu Halîl olayı ekseninde Melchert'in bu yaklaşıma dair eleştirisi daha tutarlı görünür. Ona göre “bu siyasî krizler ne kadar yıkıcı olursa olsun, soruşturma hakkındaki mevcut kaynaklarımız bu krizlere hiç değinmeyip yalnızca dinî meseleler üzerinde dururlar (...)” öte yanda “bu tür olaylarda merkezî rolü güvenlik güçlerinin değil de zâhidlerin oynamış olması, dinî meselelerin belirleyiciliğiyle açıklanabilir. Sonuç olarak siyaset yerine din

⁹⁵ Bu dönem hakkında daha geniş bilgi için bk. Ali Aktan, “Mu'temid-Alellah, Ahmed b. Ca'fer”, *DİA*, XXXI, 387-388.

üzerine vurgu yapmak daha güvenli bir yol gibi görünür.”⁹⁷ Buraya eklenmesi gereken bir nokta vardır: Bu olay, “bütünüyle” siyaset kurumunu sorumlu tutacağımız bir müdahale sayılmasa bile, Gulâmu Halîl’in hakiki maksadı ve süreci yönetmedeki araçları bakımından “siyasî” idi. İdam kararının uygulanmamış olmasında, sûfîlerin kendilerini güçlü bir biçimde savunmalarının yanı sıra, idarecilerin, toplum nezdinde itibar sahibi bir grubun katledilmesi sebebiyle insanlar arasında yeni bir kargaşanın çıkmasından duyduğu muhtemel bir tedirginlik de etkili olmuş olabilir. Dolayısıyla burada Gulâmu Halîl’in bir “siyasî figür”, devlet yönetiminin ise “halkın dinî duygu ve kaygılarını” dikkate alan taraf olması bakımından bir rol değişimine şahit olduğumuzu değerlendirebiliriz.

Gulâmu Halîl olayının sûfîleri sindirdiğinden, söz gelişi insanlardan ayrılıp gizlenmelerine neden olduğundan söz edilebilir mi? Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin olaydan sonra Rakka'ya yerleşmesi ve on dört yıl orada kalması ilk bakışta böyle bir izlenim verir. Bazı araştırmacılar bunu “sürgün” olarak nitelendirmiştir.⁹⁸ İdam kararının uygulanmamasına karşılık böyle bir ceza verildiğini düşünebiliriz, fakat Nûrî dışında başka herhangi bir sûfî –söz gelişi Hücvârî'nin tespitine göre soruşturmaya gerçekte sebep olan Semnûn gibi- hakkında herhangi bir sürgün cezasının verildiği bilgisi bulunmadığı için bu, zayıf bir ihtimaldir. Dolayısıyla Nûrî'nin Rakka'ya gidişini bilinçli bir tercih, dolayısıyla bir tür “geri adım” olarak da düşünebiliriz. Ancak bu bilinçli tercihin onun tasavvuf anlayışında bir de-

⁹⁶ Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, State University of New York Press, 1985, s. 101.

⁹⁷ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 251-252.

⁹⁸ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 20, 22.

ğişime neden olmadığı aşikârdır. Çünkü Halife el-Mu‘temid’in (ö. 279/892) vefatının ardından Bağdat’a döndüğünde tasavvuf anlayışından hiçbir şekilde ödün vermediğini anladığımız iki hususa şahit oluruz. Birincisinde Nûrî, Cüneyd ve çevresinin kullandığı tasavvuf dilini “anlaşılmaz” bularak onlara katılmayı reddeder. İkincisinde ise Halife el-Mu‘tazîd’in (dönemi: 279-289/892-902) sarayındaki şarap küplerini kırmış, bu nedenle sorgulandığında (kamusal alanda ahlakın gözetiminden sorumlu) bir *muhtesib* olduğunu öne sürmüştü.⁹⁹ Olayın ardından herhangi bir tutuklama ya da hapis cezası verilmemiş olması, Nûrî’nin sarayda tanınan, hatta bu tür “taşkınlıklarına” göz yumulan biri olduğu izlenimi verir. Nitekim el-Mu‘tazîd’in veziri sûfilere ulaştırması için bir miktar para verdiğinde Nûrî bunları boş bir eve dökmüş ve ihtiyacı olanların alması için bütün sûfilere çağrı yapmıştı. Kendisi ve bir grup sûfî paraya hiç dokunmadığı gibi Nûrî’nin paradan alanlar için şunları söylediği aktarılır: “Allah’a olan uzaklığınız aldıklarınız; yakınlığınız ise almadıklarınız kadardır.”¹⁰⁰ Dolayısıyla Nûrî, hem ilahi muhabbete dayalı tasavvuf anlayışını hem de ahlâkî bozulamaya uğra-

⁹⁹ Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, I: 386-387; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 23.

¹⁰⁰ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 273; a.mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 222. Tasavvuf-siyaset ilişkilerini ele alırken, yöneticilerin sûfilere yönelik mali yardımlarının tasavvufun özellikle kurumsal yapısının gelişmesinde ne derece etkili olduğu sorulabilir. Ancak ele aldığımız süreç dâhilinde, Nûrî’nin bu örneğine benzer birkaç girişime şahit olunsu bile, yönetici kesiminin sûfilere ya da tekke ve hankâhlara yönelik kayda değer bir maddi katkıda bulunduğu, bu vaki olsa bile sûfilerin bunu kabul ettiği bir örneğe rastlamak mümkün değildir. Bu tür mali yardımların daha çok hicri altıncı yüzyıldan sonra, sûfilerin manevî otoritesinin siyaset kanadı tarafından da kabul edildiği şehir ya da bölgelerde yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhsin Keyanî, *Hankâhlar Tarihi* (trc. Ali Ertuğrul, Süleyman Gökbulut), İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 323-339.

yan siyasî idareye karşı tepkisel ve eleştirel duruşunu değiştirmemiş görünmektedir.

Cüneyd ise 297/909'daki vefatına kadar 30 yıldan fazla Bağdat'ta yaşamaya devam etti. Bu nedenle onun Gulâmu Halîl soruşturmasından bir fakih olduğunu söyleyerek kurtulmasını, bir tür "hile" olarak görmek yanıltıcı olabilir. Cüneyd, tasavvufa intisap etmeden önce uzun yıllar Ebû Ubeyd ve Ebû Sevr'den (ö. 240/854) fıkıh eğitimi, İbn Küllâb'dan (ö. 240/855) kelam eğitimi almış, 20'li yaşlarından itibaren fetva verecek düzeyde uzmanlaşmıştı.¹⁰¹ Gulâm Halîl olayı gerçekleştiği esnada Cüneyd'in, tasavvuf yolunda ilerlemekle birlikte bir fakih olarak da çalışmalarına devam ettiğini düşünebiliriz. Çünkü hicri 270'li yıllara kadar görüştüğü birtakım sûfîlerle arasında, bir hoca-talebe ilişkisinden bekleyeceğimiz diyaloglar nakledilmiştir. Üstelik soruşturma esnasında kendisini fakih olarak tanımladığı ifadesini doğrulayacak çok sayıda şahit bulunuyordu, çünkü Cüneyd'in

¹⁰¹ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 95; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 117. Cüneyd-i Bağdâdî'nin fıkıhtaki otoritesi daha sonraki tasavvuf metinlerinde sıkça vurgulanmıştır. En önemli örneklerden biri, sûfîlere yapılan baskıları *Hikem-i Atâiyye* şerhinde uzunca anlatan İbn Acîbe'dir (ö. 1224/1809). İbn Acîbe burada sûfîlerin maruz kaldığı mihneyi Hz. Peygamber'in çektiği sıkıntılarının, Râşit halifelerin, Hz. Hüseyin'in ve sonraki sahabelerden şehit edilenlerin bir devamı olarak ele alır. Cüneyd'e "zındıklık" suçlaması yapıldığını, İslam dünyasının her yöresinden gelen farklı mezheplere mensup fakihlerin onu fıkıh konularında sorguladığını, neticede Cüneyd'in bütün sorulara başarılı cevaplar vererek halifenin takdirini kazandığına dair ayrıntılı diyalog kurguları aktarır. İbn Acîbe'nin aktardığına göre bu olay Halife Mütevekkil (dönemi: 232-247/847-861) zamanında Cüneyd muhtemelen 20'li yaşlarındayken gerçekleşmiştir, dolayısıyla Gulâmu Halîl olayıyla ilgisi yoktur. Yine de bu anlatı, Cüneyd'in, tasavvuftaki üstün makamının yanında fıkıh ve kelam ilimlerinde de devrinin en üstün âlimi olarak konumlandırıldığını gösterir. Bk. Ebû'l-Abbâs İbn Acîbe, *Îkâzü'l-himem fî şerhi'l-hikem* (nşr. Muhammed Ahmed Hasebulah), Kahire, Dâru'l-ma'ârif, 1983, s. 490-496.

sohbetlerine sûfiler kadar fıkıh ve kelam âlimleri de iştirak ediyordu.¹⁰² Dolayısıyla Cüneyd'in tasavvufun sadece Bağdat'taki değil; bütün erken dönemdeki en önemli ismi olarak önem kazanması, muhtemelen, Gulâm Halîl olayından sonraki bu otuz sene içerisinde gerçekleşti. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu olayın kendilerine yönelik tepkileri savuşturmak amacıyla sûfileri daha kapalı ve sembolik bir dil kullanmaya sevk ettiği öne sürülmüştür. Ancak bu iddiayı, ele aldığımız dönemdeki baskı sürecini tamamlayan diğer bir krize, Hallâc'ın idamı meselesine göz attıktan sonra değerlendirelim.

Görüldüğü kadarıyla Hallâc'ın idamıyla ilgili yukarıda aktardığımız karmaşık süreç içerisinde kesin olan husus, idam cezasının, dinî ve siyasî ithamların aynı oranda tesir ettiği bir sonuç olmasıdır. Kuşkusuz Hallâc'ın İslam topraklarının başka kültür ve medeniyetlerle iç içe geçtiği muhitlerde, özellikle de Hindistan, Türkistan ve Orta Asya'nın diğer iç bölgelerinde yoğunlaşan seyahatleri sırasında kullandığı dil, o güne kadar hâkim tasavvuf anlayışının alışık olmadığı bir karakterdeydi. Dolayısıyla Hallâc temelde “dinî” görüşlerinin komplike yapısı ve belirsizliği nedeniyle ilim otoriteleri tarafından suçlanmış ve sûfilerin kâhir ekseriyeti tarafından da yadırganmış veya dışlanmıştı. Bunun yanında Şîî destekli Zenc isyanına sıcak bakması ve sohbetlerinde sosyal eşitsizlik ve adaletsizliklere değinmesi, onu, devlet yönetiminin gözünde etkili sohbetleriyle tanınan bir âlim ya da vaiz olmak yerine, Şîî-Karmatî bir casus haline getirmişti. Bu, Bağdat'ta çok sayıda sempatizan ve takipçisi bulunduğu “toplumsal bütünlüğü ve huzuru tehdit edecek potansiyele sahip bir dinî figür” için, son derece belir-

¹⁰² Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life Personality and Writings of al-Junayd*, London, Luzac, 1962, s. 1-35.

leyici bir suçlamaydı.¹⁰³ Nihayet yargılama sürecinde hâkimlerin açıkça siyasî baskı altında kaldığı ve Hallâc'ın da beraat etmesine yardımcı olacak bir tavır takınmaktan bilinçli olarak geri durduğu görülmektedir.

Öte taraftan meseleye siyaset cenahından bakmak sorunu biraz daha anlaşılır kılabilir. Hallâc'ın sohbetlerinde bahsettiği sosyal adaletsizlikler yüzünden Şîi vezir İbnü'l-Furât azledilerek yerine 306/918'de Hâmid b. Abbâs (ö. 311/923) atanmış; ancak yönetimdeki başarısızlığı sebebiyle bir sene sonunda, 304/917'den beri hapiste olan diğer vezir Ali b. İsâ (ö. 334/946) serbest bırakılarak geniş yetkilerle –Abbâsî devletinde ilk defa görülen bir uygulama olarak- “vekil vezir” tayin edilmişti. Bundan sonraki süreçte İbn İsâ'nın girişimleri Hâmid'in halifenin gözünden düşmesine neden oldu ve 308/920 yılında bütün görevlerinden azledildi. Bir yıl sonra yeniden vezir olarak Bağdat'a dönen Hâmid, Hallâc'ın tekrar idamla yargılanmasını temin etti. Muhtemelen, Bağdat'taki varlığının toplumsal huzursuzluğa neden olduğunu düşündüğü Hallâc'ın idamıyla hem halifenin gözüne yeniden girmeyi hem de Hallâc'a sempati besleyen İbn İsâ'dan intikam almayı umuyordu. Nüfuzunu kullanarak hâkimleri baskı altına alması ve idamı gerçekleştirmesinin ardından bu kez saraydaki Hallâc taraftarları halifeye baskı uyguladı ve Hâmid tekrar görevden alınarak yerine hapisteki İbnü'l-Furât 311/923'te üçüncü kez vezir tayin edildi.¹⁰⁴

Dolayısıyla olayların gelişimi Hallâc'ın idamını, destekçisi vezir Ali b. İsâ ile düşmanı olan diğer vezir Hâmid b. Abbâs'ın arasındaki otorite

¹⁰³ Hallâc'ın idamını yöneticilerin onu takip eden geniş bir kitlenin muhtemel toplumsal hareketiyle ilişkilendirerek ele alan başka bir çalışma için bk. Nile Green, *Sufism: A Global History*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012, s. 40-41.

¹⁰⁴ Krş. Mehmet Aykaç, “Hâmid b. Abbâs”, *DİA*, XV, 459-460; Nahide Bozkurt, “İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İsâ”, *DİA*, XX, 539-540.

paylaşımı sorunun bir parçası olarak da okuyabileceğimizi gösterir. Bu bağlamda Şâfiî fakih İbn Süreyc'in, ilahi aşk hakkındaki görüşleri yüzünden Hallâc'a idam cezası vermekten imtina eden tutumu, aslında neredeyse bütün entelektüel yapının genel tutumu olarak görülebilirdi. Hatta bütün bu süreçte Hallâc'ı destekleyenler arasında Bağdat'ta önemli bir nüfusa sahip olan Hanbelî gruplar da söz konusudur. Söz gelişi onu desteklemekten vazgeçmesi yönünde vezir Hâmid tarafından baskı yapıldığında bunu reddettiği için öldürülen sûfî-müfessir İbn Atâ bir Hanbelî idi.¹⁰⁵ Bu bakımdan çalışmamızın ikinci kısmında vurguladığımız üzere, siyasete karşı aktif protesto sürdürmeye daha eğilimli olan ehl-i hadise mensup sûfiler ile siyaset kanadıyla daha uzlaşmacı bir görüntü sunan “ılımlı-akılcı” gruba yakın sûfiler arasındaki ayırım, burada da geçerliliğini korumuş sayılabilir. Birinci kesim Hallâc'a destek olmak suretiyle siyasî iradeye tepkisini gösterirken, ikinci kesim “tevakkuf” etmekle onlardan ayrılmış görünmektedir. Dolayısıyla -spekülasyon yapacak olursak- sadece ilahi aşk hakkındaki görüşlerinden kaynaklanan suçlama ile kalsaydı Hallâc muhtemelen idam edilmeyecekti.

Hallâc'ın idamı Bağdat'ta bir süre devam eden gösterilere ve takipçilerinden bir kısmının baskı görmesine neden olmuştu, ancak zaman içinde idam edildiği yer “kutsal” bir mekân addedildi. Halife el-Kâim (ö. 467/1075) tarafından vezir olarak tayin edilen Ali b. Mesleme'nin göreve

¹⁰⁵ Hanbelîlerin daha sonraki dönemlerde Hallâc'a yönelik destekleri hakkında krş. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, I: 603-604; George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi* (trc. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, Klasik Yayınları, 2007, s. 165-178; Ahmet T. Karameş, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 41.

geldiğinde Hallâc'ın kabri sayılan yeri ziyaret ettiği de nakledilmiştir.¹⁰⁶ Hallâc'ın idamının ardından Bağdat'taki sûfiler, Cüneyd'in halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî (veya Cüreyrî, ö. 321/933) liderliğinde etkinliklerini sürdürmeye devam ettiler. Daha sonraki yüzyıllarda Hallâc'ın ilahi aşk ve fena hakkındaki fikirleri, söylemdeki nüanslara rağmen Ebu'l-Hasan el-Harâkânî (425/1033), Ebû Sa'îd b. Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Ebû Ali el-Farmedî (ö. 477/1084) gibi sûfiler tarafından takip edildiği gibi,¹⁰⁷ Attâr, Baklî, Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız gibi isimler vasıtasıyla da sonraki nesillere aktarıldı. Dolayısıyla -Müslümanların büyük çoğunluğu geçmişte olduğu gibi günümüzde de sûfilerin *tevakkuf* tavrını takip ediyor görünse bile- Hallâc'ın haksız yere idam edildiği neredeyse toplumsal bir kabul haline gelmiş ve iade-i itibarı yapılmış görünmektedir. Bu noktada Karamustafa'nın tespitine katılacak olursak, "bütün sûfilere hedef alan bir soruşturma olmadığı için Hallâc'ın idamı sûfilere ne radikal bir grup haline getirdi, ne de onları yer altına kaydırıp sindirdi."¹⁰⁸

Bunun bir nedeni, bütün baskı ya da olumsuzluklara rağmen tasavvufun yaygınlaşmaya devam ederek geniş bir toplumsal destek bulmasıyken diğer nedeni muhtemelen hicri dördüncü yüzyıldan itibaren Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi sûfî-müelliflerin tasavvufu Ehl-i Sünnet'in fıkıh-kelam kanadı ekseninde zapturapt altına alan klasik eserleri kaleme alarak hem Hallâc'a hem de diğer tartışmalı sûfilere bu bağlama göre yeniden kimlik kazandırmasıydı. Başka bir deyişle sûfilerin dil ve üsluplarındaki değişimdi. Bu kısmın başında zikrettiğimiz ikinci iddiayı değerlendirmek adına bunu biraz daha açacağız.

¹⁰⁶ Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV, 377-381.

¹⁰⁷ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 83-84.

Gulâmu Halîl olayının ve Hallâc'ın idamının tasavvuftaki “sembol” dilini geliştiren vakalar olarak ele almak, çağdaş araştırmalarda karşımıza çıkan bir yaklaşım biçimi olduğu gibi, tasavvuf metinlerinde bu yaklaşımı destekleyecek örnekler bulmak güç değildir.¹⁰⁹ Söz gelişi Bağdatlı ünlü sûfilerden Ebû Ali er-Rûzbârî'nin (ö. 322/934) “Bizim ilmimiz işaret ilmidir, ibareye dönecek olursa gizlenir” sözü,¹¹⁰ sembol dilinin bir savunusu kabul edilebilir. Kuşeyrî'nin tasavvuf terminolojisinin gelişimi hakkındaki yaklaşımı da buna dâhil edilebilir. Ona göre sûfiler, Allah tarafından kalplerine tevdi edilen ve ehil olmayan yabancıların anlamaktan uzak olduğu anlamları onlardan saklı tutmak için müphem ıstılahları kullanmayı özellikle tercih etmişlerdi.¹¹¹ Gulâm Halîl olayı, bilindiği kadarıyla, o ana dek sûfiler hakkında “idam” kararının verildiği ilk soruşturma olması bakımından Cüneyd ve çevresini yeni bir dil geliştirmeye sevk etmiş olabilir. Ancak yeni tasavvuf dili, sûfilerin entelektüel kesimlere ve toplumun diğer katmanlarına tasavvufun temelde İslam ahlakının kazanıldığı ve bunu diğer

¹⁰⁸ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 43.

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) *Fusûsu'l-hikem*'de erken dönem sûfilerin meşreplerindeki sekr-sahv ayırımını dikkate alarak, sekr halinin aslında sahv hali kadar gerçekçi bir bilgi sunabileceğini; bu yüzden manevî sarhoşluğun kazandırdığı bilgiyi “şath” olarak değersizleştirmemek gerektiğini ima eder. Bk. İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem* (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınları, s. 2006, s. 326-327; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2009, s. 137, 309 vd. Aynı şekilde İsmail Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) Hallâc'ın idamının ardından tasavvufi dilde dönüşüm gerçekleştiği yönündeki görüşü için bk. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI: 400'den naklen Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 41-42; Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 198.

¹¹⁰ Serrâc, *el-Lüma'*: *İslam Tasavvufu*, s. 258.

¹¹¹ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 153; a.mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 147.

dinî ilimlere dayalı olarak gerçekleştirdiği bir disiplinden ibaret olduğunu anlatan “uzlaş” üslubu üzerine kuruluydu.

Bu üslup kapsamında “sembol” ve “gizemli dil” aslında işlevsel bir araç sayılmaz, çünkü Cüneyd ve takipçileri akla yatkın, anlaşılır ve açık-seçik bir üslup ve fıkıh-kelam ekseninde şekillenen bir dille tasavvufun izahını yapmayı daha çok önemsemişlerdi. Bu nedenle Nûrî’nin Rakka’dan Bağdat’a döndüğünde Cüneyd ve çevresinin kullandığı tasavvuf dilini “anlaşılmaz” bularak reddetmesi, sembolik ve müphem ifadelerden ziyade bu uzlaş üslubunu bir tür “geri adım” olarak telakki etmiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Aynı sebepten Kuşeyrî’nin ima ettiği dil değişimini tasavvufun bir bütün olarak sembolik anlatım biçimine dönüştüğü şeklinde yorumlamak yanlış olur. Çünkü tasavvuf terminolojisinin büyük bir kısmı insanın duygu, tutum ve tavırlarını işleyen ayet veya hadislerdeki kavramlardan mülhemdi. Bu bakımdan sembolik ve mecazi içeriğe sahip ya da Kuşeyrî’nin ifade ettiği müphemlikteki kavramların tasavvuf kitaplarında etraflıca açıklanmasından ziyade “geçiştirilmesi” şaşırtıcı değildir.¹¹² Çünkü dikkatli bir tahlil ve tasnif işlemi yapılırsa, bu kavramların önemli bir kısmının, anlamı fıkıh, kelam, tefsir gibi disiplinlerde “asıl” kabul edilmiş terimler olduğu ve sûfîlerin amacının bu kavramların diğer anlam örgülerini açıklığa kavuşturmaktan ibaret olduğu görülebilir.

Bu değerlendirmeye eklenecek önemli bir soru da şudur: Teşekkül devri tasavvuf-siyaset ilişkilerindeki kriz vakalarının hicri dördüncü asrın ortalarından itibaren önemli bir düşüş göstermesi nasıl izah edilebilir? Bu

¹¹² Örnek olarak bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 453-503; a.mlf., *İslam Tasavvufu*, 391-439; Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 627-638; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 441-447.

minvalde Sülemî'nin *Mihen*'de Ebû Ali es-Sekafî'den (ö. 328/940) sonra zikrettiği iki ismin vefat tarihlerinin hicri 373 ve 405 olduğuna dikkat çekmek gerekir.¹¹³ Bu kronolojik veriyi, siyasî baskıların tasavvufun dilini dönüştüren yegâne etken olduğu şeklinde, ancak bir sosyalist tarihçi bakış açısından doğabilecek indirgemeci yargıya mahkûm olmamak için dikkate almak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü bu tarihsel aralık, tasavvufun gelişiminde hayati öneme sahip bir sürecin, tasavvufun İslam toplumunun ana akım dünya görüşünü yansıtan Ehl-i Sünnet'in fıkıh-kelâm kanadına “bağımlı” bir ahlak disiplini olarak tedvinin yaşandığı süreci ifade eder. Bu maksatta birleşen Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Bekr el-Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Ali b. Osman el-Hücvîrî gibi bir grup süfî-müellif ve tarihçi, yazdıkları eserlerde dinî yükümlülükleri tasavvufî gerekçelerle yerine getirmeyen ya da insanların dindarlıklarını küçümseyen ibâhî tavırları ya da Tanrı ile insan arasında

¹¹³ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Mihenü's-sûfiyye*, s. 33-34. Bunu şimdilik, hemen akla gelebilecek bazı örnekleri yadsımadan ve kaynakların tamamı incelediğinde sonuçta önemli bir değişiklik olmayacağını varsayarak bir veri kabul ediyoruz. Söz gelişi Herevî ve Kuşeyrî'nin yaşadığı sıkıntıları burada hatırlayabiliriz, fakat Kuşeyrî'nin durumu, tam anlamıyla tasavvuf-siyaset ilişkilerinde bir kriz örneği oluşturmaktan ziyade fıkıh-kelâm mezhepleri eksenindeki bir ayrışmadan kaynaklanıyordu. Kuşeyrî, Nişabur'un 429/1038'de Selçukluların eline geçmesinin ardından etkisini artıran Hanefî-Şâfiî çekişmesinde, Eş'arî takipçilerinin Sünniliğini vurgulayan bir beyanatta bulunarak taraf olmuştu. Eş'arî-Şâfiî hizbinin liderliğini üstlenmesinin ardından Hanefîlerin tepkisiyle karşılaştı ve onların destekçisi Selçuklu veziri Kunderî, Kuşeyrî'nin ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin hapse atılmasına hükmetti. Ancak kısa süre içinde kendisine bağlı olanlar Kuşeyrî'yi silah zoruyla kurtardı. 448/1056'da Halife Kâim'in Bağdat'a davetini kabul eden Kuşeyrî burada dersler verdi ve ancak Nizâmülmülk'ün vezir olarak atanıp Hanefî-Şâfiî hizipleri arasındaki çekişmeyi dengelediği 456/1064'de Nişabur'a dönebildi. Bk. Alexander Knysch, *Tasavvuf Tarihi*, s. 127-129. Herevî'nin yaşadığı sıkıntılarda ise tasavvufî görüşlerinin de etkili ol-

birleşme olduğunu öne süren hulûlî yaklaşımları tasavvuf dairesinin dışına çıkarmışlardır. Öte yandan ilahi aşk ve muhabbet konusunda öne çıkan Bâyezid, Hallâc, Şiblî ya da Nûrî gibi sûfîlerin tartışmalara neden olan söylem ve tavırlarını, bu isimleri tasavvufî gelenek için “kurucu şahsiyet” kabul etmek üzere, yeni tasavvuf dili çerçevesinde bir bağlama yerleştirmişlerdi. Bu minvalde Serrâc’ın kullandığı “şath” kavramı, tam da tasavvufun bu yeni diline uygun düşen bir içeriğe sahiptir. Bunu yaparken referans aldıkları kaynaklar açık bir biçimde ayet ve hadisler ile ilk Müslüman nesillerden aktarılan ahlâkî tutum ve davranış örnekleriydi.

Binaenaleyh bu kapsamlı öz-eleştiri ve tedvin süreci, tasavvuftaki aşırı görüşleri sadece disiplin içi “şâz” yaklaşımlar olarak tasnif etme amacı gütmüyor, tam aksine bu görüşlerin bir bütün olarak İslam dindarlığında yeri olmadığını vurgulama maksadı taşıyordu.¹¹⁴ Başka bir deyişle söz konusu yazarlar ve yazdıkları eserler aykırı ve aşırı tasavvufî görüş ve eğilimleri, siyaset kurumunun toplumsal birlik ve bütünlük için tehdit saydığı “zenâdıkâ” kapsamına girmesini de temin etmekteydi. Bu bakımdan Cüneyd ve çevresindeki sûfîlerin geliştirdiği yeni tasavvuf dili, nefis terbiyesi

duğu müşahede edilebilir. Bk. M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı*, s. 65-71.

¹¹⁴ Tasavvufî dildeki dönüşüm hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 41-140, özellikle Cüneyd ve Hallâc ile ilgili bölümler; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 245-267. Ayrıca bu çalışma eksenindeki değerlendirmeleri - özellikle birinci başlıkla ilgili olan tarihsel süreci-, sûfîlerin siyaset kurum ve aktörleriyle ilişkisi ile diğer fırka, mezhep ya da taifelerin siyaset ile ilişkisi arasındaki farklılıkları görmek bakımından van Ess’in değerlendirmeleriyle karşılaştırmalı olarak dikkate alınması gerektiğini önerebiliriz. Bk. Joseph van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra*, IV: 312-325, 747-821.

sürecinin kişiye kazandırdığı tecrübeleri ve sonuçlarını ifade etmek üzere büyük ölçüde naslardan oluşturulmuş bir terminolojik yapıyı kullanarak, aslında paradoksal olarak, siyaset kurumunun muhtemel müdahalelerini en aza indirme başarısını göstermiştir. Başka bir deyişle sûfiler içlerindeki aşırılıkların önüne, kendilerine yönelik politik bir müdahaleden önce muhtemelen bu entelektüel girişim sayesinde geçebilmiştir. Bu nedenle tasavvufî dildeki dönüşümü sadece siyasî baskılara dayanarak açıklama kolaycılığı, hicri dördüncü ve beşinci asırdaki müellif ve şarihlerin girişimleriyle sûfilerin gerçekte hiçbir zaman “pasifize” olmadıklarını; tam aksine “uzlaşma dili ve üslubu” dediğimiz olgu sayesinde tasavvufun sıradan halk, entelektüel kesimler ve siyaset idaresinin gözünde meşru bir kimlik kazanmasını temin eden hem politik hem de entelektüel bir aksiyonerliğe sahip olduklarını görmemizi engelleyecektir.¹¹⁵ Tasavvufî dildeki dönüşüm, sûfilerin sosyal hayatta yaşadıkları kriz ve sıkıntılardan az veya çok izler taşıdığı öne sürülebilir; ancak bu hiçbir zaman sûfilerin kullandıkları terminolojiye esas karakterini kazandıran entelektüel kaynaklar kadar belirleyici bir unsur olamamıştır.

¹¹⁵ Bu çerçevede Suâd el-Hakîm’in konuyla ilgili değerlendirmesini zikretmek gerekir. Suâd el-Hakîm’e göre, tasavvufî bilginin kişiye kazandırdığı manevî otoritenin erken dönem İslam toplumunda kabul görmesi, sûfilerin siyaset ehliyle “barışçıl” bir zeminde ilişki geliştirmeleri ve “yumuşak güç” politikası takip etmeleriyle mümkün olabilmiş, devlet idaresinin zayıfladığı ve siyasî kargaşaların arttığı zaman dilimlerinde tasavvufun yaygınlaşması hız kazanmıştır. Bk. Souad al-Hakim, “The Sufis’ Soft Power”, *Oasis*, (2017/XIII), sy. 25, ss. 36-46. Tasavvufun yaygınlaşmasını siyasî gerekçeyle dayandıran bu bakış açısı, sûfilerin entelektüel çabalarını görmezden gelmemize neden olabilir. Üstelik siyasî idarenin zayıflamasıyla tasavvufun güç kazanması arasında, genel-geçer zorunlu bir ilişki kurmak, sonraki dönemleri dikkate aldığımızda güçtür. Bununla birlikte Hakîm’in dikkate çektiği üzere, velinin otoritesi ile bunun toplumsal-siyasî alandaki etki ve yansımaları, tasavvuf-siyaset ilişkilerini anlamak bakımından önem arz eder.

Sonuç

Teşekkül devrinde tasavvuf-siyaset ilişkilerine dair bir çerçeve ortaya koymak, her şeyden evvel, önemli kırılma noktalarını dikkate alıp hicri ikinci asrın ortalarından başlayarak beşinci asrın ortalarına kadar devam eden sürecin temel safhalarını tespit etmeyi gerektirir. Bu kapsamda, ilk tasavvufî eğilimlerin “zühd” ana fikri etrafında yaygınlaştığı hicri ikinci asrın yarısından üçüncü asrın ilk çeyreğine kadarki zaman dilimi, sûfîlerin siyaset kurumları ve temsilcileriyle ilişkilerindeki temel prensiplerin belirginleştiği ilk safhayı teşkil eder. Hukuki veya idari alanlarda devlette görev almamak ve yöneticilerin sağlayacağı dünyevi imkânlardan yararlanmamak şeklinde ifade edilebilecek iki ana prensip, bu dönemde zühd tavrının bileşenleri olarak temeyyüz eder. Adil ve basiretli olanlar bir tarafa zalim de olsa, ilke olarak yöneticiye başkaldırmamak ve itaat etmek, bu iki prensibi tamamlayan ana fikir olarak sûfîlerin tasavvufun teşekkül süreci boyunca benimsediği temel tutumu meydana getirdiği söylenebilir.

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonra, daha çok ehl-i hadis anlayışının hâkim olduğu halk tabakasından ya da bazı âlimlerden gelen şikâyetlerin soruşturulduğu bireysel örnekler söz konusu olsa bile, Abbâsîlerin de sûfîlere yönelik sistemli bir baskı politikası uyguladığından söz edilemez. Bu kapsamda Hanbelî bir halk vaizi olarak Gulâmu Halîl’in 264/877’de bazı siyasî erklerin desteğini alarak bir grup sûfinin idamla yargılanmasına neden olan soruşturması, sûfîlere karşı bir devlet politikasının sonucu değil; bir vaiz olarak Gulâmu Halîl’in tasavvufun halk tabakasındaki etkinliğini zayıflatmak için siyaset kurumunu araç olarak kullanması olarak değerlendirilmelidir. Hallâc’ın 309/922’deki idamı ise hem siyasî

hem de dinî sebepleri bulunan son derece karmaşık ve kendine özgü bir olay olarak tebarüz eder.

Hicrî 220'lerden Hallâc'ın idamına kadarki sürede gerçekleşen bu tür baskıların sûfîlerin yöneticilere bakışında ciddi bir değişim ya da kırılmaya sebep olduğunu öne sürmek güçtür. Aynı şekilde tasavvufun ifade edilmesinde bilhassa Cüneyd ile başlayan uzlaşmacı dilin, "sadece" bu tür siyasî baskıların sonucu olarak bir "geri adım" şeklinde geliştiğini düşünmek de yanıltıcıdır. Eldeki kaynaklar bu tür bir etkileşimi doğrudan destekleyecek verilerden yoksun olduğu gibi, sûfîlerin tasavvufu Ehl-i Sünnet'in fıkıh-kelam kanadına bağlı bir disiplin olarak tanımlamalarının, tasavvuf içindeki ibahî ve ilhâdî eğilimlerin yaygınlaşmasını önleyerek, muhtemel bir kapsamlı ve sistematik siyasî müdahalenin önüne geçmiş olabileceği bile düşünülebilir. Çünkü devletin bir zümreye müdahalesi, o zümre ancak *ümmetin birliği* fikri etrafında oluşan toplumsal bütünlüğü zedeleyecek ya da bozacak bir tehdit teşkil ettiğinde söz konusu oluyordu. Oysa sûfîler hiçbir zaman iktidar talep eden Şîa-Gulat hareketleri gibi siyasî hedeflere sahip olmadıkları gibi, toplumsal bütünlüğü bozacak toplu bir isyan girişiminde de bulunmadılar.

Diğer deyişle teşekkül devrinde tasavvuf, siyaset kurumu için hiçbir zaman ciddi bir politik müdahale alanı teşkil etmedi. Öte taraftan tasavvufun hicrî üçüncü yüzyılın ortalarından sonra yaygınlaşmasını, sadece sûfîlerin siyaset tarafıyla geliştirdikleri bu itidalli ilişki biçimine dayanarak açıklamak da aynı şekilde mümkün değildir. Hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda entelektüel olsun ya da olmasın, toplumun bütün tabakalarıyla uzlaşabilen bir dil aracılığıyla tasavvufun "meşru bir dinî ilim" olarak tedvin edilmesi, bu yaygınlaşmanın temel saiki olarak görünmektedir. Hatta bu

durum, ilk iki asırdaki zâhidlerin takındığı “entelektüel ilgilerden uzak durma” şeklindeki zühd tavrını dikkate aldığımızda, -sûfîlerin politik ve entelektüel açıdan “pasif” ve “geri duran” bir zümreye dönüştüğünü söylemek şöyle dursun, tam aksine- politik duruşlarından ödün vermeksizin entelektüel bir aksiyonerliğe sahip olduklarını gösteren bir veri kabul edilebilir.

Kaynaklar

Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life Personality and Writings of al-Junayd*, London, Luzac, 1962.

Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Aktan, Ali, “Mu‘temid-Alellah, Ahmed b. Ca‘fer”, *DİA*, (İstanbul, 2006), XXXI, 387-388.

Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliya Tezkireleri* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.

Aykaç, Mehmet, “Hâmid b. Abbâs”, *DİA*, (İstanbul, 1997), XV, 459-460.

Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Bilgin, Mustafa, “Ahmed b. Ebü'l-Havârî”, *DİA*, (İstanbul, 1989), II, 58.

Bonner, Michael, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, CT, American Oriental Society, 1996.

Bozkurt, Nahide, “İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İsâ”, *DİA* (İstanbul, 1999), XX, 539-540.

Bozkurt, Nahide, “Mehdî-Billâh” *DİA*, Ankara (2003), XXVIII, 377-379.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustarî* (D. 283/896), Berlin, Walter De Gruyter, 1980.

Böwering, Gerhard, “Early Sufism Between Persecution and Heresy” *Islamic Mysticism Contested* içinde, ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke, Leiden, Brill, 1999, s. 45-67 (Türkçesi: “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler”, trc. Abdurrezzak Tek, *UÜİFD*, XII/2 [2003], s. 361-384.)

Cornell, Rkia Elaroui, *Rabi’a From Narrative To Myth: The Many Faces of Islam’s Most Famous Woman Saint, Rabi’a al-‘Adawiyya*, London, Oneworld Publications, 2019.

Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.

Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kalcı Yayınları, 2009.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

Die Lebensweise der Könige - Adab al-mulûk: ein Handbuch zur islamischen Mystik (nşr. Richard Gramlich), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993.

Edebü’l-mülûk fî beyâni hakâik’t-tasavvuf=Âdâb al-mülûk (nşr. Bernd Radtke), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991.

Ernst, Carl W., *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, State University of New York Press, 1985.

Gramlich, Richard, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995, I-II.

Green, Nile, *Sufism: A Global History*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012.

al-Hakim, Souad, “The Sufis’ Soft Power”, *Oasis*, (2017/XIII), sy. 25, ss. 36-46.

el-Harrâz, Ebû Sa’îd, “Resâilü’l-Harrâz” (nşr. Kâsım Samarrâî), *Mecelletü’l-Mecma’i’l-ilmi’l-Îrâkî=Journal of the Iraq Academy*, Bağdat, XV (1967).

Hodgson, Marshall G. S., *İslam’ın Serüveni* (trc. Berkay Ersöz), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2017.

el-Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfü’l-mahcûb* (nşr. İs’âd Abdülhâdî Kandîl), Beyrut, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1980.

el-Hücvîrî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.

Huda, Kamer-ul, *Şihabeddin Ömer Sühreverdi: Hayatı, Eserleri, Tarikatı* (trc. Tahir Uluç), İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.

İbn Acîbe, Ebû’l-Abbâs, *Îkâzü’l-himem fî şerhi’l-hikem* (nşr. Muhammed Ahmed Hasebullah), Kahire, Dâru’l-Maârif, 1983.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-ı Mısri* (nşr. Roger Deladrière; trc. Ali Vasfi Kurt), İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2005.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu’l-hikem* (trc. ve şerh: Ekrem Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2006.

İğde, Muhyettin, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İstanbul, İFAV, 2016.

el-İsfahânî, Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-aşfiyâ*, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1988, c. I-X.

el-İsfahânî, Ebû Nu‘aym, *Hilyetü’l-evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası* (trc. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız), İstanbul, Ocak Yay., 2015, c. I-XII.

Kandemir, M. Yaşar, “Gulâmu Halîl”, *DİA*, (İstanbul, 1996), XIV, 187.

Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu* (trc. Nagihan Doğan), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Kartal, Abdullah, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa, Emin Yayınları, 2015.

Keyanî, Muhsin, *Hankâhlar Tarihi* (trc. Ali Ertuğrul, Süleyman Gökbulut), İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013.

Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi* (trc. İhsan Durdu), İstanbul, Ufuk Yayınları, 2011.

el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif; nşr. Veliyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr), Şam, Dâru’l-Ferfûr, 2002.

el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.

Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, London, Routledge, 2002.

Makdisi, George, *İslam’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* (trc. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, Klasik Yayınları, 2007.

Malamud, Margaret, “Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur”, *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, Cambridge (1994), XXVI/3, s. 427-442.

Mason, Herbert W., *Al-Hallaj*, London, New York, Routledge, 1995.

Massignon, Louis, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam* (trc. Herbert Mason), Princeton, Princeton University Press, 1982, I-IV.

Massignon, Louis, *İslam'ın Mistik Şehidi: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi* (trc. İsmet Birkan), İstanbul, Ardıç Yayınları, 2006, c. I.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (nşr. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî), Kahire, Dârü't-türâs, 2001.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı* (trc. Muharrem Tan), İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık* (der. ve trc. Ali Hakan Çavuşoğlu), İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.

Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd: Tevhidin Sırları* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2004.

el-Muhâsibî, Hâris, *el-Mekâsib* (nşr. Sa'd Kerîm el-Fakî), İskenderiye, Dâiretü İbn Haldûn, ts..

Ohlander, Erik S., *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden, Brill, 2008.

Özel, Ahmet, "Büveytî", *DİA*, (Ankara, 1992), VI, 500-501.

Saab, Nada, "Sûfî Theory and Language in the Writings of Abû Sa'îd al-Kharrâz (d. 286/899)", Doktora tezi, Yale University, 2005.

Safi, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006.

Salem, Feryal, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism: Abdallah b. al-Mubarak and the Formation Sunni Identity in the Second Islamic Century*, Leiden, Brill, 2016.

es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'* (nşr. Muhammed Edîb el-Câdir), Amman, Dâru'l-Feth, 2016.

es-Serrâc, Ebû Nasr, *İslam Tasavvufu* (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul, Erkam Yayınları, 2012.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden, Brill, 1967, Band I.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *Târîhu's-sûfiyye bi zeylihî Mihe-nü's-sûfiyye* (nşr. Muhammed Edîb el-Câdir), Dımaşk, Dâru Ninevâ, 2015.

Tan, Muhammet Nedim, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

Tatlı, Alican, "Cehdamî", *DİA*, VII, 224-225.

Tor, Deborah G., *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyâr Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Würzburg, Orient-Institut Istanbul, 2016.

Tosun, Necdet, "Zünnûn el-Mısrî", *DİA*, XLIV, 575-576.

van Ess, Joseph, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra* (trc. Gwendolin Goldbloom), Leiden, Brill, 2019, I-IV.

Yücesoy, Hayrettin, *Ortaçağ İslamı'nda Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilâfeti* (trc. Ahmet Demirhan), İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.

ez-Zehabî, Şemseddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Ali Ebû Zeyd, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1983.