

MISIR İLİM HAVZASINDA
İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN
ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ



Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı

İstanbul, 17-18 Aralık 2022

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Toplantı Salonu
Ümraniye/İstanbul

İstanbul 2023



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN: 978-625-6506-26-8

Sertifika No: 50201

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 111
Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: 20

Kitabın Adı

*Mısır İlim Havzasında
İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*

Yayın Hazırlığı

Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Koordinatör

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı, cilt:

ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi
Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35
Sertifika No: 45103

1. Basım

Kasım 2023 / 500 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.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr

IX

“MISIR HAVZASINDA ÖNCÜ BİR SÛFÎ: ZÜNNÛN EL-MISRÎ”

*Hacı Bayram BAŞER**

Giriş

İslam düşüncesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlim Ebu'l-Vefâ et-Teftâzânî (ö. 1994) Mısır'da tasavvufî hayatın Zünnûn el-Misrî (ö. 245/859) ile başladığını söyler.¹ Gerçekten de hicrî ilk iki asırda Mısır civarında dikkati çeken herhangi bir zâhid ya da sûfî tespit etmek zordur. Bu dönemde Mısır'ın fethinin ardından özellikle Medine'den buraya gelip yerleşen çok sayıda zâhidin olması muhtemeldir. Sonraki çağda Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 299/911), Ebu'l-Hasen Bünân b. Muhammed el-Hammâl (ö. 316/928), Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresinden Ebû Bekr ez-Zekkâk (ö. ?), Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/934), Ebu'l-Hasen b. es-Sâiğ ed-Dîneverî (ö. 330/943), Ebu'l-Hayr el-Akta' (ö. 343/954) ve Nifferî (ö. 354/965'ten sonra) gibi isimler en azından tasavvuf eserlerinde ve tabakâtında kendilerine yer bulabilmiş sûfiler olarak öne çıkar.

Bununla birlikte Mısır civarına hâkim olan Eyyübîlerin kurulduğu 566/1171 yılına kadar bu havzada Zünnûn kadar etkili olmuş bir sûfiden söz etmek güçtür. Kuşkusuz, Mısır'ın İslam dünyasının doğu ve batı kesimleri arasında yer alması, sadece bu bölgeler arasında karşılıklı seyahat eden sûfiler için değil, âlimler, sanatkârlar, tüccarlar ya da başka sosyal zümreler için de Mısır'ı önemli bir durak noktası haline getirmiştir. 569/1174 yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, (bayram.baser@yalova.edu.tr)

¹ Ebu'l-Vefâ Teftâzânî, “Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”, çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 535.

(ö. 589/1193), Kahire'nin dışından gelen sûflerin konaklaması için Mısır'ın Sa'îd bölgesinde "Sa'îdü's-Süedâ" adıyla tanınan bir hankâh inşa ettirmesinin ardından tasavvuf Mısır topraklarında hızlı bir yayılma eğilimi göstermiş, hicrî yedinci yüzyılda Bedevîlik, Dessûkîlik, Şâzelîlik gibi büyük tarikatların müessisleri Mısır'da yaşadıkları gibi bu muhit İbn Atâullah el-İskenderî ve İbnü'l-Fârız gibi tasavvuf edebiyatının güçlü kalemlerinden bazılarında da şahitlik etmiştir.²

İlk bakışta Zünnûn el-Mısırî, görüşlerini Harrâz, Cüneyd ya da Serrâc gibi kitap telif etmek suretiyle açıklayan; Sehl-i Tüsterî ya da İbn Haffif gibi çok sayıda müridi bulunan ya da Hallâc gibi kişiliği ve yaklaşımları hem tasavvuf hem de diğer ilim çevrelerinde tartışma konusu edilmiş bir mutasavvıf portresi sunmaz. Buna rağmen Zünnûn'un Mısır havzası özelinde dönemindeki diğer tasavvufî şahsiyetleri "gölgede bırakan" bir isim olarak karşımıza çıkmasını nasıl açıklayabiliriz? Zünnûn'un çevresi ve takipçileri hakkındaki bilgimiz sınırlı olmasına rağmen onu hangi anlamda "öncü" bir sûfi sayabiliriz? Bu soruları mümkün olduğunca vuzuha kavuşturma girişimi olan eldeki çalışmada iki nokta üzerinde durulacaktır: Birincisi biyografik veriler ışığında Zünnûn el-Mısırî'nin bu bölgedeki tasavvuf geleneği için önemini belirginleştirmeye çalışacağız. Zünnûn hakkında bütüncül bir literatür değerlendirmesi bu çalışmanın sınırlarını zorlayacaktır,³ ancak yine de şu soruyu irdelemenin önemli olduğunu düşünüyö-

² Tasavvufun özellikle Memlükler ve Osmanlılardan itibaren Mısır'daki durumu üzerine Arap dünyasında bazı kitaplar neşredilmişse de hâlihazırda erken dönemde Mısır'da tasavvufun gelişimine odaklanan yerli ve yabancı bir araştırmaya rastlayamadım. En yakın örnekler Teftâzânî'nin yukarıdaki makalesini de içeren *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır*'ı (Kahire, 1991) ile söz geçen hankâhı merkeze alarak Eyyübîler döneminde tasavvufun yayılışını araştıran şu çalışma olabilir: Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173–1325* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

³ İbnü'l-Arabî ve Süyûtî'nin Zünnûn'a hasredilen ve yazı boyunca atıfta bulunduğumuz iki çalışması dışında çağdaş dönemde Arapça ve Farsçada bir dizi monografi kaleme alınmıştır: Ebû Dayf el-Medenî, *Zünnûn el-Mısırî ve 'l-edebü's-sûfi* (Kahire, Dâru's-Şurûk, 1973); Cevâd Nurbahş, *Zünnûn-i Mısırî: ez Meşâhîr-i dânişmendân ve sûfiyân-ı Mısır* (Londra, 1999); Kâmil M. Muhammed Uveyza, *Zünnûn el-Mısırî: el-Hakîm ez-Zâhid* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996); Mustafa Neşşâr, *Zünnûn el-Mısırî: Râidü't-*

ruz: Zünnûn ne zaman Irak havzasındaki sûfilerin dikkatini çekmiş ve hangi sebeple tasavvufun bir “dinî ilim” olarak savunulup tedvin edildiği “klasik eserlerde” merkezî bir figür hüviyeti kazanmıştır? Bunu görebilmek için tasavvufun teşekkül dönemindeki temel sorunları ve Zünnûn’un bu sorunlar karşısında hangi kavramsal çerçeveye düşüncesini inşa ettiğini değerlendirmemiz gerekir. İkincisi ise Zünnûn’un çok yönlü kimliği ile ilgilidir. Onu aynı anda *zâhid*, *vâiz* ve *sûfî* kimliğine sahip biri olarak tanıtmak ilk bakışta kolay gelebilir, çünkü tasavvuf geleneğinde her üç kimliğe de sahip başka pek çok isimden söz edebiliriz. Bununla birlikte klasik ve çağdaş bazı eserlerde Zünnûn, aynı zamanda kimya ve simya ile uğraşan, sihir ve tılsım yapabilen, Kıptice/Süryanice bilen, hiyeroglif yazılarını okuyabilen ve Hermetik/Yeni Platoncu gelenekle ilişkili olan bir “okültist”⁴ ola-

Tasavvufî'l-İslâmî (Kahire, Dâru Kibâ', 2002); Abdülhalîm Mahmûd, *el-Âlimü'l-âbid el-ârif billâh Zünnûn el-Misrî* (Kahire: Dâru'r-Reşâd, 2003) ve Mahmûd el-Hindî, *Zünnûn el-Misrî: et-Tefsîrû'l-irfânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2007). Bunlar arasında sadece Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd el-Hindî'nin kitaplarına ulaşabildim. Bu eserler dışında Mısır'da Zünnûn hakkında üç ayrı doktora tezi hazırlanmıştır, ancak bunlara erişme imkânı bulamadık. Bkz. Dilâver Gürer, “Mısır'da Tasavvufî Hayat ve Tasavvuf Öğretimi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1998): 203, dn. 2. Ayrıca Zünnûn el-Misrî, Birleşik Devletler'de hazırlanan bir yüksek lisans tezinde kısmen ele alınırken (Nelle Cook, “Recontextualizing Early Şüfî Figures: Râbî'a al-'Adawiyya and Dhū'n-Nūn”, Arizona Üniversitesi, 2015) biri İsrail'de (Bedîle Abbûd, “Zünnûn el-Misrî (t. 245/859): Mekânetühû ve Sûratühû fi'l-Masâdirî's-Sûfîyyeti'l-Mübekkira”, Hayfa Üniversitesi, 2017) diğeri ise ülkemizde (Büşra Akçay, “Zünnûn el-Misrî'nin (ö. 245/859) Tasavvuf Anlayışı”, Yalova Üniversitesi, 2019) olmak üzere iki adet yüksek lisans tezinde konu edilmiştir. Palacios, Nicholson, Massignon, M. Smith, Arberry ve van Ess gibi araştırmacıların ilgisini çekmiş olsa bile Batı dillerinde Zünnûn hakkında müstakil bir monografi henüz kaleme alınmamıştır. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla Zünnûn'a dair en güncel ve kapsamlı araştırma, birincil ve ikincil kaynaklar yönünden zengin bir içeriğe sahip olan ve Michael Ebstein tarafından kaleme alınan makaledir. Bkz. Michael Ebstein, “Dū l-Nūn al-Misrî and Early Islamic Mysticism”, *Arabica* 61/5 (July 2014): 559-612. Çalışma boyunca bilhassa kaynakçasına yönlendirmek üzere Ebstein'in bu makalesine sıklıkla atıfta bulunulacaktır.

⁴ Burada “okültist” ifadesini, modern anlayışta din ve bilim dışı sayılan sihir, büyü, tılsım, kimya/simya başta olmak üzere doğüstü müdahale ve

rak öne çıkarılmıştır. Bu iki ayrı kimliği, yani “zâhid ve sûfi Zünnûn” ile “okültist Zünnûn” kimliklerini telif etmek ihtimal dâhilinde midir? Son yapılan araştırma ve tartışmalar ışığında bu iddialar hakkında nihai bir hükme varmak mümkün müdür? Gerek hayatı ve düşünceleriyle gerekse bu yönüyle ilgili iddiaları bütün derinliği ile burada ele almak mümkün değildir, ama en azından bu çalışmanın bir diğer hedefini de Zünnûn’un bu çok yönlü kişiliğini onu araştırmadaki en büyük zorluklardan biri olarak resmetmek şeklinde ifade edebiliriz.

1. Zünnûn el-Mısırî’nin Hal Tercümesine Dair Bazı Notlar

Zünnûn el-Mısırî’nin hayat hikâyesine dair bilgiler sınırlıdır. Yukarı Mısır (Sa’id) diye tabir edilen bölgedeki İhmîm (veya Ahmîm) kentinde, Kureyş kabilesinin *mevlâ*larından biri olan Nûbeli⁵ bir babanın oğlu olarak 155/772 veya 175/791 yılında⁶ dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Kaynaklar Zünnûn’un asıl adı ve künyesi konusunda farklı bilgiler aktarmışlar; adının Sevbân, Feyz ya da Feyyâz, künyesinin Ebu’l-Feyz veya Ebu’l-Feyyâz; babasının isminin ise İbrâhîm ya da Ahmed olduğu öne sürülmüştür. Bununla birlikte “Ebu’l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm Zünnûn el-Mısırî el-İhmîmî” şeklindeki tercihin genel kabul gördüğü tespit edilebilir.⁷ Gençlik

tesir amacı taşıyan her türlü uygulamayı ve bu uygulamalara dair gelişen disiplinleri bir bütün olarak anlatmak üzere kullanıyorum.

⁵ Nûbe veya Nûbye, küçük bir parçası Güney Mısır’da yer almakla birlikte büyük çoğunluğu Sudan’a ait olan bir bölgedir. Bu yüzden Sudanlı araştırmacı Şevkî Beşîr Abdülmecîd, Zünnûn’un biyografisine dair araştırmasında onu “Zünnûn es-Sûdânî” olarak tanıtır. Bkz. Şevkî Beşîr Abdülmecîd, “Zünnûn es-Sûdânî: Hayâtühû ve Âsâruhû”, *el-İslâm fî İfrîkâ: el-Mu’temerü’l-Düvelî*, Trablus: Vizâretü’l-İrşâd ve’l-Evkâf, 1427/2006), 57-94.

⁶ Doğum tarihi ile ilgili kaynakların verdiği bilgilerin bir derlemesi için bkz. Ebstein, “Dü l-Nûn al-Mısırî and Early Islamic Mysticism”, 562.

⁷ Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *el-Kevkebü’l-dürri fî menâkibi Zi’n-Nûni’l-Mısırî*, nşr. Saîd Abdülfettâh, *Resâilü İbni’l-Arabî* içinde (Beyrut: İntişârü’l-Arabî, 2002), 58-62; a. mlf., *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-ı Mısırî*, Fr. çev. Roger Deladrière, Tr. çev. Ali Vasfi Kurt (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2005), 65-68; Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Meknûn fî menâkibi Zi’n-Nûn*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmûd (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1412/1992), 62-64; Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısırî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 44: 575-576. Zünnûn’un ismi, künyesi ve lakabıyla ilgili daha ayrıntılı olmak üzere, kla-

yıllarının büyük bir kısmını İhmîm'de geçirdikten sonra Fustat'a yerleşen Zünnûn'un burada hem dinî ilimlerle iştigal ettiği hem de tasavvufa yöneldiği tahmin edilmektedir. Bu aşamadan sonra kaynaklar Zünnûn'un hayat hikâyesine dair iki kesin bilgi sunmaktadır. Birincisi Zünnûn'un çok sayıda seyahat gerçekleştirmiş olmasıdır. Farklı sûflerle ve âlimlerle tanışmak ya da zühd ve riyazet amacıyla yaptığı bu seyahatleri sırasında Zünnûn'un, Mısır'ın çeşitli bölgeleri, Şam, Lübnan, Antakya, Menbiç, Kudüs, Mekke, Basra, Kuzey Afrika, İran ve Ermenistan dolaylarına kadar geniş bir havzada dolaştığı tespit edilebilmektedir.⁸ Bu durum, bütün kimlikleri bir yana, Zünnûn'u erken dönemdeki zâhid zümrelerden *seyyâhûn*'un bir üyesi olarak nitelendirmek için bile yeterli sayılabilir. Kaynakların kesin olduğu ikinci konu ise Zünnûn'un âlimlerden ve devlet yöneticilerinden gördüğü birtakım baskılardır. Bununa ilgili iki olaya yer verilmektedir. İlkinde Zünnûn, Mısırlı Mâlikî fakihleri tarafından, daha önce duyulmamış konuları anlattığı için "zındık" ve "kâfir" olmakla itham edilmiş,⁹ ikincisinde ise "Kur'an mahlûk değildir" görüşünü savunduğu için Mu'tezile âlimlerinin tepkisini çekmiştir.¹⁰ Kaynaklar Zünnûn'un gördüğü baskılar sebebiyle 228/843'te Mısır'dan ayrıldığı, yeniden döndüğünde ise bu kez devlet idarecilerine şikâyet edildiğini ve sorgulanmak üzere 244/858'de Abbâsî halifesi Mütevekkil'in Sâmerrâ'daki sarayına götürüldüğünü kaydetmişlerdir. Sorgu esnasındaki cevaplarından memnun kalan halifenin iltifatının ardın-

sik kaynakları merkeze alarak sadece biyografisine dair diğer verileri konu alan bir çalışma için bkz. Marziyeh Golreng Rehber, "Zünnûn-i Mısırî", *Edeb-i Fârisî* (Dânişgâh-ı Tehrân) 5/1 (1394hş./2015): 141-160.

⁸ Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mișrî and Early Islamic Mysticism", 566-567.

⁹ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, "Mihanu's-süfiyye", *Târîhu's-süfiyye* içinde, nşr. Muhammed Edîb el-Câdir (Dımaşk: Dâru Nînevâ, 1436/2015), 23-24. Ayrıca bkz. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016), 552; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017), 510.

¹⁰ Ebstein, Zünnûn'un *halku'l-Kur'ân* görüşünü reddetse de Mısır'a yeniden döndüğünde pek çok âlim gibi bu görüşü benimsemeye eğilimli görüldüğünü, ancak bu Zünnûn için "utanç verici" bir tutum sayılacağından söz konusu eğiliminin tasavvuf eserlerinde yer almadığını öne sürer. Bkz. Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mișrî and Early Islamic Mysticism", 564.

dan Zünnûn yeniden Mısır'a dönmüş,¹¹ 245/859-860 ya da 248/862 yılında Cîze'de vefat etmiş ve Fustat'taki Karâfe mezarlığında defnedilmiştir.¹²

Zünnûn'un dinî ilimlerle ne ölçüde meşgul olduğu nispeten belirsizdir. Onun Mâlik b. Enes (ö. 179/795),¹³ Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Süfyân b. Uyeyne'den (ö. 198/814) hadis naklettiğine dair rivayetler mevcuttur. Böwering ve Ebstein, bu birlikteliklerin tarihsel olarak mümkün olmayabileceğini öne sürer.¹⁴ Fakat doğum tarihi hakkında kesin bilgiye sahip olmadığımız için bu ihtimal tümüyle reddedilemez. Dönemindeki diğer sûflerde gördüğümüz gibi, dikkatlerini "dünyalık" için teksif eden hadis ve fıkıh âlimlerini eleştirdiği ve "kendi uğraşı" sebebiyle hadis ilminden uzak kaldığını belirten bir rivayet mevcutsa da¹⁵ Zünnûn, zâhidlere ve sûflere "zayıf raviler" şeklinde yöneltilen suçlamalara mukabil hadis çevrelerinde tespit ettiği bozulmaları vurgulamıştır. Müridi Abbas b. Hamza (ö.

¹¹ Gerhard Böwering, "Zulümle İlhâd Arasında İlk Sufiler", çev. Abdurrezak Tek, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick de Jong - Bernd Radtke, yay. haz. Salih Çift (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 43-44; Hacı Bayram Başer, *Sûfler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf ve Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 87-88, 98, 143-145.

¹² Vefat tarihi ve cenaze merasimi ile ilgili kaynakların verdiği bilgilerin bir derlemesi için bkz. Ebstein, "Dü l-Nün al-Mișrî and Early Islamic Mysticism", 562-563, 570.

¹³ "Zünnûn, Mâlik'in talebesiydi ve onun mezhebiniydi. *Muvatta'*ı ondan sema etmiş ve fıkıh okumuştur." Bkz. Ebû İsmâil Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tabakâtu's-süfiyye*, nşr. Abdülhay Habîbî Kandehârî (Tahran: İntişârât-ı Furûğî, 1342hş./1963), 11; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 148.

¹⁴ Gerhard Böwering, "Du'l-Nün Meșrî", *EIr.* (1996), 7: 572-573; Ebstein, "Dü l-Nün al-Mișrî and Early Islamic Mysticism", 596-597. Ara râvilerin kayıtlara girmemesi ihtimali dikkate alındığında bunları "doğrudan" rivayetler olarak görmemek de mümkündür. En azından tasavvuf eserlerinde, rivayetlerdeki isnat zincirinde tasarrufta bulunmak sık rastlanan bir tercihtir. Nitekim bu konuda Fazl b. Ganîm el-Huzaî ismi gündeme getirilir. Bkz. Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, İng. çev. Benjamin Clark (Indiana: University of Notre Dame Press, 1997), 142.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 68; *Bir Sûfinin Portresi*, 77-78.

288/901) kanalıyla aktarılan uzunca rivayetteki bu tespitlere¹⁶ ek olarak, kendisine vesvese hakkında soru soran hadis ehline “Bana namaz ve hadis hakkında soru sorun”¹⁷ demesi, Zünnûn’un sadece hadis değil fıkıh ilmiyle de ilgisinin bir dış gözlemciden daha fazla olduğunu düşündürür, ancak yine de onu profesyonel anlamda bir “muhaddis” ya da “fakih” saymak için elde yeterli veri bulunmadığı görülmektedir. Kelâm ilmiyle ilgisi tespit edilemeyen Zünnûn’un¹⁸ Ca‘fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) tefsirinin bir ravisi ve naşiri olduğu öne sürülmüştür.¹⁹ Hindî’nin derlemesi bize en azından Zünnûn’un sûfilerin tefsir disiplinine ilişkin duyarlılıklarını yansıttığını göstermektedir.²⁰ Dolayısıyla bu veriler Zünnûn el-Mısrî’nin dinî ilimlerde bir süre iştiğal ettiğine, ancak kendisinin formel anlamda bir “âlim” olarak nitelenemeyeceğine işaret etmektedir.

Zünnûn’un tasavvufa kim vesilesiyle yöneldiği ya da mürşid-mürîd ilişkisi içerisinde bulunduğu birinin var olup olmadığı tam olarak belirlenememektedir. Kaynaklar Zünnûn’un tasavvuf düşüncesini etkileyen iki hanım sûfiden bahseder: Kayrevân’da görüştüğü

¹⁶ Francesco Chiabotti - Bilal Orfali, “An Encounter of al-‘Abbās b. Ḥamza (d. 288/901) with Dhū l-Nūn al-Mısrî (d. ca. 245/859-60): Edition and Study of ms. Vollers 875d”, *Journal of Abbasid Studies* 3/1 (2016): 90-127. Zünnûn’un Malik b. Enes ve ismi geçen diğer hadis âlimlerine ek olarak Fudayl b. İyâz’dan naklettiği hadisler için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 67-72; *Bir Süfînin Portresi*, 76-82. Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasan Nüreddîn el-Heysemî, *Takrîbü'l-bugye fî tertîbi ehâdisi'l-Hilye*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 2: 263, 405; 3: 351; Süyûtî, *el-Meknûn*, 235-241.

¹⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1416/1996), 9: 363; Zünnûn’un hac ile ilgili kendisine sorulan birtakım fikhî sorulara verdiği cevaplar için bkz. 9: 370.

¹⁸ Her ne kadar Schimmel Zünnûn’un kelam tahsil ettiğini öne sürse de *Hilye*'de yer alan bir rivayet, Zünnûn’un kelam tahsil etmediğini ihsas ettirir. Krş. Annemarie Schimmel, *İslam Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 56; Ebû Nuaym, *Hilye*, 9: 386.

¹⁹ Massignon, *Essay*, 139, 141; Nwyia, Ca‘fer es-Sâdık’ın tefsirini ele aldığı bölümlerde bu iddiaya sadece değinmekle yetinir ve tartışmaz. Bkz. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1970), 171. Bu bilgiye ulaşmamda bana yardımcı olan Hande Kayhan’a teşekkür ederim.

²⁰ Bkz. Mahmûd el-Hindî, *Zünnûn el-Mısrî: et-Tefsîrû'l-irfânî li'l-Kur‘ânî'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2007).

Şukrân bt. Ali el-Âbid (ö. 186/802) ve Mekke'deyken tanıştığı Fâtıma en-Nişâbüürî (ö. 223/838). Deladriére Zünnûn'un şeyhlerini tartıştığı bölümde bu iki hanım sûfinin onun "manevi üstatları" olduğunu belirtirken, ilk tevbe ettiği ve on yıl boyunca kendisine müritlik yaptığı kişinin Feth el-Mevsilî (ö. 220/835) olduğuna dair bilginin güvenilir olmadığını, ayrıca Üzeyr, İsrâfil ve Sa'dûn gibi isimlerin de Zünnûn'un şeyhi olmadıklarını tespit etmektedir.²¹ Şukrân bt. Ali el-Âbid, Zünnûn'un "üstadı" olarak nitelenirken,²² Zünnûn'un Fâtıma en-Nişâbüürî için de "O, Allah'ın evliyasındandır ve benim şeyhimdir" dediği aktarılır.²³ Zünnûn'un bu iki isimle de ne kadar süre görüştüğü, yanlarında belirli müddet kalıp kalmadığı ve hangi konularda onlardan istifade ettiği hakkında bilgilerimiz sınırlıdır. Aslında Zünnûn erken dönem tasavvuf tarihinde örneğine sıkça rastlayacağımız üzere, daha çok kendi bireysel ilgi ve yeteneğiyle tasavvuf yolunda ilerlemiş bir sûfi izlenimi vermektedir. Sıkça yaptığı seyahatlerin bir yandan manevi terakkisi adına birer mücadele unsuru olduğu ama aynı zamanda başka zâhid ve sûfilerle tanışıp onlardan istifade etmesine ya da onlara yol göstermesine zemin teşkil ettiği anlaşılır. Binaenaleyh Zünnûn'a dair anlatılan menkıbeler arasında ismi bilinmeyen zâhid ya da zâhidelerle karşılaşması önemli yer tutar ve anlatılar genellikle Zünnûn'un onlara bir soru sorup rahatsız etmesi ve nihayetinde onlardan zihnindeki tasavvufî sorunları çözümlenecek bir bilgi öğrenmesiyle neticelenir.²⁴ Bu nedenle Zünnûn'u belirli bir

²¹ Roger Deladriére, "Giriş", *Bir Sûfi'nin Portresi* içinde, 35-39. Böwering ise tarihsel ve coğrafi olarak, Şukrân'ın Zünnûn'un şeyhi olarak tespit etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bkz. Böwering, "Du'l-Nûn Meşrî", 7: 572.

²² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfus*, thk. Beşîr el-Bekkûş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), 1: 312-313; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, *Me'âlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr - Muhammed Mâdûr (Kahire: Mektebetü'l-Hancî; Tunus: Mektebetü'l-Atfika, 1968-1978), 1: 279.

²³ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Zikrî'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-süfiyyât*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1993), 62.

²⁴ Bu bağlamda Zünnûn ile Râbia el-Adeviyye'nin (ö. 185/801) görüştüğüne dair rivayetlere dikkat çekmek gerekir. Kronolojik bakımdan imkân dâhilin-

mürşide intisap eden geleneksel anlamdaki bir “mürîd” olarak değil de tasavvufî ilgilerinin peşinden giden ve bu süreçte herhangi bir ayırım yapmaksızın herkesten istifade eden bir “sâdık tâlib” olarak vasfetmek yanlış olmayacaktır.

Üstatları konusundaki belirsizliğe mukabil Zünnûn’un müritleri ve takipçileri konusunda daha kesin bilgilere sahip olduğumuz söylenebilir. İbnü'l-Arabî ve Süyûtî'nin Zünnûn hakkındaki derlemelerinde yer alan menkıbe, söz ve münacatların büyük çoğunluğunu rivayet etmelerinden onun en yakın iki müridinin Ebû Osman Sa'îd b. Osmân el-Hayyât (ö. 294/906) ve Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Böwering kesin bir hükme varmasa da²⁵ bir mürşid-mürîd ilişkisi âdâbına riayet ederek, ancak Zünnûn'un vefatından sonra irşad faaliyetlerine başladığını belirten Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'yi (ö. 283/896) de onun müridlerinden biri kabul etmek mümkündür. Benzer bir değerlendirme, görüştüğü şeyhlerden en beğendikleri arasında Zünnûn'u da sayan²⁶ İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918) için de yapılabilir. Bunun yanı sıra, van Ess'in de dikkat çektiği üzere, Zünnûn'un sözlerini ve görüşlerini sonraki nesillere taşıyan ve aralarında aile efradından isimlerin de bulunduğu geniş bir çevre geride bıraktığı görülmektedir.²⁷

Zünnûn'a çoğunluğu kimya/simya ya da havas ilmi konularına dair ufak çaplı bir dizi eser nispet edilmiştir.²⁸ Daha önce de belirtti-

de bir karşılaşma olmasa da tasavvuf geleneği içerisindeki önemi yönünden yapılan tartışmalar için bkz. Nelle Cook, “Recontextualizing Early Şüfî Figures: Râbi'a al-'Adawiyya and Dhû'n-Nûn”; M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 98-99, 116, 206.

²⁵ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision Existence in Classical Islam: Qur'anic Hermeneutics of the Şüfî Sahl At-Tustarî (d. 283/896)* (Berlin: De Gruyter, 1980), 50-58.

²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 171.

²⁷ Yahyâ b. Ali el-Hadramî İbnü't-Tahhân (ö. 416/1025 [?]), *Târîhu 'ulemâi ehli Misr*, thk. Ebû Abdullah Mahmûd el-Haddâd (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1988), 24, 35, 37, 39, 42, 57, 62-64; Josef van Ess, “Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 8. Der Kreis des Dhû'n-Nûn”, *Die Welt des Orients* 12 (1981): 99-106.

²⁸ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967-2010), 1: 643-644; Tosun, “Zünnûn el-Misrî”, 576.

ğimiz gibi Zünnûn, tasavvufî içeriğe sahip olup da kendisine nispet edilen *Sifatü'l-mü'min ve'l-mü'mine* başlıklı on beş sayfalık küçük risalesi dışında²⁹ görüşlerini eser telif etmek suretiyle belirtmeyi tercih etmeyen,³⁰ buna mukabil hicrî üçüncü asırdan itibaren Irak-Horasan havzasında kaleme alınan tasavvuf eserlerinde kendisinden en çok nakil yapılan mutasavvıflardan biridir. Bu nedenle Zünnûn'un tasavvufî meselelere yaklaşımı büyük ölçüde bu eserlere başvurularak ele alınabilir.

2. Erken Dönemde Tasavvufun Öne Çıkan Sorunları

Zünnûn el-Mısırî tasavvufun İslam toplumunda ilk kez yayılma eğilimi gösterdiği netameli bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle onun tasavvuf geleneğindeki etkisini anlamak için, tasavvufun bu dönemde geçirdiği dönüşümler ve yaşadığı temel sorunlara eğilmemiz gerekir. Ana hatlarıyla resmetmek gerekirse hicrî ilk iki asır, İslam'ın Doğu Akdeniz ve Orta Asya sınırlarına kadar genişlediği fetih hareketlerinin ve sonrasındaki sosyo-kültürel ve entelektüel gelişmelerin hız kazandığı bir evredir. Bu dönemde İslam topraklarının farklı muhitlerinde, toplumdaki genel dindarlık anlayışının dışına çıkarak, sadece dinî görevlerini yerine getirmekle kalmayıp davranışlarının ardındaki saiklere odaklanan ve manevi olarak daha derin bir dinî hayat için uğraşan çeşitli zümrelerden bahsetmektedir. *Nüssâk* (dindarlar), *ubbâd* (kendilerini ibadete verenler) ya da *zühhâd* (dünyevî ilgi ve zevklerden el çekenler) diye tanınan bu insanların kâhir ekseriyetinin, hem Müslümanların ulaştığı maddî zenginliğin yol açtığı birtakım ahlâkî sorunlara hem de dinî/siyasi konularda yaşanan ve zaman zaman kanlı çatışmalara kadar varan ihtilaflara tepki göstererek kendilerini toplum hayatından soyutladıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre kanaat, zühd, rıza ve teslimiyet gibi Hz. Peygamber'den devralınan temel bazı ahlâkî prensiplerin görmezden gelindiği böylesi bir ortam-

²⁹ Zünnûn el-Mısırî, *Sifatü'l-mü'min ve'l-mü'mine*, thk. Remzî Sa'deddîn Dımaşkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002).

³⁰ Bu bağlamda Massignon, hiçbir kaynağa ve delile atıf yapmaksızın Zünnûn'un Muhâcir b. Mûsâ el-İhmîmî ile Ahmed b. Sabîh el-Feyyûmî gibi talebelerinin onun *emsâl* ve *kusas* içeren tasavvufî eserlerini neşrettiklerini, başka eserlerinin de Bağdat'taki talebeleri tarafından neşredildiğini ve Ali b. Muvaffâk ve Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî'nin bu eserleri çoğaltıp yaydıklarını öne sürer. Bkz. Massignon, *Essay*, 143.

da yaşamak yerine, Kur'ân üzerine tefekkür etmek, nefis muhasebesi yapmak, meşru bir geçim çabası şartıyla fakirliği seçmek ya da sınır boylarında cihada katılmak daha uygun davranışlardı.

Başlarda herhangi bir “tehlike” arz etmeyen bu zümreler, zaman içinde bireylerin ve entelektüel kesimlerin din, dindarlık ve ilim anlayışlarına yönelik eleştirel tepkiler dile getirdiklerinde tasavvuf için yeni bir sorun ortaya çıktı. Bu bakımdan entelektüel alandaki sorunlar, aslında, bir bütün olarak dinî düşüncede yaşanan gelişmelere sûfilerin verdiği tepkilerin bir sonucu mesabesindeydi. Müslümanların Doğu Akdeniz havzasına yerleşme süreci boyunca dinî metinlerin doğru anlaşılmasına dönük öteden beri sürdürülen faaliyetler, kısa süre içerisinde, hadis, tefsir, kelim ve fıkıh gibi müstakil disiplinlerin teşekkülünü temin etmişti. Ancak sûfilerin gözünde bu durum, Hz. Peygamber'den tevarüs edilen ve itikat-ibadet ve ahlakın bütünleştiği bir anlama faaliyetinin bölünmesi, etkisizleşmesi, dolayısıyla faydasını yitirmesi anlamı taşımaktaydı.

Dolayısıyla sadece entelektüel canlılığın merkezi konumundaki Bağdat'ta değil, başka muhitlerdeki sûfiler de başından beri “faydalı ilim” üzerinden bu ayrışmaya tepkilerini dile getirmişlerdir. Onların gözünde faydalı ilim, bir hadiste dile getirildiği üzere “kalp” ile ilgili olan ve kişiyi ahiret saadetine ulaştıracak ahlakı kazandıran ilimdi. Bu nedenle ilk sûfilerin önemli bir çoğunluğu, herhangi bir şekilde düzenli tahsil görmemiş kişiler olmalarına rağmen, iman, iman-amel ilişkisi gibi bilhassa kelim ve fıkıh alanında neşet eden ve dinî düşüncenin ilk ayrışma noktalarıyla ilgili tartışmalara bigâne kalmamışlardı. Bu tartışmalara ilişkin dile getirdikleri görüşler, ayet ve hadislerle müdellel olmaktan ziyade, ekseriyetle, dinî hayata ilişkin bireysel birtakım tecrübelerin belirsiz ya da kapalı ifadeleri şeklinde ortaya çıktığında ise âlimlerin eleştirisiyle karşılaşyordu.

Sûfilerin herhangi bir ahlakî yetkinleşmeye vesile olmayan ilmî faaliyetleri dışlamaları ya da takipçilerini bu faaliyetlerden kasıtlı olarak uzak tutmaları, dolaylı olarak, tasavvuf için beklenmedik ama daha önemli bir sorunu gün yüzüne çıkardı: ibâhî ve hulûlî eğilimlerle sûfilerin tavırları arasındaki farkın belirsizleşmesi. Sûfilerin etkili olmaya başladığı yerler, aynı zamanda pek çok fırkanın da neşvünema bulduğu Bağdat, Basra, Mısır gibi kozmopolit yerleşim bi-

rimleriydi ve bu fırkaların bir kısmı çevre kültür ve kadim medeniyetlerden beslenen “sapkın” ve “zındık” fırkalardı. Aralarında dinî yükümlülükleri yerine getirmeyen, dinî sorumluluk sahibi insanları küçümseyen “ibâhîler” olduğu gibi, bu tutumlarını Tanrı ile birleşmelerine bağlayan “hulûlîler” de bulunuyordu. Tasavvuf kaynaklarından anlaşıldığına göre bu zümreler söylemlerinde “tasavvuf” dilini kasıtlı olarak istismar etmişlerdi, ancak bu eğilimlerin birtakım sûfler arasında revaç bulduğu da tespit ediliyordu. Başka bir anlatımla sûflerin dinî düşüncedeki suni ayrışmalara yönelik -âlimlerin ifadesiyle “mesnetsiz”- eleştirileri, ibâhî ve hulûlî eğilimlerin yayılmasına zemin hazırlamış olabilir.

Binaenaleyh bu şartlar, tasavvufun yüzleşmek zorunda kaldığı en mühim sorunu, yani kimlik krizini izhar etmiş ve sûfleri şu sorulara açık-seçik cevap vermeye yöneltmiştir: Sûflerin nefsi arındırmak üzere uyguladığı pratiklerin ya da kaçındığı tutumların dayanağı nedir? Başka bir deyişle tasavvuf, dinî hayattan bir sapma mıdır yoksa onu kemale erdiren bir disiplin midir? Eğer cevap ikincisiyse bu disiplinin alanı, meseleleri, yöntemi ve diğer ilimlerle ilişkisi nedir? O halde Zünnûn el-Mısırî’nin yaşadığı dönemde tasavvufun önünde iki temel sorun bulunmaktadır: Birincisi tasavvufu ibâhî ve hulûlî zümrelerden ayırıştırarak “sahih” kimliğine kavuşturmak, ikincisi ise dinî ilimlerle ilişkisini düzenleyerek onun meşru bir entelektüel uğraş olduğunu saptamak.³¹

Bu sorunlar karşısında Zünnûn el-Mısırî’nin tasavvufa yaptığı katkılar ya da düşüncesinde öne çıkan hususlar nelerdir? Bir sonraki başlıkta bunu ele alacağız, fakat vurgulamak gerekir ki hicrî üçüncü asır, yukarıdaki sorulara cevap üretme adına tasavvufun “altın çağı” diyebileceğimiz belli başlı sûfleri gün yüzüne çıkarmıştı. Başta Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olmak üzere çok sayıda isim, hem tasavvufun dinî ilimlerle ilişkisini düzenleyen hem de tasavvuftaki aşırılık ve sapmaları dışlayan yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Ancak onların yaklaşımları, sözel olarak aktarılan birtakım cümleler ve menkıbelerden ibaret olduğu için belirli bir bütünlükten ve sistema-

³¹ Ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız bu sürecin ayrıntıları için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

tiklikten uzak kabul edilebilir. Bir sonraki dönemde aralarında Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Sülemî gibi isimlerin bulunduğu müellifler, bu parçalı bilgileri, tasavvufu bir dinî ilim olarak savunmalarını sağlayan prensipler üzerinden tedvin ederek, şeriat-hakikat ilişkilerinin düzenlenmesini hedefleyen belli bir bütünlük ve söylem biçimi ortaya koydular. Kuşkusuz bu tercih, erken dönemde yaşayan mutasavvıflara dönük algıyı etkilemiş, Müslümanlar nazarında ayrı bir değer atfedilen bu sûfilere, tasavvufun “kurucu imamları” diyebileceğimiz bir misyon yüklenmesine vesile olmuştur.

Peki, Zünnûn bu kapsam dâhilinde nerede durmaktadır? Serrâc’ın *el-Lüma*’da kendi neslinden açık ara en çok rivayet aktardığı kişi olmasının yanında Cüneyd, Şiblî ve Sehl-i Tüsterî’den sonra bütün kitapta en çok referans yapılan dördüncü isim hüviyetindedir.³² Aynı durum -şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk’ı paranteze alırsak- *Kuşeyrî Risâlesi* için de geçerlidir. Sircânî’nin *el-Beyâz ve’s-Sevâd*’ında bu listeye ek olarak Ebû Bekr el-Vâsî’den sonra beşinci sıradadır. Yaklaşık beş yüz rivayetle Ebû Nuaym’ın *Hilye*’de en çok yer verdiği sûfilerden biri Zünnûn’dur. Bunlar hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda telif edilen bir dizi tasavvuf eserinde Zünnûn’un önemli yer tuttuğunu göstermektedir. Dahası Melchert’in, kendisinden aktarılanlar itibarıyla bir söylem biçimi olarak “zühdten tasavvufa geçişi”³³ sağlayan ilk ismin Zünnûn olduğunu öne sürmesinde³⁴ yadırganacak bir taraf bulamayabiliriz. Çünkü Melchert’in burada sadece tasavvuf eserlerindeki verileri dikkate alan seçmeci yaklaşımı yöntemsel bir sorun doğursa da, pek çoğu hicrî altıncı ve yedinci yüzyıllardan sonra kaleme alınan tasavvuf dışı tarih eserlerinde bile, başka sûfilerin biyografileri dikkate alındığında rastlamanın güç olduğu bir kompozisyon biçimi olarak, bir “zâhid” olarak nitelendirilen Zünnûn’a dair aktarımlarda “zühd” ve “tasavvuf” unsurlarının görece dengeli bir

³² Jawid Mojaddedi, “Dhū l-Nūn al-Miṣrī”, *Encyclopaedia of Islam 3rd*, ed. K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson. Erişim tarihi: 20 Eylül 2022. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26009>.

³³ Bu görüş hakkında bir tartışma için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 31-41.

³⁴ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 240.

anlatıma kavuştuğuna şahit oluruz.³⁵ Öyle anlaşılıyor ki Zünnûn el-Mısırî, Mısır'dan ilk kez ayrıldığı hicrî 220'lerin sonlarından itibaren, yukarıda ortaya koyduğumuz sorunların en yoğun ve canlı bir şekilde yaşandığı Irak havzasındaki sûfilerle bir arada olmuş, yine aynı süreçte bu havzaya sürekli seyahat eden müritleri vasıtasıyla görüşleri İslam dünyasının doğu bölgelerinde de yayılma imkânı bulmuştur.

Bununla birlikte Zünnûn'un Serrâc ve Ebû Nuaym gibi müelliflerin yazdıkları metinlerde merkezî bir referans noktası haline gelmesini sadece onun ve takipçilerinin gerçekleştirdiği coğrafi hareketlilikle açıklamak mümkün değildir. Herevî, Zünnûn için, "Bu taifenin başıydı. Herkesin nispeti ve bağı onadır. Gerçi ondan önce de şeyhler vardı, lakin Zünnûn işaretle anlatılan özellikleri ibareyle anlatan ve bu yolda söz söyleyenlerin öncüsüydü" demektedir.³⁶ Binaenaleyh tasavvufun erken döneminde "imam" kabul edilen her mutasavvıfta olduğu gibi Zünnûn'da da tasavvufî meseleleri ifade etmede ortaya koyduğu kabiliyet ve yetkinlik onu çağdaşlarından ayırmış olmalıdır. Bu yönüyle Zünnûn tasavvuf geleneğinde "dil" kurabilen bir sûfi olması bakımından gerçekten "öncü" bir isim sayılabilir.

3. Tasavvufun Sorunları Karşısında Zünnûn el-Mısırî

Erken dönem tasavvuf geleneğinde birtakım sûfileri belli başlı kavramlarla anmak, söz gelişi ilahî aşk denildiğinde Râbia el-Adeviyye'yi, sahv ve temkîn denildiğinde Cüneyd'i, sekr denildiğinde Bâyezid'i, velâyet denildiğinde Hakîm et-Tirmizî'yi hatırlamak, klasik ya da çağdaş metinlerde yaygın bir yaklaşım tarzı olagelmiş, söz konusu kavramlar hakkında "ilk kez konuşan" kişilerin bu sûfiler olduğu vurgulanmıştır. Aynı yaklaşım Zünnûn el-Mısırî'ye uyarlandı-

³⁵ Josef van Ess, bu coğrafi hareketliliğin Zünnûn'un kitaplara geçmesindeki temel saik olduğunu düşünür. Yine de özellikle tasavvuf dışı tarih kaynaklarının Zünnûn el-Mısırî'yi alımlama biçimlerinin bir takibi ve kısa değerlendirmesi için bkz. van Ess, "Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie", 99-101. Zünnûn'un söz konusu tasavvuf dışı tarih kaynaklarında ne ölçüde yer tuttuğu hakkında bkz. Ebstein, "Dü l-Nün al-Mișrî and Early Islamic Mysticism".

³⁶ Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 12. Aynı şahitliğin birebir tekrarlandığı örnekler için bkz. Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 148; Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimü'l-fütüvve*, haz. Vahit Türk (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021), 65.

ğında “marifet” kavramı öne çıkmakta ve Zünnûn’un tasavvuf düşüncesindeki temel unsurun bu mesele olduğu düşünülmektedir.³⁷ Bu noktada Tan’ın değerlendirmesine katılarak,³⁸ Zünnûn’un marifet konusunda konuşan “ilk” ya da “nihai” kişi olmadığını; bunun yerine ondan aktarılanlar arasında marifet meselesinin önemli bir yer tuttuğunu ya da Serrâc, Kuşeyrî vb. müelliflerin marifet konusunu anlatırken atf yaptıkları isimlerinden birinin de Zünnûn olduğunu söylemekle yetinmek daha isabetli olabilir.

Kabul etmek gerekir ki ne sadece Zünnûn’da marifet konusuna odaklanmak ne de ondan aktarılan bütün rivayetleri kapsamak bu çalışma için mümkün değildir. Bu yüzden Zünnûn’u yerleştirmeye çalıştığım bağlamı dikkate alarak ondan aktarılanlar arasından, yukarıda ortaya koyduğum biçimde tasavvufun iki temel sorununa, yani “kimlik” ve “meşruiyet” sorunlarına dönük ifadeler olarak yorumladığım bir dizi sözünü öne çıkaracağım. Daha önce de değindiğimiz üzere teşekkül döneminde sûfilerin odaklandığı meseleler arasında ilim-amel irtibatı hayati bir önem taşır. Bu meyanda muhtemelen başka pek çok sûfide de rastlayacağımız üzere, Zünnûn’un tasavvufun “kimlik” sorununa karşı “amel”, meşruiyet sorununa karşı ise “marifet” vurgusunda bulunduğunu görürüz. Başka bir ifadeyle Zünnûn, “marifet ile neticelenen amel” düşüncesi üzerine tasavvuf anlayışını inşa etmiştir. Bu bakımdan Zünnûn’dan aktarılan pek çok rivayeti bu iki temel başlık altında tasnif ederek incelemek mümkün görünüyor.

³⁷ Büşra Akçay, “Zünnûn el-Mısırî’nin (ö. 245/859) Tasavvuf Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019, 31-52. Marifet kavramını sadece Zünnûn üzerinden değil, başka sûfiler açısından da inceleyen bir çalışma için bkz. Reza Shah-Kazemi, “The Notion and Significance of *Ma’rifâ* in Sufism,” *Islamic Studies* 13/2 (2002): 155-181. Ayrıca bkz. Salih Çift, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2012), 217-232.

³⁸ Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri*, 49-50.

3.1 Tasavvufun Kimlik Sorununa Karşı “Amel” Vurgusu: Zünnûn’da Zühd, Nefis Terbiyesi ve Muhabbet

Zünnûn tasavvuf dışı tarih eserlerinde bir “zâhid” olarak nitelendirildiği gibi tasavvuf düşüncesinin temel unsurlarından birini de zühd teşkil eder. Ona göre dünya sevgisinde ısrar etmek en büyük günahlardan biridir.³⁹ Bu yönüyle zühd, tasavvuf yoluna talip olan kişinin ilk makamlarından biridir. Bu meyanda tasavvuf metinlerinde zaman zaman zâhidler ve sûfiler/ârifler arasında kıyaslamalara rastlarız. Zünnûn şöyle der: Zâhidler âriflerin fakirleri de olsalar, ahiretin sultanlarıdır.” Bununla beraber Zünnûn’un “maddî olana” karşı zühd anlamını tashih ederek onun kapsamını genişlettiğini görürüz. Ona göre “kişiyi Allah’tan meşgul eden her şey dünyadır” ve bu yönüyle zühd sadece dünyevi olarak zenginleşmeye yönelik bir tavır değil, içinde nefis terbiyesinin de bulunduğu topyekûn bir tutumdur. Bunu, zühdü sadece zenginleşmekten uzaklaşmak şeklinde anlayan birtakım zâhidlere karşı bir tenkit olarak da okuyabiliriz. Nitekim Zünnûn sadece fakirliği sevmenin değil kısa emel sahibi olmanın ve her şeye karşı müstağni davranmanın da zühdün göstergeleri olduğunu düşünür.⁴⁰ Öte taraftan zühd, tasavvufi yaşayışın unsurlarından biri olsa bile onun bütün bir maksadını teşkil etmez. Bu meyanda Zünnûn müritlerini marifet konusunda iddia sahibi olmaktan ve zühdü meslek edinmekten sakındırmıştır.⁴¹

Zünnûn’un düşüncesinde zühd tavrını tamamlayan unsur nefis terbiyesidir. Zünnûn’da nefsin mahiyetine ilişkin teorik birtakım açıklamalara rastlanmaz. Erken dönemdeki pek çok sûfide gördüğümüz üzere ona göre de nefis, insandaki kötü davranışların kaynağı ve onu Allah’tan alıkoyan bir düşman mesabesinde. Kendisinden tavsiye isteyen birine şöyle dediği aktarılır: “Nefsin için Rabbine düşman olma! Tam aksine Rabbin için nefsine düşman ol!”⁴² Burada nefis, tasavvuf yoluna giren bir kimse için “maksat” mesabesinde olan Hakk’ın karşıt kutbunda yer alır. Dolayısıyla kişi ne zaman nef-

³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 142; *Bir Sûfinin Portresi*, 193.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 105-107; *Bir Sûfinin Portresi*, 135-138.

⁴¹ Sülemî, *İlk Zâhidler ve Sûfiler: Tabakâtu's-sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yay., 2018), 7.

⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 171; *Bir Sûfinin Portresi*, 241.

sine yüz çevirir ya da onu tedip etme yoluna giderse zorunlu olarak Hakk'a yönelmiş olacaktır. Bu meyanda Zünnûn'da nefsin mahiyetine yönelik ayrıntılı açıklamalar bulamasak da onun günahın meydana geliş sürecine dönük çözümlemesi önem arz eder. Günahın sebebini, nefsani niyetle gerçekleşen bir bakıştan düşüncenin eyleme dökülmesi safhasına kadar anlatan Zünnûn'a göre bakıştan kaynaklanan hâtır derhal Allah'a döndürülmezse şehvet ve vesveseye neden olarak kişiyi günah olan fiili yapmaya sevk eder.⁴³ Zihinde beliren günah düşüncesini derhal terk etmenin yolu ise amelleri ihlasla yerine getirmeye devam etmektir. Bu anlamda Zünnûn yine bir nasihatinde şöyle der: "Senin için en öncelikli iş, Allah'ın sana farz kıldıklarını muhkem bir biçimde yerine getirmen, yasakladığı hususlarda sorumluluğunun bilincinde olmandır. Ulaşmak istediğin maksada en uygun olan şey, nefsin fakirlik, azımsama ve benzeri yollarla terbiye etmemdir. Kulları Allah'tan koparan şey, kendilerine farz kılınanları küçümsemesidir."⁴⁴

O halde Zünnûn'a göre ibadetler de nefis terbiyesi sürecinin önemli bir parçasını teşkil eder. Ona atfedilen meşhur "İbadetin anahtarı tefekkürdür" sözü,⁴⁵ bedensel çaba ile amelleri yerine getirmeyi küçümseyen bir yaklaşım tarzını yansıtmaz. Tam aksine ibadetlerin kişiye kazandıracığı marifeti, bizatihi ibadetlerin mütemmim cüzü saymasından ileri gelir. Bu bakımdan "sürekli ibadet halinde olmak" ya da onun deyimiyile kişinin her zaman "Rabbin kulu olduğunu" hatırd tutması gerekir. Bu da ancak farz ve nafil ibadetlerle mümkün olabilecektir. Ona göre nafil ibadete güç yetirememek farz ibadetleri sağlıklı ve doğru bir şekilde yapamamaktan kaynaklanır.⁴⁶ Riyazet ve mücadele kapsamındaki fiillerin nefse zor geldiğinin farkında olan Zünnûn, bir başka ifadesinde mutluluğa vesile olan şeyler arasında dinde fakih olmak ve gayret edilen işlerde ihlasla sarılmak ile birlikte amellerde kolay olanı tercih etmek maddesini de

⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 163; *Bir Süfînin Portresi*, 232.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 168-169; *Bir Süfînin Portresi*, 237. Alıntıda sadeleştirmeye gidilmiştir.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 104; *Bir Süfînin Portresi*, 133.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 142; *Bir Süfînin Portresi*, 193.

ekler.⁴⁷ Dolayısıyla tasavvuf yoluna giren kişi nefisini terbiye etmek için öncelikle farzları yerine getirmeli, ardından nafil ibadetlerden kolay olanlarıyla amellerine süreklilik kazandırmalıdır.

İbadetler dışında riyazet ve mücahedeye ilişkin başka uygulamalara da devam etmek nefis terbiyesi için gereklidir. Bu anlamda Zünnûn'un "Yemekle dolmuş bir mideye hikmet yerleşmez"⁴⁸, "Nefis terbiyesi için açlığa sabretmek ve karanlık geceler boyunca tefekkür etmek şarttır"⁴⁹, "İnsanlar içinde kendi nefisini en çok koruyan kişi, diline en fazla sahip olandır"⁵⁰, "İhlası elde etmede yalnızlıktan (*halvet*) daha etkili bir yöntem yoktur"⁵¹ şeklindeki sözleriyle az yemek, az konuşmak, az uyumak ve yalnızlık gibi tasavvufi geleneğin nefis terbiyesindeki temel prensiplerini de vurgulamış olmaktadır. Bununla beraber Zünnûn'a göre nefis terbiyesine yönelik uygulamaların her zaman doğru sonuçlar vermesi zorunlu değildir.

Kişi sürekli ibadet ve riyazetle meşgul olsa bile arzularını yemeyorsa bu onda başlangıçtan beri var olan şehvetin kalıntısı sebebiyledir. Dolayısıyla kişi, bütün gücüyle bu tür maddi ilgilerini ortadan kaldırmaya çalışmalıdır. Bu anlamda şehvetin terk edilmesinde en önemli yardımcı, ölümü sürekli hatırlamaktır.⁵² Ölümün tefekkür edilmesi, ahiret özlemine de kapsayan bir içeriğe sahiptir. Bu bakımdan Zünnûn için, Allah'a özlem ve iştihak duymak, kişide dünyanın yerleşme ve huzur bulma mekânı anlamını yitirerek ahiretin tam ve sürekli bir yurt olduğu bilincinin oluşmasıyla mümkündür.⁵³

Görüldüğü üzere bir bütün olarak "amel", Zünnûn'un nefis terbiyesi için çeşitli yönleriyle vurguladığı en önemli husus olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım aslında daha yoğun bir şekilde hicri üçüncü asırdan sonraki tasavvuf metinlerinde gördüğümüz dinî yükümlülüklerle karşı kayıtsız davranan ibâhî zümreleri sûfîlerden ayırıştırma çabasının ilk ve önemli örneklerinden biri sayılabilir. Bununla

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 103; *Bir Süfînin Portresi*, 132.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 110; *Bir Süfînin Portresi*, 141.

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 169; *Bir Süfînin Portresi*, 238.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 111; *Bir Süfînin Portresi*, 142.

⁵¹ Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 9.

⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 170; *Bir Süfînin Portresi*, 239.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 137; *Bir Süfînin Portresi*, 185.

birlikte Hücûvîrî'nin Sehl-i Tüsterî hakkındaki ifadelerini hatırlarsak,⁵⁴ tasavvufta amelînin öne çıkarılması onu zaman zaman, kulun fiillerini kendisinin yarattığını ve bu yüzden insanın eylemlerinde özgür ve sorumlu olduğunu savunan Mu'tezile kelamına yakınlaştıran bir yaklaşım olarak da algılanmıştır. Bu nedenle erken dönem sûfilerin söylemlerinde, genel itibariyle, amelleri bihakken ve sürekli yerine getirmenin şart olduğunu söylemekle birlikte bunları nefis terbiyesinin gayesine ulaşmasına ve Hak'a vâsıl olmaya bir illet değil "vesile" saymak gerektiğini vurguladıklarını, bu sayede amelî "illet" sayan Mu'tezilî ile amelî "değersizleştiren" Cebrî tavırlar arasında bir yerde durmaya özen gösterdiklerini müşahade ederiz. Bu bakımdan gerçek sûfiler ile "sûfî gibi görünenleri" birbirinden ayıştıran en önemli husus "amel" etmeye önem vermekle kalmayıp aynı zamanda "amelleri görmemek" şeklinde ifade edebileceğimiz tavra ulaşmaktır ki Zünnûn'da da bu düşüncenin izlerini takip edebiliriz.

Bir ifadesinde "Mürîd edeple amel etmeyi bıraktığında geldiği yere dönmüş demektir"⁵⁵ diyerek devamlı amelî tasavvuf yolunda makamdan düşmemenin gerek şartı olduğunu dile getirirken, başka ifadelerinde "edeple amel etmenin" ne demek olduğunu açıklar gibidir. Bu meyanda ona göre "ameliyle süslenen iyilikleri günahlara dönüştüğü"⁵⁶ gibi kişi marifetin kemaîline, Allah'a amellerle değil de bütün amellerde ve hallerde sadece Allah'a bağlı olduğunu fark ettiği zaman erişebilir.⁵⁷ Ona göre tasavvuf yolunda atılacak adıma ancak ilahi muvafakatle ulaşılır⁵⁸ ve nefsi görmek ve ona hükmettiğini düşünmek bu yoldaki en büyük perdedir.⁵⁹

Nefsi terbiye ederken sadece "nefse" odaklanmak maksat düşüncesini yitirmeye neden olabilir. Zünnûn bu durumu şöyle ifade eder: "Nefisle mücahede ilahi ihsanın perdesidir. Kalple mücahede ise ilahi ihsana engel olan perdelerin yırtılmasıdır."⁶⁰ Burada

⁵⁴ Ali b. Osman el-Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 263-269.

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 126; *Bir Süfînin Portresi*, 168.

⁵⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye*, 10.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 147; *Bir Süfînin Portresi*, 201.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 102; *Bir Süfînin Portresi*, 131.

⁵⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye*, 8.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 105; *Bir Süfînin Portresi*, 135.

Zünnûn'un bedensel çaba ile bu çabanın hangi maksada binaen yapıldığını ve kişiyi bu maksada ulaştıracak şeyin kişisel çaba değil, ilahi ihsan olduğunu sürekli hatırdan tutmanın önemini vurgulamaktadır.

Bu bahsi Zünnûn'un muhabbet anlayışı ile tamamlayabiliriz. Çünkü Zünnûn'a göre muhabbet ya da "ilahi aşk", ariflerdeki en baskın ve onlardan hiçbir zaman ayrılmayan hallerdir.⁶¹ Zünnûn, Hz. Peygamber'in ahlâkına, fiillerine, emir ve sünnetine tabi olmanın Allah sevgisinin bir tezahürü olduğunu düşünmektedir.⁶² Bu meyandaki bir başka ifadesinde ise "Allah sevgisinin alâmeti, insanı yüce Allah'tan alıkoyan her şeyin terk edilmesidir. Böylece bir O kalır, bir de Allah'la meşgul olmak!" dediği nakledilmiştir.⁶³ Dolayısıyla Zünnûn'un düşüncesinde zühd, ibadet ve muhabbet aynı anlam çerçevesine kavuşarak "amel" vurgusunun unsurlarını teşkil eder.

3.2 Tasavvufun Meşruiyet Sorununa Karşı "Marifet" Vurgusu: Zünnûn'da Marifet ve Velâyet

Daha önce de belirttiğimiz gibi Zünnûn'dan aktarılan rivayetler arasında marifet konusuyla ilişkili söyledikleri önemli yer tutar. Bu durum tasavvufta "marifet" hakkında ilk konuşan kişinin Zünnûn olduğu düşüncesini doğurmuş,⁶⁴ hatta Nicholson onu "teosofik tasavvufun kurucusu" olarak nitelendirmiştir.⁶⁵ Sülemî, Zünnûn'un Mı-

⁶¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9: 374.

⁶² Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 8; İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, 133-134; *Bir Süfînin Portresi*, 179.

⁶³ Ferîdüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kâbalcı Yayınevi, 2007), 216.

⁶⁴ Ebstein'in de belirttiği üzere Asín Palacios, Massignon ve Nicholson gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Bkz. Ebstein, "Dü l-Nün al-Mişrî and Early Islamic Mysticism", 586.

⁶⁵ Reynold A. Nicholson, "A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism, with a List of Definitions of the Terms 'Şûfî' and 'Taşavvuf,' Arranged Chronologically", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1906), 309. Afîfi bu makalenin Arapça çevirisinde "theosophical Sufism" ifadesine yer vermeden "tasavvufun kurucusu" şeklinde karşılarken; Türkçe çevirisinde Abdullah Kartal teosofik tasavvuf ifadesini parantez içinde "işrâkî tasavvuf" olarak karşılar. Bkz. Reynold Nicholson, *Fi't-tasavvufi'l-İslâmî ve târihuhû*, çev. Ebu'l-Alâ Afîfi

sır'da velâyet ehlinin halleri ve makamları hakkında konuşan ilk kişi olduğunu söyler.⁶⁶ Doğrusu Zünnûn'dan aktarılanlar arasında özellikle dua ve münacatlarında üns, ilâhî yakınlık ve şevk gibi haller de öne çıkar. Yanı sıra Zünnûn'un marifete ilişkin çok sayıda sözü bulunsa da hem bunları belirli bir sistematik bütünlük içerisinde inşa etmek güçtür, hem de sûfi müellifler marifete ilişkin konuları ele alırken sadece veya büyük oranda Zünnûn'a bağlı kalmamışlar, diğer sûfilerden de nakiller yapmışlardır.

Bununla birlikte hem marifet hem de haller ve makamlar konusunda söyledikleri, Zünnûn'u anlamak bakımından kritiktir. Vurgulamak gerekir ki Zünnûn'un tasavvufu doğrudan bir "ilim" olarak tanımladığı herhangi bir ifadesine rastlamak güçtür ve bu kavram hakkında yalnızca köken tartışması dâhilinde bir sözü bulunur,⁶⁷ bununla birlikte onun marifet anlayışı, hicrî dördüncü asırdan sonra telif edilen tasavvuf eserlerinde mündemiç olan "tasavvufun bir dinî ilim olduğu" tezine karşılık gelebilecek kapsamda öğeler içermektedir.

Öncelikle Zünnûn insanın nereden gelip nereye gittiğiyle ilgili bir "merak" duygusuna sahip olmasını zorunlu görmektedir. Bu merak ve ilgi olmadığı sürece insanın hakikat yolunda ilerlemesi mümkün değildir. Bu anlamda Zünnûn'a göre "en değersiz kişi, kendisini Allah'a götüreceği yolu bilmeyen ve buna rağmen o yolu öğrenme zahmetine katlanmayan kişidir."⁶⁸ Dolayısıyla tâlib, sâlik veya mürid ne dersek diyelim, öncelikli olarak iradesini "hakikati öğrenme" arzusuna yöneltmeli ve bu niyeti koruyarak o yolda yürümelidir. Bu yol kişinin öncelikle kendi, daha sonra da Hak ile ilgili marifeti edinmesini amaçlar. Zünnûn bu hususu şöyle ifade etmektedir:

Marifet konusunda düşündüm ve gördüm ki dinin en yüksek noktası, kişinin kendi nefsinin tanımasıdır. Tekrar düşündüm ve mari-

(Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1366/1947), 7; Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 43. Burada "teosofi" kavramı muhtemelen, Kartal'ın da belirttiği gibi, geleneksel felsefenin karşıtı olarak aklın imkânları ile mistik bilginin imkân ve araçlarını uzlaştırmaya çalışan ya da ikincisine daha fazla alan açan İsrâkîliğin karakterini ifade eden bir kavram olarak anlaşılabilir.

⁶⁶ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, "Mihanu's-süfiyye", 23.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 156; *Bir Süfînin Portresi*, 218.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 143; *Bir Süfînin Portresi*, 195.

*fetullahın kişinin Allah'ın kadrini bilmesi olduğunu fark ettim. Bir kere daha düşündüğümde bu kez, hiçbir kimsenin üzerinde Allah'tan gayrısının bir kalıntısı olduğu sürece Allah'a vasıl olamadığımı keşfettim.*⁶⁹

Bu pasaj sûflerin tasavvufu marifetü'n-nefs, marifetullah ve nihayetinde fenâ sürecine götüren bir disiplin olarak tanımladıkları tabloyla örtüşmekte ve marifet kavramı "tasavvuf" disiplinini içeren ya da onu taşıyan kavram olarak tebarüz etmektedir. Bu yönüyle marifet, öncelikle nefis terbiyesini, ardından kulun Hak ile ilişkisi bağlamında Hakk'ın bilinmesini ve kulu kendisine ve Hakk'a dönük marifetinden alıkoyacak her türlü ilgiyi terk etmesini sağlayan bütüncül bir yöntem önerisi olarak sunulmaktadır.

Zünnûn'un bir başka ifadesinde kulu marifete ulaştıran şeyleri, Allah'ın tüm bu işleri nasıl tedbir ettiğini düşünmek, Allah'ın tüm bu mukadderatı nasıl takdir ettiğini düşünmek ve Allah'ın tüm bu mahlûkatı nasıl yarattığını düşünmek⁷⁰ şeklinde sıralaması, daha özelde mârifetullahı kelamcı yöntemin duyarlılıklarına yakın bir bilgi türü olarak anladığına hamledilebilir. Ancak Zünnûn'un marifeti çeşitli derecelere ya da türlere ayırdığını da hatırd tutmak gerekir. Nitekim ona göre marifet üçe ayrılır. Birinci tür marifet tevhide dair olandır ve bütün müminler bu marifette ortaktır veya aynı derecede sorumludur. Zünnûn'un yukarıda bahsettiği marifeti bu kapsamda değerlendirmek mümkün görünmektedir. İkinci tür marifet delil ve beyana dair marifettir ve bu marifet hakîmlerin, belagat ehlinin ve sair ulemanın marifetini ifade eder. Üçüncü tür marifet ise Hakk'ın vahdaniyet sıfatına dair olan marifettir ve Allah'ın velilerinin tekeffül ettiği marifet tarzı budur. Ona göre Hakk'ı kalpleriyle müşahede edenlere Allah âlemde hiç kimseye izhar etmediği bilgileri ihsan eder.⁷¹

Dolayısıyla marifeti bir bütün olarak müminlerin ortak bilgi alanı kabul edip onun içerisinde velilerin bilgisini tasnif eden bu ay-

⁶⁹ Ebû Sa'd Abdülmelik el-Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, thk. Seyyid Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 37; İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 143; *Bir Sûfînin Portresi*, 195.

⁷⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9: 339.

⁷¹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 164.

rımlar, Zünnûn'un tıpkı diğer sûfiler gibi dinî ilimler arasında tasavvufu daha özel ve odaklı bir bilme yöntemi olarak tavsif ettiğine işaret eder. Bununla birlikte tasavvufun dinî ilimler içindeki konumu, onları belirleyen üst bir ilim veya onları nakzeden bir "alternatif" olduğunu anlamına gelmez. Tasavvuf ve temsil ettiği "hakikat" alanı, şeriatta içkin bulunur ve bunlar arasında bir "çatışma" söz konusu olamaz. Zünnûn'un "Arifin marifet nuru veramin nurunu söndürmez. Arif zahiri ahkâma ters düşen bâtin ilmüne inanmaz. Allah'ın nimet ve kerametlerine nail olması arifi haramları zorlamaya sevk etmez"⁷² şeklindeki sözü erken dönem sûfi müelliflerin tasavvuf ile dinî ilimler arasındaki ilişkileri ele alırken sıklıkla atf yaptıkları bir prensip olmuştur.

Sülemî'nin yukarıdaki ifadesine dönersek, Zünnûn el-Mısırî'nin tasavvufî haller ve makamlar konusundaki sözleri de marifet anlayışının bir parçası olarak okunabilir. Zünnûn'da marifet, bizim "tasavvuf" dediğimiz şeye karşılık geliyorsa ve bu dinî ilimler arasında yeri olan bir disiplin ise, haller ve makamlar konusu da bu ilmin meselelerini teşkil etmektedir. Bu meyanda Zünnûn'un arifi tanımlarken "Burada idi, şimdi gitti" demesi,⁷³ bu değişkenliğe dikkati çekmenin yanında, tasavvufu zaman ve mekânın neden olduğu sınırlılıklardan kurtulma çabası olarak anladığını gösterir. Ona göre marifetin artması sayesinde arif her an Hakk'a daha fazla yaklaşmakta ve bu yakınlıktan doğan hayret vesilesiyle korku ve huşû duygusu da şiddetlenmektedir.⁷⁴

Sûfilerin haller ve makamlar bahsine önem vermelerinin nedenlerinden biri de tasavvufun başlangıcı ve sonu belirli bir disiplin olduğunu savunmayı amaçlamalarıdır. Bu nedenle haller ve makamların sayısı ve tertibi tasavvuf metinlerinde üzerinde sıkça durulan bir konu olagelmıştır. Zünnûn'un da bu kapsam dâhilinde çeşitli tasnifleri bulunur. Söz gelişi o arifin karşılaşacağı dereceleri hayret (tahay-

⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 150; *Bir Sûfinin Portresi*, 205.

⁷³ Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 156; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 646.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 148; *Bir Sûfinin Portresi*, 203; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 167.

yür), acizliğin farkına varma (*iftikâr*), Allah'a vasil olmaya çalışma (*ittisâl*) ve nihayet yine hayret⁷⁵ olarak betimler. Daha ayrıntılı bir başka ifadesinde şöyle demektedir:

*Mümin kişi, Allah'a iman edip bu imanı da kalbinde yerleşirse Allah'tan korkar. Allah'tan korktuğu zaman bu korku içinde Allah'a karşı huşûyu doğurur. Böylesi bir huşû kalbinde yer ettiği zaman itaate devam eder. İtaate devam etmesiyle bu sefer içinde recâ duygusu oluşur. Bu recâ duygusu da kalbinde yerleştiği zaman bundan sevgi doğar. Sevginin anlamları kalbinde yer ettiği zaman da bu kez Allah'a karşı içinde bir özlem oluşur. Bu özlem de kalbinde tam anlamıyla yer ettiği zaman artık Allah'la ünsiyet kurmanın özlemi içinde olur. Allah'la ünsiyet kurduğu zaman O'na karşı içinde güven oluşur. Bu güven de oluştuğu zaman artık gecesinde, gündüzünde, gizlisinde ve saklısında hep rahatlık ve mutluluk içinde olur.*⁷⁶

Bu pasaja göre müminin yaşadığı haller ya da uğradığı makamlar, imandan sonra korku, huşû, itaat, recâ, muhabbet, özlem, üns, itminan ve saadet şeklinde bir sıralama takip etmektedir ki bu tasavvuf metinlerinde çok sık rastladığımız bir tasnif biçimi değildir. Yine haller ve makamlar tasnifi olarak görebileceğimiz bir başka ifadesinde ise manevi yoldaki anlayış yeteneğinin korku, ümit, muhabbet ve özlem olmak üzere dört kapısı bulunduğunu; farzların korku, nafilâ ibadetlerin ümit, ibadet sevgisinin muhabbet ve devamlı zikrin de özlem kapılarının anahtarları olduğunu dile getirir.⁷⁷ Ancak tasavvuf metinlerindeki haller ve makamlar tasnifiyle daha fazla örtüşen bir ifadesini İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) eserinde görmekteyiz. Burada Zünnûn tasavvuf yolunu tevbe ile başlayan ve marifet ile sona eren bir silsile içerisinde betimlemektedir:

Ahireti arzulayanlar işlediği amellerden doğan dereceler yedidir: Birincisi tevbedir, sonra sırasıyla havf, zühhd, şevk, rıza, muhabbet, marifet gelir. Tevbe ile günahlarından temizlenirler, havf ile cehennem üzerindeki köprülerden geçip giderler, zühhd ile dünyayı terk ederler, şevk ile manevi mevhibelerin daha fazlasını arzularlar,

⁷⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9: 374.

⁷⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9: 359; İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi*, 218-219.

⁷⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9: 378-379; İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi*, 219-220.

*rıza ile hemen rahata kavuşmak isterler, muhabbet ile nimetleri aklederler ve nihayet marifet ile maksatlarına ulaşmış olurlar.*⁷⁸

Zünnün yaptığı bu farklı tasnifler ne ifade etmektedir? Vakıa biz, hem bir sūfide farklı haller ve makamlar tertibi görürüz hem de genel olarak sūfiler arasında bu hususta bir birliktelikten söz edemeyiz, dolayısıyla bunu bir “çelişki” olarak okumak mümkün müdür? Kanaatimize göre tasavvufun her bir ferdin karakteristiğine göre uygun bir yol sunma çabası olarak değerlendirilmesi bu çeşitliliğin temel sebebi. Bu çeşitlilik bir çelişki değil, tam aksine tasavvufi yöntemin gücünü göstermektedir. Tasnif ve tertipler ne kadar farklı olursa olsun hepsinin de anlattığı kesin bir ilke vardır: Tasavvuf bir tür başıboşluk, eğlence, oyun ya da duygu ve düşüncelerin kontrolsüzce savrulduğu bir zihinsel süreç değildir. Bu yolda ilerlemek yoğun çabayı gerektirir ve her bir ferdin gideceği yol ile yolda karşılaşacağı durumlar önceden tecrübe edilmiş ve belirli bir düzende takip edilebilir hale gelmiştir. Dolayısıyla Zünnün’da ya da başka bir sūfide haller ve makamların tertibine ilişkin farklı öneriler görüldüğünde bunların birbirini nakzetmediği, bilakis neticesi elde edilmiş farklı tecrübelerin bir toplamı olduğu değerlendirilmelidir.

Haller ve makamlara ilişkin söz konusu tecrübeler, tasavvufu bir “rical” ilmi haline getiren zemindir. Bu yönüyle tasavvufta yaşanan her halin ve makamın bir “adamı”, yani sahibi muhakkak bulunur. Bu olgu, tasavvuftaki velayet ve ricâlullâh anlayışının temelini oluşturduğu gibi, Zünnün el-Mısırî bu tecrübeleri en detaylı biçimde takip edebileceğimiz sayısız karşılaşma aktarmıştır. Bu karşılaşmalarda Zünnün’un Kur’an hâmilleri, ahyâr, abdâl, ehl-i muhabbet, ehl-i vefâ, nücebâ, ehl-i riyâzet, sâdikûn, ehl-i havf ve’l-haşyet ve’l-huşû gibi çok sayıda zümreden isimsiz velilerle diyaloglarına rastlarız.⁷⁹ Hâsılı marifet, haller ve makamlar ile velayet konusu başta olmak

⁷⁸ Ebu’l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Sa’îd Ömer b. Garâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 17: 416.

⁷⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Kevkebü’ d-dürrî*, 176 vd.; İbnü’l-Arabî, *Bir Sūfinin Portresi*, 255 vd. Öyle anlaşılıyor ki İbnü’l-Arabî’nin bir başka sūfi için değil de Zünnün için kapsamlı bir derleme hazırlaması onun bu yönüyle ilgilidir, çünkü İbnü’l-Arabî’nin kendisi de sayısız Allah dostu ile karşılaşmış ve onlardan öğrendiklerini önemsemiştir.

üzere ilişkili olduğu bütün alt konularıyla Zünnûn'un tasavvuf anlayışının taşıyıcı kavramı olarak tebarüz etmektedir.

4. Zünnûn'un "Okültist" Olduğu Yönündeki İddialar Üzerine Birkaç Not

Klasik ya da çağdaş çok sayıda metinde Zünnûn'un sihir, tılsım, kimya/simya ile ilgilendiği, hiyeroglifleri okuyabildiği ya da Hermetik/Yeni Platoncu gelenekle ilişkili olduğu iddia edilmiştir. Bu konuyu ele almadaki zorluk, öncelikle farklı disiplinlerde ve dillerdeki metinlere intibak edip edememekle ilgilidir. Çünkü bu kaynaklarda Zünnûn hakkındaki iddiaların nasıl bir gelişim seyri takip ettiğini görmenin, konunun anlaşılması için kritik olduğunu düşünüyoruz. Burada, söz konusu kaynaklardaki iddiaları detaylı şekilde irdeleyen Ebstein'in yaptığı kronolojik takibi⁸⁰ dikkate alacak ve bu iddialar hususunda nihai bir değerlendirmeye varıp varamayacağımızı ortaya koymaya gayret edeceğiz.

(1) Zünnûn el-Mısırî'yi kadim Mısır'daki okült geleneklerle ilişkilendiren ilk somut girişim tarih ve coğrafya âlimi ve seyyah Mes'ûdî'ye (ö. 345/956) aittir. Mes'ûdî İhmîmlî bir kimsenin Zünnûn'dan duyduğu bir sözü nakleder. Bu sözünde Zünnûn o bölgede yer alan mabetlerden (*berâbî*) birinde bir kitabe gördüğünü ve manasını çözdüğünü öne sürdüğü üç ibare aktarmaktadır ki bunların yukarıda saydığımız okült alanlarla ilgisi yoktur. Ancak Mes'ûdî bu kısımda Zünnûn için şöyle der: "Zünnûn zâhid ve hakîmdi. Tarikat sahibiydi (*kânet lehû tarîkaten*) ve zaman zaman bu mabetleri ziyaret eder, orada yer alan kitabeleri okur, onlarda yer alan yazıları ve çizimleri incelerdi."⁸¹

⁸⁰ Ebstein, "Dü l-Nûn al-Miṣrî and Early Islamic Mysticism", 597-606.

⁸¹ Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Kâmil Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 1: 270; Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb: Altın Bozkırlar*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2017), 283-284. Mes'ûdî'nin burada aktardığı ibarelerden ikisini daha sonra Ebû Nuaym da Zünnûn'a atfederek nakleder ve burada Zünnûn'un bu yazıları Süryaniceden çevirdiğini belirtir. Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, 9: 339, 367. Bununla birlikte Zünnûn'dan aktarılan ibarelerden ikisi, başka eserlerde aralarında Selmân-ı Fârisî, Hz. Hasan, Muhammed Bâkır, Ebû Hanîfe ve Yahyâ el-Bermekî gibi

(2) Mes'ûdî ile aynı dönemde yaşayan İbn Yûnus es-Sadeî'nin (ö. 347/958) benzer şekilde Zünnûn'un "kadim yazıları (*hattu'l-mukaddem*) okuyabildiğini ve kendisinin bu yönüyle ilgili sıra dışı tecrübelerini anlatan talebeleriyle görüştüğünü" aktardığı zikredilir.⁸²

(3) Zünnûn'u kimya/simya geleneğiyle ilişkilendiren kayıtlar ise İbn Ümeîl et-Temîmî'nin (ö. 4./10. yüzyıl ortaları [?]) *el-Mâ'û'l-varakî* isimli eserinde geçer ve İbn Ümeîl burada Zünnûn'u Hermes, Platon ve Câbir b. Hayyân gibi figürlerle birlikte zikrederek simya geleneğinde bir otorite olduğunu öne sürer.⁸³

(4) İbn Ümeîl'e benzer şekilde İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) de Zünnûn'u "Kimya'dan (*es-San'a*) Bahseden Filozoflar" başlığı altında Hermes'ten başlayarak aralarında Platon, Zosimos, Câbir b. Hayyân ve Yahyâ el-Bermekî'nin de bulunduğu elliye yakın isim arasında sayar.⁸⁴ Ayrıca Zünnûn'un mutasavvıflardan olduğunu ve kimyaya dair *Kitâbü'r-rükni'l-ekber* ve *Kitâbü's-sika fi's-san'a* başlıklı iki eseri bulunduğunu kaydeder.⁸⁵ İbnü'n-Nedîm bundan başka Câbir b. Hayyân'ın öğrencileri arasında zikrettiği⁸⁶ Ebû Harîrî Osman b. Süveyd el-İhmîmî'nin (ö. 298/911 [?]) *Kitâbü sarfi't-tevehhüm an Zinnûn el-Misrî* (Zünnûn el-Misrî Hakkındaki Şüphelerin Giderilmesi) başlıklı bir eseri olduğunu kaydeder.⁸⁷

(5) Sâ'id el-Endelüsî (ö. 462/1070) ise Zünnûn'un, Hâris el-Muhâsibî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin meslek edindiği bâtın ilmini de bilen Câbir b. Hayyân es-Sûfî ile aynı tabakada yer aldığını, kimya, bâtın ve çok sayıda felsefî ilimle meşgul ve meşhur olduğunu

değişik isimlere de atfedilmiştir. Bkz. Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mişrî and Early Islamic Mysticism", 598-599 (dn. 161).

⁸² İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'ât, 1423/2002), 3: 432.

⁸³ Kaynaklar için bkz. Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mişrî and Early Islamic Mysticism", 600.

⁸⁴ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist (Metin ve Çeviri)*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1100-1101.

⁸⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1112-1113.

⁸⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1106.

⁸⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1116. Bu eser günümüze ulaşmamıştır.

kaydeder.⁸⁸ Sâ'id el-Endelüsî'nin bu kaydına daha sonra iki farklı müellif tarafından eklenme yapılmıştır. (5.1) Endülüslü âlimlerden Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye göre (ö. 487/1094) Zünnûn, simya ile elde ettiği kıymetli taşları bir gecede Mısır'dan Irak'a taşıyabilecek ölçüde bu alana dair *berbâ ilimlerini* bütün yönleriyle öğrenmişti. O bu bilgileri, gençliğinde İhmîm'de bulunduğu esnada sözü edilen mabette görevli Sâs isimli bir rahibin hizmetçiliğini yaptığı süre zarfında öğrenmişti. Bu rahip Zünnûn'a mabette yer alan yazıları, kurban ayinini, tütsü yakmayı ve "rûhânî ismi" öğrettikten sonra bunlar hakkında kimseye bir şey söylememesini tembihlemişti. Bunun üzerine Zünnûn mabet üzerindeki yazıyı, özel bir kil türü olan "hikmet kili" (*tîynu 'l-hikne*) ile mühürleyerek gizli yazıyı bozmuştur.⁸⁹

(5.2) Mısırlı âlim İbnü'l-Kıffî (ö. 646/1248) ise şu eklemeyi yapar: "Zünnûn İhmîm'deki *berbâ*'ya sıkça gider gelirdi ki burası kadim hikmetin mabetlerinden biriydi. Burada müminin imanını artıran kâfirin ise küfrünü çoğaltan sıra dışı tasvirler ve kalıplar halinde tuhaf resimler bulunurdu. Söylendiğine göre bu tasvirlerin ve kalıpların anlamları Zünnûn'a açılmıştı. Velayet yolu vesilesiyle o bunların ilmini bilirdi ve bu hususta kerametleri mevcuttu."⁹⁰

Ebstein, bu iki eklemenin ardından Zünnûn el-Mısırî'nin pek çoğu 8./14. yüzyılda Kuzey Afrika-Mısır hattında yazılan, örneğin Himyerî'nin *er-Ravzü'l-mi'târ*'ı, Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-arab*'ı ve Makrîzî'nin *el-Mevâ'iz*'i gibi bir dizi menkıbe, coğrafya ve âdâb kitabında "İhmîm'deki *berbâ*'da yer alan kadim yazıları okuyabilen bir kişi" olarak resmedildiğini tespit eder. Ayrıca yine aynı tarih ve mekân aralıklarında Zünnûn'a simya ve sihir ile ilgili birtakım şiirlerin atfedildiğini; ancak Zünnûn'un tasavvuf metinlerinde yer alan şiirlerinin hiçbirinin simya ya da sihirle ilgili olmadığını, bu yüzden Brockelmann, Massignon, Ullmann ve Van Ess gibi araştırmacıların

⁸⁸ Ebû'l-Kâsım Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem: Milletlerin Bilim Tarihi (Metin ve Çeviri)*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 162-163.

⁸⁹ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Cemâl Talebe (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 94.

⁹⁰ Ali b. Yûsuf b. el-Kıffî, *Târîhu'l-hükemâ*, thk. Julius Lippert (Leipzig: DV, 1903), 185.

simya ile ilgili bu şiirlerin Zünnûn'a atfedilmesine şüpheli yaklaşıtlarını vurgular.⁹¹

(6) Son olarak bahsedilmesi gereken isim ise İşrâkîliğin kurucusu Şihâbüddîn Yahyâ es-Sühreverdî'dir (ö. 587/1191). Sühreverdî *Kitâbu't-telvîhât*'ta Zünnûn el-Mîsrî'yi, aralarında Bâyezid-i Bistâmî, Sehl-i Tüsterî ve Hallâc gibi isimlerin de bulunduğu bir grup süfî ile birlikte zikrederek onları Hermes, Platon ve Pythagoras'ın vârisleri olan "gerçek filozof ve hakîmler" olarak nitelerken; *Kitâbu'l-meşâri'* ve *'l-mutârahât*'ta Batı dünyasında Empedokles ve Pythagoras tarafından tekeffül edilen ezeli bilgeliğin (*el-hamîretü'l-ezeliyye*), Aristoteles tarafından akılcılıkla üzerinin örtülmesine karşılık, Mısır kanalıyla Doğu dünyasına aktarıldığını öne sürer. Sühreverdî'nin burada "Pythagorasçı maya (*el-hamîretü'l-Fisâhûriyyûn*) İhmîmli kardeşin payına düştü, ondan sonra da Tüsterli gezgin ve takipçilerine geçti" derken Zünnûn el-Mîsrî ve Sehl-i Tüsterî'yi kastettiği açıktır.⁹²

Klasik kaynaklardaki bu altı veri, çağdaş araştırmacıların "okültist Zünnûn" hakkındaki betimlemelerini büyük ölçüde beslemiş görünmektedir. Söz gelişi Nicholson (ö. 1945) ve M. Smith (ö. 1970), bu verileri birer "olgu" kabul ederek Zünnûn el-Mîsrî'yi "simyacı" olarak nitelemişlerdir. Massignon ona atfedilen şiirlere şüpheli yaklaşıta bile Zünnûn'un Hermetik gelenekle ilişkisini ve Câbir b. Hayyân'ın simya geleneğine mensubiyetini kabul eder. Ama daha önemli bir betimlemeyi Asin Palacios (ö. 1944) yapar. Ona göre Zünnûn Mısır'daki Hermesçi teosofî, İskenderiye ezoterizmi ve Hıristiyan manastır geleneğinden beslenmiş, daha sonra görüşleri İbn Meserré'yi (ö. 319/931) etkileyerek Endülüs'e taşınmış ve burada 6./12. yüzyılda teşekkül eden Meriye Mektebi'ne ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye intikal etmiştir. Binaenaleyh Palacios'a göre Endülüs hazasıyla ilişkisi bakımından Zünnûn "İslam ile Hermesçi, Yeni Platoncu ve Mısır Hıristiyanlığı arasındaki ilişkiyi sağlayan bağlantı"

⁹¹ Ebstein, "Dü l-Nün al-Mîsrî and Early Islamic Mysticism", 602-604.

⁹² Şihâbüddîn Yahyâ es-Sühreverdî, "Kitâbü't-telvîhât", *Mecmû'a fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye=Opera metaphysica et mystica I*, nşr. Henry Corbin (İstanbul: Maarif Matbaası, 1945), 74; "Kitâbu'l-meşâri' ve'l-mutârahât", aynı mecmua içinde, 502-503. Sühreverdî burada ayrıca ezeli hikmetin bir başka mayasının Bistâm, Âmul ve Harakân'a intikal ettiğini belirtir.

konumundadır.⁹³ Bunların yanı sıra Ebstein'in da tespit ettiği gibi hâlihazırdaki bir dizi çağdaş araştırmada, Zünnûn'un "okültist" kimliği kabul edilmiş bir veri olarak görünmektedir.⁹⁴

Kaynakların öne sürdüğü iddialar arasından, Zünnûn hakkında kaleme aldığı kitap -ki günümüze ulaşmamıştır- vesilesiyle, simyacı olduğu kesin olarak bilinen Osman b. Süveyd'in Zünnûn'un "okült" yönü hakkındaki en erken tanık olabileceği ihtimali önemli hale gelmektedir. Bu yüzden Kingsley, Sühreverdî'nin yukarıdaki gelenek inşasında yer alan boşluğu Osman b. Süveyd ile ikmal ederek, tıpkı Palacios gibi Zünnûn'un Hermetik/Yeni Platoncu geleneğin bir mirasçısı olduğunu savunur.⁹⁵ Palacios ve Kingsley gibi Seyyid Hüseyin Nasr da Zünnûn'u "ezelî hikmet" geleneğine eklemler, ancak bunu yaparken Müslümanlar arasında simyaya olan ilgiye dair "Ca'fer es-Sâdik'ın halkasına" önem atfeder ve sûfiler arasından yalnızca Zünnûn'un değil Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr'un da simya ile ilgili eserleri olduğunu öne sürer.⁹⁶

Son olarak Ebstein'in değerlendirmesine de yer vermek istiyoruz. Ona göre Zünnûn'un "okültist" kimliğine dair kesin bir yargıya varmak imkânsızdır. 4./10. yüzyılda Ebû Harrî el-İhmîmî ve İbn Ümeyl'in Zünnûn'u bir "simyacı" olarak nitelendirmeleri ile aynı gelenek içinden başka yazarların Câbir b. Hayyân'ı okültist geleneğin üstatları arasında sayması, aynı amaca matuf olmak üzere, simyacılık geleneğinin İslam toplumu içinde bir tür meşruiyet kazanma çabasının ürünüdür. Zünnûn ile Şîf geleneğinin simyacı kanadı arasındaki ilişkinin ise 4./10. ilâ 6./12. yüzyıllar arasında Mısır ve Kuzey Afrika

⁹³ Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mișrî and Early Islamic Mysticism", 604-606. Endülüs'te tasavvuf geleneğinin kapsamlı anlatımı ve Palacios'un tezlerinin ayrıntılı bir tahlili ve tartışması için bkz. Ercan Alkan, "Giriş", 35-69, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal 'i 'n-Na 'leyn: Hal 'u'n-Na 'leyn Şerhi* (İnceleme-Eleştirmeli Metin-Çeviri), haz. Ercan Alkan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017).

⁹⁴ Ebstein, "Dü l-Nûn al-Mișrî and Early Islamic Mysticism", 606.

⁹⁵ Peter Kingsley, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü: Pythagoras ve Empedokles Geleneği*, çev. Kenan Kalyon (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002), 374-375. Beni bu eserden haberdar eden Ercan Alkan'a teşekkür ederim.

⁹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (Westerham: World of Islam Festival Publishing Company, 1976), 199-200.

havzasında etkili olan, kütüphanelerinde Hermetik/Yeni Platoncu geleneğin devamı sayılan İhvân-ı Safâ'nın risalelerinin ve simyacılık geleneğine ilişkin çok sayıda eserin bulunduğu Şîî-İsmailî Fâtımî yönetiminin etkisinde kurulmuş olması muhtemeldir.⁹⁷

Öyle anlaşılıyor ki bu iddialar hakkında günümüzde “kesin” bir kanaate ulaşmak mümkün değildir. Burada en kritik nokta, Zünnûn el-Mısrî'nin gençlik döneminde muhtemelen yirmi yıla yakın bir süre yaşadığı ve bu dönemde söz konusu geleneklerin önemli bir merkezi olduğu tespit edilebilen İhmîm'deki hayatı üzerine neredeyse hiçbir bilginin bulunmamasıdır. Zünnûn'un bu dönemde söz konusu gelenekleri tanınması, ilgi duyması ve belirli süre bu alanda pratikler yapmış olması hem doğal hem de muhtemeldir. Bu noktada Zünnûn'a nispet edilen yazma eserlerin otantikliğine dönük şüphelerimizi zikretmemiz gerekir. İstinsah tarihlerinin oldukça geç olduğu anlaşılan mecmualar içinde Zünnûn'a atfedilen kısımlarda yer yer Hermes'in zikredildiği, ancak hemen sonraki bölümlerde Câbir b. Hayyân ve İbn Ümeyl gibi müelliflerden alıntılar yapıldığı gözlenir.⁹⁸

Bu durum, söz konusu küçük çaplı risalelerin gerçekten Zünnûn'un kaleminden çıkmamış olabileceğini; bu mecmuaların simya ile ilgili çeşitli metinlerden ve rivayetlerden bir araya getirildiğini ve bu derlemeler arasında Zünnûn'a “yakıştırılan” metinlerin de bunlar arasında dâhil edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Eğer durum böyleyse, Ebstein'in değerlendirmesine hak vererek, yukarıdaki iddiaların büyük bir kısmını söz konusu geleneklere mensup olup da Müslümanların değer verdiği birtakım manevi şahsiyetleri araçsallaştırarak konularına İslam toplumu içerisinde meşruiyet kazandırmaya çalışan eğilimler olarak görmek ihtimal dâhilindedir. En azından Zünnûn hakkındaki iddiayı abartısız şekilde sadece aktarmakla yetinen Mes'ûdî dışındaki müellifler için bu akla gelirken, felsefi yöntemle tasavvufî yöntemi uzlaştırmaya çalışan tavrı nedeniyle Sühreverdi için kesinlikle böyle kabul edilebilir. Öte yandan bir tasavvuf araştırmacısını zorlayan hususlardan biri de bazı tasavvuf

⁹⁷ Ebstein, “Dü l-Nûn al-Mısrî and Early Islamic Mysticism”, 608-612.

⁹⁸ Zünnûn el-Mısrî, *Risâle fi havâssi'l-iksîr*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5309/5, vr. 108^a; Zünnûn el-Mısrî, *Risâle fi's-san'a*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/13, vr. 64^b-67^a.

kaynaklarında Zünnûn'un tütsü yaktığına,⁹⁹ değersiz taşları değerli taşlara dönüştürdüğüne¹⁰⁰ ve İbnü'l-Cellâ'dan aktarılan bir rivayete göre, akşam namazını Bağdat'ta sabah namazını ise Mekke'de kılabilen Subeyh el-Esved'in (ya da Uleyym el-Esved'in) kimya uygulamasına benzer şekilde kimya ile ilgilendiğine¹⁰¹ dair menkıbelerin yer alıyor olmasıdır. Bunlar birer "keramet" olarak zikredilse bile içerdikleri bilgiler bize sûflerin Zünnûn'un bu ilgi ve yeteneklerini kısmen kabullendiklerini; ancak onun tasavvufi kimliğine hâle getirmeyecek ölçekte anlatımlarını sınırlı tuttuklarını akla getirmektedir. Bu aşamada İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) sözlerini hatırlamak yerinde olabilir. İbn Haldûn şöyle der:

Bazı mutasavvıfların ve keramet sahiplerinin de âlemdeki ahvalde sihir cinsinden sayılmayan birtakım tesirleri mevcuttur. Bu tesir sırf ilahi imdat ve destek ile hâsıl olur. Çünkü mutasavvıfların yollarının ve mesleklerinin esasını nübüvvetten gelen eserler teşkil eder. () Bunlardan biri şer niteliğinde olan fiilleri yapma gücüne sahip olsa da onu icra etmez. Çünkü o icra ettiği veya etmediği hususlarda ilahi emirlerle mukayyettir. (...) İçlerinden biri böyle bir şey yapmaya kalkışırsa hak yoldan sapmış olur ve sahip olduğu manevi hal geri alınır.¹⁰²

Bu pasaj İbn Haldûn'un sihir, tılsım ve sâir simya ilimlerini anlattığı kısımda yer alır. Hayatının son yirmi dört yılını Mısır'da geçiren İbn Haldûn'un, konuyu tam da sûflerin bakış açısını yansıtacak şekilde anlatması, sûflerin "doğaüstü tesir ve müdahale" yeteneklerini kabul ederken ne Zünnûn'a ne de yukarıda sözü geçen diğer sûflere hiçbir atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Acaba bu durumu, en azından, 9./15. yüzyıl Mısır'ında "simyacı olarak Zünnûn" kimliğine yönelik propagandanın etkisizleştiğini gösteren verilerden biri olarak okuyabilir miyiz? Her hâlükârda "tasavvuf" sahası içinde kalarak ve söz konusu geleneklere ilişkin klasik ve çağdaş araştırmalara

⁹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 720.

¹⁰⁰ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 158.

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 243-244.; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi*, 371-372. Bu kişi hakkında hiçbir bilgiye ulaşılamamıştır.

¹⁰² Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 2: 904.

intibak edebilecek ölçekte entelektüel araçlara sahip olmaksızın kanaatimize göre Zünnûn hakkındaki bu iddiaları tahkik ve teyit edebilmek; ne tam olarak doğru ne de tam olarak yanlış diyebilmek mümkün değildir.

Sonuç

Tarih disiplininde “büyük adam teorisi” diye ifade edilen düşünceye göre tarihsel olayların anlatımı, şahsiyetleri ve etkileriyle öne çıkan belirli bireylerin biyografileri ile başlatılmalıdır. Bu yöntem, siyasi ve askerî hadiseleri açıklarken kitlenin öznelığının göz ardı edilmesine neden olduğu gerekçesiyle tarihçilerin eleştirisine maruz kalmıştır.¹⁰³ Benzer şekilde, yazılı kaynak yetersizliğinin ve var olan kaynakların yanlış tutumlarının dışında tasavvufun gelişimini belirli sûfleri merkeze alarak açıklamaya çalışmak bilhassa erken dönem tasavvuf araştırmalarının öne çıkan zorluklarından birini teşkil eder. Çünkü tasavvufun İslam toplumunda kendine yer bulabilmesi, önemli ölçüde, düşüncesini ve tecrübesini olabildiğince açık ve billur şekilde ifade eden kişiler vesileyle mümkün olabilmiştir ve bazen bu kişiler, Zünnûn’a atfedilen menkıbelerde sıkça rastladığımız üzere, yeterince tanınmayan, hatta isimleri bile belirsiz zâhidler ve sûfler olarak karşımıza çıkabilir.

Bunun nedeni -kavramın içeriğindeki belirsizliği paranteze alarak ifade etmek gerekirse- bir *gelene*k mensubiyetine dayanarak düşünüp konuşan ya da kendisini belirli bir geleneğe ait sayarak görüşlerini incelediğimiz kişilerin, az veya çok, o geleneğin teşekkülünde birer “özne” değeri kazandığını tespit etmemizdir. Bu bakımdan genelde düşünce özelde ise tasavvuf tarihi dikkate alındığında yukarıdaki teorinin öngördüğü kuralların esnetilebileceği bir zemine ulaşırız. Bu yazıda, teşekkülünü tamamladığını varsaydığımız hicrî beşinci yüzyıldan önce tasavvufun “büyük adamı” diyebileceğimiz isimlerden birinin de Zünnûn el-Mısrî olduğunu ortaya koymaya gayret ettik. Zünnûn görüşleriyle tasavvuf geleneğinin şekillenmesinde referans değerine sahip olmasının yanı sıra, duaları, münacatları, şiirleri ve görüştüğü çok sayıda meçhul veliye -ki bunlardan bir kısmının

¹⁰³ Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 53-64.

hangi veli grubuna dâhil olduğunu belirtir- yönelik şahitlikleri ile tasavvufun ortaya çıkarmak istediği ideal insan tipi olarak “velâyet” fikrini de bizzat doğrulayan bir isim olarak dikkati çeker.

Zünnûn el-Mısırî’yi tasavvuf geleneği açısından “öncü” kılan yönleri, tasavvufun hicrî üçüncü ve dördüncü asırda yüzleşmek zorunda kaldığı kimlik ve meşruiyet sorunlarına karşı etkili bir çözüm dili üretebilmesinden ileri gelmektedir. Zünnûn’un ibadetleri ve mücahedeyi değersizleştiren eğilimlere karşı ameli; tasavvufu kontrolsüz bir başıboşluk ve eğlence tavrı olarak görenlere karşı ise marifeti, yani sistematik bilgilenmeyi vurgulaması, hicrî dördüncü asırdan itibaren kaleme alınan tasavvuf eserlerinde referans kabul edilen en önemli birkaç sūfiden biri olmasının temel saiki olarak görünmektedir. Kendisi hakkındaki bilgilerimizin dayandığı kaynakların neredeyse tamamının hicrî üçüncü yüzyıldan sonrasına ait olmasına ve bu durumun metodolojik birtakım güçlükleri beraberinde getirmesine rağmen, gerek tasavvufi gerekse tasavvufi olmayan tarih eserlerinin yaklaşık olarak aynı Zünnûn portresinde birleşmiş olmaları, Zünnûn’dan aktarılan dilin, tam da tasavvufun söz konusu sorunlarına karşı çare olabilecek bir dil olarak âlimlendiğini ve bu dilin tasavvuf dışı çevrelerce de benimsediğini göstermektedir.

Kaynaklar bir bütün olarak değerlendirildiğinde karşımıza iki farklı Zünnûn portresi çıkar: sūfi Zünnûn ve simyacı Zünnûn. Onun simya/Hermetik/Yeni Platoncu geleneklerle ilişkisi hakkındaki iddiaları geçmişte olduğu gibi günümüzde de tam anlamıyla ortaya koymak imkânsızdır. Ama tasavvuf akademisi olarak muhtemelen yapmamız gereken, bu iki farklı kimliği uzlaştırmak zorunda olup olmadığımıza karar vermektir. Zünnûn’un ikinci kimliği ile ilgili kaynak yetersizliği, var olan kaynakların tarafgirliği ve bu kaynakları değerlendirebilecek interdisipliner araçlara sahip olmadığımız gerçeği göz önüne alındığında, bundan sonraki araştırmalarda iki bağımsız Zünnûn’dan bahsetmeye devam edeceğimiz ve bu iki kimliği uzlaştırma zorunluluğunun hayati bir önem taşımadığı sonucuna ulaşabiliriz. Fakat bunu yaparken, tasavvuf kaynaklarının Zünnûn anlatılarında onun “simyacı” yönü olabileceğine yönelik kabullere kısmen yer verirken; öte tarafta karşı geleneğin kesin bir biçimde İslâm’ın temel kaynaklarından beslenen; zühd, ibadet ve amel ile bunların neticesi

olan marifeti bir arada tutan tasavvuf geleneği ile antik geleneklere eklememeye çalıştıkları tasavvuf geleneği şeklinde “iki farklı tasavvuf” algısına sâhip olduklarını ve bizim bugün Zünnûn’u rahatlıkla dâhil edebildiğimiz birinci tür tasavvuf geleneğini neredeyse tamamen yadsıdıklarını da hesaba katmalıyız. Başka bir deyişle “simyacı” ve “ezelî hikmetçi” geleneğin aksine tasavvuf kaynaklarının bize daha kapsayıcı bir Zünnûn gösterdiğini söylemek gerekir. Dolayısıyla bu tasavvuf dışı gelenekten, onu bir “simyacı” ya da “Yeni Platoncu” olarak nitelerken atf yaptıkları İhmîm’deki ilk gençliğinden sonra Zünnûn’un hangi entelektüel dönüşümü geçirdiğini ve “daha ziyade” neden söz ettiğini de aynı şekilde dikkate almalarını beklememizin daha âdil olacağı kanaatindeyiz.

Kaynaklar

Abdülmecîd, Şevkî Beşîr. “Zünnûn es-Sûdânî: Hayâtühû ve Âsâruhû”. *el-İslâm fi İfrîkâ: el-Mu’temerü’-d-Düvelî*. 57-94. Trablus: Vizâretü’l-İrşâd ve’l-Evkâf, 1427/2006.

Akçay, Büşra. “Zünnûn el-Misrî’nin (ö. 245/859) Tasavvuf Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi. Yalova Üniversitesi: 2019.

Alkan, Ercan. “Giriş”. Muhyiddin İbnü’l-Arabî. *Şerhu Hal’i’n-Na’leyn: Hal’u’n-Na’leyn Şerhi* (İnceleme-Eleştirmeli Metin-Çeviri). haz. Ercan Alkan. 35-69. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

el-Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü’l-mizân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Matbû‘ât, 1423/2002.

Attâr, Ferîdüddîn. *Evlîya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yaynevi, 2007.

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

Başer, Hacı Bayram. *Süfîler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf ve Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

el-Bekrî, Ebû Ubeyd. *el-Mesâlik ve’l-memâlik*. thk. Cemâl Talebe. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.

Böwering, Gerhard. “Du’l-Nûn Meşrî”. *Elr*. 7: 572-573.

Böwering, Gerhard. "Zulümle İlhâd Arasında İlk Suffler". çev. Abdurrezzak Tek. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*. ed. Frederick de Jong - Bernd Radtke. yay. haz. Salih Çift. 35-51. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

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

Câmî Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns: Evliyâ Menkabeleri*. çev. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?*. çev. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Chiabotti, Francesco - Bilal Orfali. "An Encounter of al-'Abbās b. Ḥamza (d. 288/901) with Dhū l-Nūn al-Miṣrī (d. ca. 245/859-60): Edition and Study of ms. Vollers 875d". *Journal of Abbasid Studies* 3/1 (2016): 90-127.

Cook, Nelle. "Recontextualizing Early Şüfî Figures: Rābi'a al-'Adawiyya and Dhū'n-Nūn". Yüksek Lisans Tezi. Arizona Üniversitesi, 2015.

Çift, Salih. "Süflere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet". *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*. ed. H. Arslan – M. Bozkurt. 217-232. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2012.

ed-Debbâğ, Abdurrahman b. Muhammed - İbn Nâcî. *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*. nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr - Muhammed Mâdûr. 3 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî; Tunus: Mektebetü'l-Atîka, 1968-1978.

Deladriére, Roger. "Giriş". Muhyiddîn İbnü'l-Arabî. *Bir Süfînin Portresi: Zunnûn-ı Mısrî*. Fr. çev. Roger Deladriére. Tr. çev. Ali Vasfî Kurt. 29-54. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2005.

Ebstein, Michael. "Dū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism". *Arabica* 61/5 (July 2014): 559-612.

el-Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Sâ'id. *Tabakâtü'l-ümem: Milletlerin Bilim Tarihi (Metin ve Çeviri)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Gürer, Dilâver. "Mısır'da Tasavvufî Hayat ve Tasavvuf Öğretimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1998): 203-220.

el-Hargûşî, Ebü Sa'd Abdülmelik. *Tehzîbü'l-esrâr*. thk. Seyyid Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.

el-Herevî, Ebü İsmâîl Abdullah el-Ensârî. *Tabakâtu's-süfyye*. nşr. Abdülhay Habîbî Kandehârî. Tahran: İntişârât-ı Furûğî, 1342hş./1963.

el-Heysemî, Ebu'l-Hasan Nüreddîn. *Takrîbü'l-bugye fî tertîbi ehâdisi'l-Hilye*. thk. M. Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.

el-Hindî, Mahmûd. *Zünnûn el-Misrî: et-Tefsîrû'l-irfânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2007.

Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

el-Hücvîrî, Ali b. Osman. *Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüd-din Ebü Sa'id Ömer b. Garâme el-Umrevî. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

İbnü'l-Kıftî, Ali b. Yûsuf. *Târîhu'l-hükemâ*. thk. Julius Lippert. Leipzig: DV, 1903.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist (Metin ve Çeviri)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

İbnü't-Tahhân, Yahyâ b. Ali el-Hadramî. *Târîhu 'ulemâi ehli Misr*. thk. Ebü Abdullah Mahmûd el-Haddâd. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1988.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Bir Süfinin Portresi: Zünnûn-ı Misrî*. Fr. çev. Roger Deladrière. Tr. çev. Ali Vasfî Kurt. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2005.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Kevkebü'd-dürri fi menâkibi Zi'n-Nûni'l-Mısri*. nşr. Saîd Abdülfettâh. *Resâilü İbni'l-Arabî* içinde. Beyrut: İntişârü'l-Arabî, 2002.

el-İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Kingsley, Peter. *Antik Felsefe Gizem ve Büyü: Pythagoras ve Empedokles Geleneği*. çev. Kenan Kalyon. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017.

Mahmûd, Abdülhalîm. *el-Âlimü'l-âbid el-ârif billâh Zünnûn el-Mısri*. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 2003.

el-Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Riyâzü'n-nüfus*. thk. Beşîr el-Bekkûş. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994.

Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. İng. çev. Benjamin Clark. Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.

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

el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. nşr. Kâmil Hasan Mer'î. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.

el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn. *Murûc ez-Zeheb: Altın Bozkırlar*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2017.

Mojaddedi, Jawid. "Dhü l-Nûn al-Mişri". *Encyclopaedia of Islam 3rd*. ed. K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson. Erişim tarihi: 20 Eylül 2022. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26009>.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Westham: World of Islam Festival Publishing Company, 1976.

Nevâyî, Ali Şir. *Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimü'l-fütüvve*. haz. Vahit Türk. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021.

Nicholson, Reynold. "A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufiism, with a List of Definitions of the Terms 'Şüfî' and 'Taşavvuf,' Arranged Chronologically". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1906): 303-348.

Nicholson, Reynold. *Fi't-tasavvufi'l-İslâmî ve târîhuhû*. çev. Ebu'l-Alâ Affî. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1366/1947.

Nicholson, Reynold. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Nwyia, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1970.

Rehber, Marziyeh Golreng. "Zünnûn-i Mısrî". *Edeb-i Fârisî* (Dânişgâh-ı Tehrân) 5/1 (1394hş./2015): 141-160.

Schimmel, Annemarie. *İslam Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

es-Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 15 cilt. Leiden: 1967-2010.

Shah-Kazemi, Reza. "The Notion and Significance of *Ma'rifa* in Sufism". *Islamic Studies* 13/2 (2002): 155-181.

es-Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ. *Mecmû'a fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye=Opera metaphysica et mystica I*. nşr. Henry Corbin. İstanbul: Maarif Matbaası, 1945.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân. "Mihanu's-süfiyye". *Târîhu's-süfiyye* içinde. der. Muhammed Edîb el-Câdir. Dimaşk: Dâru Nînevâ, 1436/2015.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *İlk Zâhidler ve Süfîler: Tabakâtu's-süfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-süfiyyât*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1993.

es-Süyûtî, Celâleddîn. *el-Meknûn fi menâkibi Zi'n-Nûn*. thk. Abdurrahman Hasan Mahmûd. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1412/1992.

Tan, M. Nedim. *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ. "Mısır'da Sûfi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları". çev. Mustafa Aşkar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 535-552.

Tosun, Necdet. "Zünnûn el-Mısırî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013. 44: 575-576.

Van Ess, Josef. "Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. 8. Der Kreis des Dû n-Nûn". *Die Welt des Orients* 12 (1981): 99-106.

Zünnûn el-Mısırî. *Risâle fi havâssi'l-iksîr*. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5309/5, vr. 105^a-109^b.

Zünnûn el-Mısırî. *Risâle fi's-san'a*. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/13, vr. 64^b-67^a.

Zünnûn el-Mısırî. *Sıfatü'l-mü'min ve'l-mü'mine*. thk. Remzi Sa'deddîn Dimaşkı. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.