



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı

Doktora Tezi

**TEŞEKKÜL SÜRECİNDE EŞ'ARİLERİN TASAVVUFLA
İLİŞKİSİ
(H. 3-5. ASIRLAR)**

Esra GÜLNIHAL

18932304

Danışman

Prof. Dr. Metin BOZAN

Diyarbakır 2025

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı

Doktora Tezi

**TEŞEKKÜL SÜRECİNDE EŞ'ARİLERİN TASAVVUFLA
İLİŞKİSİ
(H. 3-5. ASIRLAR)**

Esra GÜLNİHAL
18932304

Danışman
Prof. Dr. Metin BOZAN

Diyarbakır 2025

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “**Teşekkül Sürecinde Eş’arilerin Tasavvufla İlişkisi (H. 3-5. Asırlar)**” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

27/03/2025
Esra GÜLNİHAL

ÖN SÖZ

İslam düşünce ekolleri, makâlât türü eserlerde yapılan klasik tasniflerin gösterdiği şekilde birbirinden keskin çizgilerle ayrılan oluşumların aksine sürekli olarak etkileşimde bulunan bir mahiyete sahiptir. Öyle ki bu durum, ekollerin süreç içerisinde birçok alanda farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Aynı şekilde Eşariliğin tarihsel süreci tetkik edildiğinde felsefî, fikhî ve siyasî olmak üzere farklı muhataplık ilişkileri neticesinde pek çok değişim ve dönüşüm yaşadığı görülecektir. Bu muhataplık ilişkileri içerisinde tasavvufun yeri oldukça fazladır. Zira ilk nüvelerinden bu yana Eşarilik tasavvufla sürekli bir bağlantı halinde olmuştur. Bu bağlantının neticeleri ise kimi zaman muhatap olunan kesimi etkileme kimi zaman da onlardan etkilenme şeklinde tezahür etmiştir. Buradan hareketle Eşariliğin zihnî değişim ve dönüşümlerinin daha iyi anlaşılmasında tasavvufî yapılarla olan muhataplık ilişkisi büyük önem taşımaktadır. Bizler de bu çalışmamızda tarihsel süreç göz önünde bulundurarak Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisini ele almaya gayret göstereceğiz. Ehl-i Sünnet'in müradifi olarak görülen Eşariliğin bu tarz bir okumasının yapılmasının, bu mezhebin daha iyi anlaşılması bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu kapsamda Eş'arîler'in tasavvuf ile olan ilişkisinin ve sonucunda meydana gelen etkileşiminin köklerinde buna sebebiyet veren hususlar tespit edilmeye çalışılacak, ardından süreç takibi yapılarak her iki taraftaki etkileri değerlendirilecektir.

Yapılan çalışma, konunun farklı boyutlara sahip olması nedeniyle kronolojik sıralama göz önünde bulundurularak üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde tasavvuf ve sufi gruplar arasındaki ilişkiler yer almaktadır. Bu bölüm aynı zamanda Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin ilk katmanını oluşturmaktadır. Nitekim Eş'arîler'in tasavvufla buluştuğu kavşakta Eşariliğin hangi durumda olduğu, Eş'arîler'in muhatap olduğu tasavvufî ekollerin hangi/hangileri olduğu gibi hususlar ilk olarak tespit edilmesi gereken noktaları oluşturmaktadır. Böylelikle görülecektir ki Eş'arî kesimin muhatap olduğu Bağdat sufiliği Horasan Melametîliği ile sıkı bir bağlantıya sahiptir. Melâmetîlik ise Nisabur'da Kerrâmiyye ile çatışma durumundadır. Hal böyle iken Melâmetîlik süreç içerisinde Bağdat tasavvufuna yakınlaşacak, Bağdat tasavvufu içerisinde neredeyse eriyecektir. Sufiler üzerinde bu durum sentez bir kimlik

üzerinden kendini göstermektedir. Ancak yeni tasavvuf anlayışına rengini Bağdat tasavvufu verecektir. Dolayısıyla Nisabur'da artık yoğunluklu olarak Bağdat tasavvufu görünür olmaya başlayacaktır. Bu transfer Kerrâmîyye'yi de etkileyerek onun artık daha güçlü bir yapı ve bağlantılara sahip olan tasavvuf ekolüyle mücadele etmesine sebep olacaktır.

Eş'ariliğin tam olarak tasavvufun bu şekildeki bir kompozisyonuyla bulunduğu görülmektedir. Bu bağlam dikkate alınarak ikinci bölümde Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinin tarihi sürecine dair bir tasavvur ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu meyanda tarihi süreç Basra'da Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldığı dönemden itibaren başlatılmıştır. Nitekim Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılması sufî kesim tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Devamında Eş'arî'nin Bağdat'ta sufîlerle ilişkilerinin nasıl olduğu ele alınmıştır. Bağdat'ta söz konusu ilişkilerin Basra'dan farklılık göstermesi Bağdat'ın o dönem etkisi altında olduğu atmosferiyle alakalı gibidir. Bu anlamda bu bölümde konumuzla ilgisi bağlamında Bağdat'ın o dönemdeki durumu hakkında açıklamalarda bulunulmuştur.

Eş'arî'nin vefatıyla talebelerinin birçoğu kendi yaşadıkları bölgeye dönerek burada faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu anlamda Şiraz bölgesi ikinci bölümde ele alınan diğer bir bölgedir. İbn Hafif eş-Şirâzî (ö. 371/982) bağlantısıyla ikinci kuşak Eş'arîler'e tasavvuf anlayışı aktarılırken bir kısım sufîler de kelimla bağlantılı hale gelmiştir. Devamında Eş'arîler'in tasavvufla yakından ilişkili olduğu bölge olarak Nisabur bölgesi çalışmaya dahil edilmiştir. Nisabur bölgesi 4/10. asırda Eş'arîler'in tasavvufla ilişkilerinin yoğun olduğu bir bölge olması hasebiyle önem arz etmektedir.

Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinin tarihsel süreci yanında farklı boyutları haiz olduğu görülmektedir. Bunlar arasında özellikle fikhî ve kelimî boyutlar söz konusu ilişkinin önemli birer parçasını oluşturmaktadır. Bu nedenle tezin üçüncü bölümü araştırmanın bu kısmına ayrılarak her iki ekol arasındaki ilişkinin fikhî ve kelimî boyutları irdelenmiştir. Söz konusu bölüm dahilinde her iki yapı arasındaki ortak kök ve bağlantılar tespit edilmiştir. Bağdat tasavvuf ekolünün Şafîî çevreyle yakın olduğu görülmektedir. Ancak buradaki Şafîîlik denilince İbn Süreyc'le bağlantılı Şafîîlik; dolayısıyla kelama daha çok kapı aralayan bir fikhî anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Bu durum zaman içerisinde kelimî faaliyetlerin tasavvuf içerisinde yoğunlaşmasıyla

kendini göstermiştir. Aslına bakıldığında zaman Eşarilik öncesi dönemde de tasavvuf sahasında kelamî çalışmalar mevcuttu. Ancak bu çalışmalar daha çok bireysel düzeydeydi. Zaman içerisinde ulema tarafından tasavvuf sahasına yapılan eleştirilerin artması onların şerat ile uzlaşma girişimlerine neden olmuştur. Kelamî faktörlerin devreye girdiği bu kısımda Eşariliğe olan mesafe yahut uyumun niteliği ele alınmıştır. Devamında ise Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinin tezahürlerine yer verilmiştir. Bu kısımda söz konusu ilişkinin her iki oluşum açısından etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlar sosyal ve nazarî boyut olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Sosyal boyut genel olarak, Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisi neticesinde Eş'arî ve sufi kimliğe sahip alim tipinin ortaya çıkışı ve Eşariliğin Horasan bölgesinde yayılması çerçevesinde değerlendirilmiştir. Nazarî boyut ise Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisi neticesinde her iki oluşumda meydana gelen teorik konu ve tartışmalar kapsamında ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın proje aşamasından tamamlanıncaya kadar geçen süre zarfında burada sayamayacağım kadar pek çok kimsenin maddi ve manevi destekleri söz konusu olmuştur. Öncelikle belirtmem gerekir ki çalışma azmi ve özverisiyle her zaman bana ideal bir örnek olan, İslam Mezhepleri Tarihi alanında çalışma yapmanın gurur ve mutluluğunu yaşamama vesile olan Prof. Dr. Metin Bozan'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Danışman hocam sayın Bozan'ın her görüşmemizde farklı bakış açısı ve yorumlarıyla ufku açması bir yana çalışmanın eksikliklerini gidermek için kıymetli vaktini cömertçe ayırmasını şahsım adına büyük bir şans olarak görmekteyim. Ayrıca birçok sıkıntı ve zorluğun içerisinde iken tez savunma sürecini devam etme kararı aldığı ve her şeye rağmen vakit ayırarak en ufak ayrıntıyla dahi özen ve dikkatle ilgilendiği için kendilerine minnettar olduğumu özellikle vurgulamak isterim. Bununla beraber tez savunmasına katılan jüri üyeleri için ayrıca teşekkür ediyorum. Prof. Dr. Mehmet Kalaycı ve Prof. Dr. Mehmet Keskin'e öncelikle çalışmayı baştan sona okuma nezaketini gösterdikleri için çok mutlu olduğumu ve kendilerine minnettar olduğumu özellikle belirtmek isterim. Sayın Kalaycı ve Keskin'in çalışma üzerinde dikkat çektikleri hususların tezin biçimlenmesinde çok büyük katkısı olmuştur. Bu anlamda gerek metodoloji gerekse kavramsal ve daha birçok hususta yapılan uyarı ve yönlendirmelerinin savunma sonrasında dahi devam eden eğitimimin önemli bir parçası olduğunu burada belirtmeliyim. Yanı sıra diğer jüri

üyeleri Prof. Dr. Hayreddin Kızıl ve Prof. Dr. Abdurrahim Alkış’a katkılarından dolayı teşekkürlerimi arz ediyorum. Eğitim ve tez çalışma sürecinde desteğini her zaman yüreğimde hissettiğim, yurt dışında bulunmasına ve yoğun çalışmalarına rağmen her türlü problemimle bizzat ve yakinen ilgilenen Doç. Dr. H. Rumeysa Küçüköner’in çalışmamda önemli bir motivasyon kaynağım olduğunu burada özellikle ifade etmek isterim. Ayrıca sevgi ve destekleri ile yanımda olan aileme ve eşim Mehmet Gülnihal’e; çok sevdiğim çocuklarım Muhammed Yasir, Hatice Zehra ve bu süreçte aramıza katılan Feyza Beren’e hayatıma kattıkları anlam için minnettarım. Çalışma boyunca geçen süre içerisinde hayatını kaybeden sevdiklerim oldu. Rabbimden hepsine mağfiret diliyorum. Yanı sıra hayatıma katılanlar için de Rabbime şükrediyorum. 2211-A Genel Yurtiçi Doktora Burs Programı kapsamında dört yıl boyunca aldığım eğitim desteği için TÜBİTAK’a teşekkür ederim. Ayrıca tezimiz DÜBAP koordinasyon birimince maddi anlamda desteklenmiştir. Bundan ötürü Dicle Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri koordinatörlüğüne ayrıca teşekkür ederim.

Esra GÜLNİHAL
Diyarbakır 2025

ÖZET

5./11. asır, Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin yoğun bir şekilde hissedildiği bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Konu hakkında yapılan çalışmalarda özellikle bu dönem ve sonrasındaki sürece odaklanıldığı görülmektedir. Bununla beraber Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi daha çok Eş'arî kesim üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu durum ise meselenin tek boyutlu ele alınmasıyla sonuçlanmıştır. Oysa ki tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda her iki oluşum arasındaki bağlantıların kendi iç dinamiklerinin de etkisi altında daha öncesine uzandığı tespit edilmektedir. Dolayısıyla söz konusu ilişkinin çok yönlü bir mahiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmada İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin yöntemleri dikkate alınarak her iki oluşum arasındaki ilişkinin tarihsel süreci ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Araştırma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Eşarilik ve tasavvuf olmak üzere her iki yapının kendi tarihi seyri hakkında genel bilgiler ele alınmıştır. Birinci bölümde öncelik olarak Tasavvuf grupları arasındaki ilişkilere yer verilmiştir. Menfî ve müspet olmak üzere sufi gruplar arasındaki farklı muhataplıklar Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinin başlaması noktasında önemli bir husus olarak dikkat çekmektedir. Özellikle Bağdat Tasavvufunun Horasan bölgesinde yayılmaya başlaması kendi ilmî karakterini de bölge tasavvuf anlayışıyla bütünleştirmiştir. Tasavvuf içerisindeki kelimî söylemlerin yer almaya başlaması bu anlamda dikkat çekicidir.

İkinci bölümde, her iki oluşum arasındaki ilişkide köprü görevi gören fikhî ve kelimî unsurlar ele alınmıştır. Fikhî anlamda Şafiîliğin gerek Eşarilik gerekse tasavvuf kanadında baskın bir kimlik olduğu görülmüştür. Sufi gruplar içerisinde etkin olan Şafiîliğin daha çok kelimî bir veçhe sahip olması ise her iki oluşum arasındaki ilişkide önemli bir etken olarak yer almaktadır. Bu şekilde Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisini tetikleyen ve bu süreçte etkisi olan faktörler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, diğer bölümlerde tespit edilen bulgular üzerinden Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinin tarihsel süreci ortaya konularak meydana gelen etkileşimin sonuçları tespit edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu ilişkinin nazari ve sosyal olmak üzere farklı sonuçları olmuştur.

Anahtar Sözcükler

İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Eşarilik, Kelam, Fıkıh, Basra, Bağdat, Horasan

ABSTRACT

The 5th/11th century stands out as a period in which the relationship between Asharism and Sufism was strongly felt. Studies on subject often focus on the period from this time onward. However, the relationship between Asharism and Sufism has typically been examined through the Ash'arī perspective, which has led to a one-dimensional approach to the issue. In reality, when considering the historical process, it becomes evident that the connections between the two systems, influenced by their own internal dynamics, extend further back in time. In this sense, it is understood that the relationship in question has a multifaceted nature. Our study aims to approach the matter from this perspective. By utilizing the methods of Islamic Sectarian History, we have attempted to depict the historical process of the relationship between the two systems. In the research, an effort was made to reveal the historical process of the relationship between the two structures by taking into account the methods of the History of Islamic Sectarians discipline.

Research consists of an introduction and three sections. The introduction provides general information about the historical development of Asharism and Sufism. In the first section primarily addresses the relationships among Sufi groups. Different interactions between in Sufi groups, both negative and positive, draw attention as an important issue in the emergence of the Asharis' relationship with Sufism. In particular, the spread of Baghdad Sufism in the Khorasan region, which integrated its scholarly character in the understanding of Sufism in the region. The inclusion of theological discourse within Sufism in this context is also significant.

The second section discusses the fiqh and kalam elements that serve as a bridge between the two systems. It has been observed that Shafi'ism holds a dominant position within both Asharism and Sufism from a fiqh perspective. The fact that Shafiism, which is active among Sufi groups, has a more theological aspect is an important factor in the relationship between both structures. In this way, aimed to identify the factors that triggered the Asharis' relationship with Sufism and influenced its development.

In the third section, the historical process of the relationship between Ash'aris' relationship with Sufism was tried to be determined, based on the previously determined findings. This relationship had different consequences, both theoretical and social.

Keywords

Islamic Sectarians History, Sufism, Asharism, Kalam, Fiqh, Basra, Baghdad, Khorasan

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ	I
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN METODU	5
3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	17
3.1. Eş'arî Kaynaklar.....	17
3.2. Tasavvufî Kaynaklar.....	20
3.3. Diğer Kaynaklar.....	23
4. 4./10. Asırda Bağdat ve Horasan Bölgesi.....	25
4.1. Bağdat Bölgesi.....	25
4.2. Horasan Bölgesi.....	31
5. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	35
5.1. Tasavvufun Teorik Çerçevesi.....	35
5.2. Tasavvufun Tarihsel Gelişimi.....	37
5.3. Eşariliğe Genel Bakış.....	40
BİRİNCİ BÖLÜM.....	47
EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİNİ OLUŞTURAN TARİHİ- SOSYAL ZEMİN	47

1. TASAVVUF İLE TEMASINDA EŞARİLİĞİN MUHATAP OLDUĞU SUFÎ GRUPLAR.....47

1.1. Zühdden Tasavvufa: Tarihi Seyir.....47

1.2. Irak Bölgesi.....52

1.2.1. Basra.....53

1.2.1.1. Sâlimiyye.....55

1.2.2. Bağdat.....58

1.3. Horasan Bölgesi.....67

1.3.1. Nisabur Mektebi “Melâmetiyye”68

1.3.2. Kerrâmiyye.....73

2.TASAVVUF EKOLLERİNE YAKLAŞIMLAR.....78

2.1. Sâlimiyye ve Muhatapları.....78

2.2. Kerrâmiyye ve Muhatapları.....89

2.2.1. Kerrâmiyye’nin Tasavvuf Ekolleriyle İlişkileri89

2.2.2. Kerrâmiyye’nin Diğer Ekollerle Olan İlişkileri97

2.3. Tasavvufla Kesişiminde Eşariliğin Muhatap Olduğu Sufî Karakterin Biçimlenmesi: Bağdat-Melâmetî Formasyonu.....105

2.3.1. Melâmetiyye’nin Bağdat’la İlişkilerinde Birinci Dönem: Ortak Bağlar-Ayrık Kavramlar107

2.3.2. Melâmetiyye’nin Bağdat’la İlişkilerinde İkinci Dönem: Kimlikler ve Dönüşümler111

2.4. Bağdat Tasavvufunun Diğer Sufî gruplarla İlişkileri.....127

2.4.1. Bağdat Tasavvufunun Ashâbu’l-Hadis Çizgisinde Gelişen Zühhd Tasavvufuyla Münasebetleri128

2.4.2. Ashâbu’l-Hadîs Baskısından Kurtuluş Yolları: Üslup Değişikliği Olarak Sahv Anlayışı137

İKİNCİ BÖLÜM.....	144
EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİNİN TARİHSEL SÜRECİ VE YANSIMALARI.....	144
1. BASRA DÖNEMİ: MUTEZİLE'YE KARŞI EŞ'ARÎ İLGİSİ ..	145
2. BAĞDAT DÖNEMİ	155
2.1. Eşarilik ve Tasavvuf İlişkisi Açısından Bağdat'ta Hallâc'ı Mansûr'un İdamı	156
2.2. Berbehârî ve Bağdat'taki Faaliyetlerinin Eşarilik Tasavvuf İlişkisi Üzerindeki Etkisi	161
2.3. Bağdat'ta Sufiyye'nin Eş'arî ve Öğrencileriyle İlişkileri	164
3. HORASAN DÖNEMİ: ŞİRAZ VE NİSABUR BÖLGESİNDEKİ FAALİYETLER.....	168
3.1. Eş'arî'nin Sufi Talebelerinin Horasan'a İntikali.....	168
3.2. İkinci Kuşak Eş'arîler'in Tasavvufla İrtibatlı Hale Gelmeye Başlaması: Şiraz.....	171
3.3. Şiraz Sonrası Eşarilik-Tasavvuf İlişkisi	179
3.4. Eşarilik-Tasavvuf İlişkilerinde İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî Üzerinden Yakınlaşma Dönemi	185
4. EŞ'ARÎLER'İN TASAVVUFÎ GRUPLARLA OLAN MENFÎ MUHATAPLIĞI	190
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	197
EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI	197
1. EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİNİN FIKHÎ BOYUTU: ŞAFİÎLİĞİN ROLÜ	197
1.1. Sufilerin Fikhî Mezhep Aidiyetleri.....	198

1.1.1. Tasavvuf Fıkıh İlişkisi: Fıkha Karşı Fıkıh-ı Batın	198
1.1.2. Tasavvufun Fıkıhla Uzlaşımlı Bir Tavrı Sergilemesi	201
1.1.3. 3./9. Asrın Sonlarına Doğru Tasavvuf ve Şafîlik İlişkisi: Tasavvuf-İlim İrtibatı Zemininin Oluşumu.....	205
1.1.4. 4./10. Asır Tasavvufunda Şafîliğin Temsil Gücünün Artmasında Bağdat ve Horasan	209
1.1.4.1. Tasavvuf Şafîlik İlişkisinde Bağdat Dönemi	211
1.1.4.2. Tasavvuf Şafîlik İlişkisinde Horasan Dönemi.....	212
1.1.4.3. Tasavvuf Şafîlik İlişkisi Hakkında Genel Değerlendirme .	223
1.2. Tasavvuf İlişkisinde Eş'arîler'in Fıkıhî Aidîyeti Olarak Şafîlik.....	229
1.2.1. Eş'arî Dönemi	230
1.2.2. Eşarilik-Şafîlik İlişkisinde İkinci Dönem: Eş'arî Sonrası.....	241
2. EŞARİLİK-TASAVVUF İLİŞKİSİNİN KELAMÎ BOYUTU	248
2.1. Eşarilik Öncesi Tasavvufun Kelamla İrtibatı: Bireysel Kelâmî Faaliyetler.....	249
2.2. Tasavvufta Kelamî Eğilimin Artması (4./10. Asır).....	254
2.3. Sufî Kelamının Karakteristiği ve Eş'arî Kelamıyla İlişkisi.....	268
2.3.1. Eşarilik Tasavvuf İrtibatında Kelamî Görüşler	270
2.3.1.1. Eşarilik Tasavvuf İlişkisi Bakımından Sıfatlar Bahsi	271
2.3.1.1.1. Zat Sıfat İlişkisi	271
2.3.1.1.2. Fiilî Sıfatlar.....	273
2.3.1.1.3. Kelâmullâh	275
2.3.1.1.4. Rü'yetullâh	276

2.3.1.2. Eşariliğin Tasavvufla İlişkisi Bağlamında Sıfatlar Konusunun Değerlendirilmesi.....	279
--	-----

2.3.2. Eşarilik ve Tasavvuf Düşüncesinde Kâdir-i Mutlak Tanrı Tasavvurunun Merkezî Rolü.....	281
--	-----

3. EŞARİLİK-TASAVVUF ETKİLEŞİMİNİN YANSIMALARI .290

3.1. Sosyal Boyut.....	290
------------------------	-----

3.2. Nazarî Boyut.....	304
------------------------	-----

SONUÇ	325
--------------------	------------

KAYNAKÇA	331
-----------------------	------------

KISALTMALAR

<i>b.</i>	bin/İbn
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>bs.</i>	Baskı, basım
<i>C.</i>	Cilt
<i>DİA</i>	Diyanet İslam Ansiklopedisi
<i>Ed.</i>	Editör
<i>Krş.</i>	Karşılaştırınız
<i>Nşr.</i>	Neşreden
<i>ö.</i>	Ölüm tarihi
<i>H.z.</i>	Hazreti
<i>s.</i>	Sayfa
<i>TDV</i>	Türkiye Diyanet Vakfı
<i>TTK</i>	Türk Tarih Kurumu
<i>Thk.</i>	Tahkik eden
<i>Trc.</i>	Tercüme eden
<i>T.y.</i>	Tarih yok

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

Çalışma kapsamında ele alınan Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisinde yer alan her iki oluşum teolojik açıdan bakıldığında birbirine yakın iki ayrı sahaya işaret etmektedir. Nitekim Eşarilik ve tasavvuf birbirinden bağımsız iki oluşum olmasa da kelam ve tasavvuf olmak üzere iki ayrı alana işaret etmektedir. Bu durum her iki düşünce ekolünün birbiriyle ilişki ve etkileşiminin nasıl olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Tezin konusu, tam da bu husustan doğan sorulara verilecek cevaplarda yer almaktadır.

Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisinin niteliğini ortaya koymak adına “Tarihsel süreçte Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi nasıl süregelmiştir?” yahut “Selçuklu döneminde görünürlük kazanan Eşariliğin tasavvufla ilişkisinin tarihi seyri nasıl olmuştur?” gibi sorular, söz konusu araştırmanın ilk çıkış noktasını oluşturmaktadır. Burada tarihi süreç ortaya konulurken bazı hassasiyetlerin göz önünde bulundurulması icap etmektedir. Zira tüm mezheplerde olduğu gibi burada da meydana gelen evrilmelerin tek ve kesin olmaktan ziyade pek çok sebebinin bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Etkili olan faktörler içerisinde bazıları küçük dahi olsa duruma tesir etmekte ve bazen birtakım evrilmelere sebebiyet verebilmektedir. Bu anlamda Eşarilik ve tasavvuf arasındaki dinamik sürecin her aşaması (tasavvufî gruplar arasındaki ilişkiler, Eş‘arî ve sufi kesimdeki fikhî bağlantılar, tasavvuf cenahında ilimle uzlaşma eğilimi ve kelama yaklaşma, Eş‘arî-sufî münasebetleri gibi) meydana getirdiği etkileriyle aynı derecede önemlidir. Diğer taraftan çalışmanın ilk sorusunun araştırmanın genelini kapsayan temel dinamik mahiyetinde olduğunu özellikle vurgulamak gerekmektedir. Nitekim ortaya atılan bu sorular diğer araştırma sorularının küllî halini ifade etmektedir. Bu anlamda çalışmanın kapsam ve sınırları içerisinde mezheplerin çok boyutlu karakteriyle orantılı ve tüm detaylarıyla ele alınması beklenen bir durumdur.

Tarihsel süreç baz alındığında Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisinin ortaya konulmasında her iki yapı arasında mevcut olan doğrudan ilişkilerin ötesinde hazırlayıcı etken olarak görülebilecek birtakım hususlar söz konusu olmaktadır.

Böylelikle karşımıza çok katmanlı bir ilişki sarmalı çıkmış olur. Öncelikle belirtilmelidir ki Eşariliğin ortaya çıkışından önceki dönemde sufi gruplar arasındaki söz konusu ilişkiler ağı, Eş‘arîler’in tasavvufla arasındaki etkileşimin başlangıç noktasında ve daha sonraki gelişim sürecinde belirleyici bir rol oynamıştır. Horasan bölgesinde varlık gösteren Melâmetiyye’nin Kerrâmiyye ile olan ilişkisi bu bağlamda dikkat edilmesi gereken mühim bir hususu barındırmaktadır. Buna göre mezkûr bölgede Melâmetiyye ile Kerrâmiyye, birbiriyle neredeyse taban tabana zıt olan iki ayrı tasavvufî eğilimi ifade etmektedir. Nitekim Melâmetiyye’nin gerek ortaya çıkışı gerekse prensiplerinin Kerrâmiyye’ye bir tepki olduğu konusundaki yorumlar söz konusu edilmiştir.¹ Aynı şekilde Bağdat tasavvufunun Melâmetîlerle yahut o dönemin Basra’sında varlık gösteren Sâlimiyye ekolü ile olan ilişkileri Eş‘arîler’in temas kurduğu tasavvufî oluşumun/tarzın ortaya çıkışında etkili bir rol oynamıştır. Bahsi geçen durum “Eşarilik öncesi dönemde sufi gruplar arasındaki ilişkinin söz konusu etkileşimdeki rolü nedir?” sorusunu zorunlu olarak gerekli kılar. Zira bu bağlantıların Eşarilikle buluşulan kavşaktaki rolü, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur.

Sufî gruplar arasındaki iç muhataplık kimi gruplar arasında müspet diğer bir kısmında ise olumsuz bir mahiyete sahip olmuştur. Özellikle Melâmetiyye ile Bağdat tasavvufu arasında olumlu karaktere sahip güçlü bağlar dikkate değerdir. Bu durum, “Tasavvuf içerisinde vücut bulan sentez kimliklerin (Bağdat ve Horasan) Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisindeki rolü nedir?” sorusunu araştırmamıza dahil etmektedir. Böylelikle sufi gruplar arasında meydana gelen etkileşimlerin Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisindeki tesiri ayrı bir ehemmiyet kazanmaktadır.

Eşarilik öncesi döneme ait olarak zikredilen araştırma soruları her iki oluşum arasındaki tarihsel sürecin anlaşılması noktasında önemli bir aşamayı barındırmaktadır. Bu sorulara verilecek cevaplar ise Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisinin zemini mesabesindedir. Diğer taraftan Eş‘arî alimlerin tasavvufla ilişkisi, bu aşamadan sonra gündeme gelmektedir. “Eş‘arî döneminden itibaren tasavvufun hangi tarzıyla/tarzlarıyla irtibat kurulmuştur?” sorusu bu meyanda araştırmanın rotasını belirleyen diğer önemli bir nokta olmuştur. Nitekim Eş‘arîler’in irtibat halinde olduğu

¹ Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, 1. Bs (İstanbul: Bilge, 2020), 50-51.

sufi kesimin hangi tasavvuf tarzına yakın olduğunu ortaya koymak her iki ekol arasındaki etkileşimin anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir.

Yapılan çalışma her ne kadar nazari alan dahilinde değerlendirilebilen iki grubu içine alsın da siyasi, itikadi ve amelî olmak üzere toplumun pek çok yönüyle de doğrudan bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinin görünürlük kazandığı yer olarak Horasan bölgesinin dikkat çektiğini önemle vurgulamak gerekmektedir. Horasan bölgesinde yer alan Nisabur, hem Bağdat tasavvufunun Melâmetîler kanalıyla nüfuz kazandığı hem de Eşariliğin yayıldığı bir merkeze karşılık gelmektedir. Bu durumun oluşmasında bölge yöneticilerinin tutumları önemli bir faktör olarak yer almaktadır. Bu da "Siyasi tutumların Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisindeki etkisi nedir?" sorusunu kaçınılmaz kılmaktadır.

Çalışmanın önemli bir kısmını teşkil eden itikadi boyut da her iki taraf açısından analiz edilmeyi bekleyen bir husus olarak karşımızda durmaktadır. 4./10. asırda ilmî sahada meşruiyetini ispatlamaya çalışan tasavvuf, dönemin atmosferiyle de uygun şekilde itikadi konulara temas etmek durumunda kalmıştır. Yanı sıra Eşarilik tarafından bakıldığında tasavvufla ilintili birtakım konuların kelim sahasına dahil edildiği görülmektedir. Bu husus Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinin kelim boyutunu oluşturmaktadır. Aynı şekilde Eşarilik'te ele alınan konuların tasavvufla bağlantılı olmasıyla orantılı bir şekilde değişimin meydana gelip gelmediği hususu da araştırmaya konu edilmiştir.

Nisabur'da sufilerle irtibatı olan Eş'arî alimlerin önemli bir ortak özelliğini, fikhî anlamdaki mezhebî aidiyetleri oluşturmaktadır. Çalışmanın fikhî yönü aynı zamanda her iki ekol arasındaki ilişkinin pratik ve sosyal tarafına karşılık gelmektedir. Bu durumdan hareketle "Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinde fikhî eğilimlerin etkisi nedir?" sorusu çalışmanın şekillenmesinde etkisi olan önemli bir kavşak oluşturmuştur.

Araştırma sorularından hareketle konuyu bir taraftan sınırlandırmak diğer taraftan açıklığa kavuşturmak imkân dahilindedir. Bu anlamda çalışmanın tarihî ve coğrafi olmak üzere iki yönden sınırlarının olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan tasavvuf ve Eşarilik olmak üzere her ikisi açısından sınırların farklı bir şekilde

belirlenmesi söz konusu olmuştur. Nitekim tasavvuf açısından bakıldığında veri toplama noktasında 3./9. yüzyılın ortasından itibaren yapılan çalışmalar araştırmaya dahil edilmiştir. Bu dönem Eşariliğin daha ortaya çıkmadığı ancak tasavvuf açısından önemli gelişmelerin yaşandığı bir zamanı kapsamaktadır. Tasavvuf camiasını derinden etkileyecek sufi mihneleri 3/9. asrın ortalarından itibaren meydana gelmiş, tasavvufun gelişim biçimine sirayet edecek önemli değişikliklere sebebiyet vermiştir. Aynı zamanda farklı tasavvufi ekollerin birbiriyle olan farklı muhataplık türleri kimi zaman ayrılıklara ve gelenek dışına itilmeye kimi zaman da yakın ilişkiler neticesinde sentez kimliklerin oluşumuna ön ayak olmuştur. Bu durum, Eş'arîler'in tasavvufla yolunun kesişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu anlamda 3./9. asrın ikinci yarısından itibaren meydana gelen gelişmeler titizlikle ele alınması gereken konuları oluşturmaktadır. Eşarilik açısından bakıldığında ise Eş'arîler'in tasavvufla bağlantısını Eş'arî ve onun öğrencileriyle başlatmak mümkün görünmektedir. Nitekim Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin odak noktasında Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî'nin (ö. 406/1015) faaliyetleri çoğu kez öne çıkarılmıştır. Oysa dikkatlice tetkik edildiğinde sürecin daha önceye uzanan bir tarihsel arka plana sahip olduğu görülecektir. Bu anlamda Eş'arilik ve tasavvuf ilişkisini hem tarihsel hem de sistematik olarak daha iyi anlamak için tarihsel süreci Eş'arî ve öğrencileriyle başlatmak büyük bir önem arz etmektedir.

Eşarilik ve tasavvuf olmak üzere her iki oluşumun kendi tarihsel süreçlerine göre farklı başlangıç noktaları mevcut olmakla birlikte söz konusu ilişki 5./11. asrın ilk yarısına kadar takip edilecektir. Bu durumda Selçuklu dönemine kadar ki yaklaşık bir buçuk asırlık süreç konu kapsamında araştırmaya dahil edilmiştir. Araştırma dönem açısından olduğu gibi coğrafi açıdan da belirli bir sınıra sahiptir. Öncelikle Eşarilik öncesi dönem için Basra, Bağdat, Şam ve Horasan olmak üzere tasavvufun yoğunluklu olarak etkin olduğu bölgeler çalışma kapsamına dahil edilmiştir. Eşarilik söz konusu olduğunda ise Eş'arî'nin yaşadığı Basra'dan başlayarak Eşariliğin ortaya çıkıp yayıldığı süreci kapsayan Bağdat, Şiraz ve Horasan bölgesi çalışma sahasını oluşturan bölgelerdir. Bunlar içerisinde Basra, Bağdat ve Şiraz konumuz açısından önemli bölgeler olmakla beraber Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisi bağlamında zemin görevi görmektedir. Nitekim Eşariliğin tasavvufla arasındaki bağlantıların yoğun olduğu dönem Eş'arîler'in Nisabur'da bulunduğu zaman dilimine denk gelmektedir.

Bu anlamda Nisabur 3./9. asrın sonlarından itibaren devam eden sürecin somut verilerini ortaya koyma noktasında önem taşımaktadır. Son olarak Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisinin tarihi seyrinin ortaya konulmasının ardından söz konusu bağlantıların her iki taraftaki etkileri ele alınmıştır. Bu etkiler sosyal ve nazarî olmak üzere iki boyutu haizdir. Sosyal boyut, yeni bir Eş‘arî-sufi kimliğinin ortaya çıkışı ve Eşariliğin Horasan bölgesindeki yayılışı bağlamında değerlendirilmiştir. Nazarî boyutta ise Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisinin her iki tarafta meydana getirdiği düşünülen teorik konulara yer verilmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN METODU

Eş‘arîler’in tasavvufla ilişkisinin ele alındığı bu çalışmada bilimsel yöntemler dikkate alınarak hareket edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın, sosyal bilimler çatısı altında yer alan ve İslam Bilimlerine bağlı İslam Mezhepleri Tarihi disiplini dikkate alınarak ortaya konulması amaçlanmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılacak bir çalışmanın beş aşamadan oluşan bir “yöntem piramidine” sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Söz konusu piramidin en üst seviyesinde bilim insanının kendine özgü yöntem ve metot anlayışına dair özgün nitelikler yer alırken en alt kısımda bütün bilimlerde ortak kabul edilen genel bilimsel yöntem yer almaktadır. Söz konusu yöntemler piramidi bilimsel çalışma alanında derinleşmeden çok yöntem ve alan olmak üzere yükselmeyi ifade etmektedir.²

Çalışmanın her şeyden önce bilimsel bir faaliyet olduğu dikkate değer bir husustur. Öncelikle bilim kavramını; dağınık ve ilişkisizmiş gibi görünen bir dizi olguyu belirli bir sistem ve bütünlük içerisinde ortaya koyma çabası olarak tanımlamak mümkündür. Bu haliyle bilim; olgusal, sistemli, akılcı ve yanı sıra genelleyici temel bazı niteliklere sahiptir. Bu durumda bilimsel yöntemi bizleri böylesi bir bilgiye ulaştıran süreç olarak tanımlamak mümkündür.³ Ancak bilimsel bilgi hakkında göz önünde bulundurulması gereken belki de en önemli nokta elde edilen bilginin görelî

² Hasan Onat - Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu, 1. Bs (Ankara: Grafiker, 2012), 25.

³ Hasan Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur’an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez, 1. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 22.

olma durumudur.⁴ Kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmayacağı konusu Onat'ın bilimsel faaliyetlere yönelik yöntem piramidindeki insan ortak paydasına denk gelmektedir. İnsan ortak paydası, bilimsel faaliyetlerin temelinde yer alan insan aklının yapısını ifade etmektedir. Aynı zamanda bilimsel çalışmalarda dikkat edilmesi gereken ilk basamağı teşkil etmektedir. Zira bilimsel faaliyet tam olarak insanın dünyayla arasında kurduğu bağ ile doğrudan ilişkilidir. Tarihin ortaya çıkışı ve günümüze kadar aktarımı da asıl olarak bu ilişkinin bir serüvenine karşılık gelmektedir. Zira “tarih öncelikle insan belleğinde, yine insan belleğinden süzülerek gelen bilgi, belge ve bulgularla inşa edilmektedir.”⁵ Bu inşa sırasında malumatlar arasında farklı ilişkiler ağı araştırmacı tarafından ortaya çıkarılır ki aslında tarihin tekrar tekrar yazılması da geçmiş olayların farklı okumalarından ibarettir.⁶ Bu durum tarih yazımı başta olmak üzere bilimsel faaliyetlerde insan faktörünün benzersiz rolünü ortaya koymaktadır.

Bilimsel yöntem piramidinin ikinci basamağında tarih bilgisi ve bilinci yer almaktadır.⁷ Tarih ile geçmiş kimi zaman birbiri yerine kullanılsa da asıl olarak birbirinden farklı iki kavramdır. Geçmiş, yaşananların ve geride kalanların bütününe karşılık gelmektedir. Tarih ise geçmişle ilgili algılara dayanmaktadır.⁸ Bu bağlamda geçmiş hakkında, tarihin soruşturma nesnesini oluşturduğunu söylemek mümkündür.⁹ Diğer taraftan geçmişe yönelik bilimsel çalışmaları sıfırdan bir inşa faaliyeti olarak görmemek gerekir. Çünkü bilim, var olan birikim üzerine devamlı olarak yapılan faaliyetleri ifade etmektedir.¹⁰ Farklılık ise araştırmacının tercihleri yahut karşılaştığı durumlar ile alakalıdır. Araştırmacının kullandığı yöntem ve kaynaklar, olayları anlama, anlamlandırma ve yorumlama bu noktada farklılıkların oluşmasında başat faktörler olarak yer almaktadır. Bu hususların göz önünde bulundurularak araştırma yapılacak konu hakkındaki birikimin doğru bir şekilde anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Nitekim beşerî/insanî/sosyal hadise ve ilişkilere dair araştırmalar çok

⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 23. Bs (ankara: Nobel Yayın, 2012), 12.

⁵ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, 49-50.

⁶ Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, 1. Bs (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 20-22, 25.

⁷ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, 24.

⁸ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, 11.

⁹ Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, 18.

¹⁰ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, 24.

yönlülüğün göz önünde bulundurularak çalışılması gereken alanlardan biridir. Zira mezheplerin doğasında yer alan karmaşıklık ve çok yönlülük hadiselerle de sirayet eder. Böyle bir durum kaynakların da çok yönlü olarak seçilmesini gerekli kılmaktadır. Geçmişe ışık tutan elimizdeki tek bağlantı olarak kaynaklar yer almaktadır. Bu anlamda geçmişin tanıkları aracılığıyla hadiselerin izini sürerken geçmişini okumak yerine bir tarih okuması yaptığımız ortaya çıkar.

Tarih okuması yapılırken insan faktörünün belirgin rolü insanî/manevî/sosyal bilimlerde kendini çok daha belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Nitekim eski birikimin günümüz gözüyle tarafsız bir şekilde yorumlanabilmesi bilimin tüm dalları nazarında önemli olsa da sosyal bilimler söz konusu olduğunda bu husus daha bir önem arz eder.¹¹ Sosyal bilimler dahilinde yapılan çalışmaların yorum merkezli olması en çok bu konu ile ilişkilidir. Bu husus aynı zamanda bilimsel yöntem piramidinin üçüncü basamağı olan sosyal bilimlerin kendine özgü paradigmatik sahasına karşılık gelmektedir. Bu noktada sosyal bilimlerin yapısal özelliklerini dikkate almak gerekmektedir. Sosyal bilimler tabiat bilimlerinden farklı olarak hadiseleri anlayıcı ve yorumlayıcı/açıklayıcı anlama şeklinde bir bakış açısıyla ele almaktadır.¹² Geçmişini izleyici konumundan sıyrılarak sorgulayıcı bir tutum ile okuma, yorum kavramıyla yakından ilişkili bir durumdur.¹³ Sosyal bilimlerde mevcut olan bu bakış açısı beşerî bilim faaliyetlerinin ne kadar titiz bir şekilde yürütülmesi gerektiğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Bilimsel yöntem piramidinin dördüncü basamağında, sosyal bilimler şemsiyesi altında yer alan ve İslam bilimleri temel alanının yöntemlerini kabul eden İslam Mezhepleri Tarihi disiplini yer almaktadır. Bu alanda yapılacak çalışmanın temel amacı bilimsel bilgi üretmektir.¹⁴ Bununla beraber mezheplere dair farklı süreç okumalarının yapılarak yeniden inşa etme faaliyetini de içerisinde barındırmaktadır. Söz konusu disiplin dahilinde pek tabi dikkat edilmesi ve göz önünde bulundurulması

¹¹ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, 25.

¹² Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’alesi I "Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları, 1-15*, 1. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 391; Onat - Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, 25.

¹³ Gadamer Georg - Hans Fantel, “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, trc. Taha Parla, 2. Bs (İstanbul: Deniz Yayınları, 2008), 186; Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, trc. Abdullah Yılmaz, 1. Bs (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 23-24.

¹⁴ Onat - Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, 26.

gereken birtakım hususlar bulunmaktadır. Bunlar içerisinde “fikir-hadise” irtibatı önemli bir ilkeye karşılık gelmektedir. Fikir-hadise irtibatı, bir düşüncenin veya inancın sosyal, siyasî, ekonomik ve dinî hadiselerde tezahürleriyle birlikte tespit edilmesidir.¹⁵ İslam Mezhepleri Tarihi söz konusu olduğunda ise bu kavram ayrıca önemli bir prensibe karşılık gelmektedir. Şöyle ki her mezhebin oluşum ve kurumsallaşma sürecinde etkin olan fikirler mevcut olmaktadır. Bu fikirler, içerisinde geliştiği olaylar söz konusu olduğu gibi kimi hadiselerde de tetikleyici rol oynayabilmektedir. Bu durum ise fikir ve süreç içerisinde meydana gelen birtakım olaylar arasında bağlantıların varlığına işaret etmektedir. Fikir-hadise irtibatı bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi açısından özel bir anlam taşımaktadır. Nitekim ekol içerisinde mevcut olan bir fikrin tezahürleri söz konusu olacaktır yahut birtakım tezahürler söz konusu ise bu durum süreç içerisinde yeni fikirlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir.¹⁶ Bu anlamda mezhepler tarihçisi, muhatap olduğu mezheple ilgili fikir ve davranışların zaman ve mekân bağlamında detaylı bir şekilde tahlil etmekle yükümlüdür.

Mezhepler tarihi çalışmaları açısından bir fikrin hangi hadise ile bağlantılı olarak ortaya çıktığı yahut hangi olaylara sebebiyet verdiği sorunu önemli bir husustur. Bununla beraber mezhepler açısından önemli bir ayırım noktasını barındıran fikirlerin ilk olarak ne zaman çıktığının tespiti yine alanın özgün problemlerinden birini oluşturmaktadır. “Fikirler üzerinde derinleşmek” kavramıyla ifade edilen bu husus bir fikrin ilk olarak kim tarafından, hangi zaman ve zeminde ne için ve ne şekilde ortaya konulduğunun tespitidir.¹⁷ Ancak kimi zaman ortaya atılan fikirler kendine ait olmayan şahıslara atfedilebilmektedir. Bunun neticesi olarak da bazı kimseler farklı mezheplere mensup olarak gösterilmiş; kimi zaman ise fikirleri gizlenerek yahut tevil edilerek mensubu olduğu mezhepten uzak tutulmaya gayret edilmiştir. Diğer taraftan bazı kimselerin kaynaklarda tarihî ve menkıbevi kişiliklerinin yer alması durumu daha da karmaşık hale getirmektedir. Bu durum fikir-şahıs ilişkisinin doğru tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Böyle bir problem “şahıslar üzerinde derinleşmek” ilkesinden hareket edilerek tarihî şahsiyetlerin fikir, mezhep, hadise, zaman bağlamında dikkatli

¹⁵ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 435.

¹⁶ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 435.

¹⁷ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 436.

tetkik edilmek suretiyle giderilmeye çalışılmaktadır. Nitekim mezhepler tarihinde kimi şahsiyetler farklı kaynaklarda farklı mezheplerle ilişkilendirilebilmektedir. Böyle bir durum karşısında farklı kaynaklara başvurularak odaklanılan tarihî şahsın yetiştiği kültürel ortam, sosyal çevre, eserleri, fikrî ve siyasî bağlantıları dikkatlice tespit edilmek suretiyle bu doğrultuda bir portre ortaya konulmalıdır.¹⁸

İslam Mezhepleri Tarihi alanında hadiseler yorumlanırken kullanılan önemli yöntemlerden birini tasviri/betimleyicilik metodu oluşturmaktadır. Diğer adıyla deskriptif yöntem; ekol, şahıs, fikir ve olayların gelişim süreçlerinin dikkate alınarak ve mümkün olduğunca görüldüğü gibi ortaya koyma gayretini ifade etmektedir.¹⁹ Bu noktada araştırmacının yapacağı şey dokümanlar aracılığıyla geçmişî müşahede etmektir. Pek tabi böyle bir müşahedenin dolaylı olduğu ve mutlak nesnelliği yansıtmayacağı kesindir. Ancak bu durum verilere dair yorumların değersiz olduğu anlamına gelmemelidir. Araştırmacı, tarih bilinci ile olaylara yaklaşarak geçmişte yer alan ve ilk bakışta birbirinden kopuk görünen malumatlar üzerinden anlamlı bir bütün oluşturmakla ve bunu mümkün olduğu ölçüde adalet duygusu ve tarafsız bir gözle ortaya koymak durumundadır.²⁰ Böyle bir yaklaşım ise kaynaklara eğilmede metin ve bağlam analizinin önemini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim geçmişten günümüze gelen her bir metin kendi çağının ruhunu taşımaktadır. Bu anlamda oluşturulduğu dönemin bağlamından ayrı düşünülmesi mümkün görülmemektedir. Araştırmacı, bu hususa dikkat ederek her bir bilgiyi bağlamından koparmadan ve süreçteki rolüne yerleştirerek fotoğrafın mümkün olduğunca şeffaf bir şekilde ortaya konmasına gayret etmelidir.²¹

Çalışma boyunca bilimsel yöntem basamaklarının dikkate alınarak faaliyet gösterilmesi dikkate değer önemli bir noktadır. Nitekim bir araştırmanın bilim hüviyeti kazanabilmesi açısından belirli bir metot üzerinden yapılması kaçınılmaz ve gerekli bir unsurdur. Diğer taraftan her bir yöntem kendi içerisinde tutarlı olmakla beraber bunları hakikate giden tek yol olarak tasavvur etmek pratik ile çelişen bir tutumu

¹⁸ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 437-438.

¹⁹ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 434.

²⁰ Onat - Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, 26.

²¹ Metin Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 1. Bs (Ankara: İlâhiyât, 2007), 12-13.

yansıtmaktadır.²² Bu bağlamda bilimsel faaliyet sürecinde araştırmacının yöntem yahut yöntemler üzerinden hareket etmesi gerekse de yöntemin kendisine dayatma yapmasına müsaade etmemelidir. Araştırmacı ideolojik kaygılardan mümkün olduğunca uzak durmaya çalışarak İslam medeniyetini bir bütün olarak sahiplenmelidir. Ancak bu şekilde bir üst aşama olan ve bilim insanının kendi anlayışı ile şekillenen alana dair yaklaşımındaki özgün yöntemleri sağlıklı olabilecektir.

Bilimsel yöntem basamakları dikkate alınarak çalışmamızın amacının Eşariliğin teşekkül sürecinde tasavvufla ilişkisine yönelik geçmişe dair bir okuma yapmak olduğunu belirtmek gerekmektedir. Öyle ki kaynakların görece objektifliğinden hareketle Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin süreçsel serüvenini ele alırken mevcut tarihi inşalardan yeni bir tarih yazma girişiminde bulunmaktadır. Diğer taraftan böyle bir durum İslam Mezhepleri Tarihi yönteminin temel ilkesi olarak görülen kaynak kritiği ve değerlendirmesinin önemini ortaya çıkarmaktadır.²³ Nitekim sosyal, kültürel, siyasi ve dinî pek çok faktörün etkisi altında oluşturulan eserler üzerinden bir okuma yapmak pek çok güçlüğü barındırmaktadır. Diğer taraftan kaynaklar açısından söz konusu olan tek problem bu değildir. Nitekim bazı araştırmacılar kaynaklara eskinin kutsallığı ön koşuluyla yaklaşmaktadır. Bu durum, kaynakların hadiselerle olan zamansal yakınlığı, doğru bilgiye ulaşma noktasında önemli bir ölçüt olsa da kimi araştırmacıda tarihî birikimin yorumlanması noktasında zafiyet meydana getirebilmektedir. Bu probleminden kurtulabilmek adına çalışmamızda farklı kaynaklardan hareketle, metin ve bağlam analizi ilkesi dikkate alınarak okuma yapılmaya gayret edilmiştir.

Çalışmanın genelinde Eş‘arîler’in tasavvufla olan ilişkisi dahilinde hadiseler değerlendirilirken sosyal bilimlerin temel yaklaşımı olan anlayıcı-yorumlayıcı paradigma ile hareket edilmeye gayret edilmiştir. Tarihî olaylar kritik edilirken sosyal yapı ve kurumların tam olarak karakterine uygun olan bu durumu dikkate almak gerekmektedir. Bununla beraber yorumlamada birden fazla yönlülüğün esas alındığı belirtmekte fayda vardır. Çalışmamız kapsamında bu hususu “çok yönlü yorumlama” şeklinde ifade etmek mümkündür. Böyle yaklaşılmasının nedeni bir hadisenin birden

²² Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, 26-27.

²³ Ethem Ruhi Fırlı, “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu* (İzmir: DEÜ Yayınları, 1985), 369.

fazla sebebi olduğu gibi farklı şekillerde sonuçlarının da söz konusu olabilmesidir. Bu meyanda çalışma boyunca olayların çok yönlü bakış açısıyla ele alınmasına dikkat edilmiştir.

Çalışmamızda, konusu itibarıyla bazı yöntemler kullanılmakla beraber, ele alınan konunun özgün yapısından kaynaklanan bazı problemler söz konusu olmaktadır. Özellikle Eş‘ariler’in tasavvufla ilişkisini incelediğimiz bu çalışmada, iki araştırma evreniyle karşı karşıya kalınmaktadır. Bazen bireyler üzerinde, bazen ise fikirler üzerinden derinlemesine analizler yapılarak benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu durum, çalışmamızın iki boyutlu bir yapıda ilerlemesini gerektirmiştir. İlk olarak, Eşarilik ve tasavvufun mukayeseli olarak ele alınması, çalışmanın karşılaştırmalı bir şekilde ilerlemesini gerektirmiştir. Ancak burada "karşılaştırma" kavramı, bir yöntem olmaktan çok, bir perspektifi ve yaklaşımı ifade etmektedir. İkinci olarak, her iki kesim arasındaki ilişkilerin etkileşim kavramı üzerinden değerlendirilmesi gerekliliği doğmuştur. Eş‘arilerden yola çıkılarak Eşariliğin tasavvufla ilişkisi süreç dahilinde incelendiğinde, tek bir tarafın baskın olma durumu söz konusu olmadığı; bunun yerine iki oluşum arasındaki ilişkinin bazen uyum içerisinde bazen ise bir tarafın diğerini takip etmesi şeklinde olduğu görülebilmektedir. Bu durum her iki oluşumu da hem etkileyen hem de etkilenen konumuna getirmektedir. Çalışmamız kapsamında bu hususu etkileşim kavramıyla izah etmek mümkün görünmektedir. Etkileşim, etkileme ve etkilenme olmak üzere (etkileşim biçimleri) çift yönlü bir yapıya sahip olmakla beraber etkileşimin toplumsal bağlamda farklı boyutları (etkileşen tipleri) haiz olduğu görülmektedir. Bu anlamda etkileşim kavramını konumuzla bağlantılı bir şekilde ve sosyolojik bir kavram olarak detaylıca irdelemek gerekmektedir.

Etkileşim, toplumun anlaşılması yolunda önemli bir kavrama karşılık gelmektedir. Zira etkileşimci kuramcılara göre toplum bireysel etkileşimlerden oluşmaktadır. Etkileşim kavramı, içerisinde düşünme yeteneğini barındırmakla beraber her etkileşimin düşüncüyü içermediği belirtilmiştir. Bunlar içerisinde düşünce içeren etkileşimler sembolik etkileşim olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda sembolik etkileşimin, düşünme faaliyeti ile yakından ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sembolik etkileşimciler, geliştirdikleri kuram ile bağlantılı bir şekilde etkileşimlere, onlarla ilişkili olan sembollere ve sembollerin anlamlarına odaklanmaktadır. Buna göre kişiler şeylerden hareketle eyleme geçmekte, fakat bunu şeylerin anlamları temelinde yapmaktadır. Anlamlar ise kişinin çevresiyle olan etkileşimlerinden ortaya çıkmaktadır. Kişi, etkileşim ile öğrendiklerini içselleştirmekte; daha da önemlisi bunu yaparken yorumlayarak değiştirmektedir. Konumuz açısından bu durum önemli bir husustur. Eşarilik tasavvuf etkileşimine birey temelli bakıldığında söz konusu etki ve değişimlerin her bir Eş‘arî yada sufî de aynı olmadığı; kişinin diğeriyle olan ilişki biçimi, geçmiş yaşantı ve bakış açısına göre farklı şekillendiği görülebilmektedir. Zira etkileşimin kendi yapısında olduğu gibi bunun gerçekleşmesi de kişinin düşünce yetisiyle ilişkilidir. Sembolik etkileşimci yaklaşımda bireyin genel anlamıyla düşünce kapasitesine sahip olduğu düşüncesi merkeze alınarak hareket edilmektedir. Bu düşünce kapasitesinin toplumsal etkileşim süreci içerisinde şekillenmesi beklenmektedir.

Etkileşimci yaklaşımda önemli bir unsur olarak yer alan bireyin düşünce kapasitesi “zihin” ve “benlik” kavramıyla ilintili bir husustur. Zihin ve benlik, Mead’ın düşüncesinde insanı insan olmayandan ayıran merkez iki kavramdır. Zihin “kelimelerin kullanıldığı içsel bir konuşma”dır. İçsel konuşma özellikle ötekilerle gerçekleşen etkileşimlerden doğmaktadır. Bununla beraber süreklilik arz etmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla zihinle ilgili faaliyetlerde toplumsal etkileşimin önemli bir rolü bulunmaktadır. Benlik kavramı ise sembolik etkileşimci bakış açısının vurguladığı en önemli öge olarak dikkat çekmektedir. Benlik, kişinin kendisine nesne olarak bakabilme yeteneğine denmektedir. Zihin ve benlik sembolik yaklaşıma göre kişinin doğuştan değil başkalarıyla etkileşimi sonucunda oluşan şeylerdir. Buna göre zamanla gelişen benlik kişinin kendini ötekinin gözünden görme yetisini ifade eder. Burada dikkat edilmesi gereken husus insanlar bunu yaparken, yani kendilerine nesne olarak bakmayı denerken, başkalarının rolünü almaları durumudur.

Mead’ın düşüncesinde benlik, yani başkasının gözünden bakma durumu, topluluğun bakış açısıyla yapıldığında “genelleştirilmiş öteki” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu durumu tasavvuf bağlamında müşahade edebilmek kısmen mümkündür. Tasavvufun 3/9. asrın ortalarından itibaren ulema tarafından şiddetli bir

şekilde eleştiriye maruz kalması, ekolün bir yandan dışarıya dönük savunmacı bir tutum sergilemesini sağlarken diğer yandan dahili olarak da bazı hesaplaşmalara gitmesine neden olmuştur. Burada odak noktasının daha çok yapılan eleştirilerin olması ve tasavvufun şariat eksenine oturtulma çabaları dikkat çekicidir. Adeta tasavvuf şariatın gözünden bir nesne olarak kendine bakma girişiminde bulunmuştur. Pek tabi bu noktada dikkat edilmelidir ki her bir grup içerisinde ortak yönleri olmakla birlikte benzersiz biyografik geçmiş ve tecrübeye sahip olmasından yola çıkılarak her benliğin farklı olduğu hususuna dikkat. Aynı şekilde toplum içerisinde birçok genelleştirilmiş ötekinin varlığından bahsedilmektedir.

Sembolik etkileşimcilerin ilgilendikleri diğer bir konu olarak bireyin toplumsallaşma esnasında nasıl öğrendikleri hususu yer almaktadır. Sembolik etkileşimci yaklaşımda öğrenme, sembol ve anlam kavramlarıyla ele alınarak açıklanmaktadır. Sembol, bir şeyi ifade eden herhangi bir jest, işaret veya nesne olarak tanımlanmaktadır. İnsanlar etkileşim halindeyken sembollerini öğrenmekte ve kullanmaktadırlar. Aynı zamanda semboller, anlamların da taşıyıcıları olarak kabul edilmektedirler. Sembol ve anlam arasındaki ilişkiyi sembollerin bir nesne yahut olaya anlam yüklemesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Anlamlar ve semboller, toplumsal etkileşime özgü nitelikler kazandıran unsurlardır. Zira bireyler toplumsal etkileşim sürecine katılan ötekilere sembolik bir şekilde anlamlar iletmektedirler. Diğer taraftan birey karşılaştığı/dayatıldığı sembol ve anlamları kendi durumuna göre yeni anlam çizgileri içerisinde oluşturma yeteneğine sahiptir. Bu anlamlar toplumsal etkileşim süreci dahilinde yapılır ve yeniden yapılır. Söz konusu durum toplumu dinamik bir biçimde görmemizi sağlamaktadır. Zira etkileşimde sürekli olarak bireyin kendi yorumu ve anlama biçimi söz konusudur. Böylelikle bireyin devamlı olarak kendi katkısı etkileşim sürecinde taraflara kısmen özerlik sunmaktadır.

Sembolik etkileşimci yaklaşıma göre etkileşim neticesinde bir süre sonra toplumsal tabakalaşma meydana gelmektedir. Sembolik etkileşimciler toplumsal tabakalaşmayı akışkan bir yapı olarak görmektedirler. Nitekim mikro düzeydeki bireysel eylem ve etkileşimler toplumsal tabakalaşmaya varana dek bir sürecin belirleyicisi olmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla burada toplumdan bireye giden bir akıştan ziyade bireyden topluma giden bir yönelim söz konusu olmaktadır. Zira bu

yaklaşımında toplum insanlardan bağımsız makro düzey bir bütün değildir. Bunun yerine toplumu insanlar oluşturmaktadır ve toplum insanların ortak eylemleridir. Bu anlamda sembolik etkileşimin bireyin toplum tarafından şekillendiği görüşünden uzak bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Benliğin aktif yönünü odak noktasına alan bu anlayıştan yola çıkılarak şahıslar üzerine daha çok odaklanıldığını söylemek mümkünse de dikkat edildiği takdirde olaylara sadece birey odaklı bakılmadığı anlaşılabilmektedir. Zira sembolik etkileşimci yaklaşıma göre toplumun bireyle etkileşimi sonucunda bireyler değişir; bu etkileşime bağlı olarak da toplum değişir. Özellikle Goffman tarafından ortaya konulan “damga” kavramı bu hususu destekler mahiyettedir. Bu bağlamda Goffman’ın alana yaptığı katkı yadsınamayacak düzeydedir. Goffman, etkileşimi daha çok olumsuz kodlar üzerinden ortaya koyma eğilimiyle dikkat çekmektedir. O, etkileşimcilik kapsamında “damga” kavramına önemli bir yer vermektedir. Goffman’ın düşüncesinde damga, bir kişinin diğerleri tarafından sıra dışı, nahoş veya sapkın gibi görülen, tanımlanan niteliklerine ve bunlar üzerinden etiketlenme durumuna karşılık gelmektedir. Üstelik bu damgalanan nitelikler bazen çok küçük kusurlar dahi olabilmektedir. Damgalanan birey damgalayıcı bilgiyi gizlemeye yönelmektedir. Damga durumu sembolik etkileşimcileri davranışların kendilerinden ziyade davranışlara verilen tepkileri dikkate almayı gerektirmiştir.

Söz konusu yaklaşım ve yöntemlerden hareketle ele alınan çalışmada karşılaşılan ilk problem Eşarilik ve tasavvufun hangi düzlem üzerinden ele alınması hususu olmuştur. Nitekim her birinin farklı zeminlerden hareketle kendilerini ortaya koydukları görülmektedir. Eşarilik, kelimeler olarak faaliyet gösterirken tasavvuf manevî ve derunî hayatı tanzim etmekle daha çok meşgul olmuştur. Bu durum, her iki ekol arasındaki ilişkinin fikirler/görüşler ve meseleler üzerinden takip edilmesi noktasında engel teşkil etmektedir. Böyle bir farklılık söz konusu ilişkinin ve etkileşimin süreç takibinin şahıslar üzerinden ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Bu husus, çalışmanın Eşarilik’ten ziyade neden Eş’ariler üzerinden ortaya konulduğunun da temel sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Ayrıca tasavvufun karakteristik yapısının da bunda etkili olduğunu söylemek gerekmektedir. Nitekim tasavvuf bünyesinde pek çok farklı çizgi ve anlayışı barındıran bir yapıya sahiptir. Üstelik bu farklılıklar kelimeler veya fıkıh ekollerinde olduğu gibi eğilim/çizgi/ayrımı

ifade etmekten ziyade sufinin kendi karizmasıyla bütünleşen bir duruma karşılık gelmektedir. Bu anlamda söz konusu ilişkinin seyri tam anlamıyla ortaya konulurken şahıs bazlı ilerlenilmesi kaçınılmaz olmuştur.

Bununla beraber her iki oluşum arasındaki ilişkiler ortaya konulurken net kimlikler üzerine koşullanmak, söz konusu süreci ortaya koyma açısından birtakım zafiyetler meydana getireceği açıktır. Bunun yerine “çok yönlülük” ve “geçişkenlik” kavramları üzerinden okuma yapıldığında daha elverişli sonuçlar ortaya konulabilir.²⁴ Nitekim İslam düşünce geleneğine bakıldığında her ekol içerisinde katı temsilcilerle beraber “ara form” a karşılık gelebilecek prototiplere de rastlanılmaktadır. Bu husus belki de Ashâbu’l-Hadis üzerinden örneklendirilebilir. Şöyle ki; Ashâbu’l-Hadis bazı bölgelerde pek çok farklı kesim tarafından sahiplenilmiş ve kendisine aidiyet düşüncesiyle bağlanılmıştır. Şafîî ve Hanbelî kesim bu anlamda Ashâbu'l-Hadis temsilcilerinin bir kısmını oluşturmaktadır. Bununla beraber Şafîîler ve Hanbelîler içerisinde Ashâbu’l-Hadis’e bağlı olduğunu iddia edip kelam yapmayan kimseler olduğu gibi kelama karşı daha olumlu bir tavır içerisinde olan Şafîî ve Hanbelîlerin de varlığı söz konusu olmuştur. Aynı zamanda Şafîîler içerisinde kelamla ilgilenip onu savunan kesimin de yine aynı grup içerisinde yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu durumdaki kişi/hadiseyi tek bir kategoriye oturtma imkânına sahip değiliz. Bu durumdan hareketle İslam geleneği ve anlayışları içerisinde katı bir ayırım yapmanın mümkün olmadığı söylenebilir. Bu anlamda çalışmada ekol ve grupların görüşleri ele alınırken “merkeze alınan düşünce” veya “yoğunluklu dinî anlayış” kavramları üzerinden bir sınıflandırma yapmak suretiyle söz konusu problem aşılmaya çalışılmıştır. Çalışmamız özelinde Şafîîlik sabite olarak belirlendiğinden bu çoklu kategoriye tanımlamak adına “Hanbelîliğe yakın Şafîîlik” ve “Kelama yakın Şafîîlik” ifadeleri kullanılmıştır.

Aynı durum kimlik söz konusu olduğunda meydana gelmektedir. Eş‘arî sufi/sufî Eş‘arî nitelmesi bu noktada çalışma içerisinde uygun bir örnek olarak yer edinmektedir. Eşarilik tasavvuf etkileşimi sonucunda yeni bir alim tipinin meydana geldiği görülmektedir. Bu yeni alim tipinin Eşarilik açısından sufi Eş‘arî; tasavvuf açısından ise Eş‘arî sufi şeklinde tavsif etmek mümkündür. Ancak tezin genel bakış

²⁴ Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler*, 1. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 17.

açısıyla uyumlu bir şekilde bu kapsama dahil edilen kişilerin bu sıfatları tek tip ve aynı derecede taşımadıklarını söylemek gerekmektedir. Nitekim Ebû İshak el-İsferâyînî ile İbn Fûrek'in tasavvufla ilişkisi aynı derecede değildir. Aynı şekilde Hargûşî ile Kuşeyrî'nin de Eşarilikle bağlantıları farklı düzeyde seyretmiştir. Bu anlamda kendi içinde değişkenli bir durumun söz konusu olduğunu özellikle vurgulamak gerekmektedir.

Çalışma sırasında grup içerisindeki farklılıkları yahut meydana gelen farklılaşmayı tanımlamak adına merkeze alınan düşünce dışında baz alınan başka hususlar söz konusu olmuştur. Bu durum ekolün durumu ve içerisindeki farklılığın türüne göre değişmektedir. Nitekim çalışma sırasında 4./5. asra doğru ifşanın her türlüüne menfi bakan Melâmetiyye'nin kendi içerisinde farklı derecelere sahip temsilcilerinin söz konusu olduğu görülmüştür. Önceleri bu ayrım belirgin değilken 4./10. asrın ortalarından sonra sufi müelliflerine eserlerinde bir kısmı tasavvuf geleneği dahilinde değerlendirilirken diğer bir kısmı melâmet anlayışının temsilcileri olarak gösterilmiştir. Bunlardan Eşarilerin muhatap olduğu sufi kesim içerisinde yer alanlara yönelik “mudetil Melâmetîler” şeklinde bir tanımlama ihtiyacı duyulmuştur. Aynı durum farklı bir açıdan Horasan bölgesindeki Şafîî müntesipliği için de söz konusu olmuştur. Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin ayrılmaz bir halkası olan Şafîîlik unsuru kimi sufi kimselerde mezhebe uyma derecesinde seyredirken kimilerinde faaliyet göstermek suretiyle aktif bir biçimde mezhep mensubiyeti mevcut olmuştur. Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisinin yoğunlaşmasında doğrudan etkide bulunan bu ikinci kesimin Şafîîlikle ilişkisi “*aktif Şafîî Müntesipliği*” şeklinde ifade edilmiştir.

Eş'arîler'in tasavvufla ilişkisi ele alınırken karşılaşılan ikinci bir problem, Eş'arîler'in muhatap olduğu “tasavvuf” ile ne kastedildiği hususu olmuştur. Bilindiği üzere tasavvuf geniş bir kavram olup Eşarilik'te olduğu gibi belirli bir ekole karşılık gelmemektedir. Tasavvuf kavramı coğrafya olarak ele alındığında Basra, Bağdat, Şam, Mısır ve Horasan gibi geniş bir bölge ile karşılaşılrken zaman bağlamında ele alındığında (3/9.-5/11. asırlar) ise tasavvufun ortaya çıkışından teşekkülüne kadar farklı evrelerle muhatap olunmaktadır. Daha da önemlisi tasavvufun her bir bölge ve zaman diliminde aynı kavramsal çerçeveye sahip olmayışıdır. Bu durum, çalışma sırasında tasavvuf kavramında anlam geçişkenlik sorununu ortaya çıkarmaktadır. Söz

konusu problemin çalışma açısından zafiyet oluşturmasını önleyebilmek adına tasavvufun kendine has tarihi sürecinden faydalanılmıştır. Bu şekilde sufilerden yola çıkılarak tasavvufun Eşarilikle buluştuğu zaman ve zeminde neye karşılık geldiği çözülmeye çalışılmıştır. Bu meyanda 3/9.- 4/10. asırda tasavvuf ile kastedilen grubun Bağdat Tasavvuf ekolü olduğu anlaşılmaktadır. 4./10. asrın ortalarına doğru ise tasavvufun Horasan bölgesine doğru kayan ve Melâmetiyye’yi de içine alan bir çerçeveye sahip olduğu görölmektedir. Çalışma genelinde bu ayırım dikkate alınarak Horasan öncesindeki dönem için “Bağdat tasavvuf ekolü”, sonrası için ise “tasavvuf” kavramı tercih edilmiştir.

Tasavvuf kavramında olduğu gibi çalışma boyunca sürekli olarak başvurulan bir kavram olarak “muhataplık” mefhumu dikkat çekmektedir. Gerek Eşarilik tasavvuf gerekse sufi gruplar arasında muhataplık ilişkisi tezin ana temalarından birini oluşturmaktadır. Tarihte yer alan ekol, grup, oluşum yahut bunların temsilcileri olan şahıslara bakıldığında ortaya koydukları görüşlerin muhataplık durumlarıyla yakından ilişkili olduğu görölebilmektedir. Kalaycı bu durumu söylem bağlam ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır.²⁵ Bağlam, muhataplığı içerisinde barındıran ve söylem alanını olası kılan şeydir. Buna göre süreç dahilinde ortaya çıkan söylemlerde muhataplık ilişkisi yani bağlam etkili olmaktadır. Eşarilik ve tasavvuf açısından bakıldığında meydana gelen ilişkiler neticesinde her iki tarafın söylemlerinde birtakım değişimler söz konusu olmuştur. Tam olarak “etkileşim” kavramıyla ilişkilendirilecek bu husus her iki tarafta farklı söylemlerin tezahür etmesine alan açarak ilişkinin bir üst aşaması olarak etkilemeye ve etkilenmeye kapı aralamıştır.

3. ARAşTIRMANIN KAYNAKLARI

3.1. Eş’arî Kaynaklar

Eş’arî çevreye ait çalışmalar Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin Eşarilik’teki yönünün tespiti noktasında önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Bu noktada Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin (ö. 324/935) kendi eserlerinden itibaren 4./10. asra dair Eşarilik

²⁵ Mehmet Kalaycı, “Bağlam-Söylem İlişkisi Çerçevesinde Mezhebî veya Kelamî Aidiyet Olgusu: Eş’arî ve Birgivî Algısı Üzerinden Bir Analiz”, *Dinî Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*, ed. ř. A. Düzgün - T. Günel (İstanbul: Endülüs, 2016), 205, 207-208.

ve tasavvuf ilişkisinin mahiyetini ortaya koyacak çalışmalara araştırmamız kapsamında müracaat edilmiştir. Bu noktada Eş‘arî’ye ait “*el-Lüma*”²⁶, “*el-İbâne*”²⁷, “*Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*”²⁸, “*Risâle ilâ Ehli’s-Siğar*”²⁹ gibi eserleri saymak mümkündür. Yine Eş‘arî hakkında önemli bilgilerin yer aldığı İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) “*Mücerredü Makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*”³⁰ adlı eseri Eş‘arî ve Eşariliğin mütekaddimin dönemi düşüncesi hakkında müstesna bir kaynak görevi görmektedir.

Araştırma sırasında Eş‘arî’den sonra gelen ekol temsilcilerine ait eserler çalışmanın önemli başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Bu bağlamda sufi düşünce biçiminin Eş‘arî kelimayla olan uygunluğunun tespiti noktasında Eş‘arî’nin yazdığı eserlerle birlikte ekol temsilcilerinin yaptığı çalışmalar konumuz açısından önemli birer kaynak hüviyetine sahiptir. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) “*Temhîdu’l-Evâ’il ve Telhîsu’d-Delâil*”³¹, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037) “*Usûlu’d-Dîn*”³²; İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) “*Şerhu’l-Âlim ve’l-Müteallim*”³³ gibi çalışmalara daha çok bu kapsamda müracaat edilmiştir. Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin etkilerini tespit noktasında ise yine Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) “*Risâle fî Beyânî’l-fark beyne’l-Mu‘cizât ve’l-Kerâmât ve’l-Hiyel ve’l-Kehâne ve’s-Sihr ve’n-Narencât*”³⁴; İbn Fûrek’in “*el-İbâne an Turuki’l-Kâsîdîn*”³⁵; Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin “*Usûlu’d-*

²⁶ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş‘arî, *el-Lüma’ fî’r-Red ‘alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, nşr. Hamûde Garâbe, t.y.

²⁷ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş‘arî, *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, nşr. Fevkiye Huseyn Mahmûd, 1. Bs (Kahire: Dâru’l-Ensâr, 1977).

²⁸ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, nşr. N’aim Zarzûr, 2 c. (el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005).

²⁹ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş‘arî, *Risâle ilâ Ehli’s-Siğar bi Bâbi’l-Ebvâb*, nşr. Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cenîdî (Medine: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî bi’l-Câmi’ati’l-İslamiyye, 1992).

³⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Meşrik, 1987).

³¹ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdu’l-Evâ’il ve Telhîsu’d-Delâil*, nşr. İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Muessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987).

³² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, nşr. İbrâhîm Muhammed Ramadân (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 2003).

³³ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Şerhu’l-Âlim ve’l-Müteallim*, nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh-Tevfik Ali Vehbe, 1. Bs (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2008).

³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar “Risâle fî Beyânî’l-fark beyne’l-Mu‘cizât ve’l-Kerâmât ve’l-Hiyel ve’l-Kehâne ve’s-Sihr ve’n-Narencât”*, trc. Adil Bebek (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998).

³⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki’l-Kâsîdîn*, trc. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan, 1. Bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

*Dîn*³⁶, “*el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye*”³⁷; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) “*Şu'abu'l-Îmân*”³⁸, “*Delâ'ilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*”³⁹ gibi eserleri bu anlamda başvurulmuş kaynakların başında gelmektedir. Bu eserler Eşarilik-tasavvuf etkileşiminin özellikle nazarî boyuttaki neticelerini takip etme noktasında konumuz açısından önemi haiz çalışmalardır. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin “*Usûlu'd-Dîn*” ve “*el-Fark beyne'l-Firak*” eserleri aynı zamanda Eş'arî kelamcılarının farklı tasavvuf kesimleri ile olan müspet ve menfî ilişkilerini tespit noktasında çokça istifade edilen çalışmalardır. İbn Fûrek'in “*Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuhu*”⁴⁰ adlı eserini de yine bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bununla beraber Eşarilik ve Tasavvuf ilişkisinin nasıl oluştuğu ve ilk organik bağlantıların tespitinde İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) “*Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fi-mâ Nusibe ile'l-Îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*”⁴¹ adlı eseri çalışma sürecinin her aşamasında başvurulmuş en önemli temel kaynaklardan birini oluşturmaktadır.

Eşarilikle ilgili kullanılan kaynaklar yalnızca klasik eserlerle sınırlı değildir. Bu noktada modern çalışmalar da aynı şekilde tezimizin şekillenmesinde ışık görevi görmüştür. Yanı sıra klasik eserlere açılan bir kapı olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda Tevfik Yücedoğlu'nun “*İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*”⁴² Abdullah Ömer Yavuz'un “*Coğrafya ve Mezhep*”⁴³, Yunus Eraslan'ın “*Eş'ariliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*”⁴⁴ isimli çalışmaları sayılabilir. Bu süreçte birçok çalışmadan istifade edilmiş olmakla birlikte özellikle Mehmet Kalaycı'nın

³⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Ömer Aydın, 1. Bs (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016).

³⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977).

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Husrevcirdî Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, nşr. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd, 14 c. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003).

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Husrevcirdî Beyhakî, *Delâ'ilu'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, nşr. 'Abdülmu'tî Kal'acî, 7 c. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984).

⁴⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuhu*, nşr. Mûsâ Muhammed 'Alî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985).

⁴¹ Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fi-mâ Nusibe ile'l-Îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983).

⁴² Tevfik Yücedoğlu, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, 2. Bs (Bursa: Emin Yayınları, 2015).

⁴³ Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'ariliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

⁴⁴ Yunus Eraslan, *Eş'ariliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)* (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

“Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi”⁴⁵ ve “Ehli Sünnet Reislerinden İmâm Eş’arî ve Eşarilik”⁴⁶, Mehmet Keskin’in “İmâm Eş’arî ve Eş’arîlik”, Hikmet Yağlı Mavil’in “İmâm Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi”⁴⁷ ve Hüseyin Aydın’ın “Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’de Nazar ve İstidlal” eserleri ise apayrı bir öneme sahiptir.

3.2. Tasavvufî Kaynaklar

Tasavvuf sahasında istifade edilen kaynaklara gelindiğinde hiç şüphesiz öncelikle Sülemî’nin (ö. 412/1021) “*Tabakâtü’s-Sûfiyye*”⁴⁸ sini zikretmemiz icap etmektedir. Bu eser araştırma kapsamındaki döneme ait sufiler hakkında verdiği detaylı bilgiler sayesinde konumuz açısından en çok başvurulmuş kaynak konumunda olmuştur. Özellikle sufi gruplar arasındaki ilişkilerin tespitinin ele alındığı ilk bölümde anahtar görevi gören bir kaynak hükmündedir. Aynı şekilde ona ait olan tasavvufun tarihi sürecini ve sufi gruplar arasındaki ilişkileri ortaya koyma konusunda “*Risâletü’l-Melâmetiyye*”⁴⁹, “*Mihanü’s-Sûfiyye*”⁵⁰; “*Tasavvufun Ana İlkeleri "Sülemî’nin Risaleleri"*” ve “*el-Mukaddime fi’t-Tasavvuf*”⁵¹ eserleri araştırmamız açısından önemli çalışmalardır. Sülemî’nin eserleri dışında tasavvuf teşekkülünün kurucu müelliflerine ait eserlere de çalışma sırasında sıklıkla başvurulmuştur. Zira Eşarilik ve tasavvuf ilişkisine dair yapılan bu çalışma aynı zamanda tasavvufun teşekkül dönemine denk gelmektedir. Bu bağlamda tasavvuf içerisindeki farklı tarzları belirlemede sufilerin şatahat tarzı ifadelerinin bolca kayıt altına alındığı Ebû Nasr es-Serrâc’ın (ö. 378/988) “*el-Lüma*”sından⁵² sıkça faydalanılmıştır. Yanı sıra Kelâbâzî’nin (ö. 380/990)

⁴⁵ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2017).

⁴⁶ Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnet’in Reislerinden İmâm Eş’arî ve Eş’arîlik* (Ankara: Anadolu Yayınları, 2019).

⁴⁷ Hikmet Yağlı Mavil, *İmâm Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018).

⁴⁸ Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin Sülemî, *Tabakatu’s-Sufiyye = İlk zâhid ve Sûfîler*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademisi, 2018).

⁴⁹ Richard Hartmann, “es-Sülemî’nin Risâletü’l-Melâmetiyyesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Ahmed Cemal Köprülüzâde 2 (Temmuz 2013): 329-360.

⁵⁰ Himmet Konur, “Sülemî’nin Mihanü’s-Sûfiyye’si: İnceleme ve Tercüme”, *Akademik Dergisi*, 8 (2020): 47-62.

⁵¹ Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin Sülemî, *Tasavvufa Giriş “el-Mukaddime fi’t-Tasavvuf”*, nşr. Yusuf Zeydan, trc. Ali Akay, 1. Bs (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014).

⁵² Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *İslam Tasavvufu: el-Lüma*, trc. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam, 2016).

“*Ta'arruf*”⁵³; Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) “*Kûtu'l-Kulûb*”⁵⁴; Hargûşî'nin (ö. 406/1015) “*Tehzîbu'l-Esrâr fî Tabakâtî'l-Ahyâr*”⁵⁵; Ebû Nuaym el Isfahânî'nin (ö. 430/1038) “*Hilyetü'l-Evliyâ*”⁵⁶; Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) “*er-Risâle*”⁵⁷, “*Letâifu'l-Îşârât*”⁵⁸; Hücvirî'nin (ö. 465/1072) “*Keşfu'l-Mahcûb*”⁵⁹ isimli eserleri bu bağlamda zikredilebilir. Yanı sıra Ferîdüddîn Attâr'ın (ö. 618/1221) “*Tezkiretü'l-Evliyâ*”⁶⁰; Mevlânâ Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) “*Nefahâtü'l-Üns*”⁶¹ü zengin içeriğiyle çalışmada kullanılan kaynaklar arasında yer almıştır. Sıralanan her bir eser Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin iz takibi sırasında çalışmanın her aşamasında devamlı olarak istifade edilen kaynaklardandır. Zaman ve zemin bağlamında düşünüldüğünde bu eserlerin çok kıymetli birer çalışma olduğu anlaşılmaktadır. *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *Nefahâtü'l-Üns* dışındakilerin 4./10. ve 5./11. asırlarda yazılmış olması ve müelliflerinin Horasan kökenli olmaları Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin sürecini takip etme imkânı sağlamıştır. Bu eserler sayesinde her iki oluşum arasındaki süreç dönemin şahitleri aracılığıyla takip edilmeye çalışılmıştır.

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisini tarihsel zeminde takip ederken tasavvuf ve tasavvuf tarihi alanında yapılan çalışmaları da göz önünde bulundurmaya gayret edilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde yer alan tasavvufun ortaya çıkışı ve gelişimi konusunda T. Ahmet Karamustafa'nın “*Tasavvufun Oluşumu*”⁶²; Alexander Knysh'in “*Tasavvuf Tarihi*”⁶³ ve Ebu'l-Alâ Afîfî'nin “*Tasavvuf*”⁶⁴adlı çalışmaları başvurul

⁵³ Ebu Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhari Kelabazi, *Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, 6. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019).

⁵⁴ Ebu Talib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı “Kûtu'l-Kulûb”*, trc. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi, 2. Bs, 4 c. (İstanbul: Semerkand, 2003).

⁵⁵ Ebû Sa'd Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr fî Tabakâtî'l-Ahyâr “Tasavvufun Temel Meseleleri”*, trc. Dilaver Selvi, 1. Bs, 4 c. (İstanbul: İber, 2024).

⁵⁶ Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-İsfahânî Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, 10 c. (Mısır: es-Sa'ade, 1974).

⁵⁷ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, thk. Muhammed b. Şerif ve Abdulhalim Muhammed, 2 c. (Kahire, 1989).

⁵⁸ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik Kuşeyrî, *Letâifu'l-Îşârât*, nşr. İbrâhîm el-Besyûnî, 3. Bs (el-Hey'etü'l-Mısriyyi'l-Âmme, 2000).

⁵⁹ Ali b. Osman el-Cüllâbî Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, 6. Bs (İstanbul: Dergâh, 2018).

⁶⁰ Feridüddîn Attar, *Tezkiretü'l-Evliya* (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984).

⁶¹ Mevlânâ Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds “Evliya Menkıbeleri”*, ed. İbrahim Yalçinkaya (İstanbul: Salih Kitaplar, t.y.).

⁶² Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 1. Bs (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).

⁶³ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, trc. Nurullah Koltaş, 1. Baskı (İstanbul: Ketebe, 2020).

⁶⁴ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf*, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, 8. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018).

kaynakların başında gelmektedir. Nitekim bu çalışmalar konuya ait farklı bakış açılarının tespiti ve konuyu geniş perspektifli ele alma noktasında önemli bir rol oynamıştır. Bununla beraber Arthur John Arberry'nin “*Tasavvuf*”⁶⁵ ; Mehmet Necmettin Bardakçı'nın “*İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*”⁶⁶; Hacı Bayram Başer'in “*Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*”⁶⁷ ; Josef Van Ess'in “*Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler*”⁶⁸; Hasan Kamil Yılmaz'ın “*Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*”⁶⁹ ; gibi eserler çalışmada önemli katkılara sahip olmuştur.

Çalışma sırasında farklı tasavvuf ekolleri hakkında malumata ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim Eş'arîler Basra'da Sâlimiyye, Horasan bölgesinde ise Melâmetiyye ve Kerrâmiyye ile muhatap olmak durumunda kalmıştır. Sâlimiyye konusunda Samet İşören'nin “*Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi*”⁷⁰; Cihad Tunç “*Sâlimiyye Mektebi*”⁷¹ ; Melâmetiyye konusunda Ali Bolat'ın “*Melâmetîlik*”⁷²; Ergün Öztürk'ün “*Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*”⁷³; Sara Sviri'nin “*İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî*”⁷⁴; Mürsel Öztürk'ün “*Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*”⁷⁵; Kerrâmîler'le ilgili konularda ise Zeynep Alimoğlu Sürmeli'nin “*Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*”⁷⁶; Malamud Margaret'in “*Ortaçağ Horasanında sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi*”⁷⁷ isimli çalışmaları faydalanılan kaynaklar arasındadır.

⁶⁵ Arthur John Arberry, *Tasavvuf “Müslüman Mistiklere Toplu Bakış”*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, 3. Bs (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008).

⁶⁶ Mehmet Necmeddin Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 1. Bs (İstanbul: Rağbet, 2020).

⁶⁷ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik, 2017).

⁶⁸ Josef Van Ess, “*Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler*”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar "On üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, thk. Salih Çift, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke (Ankara: TTK, 2018).

⁶⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 10. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

⁷⁰ Samet İşören, *Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi* (Yayınlanmamış Tez, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

⁷¹ Cihad Tunç, “*Sâlimiyye Mektebi*” 26 (1983): 427-436.

⁷² Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, 3. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).

⁷³ Ergün Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik* (Konya: Çimke Basımevi, 2016).

⁷⁴ Sara Sviri, “*İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî*”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Salih Çift, 2003.

⁷⁵ Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, 1. Bs (İstanbul: Bilge, 2020).

⁷⁶ Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

⁷⁷ Malamud Margaret, “*Ortaçağ Horasanında sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi*”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, trc. Hüseyin Doğan 13/1 (2015): 533-552.

3.3. Diğer Kaynaklar

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin siyasi, kültürel, dinî boyutlarının bulunması ele alınan dönemin farklı açılardan değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Dolayısıyla söz konusu ilişkinin sürecini anlamlandırma noktasında dönemin genel atmosferini tanımamıza imkân veren birtakım kaynaklar araştırma sahasında bizlere eşlik etmiştir.

Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği dönem zarfında ve sonrasında Bağdat'ın siyasi ve kültürel genel durumunu ele alma noktasında 'Arib b. Sa'd'ın (ö.369/980) "*Sılatu Târîhi't-Taberî*"⁷⁸; İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) "*Târîhu Dimeşk*"⁷⁹; Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) "*Târîhu Bağdâd*"⁸⁰; İbnu'l-Esîr'in (ö. 630/1233) "*el-Kâmil fi't-Târîh*"⁸¹; İbn Hallikan'ın (ö. 681/1282) "*Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*"⁸²; Zehebî'nin (ö. 748/1348) "*Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*"⁸³, "*Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*"⁸⁴ ve "*el-İber fi Haberi men Ğaber*"⁸⁵; İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) "*el-Bidâye ve'n-Nihâye*"⁸⁶ isimli çalışmaları önemlidir. Bilhassa Hatib el-Bağdâdî ve Zehebî'nin eserlerine çalışmanın geneli boyunca sıklıkla başvurulduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir. Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği zaman dilimi Hallâc-ı Mansur'un siyasi otoritelerce idam edildiği döneme denk gelmektedir. Tasavvuf çevrelerinin travmatik bir süreçten geçtiği bu evreyi konumuz bağlamında ortaya koyarken klasik ve çağdaş birtakım kaynaklarda istifade ettik. Miskeveyh'in (ö. 421/1030) "*Tecâribü'l-Ümem ve Teâkibü'l-Ümem*"⁸⁷; çağdaş araştırmalardan ise

⁷⁸ el-Kurtubî 'Arib b. Sa'd, *Sılatu Târîhi't-Taberî* (Beyrut: Mu'essesetu'l-E'lemî, t.y.).

⁷⁹ Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, nşr. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî, 80 c. (Dâru'l-Fikr, 1995).

⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf, 16 c. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002).

⁸¹ Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Ömer 'Abdusselâm Tedmurî, 10 c. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997).

⁸² Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, nşr. İhsân 'Abbâs, 7 c. (Beyrût: Dâru Sâdır, 1994).

⁸³ Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, nşr. Ömer 'Abdüsselam et-Tedmiri, 37 c. (Beyrut: el-Mektebetü'd-Tevfikîyye, 1993).

⁸⁴ Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 18 c. (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006).

⁸⁵ Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-İber fi Haberi men Ğaber*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl, 4 c. (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, t.y.).

⁸⁶ Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15 c. (Dâru'l-Fikr, 1986).

⁸⁷ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, nşr. Mehmet Şeker, Rıza Savaş, Süleyman Genç, Ali Ertuğrul, trc. Kıvameddin Burslan, 1. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016).

özellikle M. Louis Massignon'un “İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi”⁸⁸; Hacı Bayram Başıer'in “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset”⁸⁹ isimli çalışmalarından fazlasıyla istifade edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ve muhtelif kısımlarda yer alan bölgelerin siyasi ve kültürel durumu ortaya konulurken Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el Makdisî'nin (ö. 390/1000) “*Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*”⁹⁰; İbn Havkal'ın (ö. 4./10. asır) “*Sûrat el-Arz*”⁹¹; Ebû Nasr Muhammed b. ‘Abdulcebbâr el-Utbî'nin (ö. 427/1036) “*el-Yemînî*”⁹²; çağdaş araştırmalardan ise Zeki İzzetullah'ın “*Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005) "Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Simcûrîler"*”⁹³; Hasan Mneymneh'in “*Büveyhîler Devleti Tarihi*”⁹⁴ Adam Mez'in “*Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*”⁹⁵; Erdoğan Merçil'in “*Gazneliler Devleti Tarihi*”⁹⁶ ve “*Simcûrîler*”⁹⁷ adlı çalışmalarından özellikle faydalanılmıştır.

Eşarilik-tasavvuf arasındaki köprü olarak araştırmamızın fikhî boyutunda İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) “*Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*”⁹⁸; Sübkî'nin (ö. 771/1370) “*Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*”⁹⁹ ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) “*Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*”¹⁰⁰ isimli çalışmaları devamlı başvurulacak kaynakların başında gelmektedir. Günümüz çalışmalarından ise başta Nail Okuyucu'nun “*Şâfiî Mezhebinin*

⁸⁸ M. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi* “*La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam*”, trc. İsmet Birkan, 1. Bs (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006).

⁸⁹ Hacı Bayram Başıer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset” (Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

⁹⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1991).

⁹¹ Ebu'l-Kâsım İbn Havkal, *Sûrat el-Arz* “*10. Asırda İslam Coğrafyası*”, trc. Ramazan Şeşen, 2. Bs (İstanbul: Yeditepe, 2017).

⁹² Ebû Nasr Muhammed b. ‘Abdulcebbâr el-Utbî, *el-Yemînî*, nşr. İhsân Zenûn ‘Abdullatif (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2004).

⁹³ İzzetullah Zeki, *Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005) "Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Simcûrîler"* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020).

⁹⁴ Hassan Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, trc. Tarık Akarsu, 1. Bs (İstanbul: Selenge, 2021).

⁹⁵ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti "İslâm'ın Rönesansı"*, trc. Salih Şaban, 3. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014).

⁹⁶ Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989).

⁹⁷ Erdoğan Merçil, “Simcûrîler 3”, *Tarih Dergisi*, 33 (2011): 115-132.

⁹⁸ Ebû ‘Amr ‘Osmân b. ‘Abdurrahmân Takiyyuddîn İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, nşr. Muhyiddîn ‘Alî Necîb, 2 c. (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992).

⁹⁹ Tâciiddîn Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 10 c. (Hicru li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1993).

¹⁰⁰ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Zeynuhum Muhammed ‘Azîb (Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.).

Teşekkül Süreci”¹⁰¹ isimli doktora çalışması olmak üzere Davut Eşit’in “*Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*”¹⁰²; Musa Kazım Bakır’ın “*Horasan Şâfiliği ve Râfi*”¹⁰³; Ahmet Bardak’ın “*Ebû İshâk el-İsferâyinî: Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*”¹⁰⁴ gibi çalışmalardan çokça istifade edilmiştir. Yanı sıra Eşarilik-Şafîlik ve Tasavvuf ilişkisi açısından önemli bir bakış açısı sunmasıyla Christopher Melchert’in “*Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*”¹⁰⁵ isimli eseri önemli bir çalışmadır.

4. 4./10. ASIRDA BAĞDAT VE HORASAN BÖLGESİ

4.1. Bağdat Bölgesi

4./10. asır, Abbâsi Hilafeti’nin İslam coğrafyasında hüküm sürdüğü bir dönemdir. Bununla birlikte çalışma konusu edilen zaman dilimi Muktedir-Billâh’tan (ö. 295/908) başlamak üzere Kâim-Biemrillâh’ın (ö. 422/1031) saltanatının bir kısmına kadar olan döneme tekabül etmektedir. Abbasî devletinde söz konusu süre zarfında ve her iki halife dahil olmak üzere dokuz kez otorite değişikliği vuku bulmuştur.¹⁰⁶ Abbâsi Hilafeti açısından iç açıcı bir durum olarak nitelendirilemeyen bu husus siyasi birtakım problemlerin varlığına işaret eden en önemli göstergelerdendir.

Abbâsi Hilafeti’ne 4./10. asır (ve 5./11. asrın ilk yarısına yakını) baz alınarak bakıldığında siyasi ve ilmî olmak üzere çift taraflı bir sürecin söz konusu olduğu görülmektedir. Özellikle siyasi açıdan bakıldığında otorite boşluğunun mevcudiyeti dikkati çekmektedir. Görünürde Abbasî hakimiyetinde olan İslam coğrafyası pratikte farklı etnik unsurların uzun bir süre etkisi altında ayakta kalmaya çalışmıştır.¹⁰⁷ Zira Abbâsi hilafeti daha önceden başlayan zayıflama sürecinin bir devamı olarak bu asırda gücünü günden güne kaybetmektedir. Bu durumun meydana gelmesinde bölgede var

¹⁰¹ Nail Okuyucu, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

¹⁰² Davut Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

¹⁰³ Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfiliği ve Râfi* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019).

¹⁰⁴ Ahmet Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyinî: Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, 1. Bs (Ankara: Fecr Yayınları, 2020).

¹⁰⁵ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, 1. Bs (İstanbul: Klasik, 2018).

¹⁰⁶ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsiler”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1988), 1: 37.

¹⁰⁷ Hüseyin Polat, “Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî’nin el-Muntazam Adlı Eseri’nde Bağdat”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 40/69 (2020): 59-60.

olan otonom yapıların güç kazanması ve Türk komutanların nüfuzu önemli bir etken olarak karşımıza çıkar.¹⁰⁸ Böylelikle söz konusu zayıflığın kendini en başta siyasi organlarda gösterdiğini ifade etmek mümkündür.

Siyasi sıkıntıların varlığını daha en üstten, vezirlik makamında müşahade edebiliyoruz. Vezirlik müessesesinin bahsi geçen dönem dahilinde satılık bir kurum halini alması, hilafet ile toplum arasındaki en önemli organ olması hasebiyle, Abbasîler’de ki problemin ciddiyetini göstermektedir.¹⁰⁹ Daha da önemlisi, halifenin de artık iktidar konumunda olmadığı görülmektedir.¹¹⁰ Bunun en büyük sebebi otoritenin farklı kesimler tarafından ele geçirilmiş olmasıdır. Nitekim 4./10. asrın ortalarına doğru Şîi Büveyhî Hanedanlığı (319/932-453/1062); Abbâsî Hilafeti’nin fiili olarak sahipliğini yapmıştır.¹¹¹ “*Emîru’l-Ümerâlar Dönemi*” olarak da isimlendirilen bu süre zarfında Abbâsî halifeleri Büveyhî hükümdarlarının baskı ve otoritesi altında varlıklarını bir kukla kabilinde sürdürmüşlerdir.¹¹² Konjonktürel faydaları çerçevesinde Büveyhîler Halifelere görünürde biat etmişler(!); bununla beraber kendi güdümleri doğrultusunda hilafeti kullanmayı ihmal etmemişlerdir.¹¹³

O dönemde hilafet ve halifenin durumunu ortaya koymak adına önemli bir kayda sahibiz. Yaşadığı dönemde Büveyhîler ile ilgili şahsi müşahedelerini kaleme alan tarihçi Miskeveyh (ö. 421/1030), Rumlara karşı savaşmak için Abbâsî halifesi Muti’ Lillâh’tan (ö. 364/974) para isteyerek “*Gazâ için o mal lazımdır. Gazâ Halife’ye vâciptir.*”¹¹⁴ diyen Büveyhî emiri Bahtiyar’a (367/978) halifenin yazdığı şu cevabı kayıt altına almıştır:

¹⁰⁸ Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV/M. X Asır)*, 2. Bs (İstanbul: Rihle Kitap, 2019), 21.

¹⁰⁹ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 43.

¹¹⁰ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 58; Otorite eksikliğini anlatan önemli bir aktarım için bkz. Miskeveyh, *Tecâribü’l-Ümem*, 687-690.

¹¹¹ Wilhelm Barthold - M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 6. Bs (Ankara: DİB, 1984), 48; Hitti Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 3/740; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi “A History of Islamic Societies”*, trc. Yasin Aktay, 3. Bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 1/199.

¹¹² Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 3/740-741; Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/209; Nahide Bozkurt, *Abbâsîler*, 5. Bs (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 105-108; Büveyhîler halifeye yalnızca kadı, imam ve hatipleri atama yetkisini bırakmışlardır. Hatta bir dönem kadı atama yetkisini bile halifenin elinden almak istemişlerdir. Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 157.

¹¹³ Bozkurt, *Abbâsîler*, 109; Polat, “Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî’nin el-Muntazam Adlı Eseri’nde Bağdat”, 60-61; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 157.

¹¹⁴ Miskeveyh, *Tecâribü’l-Ümem*, 691.

“Dünyalık bende, malların ve adamların idaresi elimde olsaydı, o zaman gazâ benim üzerime vâcib olurdu. Halbuki bana dünyalıktan, kıfayet miktarından daha az erzak verilmekte olup dünyalık sizin ve bölge reislerinin ellerindedir. Bu halde bana ne gazâ ne hac ve ne de imamlara (halifelere) vâcib olan hiçbir şey vacip değildir. Benim ancak minberlerde okunan ismim lazımdır ki, onunla halkı oyalıyorsunuz (teskin ediyorsunuz). İsterseniz bundan da vaz geçeyim ve bütün her şeyi size bırakayım.”¹¹⁵

Halifenin bu sitemkâr cevabı Abbâsi hilafetinin Büveyhîler elinde ne duruma düştüğüne, fiilî anlamda nasıl yok sayıldığına dair fikir verebilecek mahiyettedir.¹¹⁶ Zaten hakimiyetin kendilerinde olduğunu gösteren en önemli sembollerden birisi sayılan para üzerine isim yazdırma ve adına hutbe okutma konusunda dahi Büveyhî emirlerinin halifeye ortak olmaları da bu durumun ortaya çıkardığı sonuçlar arasındaydı.¹¹⁷ Diğer taraftan Muizzuddevle Bağdat’a gelip Emîru’l-Ümerâ olarak atanmasından sadece iki hafta bile geçmeden halifeyi azlederek yerine başkasını atamıştır.¹¹⁸ Üstelik Büveyhî emirlerinin yaptıkları sadece bununla da sınırlı kalmamıştır. Bir süre sonra işin içerisine Büveyhî hanedanlığının mezhebî kimliği de dahil edilmiştir. Bu durumu Bağdat’ı ilk olarak ele geçiren Muizzüddeve’den (ö. 356/967) itibaren görebilmekteyiz. Bahsi geçen emir, Sünnî kesimi tahrik etmemeye özen göstererek Şîî’lere birtakım ayrıcalıklarda bulunmuştur.¹¹⁹ Örneğin Büveyhîler tarafından Şîî fıkıh alimlerinin himaye edilmesi bu meyanda değerlendirilebilir. Bununla beraber himaye ve destek yalnızca ilmî anlamda olmamıştır. Aynı şekilde pratik boyutu olan hususlarda Büveyhî hilafetinin etkisi hissedilir bir biçimde görülebilmektedir. Hz. Hüseyin’in şehit edildiği Muharrem ayının onuncu günü resmi matem gösterilerine çevrilmiştir. Aynı şekilde “Gadir Hum” günü Şîî’lerin bayramı olarak ilan edilmiştir.¹²⁰ Pek tabi bu ve daha başka ayrıcalıkların Sünnî ve Şîî olmak üzere her iki taraf açısından çıktıkları söz konusu olmuştur. Nitekim bu durum,

¹¹⁵ Miskeveyh, *Tecâribü’l-Ümem*, 691.

¹¹⁶ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni “Bir dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih”*, trc. Alp Eker v.dğr. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/35.

¹¹⁷ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 158.

¹¹⁸ Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/40-41; Bozkurt, *Abbâsîler*, 109.

¹¹⁹ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, 2/37.

¹²⁰ Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/741; Henri Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, trc. Ethem Ruhi Fırlı - Sabri Hizmetli, 2. Bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 238; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 237-239.

Laoust'un İsnâaşeriyye literatürünün Büveyhîler'in idaresi döneminde şaşırtıcı bir oranda yükselişe geçtiğini ifade etmesini anlaşılır kılmaktadır.¹²¹

Büveyhîler'in Bağdat özelinde uyguladıkları siyasetin bölge içerisinde mezhep kavgalarını tetiklemesi kaçınılmaz olmuştur. Bölgenin iki radikal mezhebi olan Hanbelî ve Şîî mezhepleri için Bağdat adeta çatışma merkezi haline gelmiştir.¹²² Nitekim 367/977 senesinde Adudüdevle (ö. 372/983) Bağdat'a geldiğinde halkı perişan halde bulmuştur. Zira Sünnî ve Şîîler arasında baş gösteren kavga ve anlaşmazlıklar neticesinde halkın çoğunluğu katledilmiştir. Bunun neticesi olarak da Adudüdevle, hilafet merkezinin yakılma ve açlık yüzünden harap olduğunu görünce bunların müsebbibi olarak vaizlere yaptırımında bulunmuştur.¹²³

Büveyhîler döneminde söz konusu bu yaptırımların daha çok Bağdat özelinde olduğunu söylemek herhalde abartı olmayacaktır.¹²⁴ Zira yönümüzü Büveyhîler'in yine çok etkin olduğu Fars tarafına çevirdiğimizde bu tarz olaylara rastlamamaktayız.¹²⁵ Coğrafi açıdan mevcut olan bu farklılığın aynı şekilde kültürel alanda söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki siyasi anlamda Abbâsi hilafeti düşüş gösterirken kültürel anlamda tam tersi yönde bir ivme kazanması şaşırtıcı ve bir o kadar da önemli bir gelişme olarak nitelendirilebilir.¹²⁶ Kentsel yapılanmaya gösterdikleri özen bir tarafa¹²⁷ özellikle ikinci kuşak Büveyhî emirleri bilim ve sanatla alakadar olmuşlardır.¹²⁸ Öyle ki emirlerin büyüklük göstergelerinin söz konusu dönemde ilim meclisleriyle ölçülür olduğu anlaşılmaktadır. Siyasi çekişmelerin merkezi olduğu gibi kültürel başkent de bu dönem de yine Bağdat'tır.¹²⁹

¹²¹ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 260.

¹²² Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti "İslâm'ın Rönesansı"*, 87; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 239.

¹²³ Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*, nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ, Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 14/254.

¹²⁴ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 239.

¹²⁵ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 241.

¹²⁶ Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 3/743.

¹²⁷ Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 3/742-743; Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/202-203; İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 2. Bs (Ankara: TDV, 2007), 180-181; Adudüdevle, fitne günlerinde yakılıp harap olan yerlerin imarıyla ilgilenmiştir. Miskeveyh, Adudüdevle'nin yaptıklarından övgüyle bahseder. Bkz. Miskeveyh, *Tecâribü'l-'Umem*, 785-789.

¹²⁸ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 259.

¹²⁹ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 259-260.

Emir ve vezirlerin güçlü destekleriyle Bağdat'ta kültürel hayatın canlı hale geldiği görülmektedir.¹³⁰ Barthold ve Mneymneh, bu durumu Büveyhî hakimiyetinin hanedan arasında üçe bölünmesi neticesinde emirler arasındaki üstünlük mücadelesiyle ilişkilendirmektedir. Her iki araştırmacıya göre bu husus devletin siyasi açıdan zayıflamasına sebep olurken diğer taraftan şehir hayatının gelişmesine ve medeniyet merkezlerinin çoğalmasına olanak sağlamıştır.¹³¹ Ayrıca söz konusu gelişmeleri/çabaları Büveyhîler'in topluma kendini kabul ettirme ve sevdirmeye yolu olarak da değerlendirmek mümkündür.¹³² Nitekim her emir, sarayında alim ve şairleri toplamış, devasa kütüphaneler tesis etmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere bu dönemde özellikle fıkıh, edebiyat, kelam ve felsefe alanında olmak üzere ilim meclisleri tertip edilmiştir.¹³³

Büveyhîler'in bilim ve sanatla olan ilgileri ve bu konuda sağladıkları imtiyazlar felsefî, fikhî ve dinî ilimlerle alakalı çalışmaların artmasını da beraberinde getirdiğini özellikle vurgulamak gerekmektedir. Bu durum düşünsel bir atılımın vücut bulmasına uygun bir ortam sağlanmıştır. Böylelikle 4./10. ve 5./11. asırların önemli bilim adamları çıkarması kaçınılmaz olmuştur. Büveyhîler'in hakimiyet alanlarında ürün veren birkaç örnek olarak Arap dili grameri alanında Osman b. Cinnî (ö. 392/1002), Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004); şair ve hatiplerden Mütenebbî (ö. 354/965), İbn Nübate (ö. 374/984), Mihyar ed-Deylemî (428/1037); tarih alanında Miskeveyh (ö. 421/1030), Hilal es-Sâbî (ö. 448/1056); astrolojide Abdurrahman es-Sûfî (ö. 376/986); matematikte Ali b. Ahmed el-Antakî, Ebû Bekir el-Kerhî (ö. 410/1019); tıpta Sabit b. Sinan Ebu'l- Hasan (ö. 365/975-76) ve en meşhurlarından biri olarak da İbn Sinâ gibi isimleri saymak mümkündür.¹³⁴ Üstelik bunların pek çoğu Büveyhî emirleri ve vezirleriyle bir şekilde bağlantılıdır.¹³⁵ Bu durum muhtemelen yöneticiler tarafından himaye ve destek sayesinde meydana gelmiştir.

¹³⁰ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 259-262.

¹³¹ Barthold - Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 259.

¹³² Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 2/630.

¹³³ Barthold - Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49; Bu devrin yetiştirdiği önemli ilim adamları için bkz. Barthold - Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49-57.

¹³⁴ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 263-268.

¹³⁵ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 263.

Bağdat'ta dinî ilimler de aynı şekilde mezkûr dönem zarfında önemli bir ivme kazanmıştır. Büveyhî yöneticileri ilmî faaliyetlere kimi zaman bizzat iştirak etmişler kimi zaman ilim/münazara meclisleri düzenleyerek orada bulunmuşlardır.¹³⁶ Bu durum ilmî mücadele ve münakaşalar için sadece uygun ortam meydana getirmekle kalmamış aynı zamanda ilmî anlamda kalkınma da meydana getirmiştir.¹³⁷ *Mansur Camii* bu anlamda önemli bir eğitim merkezi hüviyeti taşımıştır.¹³⁸ Nitekim Adudüddavle'nin (ö. 372/983) vefatının ardından yakından irtibatlı olduğu Bâkılânî, Bağdat'a temelli yerleşmiş ve *Mansur Camii*'nde ders vererek pek çok talebe yetiştirmiştir.¹³⁹ Aynı şekilde *Abdullah b. Mübârek Camii*'de dönemin mühim eğitim merkezlerinden biri olmuştur. Nakledildiği üzere bu mescitte Şafiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin (ö. 406/1016) derslerine yedi yüzü aşkın fıkıh öğrencisi katılmıştır.¹⁴⁰ Üstelik bu toplantılara devlet adamlarının da katıldığı yine aktarılan rivayetler arasındadır.¹⁴¹

Böyle bir ortamda düşünsel ve fikhî ekollerin çeşitlenerek artması bu bağlamda önemli bir neticedir. Yine her bir grubun kendi görüşlerini ispat etmeye matuf olarak çalışmalarda bulunulması ise doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴² Bölgede yer alan fikhî ekollere gelince fakih ve kadıların çoğunlukla Hanefî olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴³ 338/949 yılında Irak baş kadısı (Kâdî'l-Kudât) Şafiî iken dahi bu durum değişmemiştir.¹⁴⁴ Makdisî, Bağdat'ta ayrıca Malikîlik, Eş'arîlik, Mutezile ve Neccâriyye mezhebi mensuplarının varlığından bahsetmektedir.¹⁴⁵ Diğer taraftan yukarıda bahsedildiği üzere bölgede etkili gruplar olarak Hanbelîler ve Şîiler

¹³⁶ Saklan, *Muhaddis Süfîler*, 24.

¹³⁷ Saklan, *Muhaddis Süfîler*, 25.

¹³⁸ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 267.

¹³⁹ Cihan Gençtürk, *Büveyhîler'in İran Hâkimiyeti* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020), 389.

¹⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/113.

¹⁴¹ Vezir Fahrü'l-Mülk (ö. 406/1015) bu derslere iştirak edenler arasında yer almaktadır. bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/113.

¹⁴² Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 259.

¹⁴³ Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, trc. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge, 2015), 129.

¹⁴⁴ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti "İslâm'ın Rönesansı"*, 253.

¹⁴⁵ el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, 128-129.

ön planda dikkati çekmektedir. Şia Büveyhîler tarafından desteklenirken onlara karşı en sert mücadeleyi Hanbelîler üstlenmiştir.¹⁴⁶

4.2. Horasan Bölgesi

Dikkatler Bağdat'tan Horasan bölgesine çevrildiğinde siyasi anlamda çok daha karmaşık bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. Zira Bağdat'ta Abbâsiler'i görünüşte olmasa da fiili olarak avucunda tutan Büveyhîler mevzu bahis iken Horasan bölgesinde yerel hakimiyetlerin varlığı söz konusu olmuştur. Bu bağlamda 4./10. ve 5./11. asrın başları, Selçuklu öncesi dönemde, Horasan bölgesinde Sâ mânîler'in (203/819-395/1005) ve sonrasında Gazneliler'in (351/963-581/1186) hakimiyetine şahit olunmaktadır.

Sâ mânîler, taht kavgaları sebebiyle gücü zayıflayan Saffârîler'i 287/900 yılında mağlup ederek bölgede hâkim bir güç olarak yer edinmişlerdir.¹⁴⁷ Bu dönem aynı zamanda Abbâsî hakimiyetinin merkez dışındaki bölgelerde nüfuzunun oldukça zayıfladığı bir döneme denk gelmektedir.¹⁴⁸ Tıpkı Büveyhî ile Abbâsî hanedanlığı arasında mevcut olduğu gibi Sâ mânîler görünürde Bağdat'a bağlı bir pozisyonda hüküm sürmüşlerdir. “*Emîru'l- Mü'minîn'in Mevâlisi*” ya da vergi toplama işinden sorumlu olduklarına işaret eden “*âmil*” sıfatıyla bölgede bulunmuşlardır. Ancak bulundukları topraklarda bağımsız hareket etmeleri fiiliyatta durumun böyle olmadığını açık bir şekilde göstermektedir.¹⁴⁹ Barthold, Sâ mânîler'in devlet teşkilatından uzun uzadıya bahsetmektedir.¹⁵⁰ Bu malumatlara detaylıca bakıldığında Sâ mânî yöneticilerinin bölgede bağımsız bir şekilde nasıl hareket ettiği daha net anlaşılabilmektedir.

Bir süre sonra Sâ mânî ordu teşkilatı içerisinde yeni bir otoritenin çıkışı söz konusu olmuştur. Sâ mânî ordusu içerisinde nüfuz gösteren Türk komutanların

¹⁴⁶ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti “İslâm'ın Rönesansı”*, 254.

¹⁴⁷ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, 16; Zeki, *Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005)* “*Tâhirîler, Saffârîler, Sâ mânîler, Simcûrîler*”, 45; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 66-67.

¹⁴⁸ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, 39.

¹⁴⁹ Vassiliy Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, trc. Hakkı Dursun Yıldız, 3. Bs (Ankara: TTK, 1990), 243; Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/727.

¹⁵⁰ Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, 243-251.

faaliyetleriyle Gazneli devleti ortaya çıkmaya başlamıştır. Sonrasında ise Sâ mânî'lerden bağımsız ve ona rakip bir devlet haline gelmiştir.

Gazneliler Horasan bölgesinde neredeyse çeyrek asır faaliyet gösteren, siyasi ve sosyal anlamda etken bir faktör olarak yer edinmiştir. Özellikle Sultan Mahmud'un (ö. 421/1030) hakimiyeti Horasan'da güç dengeleri bağlamında önemli bir zaman dilimine karşılık gelmektedir.¹⁵¹ Zira Gazneliler siyasi güç anlamında zirveye Sultan Mahmud zamanında ulaşmıştır.¹⁵² Bölgede diğer hâkim güçler arasında yer alan Karahanlılar ve Irak Büveyhîleri ile savaşarak üstünlüğünü kabul ettirmiştir.¹⁵³ Ancak Sultan Mahmud'un 421/1030 yılındaki vefatıyla birlikte Gazneli Devleti taht kavgalarına şahit olmuş ve bu durum devletin bölge hakimiyetinde zafiyet meydana getirmiştir. 5./11. asır Gazneliler açısından devletin Selçuklular ile arasında çekişmelerin varlığıyla daha çok dikkat çekmektedir.¹⁵⁴ Bu münasebetle daha 5./11. asrın ilk yarısına doğru Gaznelilerin Horasan hakimiyetinin zayıfladığı müşahade edilmektedir. 6./12. asırla birlikte ise vaziyet çok daha farklı bir hal almıştır. Zira bölgede gücü tezahür eden Gurlular'la Gazneliler arasında menfi münasebetler gün yüzüne çıkmıştır.¹⁵⁵ Gazneli Devleti tüm bu çekişmeler içerisinde çöküş sürecine adım atmış ve nihayetinde 582/1186 yılında Gurlular tarafından bu devlete son verilmiştir.¹⁵⁶

Horasan bölgesinde farklı hanedan ve yerel grupların hakimiyetleri söz konusu olunca bu durum beraberinde farklı şehirlerin önem kazanmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda Horasan bölgesindeki başşehirleri Merv, Nisabur, Belh ve Herat olarak saymak mümkündür.¹⁵⁷ Aynı şekilde Horasan bölgesi 4./10. asırda siyasi açıdan çok parçalı ve çekişmeli bir görüntü arz etmesine karşılık kültürel manada daha hareketli ve yüksek ivmeli bir görünüm kazandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Sâ mânîler'e bakıldığında alim ve edipleri himayede Bağdat'tan geri kalmadıkları görülmektedir.¹⁵⁸

¹⁵¹ İzzetullah Zeki, *Gazneli Mahmud'un Dinî Siyaseti* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018), 48, 49.

¹⁵² Zahoder B. - İsmail Kaynak, "Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan", *Belleten* 19/77 (1955): 511.

¹⁵³ Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *DİA* (İstanbul: TDV, 1996), 13: 481-482.

¹⁵⁴ Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 63-68.

¹⁵⁵ Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 80-81, 89-91.

¹⁵⁶ Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 91.

¹⁵⁷ Haşim Şahin - Yunus Arifoğlu, "Selçuklu Öncesi Dönemde Horasan: Coğtafi Konum, İktisadi Yapı ve Şehirler", *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013): 376.

¹⁵⁸ Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, 10.

Nitekim önemli şehirleri olan Buhara ve Semerkant bilim ve sanat merkezi olarak Bağdat'tan çok da farklı durumda değildi.¹⁵⁹ Böyle bir atmosferin oluşmasında Sâ mânîler döneminde meydana gelen refahın önemli bir payı bulunmaktadır. Söz konusu refah, edebî ve ilmî faaliyetlerde önemli bir gelişme meydana getirmiştir. Beraberinde ise bu faaliyetleri himaye eden zengin bir sınıf ortaya çıkarmıştır.¹⁶⁰ Yine Gazneli yöneticilerin refakatinde gerçekleştirilen münazaralar bu hususta dikkat çekilmesi gereken önemli örneklerdir.¹⁶¹

Kültürel anlamda rahatlığın sağlanmış olması Horasan'da farklı itikâdi ve siyasi pek çok fırkanın da faaliyet göstermesine olanak sağlamıştır. Merkezî idarenin güçlü olduğu bölgelerde tutunamayan kimi yapıların bu bölgeye intikal ederek yayılma şansı elde etmeleri bu durumun somut göstergelerindendir.¹⁶² Diğer taraftan bölgede alimlerin büyük bir itibara sahip olduğu da görülmektedir.¹⁶³ Nitekim bölgede siyasi anlamda hakimiyet kurmak isteyen yöneticiler bu faktörü de göz önünde bulundurarak toplumsal desteği bu şekilde sağlamaya çalışmışlardır. Sâ mânîler döneminde Buhara'da hakimiyetin bölgedeki alimler vasıtasıyla kurulmuş olması bu durumun somut tezahürlerindendir.¹⁶⁴ Aynı şekilde Nisabur'da etkin bir güç olarak görülen Kerrâmîler, Gaznelilerin Nisabur'da hakimiyet sağlamasında önemli bir paya sahip olmuştur.¹⁶⁵ Bu bağlamda yöneticiler tarafından bölgede güçlü olan grup ve akımların desteğinin önemsenmesi olağan bir durum olarak karşılanabilir. Ancak söz konusu destek tek taraflı olmamış; aynı şekilde nüfuzu olan grupların gücüne güç katmıştır. Hangisinin temel dinamik olduğu hususu kaotik bir görünüm arz etse de birbirinin nüfuzundan beslenen iki hâkim gücün bölgede etkili olmasını sağlamıştır.

Horasan bölgesi yöneticilerinin toplumsal tabanı dikkate alan politikaları neticesinde dinî gruplarla da bir şekilde münasebet kurdukları vakıadır. Alimoğlu Sürmeli, doktora tez çalışmasında Sâ mânî ve Gazneli yöneticilerin mezhebî tutumlarının Kerrâmiyye'nin yükselişindeki önemine vurgu yapmaktadır.¹⁶⁶ Bu

¹⁵⁹ Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/727.

¹⁶⁰ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, 39.

¹⁶¹ Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 46.

¹⁶² Habip Demir, *Horasan'da Şiilik "İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri"*, 1. Bs (Ankara: Otto, 2017), 55.

¹⁶³ Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, 250.

¹⁶⁴ Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, 250.

¹⁶⁵ Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 46.

¹⁶⁶ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 33.

değerlendirmeden yola çıkarak 4./10. asırda bölge yönetim güçlerinin dinî politikalarının ehemmiyeti anlaşılabilmektedir. Görüldüğü kadarıyla bölge hakimiyetini elinde tutanların orada bulunan oluşumlarla ilişkilerinde iki temel saik söz konusu olmuş gibidir. Bu meyanda ilk olarak bölge sorumlusunun mezhebî aidiyetini söylemek mümkündür. Ancak bölge yöneticisinin müspet veya menfi tutumlarında mezhebî tercihlerinin ötesinde varlığının göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Bu etken faktörü yöneticinin iktidarını sağlamlaştırmak olarak ifade etmek mümkündür. Bu durum pek çok defa dinî stratejilerini de içine alacak şekilde yöneticinin/liderin karar ve uygulamalarında etkili olmuştur. Nitekim bu vaziyetin bir örneği daha önce bahsedildiği üzere Bağdat'ta hüküm süren Büveyhîler'in politikalarına nazar edildiğinde görülebilmektedir.

Horasan bölgesinde faaliyet gösteren mezheplere gelindiğinde çok çeşitliliğin söz konusu olduğu görülmektedir. Mevcut yapılanmalar içerisinde Kerrâmîler Horasan bölgesinde azımsanmayacak derecede çoğunluğa sahip olmuşlardır. Diğer taraftan Hariciler ve Mutezililer de bölgede varlık gösteren diğer gruplardır. Aynı şekilde konumuz açısından merkez bir role sahip olan Nisabur'da Şîîlerin de bariz bir çoğunluğa sahip olduğu kaydedilmektedir.¹⁶⁷

Fıkîhî anlamda bölgede faaliyet gösteren mezheplerin başında ise Hanefîlik ve Şafîîlik öncelikli olarak yer edinmektedir. Her iki fikhî ekol arasındaki ilişkilerin ise genel olarak olumlu olmadığını söylemek mümkündür. Bölgede Hanefî ve Şafîîler arasındaki husumetin önemli sebeplerinden biri Hanefî kesimin Ehl-i Re'yi temsil eden bir konumda olmasıdır. Diğer taraftan Şafîîlik, muhtemeldir ki Hanefîliğe karşı olarak, Ehl-i Hadîs'in temsilciliğini yapmıştır. Böylelikle iki anlayış biçiminin temsilcileri arasında çekişmeler kendini göstermiştir.

Şafîî ve Hanefî kesim arasında mevcut olan husumet Eşarîlik-tasavvuf ilişkisi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Genel olarak Ehl-i Hadîs sınırları içerisinde yer edinme gayreti olan tasavvufun bölgede Şafîî kesimle olan ilişkisi bu meyanda dikkate değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira anlaşıldığı kadarıyla bölgede Ehl-i Hadîs temsilciliğini Şafîî gruplar üstlenme gayretindedir. Bu durum aynı zamanda

¹⁶⁷ el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, 333.

Tasavvufun ilimle bağlantısında Şafîlik üzerinden kurma girişimlerini de anlamlı kılmaktadır. Eşarilik-Tasavvuf ilişkisinin fikhî boyutuna karşılık gelen bu hususa dikkatle nazar edildiğinde her iki oluşum arasındaki bağların oluşmasında önemli bir rol üstlendiği görülecektir.

5. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

5.1. Tasavvufun Teorik Çerçevesi

Klasik tasavvuf eserleri dikkate alındığında tasavvuf ve sufilikle ilgili elliden fazla tanımlamanın yapıldığı görülmektedir.¹⁶⁸ Hatta bazen bu tanımlamaların yüz elliye geçtiği de olmuştur.¹⁶⁹ Tanımların bu kadar fazla olmasını tasavvufun karakteristik yapısıyla ilişkilendirmek mümkündür. Zira yapılan tüm tarifler, tanımlı yapan sūfînin içinde bulunduğu hale yahut kendi tasavvuf anlayışında merkeze aldığı kavram/hususa göre değişmektedir.¹⁷⁰ Diğer taraftan tanım ve tariflerde yer alan söz konusu farklılıklar tasavvufun her dönem ve coğrafyasında kendini hissettirmiştir.

“Tasavvuf” kelimesi “sūf(yün)” kelimesinden müştak olarak gelmektedir.¹⁷¹ Bununla beraber Serrâc, Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Hücvîrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf teorisyenlerinin eserlerinde tasavvuf hakkında daha farklı kavramlarla ilişkilendirilen ifadelerin yer aldığını da söylemek mümkündür. Nitekim “Allah’ın huzurunda ilk sırada yer alma (saff-ı evvel)”, “Ashab-ı Suffa’ya yakın olma” ve “manevi anlamda saflık/temizlik” bunlardan bazılarıdır.¹⁷² Lügat anlamına dair var olan bu çoklu durum daha önce de ifade edildiği üzere tasavvufun tanımında da kendini göstermektedir. Öyle ki birçok sufînin tasavvuf tarifinde bu durum mülâhaza edilebilmektedir. Bunlardan birkaçını “Hakikatleri alma ve mahlukatın elindekilerden ümit kesme” (Ma’ruf el-Kerhî, ö. 200/815)¹⁷³ “Kalbin saf olması” (Bîşr el-Hafî, ö. 237/841)¹⁷⁴, “Az

¹⁶⁸ Nicholson tasavvuf/sufî tanımlarından yetmiş sekizini eserinde derlemiştir. Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 2. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 64-73.

¹⁶⁹ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, 1/97-122.

¹⁷⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/440, 444.

¹⁷¹ Lügat kökenine dair daha farklı görüşler için bkz. Afîfî, *Tasavvuf*, s. 31-32.

¹⁷² Tûsî, *Lüma'*, s. 25-26; Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, trc. Uludağ Uludağ, 6. Bs (İstanbul: Dergâh, 2019), s. 60-61; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 95.

¹⁷³ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/441; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, t.y., 348.

¹⁷⁴ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, 158.

yeme, Allah ile huzur bulma ve yaratılanlardan kaçma” (Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, ö. 283/896)¹⁷⁵, “Hakk’ın kişiyi nefsinde öldürmesi ve kendisiyle diriltmesi” (Cüneyd-i Bağdâdî, ö. 297/909)¹⁷⁶, “Kullukta nefsi eritme, beşeriyetten çıkma ve Hakk’a bütünüyle nazar etme” (Ca’fer el-Huldî, ö. 348/959)¹⁷⁷ şeklinde sıralamak mümkündür.

Söz konusu ifadelerle bakıldığında tasavvuf hakkında tek veya sınırları olan belirli bir tanımlamanın olmadığı net bir şekilde görülmektedir. Bu durumun muhtemel sebebi, söz konusu tanımlamalarda sufilerin kendi meşrep ve mizacının etkili olmasıdır. Diğer taraftan bu tanımlar tasavvufun genel olarak bulunduğu mevcut eğilim hakkında da fikir vermektedir. Kronolojik açıdan ele alındığında yapılan tanımlamalarda pratikten ruhsal olan bir forma doğru evrilme dikkati çekmektedir. Zira önceleri tasavvufun; toplumdan kendini çekme, az yemek yiyip çokça ibadet etme gibi pratikler ve zahirî yönleriyle tanımlandığı görülmektedir. Bu haliyle zühtten ayırt edilemeyen tasavvuf, sonradan daha içe dönük bir şekil alarak ruhun tasfiye edilip yaratana bütünleşmesi şeklinde birçok sufi dilinde yer edinmiştir. Üstüne bir de dinî ilimlerin sistemleştiği dönemde kendine yer edinme çabası ve farklı muhataplıkların söz konusu olmasıyla bazı değişik ifadeler bu tanımlamaların içerisine dahil edilmiş ya da dönemin ruhuna göre süreç dahilinde revize edilmiştir. O halde tasavvuf tanımlarında ve onunla ilgili kavramların açıklanmasında ortak yahut genel geçer kabullerden ziyade bireyselliğin ve şahsi tecrübelerin etken rol oynadığını söylemek mümkündür.¹⁷⁸

Yukarıda verilenlerden hareketle tasavvufun önceleri amelî sahada varlığı mevcut iken, sonraları daha nazarî ve daha içsel bir alana evrilmesinin süreç içerisinde gerçekleştiğini söylemek herhalde abartı olmayacaktır. Önceleri toplum içerisinde bir kulluk biçimi olarak yer alan ve zühd olarak ifade edilen tasavvuf, zaman içerisinde farklı alanlarda kendini göstermeye başlamış ve batını bilgi, evliya seçimi gibi daha teorik konuları içine alarak hem muhataplarını değiştirmiş hem de bununla kendisi değişime uğramıştır. Böyle bir durumun varlığı tasavvufun bulunduğu ortamdan

¹⁷⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 339.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/441.

¹⁷⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 709.

¹⁷⁸ Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 6. Bs (İstanbul: Ataç Yayınları, 2019), s. 23.

beslenen ve besleyen şeklinde, çift yönlü bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmektedir. Diğer taraftan bu husus tasavvufu anlamlandırma noktasında tarihi gelişime nazar etmeyi elzem kılmaktadır.

5.2. Tasavvufun Tarihsel Gelişimi

Tasavvuf ve sufi kavramlarına sosyal bağlam dikkate alınarak nazar edildiğinde her dönemde aynı anlamı ifade etmediği görülmektedir. Zira ilk ortaya çıktığından itibaren farklı kavramları ve grupları bünyesinde barındırmıştır. Tek düze olmayan bu durum ele alınan söz konusu zaman diliminde ve coğrafyada tasavvufun kimi ve neyi ifade ettiği hususunu gündeme getirmektedir. Zira bu soru Eşariliğin tasavvufu bağlantı kurmaya başladığı dönemde sufiliğin hangi tarzıyla muhatap olduğunun tespiti açısından önem arz etmektedir. Bu yüzden çalışma kapsamında ele alınan dönemde sufiliğin/tasavvufun neyi ifade ettiğinin eldeki kaynaklardan yola çıkılarak mümkün olabildiğince net bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir.

Sufi kelimesinin ilk olarak ne zaman kullanıldığı net değilse de kaynaklarda en erken 2./8. asırda yaygınlaşmaya başladığına işaret edilmektedir.¹⁷⁹ Bu dönemde yün kıyafet giyme pratiği; Müslümanlar arasında bir nevi ahlaki ve politik protesto olarak kendini yoksunlaştırma, ötekileştirme biçimi olarak kendini göstermiştir.¹⁸⁰ Bu uygulamayı (yün kıyafet giyme) aynı zamanda züht, kesb ve tevekkül kavramlarıyla ilişkilendirenler bulunmaktadır. Bir dindarlık biçimi olarak da görülebilecek olan bu durum yaygınlaşınca zaman içerisinde bir müsemma haline gelmiş; ancak zâhit, nâsik ve ‘âbid kelimeleriyle vücut bularak meşhur olmuştur.¹⁸¹ Bununla beraber söz konusu dönemde tam anlamıyla şekillenmiş bir tasavvufi yapı yahut ekolün varlığından bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Bunun yerine; belirli bir topluluk grubundan farklı olarak değişik sosyal kesimlerin içerisinde mevcudiyetinin söz konusu olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Farklı kesimlerden kişiler bir anlamda meşrep olarak dindarlık biçimlerini bu şekilde ifade etmeyi tercih etmişlerdir.

¹⁷⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 13; Afifi, *Tasavvuf*, s. 31; Çağfer Karadağ, “Sûfi İtikadının Dönemleri”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (01 Ekim 2001): s. 59; Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, trc. Hüseyin Rahmi Yananlı, 1. Bs (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), s. 180.

¹⁸⁰ Knysh yün kıyafet giyme uygulamasının ilk olarak Kûfe’de yaygınlık kazandığını ifade etmektedir. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 2.

¹⁸¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 13.

Ancak bir dönüşüm olarak nitelendirebilecek şekilde Basra'da 2./8. asrın sonlarına doğru züht yavaş yavaş yerini tasavvufa bırakmaya başlamıştır. Bunun olmasıyla birlikte tasavvufun fıkha mukabil bir tavır takındığını söyleyebilmek mümkündür. Şöyle ki; şeriat/fıkıh, bireyin hayatında zahirî yönü temsil ederken tasavvuf derunî yöne karşılık gelecek şekilde değerlendirilmiş ve sufiler tarafından bu minvalde konumlandırılmıştır. Bu dönemde özellikle ahlaka vurgu yapılmış; ibadetlerin batını anlam ve hikmetleri üzerine yoğunlaşmıştır.¹⁸² Her iki olgu, ibadet ile ahlak ve bunlara yönelik mübalağalı yaklaşım tasavvufun bir bakıma ilk halinin karakteristiğini oluşturmuştur.¹⁸³

3./9. asrın ortalarına gelindiğinde tasavvuf açısından önemli bir merhale ile karşılaşmaktadır. *Sufî* terimi bu dönemle birlikte Bağdat'ta belirli bir dindarlık türü üzerine kurulu ve sosyal hayatta karşılığı olan bir oluşumu isimlendirmeye yönelik kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸⁴ Artık bu hareket kendi içerisinde zühdü barındırmakla beraber daha fazlasını ifade edecektir. Daha önceleri dinî hükümlerin bâtını anlamları üzerine derinleşerek fikhın karşısında konumlandırılan ve bu haliyle yeni bir ibadet metodunu ifade eden tasavvuf, artık kendi açısından yeni bir devre kapı aralamış ve yeni muhataplar kazanmıştır. Hedef artık marifete sahip olmak haline gelmiştir. Bu da yeni bir bilgi metodunu beraberinde getirmiştir ki artık karşılarında kelamcıları bulacaklardır. Böylelikle zahir-bâtın ayırımına bir de ilim-marifet ikilisi eklenmiştir.¹⁸⁵

O halde tasavvufla ilgili olarak birkaç dönüşümün eş zamanlı olarak yaşandığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi ele alınan konuların değişmesidir. Bununla kastedilmek istenen (fikh-ı batından daha farklı bir şeyi ifade edecek şekilde) sufi kesim tarafından Allah'ın bilgisine ulaşmayı sağlayacak hususların zihin dünyalarına dahil edilmesidir. Buna uygun olarak ifade tarzları da değişmiştir. Bu durum aynı zamanda (daha önce belirtildiği gibi) yeni muhatapları da beraberinde getirmiştir. Dikkat çeken bir diğer husus ise tasavvufun bu haliyle Basra'dan Bağdat'a intikal etmesidir. Bu hususu tasavvuf kavramının züht

¹⁸² Bu dönemin en meşhur simaları İbrahim b. Ethem (ö. 161), Davûd b. Nasır (ö. 165), Râbiatü'l-Adeviye (ö. 185), Fudayl b. İyâz (ö. 189) ve Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200) olmuştur. Afifi, *Tasavvuf*, s. 82-84.

¹⁸³ Afifi, *Tasavvuf*, s. 80.

¹⁸⁴ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 14.

¹⁸⁵ Afifi, *Tasavvuf*, s. 84-85.

kavramından ayrışmaya başlamasının tezahürü olarak da değerlendirmek mümkündür. Nitekim tasavvufun zühd boyutu Basra'da yaşanmaya devam ederken dönüşümün yaşandığı bu yeni dönemde tasavvuf Bağdat merkezli bir oluşum olarak tezahür etmeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak da zâhid, nüssâk ve âbid gibi kelimeler zühd hayatına işaret eden başlıca kelimeler ve coğrafi bir sınırlamaya tabi tutulmayan genel ifadeler olarak kullanılmıştır. Sufî terimi ise bu kavramlardan farklı olarak Bağdat merkezli gruplara hasredilmiştir.¹⁸⁶

İlk önceleri şeriatı ikiye ayıran tasavvuf şimdi ise ilmi ikiye ayırmıştır. Akıl ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiye ilim; ilhama benzer bir metotla elde edilen daha esrarlı, kalbe doğan, mahiyeti bilinemeyen ve yorum yapılamayan bilgiyi ise marifet olarak isimlendirmişlerdir. Bu durum tabii olarak âlim-ârif ayrımını da beraberinde getirmiş ve ârif kelimesi sufiler için kullanılagelmiştir.¹⁸⁷

Tam olarak bu noktada tasavvuf ile kelamın yollarının kesiştiğini söylemek mümkündür. Allah'ın bilgisine ulaşmak (marifet), bunun nasıl olacağı (metodoloji), konu hakkında yapılan yorumlar, kaynakları ve bilgi değeri (epistemoloji) aynı zamanda sufilerin ontolojik anlamda kelam sahası içerisine girmelerine sebebiyet vermiştir. Artık tasavvuftaki mücadele ve riyazet önceden olduğu gibi kendi başlarına bir gaye değil hakikate ulaşmada birer araç haline gelmiştir. Gaye ise marifete ulaşmak olmuştur. Bu haliyle teosofik bir şekil alan tasavvufun daha psikolojik bir karakter kazandığını söylemek imkân dahilindedir.¹⁸⁸ Bu konuda özellikle Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) eserleriyle şöhret bulmuş ve diğer mutasavvıflar üzerinde belirgin bir etki meydana getirmiştir.¹⁸⁹

Tasavvuf yeni tavır ve tarzıyla daha çok Bağdat mührünü taşımış olsa da diğer pek çok bölge de tasavvufun varlığının söz konusu olduğunu burada belirtmek gerekmektedir. Buna göre tasavvuf içerisinde bölgelere göre farklı ekollerin varlığından söz etmek mümkündür. Zira bu dönemde, 3./9. asrın ikinci yarısından sonra, çok sayıda tasavvuf ekolünün ortaya çıktığı/belirginleştiği bir vakıadır. Bu

¹⁸⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 13.

¹⁸⁷ Afifi, *Tasavvuf*, s. 85.

¹⁸⁸ Afifi, *Tasavvuf*, s. 85-86; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 76.

¹⁸⁹ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 77.

ekoller her ne kadar tasavvufun temel öğretilerinde müttelik olsa da pek çok detayda onları ayrı birer damar haline getirecek farklılıklara sahiptir.¹⁹⁰ Bu husus konumuz açısından da önemlidir. Bu anlamda 4./10. asırda, Eşariliğin bu ekoller içerisinde hangi çizgiyle bulunduğu ya da irtibat halinde olduğunun net bir şekilde belirlenmesi ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

5.3. Eşariliğe Genel Bakış

Bir mezhebin ortaya çıkışı ve gelişimi pek çok faktörün etkisi altında meydana gelmektedir. Mezhep oluşumu öncesi dönemin koşullarını da göz önünde bulundurduğumuzda bir düşünce ekolünün tarihi serüvenini anlamlandırmak için ne kadar geniş bir çerçeveye muhatap olduğumuzu fark etmiş oluruz. Ehl-i sünnet kelamının önemli iki kanadından birini teşkil eden Eşarilik böyle bir bakış açısıyla ele alınmayı gerektiren bir mezhep olarak tarihte yer edinmiştir. Söz konusu mezhebin dokusunu oluşturan çoklu ve kompleks yapının varlığı daha kurucusundan itibaren kendini hissettirmektedir.

Eşarilik, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî'ye nispet edilmektedir. Eş'arî 260/873-74 yılında Basra'da doğmuş; Bağdat'ta genel kanaate göre 324/935-36 yılında vefat etmiştir.¹⁹¹ Eş'arî'nin Basra'dayken Mutezile ekolüne mensup olduğu, hocası ve üvey babası olan Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) ders halkalarına katıldığına dair hususlar kaynaklarda onun hakkında verilen standart bilgilerdendir.¹⁹² Kendi muhitinde çok iyi bir eğitim görmüş ve Mutezile içerisinde önemli bir konuma erişmiştir. Zira o dönemde Eş'arî, gerek üslup gerekse münazara bakımından ekol içerisinde güçlü bir kişiliğe sahipti. Öyle ki Cübbâî sonrası ekol liderliğini üstelenecek kişinin Eş'arî olacağına dair işaretler bulunmaktadır.¹⁹³ Hal böyleyken süreç içerisinde Eş'arî'nin Mutezile ekolünden uzaklaştığı görülmektedir.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Affî, *Tasavvuf*, 86.

¹⁹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/260; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Sâfi'yyîn*, 208.

¹⁹² Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâ'ût, Türkî Mustafâ (Beyrût, 2000), 21/55; Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-'Arş* (Medîne: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2003), 2/57; Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelamı*, trc. Mehmet Dağ, 1. Bs (Ankara: Ankara Okulu yayımları, 2018), 223.

¹⁹³ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 91.

¹⁹⁴ Zehebî, *el-'Arş*, 2/387.

Eş'arî'nin söz konusu çevre değişikliğinin ani olduğu şeklindeki yorumlar, kaynaklarda aktarılan bilgilerden hareketle yapılan değerlendirmelerdir. Zira onun Mutezile mezhebinde iken bir gün Basra mescidi kürsüsünde mezhebini bıraktığı nakledilmektedir. Bu durumun aktarıldığı kadarıyla umulmadık bir şekilde halka açıklanması Eş'arî'nin bu kararı ansızın aldığı anlamına gelmemelidir. Bunun pek tabi hazırlayıcı sebepleri olmalıdır. Eş'arî'nin mezhep değiştirmesini gördüğü rüyalara bağlayanlar olduğu gibi, muhtemelen Şafiî kelamcılarla yaptığı münazaralara yahut Cübbâî ile yaptığı tartışmaya dayandıranlar olmuştur. Hatta sırf makam ve mevki kazanmak için böyle bir yola girdiğine dair çok daha farklı değerlendirmelerin söz konusu olduğundan bahsetmek mümkündür.¹⁹⁵ Sebebi her ne olursa olsun Eş'arî'nin düşünce sisteminin Mutezile'den farklı bir mecraya doğru yol aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 300/900' e doğru bir cuma namazı sonrası Basra mescidinin minberine çıkarak eskiden savunduğu birtakım görüşlerinden vaz geçtiğini ilan etmiştir.¹⁹⁶

Eş'arî'nin söz konusu saf değişikliğinin akabinde Bağdat'a gittiği ifade edilmektedir. Bağdat, Eş'arî'nin Mutezile sonrası dönemi için çok büyük bir öneme sahiptir. Nitekim Eş'arî hakkındaki çalışmalarda Mutezile'den ayrıldıktan sonraki sürece daha çok odaklanılmıştır. Ancak böyle bir tasavvur Eş'arî'nin (Mutezile'den ayrıldıktan sonra) Bağdat öncesi dönemine kanaatimizce gölge düşürmektedir. Nitekim kaynaklardan takip edilebildiği kadarıyla Eş'arî'nin eski muhitinden ayrılır ayrılmaz Bağdat'a gitmediği anlaşılmaktadır. Basra'da eski meslektaşlarıyla pek çok münazarada bulunmuş ve şiddetli tartışmalara girmiştir. Keskin, aynı şekilde Eş'arî'nin yeni muhitindeki popülaritesinin daha Basra'dayken mevcut olduğundan bahsetmektedir. Bunun en önemli göstergelerinden biri *Sağr* alimlerinin sorularını cevaplamak üzere yazdığı *Risâle ilâ Ehli Sağr* isimli eseridir. Zira Eş'arî, bu risaleyi yazdığı dönemde hala Basra'da ikamet etmektedir.¹⁹⁷

Eş'arî'nin Bağdat dönemine daha çok vurgu yapılmış olmasının muhtemel sebebi, Basra dönemindeki rivayetlerin Bağdat dönemine kıyasla az olmasıdır. Buna rağmen mevcut nakillerin fikir verebilecek mahiyette olduğunu görebilmekteyiz.

¹⁹⁵ Keskin, bu iddia ve yorumları toplu halde sunarak değerlendirmiştir. Bkz. Mehmet Keskin, *İmam Eş'a'ri ve Eş'arilik*, 1. Bs (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 128-148.

¹⁹⁶ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 40; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 3/347 vd.

¹⁹⁷ Keskin, *İmam Eş'a'ri ve Eş'arilik*, 148.

Eş‘arî’nin Basra’daki münazaralarıyla ilgili söz konusu aktarımlarda Mutezilî alimleri ağır bir şekilde alt ettiği ifade edilmektedir.¹⁹⁸

Söz konusu rivayete ve diğer nakillere¹⁹⁹ bakıldığında Eş‘arî’nin bir süre Basra’da etkin bir şekilde faaliyette bulunduğu anlaşılabilmektedir. Bu anlamda eski mezhebenden kaçmadığı ve onlarla yüzleşerek bir hesaplaşmaya giriştiğini söylemek herhalde abartı olmayacaktır. Bu bağlamda Basra, Mutezile sonrası süreçte Eş‘arî’yle alakalı önemli bir aşamayı teşkil etmektedir. Ancak Basra döneminin başka bir açıdan daha önem arz ettiği görülmektedir. Konumuzla da yakından bağlantılı olan söz konusu husus Eş‘arî’ye gösterilen ilginin muhitiyle alakalıdır. Nitekim Eş‘arî daha Basra’dayken ona hangi çevrelerce ilgini duyulduğu net olmasa da bazı aktarımlardan bu konu hakkında fikir sahibi olabilmekteyiz. Tam da bu noktada, Eş‘arî’nin Basra’daki münazaralarıyla ilgili rivayette bulunanlar arasında tasavvufî yönü olan kişiler dikkat çekmektedir. Bahsi geçen rivayetlerden yola çıkarak birtakım sufilerin Eş‘arî’yi görmeye Basra’ya geldiğini anlamaktayız. Söz konusu ziyaretlerin sebebi Eş‘arî’nin Mutezile’den uzaklaşması belki de ihtidasının (!) aksülameli olması imkân dahilindedir. Diğer taraftan bu durum çalışmamız için apayrı bir önem teşkil eder. Zira Tasavvuf sahasının Eş‘arî’ye/Eşariliğe olan ilgisi Eş‘arî’nin Mutezile’den kopuşuyla başlamış gibi görünmektedir.

Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılma süreci hakkında yapılan değerlendirmelerdeki farklılık sonraki süreç için de söz konusu olmuştur.²⁰⁰ Bağdat’a gitmesinin akabinde

¹⁹⁸ İbn Asâkir’de aktarılan ve Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Su‘lûkî’nin de (ö. 369/979) hazır bulunduğu bir münazara bu meyanda önemlidir. bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 93-94.

¹⁹⁹ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 94.

²⁰⁰ Kaynaklarda Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılarak Ashâbu’l-Hadis saflarına geçtiği ifade edilse de bu kesimden kimlerin kastedildiği çok net değildir. Zira bununla Ahmed b. Hanbel takipçilerinin kastedilmesi mümkün olduğu gibi yine Eş‘arî’nin yeni muhitinin Küllâbîler olması da imkân dahilindedir. Bu karışıklığın sebebi aslında Eş‘arî’nin İbâne ile Lüma’ eserlerinde yer alan iki ayrı bakış açısının mevcut olmasıdır. İki ayrı bakış açısı dememiz her iki eserin farklı iki muhite aitmiş gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır. Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel’in takipçileri arasına katıldığı yahut Küllâbîler’e dahil olduğu şeklindeki yorumlar söz konusu olmuştur. İbâne ve Lüma’ eserlerine paralel olarak konumlandırılacak bahsi geçen iki muhit içerisinde Eş‘arî’nin temasları yine onun hakkındaki varsayımların çeşitlenmesine sebebiyet vermiştir. Bu temaslardan ilki Eş‘arî ile Ahmed b. Hanbel’in sıkı bir takipçisi olan Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el-Berbehârî (ö. 329/940-41) arasında gerçekleşmiştir. Rivayete göre Eş‘arî, Bağdat’a geldiğinde Berbehârî’nin yanına giderek Cübbâî ve Ebû Haşim’e (ö. 321/933) yüz çevirdiği ve bu kesim ile muhalif diğer gruplarla nasıl savaştığından bahseder. Ancak Berbehârî Eş‘arî’nin bu söylediklerine çok önem vermez. Sözlerinin ona yabancı geldiğini ve Ahmed b. Hanbel’in dedikleri dışında bir şey bilmediğini (hoşnutsuzluğunu belli ederek) söyler. Bunun üzerine Eş‘arî söylediklerinin Ashâbu’l-Hadis’ten farklı olmadığını ortaya koymak, bir nevi

hangi kesim ile muhatap olduğu konusunda farklı yorumlar söz konusu olmakla beraber Şafîî çevreyle daha çok irtibat halinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁰¹

Eş'arî'nin ardından, görüşlerini başta öğrencileri devam ettirmiş; onun görüşleri çerçevesinde birçok eser kaleme almışlardır. Böylelikle Eş'arî de İbn Küllâb ve Muhâsibî gibi Ehl-i Sünnet kelamının önemli temsilcilerinden birisi olmuştur. Özellikle Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi sonraki kuşak öğrencileri eliyle Eş'arîlik söz konusu gelenek içerisinde merkezi bir konum elde etmiştir.²⁰²

meşruiyet belgesi almak için İbâne isimli eserini yazar. Ancak bu çabalar Berbehâri tarafından kabul edilmemiştir. Ebû'l-Hüseyn İbn Ebî Ya'lâ Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 2/18; Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*, 61; Keskin, Ahvâzî (ö. 446/1055) aracılığıyla nakledilen bu bilginin şüpheli olduğu görüşündedir. Bunun yerine İbâne'nin Berbehâri'yle görüşmeden önce yazılmış olduğu ve eserini ona gittiğinde sunduğu kanaatindedir. Destek alamayınca da el-Has ale'l-Bahs isimli eseriyle ona karşılık vermiştir. Kaldı ki İbâne'nin tümüyle Eş'arî'ye ait olması da ona göre zor görünmektedir. Keskin, *İmâm Eş'a'rî ve Eş'arîlik*, 157.

²⁰¹ Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'in saflarına geçme çabalarına dair yorum ve görüşler bir yana İbn Teymiyye, Eş'arî'yi İbn Küllâb'ın takipçisi olarak görmektedir. Tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra Küllâbiyye'ye yakın bir duruş sergilemiş olması daha tutarlı gibi görünmektedir. Eserlerinin genel muhtevası bu hususu destekler mahiyettedir. Küllâbiyye, Ehl-i Hadîs içerisinde kelam yapan Şafîî bir gruba karşılık gelmektedir. Aynı şekilde Eş'arî'nin sosyal çevresi Küllâbî grupla uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim kesin olmamakla birlikte Eş'arî'nin zamanının meşhur Şafîî alimi olan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî'yle (ö. 306/918) irtibatına dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Aynı şekilde kaynaklarda geçtiği üzere Eş'arî Bağdat'a gittiğinde Şafîî lideri olan Ebû İshak el-Mervezî'den (ö. 340/951) fıkıh dersi almıştır. Diğer taraftan Eş'arî'nin çocukken Şafîî bir alim olan Yahyâ b. Zekeriya es-Sâcî'den ders görmesi kimilerince bu bağlantının kök uzantılarından biri olarak görülmüştür. Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Medine: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1982), 1/212; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 2/299; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 193; İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 2/604-605; Mehmet Kalaycı, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 401-402; Keskin, *İmâm Eş'a'rî ve Eş'arîlik*, 139.

²⁰² Kâdî Abdulcebbâr'ın Küllâbîlere yönelttiği eleştiriler diğer tarafta savunma pozisyonunun alınmasını beraberinde getirmiştir. Bu noktada Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi Eş'arî'nin ikinci kuşak öğrencileri önemli çabalarda bulunmuştur. Nitekim söz konusu alimler, Eş'arî'yi himaye etmekle kalmadılar. Görüşlerini tekrar derleyerek, şerh ederek mezhep içerisinde merkez bir konuma gelmesini sağlamış oldular. Bu noktada Bâkılânî'nin Şerh el-Lûm'a isimli eseriyle Eş'arî'nin eserini şerh etmesi önemlidir. Ancak İbn Fûrek'in çalışması vaziyeti çok farklı bir boyuta getirmiş gibi görünmektedir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli bir eser telif etmiştir. Söz konusu eserde İbn Fûrek; Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini sistematik bir şekilde ele almıştır. Eş'arî'nin zamanımıza ulaşmayan otuz iki kitabından da istifade edilmesi bakımından önemli bir eser olan bu yapıt telif edilmesiyle çok farklı bir misyonu da üstlenmiş oldu. Mukaddimesinde kendisinin belirttiği üzere İbn Fûrek, konularına göre Eş'arî'nin görüşlerini aynen aldığını, görüşlerinin olmadığı kısımları ise onun yöntemini uygulayarak oluşturduğunu ifade eder. Eş'arî'nin yönteminin kullanılmış olması onun görüşlerinin usul haline getirildiği şeklinde yorumlara imkân vermektedir. Bu durum aynı zamanda Eşariliğin mezhebî kimlik formuna bürünmesi anlamına da gelmekteydi. Nitekim bu

Eş'arî'nin talebelerinin dini-ilmî kimliklerine bakıldığında kelim, fıkıh ve tasavvuf gibi farklı sahalarda faaliyet gösteren kişiler oldukları görülmektedir.²⁰³ Bu durum Eşariliğin süreç içerisinde fikrî yönden daha açık bir yapıya sahip olmasını sağlarken diğer taraftan toplumsal yönden kabul edilebilirliğini arttırmıştır. Bu anlamda söz konusu farklı muhitlerden kişileri Eşariliği fikrî ve toplumsal olmak üzere her iki yönden besleyen birer aktör olarak değerlendirmek mümkündür.²⁰⁴

Eşariliğin ortaya çıkış serüveninde beslendiği birtakım sosyal-fikrî grupları toplum tarafından benimsenmesini kolaylaştıran etkenler olarak da görebiliriz. Küllâbîlik zemini üzerine inşa edilen Eşarilik söz konusu mezhebin hazırda olan müntesiplerini bünyesine almıştır. Diğer taraftan Küllâbîliğin kelimî mirasından beslenerek bu olgunun meydana gelmesi yeni baştan bir kelim sistemi vücuda getirmeye gerek olmadan mezhebin daha az sancılı bir şekilde ortaya çıkışını sağlamıştır. Bu anlamda düşünsel ve toplumsal boyutuyla Küllâbîliğin Eşariliği besleyen önemli bir zemin görevi gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı şekilde Eşariliğin toplumsal tabanı bulunan Şafîilik, Malikilik ve Tasavvuf gibi kesimlerin çoğunluğunca desteklenmiş ve sahiplenilmiş olması çok daha kısa sürede yayılmasında ve ortak bir kimlik haline gelmesinde kolaylık meydana getirmiştir, diyebiliriz.²⁰⁵

Selçuklu Devleti öncesi dönemde Eşariliğin yayılması konusuna bakılacak olursa, Eşariliğin ikinci kuşak temsilcilerinin doğuda ve batıda eş zamanlı rol aldığı görülmektedir. Bağdat'ta Bâkılânî aktif bir şekilde çalışma yürütürken; İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî doğu topraklarında, münhasıran Nisabur şehrinde mezhebin

dönemden sonra Küllâbiyye'nin isim olarak yerini Eşariliğe bıraktığına şahit olmaktayız. Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanının Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 44; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 9; el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım*, 37; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 102; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 58; Yusuf Şevki Yavuz, "Mücerredü Makâlât", *DİA* (Ankara: TDV, 2020), 31: 447-448.

²⁰³ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 178-188.

²⁰⁴ Eş'arî/Eşariliğe, Küllâbîlik içerisinde desteğin meydana gelmesi dışarıdan yapılan bazı baskı ve eleştirilerin yankısı mesabesindedir. Bu noktada Basra Mutezilesinin faaliyetleri önemli bir faktör olarak dikkat çekmektedir. Şöyle ki Eş'arî'nin Mutezile'den uzaklaşmasının akabinde mensubu olduğu eski Basra Mutezilesine olan eleştirileri sonraki dönemde Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed (ö. 415/1025) tarafından yeniden ele alındı. Nitekim Kalaycı, Kâdî Abdülcebbar'ın el-Muhîti't-Teklîf isimli eserinde Küllâbîlik adı altında Eş'arî'ye eleştiriler yönelttiğini ifade etmektedir. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 58.

²⁰⁵ Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*.

yayılmasında kaynak görevi görmüşlerdir. Durum böyleyken Bâkılânî'nin öğrencileri vasıtasıyla Eşariliğin İslam'ın Batı bölgelerinde, ilk olarak Kayrevan'da, yayılmasına şahit oluyoruz.²⁰⁶ Böylelikle doğu ve batıda Eşarilik yayılma sürecine girmiştir.

Eşariliğin batıda yayılması Bâkılânî'nin bölgeyle uyumlu bir şekilde Mâlikî olmasıyla ilişkilendirilmektedir.²⁰⁷ Gerçekte İslam'ın Batı bölgelerinden ilim tahsil etmek için gelen Mâlikî talebelerin kendileri gibi Mâlikî bir alimi tercih etmeleri muhtemeldir. Üstelik Bâkılânî'nin Irak'ta Mâlikîler'in şeyhi olduğu rivayetleri göz önüne alındığında bu durum, bilinçli bir tercihin yansıması olarak da yorumlanabilir.²⁰⁸ Nitekim benzer hususu doğuda da müşahade ediyoruz. Nisabur'da 4./10. asır, Şafîiliğin artış gösterdiği bir zaman dilimine denk gelmektedir. Böyle bir atmosferde İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi Şâfiî-Eş'arî alimlerin bölgeye çağırılması ve onlardan meclis ve medreselerde ders vermelerinin istenmesi tesadüften fazlasını ifade etmektedir.²⁰⁹ Bununla beraber bölge Şafîî geleneğinin Ebû İshâk el-Mervezî kanalıyla bağlantılı oluşunun bu yakınlık ve irtibatla etkili olma ihtimalini akla getirmektedir.²¹⁰ Zira Eş'arî de Ebu İshak el-Mervezî'nin talebeleri arasında gösterilmektedir.²¹¹ Kurucusundan itibaren devam etmek suretiyle Eş'arî gelenekte aynı şekilde Şafîiliğe yakınlık bariz bir şekilde dikkat çeker.

Şafîiliğin Eşarilikle olan bu irtibatı Tasavvuf söz konusu olduğunda aynı şekilde dikkat çekecek mahiyettedir. Çünkü 4./10. asırda sufiler içerisinde de Şâfîlik hâkim bir mezhep konumunda olmuştur. Bu durum, Şâfiî sufilerin ilim tahsilinde Şafîiliğe mensup Eş'arî alimlerle irtibat kurmalarını sağlamış olma ihtimalini gündeme getirir. Böylelikle Şafîiliğin; Eşariliğin Horasan'daki nüfuz ve faaliyetlerinde önemli bir misyonu icra ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu bağlantıları

²⁰⁶ Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, 28, 29; Jan Thiele, "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, trc. Orhan Şener Koloğlu v.dğr., 1. Bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 319.

²⁰⁷ Thiele, "Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi", 319.

²⁰⁸ Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. 'Alî Kâdî 'Abdulvehhâb, *el-Ma'ûne 'ala Mezhebi 'Âlimi'l-Medine*, nşr. Hamîş 'Abdulhak (Mekke: Mektebetu'l-Mustafâ, 1995), 1/27; Ebû'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsub el-Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*, nşr. Saïd Ahmed A'râb (Mağrib: Matba'atu Fuðâle, 1981), 7/247.

²⁰⁹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 232, 243.

²¹⁰ Bakır, *Horasan Şafîiliği ve Râfiî*, 58-59.

²¹¹ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/352.

dikkate aldığımızda Şâfilik için gerek Eşariliğin Horasan’da yayılışında gerekse Tasavvuf ile ilişkisinde bir köprü vazifesi görmesi kuvvetle muhtemeldir.

Horasan bölgesinde fikhî, itikadî ve tasavvufî boyutuyla meydana gelen bu insicamlı birliktelik, Selçuklu döneminde somut bir şekilde tezahür eden Eşarilik ve Tasavvuf ilişkisinin alt yapı mozağını oluşturmaktadır. Nitekim konuya bu yönüyle bakıldığında Gazzâlî (ö. 505/1111) ile üzerinden ortaya konmaya çalışılan Eşarilik ve Tasavvuf ilişkisinin çok daha köklü ve farklı katmanlara karşılık gelen bir sürecin doğal sonucu olduğu ortaya çıkacaktır.²¹² Pek tabi Gazzâlî öncesi dönemi odağa yerleştirdiğimizde ortaya çıkan resim, olaya bakılan taraf ve baz alınan görüş açısının niteliğine göre farklılık arz edecektir. Öyle ki, Eşarilik ve Tasavvuf ilişkisine dar bir çerçeveden bakıldığında kendi içerisinde farklı değişim ve dönüşümlerde çift taraflı etkilerin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise söz konusu ilişkinin Sünnî Tasavvufun karakteristiğinin oluşumundaki rolüne işaret eden bir tablo karşımıza çıkar. Üstelik bu tablo, Eşariliğin İslam coğrafyasında yayılarak Ehl-i Sünnet’le yekpare bir hale gelişinin serüveni hakkında da bizlere fikir verebilecek mahiyettedir.

²¹² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 137.

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİNİ OLUŞTURAN TARİHİ- SOSYAL ZEMİN

1. TASAVVUF İLE TEMASINDA EŞARİLİĞİN MUHATAP OLDUĞU SUFÎ GRUPLAR

Tasavvuf, sufinin kendi iç dünyasına ve aleme bakışı üzerine kurulmuş; diğer ilimlere nazaran daha bireysel/subjektif bir yapıyı barındırmaktadır. Karakteristiği ferdiyetçi bir görünüm arz eden bu yapının ortaya çıkışıyla birlikte birçok farklı görüş ve anlayış mevzu bahis olmuştur. Bu anlamda öncelikle Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin seyrini tespit etme noktasında tasavvufun tarihi seyrine yakından bakmak gerekmektedir. Tasavvufun tarihi seyrinin ortaya konulması süreç takibi açısından önem arz etmekle birlikte farklı sufi grupların tespiti noktasında da mühim bir hususu barındırmaktadır. Ancak bu şekilde Eşariliğin tasavvuf ile olan temasında hangi sufi grup ile muhatap olduğu tespit edilebilecektir. Zira tasavvuf birden fazla gruptan meydana gelen ve kendi içerisinde farklı muhataplıkları barındıran bir yapıyı haizdir.

1.1. Zühdden Tasavvufa: Tarihi Seyir

Bağdat sufileri tarafından belirlenen formunu almadan önce tasavvufun zühd dönemiyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu anlamda ilk örneklerin Hicaz bölgesinden geldiği; zühd dönemine karşılık gelen bu devrede dayanağını Kur'an ve Sünnetten alan, fıkıh ve hadis eksenli, Medine'nin yalın ve sade bir zühd anlayışının temsil edildiği ifade edilmektedir. Medine'nin zahitliği ise daha çok Emevî hayat tarzını alenen ve şiddetle eleştiren Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) üzerinden tavsif

edilmektedir.²¹³ Medine'nin ardından 2./8. asırda, Basra ve Kûfe²¹⁴ zühd ekollerinin²¹⁵ peş peşe çıktığı görülmektedir.²¹⁶

Basra ekolünün; sünnete ittibayı temel alan Medine zühd anlayışının yanı sıra ibadetle birlikte riyazete önem vererek nefsi terbiye etmeyi amaç edinmiş bir eğilime karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Bu haliyle Hint kültürüne yaklaşan Basra ekolü, tasavvufu dinî ve aklî dayanaklar üzerinde bina etmeye gayret göstermiştir. Basra ekolü kendini en erken Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) dayandırarak kendini bu döneme kadar götürmektedir.²¹⁷

Zühd dönemi ekollerinden bir diğeri olan Kûfe ekolü ise bölgenin karakteristik yapısıyla uygun bir görünüme sahiptir. Bu bağlamda Kûfe ekolünün; tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat gibi alanlarda pek çok alimin yetiştiği bölge dahilinde ilimle iç içe olan bir zühd anlayışına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Genel olarak zühd anlayışında pişmanlık ve hüznün hâkim olduğu Kûfe ekolünün söz konusu eğilimi bazı siyasi olaylarla ilişkilendirilmektedir. Nitekim tasavvufî kaynaklarda bahsi geçen ekol içerisinde, Cemel ve Sıffin savaşlarına katıldığı için pişmanlık duyan, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden kendilerini sorumlu tutan birtakım insanların varlığına dikkat çekilmekte; böylelikle *Tevvâbûn* ve *Bekkâ'ûn* olarak isimlendirilen zahitlerin ortaya çıktığı ileri sürülmektedir.²¹⁸

²¹³ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 20; Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 92; Afifi, *Tasavvuf*, 68, 101-102; Ebu'd-Derdâ'da (ö. 32) aynı ekol içerisinde değerlendirilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 39-41; M. Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, 2. Bs (İstanbul: Ataç Yayınları, t.y.), 41-46.

²¹⁴ Kûfe ekolü, Tevvâbûn Hareketi ile ilişkilendirilmektedir. Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 92.

²¹⁵ Bunlara Şam, Horasan ve Endülüs ekolleri de eklenebilir. Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 92.

²¹⁶ Afifi, *Tasavvuf*, s. 80.

²¹⁷ Afifi, *Tasavvuf*, 81; Hasan-ı Basrî, yalnızca Basra zühd ekolü açısından önem arz etmemektedir. Etkisiyle herhangi bir bölgeye mutlak surette hasredilemeyen Hasan-ı Basrî'nin birçok kimliği kendisinde birleştirmesi hasebiyle sufi bir arketip olarak değerlendirilmektedir. Bu durumun oluşmasında Hasan-ı Basrî'nin şer'î ilimlerde üne sahip olmasının etkisi kuvvetle muhtemeldir. Basra mektebi, daha sonraları oluşacak olan Horasan Zühd mektebi üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim İbrahim b. Ethem (ö. 161/777), Fudayl b. İyaz (ö. 187/802) ve Şakîk el-Belhî (ö. 194/810) gibi Horasan asıllı zahidlerde Basra mektebinin etkisi kendini göstermektedir. Bkz. Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 71-73; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 24-26; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 110.

²¹⁸ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 111.

Kûfe ekolünün kendisini dayandırdığı sembol isimlerin başında Üveys el-Karânî (ö. 37/657) gelmektedir.²¹⁹ Diğer taraftan bu bölgenin çıkardığı meşhur şahsiyetlerden biri olan Ebu Hâşim el-Kûfî'nin (ö. 150/767) tasavvuf tarihinde ilk sûfi kişi olarak nitelendirilmesi, Kûfe bölgesinin tasavvuf özelinde ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu ortaya koyan bir başka hususu teşkil etmektedir.²²⁰

Zühd dönemi olarak ifade edilebilecek 2./8. asrın genel özelliklerine bakıldığında zühd ile ilmin iç içe olduğu samimi bir dindarlık kompozisyonu karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu tipolojide zâhid ile alim aynı kişiyi ifade etmektedir. Dünyaya karşı tavır alma söz konusudur ve bu tavırda pratik ön plandadır.²²¹ Tasavvuf dönemine gelindiğinde ise artık Basra ve Kûfe ekollerinin şöhretlerini Bağdat'a bıraktıkları görülmektedir. Böylelikle önceleri zâhit, nâsik gibi zühtü eğilimleri ifade eden tasavvuf (ya da sufi) kavramı artık daha meslekî bir karaktere sahip ve sosyal bir hareket olarak görülebilecek dinî yaşama biçimini ifade eder olmuştur.²²² Bu haliyle tasavvuf pratik anlamda karakterini yansıtmaya devam etmiştir. Bununla beraber burada kastedilen değişim daha teorik bir alana işaret etmektedir. Nitekim bu dönem artık sınıflandırmaların ve ayrışmaların farklılaştığı, muhatapların da ilmî alana kaymasıyla söylemlerin revize edildiği bir zaman dilimine denk gelmektedir.

Tasavvuf gruplarının bu dönemde çokça ortaya çıktığını ve sayısız sufinin yetiştiği görülmektedir.²²³ Sufiler; Bağdat, Basra ve Kûfe başta olmak üzere, Şam ve Mısır, Horasan, Nisabur ve diğer bölgelerde farklı karakterler kazanarak bulundukları bölgelere nüfuz etmişlerdir.²²⁴ Bu haliyle tasavvufu gruplandırmak için farklı seçenekler önümüzde durmaktadır. Tasavvuf ekollerini; coğrafi, ekol/medrese ya da farklı kavramlar çerçevesinde tasnif etmek mümkündür. Örneğin öğretisi yahut eğilim üzerinden yapılacak tasnifte bölgeler şu şekilde sınıflandırılabilirler:

Bağdat Tasavvuf Mektebi: Bağdat, Nisabur, Mısır ve Şam.

Basra Zühd Mektebi: Basra.

²¹⁹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 111-112.

²²⁰ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 71.

²²¹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 90, 91.

²²² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 14.

²²³ Afifi, *Tasavvuf*, 86.

²²⁴ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 82.

Horasan Melâmetiliği: Nisabur.

Kerrâmiler: Nisabur.

Sâlimîler: Basra.

Bağımsız Oluşumlar: Tirmizî (ö. 320/932), İbn Meserre (ö. 319/931), Nifferî (ö. 354/965) vb...

Yukarıdaki sınıflandırma; sufi ekolleri ve bu ekollerin yayıldığı bölgeleri bizlere göstermektedir. Her iki türlü sınıflandırmada da görüleceği üzere sufizm sadece klasik Bağdat ekolünden ibaret değildir. Zamanında vücut bulmuş her tasavvuf ekolünün kendine has farklı tonları ve uzantıları mevcuttur. Bunları önceki döneme ait zühdün farklı biçimlerinin tezahürü olarak da değerlendirmek mümkündür. Aynı zamanda bu liste Eş'arîler'in sufilerle olan ilişkilerini ele alırken, müspet yahut menfî olsun, saf/tek bir ekol ile muhatap olmadıklarını bizlere göstermektedir. Nitekim bu durum göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur.

Tasavvuf çevresi gerek düşünce ve öğreti gerekse coğrafya açısından farklılıklar arz etmektedir. Batıdan doğuya doğru bir çizgi şeklinde tasavvur edildiğinde batıda sınırları Mısır ve Şam; doğuda ise Horasan ekolleri çevrelemektedir. Mısır ve Şam Tasavvuf ekolü bu bağlamda dikkat çeken önemli bir tasavvuf ekolüdür.

Mısır ve Şam tasavvuf ekolüne bakıldığında her ne kadar Bağdat'a bağlı bir ekol görünümüne sahip olsa da daha erken bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Mısır ve Şam tasavvuf ekolü 3./9. asrın başlarında temayüz etmiştir. Mısır ve Şam tasavvuf ekolü dendiğinde ilk akla gelecek isim hiç şüphesiz Zünnûn el-Mısırî'dir (ö. 245/859). Mısırî hakkında her ne kadar farklı görüşler söz konusu olsa da Mısır ve Şam tasavvufunda etkili bir isim olduğu baskın bir şekilde ortadadır.²²⁵

Tasavvuf anlayışının merkezinde bilgi ve sevginin yer aldığı Zünnûn el-Mısırî kelam alanında bilgi sahibidir.²²⁶ Bununla birlikte mantık yoluyla elde edilen bilginin aksine Allah'ı sezgiyle kavramaya yönelik kuram oluşturanların ilklerindendir.²²⁷

²²⁵ Farklı görüşler için bkz. Okasha el-Daly, *KAYIP BİNYIL: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, trc. Küçükislamoğlu Ümran, 1. Bs (İstanbul: İthaki, 2013), 71; Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 339.

²²⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 52; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 77.

²²⁷ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı, 2001), 61.

Mısır'ı tasavvuf tarihinde önemli kılan yalnızca tasavvufî görüşleri değil aynı zamanda coğrafyasını aşan etkileridir. Basra'dan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Şam'dan İbnu'l-Cellâ (ö. 306/918) ve Horasan'dan Ebû Turâb en-Nahşebî (ö. 245/859) en meşhur talebelerinden; Bağdat'tan Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890)²²⁸ ise dostluk ilişkisi kurduğu arkadaşısıdır.²²⁹

Şam bölgesine geçildiğinde ekolün en eski mensupları olarak kaynaklarda Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830)²³⁰, müridi Ahmed b. Asım el-Ântâkî (ö. 239/853)²³¹ ile Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö. 246/860)²³² ve İbnu'l-Cellâ (ö. 306/918)²³³ isimleri karşımıza çıkmaktadır. Daha sonrasına ait dönemde ise Ebu Amr ed-Dimeşkî (ö. 320/932)²³⁴, İbrahim el-Kassâr (ö. 326/937), Tâhir el-Makdisî (ö.3-4/9-10), Ebû Bekir Muhammed b. Davud ed-Dukkî (ö. 360/971) ve Ebû Abdullah er-Ruzbârî (ö. 369/979) gibi sufilerin Şam tasavvuf ekolünde etkin rol oynadığı görülmektedir.

Şam'da yaşamış sufilere ait rivayetlere bakıldığında 200/800'lerden itibaren genel olarak tasavvufî düşüncede çift taraflı bir yönelimin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir yandan amelî taraf önemini korurken diğer yandan nefis ve nefisle ilgili konulara eğilim ortaya çıkmıştır.²³⁵ Hal böyleyken marifet, tevhid ve muhabbet gibi ruhu ilgilendiren konularla birlikte amele yapılan vurgu “zâhir-bâtın uyumu” sözüyle formüle edilmiştir. Ancak zâhir-bâtın uyumu vurgusuyla birlikte söylemde bazı farklılıkların olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Bu durum tasavvuf alanında kimilerinde kelam kimilerinde ise ahlak merkezli söylemler ile görünür olmuştur.²³⁶ Diğer taraftan melâmetî²³⁷ eğilimlerin de bu bölgedeki varlığı söz konusudur. Ancak bu ekolün kendine özgü bir mektep oluşturacak biçimde temayüz ettiğini ortaya koyabilecek araştırmaların gerekliliğini burada vurgulamakta fayda mülahaza etmekteyiz. Mevcut bilgiler ışığında Mısır-Şam tasavvuf ekolünün kendine

²²⁸ Kelamî görüşleri olan bir sufidir. Bkz. Ebû Saîd el-Harrâz, *Risâleler*, trc. Naile Baltacı, 1. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 61-84.

²²⁹ Afîfî, *Tasavvuf*, 92; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 117.

²³⁰ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 40.

²³¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 16/22.

²³² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 378; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 183; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, trc. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 1/75.

²³³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 532; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/86.

²³⁴ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 167.

²³⁵ el-Mekkî, *Kalpplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/520; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 380, 446.

²³⁶ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 165, 167; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 184.

²³⁷ Söz konusu kavram “Horasan Bölgesi” başlığı altında ele alınacaktır.

has vasıflarıyla birlikte Bağdat ekolü şemsiyesi altında yer alan bir tasavvuf mektebi olduğunu söylemek hali hazırda kâfi görünmektedir.

Tasavvuf ekolleri arasındaki ilişki ve dengeler Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Bu anlamda her bir bölge kendi içerisinde önemi haizdir. Ancak çalışmanın mefhumunu ortaya koymak amacıyla sufi ilişkilerine bakıldığında Bağdat ve Horasan bölgelerinde çok daha somut ve yoğun verilerle karşılaşılmaktadır. Bu durum mezkûr her iki bölgeyi gerek tasavvuf ve Eşarilik arasında süregelen ilişkiyi gerekse meydana gelen etkileşimi takip etme bakımından önemli kılmaktadır. Zira Eş'arîler'le muhatap olan sufi çevrelere bakıldığında herhangi bir bölge yahut tasavvuf ekolünden ziyade senkretik bir sufi kimliği karşımıza çıkmaktadır. Eşarilik ile temaslarda büyük bir ehemmiyete sahip olan söz konusu sufi kimliğin inşasının, kendi içerisinde ayrı bir sürece işaret etmekle beraber Bağdat ve Horasan tabanlı meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bu durum ise Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde her iki ekolün önemini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Bağdat ve Horasan ekollerinin tasavvufun genel çerçevesinde nerede durduğu ve diğer ekollerle olan muhataplığı, diğer ekollerin de ele alınması gerekli kılmaktadır. Bu meydana süreç içerisinde meydana gelen kutuplaşma yahut yakınlaşmanın genel durumunu ortaya koyabilmek adına genel bir sınıflandırma yapmanın konumuz açısından daha uygun olabileceğini belirtmek gerekmektedir.

Bu kapsamda İslam coğrafyasında hâkim iki gelenek olan Irak ve Horasan geleneği üzerinden bir ayırım yapılacak olup bölge, kişi ve kavramlara detaylarda ve konumuzla ilgili olduğu ölçüde yer verilecektir.

1.2. Irak Bölgesi

3./9. ve 4./10. asırlar, tasavvuf geleneğinin zühd döneminden daha farklı bir çizgiye evrilmesi açısından önemli bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Nitekim bu dönemden sonra tasavvuf, zahidâne yaşantıya ek olarak içe dönüş olarak tanımlanabilecek bir hal almaya başlamıştır.²³⁸ Bu durumun oluşmasında alimlerinin dinî hükümleri verirken manevi boyutu göz ardı etmelerinden bahsedilmektedir. Nitekim dinî hükümlerde zahire bağlı kalınarak hareket edilmesi, tasavvufun kendi

²³⁸ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 76.

kabuğunu yararak ilim sahasına çıkışını tetikleyen en önemli unsurlardan birisi olarak kabul edilmektedir.²³⁹ Mezkûr dönem hiç şüphesiz tasavvufun bir ilim dalı olarak kendi teşekkülünde önemli bir merhaleyi barındırmış olsa da kendisini farklı ilim sahalarının eleştiri ve yorumlarına da açık hale getirmiştir. Tasavvufun tüm boyutlarıyla söz konusu durumdan etkilenmesi böylelikle kaçınılmaz olmuştur. Zira yapılan eleştiriler saha içinde sorgulanmaya sebebiyet vermiş ve şariat sınırları içerisinde bir çerçeve oluşturma gayreti hasıl olmuştur. Böylelikle, farklı etkiler neticesinde tasavvuf sahasının kendisini sorgulamasıyla “sufi” ve “tasavvuf” kavramının çerçevesi çizilmiştir. Bunun önemli bir sonucu ise bazı tasavvufi cereyanlar yahut şahsiyetlerin kavram dışına itilmesidir. Irak tasavvuf geleneği, özelde Bağdat ekolü, teşekkül döneminde tasavvufun ev sahipliğini yapan merkez olması hasebiyle bu çizginin belirlenmesinde başat faktör olarak yer almaktadır. Diğer önemli merkezler ise Basra ve Kûfe’dir. Her iki şehir sufilerin çıkış yeri olmaları bakımından öneme sahiptir.²⁴⁰ Bu haliyle Basra ve Kûfe’nin; Bağdat tasavvufunun zemini mesabesinde olduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır.²⁴¹ Ayrıca etkilenme ve iletişim bakımından Şam ekolünü de bu başlık altında ele almak mümkündür. Zira Şam ekolü, Bağdat ekolü ile irtibatı fazlasıyla olan bir tasavvuf ekolüdür.

Merkez konumunda olan Bağdat tasavvuf ekolüne geçmeden önce diğer sufi ekollerin genel hatlarıyla ortaya konulması çalışmanın bütünlüğü açısından önemli bir husustur. Bu anlamda ilk olarak Bağdat ekolü ile müspet ve menfî yönleriyle ilişki içerisinde bulunan Basra ekolünden bahsedilecektir.

1.2.1. Basra

Tasavvufun teşekkül sürecinde Basra, en önemli basamaklardan birini teşkil etmektedir. Zühtten sufiliğe geçişte ilk olarak dönüşümün başladığı yerin Basra olması bunun göstergelerindendir.²⁴² Bu süreçte en çok vurgu “*ahlak*” kavramına yapılmıştır. Dinî ahlakla bezenmek, ibadetlerin batınî anlamlarını anlamaya çalışmak bu meyandaki gayretlerdendir.²⁴³ Dinin şeklinden özüne inme çabası olarak da ifade

²³⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İletişim Yayınları, t.y.), 8.

²⁴⁰ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 28-29.

²⁴¹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 193.

²⁴² Afifi, *Tasavvuf*, 83.

²⁴³ Afifi, *Tasavvuf*, 83, 84.

edilebilecek bu kavram ve buna bağılı uygulamalar tasavvufun mümeyyiz vasfını oluşturmuştur.

Basra'da tasavvufî anlamda farklı grupların yer aldığı görölmektedir. Bunlardan ilki tasavvufun Kitap, Sünnet ve sahabe sîretine dayandırılarak dinî ve aklî bir esasla ifade edilen biçimidir. Bu haliyle tasavvufun en önemli temsilciliğini Hasan-ı Basrî'nin yaptığı kabul edilmektedir.²⁴⁴ Hasan-ı Basrî, her ne kadar coğrafi anlamda Basra tasavvuf ekolünde yer almış olsa da aslında etkisi ile sınırları aşan bir pozisyona sahiptir. Nitekim ele aldığı ve irdelediği tasavvufî konular dikkatle incelendiğinde teşekkül etmiş haliyle tasavvufun bir prototipi konumunda olduğu görülecektir. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin etkilerinin tasavvufun Sünnî formunun temel taşlarından sayılan Muhâsibî'de bariz bir şekilde görüldüğü ifade edilmektedir.²⁴⁵ Çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahip olan Hasan-ı Basrî'nin aksülameli mesabesindeki Muhâsibî üzerindeki etkileri; ruha yönelme, hal kavramı gibi hususlarda ve biraz daha akılcı yönüyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla Bağdat Tasavvufunun da bu çizgiye yakın olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan Basra Tasavvufu'nun Bağdat ekolüne nazaran daha muhafazakâr ve zühtçü (hadisçi) rengiyle devam ettiği görölmektedir.²⁴⁶

Basra'da yer alan ve ekol temsilciliğini yapan diğer bir şahsiyet ise Ebû Sehl et-Tüsterî'dir (ö. 283/896). Tüsterî, erken yaşlardan itibaren sufiyâne bir hayat tarzı benimsemiş ve bazı sufilerle irtibat halinde olmuştur. Bunlar içerisinde dayısı Muhammed b. Sevvâr (ö. ?), Abadan'da bir süre yanında kaldığı Ebu Hamîd Hamza b. Abdillâh el-Abadânî (ö. ?) ve Zünnûn el-Mısrî bulunmaktadır.²⁴⁷ Söz konusu isimler arasında Zünnûn el-Mısrî'yi ayrı olarak zikretmek gerekmektedir. Zira Tüsterî, Zünnûn ile Mekke'de takriben üç yıl beraber kalmış; Zünnûn'a olan saygısından dolayı onun vefatına kadar irşad vazifesinde bulunmamış ve kendisine sorulan sorulara cevap vermemiştir. Bu durum Tüsterî'nin Zünnûn ile arasındaki ilişkinin önemine dair ipuçları vermektedir.²⁴⁸ Aynı şekilde Zünnûn'un düşüncelerinin Tüsterî üzerindeki etkisi bu hususu destekler mahiyettedir.²⁴⁹ Tüsterî, sadece tasavvuf alanında değil

²⁴⁴ Affi, *Tasavvuf*, 81.

²⁴⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 11.

²⁴⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 97.

²⁴⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/67-69.

²⁴⁸ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*, 10/193.

²⁴⁹ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 77-78.

kelamda da etkin bir isim olarak yer almaktadır.²⁵⁰ Nitekim Allah'ın sıfatları, Halku'l-Kur'an ve Rü'yetullah gibi konularda görüş beyan etmiştir.²⁵¹

Tüsterî'nin vefatının ardından müritlerinden bir kısmı Basra'da Sâlimiyye²⁵² ekolünü oluşturarak varlıklarını sürdürmeye devam ederken bir kısmı da Bağdat'a intikal etmiştir.²⁵³ Bu öğrenciler arasında Cüneyd-i Bağdâdî ile irtibatlı olanlar olduğu gibi Hanbelî çizgide de yer alanlar bulunmaktadır. Nitekim Muhammed el-Cerîri (ö. 321/933) ve Berbehârî'yi (ö. 329/941) buna örnek olarak zikredilebilir.²⁵⁴ Bunlar dışında Bağdat'ta Tüsterî'nin kendine has çizgisini devam ettiren herhangi bir ekol hakkında ulaşılabildiği kadarıyla kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Ancak söz konusu Basra olduğunda Tüsterî'nin öğretilerine sahip çıktığını iddia eden Sâlimîler ile karşılaşmaktadır.

1.2.1.1. Sâlimiyye

Basra'da Tüsterî'nin talebeleri arasında şeyhlerinin öğretilerini olduğu gibi aktardığını iddia eden birtakım kişiler bulunmaktadır. Baba oğul olmak üzere *İbn Sâlimler* diye adlandırılan bu kişilerin faaliyetleri sonucunda Sâlimiyye ekolü meydana gelmiştir. Basra menşeli olan Sâlimiyye'yi kelam ve tasavvuf olmak üzere iki yönü ağır basan bir ekol olarak değerlendirmek mümkündür. Kelamî bir veçheye sahip olması ve Bağdat'la olan münasebeti dikkate alındığında Sâlimiyye'nin konumuz açısından önemi ortaya çıkmaktadır.

Sâlimiyye, dikkatlice tetkik edildiğinde hakkında kaynaklarda çok detaylı bir bilgiye rastlanmadığı anlaşılmaktadır. Var olan bilgiler ise genel olarak birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Buna göre Sâlimiyye'nin kelâmî ve tasavvufî bağlamda ele

²⁵⁰ Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *DİA* (İstanbul: TDV, 2009), 36: 321.

²⁵¹ İşören, *Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi*, 7, 8.

²⁵² Sâlimiyye'yi Tüsterî'ye nispet edilen Sehliyye'nin bir kolu olarak sayabilmek mümkündür. Bunun dışında Hevvâriyye kolu da bulunmaktadır. Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 98-99.

²⁵³ Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vafu Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, nşr. 'Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 2/280.

²⁵⁴ Ebû 'Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin en-Nisâbü'rî Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye li's-Sülemî ve Yelîhi Zikru'n-Nisveti'l-Mute'abbidâti's-Sûfiyyât*, nşr. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 203.

alındığı görülebilmektedir.²⁵⁵ Nitekim Makdisî, Salimiyye'den bahsederken onları kelâmî gruplar arasında sayar.²⁵⁶ Diğer taraftan onları manevi zenginliklerle dolu züht sahibi insanlar olarak kaydeder. Ancak muhtemelen Tüsterî'yi kastederek önderlerini övgüde aşırıya gittiklerini de eklemeyi ihmal etmez.²⁵⁷ Sâlimîler Basra'da kelamcı kimlikleri ve zühtleriyle tanınmaktadırlar. Söz konusu bölgedeki çoğu vaizin bu ekole mensup olduğu nakledilmiştir. Makdisî'nin Basra'da Sâlimiyye medreselerinin varlığından bahsetmesinden hareketle bu grubun 4./10. asırda Basra bölgesinde faal olduğunu söylemek mümkündür.²⁵⁸ Bu durumun oluşmasında bölgedeki çoğu fakih ve muhaddislerin onlardan olmasının da etkisi bulunmaktadır.²⁵⁹

Kelâmî ve tasavvufî yönüyle ele alınan Sâlimiyye'nin kaynaklarda yer almasına neden olan en önemli konulardan biri Hallâc-ı Mansûr mevzusudur. Bilindiği üzere Hallâc'ın idam edilmesi üzerine kelamcılar, fakihler ve sufiler Hallâc'ın durumu hakkında ihtilafa düşmüştür. Abdülkâhir el-Bağdâdî; kelamcılarının çoğunun onun hulûlcü olduğu ve tekfiri konusunda birleştiğini, Sâlimiyye kelamcılarının bir topluluğun ise onu benimseyerek sufî olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.²⁶⁰ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî de (ö. 471/1078) aynı bilgileri tekrarlamaktadır. Bununla beraber söz konusu grubun *Haşviyye*'den olduğunu da eklemektedir.²⁶¹ Asıl olarak Sâlimiyye'nin *Haşviyye* şeklinde zemmedilmesinin tek örneği bu eser değildir. Nitekim kaynaklar tetkik edildiğinde Sâlimiyye ekolünün önceleri Hallâc ile bağlantılı bir şekilde ele alınırken 5./11. asrın ortalarından itibaren *Haşviyye* ve *Mücessime* gibi kavramlarla vasıflandırıldığı görülmektedir. Bu durum aynı zamanda onların itikadî açıdan eleştirildikleri döneme de karşılık gelmektedir. Sonradan meydana gelen bu durumun ortaya çıkması noktasında en çok ekol içerisinde yer alan Hasan b. Ali el-Ahvâzî'ye (ö. 446/1055) atıflarda bulunmaktadır. Zira Ahvâzî; Eş'arî hakkında *Messâlibü İbn Ebî Bişr el-Eş'arî* isimli ve tenkit içerikli eseri yazarak Eş'arîler'in

²⁵⁵ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 235.

²⁵⁶ el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 37; el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, 128.

²⁵⁷ el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, 128.

²⁵⁸ el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 126; Krş. Tunç, "Sâlimiyye Mektebi", 427.

²⁵⁹ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. 'Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-'Osmânîyye, 1962), 7/24.

²⁶⁰ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 247; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, 7. Bs (Ankara: TDV, 2014), 202.

²⁶¹ Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *et-Tebîrü fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Nâciye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Havt (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983), 132, 133.

tepkisini üzerine çekmiştir. Nitekim bu tepkinin en somut tezahürü İbn Asâkir'in meşhur eseri *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nûsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli eserdir. Bu eserin adında geçen “müfterî” ile kastedilen Ahvâzî'dir.²⁶² İbn Asâkir, bu ve *Târîhu Dimeşk* isimli eserinde Sâlimiyye'den söz etmiş; onları mücessime olarak vasıflandırmış ve Ahvâzî'nin Sâlimiyye'ye mensup olduğunu zikretmiştir.²⁶³ Öyleyse 5./11. asırla birlikte Sâlimiyye ekolünün olumsuz kavramlarla gündeme gelmesini bu ekolün süreç içerisinde meydana gelen farklı muhataplıkların bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Bu anlamda daha önce takvalarıyla ön planda olan bu grup zamanla marjinal bir görünüme sahip olmuştur.

Sâlimiyye'nin mevcut kaynaklar üzerinden ele alınış şekline genel olarak bakıldığında bazı hususlar dikkat çekmektedir. Erken dönem kaynaklarda Sâlimiyye'nin kelimî eğilimi olan tasavvufî bir ekol olarak gündemde yer edinmediği görülmektedir. Basra'da nüfuzu olan zühât ve takvalarıyla ön plana çıkan bu grup hakkında 5./11. asra kadar ki kaynaklarda kelimî argümanlarla herhangi bir zem yahut eleştiri bulunmamaktadır. Bu dönemde Sâlimiyye daha çok tasavvufî bazı konular üzerinden eleştiriye tabi tutulmuştur. Bunlardan ilki Hallâc ve şeyhlerini aşırı yüceltme konusudur. Diğer önemli bir konu ise ilerde ele alınacağı üzere Bâyezîd-i Bistâmî'yle (ö. 234/848) alakalı tutumları hakkındadır.

Sâlimiyye ekolü, 5./11. asır baz alınarak değerlendirildiğinde ise kelimî açıdan eleştirildiği görülmektedir. Aslında Sâlimiyye'nin kelimî görüşleri ekseriyet Küllâbî çizgiyle uyum içerisinde. Kelam sıfatı ve Allah'ın sıfatlarının birbiri yerine ikame edilmesi konusu haricinde belirgin bir ayrılık olmadığını söylemek mümkündür.²⁶⁴ Nitekim İbn Teymiyye eserlerinde yer yer kelimî konuları ele alırken genel olarak Eş'arîyye, Küllâbîye ve Sâlimiyye'yi art arda vermekte ve aynı fikirde olduklarını belirtmektedir.²⁶⁵ Bu husus dikkate alındığında mevcut veriler ışığında Eş'arîyye ile Sâlimiyye arasındaki muhalefetin Ahvâzî bağlamında söz konusu olduğunu söylemek

²⁶² Bekir Topaloğlu, “Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2011), 40: 230.

²⁶³ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 13/145; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 362.

²⁶⁴ Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995), 12/367.

²⁶⁵ Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Şerhu Hadîsi'n-Nuzûl* (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1977), 187; Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'r-Resâil ve'l-Mesâil* (Lecnetu't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 3/114.

yanlış olmayacaktır. Nitekim Ahvâzi ve onun Eş'arîler ile olan menfî münasebeti bu çekişmeyi anlaşılır kılmaktadır. Bu durum aynı zamanda Sâlimiyye hakkında eleştiri ya da kötü ithamların yapıldığı çoğu eserin Eş'arî müellifler tarafından kaleme alınmış olmasını anlaşılır hale getirmektedir.²⁶⁶ Yine Sâlimiyye'nin kaynaklarda genel olarak Kerrâmiyye ile birlikte zikredilmesi aynı durumun farklı bir tezahürünü yansıtmaktadır.²⁶⁷

Kendi karakteristiklerini bünyelerinde barındırmalarına rağmen gerek Basra bölgesinin gerekse Mısır-Şam bölgelerinin birbirleriyle olan yakın ilişkileri dikkat çekmektedir. Ancak tasavvuf dönemi baz alındığında Bağdat'ın bu yerler içinde şemsiye rolü üstlendiği fark edilmektedir. Zira zühd ile tasavvuf arasındaki geçiş döneminde farklı öğretiler söz konusu olmuşsa da bunların sistematize edilmesi Bağdat sufilerinin eliyle gerçekleşmiştir.²⁶⁸ Diğer taraftan tasavvuf literatüründe yer alan rivayetler incelendiğinde Bağdat'ın baskın karakteri her şekilde kendini göstermektedir. Nitekim Irak tasavvuf geleneği dendiğinde ilk akla gelen yer Bağdat'tır. Bu durum ise Bağdat tasavvuf anlayışının önemini ortaya koymaktadır. Konumuz açısından bakıldığında ise Bağdat apayrı bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Zira Eşariliğin muhatap olduğu tasavvuf Bağdat ve Melâmetî eksenli bir yapıya sahiptir. Söz konusu durum Bağdat tasavvuf ekolünü detaylı bir şekilde ele almayı elzem kılmaktadır.

1.2.2. Bağdat

Tasavvufun Bağdat merkezli biçimi 3./9. asırdan sonra karakteristik bir özellik kazanmıştır. ²⁶⁹ Bağdat Tasavvuf anlayışına nazar edildiğinde tekli bir yapı sergilenmediği görülecektir. Zira söz konusu bölge dönemin kültür başkenti olması hasebiyle pek çok alim ve dolayısıyla ilme beşiklik etmiştir. ²⁷⁰ Farklı bölge ve çevrelerden gelen alim yahut talebeler buradan hem etkilenmiş çoğu zaman da kendi

²⁶⁶ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, ed. Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997), 64; el-İsferâyîni, *et-Tebîr*, 133; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 362, 366.

²⁶⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 195; Ebû Nasr 'Ubeydullâh b. Sa'îd b. Hâtîm es-Sicî el-Vâilî el-Bekrî es-Sicî, *Risâletu's-Sicî ilâ Ehli Zubeyd fi'r-Redd 'alâ men Enkera'l-Harf ve's-Savt*, thk. Muhammed bâ Kerîm bâ 'Abdullâh (Medine: y.y., 1423/2002), 345; İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr v.dğr. (İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969), 537.

²⁶⁸ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 12.

²⁶⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 3.

²⁷⁰ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 192.

rengini bırakmıştır. Tasavvuf açısından bakıldığında ise Bağdat'ta iki temel/hâkim tasavvuf anlayışının mevcut olduğunu söylemek mümkündür. İlkinde Mutezile kelimcilerinden etkilenmiş olan Basra zühdünün; diğerinde ise nakilci bir karakter taşıyan Medine zühdünün etkilerini görebilmek mümkündür.²⁷¹ Basra zühdünün devamı niteliğindeki Bağdat Tasavvuf çizgisi aynı zamanda Tasavvufun Sünnî formunu şekillendiren ana eğilime denk gelmektedir. Tasavvufun bu tarzının o dönemdeki en bariz temsilcisi Muhâsibî'dir.²⁷²

Kuşeyrî *er-Risale*'de Muhâsibî'yi şariat ve hakikati birleştiren sufiler arasında zikretmektedir.²⁷³ Benzer yorumu Sülemî'de de görebilmekteyiz. O, Muhâsibî'nin bâtın ve zahir uyumuna önem verdiğini ifade etmektedir.²⁷⁴ Nitekim o dönemin Bağdat'ında şeyhü'l-şüyûh (şeyhlerin şeyhi) olarak gösterilmiştir.²⁷⁵ Bu durum 3./9. asırda Bağdat bölgesinin tasavvufi anlayışlarının nasıl olduğu ve sufilerin düşünce meyilleri noktasında Muhâsibî'yi kilit bir isim kılmaktadır. Üstelik Muhâsibî, Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi açısından da önemli bir karakteri temsil etmektedir. Nitekim Muhâsibî'nin kendi döneminde üstlendiği çizgiye bakıldığında konumuz açısından kök bağlantıların dayandığı bir isim olduğu görülür. Bu anlamda birçok kimliği kendinde birleştirmiş olması; toplum içerisindeki konumu ve etkisi açısından Muhâsibî, Eşarilik-tasavvuf etkileşiminde sürece yön veren önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muhâsibî'nin bilinen en bariz kimliklerinin başında sufiliği gelmektedir. Muhâsibî, tasavvuf sahasında nefsin halleri, nefsin tezkiyesi, ihlas; riya ve kendini beğenmişlik gibi nefsin kusurlarını içeren konular hakkında ve ayrıca marifet konusunda yazılar kaleme almıştır.²⁷⁶ Yanı sıra Kelâbâzi onu muameleye dair eser yazan kişiler arasında sıralar.²⁷⁷ Özellikle nefse yaptığı vurguyla tasavvuf literatüründe

²⁷¹ Afîfî, *Tasavvuf*, 82.

²⁷² Hâris b. Esed el-Muhâsibî. Künyesi Ebû Abdullah'tır. Basra'da doğmuş ancak Bağdat'ta vefat etmiştir. Hakkında geniş detaylı bilgi için bkz. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 28,30.; Tûsî, *Lüma*, 266.; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 174.; Kelâbâzi, *Ta'arruf*, 67, 229.; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 303.

²⁷³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/60.

²⁷⁴ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 28, 30.

²⁷⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 174.

²⁷⁶ Ebû 'Abdullâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Allah'a Dönüş "el-Kasd ve'Rücû ilallah"*, trc. Cemal Aydın, 1. Bs (İstanbul: Sufî Kitap, 2019), 46,49,50; Ebû 'Abdullâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, trc. Faruk Beşer (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2015), 35, 36.

²⁷⁷ Kelâbâzi, *Ta'arruf*, 67.

sıklıkla yer edinen Muhâsibî'nin farklı bölgelerden sufilerle irtibat halinde olduğu görülmektedir. Bağdat'ta Ebu Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902)²⁷⁸, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)²⁷⁹, Ahmed b. Mesruk (ö. 298/910-11)²⁸⁰; Şam'da Ahmed b. Asım el-Antakî (ö. 239/853)²⁸¹ gibi isimlerle münasebetleri dikkati çekmektedir. Diğer taraftan Hasan-ı Basrî çizgisine yakın oluşu, onunla benzer kavramlar üzerinde durmaları Basra Tasavvuf çizgisinin Bağdat üzerindeki etki ve ilişkisine dair fikir verebilmektedir.²⁸²

Bağdat'ta Muhâsibî şemsiyesi altında mevcut olan sufi çizgide bazı kavram ve metotların hâkim olduğu görülmektedir. Bunların başında nefis bağlamında içe bakış, ruha dönüş, kendini tanıma şeklinde ifade edilebilecek psikolojik yönün önemle vurgulanmış olması gelmektedir. Diğer taraftan zahir-bâtın uyumuna önem verilmesi bu çizginin mümeyyiz vasıflarından birini teşkil etmektedir.²⁸³ Ayrıca tasavvufi grupların genlerinde ortak olarak görülen Allah ve alem ilişkisinde Allah'a biçilen rol,²⁸⁴ bu kesimde de varlığını sürdürmektedir. Buna göre alemdeki her şey Allah'ın dileği doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bizim dünya ve ahirette Allah katındaki derecemizin yüksekliği onun dileğine bağlıdır. İfade edildiği üzere söz konusu düşünce biçiminde kudret merkezli bir tanrı-alem ilişkisinin önemle vurgulandığını söylemek mümkündür.²⁸⁵ Bağdat sufileri tarafından “tevhid” kavramının merkeze

²⁷⁸ Tûsî, *Lüma'*, 474; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 754.

²⁷⁹ Tûsî, *Lüma'*, 387; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 84; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/60, 81, 174; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 304, 451.

²⁸⁰ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 141; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/96; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 587.

²⁸¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 192; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 444; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 72.

²⁸² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 11; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 73.

²⁸³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/60; Nitekim Muhâsibî: “Kulun farzları ihmal edip de vera ehli olmayı istemesi doğru değildir.” demiştir. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 29; Diğer taraftan İbn Hafif onu şeriat ile hakikati birleştiren kişiler arasında sayar. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/60; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 303.

²⁸⁴ Allah'a biçilen roller, grupların Tanrı tasavvurlarıyla ilintili bir husustur. Nitekim “İntikam alan”, “Kâdir, Alim ve Mürid”, “Adil ve insanı özgür bırakan” yada “İrade-Hikmet” gibi kavram ve nitelendirmeler etrafında meydana gelen tasavvurlar bulunmaktadır. Bkz. Ramazan Altıntaş, “Cebriyye'nin Allah Anlayışı”, *Mezheplerin Tanrısı (İslam Mezheplerinde Tanrı Anlayışı)*, ed. Mustafa Tekin, 1. Bs (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 63; Osman Aydın, “Mu'tezile'nin Allah Tasavvuru”, *Mezheplerin Tanrısı (İslam Mezheplerinde Tanrı Anlayışı)*, ed. Mustafa Tekin, 1. Bs (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 151; Mehmet Keskin, “Eş'arilik'te Tanrı Anlayışı”, *Mezheplerin Tanrısı (İslam Mezheplerinde Tanrı Anlayışı)*, ed. Mustafa Tekin, 1. Bs (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 239; Süleyman Gümüş, “Mâturidilikte Tanrı Tasavvuru”, *Mezheplerin Tanrısı (İslam Mezheplerinde Tanrı Anlayışı)*, ed. Mustafa Tekin, 1. Bs (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 259, 275-276.

²⁸⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 305.

alınması bu anlayışın bir sonucu olarak görülebilir.²⁸⁶ Diğer bir tasavvufî konu olan kesb anlayışına gelindiğinde ise geçim için çalışılması gerektiğine vurgu yapıldığı görülmektedir.²⁸⁷

Bağdat sufileri tarafından ele alınan konulara dikkatle bakıldığında tasavvufun iştigal sahasının Bağdat özelinde kelamla alakalı olduğu görülmektedir. Zira sıfatlar ve kesb gibi konular ekolün kesişim alanında yer alan tartışma ve hususları teşkil etmektedir. Böylelikle Basra kökenli Bağdat Tasavvuf çizgisinin kelamî konular hakkında görüş bildirmiş olmaları çok önemli bir nitelik olarak karşımızda durmaktadır. Üstelik Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin de kelamî konular bağlamında hazırlayıcı etkenler olarak bu döneme kadar uzanması anlamına gelmektedir.

Bağdat sufilerinin tasavvufu sistemleştirirken kelam alanına kayarak ilmî sahada yer edinmelerinin başka neticeleri de söz konusu olmuştur. Bu değişimin dahili ve harici olmak üzere bazı sonuçlar ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Dahili manada söz konusu durumun ekol içerisinde evrilmeye yol açtığı söylenebilir. Bu haliyle Bağdat Tasavvufu Medine zühdünün devamı niteliğinde olan çizgiden ayrı düşmektedir.²⁸⁸ Diğer şekilde ise tasavvuf artık fıkha mukabil olarak konumlandırılan bir kavram olmaktan daha fazla bir anlam ifade edecektir. Nitekim bu dönemden sonra ilme mukabil bir konumda yer alacaktır.

Tasavvufun ilimle irtibatı aynı zamanda tasavvufun kelamla ilişkisini de ifade etmektedir. Bu anlamda Eşarilik ve tasavvuf etkileşimi öncesinde Kelam ve tasavvuf ilişkisinin mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu etkilerin pek çoğu Muhâsibî’de müşahhaslaşmış bir vaziyette bulunmaktadır. Nitekim İbn Nedim eserinde Muhâsibî’yi ileri gelen fakih ve kelimci olarak nitelendirmektedir.²⁸⁹ Tasavvuf dışında kelimci kimliğiyle de ön plana çıkan Muhâsibî dönemin tartışma konularından bazıları hakkında görüş beyan etmiştir. Bu konuların başında kelam

²⁸⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 31.

²⁸⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 308.

²⁸⁸ Uludağ, Muhâsibî’nin temsil ettiği çizgiyi “Sünnî Tasavvuf”; Ahmed b. Hanbel’in temsilciliğini yaptığı tasavvufî çizgiyi ise “Selefi Tasavvuf” olarak nitelendirmektedir. Bkz. Giriş kısmı Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 19.

²⁸⁹ Muhammed b. İshak İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 624.

sıfatı gelmektedir.²⁹⁰ O dönemin revaçta olan tartışması Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusu pek çok kesimde olduğu gibi sufi kesimde de yankı bulmuştur. Bu ve benzeri tartışmalar ve belli başlı sufilerin bu tartışmalara dahil olması tasavvufun kelimâ sahaya yaklaşmasına yol açmıştır.

Bağdat Tasavvufu'nda Muhâsibî önemli bir isim olmakla birlikte pek tabi ekolün tamamına karşılık gelmemektedir. Bağdat Tasavvufu'nun en önemli temsilcileri ve kurucuları sayılan sufiler arasında Muhâsibi'yle beraber Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815), Bîşr el-Hafî (ö. 227/841) ve Serî es-Sakatî (ö. 251/865) gibi isimler de bulunmaktadır.²⁹¹ Bu anlamda Bağdat Tasavvufu'nun tek bir şahsa bağlı çizgiden yahut renkten fazlasını ifade ettiğini özellikle vurgulamak gerekmektedir.

Bağdat'ta yer alan tasavvuf anlayışında tasavvufun sonraları sünnilleştirilecek olan formu ile zühd ağırlıklı olmak üzere iki ayrı eğilim söz konusudur. Bağdat Tasavvufu, bunlardan tasavvufun sünnilleşmesinde temel faktör olarak görülebilecek ve bu bağlamdaki sufi anlayışını şekillendiren eğilime karşılık gelmektedir. Bağdat Tasavvufu'nun kendi içerisinde ise genel manada iki hâkim çizginin mevcut olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki manevi sarhoşluk anlamına gelen *sekr*²⁹² anlayışıdır. Bununla beraber asıl olarak *sekr* anlayışının Bağdat sınırlarından fazlasına karşılık gelen bir eğilimi ifade ettiğini söylemek gerekir. Horasan Tasavvufu'yla ilişkilendirilmesi bu hususun en belirgin göstergelerindendir.²⁹³ Ancak Bağdat içerisinde de önemli temsilcileri bulunmaktadır. Bâyezid, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö.295/908), Semnûn b. Hamza (el-Muhîb) (ö. 298/911), İbn Atâ (ö. 309/922) ve Ebû Bekir eş-Şiblî'yi (ö.334/946) bu bağlamda örnek göstermek mümkündür.²⁹⁴

²⁹⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 76.

²⁹¹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 194.

²⁹² Sekr, sâlikin kendisine gelen kuvvetli bir vâridin etkisiyle yaşadığı manevi sarhoşluk anlamında kullanılan bir tasavvuf kavramı. Sâlik bu durumda gaybet hali yaşar. Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 148; Abdullah Kartal, "Sekk", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2009), 36: 334-335.

²⁹³ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/172-174.

²⁹⁴ Tûsî, *Lüma'*, 448; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 262; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 214; Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 253.

Bağdat Tasavvufu dahilinde yer alan ve *sekr* anlayışı karşısında konumlandırılan *sahv*²⁹⁵ anlayışı birtakım sufilerde mevcut olan ikinci bir eğilimdir. Muhâsibî ile birlikte zikredilen diğer isimler aynı zamanda Bağdat Tasavvufu'nda *sahv* anlayışının da temsilcileridir. Temkin düşüncesine dayanan *sahv* anlayışı, sıraladığımız isimler aracılığıyla oluşmaya başlamış ancak en olgun hüviyetine Cüneyd-i Bağdâdî ile kavuşmuştur. *Sahv* anlayışının görünür hale geldiği zaman diliminde Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Rûveym b. Ahmed (ö. 303/915), İbnu'l-Cellâ (ö. 306/918), Ebû Bekir Vâsitî (ö. 320/932), Ebû Saîd İbnu'l-Arabî (ö. 321/952) ve Hayr en-Nessâc (ö. 322/933) gibi isimler bu anlayışa sahip sufiler olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹⁶

Sahv ve *sekr* anlayışına sahip sufiler arasında herhangi bir anlaşmazlık mevcut değilken bir süre sonra her iki tasavvuf tarzı temsilcileri arasında çekişmenin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu noktada *sekr* anlayışının en önemli temsilcisi konumundaki Hallâc-ı Mansur hakkında meydana gelen bazı olaylar önemli bir husus olarak karşımızda durmaktadır.²⁹⁷ Öyle ki Hallâc-ı Mansur'un idam edilmesiyle kendisi ve tasavvuf anlayışı hakkında ihtilaflar derinleşerek birtakım problemler meydana getirmiştir. Bu haliyle Hallâc-ı Mansur, Tasavvuf tarihinde önemli bir kırılmanın tetikleyicisi konumundadır. Nitekim her iki anlayış sufîyye içerisinde daha dengeli bir konumdayken vuku bulan söz konusu hadiseden ve öncesinde yaşanan birtakım olaylar neticesinde süreç farklı bir çizgide seyretmiştir.²⁹⁸ Nitekim yaşanan tecrübeler neticesinde *sahv* anlayışı birçok sufi tarafından makbul görülerek ona merkezî bir rol atfedilmiştir. Diğer taraftan *sekr* anlayışı ise *sahv* karşısında daha marjinal bir konumda değerlendirilmiştir. Ancak tam da bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. *Sahv* anlayışının *sekr* karşısında konumlandırılması durumu her iki çizginin tamamen ayrıldığı anlamına gelmemelidir. Bu noktada Bağdat tasavvufunun *sekr* konusundaki en önemli istisnası belki de Bâyezid'dir.

²⁹⁵ Sâlikte kuvvetli vâridin sebep olduğu *sekr* halinin geçmesi durumu. Sâlik bu durumda *sekr* halinde meydana gelen ve sarhoşluk olarak tabir edilen gaybet halinden his ve şuur haline dönmektedir. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 148; Kartal, "Sêkr", 36: 334.

²⁹⁶ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 194, 195.

²⁹⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfîyye*, 239; Sülemî, *Tabakatu's-Sufîyye*, 190.

²⁹⁸ H. III. asırda meydana gelen ve sufi mihnesi olarak adlandırılan Gulâm-ı Halil soruşturması bu olayların en önemlilerinden biridir. Genel bilgi için bkz. Afifi, *Tasavvuf*, 104, 105.

Sülemî, Bâyezid'i birinci tabaka sufilerden saymaktadır.²⁹⁹ Bâyezid, tasavvufta *sekr* anlayışına sahip olup bu bağlamda ulemanın baskısına uğrayanlardandır.³⁰⁰ Bu haliyle Bâyezid'in tasavvuf anlayışının Hallâc ile uyumlu olduğu görülebilmektedir. Ancak Bâyezid, Sâlimiyye ile Bağdat tasavvufu arasında bir ayrım çizgisi olduğu gibi Bağdat tasavvufunda yer edinen önemli bir sufi isme karşılık gelmektedir. Sâlimiyye'nin Bâyezid'e karşı reddedici tutumlarına karşın Bağdat sufileri onu savunma yoluna gitmişlerdir. Bunların en önemlilerinden olan Cüneyd'in Bâyezid'in şatahatını açıklamaya dair kitabının olduğundan bahsedilmektedir.³⁰¹ Diğer Bağdat sufileri ise genel olarak Bâyezid'i Cüneyd-i Bağdâdî referanslı bir şekilde savunmayı tercih etmişlerdir.³⁰² Öyle ki Kuşeyrî gibi tasavvufu şariat sınırları içerisinde konumlandıran ve bu bağlamda Hallâc'a yer vermeyen sufi müellif dahi konu Bâyezid olduğunda onun tartışmalı sözlerine pek girmeden eserinde ona yer verecektir.³⁰³ Bu anlamda Bâyezid, Bağdat tasavvufunun *sahv* çizgisindeki önemli bir olağandışılığı temsil etmektedir.

Bağdat'ta yer alan diğer tasavvuf çizgisi ise pratik ağırlıklı bir eğilime sahip olan ve Ahmed b. Hanbel'in fıkıh yorumuyla bütünleşen, zühd eğiliminin ağırlıklı olduğu tasavvuf anlayışdır. Bu tasavvuf tarzının Bağdat Tasavvuf anlayışından en önemli farkı nakil üzerinden inşa edilmiş bir tasavvuf düşüncesinin ortaya konulmasıdır. Bu akımı, tasavvuf öncesi dönemde var olan zühd devresi anlayışının nakil yoluyla aktarılması şeklinde oluşturulan bir yol olarak da tanımlamak mümkündür. Zühd döneminde var olan anlayış ve uygulamalar nakiller üzerinden devam ettirilmiştir. Bununla, lafız üzerinden bir inşada bulunularak bir bakıma aklı faaliyetler en aza indirilmeye çalışılmıştır. Tasavvufun bu şekilde geçmişten aktarıldığı haliyle değiştirilmeden ele alma gayretinin Ehl-i Hadîs'in dini anlama biçimiyle uygunluk arz ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda söz konusu

²⁹⁹ Sülemî, *Tabakatı's-Sufiyye*, 35.

³⁰⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 247; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi" 2/3 (1999): 43-44; Mehmet Necmeddin Bardakçı, "III-IV/IX-X. Yüzyıllarda Tasavvufun Teşekkül Süreci", *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, ed. Mehmet Necmeddin Bardakçı (Isparta: SDÜ, 2017), 15.

³⁰¹ Tûsî, *Lüma'*, 449.

³⁰² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 172.

³⁰³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/65-67.

tasavvufun zühhd eğilimli çizgisinde değerlendirilen en önemli isimlerden birisinin Ahmed b. Hanbel olması şaşırtıcı değildir.³⁰⁴

Ahmed b. Hanbel, tasavvuf literatüründe vera ve takvasına vurgu yapılarak yer edinmiştir. Bazı sufilerle irtibat halinde oluşu ve kendisine ait *ez-Zühhd* isimli tasavvuf eserinin olması, Ahmed b. Hanbel'i tasavvufun zühhd boyutuyla ilişkili bir kişi konuma getirmektedir.³⁰⁵ Bu anlamda Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinde tezahür eden tasavvuf biçiminin Bağdat Tasavvufu'yla aynı mahiyete sahip olmadığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan sonraları, takriben 5./11. asrın ilk yarısından itibaren, Ahmed b. Hanbel figürünün Bağdat Tasavvuf ekolü içerisinde değerlendirildiğine şahit olunmaktadır. Nitekim Hücûrî'nin onu sufilerden sayarak ayrı başlık açması; diğer bazı tasavvuf eserlerinde de ondan övgüyle bahsedilmesi ve hatta kerâmet nispet edilmesi bu hususun göstergelerindendir.³⁰⁶ Önceleri tasavvufa karşı konumlandırılan Ahmed b. Hanbel'in sonrasında geleneğe dahil edilmesi önemli bir noktaya karşılık gelmektedir. Söz konusu etkiyi tasavvufun Sünnî çerçevesinin oluşumu bağlamında değerlendirmek imkân dahilindedir.

Tüm bu açıklamalardan hareketle Bağdat'ta 3./9. asırda baskın karaktere sahip iki ana akımın mevcut olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunlardan ilki Medine zühhdünün devamı niteliğinde olup tasavvufun zühhd ağırlıklı çizgisine karşılık gelmektedir. Bu tasavvuf modelinde nakil ön plandadır. Kelamî konular ele alınsa dahi Ebû Tâlib el-Mekkî örneğinde olduğu gibi nakil aracılığıyla açıklama yapılmaktadır. Bu eğilimde görüşler nakil merkezli bir şekilde ortaya konulmaktadır. Farklı görüşleri içerisinde barındırmakla beraber tasavvufun pratik yönüne ağırlık verme paydasında buluşan bu eğilimde Bişr el-Hafî (ö.227/841), Serî es-Sakatî (ö. 251/865)³⁰⁷, İbrahim

³⁰⁴ Affî, *Tasavvuf*, 82.

³⁰⁵ Ahmed b. Hanbel'in görüştüğü sufiler arasında Bişr el-Hafî (ö. 227), Serî es-Sekatî (ö. 251), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289) gibi isimler yer almaktadır. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 179; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/100; Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 182; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabkâtü'l-Asfiyâ "Allah Dostlarının Dünyası"*, trc. Hüseyin Yıldız v.dğr., 1. Bs (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 8/514; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 289, 290, 754.

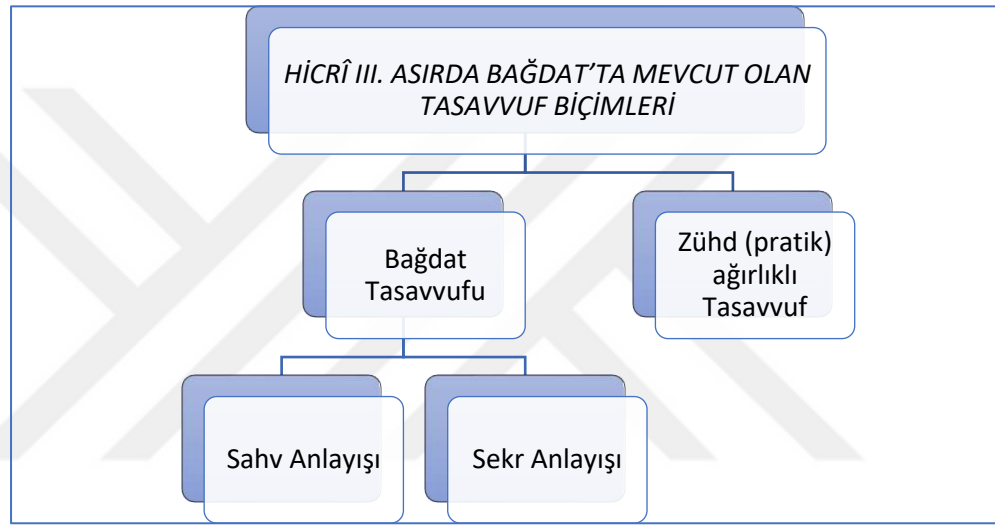
³⁰⁶ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 182; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/209-210; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 289-291.

³⁰⁷ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/113.

el-Harbî (ö. 285/899)³⁰⁸ ve İbn Ata (ö. 309/922) gibi isimler önemli örnekler olarak dikkat çekmektedir.

Bağdat'ta yer alan diğer tasavvuf akımı ise tasavvufun Sünnîleşmesinde önemli bir rol oynayan tasavvuf ekolüdür. Ayrıca “sahv” ve “sekr” olmak üzere iki eğilimi bünyesinde taşımaktadır. Böylelikle Bağdat dahilinde mevcut olan tasavvufî formlarını şu şekilde sınıflandırabilmemiz mümkündür:

Tablo 1. 3/8. Asırda Bağdat'ta Mevcut Olan Tasavvuf Biçimleri



Tabloda belirtilen zühd eğilimli tasavvufu, zühd anlayışının bir devamı olarak değerlendirmek mümkündür. Zira tasavvuf dendiğinde asıl olarak Bağdat çizgisinin kast edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Bağdat, tasavvufun temsil edildiği diğer bölgeler içerisinde merkez bir konuma sahiptir. Tasavvuf ilmi içerisinde otorite isimlerin bu bölgede yetişmiş olması bu hususu destekler mahiyettedir. Bu bağlamda Bağdat ekolü dendiğinde şüphesiz ilk akla gelecek olan kişinin Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Tasavvuf literatürüne nazar edildiğinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin gerek Bağdat içerisinde ve gerekse dışında mutlak surette otorite kabul edildiğini net bir şekilde görmek mümkündür. Gerek Şam ve Mısır gibi batı bölgeleri gerekse Horasan, Basra ve Nisabur gibi doğu bölgeleri için söz konusu bu durum geçerlidir. Cüneyd-i Bağdâdî dışında Muhâsibî (ö.243/857), Ebû Said el-Harrâz (ö. 277/890), Ebû Bekir el-Vâsitî (ö. 320/932) ve İbn Hafîf'i bu grup

³⁰⁸ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/147.

içerisinde değerlendirmek mümkündür. Sufiler içerisinde bu ekole mensup kişilerde kelam yahut tasavvufla ilgili yeni konular bir önceki gruba göre daha rahat bir tavırla değerlendirilerek görüşler bildirilmiştir. Nitekim; marifetullah, muhabbet, rızık, reca ve havf, fena-beka gibi konular ele alınmıştır. Diğer taraftan söz konusu tasavvuf ekolünün daha geniş ve kapsayıcı bir karaktere sahip olduğu da söylenebilir. Ayrıca bu grup genel anlamda tasavvufun bir ilim olarak teşekkül etmesinde en büyük paya sahip olan gruptur. Bu durum pek tabi tasavvufla ilgili meselelerin aktarımında görüş hakimiyetini de ellerine vermiştir. Bu anlamda adı sıralanan kişiler diğer dönemlere ulaşan ve tasavvufun Sünnî formunun temsiliyetini üstlenen müelliflerin eserlerinde sıklıkla referans olarak verdikleri isimlerdir. Diğer taraftan ilmî karakterlerini tasavvufî görüşlerine yansıtan söz konusu sufiler Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin hazırlayıcı aktörleri olarak da ayrı bir öneme sahiptirler. Nitekim tasavvufun bir ilim hüviyetine getirilirken Eşarilikle de yakın eksene getirilmesi yine daha çok Bağdat sufileri eliyle gerçekleşmiştir.

1.3. Horasan Bölgesi

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesini kapsayacak şekilde ve pek çok önemli şehri içine alan bu bölge 2./8. asırdan itibaren zühd ve takvasıyla adından söz ettirmiştir. İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Şakîk el-Belhî (ö. 194/810) kaynaklarda yer alan bölgenin ilk zahitlerindendir.³⁰⁹ 3./9. asırdan sonra ise tasavvufî teamüller ile birlikte farklı akımların bu bölgede yer edindiğine şahit olunmaktadır. Pek çok farklı ekol kurucusunun bu bölgede yetiştiği göz önüne alındığında sûfî tabakat kitaplarında Bağdat dahil olmak üzere diğer bölgelere göre daha çok sûfinin yer edinmiş olması tabii karşılanabilecek bir durumdur.³¹⁰ Öyle ki bu ekoller arasında bir tarafta farz ibadetler yanında nafîle ibadetlere önem veren, zikir gibi bazı ritüelleri açık bir şekilde yaparak toplumsal zümre olarak ayrışanlar; diğer tarafta bu tür davranışları riya olarak değerlendirerek kendini gizleme usûlüyle tasavvufî bir tarz benimseyenler aynı coğrafyayı paylaşan gruplar olarak yer almıştır.³¹¹ Tüm bunlar bir yana toplum normlarına aykırı hareket eden başka sûfî çevreler de yine mevcut gruplar arasındadır. Bu ekolleri sınıflandırmak ve tek tek

³⁰⁹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 108.

³¹⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 108.

³¹¹ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, 44.

açıklamak ayrı bir çalışma konusu olacağından o dönemde baskın olan bazı sûfi gruplara bu başlık altında konumuzla ilişkisi ölçüsünde yer verilecektir.

1.3.1. Nisabur Mektebi “Melâmetiyye”

“Kınamak, kötölemek, ayıplamak” gibi anlamları ihtiva eden Melâmetîlik,³¹² “kınayanın kınamasından korkmayan”, “iyiliği dışa vurmayıp kötülüğü ise içinde gizlemeyen” kimseleri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.³¹³ Hücûrî *Keşfu'l-Mahcûb*'unda melâmetî kavramını açıklayarak üç şeklinden bahsetmektedir. İlk sırada yer alan melâmet çeşidi bir kimsenin dinî hükümlere uygun davranmasından dolayı halkın kınamasına uğramasıdır. Böyle bir durum karşısında sufi buna aldırış etmemektedir. Hücûrî bu melâmetî tavrı “istikamet” olarak ifade etmektedir. İkinci melâmet çeşidi ise “kasd” olarak ifade edilen tavidir. Melâmetin bu çeşidinde kişi halk nazarında büyük bir makama eriştiğinde kalbini ve nefsini dizginleyerek melâmet yoluna girer. Bu çerçevede sakıncalı olmayan şer'î bazı davranışlara yönelir ki bunu yapmadaki amacı halkın nefretini kazanmaktır. Son olarak “terk” suretiyle melâmet gelmektedir. Bununla kast edilen ise şer'î hükümleri terk eden kişinin bununla melâmet yolunu tuttuğunu iddia etmesidir. Hücûrî bu melâmet yolunu, bazı kimselerin dinî hükümleri terk etmek için vasıta olarak kullandığı kanaatindedir. Hücûrî'ye göre ilk iki melâmet şekli sahih iken üçüncüsü caiz ve şer'an uygun bir tavır değildir.³¹⁴

Hücûrî'nin açıklamalarından hareketle Melâmetiyye'nin bir grup olarak ikinci kısma dahil olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda Melâmetîlik, 3./9. asırda Nisabur merkezli bir olgu olarak ortaya çıkmıştır.³¹⁵ Yanı sıra Melâmetîliğin tasavvufun şekilci yapısına bir reaksiyon olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ancak hangi gruba karşı bir tepki olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin bir kısmında Melâmetîlik Irak (ve Şam) tasavvufuna karşı konumlandırılırken diğer bir kısmında ise ekolün ortaya çıkışı aynı bölgeyi paylaşan

³¹² Nihat Azamat, “Melâmet”, *DİA* (Ankara: TDV, 2004), 29: 24.

³¹³ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf “Avârifü'l-Meârif”*, trc. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2010), 90; Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 202.

³¹⁴ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 123-125.

³¹⁵ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 106.

Kerrâmiyye'ye bir tepki olarak nitelendirilmektedir.³¹⁶ Diğer bir açıdan bakılacak olursa melâmetiliği kavram olarak da iki farklı şekilde ele almak mümkün görünmektedir. İlki sûfilerde bulunması gereken bir davranış biçimini ifade eder. Bu anlamda melâmetiliğin kaynaklarda bir haslet olarak ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu manadaki melâmetilik belli bir grubu ifade etmemekte, bunun yerine belirli bir coğrafyaya hasredilemeyecek şekilde sûfî bir tavır olarak görülmektedir. Bizim kast ettiğimiz şekilde ise Melâmetîlik; nefisten kaynaklanan davranışlara karşı direnç göstererek onları yapmamaya gayret etmek yahut aksini yapmak, ruhî halleri gizleyerek halktan ayırt edilmemek gibi prensiplere sahip Nisabur'da ortaya çıkan bir harekete karşılık gelmektedir.³¹⁷ Dolayısıyla melâmetiliğin Horasan bölgesinde yaşayanlara has bir tasavvufî hâli ifade etmediğini; bununla birlikte bu düşünce tarzını belirgin çizgilerle ortaya koyanların bu bölgeden olduğunu söylemek mümkündür.³¹⁸ Nitekim tasavvufun sistemleşmesinde Bağdat sûfilerine biçilen rolü andırır şekilde Horasan sûfilere bu işin üstatları olarak görülmüşlerdir.

Melâmetî hareketin ilk temsilcileri arasında Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 270/883) ve Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) gibi isimler yer almaktadır.³¹⁹ Söz konusu isimler aynı zamanda bu hareketin üç müessisi sayılmaktadır.³²⁰ Melâmetiliğin ilk dönemi Hamdûn el-Kassâr ile başlatılmaktadır.³²¹ Hayatı hakkında pek bilgi sahibi olmamakla beraber fıkıhta Süfyân es-Sevrî³²²

³¹⁶ Irak tasavvuf geleneği ile ilişkilendirenler için bkz. Afifi, *Tasavvuf*, 246; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 83; Kerrâmiyye ile ilişkilendirenler için bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 79, 80; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 107; Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, 50, 51.

³¹⁷ Mustafa Kara, "Melâmetiyye", *İÜİF Mecmuası* 43/1-4 (1987): 562.

³¹⁸ Kara, "Melâmetiyye", 566.

³¹⁹ M. Hakan Alşan, *Horasan Erenleri*, 1. Bs (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2021).

³²⁰ Bolat, *Melâmetîlik*, 392; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 61; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 107.

³²¹ Alşan, *Horasan Erenleri*, 51; Melâmetîlik üç ayrı devrede ele alınmaktadır. İlk devre Melâmetiliği denenen birinci dönem Hamdûn el-Kassâr ile başlatılmaktadır. İkinci devre ise Bursa'da h. IX. asırda "Melâmiyye-i Bayramiyye" adıyla vücut bulmuştur. h. XIII. asırda batı Trakya'da ortaya çıkan "Melâmiyye-i Nûriyye" ise üçüncü devri başlatan tasavvuf hareketidir. Osman Türer, "Melâmet' Düşüncesinin Orjinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/7 (1988): 59; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 107.

³²² Tam adı Ebû Abdîllah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî'dir (ö. 161/778). Kendi adıyla anılan fıkıh mezhebinin imamıdır. Aynı zamanda müfessir, muhaddis ve zâhid kimliğiyle de ön plana çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *DİA* (İstanbul, 2010), 23.

mezhebine bağılı olduğu bilinmektedir.³²³ Sülemî, onu sufiler zümresinin birinci tabaksında zikrederek Nisabur'da melâmetîliğin ondan yayıldığını ifade etmektedir.³²⁴

Hamdûn el-Kassâr'ın melâmet anlayışına bakıldığında nefsi kınama, kendini başkalarından daha alt derecede görme, tevazu, helal rızık kazanma (çalışma) ve vaaz konusunda menfî tutum gibi görüşler dikkat çekmektedir.³²⁵ Bu durumda Kassâr'ın tasavvuf anlayışını nefse karşı sürekli temkinli olma şeklinde ifade etmek mümkündür.

Melâmetiyye hareketi içerisinde yer alan diğer önemli bir isim Ebû Hafs el-Haddâd'tır.³²⁶ Onun da sûfilerin ileri gelenlerinden ve Kassâr gibi birinci tabakadan sayıldığı görülmektedir.³²⁷ Aynı zamanda Bağdat ile ilişkilerde de önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Haddâd, sekiz arkadaşıyla beraber hacca giderken Bağdat'a uğramış ve burada bir yıl kalmıştır. Bu süre zarfında Cüneyd-i Bağdâdî ile irtibat halinde olduğu nakledilmektedir.³²⁸ Onun melâmet anlayışına bakıldığında, nefse muhalefet etme, kerâmeti açığa çıkarmama, amellere itibar etmeme gibi hususların yer aldığı görülmektedir.³²⁹ Haddâd'ın Melâmetîlik açısından en mümeyyiz vasıflarından birini ise iç-dış uyumuna verdiği önem oluşturmaktadır.³³⁰ Hamdûn el-Kassâr kişinin zahirinin gizli kalması görüşüne sahipken Haddâd'da zahir-batın uyumuna önem verildiğini görmekteyiz. Ancak bu durum gösterişi hatırlatacak şekilde ve “iddia” olarak ifade edilen aşırı derecede değildir.³³¹ Nitekim tanınmamaya verdiği önem bu bağlamda değerlendirilmelidir.³³²

Melâmetîlik dendiğinde zikredilmesi gereken diğer bir önemli isim Ebû Osman el-Hîrî'dir. Haddâd'ın öğrencisi olan Ebû Osman el-Hîrî sûfilerin

³²³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 190; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, 8/344; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 127; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 133; Asıl adı Ebû Sâlih Hamdûn b. Ahmed b. Umâre el-Kassâr'dır. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Bolat, *Melâmetîlik*, 126-133; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 133-138; Alşan, *Horasan Erenleri*, 51-58.

³²⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, 109; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 127; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 67.

³²⁵ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 67-69; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 190; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 107-108; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 95.

³²⁶ Asıl adı Ebû Hafs Amr b. Seleme el-Haddâd en-Nisâbü'rî'dir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Bolat, *Melâmetîlik*, 112-122; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 149-153; Alşan, *Horasan Erenleri*, 96-103.

³²⁷ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 62; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 124.

³²⁸ Tahsin Yazıcı, “Ebû Hafs el-Haddâd”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 10: 127.

³²⁹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 62-63; Bolat, *Melâmetîlik*, 115.

³³⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/76.

³³¹ Bolat, *Melâmetîlik*, 116.

³³² Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 151.

büyüklerinden sayılmaktadır.³³³ Önceleri Yahya b. Muaz'ın (ö. 258/872), sonrasında ise Şah b. Şucâ el-Kirmânî'nin (ö. 270/883) yanında bulunmuş; onunla (Kirmânî) beraber Haddâd'ı ziyarete gitmiş ve ömrünün sonuna kadar onun eğitim ve terbiyesi altında bulunmuştur.³³⁴ Ebû Osman el-Hîrî'nin tasavvuf anlayışında zahir-batın uyumu, ilimle amel etme, nefse muhalefet etme ve semayı caiz görme gibi hususlar dikkati çekmektedir.³³⁵ Diğer taraftan onun açıktan vaaz etmesi onu seleflerinden farklı kılan bir özelliğidir.³³⁶ Bu durumu Melâmetîlik içerisinde bir değişim olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Melâmetîlik daha çok batına odaklanarak kendini ifşa eden her şeyden kaçınmayı amaç edinmişken Hîrî'nin bu yaklaşımı hareket tarzında büyük bir değişim meydana getirmiştir.

Genel olarak bakıldığında görülmektedir ki Melâmetîliğin tasavvufa kattığı en önemli etkilerden biri tasavvufî kavramlar üzerinden meydana gelmiştir. Nitekim Melâmetîler, kendi dönemlerinde fonksiyonel olan kavramların olumsuzlarını sufi piyasaya sürerek farklı bir tasavvufî ifade tarzı ortaya koymuşlardır.³³⁷ Böylelikle 3./9. asırda Nisabur merkezli ortaya çıkan Melâmetîlik, bazı kavramlar ve esaslar üzerinden mümeyyiz vasfını ortaya koymuş ve hususi bir tasavvuf ekolü vücut bulmuştur. Temel kaide olarak da Hücvîrî'nin tabiriyle kalbin selameti için bedeninin melâmetini tercih etmişlerdir.³³⁸ Başkalarına karşı devamlı alçak gönüllü olma, kibre kati surette mahal vermeme, nefsi kınama ve muhalefet etme gibi manevi hasletleri bu kapsamda ele almak imkân dahilindedir.³³⁹ Ancak en ayırt edici vasıflarının “kendilerini ifşa edecek şeylerden kaçınma” olduğu söylenebilir.³⁴⁰ Aynı zamanda bu metot onları “emri bi'l-ma'ruf” yükümlüğü hakkında ılımlı bir çizgiye çekerken çoğu zaman “nehyi ani'l-münker”de de bulunmamaya sevk etmiştir.³⁴¹ Zira başkalarına iyiliği emrederken kendi nefsinin ön plana çıkarma, teşhir etme tehlikesi onlara göre hep vardı. Diğer taraftan kötülükten alı koyma olarak ifade edilen “nehyi ani'l-münker” de onlar için kibirlenme ve nefsinden emin olma gibi başka riskleri barındırmaktaydı. Kassâr'ın

³³³ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 197; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 124.

³³⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 197; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 154.

³³⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/84, 85; 2/279, 331.

³³⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 510.

³³⁷ Afîfî, *Tasavvuf*, 89.

³³⁸ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 126.

³³⁹ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 102-125.

³⁴⁰ Alşan, *Horasan Erenleri*, 49.

³⁴¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 62.

kendisine gelen vaaz teklifini kabul etmemesi muhtemelen böyle bir hassasiyetin sonucuydu.³⁴² Diğer taraftan bu tarz tehlikelerden imtina, onları halkın içinde halktan biri gibi görünmeye sevk etmiştir. Kendilerini diğer insanlardan ayırt eden kıyafetleri tercih etmemeleri; hatta kerih görmeleri bu düşüncenin bir tezahürüdür.³⁴³ Yine bir kısmının muhtemelen gizlenmek amacıyla meslek adlarını kullanmalarını aynı hassasiyetin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Fütüvvet kavramıyla da ilişkili olan bu prensip üzerinden ifşanın her türlüüne karşı durmayı kendilerine görev addetmişlerdir. Öyle ki Hamdûn'un hocalarından Ebû Hüseyin el-Bârûsî; İbn Kerrâm'ın müritlerini bu konuda tenkit etmiştir.³⁴⁴

Melâmetiyye çerçevesinde ele alınan bir kavram olarak *fütüvvetten* de burada bahsetmek gerekmektedir.³⁴⁵ Önceleri “cömertlik, kahramanlık, cesaret” gibi erdemleri ifade ederken sonraları bu kavramın sûfî literatüründe başka manalar kazandığı görülmektedir. Buna göre fütüvvet kendini feda etme, isâr (özverili olma), kimseye sıkıntı vermeme, cömert davranma, şikâyet etmeme, makam ve mevkiyi önemsememe, yaptığı işten karşılık beklememe ve nefisle mücadele etme gibi anlamları ihtiva eder.³⁴⁶ Söz konusu anlamlarından da anlaşıldığı üzere melâmet ile aralarındaki çizginin net olmadığını söylemek gerekmektedir.³⁴⁷ Diğer taraftan fütüvvet kavramı Nisabur sufilerine has bir vasıf değildir. Özellikle Bağdat ekolü içerisinde yer alan Muhâsibî, Sehl-et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdadî gibi şahsiyetler bu anlayışın temsilciliğini yapmışlardır.³⁴⁸ Bununla beraber melâmetle kıyaslandığında fütüvveti sufinin toplumsal fonksiyonunu düzenleyen bir kavram olarak da görmek mümkündür.³⁴⁹ Sosyo-etik ve sosyo-ekonomik bir yöne sahip olması bu durumu izah

³⁴² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 190.

³⁴³ Bolat, *Melâmetîlik*, 16-18.

³⁴⁴ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 128.

³⁴⁵ Fütüvvet salt olarak, ortaçağ İran şehirlerinde görülmüş, zanaatkar ve ustalardan oluşan, üyelerinden katı mesleki ve ahlaki kurallara sahip olmanın istendiği sosyo-etik bir kavramı ifade etmektedir. Fütüvvet hakkında detaylı bilgi için bkz. Sviri, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî”, 460, 461; Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: AÜ. Basımevi, 1977); Bolat, *Melâmetîlik*, 254 vd.

³⁴⁶ es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, 31; Afîfî, *Tasavvuf*, 88.

³⁴⁷ Nitekim Kara, fütüvvetin temel unsurlarını nefsin arzusuna aykırı hareket etmek, kendini beğenme duygusunu içinden çıkarmak, sır ve batını zahirden çok gözetmek ve halleri gizlemek şeklinde sıralarken her iki kavramı birbirine yaklaştırmış olur. Kara, “Melâmetiyye”, 567, 568.

³⁴⁸ Kadir Özköse v.dğr., “Tasavvuf Dönemi Mekteplerinden Nisabur Ekolünün Fütüvvet Anlayışı” (III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu, Kırşehir: Sarıyıldız Ofset, 2018), II: 403.

³⁴⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 63; Alşan, *Horasan Erenleri*, 29, 30.

etmeye yardımcı olmaktadır. Şöyle ki, Melâmetîler tekkede oturmayı ve vakıf malıyla beslenmeyi tasvip etmemeleri; diğer taraftan belirli dinî bir zümre etiketini taşımak istememeleri ve bu konulardaki hassasiyetleri ekonomik hayatta yer edinme şeklinde kendini göstermiştir. Böylelikle bir bakıma tasavvufî hayatla iktisadi ve sosyal hayatın sentezini meydana getirmişlerdir.³⁵⁰

Melâmetiyye'nin fütüvvet-melâmet anlayışının, ekolün kesb anlayışına doğrudan sirayet ettiğini söylemek mümkündür. Pratiklerine uygun olarak helal yoldan rızık elde etmeyi, çalışıp kazanmayı oturup hiçbir şey yapmadan dışardan beklemeye yeğlemektedirler.³⁵¹ “Gündüzleri halkın beğendiği işte; geceleri ise Hakk'ın beğendiği işte olmak” şeklinde ifade edilen bu durum Melâmetîlerin önemli vasıflarından birini oluşturmaktadır.³⁵²

1.3.2. Kerrâmiyye

Ebû ' Abdillâh Muhammed b. Kerrâm b. Arrâk b. Huzâbe b. el-Berr es-Siczî'ye (ö. 255/869) nispet edilen Kerrâmiyye ekolü kelimî ve tasavvufî eğilimleriyle bilenen bir grup olarak 3./9. asırda temayüz etmiştir.³⁵³ Makdisî, bu ekolü fıkıh ve kelamla uğraşan gruplar arasında zikretmektedir.³⁵⁴ Kerrâmîler'in amelde Hanefî olduğu iddiaları³⁵⁵ mevcut olmakla birlikte bazı eserlerde Kerrâmiyye'ye mensup şahıslardan “Kerrâmiyye'nin fakîhi” ifadesiyle bahsedilmesi kendilerine has fıkıhlarının mevcut olduğu şeklinde yorumlara sebebiyet vermiştir.³⁵⁶ Her hâlükârda Kerrâmiyye'yi itikadî ve amelî yöne sahip bir ekol olarak değerlendirmek mümkündür.

³⁵⁰ Kara, “Melâmetiyye”, 583; Özköse v.dğr., “Tasavvuf Dönemi Mekteplerinden Nişabur Ekolünün Fütüvvet Anlayışı”, II: 403.

³⁵¹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 69, 231.

³⁵² Kara, “Melâmetiyye”, 490.

³⁵³ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 55/127-130.

³⁵⁴ el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, 56.

³⁵⁵ Kerrâmîler'in Hanefî olduğuna dair iddialar ikna edici bir dereceye sahiptir. Kerrâmîler'in kendilerine has fıkıh üretmeleri sonradan meydana gelmiş olabilir. Geniş değerlendirme için bkz. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 48-50.

³⁵⁶ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/444; Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, nşr. Vefâ Takiyuddîn (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2000), 1/146.

Kerrâmîlik Horasan bölgesinin en önemli kentlerinde nüfuz elde etmiştir. Nitekim bölge içerisinde Herat, Belh ve Merv gibi yerlerde yayıldığı görülmektedir. Ancak en etkili olduğu yer o dönemde Horasan'ın merkezi olan Nisabur'dur.³⁵⁷

Kerrâmiyye'nin kurucusu olan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) hakkında tasavvufî kaynaklarda birkaç istisna dışında bilgiye rastlanılamamaktadır.³⁵⁸ Bu hususun daha sonra ele alınacağı üzere bazı kaygılarla meydana gelmiş olması mümkün görünmektedir. Nitekim Makdisî tarafından Kerrâmîler'in bidatçi değil züht ehli ve âbid kimseler olduğunun vurgulanmış olması o dönemde Kerrâmîler'e yönelik olumsuz kanaatin varlığı hakkında bizlere ipuçları vermektedir.³⁵⁹ Buna göre Kerrâmiyye'nin Ehl-i bidat'ten sayıldığına dair yorumların yapılmakta olduğunu tahmin edebilmek çok da zor değildir. Dolayısıyla ekolün tasavvuf eserlerinde yer almaması böyle bir kanaatin neticesi olabilir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Kerrâm'ın tasavvufî kimliği dahi bu olumsuz izlenimi örtmeye yetmemiştir. Diğer kaynaklarda ise genel olarak eleştiri ve yerme maksatlı isminden söz edilmesi yine bu hususu destekler mahiyettedir. İbn Kerrâm'a yahut Kerrâmiyye'ye daha çok iman tanımı ve Allah'ın sıfatları gibi itikâdî konular bağlamında atıf yapılmaktadır.³⁶⁰ İbn Kerrâm'a yapılan atıfların hâkim surette itikâdî konularda olması bu ekolün tasavvufî yönünden ziyade kelâmî yönüyle gündem edildiğini göstermektedir. 4./10. asrın sonralarına kadar durum bu hal üzere iken bu dönemden sonra Kerrâmîler'e ekol yahut içerisinde barındırdığı şahıslar bağlamında zühtlerine de vurgu yapılmaya başlanmıştır.

İbn Kerrâm'ın sûfî yönü daha çok kendisine hocalık yapan diğer bir sufi Ahmed b. Harb (ö. 234/848) ile ilişkili görünmektedir.³⁶¹ Ahmed b. Harb aynı zamanda sufi Yahyâ b. Muâz'ın da müşdididir. Ahmed b. Harb'ın ekole etkisi, Kerrâmiyye'nin

³⁵⁷ Nisabur'un merkez haline gelmesini genel bir eğilimin neticesi olarak değerlendirebilmemiz mümkündür. Zira Tâhirîler dönemine kadar (h. 204-259) Merv ve Belh siyasi anlamda merkez kabul edilirken bu dönemden sonra Horasan'ın merkezi Nisabur'a taşınmıştır. Bu durum; kâtipler, edipler, alimler ve fakihler tarafından bölgenin mesken edinmeye başlamasını beraberinde getirmiştir. Böylelikle şehrin popülaritesi de beraberinde artmıştır. bkz. İbn Havkal, *Sûrat el-Arz* "10. Asırda İslam Coğrafyası", 373.

³⁵⁸ Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye" 17/2 (2008): 441.

³⁵⁹ el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım*, 365.

³⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Osmân el-Kûfî Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe, *el-Arş vemâ Ruviye fih*, nşr. Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 179; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, 9/244-245; el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 7/287, 291.

³⁶¹ Tritton, *İslam Kelamı*, 151.

zühdt ağırlıklı bir ekol oluşu bağlamında önemlidir. Ancak Ahmed b. Harb, yalnızca zühdt yaşantısıyla değil irca akidesine sahip oluşuyla da Kerrâmiyye'nin kurucu unsurlarının izlerini taşımaktadır.³⁶² Bu manada sûfî Ahmed b. Harb'i Kerrâmiyye ekolüyle yalnızca tasavvufî bağlamda değil itikâdî açıdan da ilişkilendirmek mümkündür. Fakat gerek Kerrâmîler'in gerekse Ahmed b. Harb'in şöhreti büyük ihtimalle sûfiyâne yönünden kaynaklanmaktadır.

Tasavvufta önemli bir isme karşılık Yahya b. Muâz, Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen diğer bir isimdir.³⁶³ Ahmed b. Harb söz konusu olduğunda görmezden gelmeyi tercih eden tasavvufî kaynakların Yahya b. Muâz'a daha fazla yer verdiği görülmektedir. Tasavvufî klasikler arasında yer alan Serrâc'ın *el-Lüma'*ında Yahyâ b. Muâz'ın görüşlerine yer verilir.³⁶⁴ Bu eserde ayrıca Yahyâ b. Muâz'ın Cüneyd-i Bağdâdî ile mektuplaştığına dair bilgiler de mevcuttur.³⁶⁵ Yahyâ b. Muâz'ın tasavvufî eserlerde yer alış sebeplerinden birinin bu hususla ilintili olması ihtimal dahilindedir. Bunun haricinde farklı eserlerde hayatı yahut fikirleri görülebilmektedir.³⁶⁶ Ancak şunu söylemek gerekmektedir ki ne Ahmed b. Harb ne de Yahyâ b. Muâz hakkında Kerrâmiyye ile olan ilişkileri kesin değildir. Dolayısıyla bu düşüncüyü görüş benzerlikleri üzerine kurulmuş ve ihtimaller temelinde inşa edilen tasavvurlar olarak da yorumlamak mümkündür.

Kerrâmiyye ekolüne mensup kişiler arasında Ebu Yakub İshak b. Mehmeşâz (ö. 383/993), oğlu Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz (ö. 421/1030) ve Muhammed b. Heysam (4./10. asrın sonları ile 5./11. asrın başları) gibi isimler bulunmaktadır.³⁶⁷ Ebû Ya'kûb, âbid ve zâhid kişiliğiyle ön plana çıkan bir şahsiyettir.

³⁶² Nitekim Ahmed b. Harb'in Nisabur'da irca akidesini yayan birisi olduğu nakledilmektedir. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 5/755; Krş. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 59-60.

³⁶³ Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal edilen Bir Zühdt Hareketi: Kerrâmiyye", 447; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 62.

³⁶⁴ Tûsî, *Lüma'*, 34, 46, 147.

³⁶⁵ Tûsî, *Lüma'*, 276.

³⁶⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, nşr. Abdu'l-Vâris Muhammed Alî (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 66; Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *Velîliğin Sonu "Hatmu'l-Evliyâ"*, 3. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 178; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 32; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 67, 157, 165; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 58-61; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 87, 90, 161.

³⁶⁷ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 76-79.

Yaşadığı dönemde Nisabur'da bulunan Kerrâmîler'in lideri olduğu³⁶⁸, Ehl-i Kitab ve Mecûsîlerden beş binden fazla kişiyi Müslüman yaptığı³⁶⁹; diğer taraftan İbn Kerrâm'ın fazileti, ahir zamanda Ehl-i sünnetin ihyası için geleceğine dair hadisler uydurduğu gibi hususlar hakkındaki rivayetler arasındadır.³⁷⁰ Ebû Ya'kûb'un oğlu Ebû Bekir ise babasından sonra Kerrâmîler'in lideri olmuş; bölgede siyasi desteği de arkasına alarak nüfuz elde etmiştir. Diğer taraftan bu dönemde Ebû Bekir'in şehre vali olarak atanması Kerrâmiyye'nin gücünü kanıtlar mahiyettedir.³⁷¹ Rafizîlere ait bir mescidin Gazneli hükümdarı Sultan Mahmud tarafından yıktırılması yine bu nüfuzun ve sultan üzerindeki etkisinin neticesi olarak yorumlanmaktadır.³⁷²

5./11. asır, Kerrâmiyye için Süheyr Muhtar'ın deyimiyle altın çağı ifade etmektedir. Bu dönemde Ebû Muhammed 'Abdusselâm b. Muhammed b. Heysam ekolün liderliğini üstlenmiştir.³⁷³ Doğumu ve ölümü hakkında net bilgi sahibi olmadığımız İbn Heysam, Kerrâmî kelamını derinleştirmesi açısından ekol içerisinde önemli bir role sahip olmuştur.³⁷⁴ Kerrâmiyye hakkında yapılan itikadî bağlamdaki eleştirilere cevap vererek kendi ve mezhebine yönelik yapılan olumsuz ithamları bertaraf etmeye çalışmıştır.³⁷⁵ Diğer taraftan İbn Heysam'ı bizim için önemli kılan husus dönemin Eş'arî temsilcileriyle yaptığı münazaralardır. İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî ile İbn Heysam'ın farklı zamanlarda yaptığı münazaralardan tasavvufî teamüller taşıyan bu ekole karşı temsil rolünü bölgede Eş'arîler'in üstlenmiş olduğu anlaşılmaktadır.³⁷⁶

³⁶⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 27/39.

³⁶⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbü'rî el-Hakîm, *Telhîsu Târîhi Nisâbü'r* (Tahrân: Kitâbhâne-i İbn Sînâ, t.y.), 84.

³⁷⁰ Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâi*, nşr. Nûreddîn 'Attar, t.y., 74; Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Telhîsu Kitâbi'l-Mevdû'ât l'ibni'l-Cevzî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 160.

³⁷¹ Margaret, "Ortaçağ Horasanında sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", 545; Mustafa Salih Edis, *Kerrâmî Zühhd Hareketi* (Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 21.

³⁷² Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 41-42.

³⁷³ Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn, Mezhebü'l-Kerrâmiyye* (Yüksek Lisans Tezi, Ezher Üniversitesi, 1971), 87.

³⁷⁴ Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet, 2015), 186; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 80.

³⁷⁵ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 80.

³⁷⁶ Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn, Mezhebü'l-Kerrâmiyye*, 87; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, 186, 187.

Kerrâmiyye ekolünün kaynaklara yansımalarının esas olarak iki şekilde olduğu görülmektedir. Birincisi; ekolün öncelikli olarak kelimî yönünden ötürü, eserlerde eleştirme ve yerme maksatlı ele alınması şeklindedir. Bu bağlamda imanın tanımı, kelâmullah, arş-istivâ, çocukların imanı meselesi gibi itikâdî konularda ekol mevzu bahis edilmiş ve müşebbihe, mücessime gibi nisbelerle zemmedilmiştir.³⁷⁷ Tasavvufî kaynaklara gelince bu eserlerde genel manada bir tepki olarak Kerrâmiyye'nin yok sayıldığını söylemek mümkündür. Sûfî tabakat kitaplarında yahut tasavvufî eserlerde isimlerinden bahsedilmemiş olması gelenek içerisinde değerlendirilmediklerinin bir yansıması olsa gerektir. Kerrâmiyye'nin yok sayılması aslında diğer eserlerle benzer sebeplere dayanmaktadır. Bu durumu ekolün itikadî görüşlerine bir reaksiyon olarak değerlendirmek muhtemelen yanlış olmayacaktır. Nitekim Salih Çift, bu hususun somut bir örneği olarak Kuşeyrî'yi (ö. 465/1072) göstermektedir.³⁷⁸ Kuşeyrî, gerek bulunduğu ortam, gerekse Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin öğrencisi olması hasebiyle Kerrâmîler'den haberi olmaması çok da ihtimal dahilinde değildir. Ancak eserinde onlara yer vermemesi, tıpkı Hallâc-ı Mansûr'da olduğu gibi, itikadî birtakım kaygıların tezahürü gibi görünmektedir. Bu durum Kerrâmiyye'yi marjinal bir ekol haline getirmekle kalmamış; tasavvuf alanının dışına da itmiştir. Kanaatimiz Kerrâmiyye'nin bilinçli ihmal ile ötekileştirilmeye çalışıldığı yönündedir.

Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde aktif bir şekilde yer alan Kerrâmiyye'nin 7./13. yüzyıla kadar bölgede faal oldukları görülmektedir.³⁷⁹ Özellikle 5./11. asırda, İbn Heysam döneminde, Kerrâmiyye'nin kelimî konularda hasımları öncelikli olarak Eş'arîler iken tasavvuf açısından muhataplık söz konusu olduğunda ilişkileri daha öncesine dayanan Melâmetîler devreye girmektedir. Bölgedeki muhataplık ilişkilerinde çoklu değişkenlerin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Bu meyanda, Kerrâmîler ile aynı toprakları paylaşan Melâmetîler'i göz önünde bulundurmamak elzem görünmektedir.

³⁷⁷ Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe, *el-Arş*, 178; Ebû Bekr Muhammed b. el-'Abbâs el-Hârizmî Ebû Bekir el-Hârizmî, *Mufidu'l-Ulûm ve Mubidu'l-Humûm* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1997), 35; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Belhî Ebû Abdullâh el-Belhî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, 2. Bs (Dâru el-Kitâb el-Arabî, t.y.), 47.

³⁷⁸ Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmiyye", 441-442.

³⁷⁹ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, 179.

2. TASAVVUF EKOLLERİNE YAKLAŞIMLAR

İslam coğrafyasında vücut bulan tasavvuf gruplarına bakıldığında tasavvufî oluşumların tek bir ekolden ibaret olmadığı; Mısır-Şam, Bağdat, Basra ve Horasan bölgelerinde farklı ekollerin zuhur ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan söz konusu tasavvuf ekollerinin genel olarak aynı çizgide hareket etmediği; züht, melâmet, *sahv-sekr* gibi kavram ve bazı itikadî görüşler etrafında farklılıkların mevcudiyeti görülmektedir. Bu durum ise tasavvuf gruplarının öğretilerinde farklılığa sebebiyet vermiş; birbirleriyle olan ilişkilerini etkilemiştir. Nitekim ekollerin karakteristik görüşleri, çevreleriyle kimi zaman dayanışma mahiyetinde olumlu ilişkilere kimi zaman ise menfî tutumlara yol açmıştır. Zira Eşariliğin tasavvufla etkileşiminde rol alan tasavvuf ekolünün hangisi yahut hangileri olduğu hususu ve nedenleri büyük ölçüde buna bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvuf ekolleri arasındaki sosyal yahut düşünsel boyuttaki muhataplığın Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde ne denli etkili olduğunu ortaya koymak mümkün olacaktır.

2.1. Sâlimiyye ve Muhatapları

Sâlimiyye, Basra'da aktif bir şekilde yer alan önemli tasavvufî ekollerdendir. Diğer gruplarla ilişkileri perspektifinden baktığımızda ise Sâlimiyye ekolünde iki yönden muhataplığın söz konusu olduğunu görmekteyiz. Ekolün kelimî ve tasavvufî yönü bu muhataplıkların zeminini oluşturmaktadır.

Sâlimiyye söz konusu olduğunda öncelikle vurgulanması gereken husus, tasavvuf klasiklerinde bu ekolün ele alınış biçimi bütün şeklinde değil; şahıs odaklıdır. Bundan ötürü şahıslardan yola çıkılarak süreç içerisinde tasavvufî ve kelimî olmak üzere farklı grupların Sâlimiyye'ye yönelik bakış açıları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Basra'da tasavvufun öncülerinden sayılan Tüsterî'nin doktrinine bağlı kalmak suretiyle 3./9. asırda görünürlük kazanan Sâlimiyye ekolü, Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim el-Basrî'ye (ö. 297/909) nispet edilmektedir. Onun kaynaklara yansıma şekli ise kendisine nispet edilen görüşler ve bu düşüncelere yönelik eleştiriler çevresinde dönmektedir.

Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim el-Basrî'den bahseden eserler içerisinde ilk olarak Melametiyye-Bağdat temsilcilerinden sayılan Sülemî'nin tabakâtı dikkat çekmektedir. Sülemî'nin eserinde Ebû Abdullah hakkında herhangi olumsuz bir ifadenin olmadığı görülmektedir. Sülemî, kendisi ve oğlunun Basra'da müntesipleri olduğunu nakletmekle yetinir. Ardından bazı sözlerini aktarır.³⁸⁰ Diğer taraftan Sülemî, Melâmetiyye ekolünün önemli bir temsilcisi ve Ebû Osman el-Hîrî'nin gözde talebesi olan Muhammed b. Abdullah er-Râzî'nin Sâlimîler'in meclisinde bulunduğu bahsetmektedir.³⁸¹ Bu durumu her iki ekol arasında, en azından İbn Sâlim döneminde, belirgin bir ayrılığın olmadığı şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Ebû Abdullah'a eserinde yer veren diğer bir isim Ebû Nuaym el-İsfahânî'dir. Onun tabileri olduğunu gördüğünü naklettiğine göre bahsettiği kimse Ebû Abdullah oğlu Ebu'l-Hasen olmalıdır.³⁸² Sülemî'de geçen naklin tekrarı dışında eserde Ebû Abdullah, oğlu İbn Sâlim ya da müntesipleri hakkında olumsuz bir ifadeye rastlanılmamaktadır.³⁸³

Ebû Abdullâh'a yönelik eleştiri noktasında Eş'arî-tasavvufî kimliğe sahip ve her iki oluşum arasında köprü görevi gören İbn Hafîf dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Hafîf bu meyanda bir eser kaleme almıştır.³⁸⁴ İbn Hafîf'in İbn Sâlim hakkında yazdığı eser günümüze ulaşmamış olsa da eleştiri konularından bir tanesinin "kıdem" mevzuu olduğu bilinmektedir.³⁸⁵

Tasavvuf kaynaklarında bu şekilde bahsi geçen Sâlimiyye ekolü lideri Ebû Abdullâh'ın 297/909'daki vefatının ardından oğlu Ebu'l-Hasan 4./10. asrın ortalarına kadar Sâlimiyye'nin liderliğini üstlenmiştir. Onun hakkında ilk olarak Ebû Nasr es-Serrâc'ın eserinde sergilenen tavır dikkat çekmektedir. Serrâc'ın anlattıklarından

³⁸⁰ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 264, 265.

³⁸¹ Abdullâh er-Râzî, Ebû Abdullâh'a kesb hakkında bir soru sorulduğundan bahsetmektedir. Bkz. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 264; Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Hileleri "Telbis'u İblis"* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2002), 402.

³⁸² el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 8/629.

³⁸³ el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 8/630.

³⁸⁴ Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd b. Mahmûd el-Ömerî eş-Şirâzî, *Şeddu'l-İzâr fî Hatti'l-Evzâr 'an Zuvvâri'l-Mezâr*, nşr. Muhammed el-Kazvîni, 'Abbâs İkbâl (Tahrân: Matba'atu'l-Meclis, 1949), 42.

³⁸⁵ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 193 Söz konusu husus Eşarilerin birtakım Tasavvufî kesimlerle menfî ilişkilerinin konu edildiği bölümde ele alınacaktır.

anlaşıldığı kadarıyla bazı zamanlarda kendisi Sâlimiyye'nin meclislerinde bulunmuştur.³⁸⁶ Nitekim kimi araştırmacılar, onu Sâlimiyye'ye yakın bir isim olarak görür.³⁸⁷ Serrâc'ın İbn Sâlim'le Bâyezid konusundaki tartışması önemlidir.³⁸⁸ Zira bu tartışma Serrâc'ın şatah³⁸⁹ tarzı ifadelere ılımlı baktığını ortaya koymaktadır.³⁹⁰

Serrâc, Sâlimiyye'nin şeyhi olan Ebu'l-Hasan Ahmed (İbn Sâlim'in oğlu) ile aralarında geçen tartışmayı bizzat eserinde anlatmaktadır. Buna göre Serrâc; İbn Sâlim'in Bâyezid'i bir sözünden³⁹¹ dolayı tekfir ettiğine şahit olur. Serrâc, bu sözün eğer söylediye mukaddimleri olabileceği kanaatinde olduğunu ve o sözü söylerken itikâdî halinin ne olduğunun bilinmediğinden tekfirinin yanlış olduğunu ifade eder. Tartışma bu minvalde devam etmektedir. Ancak bahsi geçen tartışmayı anlatırken yaptığı bir yorum bu ekol hakkında fikir verebilecek tarzıdır. Nitekim, Serrâc bu hadiseyi anlatırken başka bir sefer daha İbn Sâlim'i, Sehl et-Tüsterî'ye ait bir sözü³⁹² naklederken işittiğinden bahseder. Bunun üzerine kendi ifadesiyle İbn Sâlim'in yakın arkadaşlarına şu şekilde serzenişte bulunarak İbn Sâlim'in tavrındaki çelişkiyi ortaya koyup tenkit etmiştir:

*“İbn Sâlim, Sehl'e Bâyezid'den daha çok ilgi duyuyor olmasaydı, anlatılan bu sözle Sehl'in yanlışlığını söyleyecekti. Nitekim Bâyezid'i bir sözünden dolayı yargılamış ve sizin huzurunuzda tekfir etmişti. Kendisinin imamı ve halkın muteberi sayılan Sehl'in bu söz hakkında da istese söyleyecek söz ve karşı çıkacak taraf bulurdu.”*³⁹³

Serrâc'ın, buradaki ifadesiyle Sehl'in sözlerinin problemli olduğunu değil; İbn Sâlim'in tavrındaki tutarsızlığı ortaya koymak istediği anlaşılmaktadır. Nitekim Sehl'in sözü için de aynı şekilde *“Bunun farklı bir yorumu olabilir.”* demesi bu

³⁸⁶ Tûsî, *Lüma'*, 456, 459.

³⁸⁷ Tûsî, *Lüma'*, Giriş Kısmı/39.

³⁸⁸ Tûsî, *Lüma'*, 459.

³⁸⁹ Vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyân, heyecan ve galebe ile sarf edilen alışılmamış ibare ve ifadelerdir. Geniş bilgi için bkz. Tûsî, *Lüma'*, 443.

³⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Hileleri “Telbis'u İblis”*, 492; Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 297.

³⁹¹ Bâyezid'e atfedilen söz şu şekildedir: “Sübhâni, Sübhâni”. Bu sözün yalnızca Allah'ın kendisine ait olmasını sebep göstererek İbn Sâlim onun firavundan beter olduğunu söylemiştir. Tûsî, *Lüma'*, 456.

³⁹² Bahsi geçen Sehl et-Tüsterî'ye ait söz şu şekildedir: “Mevlam uyumaz. Ben de uyumam” Tûsî, *Lüma'*, 460.

³⁹³ Tûsî, *Lüma'*, 460.

durumu destekler mahiyettedir.³⁹⁴ Diğer taraftan bu anlatıdan hareketle Serrâc'ın İbn Salim ve Sâlimiyye hakkında olumsuz bir fikre sahip olduğu düşünülmemelidir. Zira eserin muhtelif yerlerinde İbn Sâlim'den nakillerde bulunmuş; ekol hakkında herhangi olumsuz bir değerlendirmesi söz konusu olmamıştır. Ancak Sâlimiyye ekolünün meclislerine katılan Serrâc'ın İbn Sâlim hakkında yaptığı yorum, ekol içerisindeki ilişkilerde yer alan birtakım problemleri gözler önüne sermektedir. Serrâc'ın değerlendirmeleri asıl olarak onları yerinde ziyaret eden ve aralarında kalan Makdisî'nin verdiği bilgilerle de uyum içerisinde.³⁹⁵ Diğer taraftan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Hallâc ile bağlantılı olarak grup hakkında verdiği bilgiler de aynı şekilde Hallâc'ın Bağdat'a gelmeden önce Tüsterî'nin öğrencisi olduğu dikkate alındığında aynı tavırla bağdaşabilir görünmektedir.³⁹⁶

İbn Sâlim ile Hallâc'ın Tüsterî'nin müridi olduğu göz önünde bulundurulduğunda Serrâc'ın tenkidine hak vermek gerekmektedir. Gerçekte İbn Sâlim'in Bâyezid'e karşı tutumunu Bağdat ekolüne bir tepki olarak görmekte de halihazırda bir engel yoktur. Nitekim Cüneydî anlayışla faaliyet gösteren Bağdat ekolü ile Tüsterî doktrinlerle vücut bulan Sâlimiyye ekolü arasında Hallâc ve Bâyezid hakkındaki görüş farklılığı bunun dışı vurumu niteliğindedir.

Diğer taraftan Serrâc'ın İbn Sâlim ile tartışmasını ekol içerisinde yapılan bir eleştiri olarak da değerlendirmek mümkündür. Ancak Serrâc'ın tavrının Cüneydî çizgiyle de çok yakından ilişkisi vardır. Nitekim Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tavrına uygun şekilde Bâyezid'in sözlerini şerh etmiş; hatta bu şerhlerde Cüneyd'in nakillerine fazlaca yer vermiştir.³⁹⁷ Aynı minvalde Hallâc'a karşı da sert bir tutum takınmamış, ondan saygıyla bahsetmiştir.³⁹⁸ Ancak eserinde Hallâc'a oranla Bâyezid'e çokça yer vermiş olması Serrâc'ın tasavvuf anlayışını Bağdat Tasavvufuna

³⁹⁴ Tûsî, *Lüma* ', 460.

³⁹⁵ Makdisî eserinde Sâlimiyye'ye mensup kişilerin önderlerini övmeye aşırıya kaçtıklarından bahsetmektedir. Bkz. el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahşenü't-Tekâsîm)*, 128-129.

³⁹⁶ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 247.

³⁹⁷ Tûsî, *Lüma* ', 448-460.

³⁹⁸ Tûsî, *Lüma* ', 355.

yakınlaştırmaktadır.³⁹⁹ Nitekim Sâlimiyye'ye nazaran Bağdat sûfileri Hallâc'a karşı daha mesafeli bir duruş sergilemişlerdir.⁴⁰⁰

Serrâc'ın İbn Sâlim ile arasında gerçekleşen tartışmada Bağdat ekolünü temsil eder bir görüntüyle konuya yaklaştığı görülmektedir. Zaten Bağdat Tasavvufunun Tüsterî ile olan bağlantısı dikkate alındığında her iki ekol arasındaki ayrışmanın teorik olmaktan ziyade yüzeysel olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Zira daha önce de vurgulandığı üzere Tüsterî'nin öğrenci mirasının bir kısmı Bağdat'ta Cüneyd'in halkasına katılmıştı. Diğer taraftan Tüsterî'nin düşünce ve pratikleriyle Bağdat sûfileri arasındaki önemli ölçüdeki benzerlik de yakınlığın başka bir göstergesidir.⁴⁰¹ Bu durum her iki ekol arasındaki geçişkenliği açıklar mahiyettedir. Serrâc'ın her iki ekole uygun görüşlere sahip olması da bu şekilde açıklanabilir.⁴⁰²

Diğer bir sufi müellif olan Sülemî'nin eserinde ise İbn Sâlim hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnızca babası Ebû Abdullâh'la birlikte müntesipleri olduğundan bahsedildiği görülmektedir.⁴⁰³ Ancak Zehebî, Sülemî'nin "*Târîhu's-Sûfiyye*"sinden naklen Sâlimiyye'nin zikrettiği bazı çirkin sözler sebebiyle insanların onlardan uzaklaştığını ifade etmektedir.⁴⁰⁴ Burada bahis konusu olan durumun İbn Sâlim döneminde olabileceği gibi; yukarıda zikredilen ve Ebû Abdullah döneminde meydana gelen hususa işaret ediyor olması muhtemeldir.

İbn Sâlim'le ilgili olarak diğer bir nakil Kelâbâzi'de geçmektedir. Eserde İbn Sâlim'in kelâmullah hakkındaki görüşü nakledilmiş ve Muhâsibî ile uygun olduğu

³⁹⁹ Tûsî, *Lüma'*, 379, 448-460.

⁴⁰⁰ Betül Güner, "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 47 (2017): 186-188.

⁴⁰¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 53, 54.

⁴⁰² Bunlar haricinde Sâlimiyye ekolünün Ebû'l-Hasan döneminde dış bölgelerle ilişkilerine dair maalesef fazla bir malumata sahip değiliz. Ekol içerisinde yer alan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin eserinde İbn Sâlim'e Şam Tasavvuf şeyhi İbn Cellânın Mekke'deyken mektup göndererek bir kitapla ilgili bazı şeyler sorduğu nakledilmektedir. İbn Sâlim bu soruları görünce kitabı fırlatarak bu sorulara cevap vermeyeceğini söyler. Bu olayı Mekki İbn Cellâ'nın ağzından dinlemiştir. Eserde "Ebû Bekir b. el-Cellâ" şeklinde geçtiği için bu kişinin Şam ehlinin şeyhi olup olmadığı konusunda emin değiliz. Zira başka bir yerde "İbnu Cellâ ed-Dimeşkî" şeklinde bu zattan haber vermiştir. Şeyh nisbesi için Bkz. el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/126; İbnu Cellâ'nın nisbesiz geçtiği yer için bkz. el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/206; Başka bir yerde ise "Ebû Abdullâh b. el-Cellâ" şeklinde geçer. bkz. el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 3/179.

⁴⁰³ Sülemî, *Tabakatu's-Sûfiyye*, 264.

⁴⁰⁴ Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'* (Mü'essesetü'r-Risale, 1985), 16/272.

belirtilmiştir. Buna göre kelâmullâh harf ve sestten oluşmaktadır; bununla beraber kelim Allah'ın gayrı mahluk sıfatıdır. Burada açık bir tenkit yer almasa da onların görüşünün hemen akabinde Kelâbâzî, selefî bir tavırla, Allah'ın kelâmının harf ve sestten oluşmasının mümkün olmayacağını ayetlerle destekleyerek ifade eder; bu konuda sükût edilmesini vacip görür. Ayrıca Kelâbâzî'ye göre sufilerin ekseriyeti Kelâmullâh'ın ses, harf ve hece türünden olmadığı hususunda ittifak halindedir.⁴⁰⁵ Uludağ'ın akılcı ve nasscı olarak nitelendirdiği Kelâbâzî'nin bu konudaki tavrı dikkat çekicidir.⁴⁰⁶ Diğer taraftan bu konunun Sâlimiyye ile Küllâbiyye arasında uyumu gösteren önemli bir husus olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Eş'arî kelimcisi olan Kuşeyrî'nin *Risale*'sine bakıldığında ise Tüsterî hakkında fazlaca nakilde bulunulurken ne baba ne de oğul İbn Sâlim'den; ne de ekollerinden bahsedildiğini görmekteyiz. Tüsterî hakkında pek çok nakil yapan Kuşeyrî'nin Sâlimiyye'den yahut Tüsterî'nin sadık öğrencilerinden habersiz olması pek olası görülmemektedir. Bu durum Kuşeyrî'nin Kerrâmiyye konusunda takındığı tavrı hatırlatmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Kuşeyrî, tıpkı Kerrâmiyye'de olduğu gibi Sâlimiyye'yi de eser dışında tutarak tasavvuf geleneğini Tüsterî kanalıyla inşa etmiştir.⁴⁰⁷

Sâlimiyye'nin bir ekol olarak ele alındığı kaynaklar arasında, günümüze ulaşan tasavvuf eserleri açısından, Hücvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'u önemlidir. Zira ilk olarak bu eserde Sâlimiyye adı altında bir ekole direk olarak atıf yapıldığı görülmektedir. Tüsterî'yi Sâlimiyye'den bağımsız bir şekilde ele alan Hücvîrî onu tasavvuf geleneğinin içerisinde Sâlimiyye'den hali olarak zikretmiştir.⁴⁰⁸ Tüsterî'nin müntesiplerini ise Sehliyye olarak ele almış ve bu grubu muteber fırkalar içerisinde saymıştır. Tam olarak bu kısımda merdud fırkaları ikiye ayıran⁴⁰⁹ Hücvîrî'nin bunlardan biri olan Hulûliyye'ye nispet ettiği fırka dikkati çekmektedir. Sâlimiyye'nin Sehliyye ile olan bağlantısına yahut bu ekolün müntesipleri hakkında hiçbir bilgi

⁴⁰⁵ Kelâbâzî “Bu, Hâris el-Muhâsibî'nin ve müteahhirundan İbn Sâlim'in görüşüdür” demektedir. el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 40; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 75, 76.

⁴⁰⁶ Eserin giriş kısmı Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 15.

⁴⁰⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 57, 59.

⁴⁰⁸ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 203, 204.

⁴⁰⁹ Diğer fırka Hallâciye'dir. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 194.

vermeden Hulûliyye ile alakasından bahsetmiştir.⁴¹⁰ Burada ekolün bir kelimâ mı yoksa tasavvuf ekolü mü olarak ele alındığı net değildir. Ancak burada Sâlimiyye'nin adı müşebbihe ile birlikte geçmektedir. Bu durum da bahsi geçen zümrenin kelimâ boyutuyla eleştirildiğini akla getirir. Söz konusu ilişkilendirme ve ithamın Sâlimîler'in kelâmullah görüşüyle ilişkili olması ihtimal dahilindedir. Zira Kâdî Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) da Sâlimîler'in Kur'anın harf ve seslerden oluşup onların Allah'ın zatî sıfatı olduğunu söyleyip bunun hulûl manasına geldiğini belirtmiştir.⁴¹¹ Diğer taraftan Hallâc'ı tekfir etmeyip aksine gerçek bir sufi olarak görmeleri de bu düşünceye sebebiyet vermiş olabilir.⁴¹² Her ne sebeple olursa olsun ekolün tasavvufî gruplar içerisinde merdut sayılması Sâlimiyye'nin tasavvufî bir grup olarak kabul edildiğini kanıtlamaktadır. Bu anlamda Hücûrî'nin eseri Sâlimiyye'yi tasavvufî bir ekol olarak ele alma noktasında önceki eserlerden ayrılmakla beraber zümreyi merdut kabul ederek geleneğin dışına itmiş olmasıyla da önemlidir. Zira 4./10. asrın ortalarından itibaren kaleme alınan eserlerde bu ekol kanaatimizce bilinçli bir şekilde görmezden gelinmiştir. Pasif tepki olarak da değerlendirebilecek bu durum tasavvuf eserlerinin genel metoduna uygun görünmektedir. Ancak Hücûrî'de açık ve kelimâcılarının yöntemini andırır şekilde, ekolün yok sayılmadan eleştirilmesi önemli bir hususu barındırmaktadır.

Buraya kadar Sâlimiyye'nin temsilcileri hakkında tasavvuf eserlerinde yapılan yorumları, ekolün ele alınış biçimleri ve bu meyanda nasıl konumlandırıldıklarına işaret edilmeye çalışıldı. Söz konusu eserler Sâlimiyye'nin diğer sufi ekollerce nasıl nitelendirildiğini ortaya koymak açısından önemlidir. Aynı şekilde 4./10. asırda ve Basra'da Sâlimiyye'nin aktif bir şekilde temsilciliğini üstlenen Ebû Talib el-Mekki'den (ö. 386/996) de bahsedilmesi gerekmektedir. Öncelikle Ebû Abdullah ve İbn Sâlim hakkında bilgi kırıntılarına rastlanılan eserlerde Mekki hakkında herhangi bir malumatın olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bu durumu Mekki'nin sufi müelliflerin çoğuyla aynı çağda yaşamış olmasına bağlamak mümkündür. Bu noktada Mekki'nin kendi eserini dikkate almakta fayda vardır. Ebû Tâlib el-Mekki'nin meşhur eseri "*Kûtu'l-Kulûb*" gerek Sâlimiyye açısından gerekse ekolün 4./10. asırdaki

⁴¹⁰ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 194.

⁴¹¹ Tunç, "Sâlimiyye Mektebi", 436.

⁴¹² İşören, *Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi*, 62.

tasavvuf çevresinde üstlendiği misyon açısından oldukça önemli bir role sahiptir. Bu anlamda Mekkî ve eseri üzerinden Sâlimiyye ile diğer ekoller arasındaki bağları tespit etmek kısmen mümkün görünmektedir. Zira Mekkî hayatının son zamanlarını Bağdat'ta vaizlik yaparak geçirmiştir. Diğer taraftan eseri 4./10. asırda Serrâc ve Kelâbâzî'nin eserleriyle birlikte tasavvufun Sünnî formunun temsilciliğini üstlenmiştir.⁴¹³

Mekkî'nin eserinden hareketle onun Sâlimiyye'ye müntesip olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Eserin bazı yerlerinde “Şeyhimiz Ebü'l-Hasan” ifadesini kullanması ekole mensubiyetini açıkça göstermektedir.⁴¹⁴ Diğer taraftan bireysel ilişkilerine dair net bir şey söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira o döneme ait tasavvuf kaynaklarında yer edinmemiştir. Ancak farklı kaynaklardan hareketle onun Bağdat'ta bir meclisinin olduğunu ve insanlara vaaz verdiğini anlaşılabilmektedir.⁴¹⁵ Bunun haricinde maalesef mevcut kaynaklar üzerinden çağdaşlarıyla ilişkilerine dair doğrudan bir kayda sahip değiliz. Ancak eserindeki alıntılardan bir kısmı bazı yorumlara kapı aralamaktadır. Eserinde özellikle Bağdat ve az da olsa Şam ekolüne mensup sufilere ait nakillerin bolca kullanılmış olması dikkate şayandır. Cüneyd'den⁴¹⁶ övgüyle bahseden nakilleri alması, İbn Cellâ⁴¹⁷ gibi Şam geleneğine mensup sufilere ait sözlere eserinde yer vermesi buna örnek olarak gösterilebilir. Bu husus diğer geleneklere karşı kapalı bir tutum sergilemediği anlamına gelir. Diğer taraftan sufiyane bir tavrı da akla getirmektedir. Hatta Mekkî'nin bazı ifadelerinden kendi ekolüne mensup olmayan kişilerle de irtibat halinde olduğu anlaşılabilmektedir. Bunların başında Ebû Saîd İbnu'l-Arabî (ö. 341/952) gelmektedir. İbnu'l-Arabî; Hüseyin en-Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi Bağdat ekolü temsilcileriyle irtibat halinde olmuştur.⁴¹⁸ Mekkî onun “*Tabakâtü'n-Nüssâk*” isimli eserinden nakilde bulunurken “Şeyhimiz” ifadesini kullanır.⁴¹⁹ Mekkî'nin, İbnu'l-Arabî için bu tabiri

⁴¹³ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı “Kûtu'l-Kulûb”*, 1/66.

⁴¹⁴ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/267; 2/126, 289, 290.

⁴¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/151.

⁴¹⁶ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı “Kûtu'l-Kulûb”*, 2/126.

⁴¹⁷ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı “Kûtu'l-Kulûb”*, 3/179.

⁴¹⁸ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 272; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/112.

⁴¹⁹ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/277; el-Mekkî, *Kalplerin Azığı “Kûtu'l-Kulûb”*, 2/126.

kullanmasını ekol ilişkileri açısından önemli bir işaret olarak yorumlamak mümkündür.

Sâlimiyye'nin tasavvuf ekolleriyle bağlantılarının iz takibini yapıldığında onlar hakkında yapılan eleştirilerin birkaç veçhesi olduğu görülmektedir. Birincisi, eleştirilerin kalamî ve tasavvufî bir yöne sahip olmasıdır. İbn Hafif'nin kıdem konusunda, Kelâbâzî'nin kelâmullâh, Hücvîrînin ise Hulûliyye bağlamındaki tenkitlerini bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Eleştirilerin diğer bir veçhesini ise tenkitlerin bireysel yahut küllî olması oluşturmaktadır. Nitekim Sâlimîler'e karşı ilk önceleri bireysel olarak eleştiride bulunulduğu görülürken sonraları ekol olarak merdud kabul edilmişlerdir. Son olarak söz konusu eleştirilerin ekol bağlamında genel olarak Bağdat çizgisinde meydana geldiğini görülebilmektedir. Öyle görünüyor ki her iki ekol arasında kimi zaman olumlu ilişkiler mevcut olmuşsa da bu eleştirilerin aynı çevreden gelmiş olması muhataplık seyrini değiştirmiş olmalıdır.

Yukarıda zikredilen eserlerden hareketle Sâlimiyye ekolünün diğer tasavvuf ekollerince süreç içerisinde farklı şekillerde muhatap alındığı anlaşılmaktadır. Ancak Sâlimiyye ekolü yalnızca tasavvufî bir ekol olmayıp itikadî boyutu da olan bir gruba karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Sâlimiyye'yi muhatap alan iki kesim bulunmaktadır. Birincisi Hanbelî kesimdir. Bağdat baş kadılık görevini yerine getiren Kâdî Ebû Ya'lâ "*el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*" isimli eserinde Sâlimiyye'nin hem görüşlerini sıralamış hem de bunlara cevap vermiştir. Bu görüşlerin/eleştirilerin bir kısmı kalamî olmakla birlikte bir kısmı ise ekolün tasavvufî yönünü yansıtmaktadır. Sıfatların birbiri yerine ikame edilmesi, rû'yetullah, kalamullah, Allah'ın yaratıklara manaları oranında tecelli etmesi, iblisin Adem'e ikinci defa secde etmesi gibi konular bunlardan yalnızca birkaçını oluşturmaktadır. Kâdî Ebû Ya'lâ, Sâlimiyye'nin görüşlerine genel olarak ayet ve hadislerle cevap verirken birkaç konuda küfre düştüklerini de iddia etmiştir.⁴²⁰

Kâdî Ebû Ya'lâ'nın Sâlimiyye'ye karşı olan tutumunun öğrencisi Ebû'l-Ferec eş-Şirâzî (486/1094) tarafından devam ettirildiği görülmektedir. 5./11. asırda Şam bölgesinde faaliyet gösteren önemli Hanbelî alim Ebû'l-Ferec, eserinde Sâlimiyye'yi

⁴²⁰ Görüşler ve Kâdî Ebû Ya'lâ'nın cevaplarının tamamı Tunç'un makalesinde yer almaktadır. Tunç, "Sâlimiyye Mektebi", 431, 436.

olumsuz kodlar üzerinden ortaya koymaktadır. Ebü'l-Ferec burada Sâlimiyye'nin müteşabihat, rü'yetullah, hesap günü, ölüm, sıfatlar, ruh gibi konularda görüşlerine yer vermiş; ekolü kimi zaman Mecûsîler kimi zaman ise Dehrîler ile birlikte zikretmiştir.⁴²¹ Bu meyanda Ebü'l-Ferec'in Sâlimiyye'yi sünîlik dışı bir oluşum şeklinde nitelendirdiğini söylemek mümkündür.⁴²² Diğer bir Hanbelî alimi İbnü'l-Cevzî (ö. 597) de Sâlimiyye hakkında Kâdî Ebû Ya'lâ'nın bazı iddialarını tekrarlamaktadır.⁴²³ Bununla beraber onları zahirîlerin en tuhaf söze sahip olanları olarak görür. Zira onlara göre ölü kabrinde yer, içer ve evlenir. İbnü'l-Cevzî'ye göre Sâlimîler bu görüşü bir hadise dayandırmaktadırlar.⁴²⁴ Ayrıca onların mezheplerini savunmak için hadis uydurdukları da yine İbnü'l-Cevzî'nin iddiaları arasında yer almaktadır.⁴²⁵

Sâlimiyye'yi eleştiri konusu yapan diğer bir kesim ise Eş'arîler'dir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, İbn Sâlim'i Rü'yetullah konusunda kafirlerin de ahirette Allah'ı göreceğine inandığı için Ehl-i sünnet dairesinin dışında değerlendirmektedir.⁴²⁶ Yine Hallâciyye'den bahsederken Hallâc'ın tekfiri hususunda kelamcılarının birleştiğini; fakat Basra'da bulunan Sâlimiyye kelamcılarından bir grubun onu benimsediğini ifade etmiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin kendi ifadelerinden de Hallâc konusuna müspet bakmadığı anlaşılmaktadır.⁴²⁷ Bu durumu onun Sâlimiyye'yi bu açıdan benimsemediği şeklinde yorumlamak mümkündür. Hatta Sâlimiyye; Abdülkâhir'in gözünde İslam dairesi dışına çıkmıştır. Nitekim Sâlimiyye'nin benimsediğini söylediği Hallâciyye, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin eserinde İslam'a mensup olmadıkları halde İslam'a nispet edilen fırkalar arasında sayılmaktadır.⁴²⁸ Yine başka bir eserinde Abdülkâhir el-

⁴²¹ Ebü'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed b. Alî eş-Şîrâzî, *Cüz'ün fihi İmtihânü's-Sünnî mine'l-Bid'i FAHD B. SAİD B. İBRAHİM EL-MUKRİN*, thk. Fahd b. Saîd b. İbrâhîm el-Mukrin (Abu Dabi: Dâru'l-İmam Mâlik, t.y.), 198, 231, 236, 343, 384, 479, 495, 498, 502.

⁴²² Elif Oğuz, *5./11. Asır Şam Bölgesinde Hanbelîlik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 124.

⁴²³ İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Hileleri "Telbis'u İblis"*, 125.

⁴²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Hileleri "Telbis'u İblis"*, 130.

⁴²⁵ Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar (Edvâ'u's-Selef, 1997), 1/20; Bu rivayetlerden birisi şu şekildedir: Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: Ahir zamanda bir adam gelecek. Ona Muhammed b. Kerrâm denecektir. Cemaat ve sünneti ihya edecek. Benim Mekke'den Medine'ye hicretim gibi o da Horasan'dan Beyti'l-Makdis'e hicret edecektir. Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. İbrâhîm b. el-Hüseyn b. Ca'fer el-Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr* (el-Hind: Muessesetü Dâru'd-Da'veti't-Ta'limiyyeti'l-Hayriyye, 2002), 453.

⁴²⁶ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 309, 324.

⁴²⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 247.

⁴²⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 223.

Bağdâdî, Salimiyye'nin kafirlerin ahirette hesaba çekilemeyeceği görüşünü naklederek onların ahiretteki hesabı bir bakıma kabul etmediklerine işaret etmektedir.⁴²⁹

Sonraki dönemde ise Eş'arîler'in Sâlimiyye'yi eleştirileri kimi zaman Ahvâzî (ö. 446/1055) üzerinden olmuştur.⁴³⁰ İbn 'Asâkir (ö. 571/1176) Ahvâzî'nin bu ekole mensup olduğunu bildirmektedir.⁴³¹ Farklı kaynaklarda da onun hakkında "Müşebbihe", "Mücessime" ve "Haşeviyye" gibi nispetleri görülebilmektedir. Ahvâzî'nin bu şekilde isimlendirilmesinde onun sıfatlar konusunda yazdığı eser etkili olsa gerektir.⁴³² Ahvâzî, nassları zahirî manasına bağlamak suretiyle antropomorfik bir Tanrı anlayışını aksettirmiştir. Bu durum ise anlaşıldığı kadarıyla Sâlimiyye'nin Ahvâzî vasıtasıyla mücessime ve müşebbiheden sayılmasına sebebiyet vermiştir.⁴³³

Ahvâzî'nin, Sâlimiyye ve Eşarilik ilişkisini gösterme açısından en önemli eseri *Mesâlibu İbn Ebî Bişr*'dir. Söz konusu eser adından da anlaşılacağı üzere Eş'arî'yi tenkit amaçlı yazılmıştır. Eserdeki eleştiriler kelimeler ve bid'atle meşgul olma, Mu'tezile'den ayrılma ve şeriatı alma şeklinde sınıflandırılmaktadır.⁴³⁴ Ahvâzî'nin Eş'arî'yi tenkit, zem ve aşağılama maksatlı yazdığı eseri "*Mesâlibu İbn Ebî Bişr*", Eş'arî çevrede pek tabii tepki meydana getirmiştir. Nitekim İbn 'Asâkir tarafından kaleme alınan *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî-mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* de müfterîden kasıt Ahvâzî'dir.

Ahvâzî Sâlimiyye'den olduğu ifade edilse de görüşlerinden hareketle Hanbelî ekolün bir temsilcisi olduğuna dair görüşler de mevcuttur.⁴³⁵ Bu anlamda Eşariliği eleştirmesi Sâlimî kimliğinden bağımsız bir duruma işaret edebilmektedir. Her ne kadar Eş'arî'ye eleştirilerinde Hanbelî mensubiyetin yahut tarzın etkili olabileceği göz

⁴²⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 195; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 280.

⁴³⁰ Asıl adı Ebû Ali Hasen b. Ali İbrâhîm b. Yezdâd el-Ehvâzî'dir. İbn Yezdâd adıyla da tanınmaktadır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Hasan b. Ali el-Ahvâzî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1989), 194.

⁴³¹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî*, 369; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 13/145.

⁴³² İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 13/145.

⁴³³ İşören, *Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi*, 18, 63.

⁴³⁴ İsa Koç, *Hanbelilik-Eş'arîlik İlişkisi (III.-V./IX.-XI. yy.)* (Yayınlanmamış Tez, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2020), 146.

⁴³⁵ Koç, *Hanbelilik-Eş'arîlik İlişkisi*, 145; Mavil, Ahvâzî'nin Mutezile kelmâcısı olduğunu söylemektedir. Bkz. Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 20.

önüne alınsa da Ahvâzî'den hareketle Sâlimiyye de Eşari çevreden tepki görmüş ve ilişkileri menfî çizgide seyretmiştir.

2.2. Kerrâmiyye ve Muhatapları

2.2.1. Kerrâmiyye'nin Tasavvuf Ekolleriyle İlişkileri

Kerrâmiyye, daha önce de belirtildiği üzere tıpkı Sâlimiyye gibi itikadî ve zühd yönü bulunan bir grup olarak Horasan bölgesinde ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan Kerrâmiyye'nin tasavvuf ve kelam ekolleriyle olan münasebeti konumuz açısından çok önemli bir hususu teşkil etmektedir. Zira Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin seyrinde Kerrâmiyye itici bir fonksiyon icra etmiş gibi görünmektedir. Bu anlamda Kerrâmiyye'nin bahsi geçen dönemdeki fonksiyonunun ve diğer gruplarla ilişkilerinin tüm yönleriyle ortaya konulması elzem görülmektedir.

Horasan bölgesinde Kerrâmiyye'nin ortaya çıktığı dönemde bazı vasıflarla temayüz ettiği görülmektedir. Tasavvuf açısından bu hususları; sufi olduklarına işaret eden kıyafetler (yün giyme pratiği), kesb ve halka açıktan vaaz olarak sıralamak mümkündür. Bu kavramlar üzerinden bakıldığında görülecektir ki Kerrâmiyye'nin karşısında konumlandırılmaya en çok müsait olan grup Melâmetîler'dir. İlk dönem sufi müelliflerinin melâmetî çizgiye yakınlığı da hesaba katıldığında aynı bölgeyi paylaşan her iki ekol arasındaki ilişkiler daha anlaşılır olacaktır. Nitekim Karamustafa, bu eserlerden birinde geçen yün giyme uygulaması hakkındaki değerlendirmeyi Kerrâmiyye ile ilişkilendirmektedir. Buna göre Hücvîrî yamalı yün giyme uygulamasının peygamber, sahabe ve alimlerin geleneği olduğunu söylemektedir. Devamında bu uygulamanın artık makam ve itibar kazanmak için olduğunu iddia etmektedir.⁴³⁶ Hücvîrî'nin “zamane halkından bazılarının” diyerek kastettiği kişilerin Karamustafa'ya göre dönemin şartları değerlendirildiğinde Kerrâmiyye olması muhtemeldir.⁴³⁷

Kerrâmiyye'nin önemli vasıflarından birini oluşturan diğer bir konu ise iktisab bahsidir. Kaynaklarda geçtiği üzere Kerrâmîler “*inkâru'l-kesb*” görüşüne sahip

⁴³⁶ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 107, 109.

⁴³⁷ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 129.

çıkılmaktadırlar.⁴³⁸ Bu anlayışa göre kâr amacı güderek çalışmak caiz olmayıp haramdır.⁴³⁹ Malamud, Kerrâmîliğin bu görüşünün ekonomik geçimi belirli bir seviyede olanlarda antipati oluşturduğu kanaatindedir.⁴⁴⁰ Diğer taraftan bu tartışmanın Kerrâmîlik'ten öncesine dayandığını söylemek gerekmektedir.⁴⁴¹ Hanefî alim Şeybânî (ö. 189/805) tarafından Kerrâmî doktrininin vücut bulmasından önce bu konuda bir eser yazıldığını görmekteyiz.⁴⁴² Eserin muhtevası genel olarak çalışıp kazanmanın başkalarının parasını yemekten daha iyi olduğu üzerine kuruludur.⁴⁴³ Bu durum, 2./8. asırda bu pratiğin yapıldığı, bu düşünceye sahip olan kesimlerin varlığını göstermektedir. Daha sonrasında ise Kerrâmî ekolün fikrî önderi sayılan Ahmed b. Harb'ın (ö. 234/848) buna karşı bir tez ürettiğini görmekteyiz.⁴⁴⁴ Hangi grubun diğerine tepki olarak bu görüşü ortaya attığı tam net olmasa da anlaşılan odur ki nihayetinde “*inkâru'l-kesb*” Kerrâmî ismiyle daha çok gündeme gelmiştir.⁴⁴⁵

Malamud'un “geçimi belirli bir seviyede olanlar” diye bahsettiği kesim içerisinde Melâmetiyye'yi saymak tuhaf olmayacaktır. Zira bu kesim kendi manevi durumunu halka belli etmeme noktasında çok titiz davranmıştır. Ekonomik hayatta yer almak da aynı şekilde kamufle bağlamında bunun bir sonucunu oluşturmaktadır.⁴⁴⁶ Bir de duruma tersten bakılacak olursa bu görüşün toplum nezdinde kabul edilebilirliğinin daha çok iktisadi sahada yer alan kesim aracılığıyla olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Nitekim fütüvvet teşkilatı Melâmetiyye ile irtibatlı bir şekilde gelişim

⁴³⁸ Margaret, “Ortaçağ Horasanında sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, 541, 542; Nitekim daha sonraları bu görüş Kerrâmiyye ile bütünleşmiştir. Bu görüşe sahip olanlar Kerrâmî olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, trc. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 333; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 107.

⁴³⁹ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 57.

⁴⁴⁰ Margaret, “Ortaçağ Horasanında sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, 541; Kerrâmiyye'nin inkâru'l-kesb anlayışına karşı çıkmada Melâmetîler yalnız değildir. Hâkim et-Tirmizî'yi de bu konuda onları eleştirirken görmekteyiz. Bkz. Fatımanur Horasan, *Teşekkül Döneminde Tasavvuf Psikolojisinin Temelleri: Hakîm Tirmizî Örneği* (Yayınlanmamış Tez, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019), 83; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 61.

⁴⁴¹ Nitakim Şakîk el-Belhî (ö. 194/810) çalışmaya menfî bakmaktadır. bkz. Ali Bolat, “Şakîk-ı Belhî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2010), 38: 305.

⁴⁴² Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Kesb*, nşr. Suheyl Zekkâr (Dimeşk, 1980).

⁴⁴³ eş-Şeybânî, *el-Kesb*, 40.

⁴⁴⁴ Margaret, “Ortaçağ Horasanında sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, 543.

⁴⁴⁵ es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 333.

⁴⁴⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 107.

göstermiştir. Aynı şekilde Kerrâmiyye mensuplarının daha çok ekonomik düzeyi düşük kimseler olması yine bu şekilde açıklanabilmektedir.⁴⁴⁷

Kerrâmiyye'nin *inkâru'l-kesb* ya da diğer adıyla *tahrîmu'l-mekâsıb* anlayışına karşı çıkmada Melâmetîler'in yalnız olmadığı görülmektedir. Aynı şekilde Tirmîzî, bu konuda onları eleştirenler arasında yer almaktadır.⁴⁴⁸ Kelâbâzî sufilerin kesb hakkındaki görüşlerini aktarırken Cüneyd'in kesbi nafîle ibadet gibi gerekli gördüğünden, diğer sufilerin ise mübah bir amel olarak değerlendirdiğinden bahsetmektedir.⁴⁴⁹ Bu bağlamda Kelâbâzî, kesbin helal olması noktasında sufilerin ittifak halinde olduğunu söyleyerek Kerrâmiyye hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.⁴⁵⁰

Kerrâmiyye, etkin olduğu bölgede; para kazanmak için çalışmamak, özel kıyafet giymek gibi hususların yanında açıktan vaaz etme gibi diğer bir özelliğe de sahiptirler. Bu özellik her ne kadar ayırıcı bir vasıf olarak gibi görünmese de Melâmetîler ile aralarında önemli bir ayrılık noktasını teşkil etmiştir. Zira Kerrâmiyye vaaz etme ve örgütlenme konusunda o kadar ileri gitmiştir ki 4./10. asırda Horasan'ın pek çok bölgesinde hankâhlar bu ekolle birlikte anılır hale gelmiştir.⁴⁵¹ Makdisî ilk olarak Kudüs olmak üzere Horasan bölgesinde Huttel, Cüzcan, Fergana, Meverrud ve Semerkand'da Kerrâmîler'in birçok hankâhı olduğunu haber vermektedir.⁴⁵² Bu durum ifşanın her türlüüne menfî bakan Melâmetîler'in yüksek ihtimalle tepkisini çekmiş ve onları gösteriş üzerinden eleştirmelerine sebebiyet vermiştir. İbn Kerrâm, Nisabur'un ilk şeyhlerinden sayılan Ebû Hüseyin el-Barûsî'ye müritleri hakkında ne düşündüğünü sorduğunda Barûsî: “Onların içlerinde olan arzu dışlarında olsaydı, dışlarında olan züht içlerinde bulunsaydı er olurlardı. Gördüm ki çok namaz kılıyor, çok oruç tutuyorlar. Fakat üzerlerinde imandan eser yok!” şeklinde cevap verdiği rivayet edilmektedir.⁴⁵³ Hamdûn el-Kassâr'ın hocalarından biri olan Barûsî'nin bu

⁴⁴⁷ Karş. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 64; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 2/304.

⁴⁴⁸ Karamustafa Tirmîzî'nin saygın bir aileye mensup olup zengin biri olmasını bu hususta manidar bulmaktadır. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 61.

⁴⁴⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 139, 140.

⁴⁵⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 139.

⁴⁵¹ Margaret, “Ortaçağ Horasanında sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, 548.

⁴⁵² el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, 333.

⁴⁵³ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 128.

yorumu Melâmetilerin gösteriş konusunda nasıl sert bir tavır takındığını anlama noktasında önemlidir. Aynı şekilde bu tavır Melâmetiyye içerisinde de görebilmektedir. Nitekim Nisabur şeylerinden olup Melâmetî çizgiyi temsil eden İbn Münâzil'in (ö. 330/941-42) fakih olan sufi Ebû Ali es-Sekaffî'yi (ö. 328/939) vaaz verdiği için tenkit edip yermesi bu durumun bariz bir örneğini oluşturmaktadır.⁴⁵⁴ Ayrıca bu hususa kendini izhar etme ve gösterişin yanında başka bir açıdan bakmış olmaları da mümkün görünmektedir. Zira vaaz vermeye sıcak bakmama durumu Melâmetîler'in "*emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker*" konusuna olan mesafeli yaklaşımlarıyla paralel konumda yer almaktadır. Bu durumda vaaz vermeye sıcak bakmamalarını bu prensibin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.⁴⁵⁵

Tüm bu özellikler dikkate alınarak Kerrâmiyye'nin diğer tasavvufî oluşumlarla olan münasebetlerine bakıldığında açık ve net bir şey bulunamamaktadır. Nitekim halihazırda Kerrâmî ekolden, grup yahut müntesipleri bağlamında bahseden herhangi bir tasavvufî eser neredeyse bulunmamaktadır. Bu durum Kerrâmiyye'nin diğer sufi oluşumlarla olan ilişkisini tespit etme noktasında bir zorluk meydana getirmektedir. Bunun yerine tasavvuf eserlerinde yer alan muhtemel bazı göndermelerden hareketle Kerrâmiyye'nin muhataplık çerçevesinde nerede durduğunu tespit etmek şu an için daha elverişli bir yöntem gibi görünmektedir.

Serrâc eserinde Kerrâmiyye hakkında herhangi bir malumata yer vermemektedir. Ancak Serrâc'ın bu şekilde davranmasını Kerrâmiyye'den habersiz olduğu şeklinde yorumlamak pek mümkün görünmemektedir. Zira Serrâc aynı bölgede bulunan Melâmet şeyhlerinden az da olsa nakillerde bulunmaktadır. Bu durumu Serrâc'ın ilim silsilesine bakarak açıklığa kavuşturmak mümkündür. Serrâc'ın hocalarına bakıldığında Şam, Bağdat ve Basra'nın senkronizasyonu olan bir sufi portresi karşımıza çıkmaktadır.⁴⁵⁶ Nitekim Serrâc'ın tasavvuf anlayışını Tüsterî ve

⁴⁵⁴ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 231.

⁴⁵⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 63.

⁴⁵⁶ Şam'da Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ed-Dukkî (ö. 350/961), Basra'da İbn Sâlim (ö. 360/970), Bağdat'ta Ebû Muhammed Murtaîş (ö. 329/940) ve Câfer el-Huldî (ö. 348/960) hocaları arasında sayılmaktadır. Bkz. Giriş kısmı Tûsî, *Lüma'*, 27.

Cüneyd'e dayandırması da bunun başka bir şekilde yansımasıdır.⁴⁵⁷ Böylelikle Kerrâmiyye'den bahsetmemesi bilinçli bir tercih gibi görünmektedir.

Diğer ilk dönem sufi müellifleri olan Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Sülemî ve Kuşeyrî'ye bakıldığında genel manada ve dönemin atmosferine uygun şekilde Kerrâmiyye'den bahsetmekten kaçınmış gibi görünmektedirler. Ancak bu durumun belki de tek istisnasının Mekkî olduğunu söylemek mümkündür. Sâlimiyye'ye mensup olan Mekkî'nin, tasavvufun ilk dönemi hakkında bilgi verdiği hacimli eserinde bazı itikadî konular da ele alınmıştır. Tam olarak bu noktada iman konusu ele alınırken Kerrâmiyye'nin iki yerde isminin geçtiği görülmektedir. Bu kısımlar iman ve İslam arasındaki ilişkinin ele alındığı bâbta geçmektedir. Mekkî bu konuyu ele alarak başka mezheplerle birlikte Kerrâmiyye'nin de görüşlerini bir bakıma nakzetmeyi amaçlamıştır.⁴⁵⁸

Kanaatimizce Mekkî'nin tasavvuf ile ilgili yazdığı eserde Kerrâmiyye'den bahsetmiş olması birkaç açıdan önemlidir. Mekkî, genel olarak o dönemin tasavvuf çevrelerinden farklı bir yol takip ederek Kerrâmiyye'yi ismen zikretme yolunu tercih etmiştir. Diğer taraftan Kerrâmiyye hakkında bilgi verilmediği, sadece itikadî kimlikleriyle ve menfi bir tutumla orada isimlerinin geçtiğini söylemek gerekmektedir. Mekkî'nin Kerrâmiyye'yi tasavvufî yönüyle ele almadığı bu şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim konu girişinde geçen "... Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Harûriyye'nin Görüşlerinin İptali ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ın Görüşünün Açıklanması Bahsi" ifadesi bu hususu destekler mahiyettedir.⁴⁵⁹ Kerrâmiyye'nin bu bağlamda Mekkî tarafından Sünnî çerçevede değerlendirilmediği de anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Mekkî'nin Sâlimiyye'ye mensup bir sufi olması Kerrâmiyye'ye karşı takınılan tavrın yalnızca Melâmetî grupla sınırlı kalmadığının göstergesidir.

Mekkî; kelimî konuları ele aldığı eserinde Kerrâmiyye'ye red mahiyetinde kısaca yer verirken çağdaşı olan Kelâbâzî'ye bakıldığında farklı bir tutumla karşılaşılmaktadır. Kelâbâzî'nin tasavvuf klasiklerinden sayılan meşhur eseri *et-*

⁴⁵⁷ Süleyman Uludağ, "el-Lüma", *DİA* (Ankara: TDV, 2003), 27: 258.

⁴⁵⁸ Mekkî, eserinde "İman ve İslam'ın mana ve hüküm açısından ilişkisinin alındığı konuda Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Harûriyye'nin görüşlerinin iptali..." ifadesiyle konuyu açıklamakla beraber bahsi geçen gruplara karşı yazıldığını vurgulamaktadır. Bkz. el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/216, 223.

⁴⁵⁹ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/216.

Ta'arruf'ta kelimî konular ele alınmış ve sufilerin bu konulardaki görüşlerine yer verilmiştir. Bununla beraber itikadî görüşleriyle dikkat çeken Kerrâmiyye'ye eserde bir kez dahi değinilmemesi dikkat çekici bir husustur. Bu durum Kelâbâzî'nin Kerrâmiyye'den bihaber olması ihtimalinden fazlasını ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Kelâbâzî'nin eserinde takip ettiği yöneme dikkatlice bakıldığında Kerrâmiyye'nin neden yer almadığı anlaşılabilmektedir. Kelâbâzî öncelikle, eserinde bir bakıma tasavvufun Sünnî formdaki çerçevesini ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Sünnî çevreden görmediği kimselerden isim olarak bahsetmemeyi tercih etmiş gibi görünmektedir. Nitekim Mutezile tarafından ortaya konan görüşlerde dahi sufilerin görüşlerini ifade eder ancak Mutezile'den katiyetle bahsetmez.⁴⁶⁰ Bu meyanda Kelâbâzî'nin Kerrâmiyye'den bahsetmemiş olmasının, çağdaşı Mekki'de olduğu gibi, onları tasavvufun Sünnî çerçevesine dahil etmemesiyle alakalı olabileceğini söylemek imkân dahilindedir.

Sülemî'ye gelindiğinde ise onun da sufi çevrelerde Kerrâmiyye'ye karşı olan tutumla uyumlu bir tavır içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim *Tabakât*'ında Kerrâmiyye'den yahut İbn Kerrâm'dan bahsetmemektedir. Yalnızca Sülemî'nin bir eserinde İbn Kerrâm'ın tevekkül hakkındaki bir sözü nakledilmektedir.⁴⁶¹ Bağdat'ta dönemin sufi şeyhi olan Sülemî'nin İbn Kerrâm'ın bir sözünü nakletmesi bu gruptan haberdar olduğu anlamına gelebilir. Gerçek şu ki takriben 4./10. asrın ikinci yarısından itibaren Kerrâmiyye'nin yükseliş dönemi olduğu göz önüne alındığında mezkûr kişilerin Kerrâmiyye'den habersiz olmaları pek mümkün gibi görünmemektedir. Bu bağlamda gerek Sülemî'nin gerekse diğer çoğu sufi müelliflerin eserlerinde onlara yer vermemiş olmalarını birkaç şekilde yorumlanabilir. Kerrâmiyye, bu müellifler tarafından tasavvufî bir fırka olarak görülmemiş olabilir. Zira Kerrâmiyye kelimî yönü de bulunan bir oluşumdur. Ancak Sülemî'nin "*el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*" ta ekol kurucusu İbn Kerrâm'ın sözüne yer vermesi bu ihtimali zayıflatmaktadır.

⁴⁶⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 92-95.

⁴⁶¹ Sülemî, *Tasavvufa Giriş "el-Mukaddime fi't-Tasavvuf"*, 000.

Kerrâmiyye'nin bu eserlerde yer almaması kimi zaman ise ilk dönem tasavvufî eser sahiplerinin Eş'arî olmasıyla ilişkilendirilmiştir.⁴⁶² Pek tabi Eş'arî kimlik bu tavrın sebeplerinden sayılabilir. Ancak Mekki'nin Sâlimiyye'ye mensubiyeti göz önüne alındığında eleştirilerin yalnızca Eş'arîler'e yakın olan çevrelerden gelmediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Kerrâmîyye'nin sufi ekoller arasındaki konumuna bakıldığında Eşarilik dışında farklı aidiyetlerin de yer aldığı anlaşılabilmektedir. Eşarilik yanında hatta daha öncesinde Melâmetî çizginin Kerrâmî oluşumun karşısında durduğu kaynaklarda görülebilmektedir. Nisabur'da her iki ekolün görüşlerine dikkatlice bakıldığında neredeyse karşıt şekilde konumlandırıldığı dikkat çekmektedir. Bu durumda Eşarilik dışında farklı bir aidiyet ve muhataplığın yoğun bir şekilde hissedildiğini söylemek mümkün olmaktadır. Sülemî'nin Melâmetiyye ile olan yakınlığı göz önüne alındığında bu durum daha anlaşılır bir hale gelmektedir.⁴⁶³ Kerrâmîler'e sert eleştiriler yönelten Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin öğrencisi olan Kuşeyrî de aynı geleneğin içinde yetişmiş ve Sülemî'ye öğrencilik yapmıştır.⁴⁶⁴ Hücvirî de Melâmetî geleneğe yakın yetişen bir sufidir.⁴⁶⁵ Bu durum tasavvuf yazını içerisinde Eş'arî çizgiden önce melâmetî çizginin baskınlığını göstermektedir.

Genel olarak bakılacak olursa bahsi geçen sufi müellifler tabakat eserlerinde tasavvufu Ehl-i Sünnet'e uygun bir oluşum olarak gösterme gayretine girerken inşa ettikleri tasavvuf anlayışına, yakın hasımları olan Kerrâmîler'i eleştirmeyi bir kenara bırakarak görmezden gelmeyi tercih etmiş gibi görünmektedirler. Zira bu eserler genel manada sufi gruplar hakkında tenkitler barındırmamaktadır. Hele de dönemin şartları dahilinde, tasavvufun kendini ispatlama devri olduğu göz önünde bulundurulursa, bu reaksiyonun tasavvufun muhafazasına yönelik olduğu da düşünülebilir. 4./10. asırda tasavvuf ekollerine yöneltilen çokça eleştiri böyle bir refleksi meydana getirmiş gibi görünmektedir. Cüneydî-melâmetî gelenek, tasavvufun şeriata muhalif olmadığını ortaya koyma motivasyonu ile tasavvuf içerisinde mümkün mertebe kendi çizgisini belirginleştirerek ve şeriata uygun şekilde ortaya koymaya çalışarak farklı çizgileri silikleştirmiş; karşısında konumlandığı tasavvuf ekollerini ise çoğu zaman

⁴⁶² Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, 26.

⁴⁶³ Sülemi Melâmetiyye hakkında müstakil bir eser kaleme almıştır. Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*.

⁴⁶⁴ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 139.

⁴⁶⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 227; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 404-405.

görmezden gelmeyi tercih etmiştir. Bu durum ise Kerrâmiyye gibi ekollerin tasavvufi konularda fazlaca gündem edilmemesine sebebiyet vermiştir. Muhtemelen bu tavrın bir sonucu olarak Kerrâmiyye; bu dönemde daha çok kelmî konularla tartışma konusu edilmiştir.

Bu durumda çoğu sufi müellifin eserinde Kerrâmî şahıslara yer vermemelerini sadece Eş‘arî kimliklerine bağlamak eksik bir değerlendirme olabilir. Bunun yerine farklı bileşenlerin etkisiyle meydana gelen bir muhataplığın söz konusu olduğunu söylemek daha uygun gibi görünmektedir. Doğrusu bu eserlerde Kerrâmîler’den bahsedilmemesi kelamcılıktan ziyade sufîyâne bir tarzı da yansıtmaktadır. Zira tasavvuf yapısı gereği eleştirilerini açıktan yapmayı çok hoş gören bir kurum değildir. Hele de melâmetî çizgi bu konuda daha da hassasiyet gösteren bir tavra sahiptir. Bunun yerine daha önce de Kuşeyri’nin Kerrâmîler hakkında takındığı tavırda olduğu gibi yok sayma yolunu tercih ettiklerine şahit olunmaktadır. Bu anlamda Kerrâmiyye’yin mezkûr eserlerde yer almaması kanaatimizce farklı sebeplerin neticesidir. Anlaşıldığı kadarıyla bu tavır tasavvufî ve itikadî kaygılarla meydana gelmiş; böylelikle Sünnî tasavvuf geleneği Kerrâmiyye’yi çizgi dışına itmiştir.

Anlaşıldığı üzere dönemin hâkim tasavvuf anlayışıyla arasındaki ayrılıklar Kerrâmiyye’nin dışlanmasına yol açmıştır. Ancak bu dışlanmayı sadece sufîyane tavırlara bağlamak da doğru değildir. Nitekim süreç takibi yapıldığında eleştiri zeminini oluşturan nedenlerin tasavvufî tercihlerin olması ve Kerrâmiyye’nin yok sayılmasının sufîyane bir tavra karşılık gelmesi, söz konusu grubun yalnızca tasavvufî görüşler nedeniyle negatif yönde muhatap alındığı anlamına gelmemelidir. Kerrâmiyye’nin itikadî bir veçhe sahip olması yine bu durumun da dikkate alınmasını gerektirmektedir. Konunun bu yönü Hücvirî’de geçen bir rivayet aracılığıyla anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere Ebû Osman el-Hîrî Melâmetiyye’nin en önemli temsilcilerindendir. Onun tasavvufî sürecinden bahseden Hücvirî; Hîrî’nin önceleri Yahyâ b. Muaz er-Râzî’nin meclisinde bulunduğu bilgisini verir. Anlatıya göre sonrasında Hîrî; Şâh Şucâ b. Şucâ el-Kirmânî’nin yanında kalmak ister ancak Kirmânî onu kabul etmek istemez. Sebep olarak mürşidi Yahyâ b. Muâz’ın recâ makamına sahip olmasını gösterir. Yahyâ b. Muâz ile Kirmânî yakın arkadaşlardır.⁴⁶⁶ Buna

⁴⁶⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 2/221.

rağmen Kirmânî “Yahya ile sohbet etmiş bulunuyorsun, o recâ makamına sahiptir, bir kimse recâ meşrebini ele geçirse o tasavvuf yolunu benimseyemez. Zira recâyı taklit ve takip etmek tembellik neticesini doğurur.” diyerek onu kabul etmeyişiinin nedenini açıklamıştır. Burada bahsedilen “*recâ*” tasavvuf eserlerinde daha çok havf-recâ dikotomisi kapsamında ele alınır. Sufiler her ikisi arasındaki dengeye önemle vurgu yapmaktadırlar. Dârânî, recânın havfa galip gelmesi halinde vaktin fasit olduğunu; havfın recâyâ galip gelmesi durumunda ise o kişinin tevhidinin batıl olduğunu ifade ederek dengenin önemini vurgulamıştır.⁴⁶⁷ Diğer taraftan her iki kavram itikadî olarak Mürcie ve Mutezile ile irtibatlandırılmıştır. Nitekim Hamdûn el-Kassâr’a melâmetin ne olduğu sorulduğunda “Melâmet, Mürcie kadar Allah’tan ümitli, Mutezile kadar da endişeli olmaktır.” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.⁴⁶⁸ Her iki kavramın uç noktası Mürcie ve Mutezile’ye karşılık gelmektedir. Ayrıca Kirmânî’nin bu yorumundan söz konusu ifadenin ibadetlerde savsaklama neticesini doğurduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶⁹ Diğer taraftan Yahyâ b. Muaz’ın itikatta Mürcî olduğu da nakledilmektedir.⁴⁷⁰ Aynı şekilde Kerrâmiyye’nin de Mürcî bir fırka olarak görülmesi, bu kavramın Melâmetîler ile Kerrâmîler arasında bir ayrılık noktası teşkil ettiği fikrini akla getirmektedir.⁴⁷¹ Bu anlamda recâ kavramı her iki kesim arasında bir ayrım çizgisi vazifesi gördüğü anlaşılabilmektedir. Nitekim kelimî ekoller Kerrâmiyye’ye karşı başta iman tanımı olmak üzere itikadî konularda cephe almıştır.

2.2.2. Kerrâmiyye’nin Diğer Ekollerle Olan İlişkileri

Kerrâmiyye’nin sufî çevrelerle olan ilişkilerine bakıldığında bunun daha çok tasavvufi konular üzerinden olduğunu söylemek mümkündür. Kerrâmiyye tasavvuf çevresinde daha çok yukarıda geçen konular üzerinden eleştirilirken farklı kesimler tarafından başka konular merkeze alınarak tenkit edilmişlerdir. Süreç açısından bakılacak olursa önceleri Kerrâmiyye’nin Mürcie çatısı altında değerlendirildiği

⁴⁶⁷ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 178.

⁴⁶⁸ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 126.

⁴⁶⁹ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 197; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 154.

⁴⁷⁰ el-Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed’u ve’t-Târîh* (Mektebetu’ş-Sekâfeti’d-Dînîyye, t.y.), 5/144, 145; Salih Çift, “Yahyâ b. Muâz”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2013), 43: 258.

⁴⁷¹ Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı, 2005), 144.

söylenebilir.⁴⁷² Daha sonralarda ise müstakil olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadis, Maturîdilik ve Eşariliğin ön plana çıktığı görülmektedir.

Kerrâmiyye'nin diğer ekollerle ilişkilerine nazar edildiğinde farklı bir tabloyla karşı karşıya kalınmaktadır. İlk olarak Ashâbu'l-Hadis söz konusu olduğunda iman tanımı merkeze alınarak Kerrâmiyye'nin muhatap alındığı görülmektedir. İmanda artma ve azalma konusunda her iki ekol arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İbn Kerrâm'ın imanda artma ve azalmayı kabul etmediği yahut artmayı kabul ederken azalmayı kabul etmediğine yönelik iki farklı görüş bulunmaktadır. Her iki şekilde de Hadis taraftarlarıyla arasında fikir ayrılığı meydana gelmiş; bu konu merkeze alınarak tenkit edilmişlerdir.⁴⁷³ Alimoğlu Sürmeli, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 311/923) eserinde bahsettiği Mürcî bir gruptan kastın Kerrâmîler olduğu kanaatindedir.⁴⁷⁴ İbn Huzeyme, eserinde imanın kalpte olmadığını iddia eden bir grup için “Ğâliyetü'l-Mürchie” ifadesini kullanır.⁴⁷⁵ Bu tabirden kastın Kerrâmîler olması muhtemeldir. Zira daha önce de belirtildiği üzere Kerrâmîler genel olarak Mürcie kapsamında değerlendirilmişlerdir. Diğer taraftan İbn Huzeyme'nin hocası Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö.280/894) Kerrâmîler'e karşı tavrını dikkate alındığında bu ihtimal kuvvetlenmektedir. Rivayet edildiği üzere Dârimî, Kerrâmîler'i eleştiren “er-Red a'lel-Kerrâmiyye” adında bir kitap yazmıştır. Diğer taraftan İbn Kerrâm'ın Herat'tan çıkarılmasında rolü olmuştur.⁴⁷⁶ Bu durumda Kerrâmîlere karşı sert bir tutuma sahip olan Dârimî'nin öğrencisi İbn Huzeyme'nin eserinde bahsettiği kişilerden maksadının Kerrâmîler olması uzak bir ihtimal değildir. Ayrıca Dârimî'nin selefî çizgide yer aldığı ve Ahmed b. Hanbel'in talebesi olduğu göz önüne alındığında 3./9. asrın ortalarından itibaren Ehl-i Hadîs taraftarlarınca tenkit edildiği anlaşılmaktadır.⁴⁷⁷ Ancak bu eleştirilerin “Kerrâmiyye” adından ziyade “Mürchie” ismi altında yapıldığını özellikle vurgulamak gerekmektedir.⁴⁷⁸

⁴⁷² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/120; el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 144.

⁴⁷³ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 95.

⁴⁷⁴ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 107.

⁴⁷⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve 'İsbâtü Sıfâtî'r-Rab 'Azze ve Celle*, nşr. Abdulaziz b. İbrahim eş-Şehvân (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1994), 2/702.

⁴⁷⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 6/574.

⁴⁷⁷ Abdullah Aydın, “Osman b. Saîd ed-Dârimî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1993), 8: 495-496.

⁴⁷⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 702, 713, 769.

Ashâbu'l-Hadis tarafından daha çok iman tanımını üzerinden Mürchie çatısı altında muhatap alınan Kerrâmiyye'nin, Maturîdilik söz konusu olduğunda farklı bir sürecin meydana geldiği görülmektedir. Amelî ve itikâdî konulardaki yakınlık sebebiyle Hanefîler ile aralarının daha iyi olduğu yahut sorun olmadığı düşünülse de somut bir şekilde Mâturîdî ile birlikte bir ayrılmanın söz konusu olduğunu söylemek imkân dahilindedir.⁴⁷⁹ Öyle olacak ki Karadaş, Mâturîdî'den itibaren aralarında bir mesafe koyma ihtiyacının hasıl olduğu kanaatindedir.⁴⁸⁰ Mâturîdî'nin bizzat eseri incelendiğinde Karadaş'ın düşüncesi kuvvetle muhtemeldir.

Mâturîdî gelenek içerisinde Kerrâmîler'e yönelik eleştiriler önceleri Ashâbu'l-Hadis taraftarları gibi iman tanımını üzerinden yapılmıştır. Mâturîdî (ö. 333/944), eserinde iman salt ikrar olduğunu söyleyenlerin Kerrâmîler olduğuna işaret ederek onların bu görüşünü nefyeder.⁴⁸¹ Mâturîdî, diğer bir eseri *Te'vilât*'ta ise Kerrâmiyye'yi Mutezile ile birlikte zikretmektedir.⁴⁸² Söz konusu eserde Kerrâmiyye'nin Mürchie'den bağımsız ele alınmış olması önemli bir husustur. Diğer taraftan bu durumu Kerrâmîlerin müstakil bir fırka özelliği taşıyıp o şekilde muhatap alındığı şeklinde yorumlayabileceğimiz gibi Mâturîdî geleneğin Mürçilikle olan ilişkisinin bir yansıması olarak da görmek mümkündür. Bilindiği üzere Maturîdî, Mürchie'yi savunan bir tavra sahiptir.⁴⁸³ Bu nedenle olsa gerektir ki Maturîdî, Kerrâmiyye'yi nefyederken dönemin teamülünün aksine bir yol takip ederek onları Mürchie'den ayırıştırma yolunu tercih etmiştir.⁴⁸⁴

İlk önceleri Hanefî/Mâturîdîler'in eleştirileri Kerrâmiyye'nin imanla alakalı görüşleri üzerinden gerçekleştirilirken 4./10. asrın yarısından itibaren sıfatlar konusu gündeme alınmıştır. Bu yönüyle Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/952) ile İbn Yahya (ö.

⁴⁷⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 196.

⁴⁸⁰ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 4. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 93.

⁴⁸¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd "Açıklamalı Tercüme"*, trc. Bekir Topaloğlu, 6. Bs (İstanbul: İsam, 2014), 571; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Halîf (İskenderiye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısıriyye, t.y.), 378; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, trc. Bekir Topaloğlu, 1. Bs (Ankara, 2015), 1/62.

⁴⁸² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/174.

⁴⁸³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd "Açıklamalı Tercüme"*, 501; Ahmet Ak, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mürchie'ye Bakışı", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006): 193.

⁴⁸⁴ Mâturîdî, Mürchie'yi övülen Mürchie ve yerilen Mürchie olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 1/122; el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/111-112.

4./10. asrın sonları) dikkat çeken isimler olarak zikredilebilir. Semerkandî, seleflerinde olduğu gibi Kerrâmiyye'nin iman tanımı hakkındaki görüşlerini yinelemektedir.⁴⁸⁵ Ancak ilave olarak onların kelam sıfatı hakkındaki görüşlerini de verir. Konu hakkında nakledilenler Kelâbâzî'de geçen İbn Sâlim'in görüşünü andırmaktadır.⁴⁸⁶ Semerkandî'ye göre Kerrâmîler, Kelâmullah'ın lafzî olduğu ve bunun da Allah ile kâim olduğu düşüncesindedirler.⁴⁸⁷ Bunun haricinde eserde kişinin geçimini sürdürebilmek amacıyla çalışmanın (*kesb*) bid'at olduğu ve velilerin mertebelerinin Peygamberlerinkinden üstün olduğu (velayet-nübüvvet ilişkisi) şeklindeki görüşler de Kerrâmîler'e atfedilmiştir.⁴⁸⁸ Kesb konusunun eserde işlenmiş olması Kerrâmiyye'nin kelamî görüşlerinin yanı sıra tasavvufî görüşleriyle de dikkate alındıklarını göstermektedir. İnkârü'l-Kesb anlayışı daha öncesinde sufi çevrelerde tartışılan bir konu iken artık farklı sahalarda da ele alınmıştır. Şunu belirtmekte fayda var ki bu uygulama (inkârü'l-kesb) en çok Kerrâmîler'le ilişkilendirilmektedir. Dilencilik yaptıkları, çalışmadıkları şeklinde rivayetler kesb şeklinde eserlerde temayüz etmiştir diyebiliriz.⁴⁸⁹ Ancak kanaatimizce bu eserin en önemli özelliği, sonraları bir ekleme yapılmadığı kabul edilirse,⁴⁹⁰ Kerrâmiyye'nin müstakil olarak geçmesidir. Diğer taraftan sıfatlar konusunun Kerrâmiyye eleştirilerinde merkeze alınması muhataplık dilinin de değişmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim Semerkandî'de Kerrâmîler'in müşebbihe ile birlikte zikredilmesi buna işaret etmektedir.⁴⁹¹

Kerrâmiyye'nin müşebbihe şeklinde itham edilmesinin tek örneği Semerkandî değildir. İbn Yahya'nın da Kerrâmîleri eleştirirken aynı minvalde hareket ettiğini söylemek mümkündür.⁴⁹² İbn Yahya'nın *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn* isimli eseri Mâturîdîlik hakkında bilgi veren temel eserlerden⁴⁹³ olmakla birlikte Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgiler açısından da önemli bir eserdir. Aynı zamanda eserde Mâturîdiyye nazarında Kerrâmiyye'nin durumunu tespit açısından mühim bilgilerin

⁴⁸⁵ es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 293.

⁴⁸⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 75, 76.

⁴⁸⁷ es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 268.

⁴⁸⁸ es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 213, 333.

⁴⁸⁹ el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, 62.

⁴⁹⁰ Muhammed Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", *DİA* (İstanbul: TDV, 2009), 36: 579.

⁴⁹¹ es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 302.

⁴⁹² Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 157.

⁴⁹³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 3. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 165-171.

yer aldığı kaydedilmektedir. Alimoğlu Sürmeli, çalışmasında söz konusu eseri Kerrâmiyye bağlamında detaylı bir şekilde değerlendirmiştir. Buna göre İbn Yahya Kerrâmiyye'yi islam fırkalarından biri olarak görmemektedir. Bu durumun sebebi söz konusu grubun tevhid konusundaki uygun olmayan görüşleri ve şer'î konulardaki tutarsızlıklarıdır.⁴⁹⁴ Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin 4./10. asrın sonlarına doğru Mâturîdî kelamcılar nazarında İslam dışı fırka olarak görülmeye başlandığı anlaşılmaktadır.

Kerrâmiyye'ye karşı yapılan eleştiri ve faaliyetler daha çok Ebû Ya' kub İshak b. Mehmeşâz (ö. 383/993) ile Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz'ın (ö. 421/1030) ekol liderliği yaptığı döneme denk gelmektedir. Baba oğul her iki Kerramî lider, faaliyetleriyle ekolün nüfuzunu arttırmış ve Kerrâmiyye'yi bölgede etkin bir güç haline getirmiştir. Aynı dönemde, takribi 4./10. asrın ikinci yarısından itibaren, diğer fırkalar tarafından eleştirilerinin artması bu manada manidardır. Tenkitler artmakla birlikte farklı alanlarda da görünür olmuştur. Eleştiri konularının bu dönemde ağırlıklı olarak kelamî sahaya kayması ekolün hâkim inanç anlayışının sınırlarından çıkarılma eğilimini beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan Kerrâmî cephede bu eleştiriler büyük bir rahatsızlık meydana getirmiştir. Ebû Bekir Muhammed ile Kadı Ebû'l-'Alâ (ö. 431/1040) arasında yaşanan çekişme bunun somut bir örneğini oluşturmaktadır. Rivayet edildiği üzere Ebû Bekir, Hanefî fakih Kadı Ebû'l-'Alâ'yı Mutezili olmakla itham eder. Anlaşmazlık büyünce durum sultana intikal eder. Sultanın sorgulaması sırasında Ebû Bekir ithamının doğruluğunu yansıtmadığını itiraf eder. İfade ettiği üzere bunu Kadı kendisini müşebbiheden olduğunu iddia ettiği için yapmıştır.⁴⁹⁵ Meydana gelen bu olay Kerrâmiyye kanadındaki rahatsızlığın önemli bir emaresidir.

4./10. asrın sonlarına doğru itikadî görüşlerle alakalı eleştiri ve ithamlar ekolün kelamî yönüne ağırlık vermesini beraberinde getirdiği görülmektedir. Nitekim kelamî yönü ağır basan tenkitler Kerrâmiyye içerisinde bu yönü kuvvetli olan kişileri görünür kıldırmıştır. Bu bağlamda Ebû Muhammed Abdusselam b. Muhammed b. Heysam'ı (ö. 5./11. asrın ilk yarısı) Kerrâmiyye'nin en önemli temsilcisi konumunda saymak mümkündür.

⁴⁹⁴ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 138.

⁴⁹⁵ el-'Utbî, *el-Yemînî*, 423 vd.

Alimoğlu; İbn Heysam'ı, Kerrâmiyye'ye kelimâ derinlik kazandıran kişi olarak nitelendirmektedir.⁴⁹⁶ Zira ondan önceki Kerrâmî şahsiyetlerde itikadî yönü olsa bile bu denli kelimâ yoğunluklu görüşler görülememektedir. Diğer taraftan bu vaziyeti dönemin konjonktürel atmosferiyle de açıklamak imkân dahilindedir. O dönemde tasavvuf, şer'i ilimler arasında yerini almaya çalışırken kelimâ fırkalar tarafından da bahis konusu edilmişlerdir. Aynı minvalde Kerrâmiyye'nin kesb yahut yün hırka giyme konularından ziyade kelimâ konular merkeze alınarak eleştirilmeleri ekolün bu yönde evrilmesine sebebiyet vermiş olabilir. Bu manada İbn Heysam'ın görüşlerini ortaya koyarken müşebbiheden imtina kaygısında olduğunu söylemek kanaatimizce abartı olmayacaktır. Öyle ki; Şehristânî İbn Heysam'dan bahsederken İbn Kerrâm'ın her görüşünü, tecsim gibi kabul edilmesi imkânsız olan görüşünü bile makul hale getirdiğini söylemiştir.⁴⁹⁷

Böylelikle İbn Heysam'ın ekol içindeki rolüne temas etmiş bulunmaktayız. İbn Heysam ile birlikte ekol teorik anlamda çok daha güçlü hale gelmiştir. Kerrâmiyye'nin İbn Heysam öncesi dönemde tasavvuf çevrelerince inkârı'l-kesb, açıktan vaaz verme ve yün hırka giyme gibi pratik yönüne işaret eden farklılıkları varken itikadî yönden reca ve iman kavramı bağlamında muhatap alınmışlardır. Takribi 4./10. asrın ortalarından sonra kelimâ ağırlıklı eleştirilerin ve ithamların yoğunlaştığı göz önüne alındığında İbn Heysam'ın ekol içindeki rolü ve önemi ortaya çıkmaktadır. İbn Heysam, Kerrâmiyye ekolüne yönelik yapılan eleştirilere göğüs gererek pek çok görüşü Ehl-i sünnete uygun şekilde tevil etme gayretinde bulunmuştur. Bu çabasında o kadar ileri gitmiştir ki bazı çevrelerce Ehl-i sünnete yakın olduğu yahut Kerrâmî olmadığı iddia edilmiştir.⁴⁹⁸

İbn Heysam'ın hayatı hakkında detaylı bir bilgi sahibi olmamakla birlikte iyi bir mütekellim ve hatip olduğu nakledilmektedir.⁴⁹⁹ İbn Heysam, Kerrâmiyye'nin altın çağında yaşamış, ekolün liderliğini üstlenmiştir.⁵⁰⁰ Kerrâmiyye'nin yoğun bir şekilde

⁴⁹⁶ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 80.

⁴⁹⁷ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983), 1/110.

⁴⁹⁸ Ebû'l-Hasan Alî b. el-Hasan b. Alî b. Ebi't-Tayyib el-Bâherzî, *Dumyetu'l-Kasri ve Usretu Ehl-i'l-Asri* (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1993), 2/889; Abdylkader Durguti, "Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021): 990.

⁴⁹⁹ Durguti, "Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi", 990.

⁵⁰⁰ Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn, Mezhebü'l-Kerrâmiyye*, 87.

eleştirilere maruz kaldığı bir zaman diliminde, 4./10. asrın sonları ile 5./11. asrın başlarında, kelamî görüşleriyle temayüz etmiştir. İbn Heysam'ın kelamla alakalı görüşlerine bakıldığında Ehl-i sünnet çizgisinde bulunmaya çalışan, İbn Kerrâm'ın görüşlerini tevil ve tashih eden bir mütekellim karşımıza çıkmaktadır. Yanı sıra kaynaklarda dönemin mevcut ekol liderleri arasında zikredilmektedir.⁵⁰¹ İbn Heysam isminin diğer ekol önderleri arasında geçmesi yaşadığı dönemde Kerrâmiyye'nin mevcut gücünü ve İbn Heysam'ın ekol içerisindeki önemini ortaya koymaktadır.

İbn Heysam'ın yaşadığı dönem aynı zamanda Kerrâmîler'in kelamcılarla şiddetli tartışmalarına da sahne olduğu bir zaman dilimine denk gelmektedir. Bu döneme kadar Kerrâmiyye'nin eleştirilere cevap verdiği yahut kendini savunduğuna dair bir malumatla karşılaşmıyoruz. Ancak İbn Heysam ile birlikte teknik manada münazaralar gerçekleşmiştir. Tartışmalarda İbn Heysam usta kelamcı kimliğiyle ön plandadır. Ancak, Kerrâmiyye, Kelam sahasından yöneltilen eleştirilere karşı kelamî açıdan görüşlerini tashih etme gayretine girerken büyük bir problemle karşı karşıya kalacaklardır. Çünkü artık yeni muhatapları Eş'arîler'dir. Kerrâmiyye ile diğer kelamî ekoller arasında geçen tartışmalar göz önüne alındığında kaynaklara yansıdığı kadarıyla hiçbirinin eleştirel güç ve dozu Eş'arîler'i aşmış değildir. Daha sonra detaylıca ele alınacağı üzere Eş'arîler, Cüneydî çizgiyle sıkı iletişim halinde olan Melâmetî sufilerin de desteğini alarak Kerrâmîler'in etkinliğini kırma noktasında önemli bir misyon üstlenmiştir. Zira bu dönemde İbn Heysam'ın itikadî görüşlerini dayandırdığı silsileden hareketle Kerrâmiyye'nin tasavvufî yönünün hala aktif olduğu anlaşılabilmektedir.⁵⁰² Tüm bunlardan hareketle bulunduğu bölgede güç dengesini değiştirecek şekilde varlık göstermeye başlayan Eş'arîler Kerrâmiyye için en büyük problemlerden biri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Kerrâmiyye'nin tasavvuf ve kelamî açıdan çevrelerince çokça eleştirilmesinin, kimi zaman yok sayılmasının sebepleri arasında siyasi faktörler de rol oynamaktadır. Yukarıda Kerrâmiyye'ye yapılan eleştirilerin daha çok Ebû Ya'kub İshak b.

⁵⁰¹ es-Safedî, *el-Vâfi*, 5/112, 113.

⁵⁰² Krş. Durguti, "Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi", 994, 995; İbn Heysam'ın görüşlerini dayandırdığı silsilelerden biri Süfyan es-Sevrî kanalıyladır. Bkz. 'Abdulhamîd b. Hibetullâh İbn Ebî'l-Hadîd, *Şeru Nehci'l-Belâğa*, nşr. Muhammed 'Abdulkerîm en-Nemerî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/1780.

Mehmeşâz (ö. 383/993) ile Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz'ın (ö. 421/1030) ekol liderliği yaptığı döneme denk gelmesi bu anlamda önemli bir hususu barındırmaktadır. Kerrâmîler'in zirvede olduğu dönemde siyasi iktidarı elinde bulunduran Sâ mânî ve Gazneli yöneticilerinin politikaları bu çekişmelerin şekillenmesinde rol oynamıştır. Bu bağlamda Kerrâmiyye açısından 4./10. asrın sonlarının önemli olduğunu, bu dönemde Nisabur'un Kerrâmiyye'nin merkezi haline geldiğini söylemek mümkündür.⁵⁰³ Abdülkâhir el-Bağdâdî'den nakledilen Sâ mânî ordu komutanı Nâsırü'd-devle Ebu'l-Hasan Simcûrî (ö. 378/989) huzurunda 370/980 yılında gerçekleştirilen münazara ekolün nüfuzu hakkında fikir verebilmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, dönemin Kerrâmî liderinin bazı görüşlerini naklederek onunla yaptığı münazaradan bahsetmektedir.⁵⁰⁴ Eş'arî bir mütekellim tarafından Kerrâmiyye'nin eleştirilmesi bir tarafa bölgenin hakimiyetini elinde bulunduran komutan huzurunda gerçekleştirilen tartışma, Kerrâmiyye'nin etki ve hakimiyet gücüne yorumlanabilir. Diğer bir Kerrâmî ekol mensubu İbn Heysam'ın da devlet yöneticileriyle arasının iyi olduğundan bahsedilmektedir. Nitekim kendisi de sultan huzurunda İbn Fûrek ile münazarada bulunmuştur.⁵⁰⁵ Bu ifadeler Kerrâmiyye'nin devlet nezdine temsil gücüne işaret etmektedir.

Temsil gücü artan Kerrâmiyye'ye destek söz konusu olduğunda ise en somut göstergenin Sâ mânî valisi ve Gaznelilerin kurucu sayılan Ebû Mansûr Nâsırü'd-dîn ve'd-devle Sebük Tegin b. Kara Beckem (ö. 387/997) eliyle olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Utbî ve Zehebî, Sebük Tegin'in Kerrâmî olduğundan bahsetmektedir.⁵⁰⁶ Öyle ki, "Kerrâmî Devlet" ifadesi bu dönem için kullanılmıştır. Bu ifade ekolün devlet nezdindeki gücünün en belirgin göstergelerindendir.⁵⁰⁷ Söz konusu destek Sebük Tegin'den sonra oğlu Sultan Mahmud tarafından da devam ettirilmiştir. Sultan Mahmud Horasan'da batınî yapılanmalara karşı Ebûbekir'e geniş yetkiler vermiştir. Nitekim onun "itikadı bozuk" olarak nitelendirdiği kişiler idam edilmiştir. Böylelikle devletin resmi mezhebi bir bakıma Kerrâmiyye olmuştur.⁵⁰⁸ Bu destek ve tutumun

⁵⁰³ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 74.

⁵⁰⁴ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 213.

⁵⁰⁵ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 80.

⁵⁰⁶ el-'Utbî, *el-Yemînî*, 423; Zehebî, *Siyer*, 1985, 16/500.

⁵⁰⁷ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 77.

⁵⁰⁸ el-'Utbî, *el-Yemînî*, 423, 490-495.

sebebi, dönemin Kerrâmî lideri Ebûbekir Mehmeşâz'ın dindar kişiliği olabileceği gibi bölge yöneticilerinin bu ekolün güçlü nüfuzuna dayanma isteği de olabilir. Zira o dönemde Kerrâmîyye taraftarlarının çok olduğu da bilinen bir husustur. Nitekim Utbî, Ebûbekir'in Sultan Mahmud'a bağlı olduğunu ancak Horasan işgal edildiğinde Ebûbekir'in taraftarlarından ötürü (bir bakıma çekinerek) ihtiyaten onu yanında muhafaza ettiğinden bahsetmektedir. Kerrâmîlerin bölge yöneticilerini tedirgin edebilecek nüfuzu ellerinde bulundurması önemlidir. Buradan, Kerrâmîyye'nin o sırada bölgede dengeleri değiştirebilecek bir potansiyele sahip olduğu sonucuna varmak mümkündür.⁵⁰⁹ Dolayısıyla takriben 4./10. asrın ikinci yarısından itibaren ve 5./11. asrın başlarında Horasan bölgesinde Kerrâmîyye dini, siyasi ve sosyal bir nüfuzu elinde bulunduran bir yapıyı ifade etmektedir.

2.3. Tasavvufla Kesişiminde Eşariliğin Muhatap Olduğu Sufi Karakterin Biçimlenmesi: Bağdat-Melâmetî Formasyonu

Melâmetiyye başlığı altında zikredilecek olan bir takım bağlantı ve görüşlere geçmeden önce bu bölümün çalışmamız açısından önemini vurgulamak gerekmektedir. Eşarilik-tasavvuf ilişkisi bağlamında dikkat çeken isimlere bakıldığında Bağdat-Horasan öğretilerinin karışımını taşıyan sufi şahsiyetler görülmektedir. Bu durumun tasavvufun yeknesak bir yapıda olmadığına bir delil teşkil etmesi bir yana Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde alt bir katmanın mevcudiyetine işaret etmektedir. Pek tabi bu noktada Eşariliğin muhatap olduğu tasavvuf kitlesinin kimliğini ayrıntılarıyla ortaya koymak ve varsa bunun sürecini irdelemek elzem bir hususu teşkil etmektedir.

Melâmet; meşrep ve meslek yönüyle iki veçhi bulunan bir kavramı ifade etmektedir. Meşrep yönüyle neredeyse tüm tasavvufî yapıların içerisinde yer almakla birlikte bu kavramı merkeze alarak bir harekete karşılık gelecek şekilde formunu veren ve kesin çizgilerle ortaya koyan Horasan bölgesindeki sufilerdir.⁵¹⁰ O halde yaşam tarzı olarak diğer ekollerle sıkı bir iletişim halinde olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Bu husus ekolün özellikle diğer tasavvufî yapılarla olan ilişkisinin ortaya konulmasını, en azından bu kavram üzerinden belirlenmesini bir hayli

⁵⁰⁹ el-‘Utbî, *el-Yemînî*, 423-424.

⁵¹⁰ Kara, “Melâmetiyye”, 566.

zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan bu kavramın geniş bir çerçeveyi ihata etmesi, çok farklı çizgilerde varlık gösteren akım ve grupların aynı şemsiye altında değerlendirilmesine de sebebiyet vermiştir. Nefsini ön plana çıkarmaktan imtina ve kınayanın kınamasından korkmama gayreti kimi zaman kınanmayı amaçlayan bir ilkeye dönüşmüş ve bazı kimselerce şeriata aykırı davranışlar dahi yapılagelmiştir. Bu pratiklerin meydana getirdiği reaksiyon ise muhatap olunan kesimlere göre farklı olmuştur. Melâmet kavramının kapsam ve geçişkenliğinden ötürü ilk dönem tasavvuf eserlerinden ve bireysel ilişkilerden hareketle irtibat ağını dikkatli analiz etmek daha doğru sonuçların elde edilmesini sağlayacaktır.

Melâmetiyye genel hatlarıyla ele alındığı takdirde Kerrâmî ve Sâlimiyye'den farklı bir yapıya karşılık geldiği görülmektedir. Diğer her iki ekol tasavvufî yönüyle birlikte kelimî yönüyle de temayüz ederken Melâmetîler'de aynı durum söz konusu değildir. Melâmetiyye'nin, yapı gereği vasıflarını keskin bir şekilde ortaya koymaktan ziyade; berî durma ve kendini belli etmeme refleksi haklarında bilgi almamızı zorlaştıran birinci sebebi teşkil etmektedir. Nitekim Melâmetiyye'nin belirli bir ilim yahut yazılı eserlerinin olmadığını görülebilmektedir.⁵¹¹ Diğer taraftan bu grubun kendini belli etmeme gibi temeller üzerinden görüşlerini ortaya koyduğu göz önüne alındığında ekol bağlamında kelimî görüşlerle şöhret bulmamış olması doğal bir sürecin yansıması gibi durmaktadır. Bu bağlamda ancak tasavvuf eserlerinden hareketle süreç içerisinde vücut bulmuş muhataplık ilişkilerine temas etmek mümkün görünmektedir.

Öncelikle belirtilmelidir ki Melâmetiyye dendiğinde gerek teoloji gerekse sosyal bağlar açısından, bu ekol ile muhatap iki grup karşımızda durmaktadır. Birincisi aynı bölgeyi paylaşan ve kendi çıkışlarına sebebiyet verdikleri düşünülen Kerrâmîyye'dir. Yalnızca Melâmetiyye'nin söz ve uygulamalarına bakıldığında dahi bu durum görülebilmektedir. Melâmetîler'in tasavvufî anlayışları neredeyse Kerrâmîler ile taban tabana zıt bir konumdadır. Bu çatışma farklı boyutlarda -sosyal, siyasi, itikâdî ve fikhî- kendini göstermiş, zaman içerisinde derin bir çatlağın meydana

⁵¹¹ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 125.

gelmesine sebebiyet vermiştir. İslam Mezhepleri Tarihi alanının diliyle söylenecek olursa Kerrâmiyye; Melâmetiyye için tam bir “öteki”dir.

Ekolün muhatap olduğu diğer bir kesim olan Bağdat ekolü ile Melâmetiyye arasındaki ilişkiye nazar edilecek olursa kendi içerisinde yine iki yönü barındıran bir sürecin söz konusu olduğu fark edilebilmektedir. İki mevcut yön, tarihi süreç söz konusu olduğunda farklı dönemlerin varlığına tekabül eder. Her iki ekol arasında kavram ve şahıslar üzerinden ilişkiler eserlere farklı şekillerde yansımıştır. Bu bağlantıları tespit etmek çoklu değişkenler bağlamında zor olsa da konumuz açısından elzem bir hususu teşkil etmektedir. Zira daha önce de belirtildiği üzere tasavvufun Sünnîleşme sürecinde aktif rol alacak olan Bağdat ekolünün bu dönemdeki Melâmetiyye ile ilişkisi ve bu ilişkinin boyutları, tasavvufun Eşarilik ile temasının süreç takibini yapabilmek adına hayatî bir basamağı ihtiva etmekle birlikte büyük bir önemi haizdir. Üstelik 3./9. asrın sonları ile 4./10. asırda her iki ekol ilişkileri arasında söz konusu olan bağlantıların seyri aynı zamanda Bağdat tasavvuf anlayışının Horasan bölgesine intikaline karşılık gelmektedir. Süreç takibi yapıldığında bu tarihi seyrin kavram ve sosyal bağlar olmak üzere iki yönü bulunduğu görülmektedir.

2.3.1. Melâmetiyye’nin Bağdat’la İlişkilerinde Birinci Dönem: Ortak Bağlar-Ayrık Kavramlar

Melâmetiyye’nin yakın muhataplarıyla olan ilişkileri kavram ve öğretilerinin şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Kerrâmiyye ile olan ve zıt kodlar üzerine inşa edilmiş bir muhataplık söz konusuyken Melâmetîler’in irtibat halinde oldukları diğer bir kesim olarak Irak/Bağdat sufileriyle farklı bir süreç meydana gelmiştir. Her ne kadar Melâmetiyye’nin Kerrâmiyye’ye olduğu gibi Irak tasavvuf geleneğine de bir tepki olarak ortaya çıktığı ileri sürülse de biz bu tepkinin daha çok Kerrâmiyye kaynaklı olduğu kanaatindeyiz.⁵¹² Nitekim daha ilk temsilcileri sayılan Ebû Hafs’tan itibaren kısmî birlikteliğin, irtibatın söz konusu olduğu görülebilmektedir. Bu husus tasavvuf eserlerine de net bir şekilde yansımıştır.⁵¹³ Nitekim Irak/Bağdat tasavvuf

⁵¹² Krş. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 107.

⁵¹³ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 130.

anlayışı gölgesinde telif edilen eserlerde Hamdûn Kassâr ile Ebû Hafs el-Haddâd'a aynı oranda yer verilmemiş olması böyle bir durumun tezahürü gibidir.

Melâmetiyye'den bahseden tasavvuf kaynakları arasında ilk olarak Serrâc'ın “*el-Lûma*”⁵¹⁴ dikkat çekmektedir. Ancak Serrâc'ın eserine bakıldığında Melâmetiyye'den kavram olarak bahsetmediği görülmektedir. Aynı şekilde Serrâc birçok sufiden nakilde bulunurken, Melâmetiyye'nin reisi sayılan Hamdûn Kassâr'dan hiçbir alıntıda bulunmamıştır. Kassâr'ın melâmet fikriyle tamamen eş değer tutulduğu göz önüne alınırsa bu suskunluk bir anlam kazanır. Diğerleri hakkındaki rivayetler ise kısıtlıdır.⁵¹⁴ Serrâc'ın ekolün önemli temsilcilerinden Ebû Osman el-Hîrî'nin talebesi Ebû Amr İsmâil b. Nüceyd (ö. 366/976) ve Sülemî ile irtibatı dikkate alındığında Serrâc'ın takındığı bu tavır ekolden bihaber olduğuyla açıklanamamaktadır.⁵¹⁵ Yılmaz, Serrâc'ın bu tutumundan hareketle onun Nisabur ekolünden ziyade Bağdat ekolüne yakın olduğu kanısına varır.⁵¹⁶ Serrâc'ın yaptığı nakillerde Bağdat ekolünün baskın karakterinin etkisinden hareketle böyle bir ihtimal pek tabii imkân dahilindedir.

Serrâc'ın takındığı bu tavrın benzeri çağdaşı Kelâbâzî'de de görülebilmektedir. Kelâbâzî, melâmet kavramını eserinde kullanmamakla beraber bu ismin katıksız temsilcisi konumunda olan Hamdûn Kassâr'a da yer vermemeyi tercih etmiştir. Ancak yine Serrâc'ı takip edercesine Hamdûn Kassâr'a göre daha ılımlı sayılabilecek ve Bağdat'la ilintili olan Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Osman el-Hîrî'den yalnızca birkaç yerde nakilde bulunmuştur.⁵¹⁷ Hatta eserde aktarılan bir rivayette Bağdat-Melâmetiyye ayrılığı görülebilmektedir. Ancak burada dahi “Melâmetiyye” kavramı kullanılmamış, bu durum Ebû Osman el-Hîrî üzerinden anlatılmıştır.⁵¹⁸

Her iki eserde yer alan bu tavidan hareketle Melâmetiyye'nin söz konusu dönemde, 4./10. asrın ilk yarısında, kavram olarak belirtilmediği anlaşılmaktadır. Bunun yerine eserlerde Melâmetiyye temsilcilerine Bağdat'la irtibatı çerçevesinde yer

⁵¹⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Giriş kısmı. 33, 34.

⁵¹⁵ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 135.

⁵¹⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Giriş kısmı. 41.

⁵¹⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 228, 230.

⁵¹⁸ Rivayet şu şekildedir: "Fâris'ten şunu işitmişim: "Horasan dervişlerinden bir grup Ebu Bekir Kahtabî'yi ziyarete gelmişlerdi. Ebu Bekir onlara: “Şeyhiniz Ebu Osman size neyi emretmektedir,” dedi. Onlar da: Çok amel ve ibadet edin. Fakat ameliniz kusurlu olduğunu da hiç aklınızdan çıkarmayın, diye emir vermektedir, dediler. Ebu Bekir: “Yazık! Ameli yaratanı görerek amelden gâib olmayı emretmiyor mu”, dedi. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 164.

verildiği görülmektedir. Bu isimler ise Irak/Bağdat sufileri yanında neredeyse bir hiç mesabesindendir. İki ekol arasında mevcut olan sıkı ilişkiye rağmen her iki müellifin böyle bir tutum takınmasının tespit edilebildiği kadarıyla bazı sebepleri vardır. İlk olarak Serrâc ve Kelâbâzî'nin bu tavrından yola çıkılarak o dönemde Tasavvuf-Melâmetiyye kavramlarının ayırık vaziyette olduğu kanısına varmak mümkündür. Zira tasavvuf kelimesi Bağdat tasavvuf mektebi için kullanırken, Nisabur tarzı tasavvuf geliştirenler için Melâmetiyye kavramı tercih edilmiştir. Üstelik bu düşüncüyü destekleyecek başka bir veriye de sahip bulunmaktadır. Hargûşî (ö. 406/1015) tasavvufu Bağdat ehlinin tariki olarak gösterirken Horasanlıların tuttuğu yolun Melâmetiyye olduğunu belirtir.⁵¹⁹ Anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde tasavvuf kavramı henüz tüm yönleriyle birleştirici bir role sahip değildir. Nitekim Serrâc ve Kelâbâzî'nin de bu ayrılığa sadık kaldığını görülebilmektedir.⁵²⁰ Bu durumda her iki eserin Bağdat ekolüne bağlı kalınarak yazıldığını söylemek daha doğru olacaktır. Bunun yanı sıra ikinci bir sebep olarak Melâmetiyye'ye yüklenilen bir takım negatif çağrışımların böyle bir yöntemin takip edilmesinde etkili olması ihtimali de söz konusudur. Melâmetiyye'nin o dönemde kınanacak davranışlarla ilintili bir şekilde kodlanması her iki müellifin bu eserleri kaleme alma amacına uygun olarak bu ekolü zikretmeyişi bir cevap gibi görünmektedir.⁵²¹

Kavram olarak ayırık ve bağımsız şekilde olan Nisabur-Bağdat ilişkisinin sosyal bağlar söz konusu olduğunda çok daha farklı bir şekle büründüğü görülebilmektedir. Gruplar arasında ilk önce sosyal bağlar sonrasında ise fikirselleşmeler söz konusu olmuştur. Sonucunda ise bu dönemin doğurduğu en somut kimliğin Sülemî'nin şahsında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu anlamda Sülemî'yi o dönemin bir prototipi olarak da görmekte bir sakınca yoktur. Bu ise bir eğilimi ifade eder ki bunun oluşması tabii olarak belirli bir sürecin neticesidir. Bu süreç takip edildiğinde kırılmanın daha ilk baştan yani Melâmetiyye'nin ilk temsilcilerinin

⁵¹⁹ Abdülmelik b. Muhammed İbrahim en-Nisâbü'rî el-Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, ed. Bisâm Muhammed Bârûd (Mecmeu'-Sekafî, 1999), 39.

⁵²⁰ Krş. Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", 453, 454; Aynı ihtimali akla getirebilecek başka bir örnek daha mevcuttur. Cafer el-Huldî bir yerde "Elimde sûfilere ait yüz otuz küsur kitap var." dediğinde ona "Peki sende Muhammed b. Ali et-Tirmîzî'nin herhangi bir kitabı var mı?" şeklinde sorulunca "Hayır! Onu sûfilerden saymıyorum." demiştir. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 279.

⁵²¹ Zehebî'nin Sülemî'den nakille Serrâc'ı fütüvvet ehlinde sayması durumu daha karmaşık hale getirmektedir. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 26/469.

tutumlarında olduğuna dair bazı veriler dikkatleri celbetmektedir. Melâmetiyye'nin iki çağdaş temsilcisinin farklı tutumları bu ilişkiye rengini veren temel dinamik konumundadır. Nitekim Ebû Hafs el-Haddâd, çağdaşı Hamdûn Kassâr'ın içe dönük melâmet tutumu yerine tasavvufta edebe çokça önem vererek sufinin dışının da tıpkı içi gibi olması gerektiği ilkesinden hareketle bir zahir-batın uyumu üzerine bir tasavvuf anlayışı inşa etmiş ve talebelerini bu minvalde terbiye etmiştir.⁵²² Anlaşıldığı kadarıyla Melâmetiyye'nin iki önemli müessisi arasında mevcut olan bu farklılık daha ilk baştan ekol içerisinde iki ayrı damarın vücut bulmasına sebebiyet vermiştir.⁵²³ Ebu Osman el-Hîrî, her ne kadar her ikisinin anlayışının da doğru olduğunu zikretmiş olsa da Ebû Hafs'ın müridi olması muhtemelen daha çok bu yönde eğilim göstermesiyle sonuçlanmıştır.⁵²⁴ Bu durum ekolün Ebû Hafs el-Haddâd çizgisini kısmen Bağdat tasavvufuna yaklaştıırken Hamdûn Kassâr melâmetin daha uç ve radikal tarafını ifade eder olmuştur.

Haddâd'ın Bağdat ile ilişkilerine dair bazı malumatlara sahibiz. Nisabur'da fütüvvet ve melâmet görüşleriyle temayüz etmiş olan Haddâd'ın zamanla farklı çevrelere ünü ulaşmıştır. Nitekim Bağdat'a gittiğinde Cüneyd-i Bağdâdî ve diğer ünlü sufiler tarafından karşılanması buna işarettir.⁵²⁵ Haddâd, Bağdat'a gittiğinde bir yıl süreyle orda kalmıştır. Hac dönüşünde ise yine Bağdat'a uğradığı nakledilmektedir.⁵²⁶ Bu süre zarfında Bağdat meşâyihî ile başta fütüvvet olmak üzere farklı konular hakkında görüştüğü, meclisler düzenlendiği görülmektedir.⁵²⁷ Diğer taraftan Şiblî'nin yanında da kırk gün kalmıştır. Aynı şekilde Şiblî'nin de yanında kırk kişiyle Nisabur'a giderek ona misafir olduğu hakkındaki rivayetler arasındadır.⁵²⁸ Buralarda yapılan sohbetlerin görüş alışverişlerine zemin hazırlayan ortamlar olduğu anlaşılabilmektedir.

⁵²² Özköse v.dğr., “Tasavvuf Dönemi Mekteplerinden Nisabur Ekolünün Fütüvvet Anlayışı”, II: 407.

⁵²³ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 107; Bu farklılığın en somut örneğini Kassâr'ın talebesi İbn Münazil ile Haddâd'ın talebesi Hîrî arasındaki yöntem farklılığı teşkil etmektedir. Bkz. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 231; Tûsî, *Lüma'*, 357.

⁵²⁴ Sviri, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî”, 457; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetilik*, 107.

⁵²⁵ Yazıcı, “Ebû Hafs el-Haddâd”, 10: 127.

⁵²⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 431.

⁵²⁷ Tûsî, *Lüma'*, 383; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 63; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 425, 429, 430.

⁵²⁸ Burada geçen kırk sayıları kesretten kinaye olabilir. Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 431, 432.

Bağdat sufileri ve Melâmetiyye arasında süregelen bu misafirlikler bizlere her iki akım arasında o dönemde tam bir uzlaşım olduğu fikrini hemen akla getirmemelidir. Zira kimi zaman her iki tarafta gergin ifadelerin yer aldığı durumlar da meydana gelebilmiştir.⁵²⁹ Nitekim Haddâd'ın Bağdat tasavvuf ehli hakkında iddialarının çok ancak hakikatlerinin az olduğunu ve kerâmet küstahlığı gösterdiklerini ifade etmiştir. Bağdat ehli ise onların amellerde kusura fazlasıyla takılarak kişinin yaratandan uzaklaşmasına sebebiyet verdiğinden bu düşüncelerini sakıncalı bulmuşlardır.⁵³⁰ Bu iktibaslardan hareketle denilebilir ki Ebû Hafs el-Haddâd döneminde, yani Melâmetiyye'nin ilk kuşağında, Bağdat tasavvuf ehli ile sosyal bağlar mevcuttur. Her iki ekol birbirinin öğretilerinden haberdar olmakla birlikte bağımsız iki ayrı grubu ifade etmekte olduğu anlaşılmaktadır.

Bağdat tasavvufu ve Melâmetiyye arasında mevcut olan bu irtibatın misafirlikten bir adım öteye gittiği yine Haddâd döneminde yahut hemen sonrasında denilebilecek bir dönemde görülmektedir. Örneğin talebesi Ebû Muhammed el-Mürtaîş (ö. 328/940) Cüneyd'in sohbet halkasına katılmıştır.⁵³¹ Mürtaîş'in Hîrî ile de irtibatı olduğu ancak Bağdat sufilerinden sayıldığı kaynaklarda geçmektedir.⁵³² Bu anlamda Mürtaîş her iki ekolün etkisinin görüldüğü bir isim olarak önem arz eder. Ancak 4./10. asra doğru veya başlarında Melâmetiyye-Bağdat tasavvufu etkileşiminin mevcudiyetinden söz etmeyi mümkün kılan tek isim Mürtaîş değildir. Mürtaîş gibi hatta daha önemli bir kırılmayı temsil edebilecek konumda olan Hîrî de Bağdat'la irtibatlıdır.⁵³³ Üstelik Hîrî, talebeleriyle her iki ekol arasında sentez kimliklerin oluşumunun zeminini hazırlamıştır.

2.3.2. Melâmetiyye'nin Bağdat'la İlişkilerinde İkinci Dönem: Kimlikler ve Dönüşümler

⁵²⁹ Tam tersi de doğrudur. Mesela Cüneyd el-Bağdâdî Hamdûn el-Kassâr için “Hz. Peygamber'den sonra peygamber gelseydi o gelirdi” demiştir. Kara, “Melâmetiyye”, 565.

⁵³⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 164; başka yerde bunun Bağdat ehli sufilerince Mecûsilik sayıldığı dile getirilmiştir. Bkz. Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 156.

⁵³¹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 218; Zehebî, *Siyer*, 1985, 16/230.

⁵³² Ebû Hafs Ömer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısırî İbnu'l-Mulakkin, *Tabakâtu'l-'Evliyâ*, thk. Nûruddîn Şureybe (Kahire: y.y., 1415/1994), 141.

⁵³³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 198.

Melâmetiyye ve Bağdat ilişkilerinde ikinci dönem olarak ifade edilebilecek kısım, Melâmetiyye'nin takribi olarak ikinci kuşağından başlanarak Sülemî'de somutlaşan bir sürece tekabül etmektedir. Başlangıç noktası olarak Hîrî ve talebeleri, bu süreçte etkin rol oynayan önemli isimlere karşılık gelmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki Hîrî ve talebeleri, Melâmetiyye ve Bağdat tasavvufu için sadece öğrenci alışverişi anlamına gelmemelidir. Yanı sıra, doktrindeki değişimin de bir bakıma zeminini oluşturmaktadır. Zira daha ilk baştan, yani Melâmetiyye'nin ikinci kuşağının en önemli temsilcisi konumunda olan Hîrî, Melâmetiyye içerisinde yer alan talim usulünde bir ayrılığı ifade etmektedir.⁵³⁴ Nitekim vaizlik yapması ve öğretilerini yazmaktan çekinmemesi Melâmetiyye içerisinde keskin bir evrilmeye denk gelir.⁵³⁵ Bu manada Sülemî'nin onu, Nisabur'da tasavvufu yayan kişi olarak nitelendirmesi her iki kavram arasındaki ayrılık göz önüne alındığında manidardır.⁵³⁶ Aynı zamanda Hîrî ile birlikte Bağdat-Horasan ortak etkisinin bulunduğu sufi şahsiyetlerin sayısında artış meydana gelmiştir.⁵³⁷ Bundan ötürü Hîrî döneminden itibaren Horasan-Bağdat ilişkilerinin sıkılaştığı anlaşılabilmektedir. Üstelik, talebelerinden Abdullah el-Harrâz er-Râzî (ö. 310/922'den önce)⁵³⁸, Ebû Muhammed eş-Şa'rânî (ö. 353/964) ve İbn Nüceyd (ö. 366/976) gibi sufilerin bağlantılarına bakıldığında bu husus somut bir şekilde görebilmektedir. Hîrî'nin birçok talebesi; Cüneyd-i Bağdâdî, Rûveym b. Ahmed, İbn Mesrûk ve Şiblî gibi Bağdat ekolüne bağlı şeyhlerin gerek sohbetlerine katılarak gerekse yanlarında bulunarak bu ekolden etkilenmişlerdir. Nitekim aşağıda yer alan liste bu duruma ışık tutacak mahiyettedir:

⁵³⁴ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 108.

⁵³⁵ Tûsî, *Lüma'*, 357; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetilik*, 111.

⁵³⁶ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 94.

⁵³⁷ Bunlardan birkaçı Ebû Osman Saîd b. Sellâm el-Mağribî (ö. 317), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî (ö. 340'tan sonra), Ebu'l-Hasan Ali b. Bûndar es-Sayrafi (ö. 359)'dir. Bkz. sırasıyla Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 311, 308, 328.

⁵³⁸ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 94.

Tablo 2. Bağdat'taki Sufiler ile İrtibatı Olan Nisabur'lu Bazı Sufiler.

NİSABURLU SUFİLER	BAĞDAT'TA İRTİBATLI OLDUKLARI SUFİLER			
Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874)	Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) 539	Şibli (ö. 334/946) ⁵⁴⁰		
Ebu Osman el-Hîrî (ö. 298/910)	Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) 541	Rüveym b. Ahmed (ö. 303/915-16) ⁵⁴²		
Abdullah er-Râzî (ö. 353/964)	Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) 543	Rüveym b. Ahmed (ö. 303/915-16) ⁵⁴⁴		
Ebû Muhammed el- Mürtaiş (ö. 334)	Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) 545			
Ebu'l-Hasan el- Büşencî (ö. 348/959)	Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) ⁵⁴⁶	Şibli (ö. 334/946) ⁵⁴⁷	İbn Ata (ö. 309/922) 548	
Ebu Muhammed eş- Şarani (ö.353)	Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ⁵⁴⁹	Rüveym b. Ahmed (ö. 303/915-16) ⁵⁵⁰		Semnûn b. Hamza (ö. 298/911) ⁵⁵¹
Bündar es-Sayrafi (ö. 359)	Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ⁵⁵²	Rüveym b. Ahmed (ö. 303/915-16) ⁵⁵³	Ebû Ali Ruzbârî (ö. 322/934) ⁵⁵⁴	Semnûn b. Hamza (ö. 298/911) ⁵⁵⁵
İbn Nüceyd (ö. 366)	Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ⁵⁵⁶			

⁵³⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 431.

⁵⁴⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 431, 432.

⁵⁴¹ Erhan Yetik, "Ebû Osman el-Hîrî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 10: 208.

⁵⁴² Salih Çift, "Rüveym b. Ahmed", *DİA* (İstanbul: TDV, 2008), 35: 273.

⁵⁴³ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 94, 294.

⁵⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/115.

⁵⁴⁵ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 218.

⁵⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/116; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 555.

⁵⁴⁷ Osman Türer, "Ebû'l-Hasan Büşencî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1992), 6: 475.

⁵⁴⁸ Türer, "Ebû'l-Hasan Büşencî", 6: 475.

⁵⁴⁹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 290.

⁵⁵⁰ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 290.

⁵⁵¹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 290.

⁵⁵² Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 328.

⁵⁵³ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 328.

⁵⁵⁴ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 328.

⁵⁵⁵ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 328.

⁵⁵⁶ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 292.

İbrahim b. Muhammed Nasrâbâdî (ö. 367/977))		Şiblî (ö. 334/946) ⁵⁵⁷	Ebû Ali Ruzbârî (ö. 322/934) ⁵⁵⁸	
Ebû Sehl es-Su'lûkî (ö. 369/979)		Şiblî (ö. 334/946) ⁵⁵⁹		
Ebû Bekir el-Ferrâ (ö. 370)		Şiblî (ö. 334/946) ⁵⁶⁰		
Ebu'l-Kâsım el-Mukrî (ö. 378)	Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) ⁵⁶¹	İbn Ata (ö. 309/922) ⁵⁶²	Ebû Ali Ruzbârî (ö. 322/934) ⁵⁶³	Ebû Bekir Ebû Sa'dân (ö. 321-330/933-941) ⁵⁶⁴
Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405)		Şiblî (ö. 334/946) ⁵⁶⁵		

Bu liste, Horasan tasavvuf ekolüne mensup olup Bağdat'taki sufiler ile irtibatı bulunan sufileri içermektedir. Buradan hareketle Horasan-Bağdat ilişkilerinin yoğunluğu hakkında bir fikir sahibi olunabilmektedir. Mezkûr şahıslar Horasan-Bağdat arasında meydana gelecek etkileşimin ilk basamağını oluşturmaktadır. Yine bu bağlantılar Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin oluşma zeminini de teşkil etmektedirler. Söz konusu isimlere bu bağlamda bakmanın sürecin sağlıklı bir şekilde takibi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. İsmi geçen sufiler içerisinde yer alan özellikle birkaç isim her iki ekol arasında meydana gelen ilişkide yeni bir merhaleyi temsil etmişlerdir. Örneğin Ebu'l-Hasan el-Bûşencî'nin (ö. 348/959) tasavvuf anlayışına bakıldığında bu senkretik kimlik kendini göstermektedir. Melâmet temsilcilerinden sayılan Bûşencî, ilk olarak Hîrî'nin sohbetinde bulunmuş, ardından Bağdat'ta bir süre ikamet ederek İbn Ata ve Cerîrî'nin meclisine iştirak etmiştir.⁵⁶⁶ Şam'da da bazı önemli sufilerle

⁵⁵⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 221.

⁵⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/119.

⁵⁵⁹ İbnu's-Salâh, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/159.

⁵⁶⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 2/357.

⁵⁶¹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 333.

⁵⁶² Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 333.

⁵⁶³ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 333.

⁵⁶⁴ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 333.

⁵⁶⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/105-106, 189.

⁵⁶⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 555.

görüşen Bûşencî bazı tasavvufi konular hakkında Şiblî ile görüşmüştür.⁵⁶⁷ Sonrasında Nisabur'a gelerek ömrünün geri kalanını burada geçirmiştir.⁵⁶⁸ Hiç şüphesiz onun her iki ekolün taşıyıcı vasfını elde etmesi Bağdat sufilerinin mümeyyiz vasfı sayılan tevhidle ilgili konularda yetkin bir konuma sahipliğinde yatmaktadır.⁵⁶⁹

Bağdat tasavvufuyla Melâmetiyye arasında köprü vazifesi görenlerden bir başka isim Ebû Amr İsmâil b. Nüceyd'dir (ö. 366/976). İbn Nüceyd, Hîrî'nin gözde talebelerinden olup Nisabur'da onun halkasında yer almıştır.⁵⁷⁰ Daha sonraları hadis öğrenmek için Bağdat'a gittiğinde Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah b. Ahmed (ö. 290/903) ve Keccî'den (ö. 292/904) hadis dersleri almıştır.⁵⁷¹ Hâkim en-Nisâburî (ö. 405/1014), Ebû Sa'd Abdumelik Hargûşî (ö. 406/1015-16) ve İbn Mencûye (ö. 428/1036) gibi isimlerin kendisinden rivayette bulunduğu İbn Nüceyd, hadisçiler tarafından makbul kabul edilmiş; Nisabur şeyhi olarak addedilmiştir.⁵⁷² Tasavvuf açısından değerlendirildiğinde ise Horasan'da Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), İbn Münâzil (ö. 330/941-42) ve Kirmânî gibi kişilerle olan irtibatı dikkat çekerken Bağdat geleneğinden Cüneyd-i Bağdâdî ile olan bağlantısı önem arz etmektedir.⁵⁷³ Sülemî'nin, dedesinin kendine has bir tasavvuf tarzına sahip oluşundan bahsetmesi İbn Nüceyd'in standart ve alışlagelen melametî çizgiden ayrı durduğu hususunu akla getirmektedir.⁵⁷⁴ Pek tabi bu durumun meydana gelmesinde onun farklı bölgelerde farklı tarzlara sahip sufilerle olan ilişkisinin etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Sülemî'nin, İbn Nüceyd'den naklen "Denilir ki; Sufiyye'nin dünyada dördüncüsü olmayan üç imamı vardır: Bağdat'ta Cüneyd, Nisabur'da Ebû Osman (Hîrî) Nisabur ve Şam'da Ebû Abdullah b. Cella." şeklindeki ifadesi onun (İbn Nüceyd'in) Bağdat'a bakışı hakkında fikir verebilecek mahiyettedir.⁵⁷⁵

⁵⁶⁷ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 295; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/116; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 555.

⁵⁶⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 555.

⁵⁶⁹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 295.

⁵⁷⁰ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetilik*, 163; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 81, 84; Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", 448.

⁵⁷¹ Zehebî, *Siyer*, 1985, 16/146.

⁵⁷² Ebû Ya'lâ el-Halîlî Halîl b. 'Abdullâh b. 'Ahmed b. İbrâhîm b. el-Halîl el-Kazvînî, *el-İrşâd fî Ma'rifeti 'Ulemâ'i'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Sa'îd Ömer İdrîs (Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 3/855; Zehebî, *Siyer*, 1985, 16/146; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetilik*, 163, 164.

⁵⁷³ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 292; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/85, 93, 116; 2/374; Tûsî, *Lüma'*, Giriş Kısmı/34.

⁵⁷⁴ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 292.

⁵⁷⁵ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 98.

Listede yer alıp dikkat çekilmesi gereken diğer önemli bir isim Melâmetiyye-Bağdat ekolü etkileşiminin önemli simalarından olan, Horasan'da tasavvufun yayılmasını sağlayan ve döneminde Horasan şeyhi olarak bilinen Nasrâbâdî'dir. İbn Nüceyd⁵⁷⁶ ve Su'lûkî⁵⁷⁷ ile irtibatı olan Nasrâbâdî, daha önce adı geçen Ebû Muhammed el-Mürtaîş'in (ö. 328/939) ve tasavvufi yönelim bakımından Bağdat'a bağlı olan Mısır şeyhi Ebû Ali er-Ruzbârî'nin meclislerinde bulunmuştur.⁵⁷⁸ Şiblî'nin ise mürididir. Nasrâbâdî, döneminde Horasan halkının üstadı sayılmıştır.⁵⁷⁹ Melâmetiyye şeyhleriyle olan irtibatına rağmen görüşlerine bakılarak denilebilir ki Nasrâbâdî daha çok Bağdat tasavvufunun Horasan'daki temsilcisi konumundadır.⁵⁸⁰

Son örnek olarak verilebilecek diğer bir kişi, Horasan'da etkili olmuş ve Bağdat temayüllerine sahip Su'lûkî'dir (ö. 369/979). Su'lûkî, yüklendiği misyon sebebiyle yalnızca Horasan-Bağdat tasavvuf geleneği içerisinde önemli bir merhaleyi teşkil etmemiş; bununla beraber Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde de kilit bir rol oynamıştır. Nitekim öncelikli olarak tasavvuf ekollerinin kendi arasında süregelen ilişkideki rolü kayda değerdir. Bu bağlamda ilk olarak Su'lûkî'nin ilmî kimliğine nazar edildiğinde bazı ipuçlarına ulaşmak mümkün olmaktadır. Su'lûkî'ye bakıldığında, babası Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Mesrûr'dan eğitimini tamamlamış, fıkıh konusunda yetkin bir seviyeye sahip bir alim karşımıza çıkmaktadır. Babası Ebû Hafs 4./10. asırda Nisabur'da Ashâbu'l-Hadîs'in lideri konumunda bulunan bir şahsiyettir.⁵⁸¹ Bununla beraber İbn Nüceyd gibi Melâmetiyye-Bağdat etkisinin görüldüğü kişilerle de irtibat halindedir. Su'lûkî, babasıyla görüşen İbn Nüceyd'den ders almış; Şiblî ve Mürtaîş gibi sufilerle irtibat halinde olmuştur.⁵⁸² Eş'arî olan Su'lûkî'nin şu sözü bu manada kayda değerdir: “Bağdat'ta yedi yıl kaldım. Şiblî'nin yanında olmadığım yahut soru sormadığım bir cumam olmamıştır.”⁵⁸³ Bu manada Su'lûkî'nin irtibat ağında muhatap

⁵⁷⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 758.

⁵⁷⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/139.

⁵⁷⁸ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 315; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/119; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 815.

⁵⁷⁹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 315; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 221.

⁵⁸⁰ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 315, 318.

⁵⁸¹ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/540.

⁵⁸² Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 2/292; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/540; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/158.

⁵⁸³ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/159.

olduğu tasavvuf tarzının Bağdat-Horasan karışımını yansıttığını söylemek mümkündür.

Su'lûkî'nin şöhreti gerek ilmî gerekse tasavvufî alandaki yetkinliğiyle alakalı bir durumdur. Nitekim Bağdat'ta yedi yıl kaldıktan sonra⁵⁸⁴, Basra ve Isfahan'da bulunmuştur. Bölge halkı tarafından sahiplenilen Su'lûkî'ye duyulan ilgi onu, amcasının taziyesi sebebiyle Nisabur'a gitmesi gerektiğinde gizlice kaçır gibi Isfahan'dan ayrılmaya mecbur bırakmıştır. Kaynaklar bunun için Isfahanlıların onun gittiği takdirde Nisabur'dakilerin geri gelmesine müsaade etmeyeceğini bildiklerinden gitmesine razı olmamalarını sebep olarak göstermektedir. Nitekim vakıa bu şekilde olmuş ve Nisabur halkı böyle kıymet verilen bir alimi bırakmayarak gitmesine izin vermemiştir.⁵⁸⁵ 337/948 yılında Nisabur'a gelen Su'lûkî için amcasının taziyesinden sonra bazı meclisler oluşturulmuştur. Bu meclisler, günleriyle beraber; salı akşamları *Fıkıh*, çarşamba *Münazara*, cuma *Hadis*, cumartesi ise *Kelam* şeklindedir.⁵⁸⁶ Diğer taraftan cuma sabahları hatim meclisleri (sonrasında sema meclislerine çevriliyor) düzenlemiştir.⁵⁸⁷

Bölgede Ashâbu'l-Hadis liderliğini 32 yıl yürüttükten sonra Su'lûkî 369/980'da vefat etmiştir.⁵⁸⁸ Vefatının ardından oğlu Ebû Tayyib Sehl es-Su'lûkî (ö. 404/1014) bölgede Ashâbu'l-Hadis'in liderliğini üstlenmiştir.⁵⁸⁹ Diğer taraftan babasından sonra Horasan bölgesindeki Şafîî'lerin şeyhi ve fetva makamı olmuştur.⁵⁹⁰

Su'lûkî'nin şahsında ortaya çıkan yeni sufi-alim kimliği melameti ve Bağdat tasavvuf geleneğiyle irtibatlı, ilmî açıdan donanımlı, kelam ve fıkıh konularında yetkin bir konumu temsil etmektedir. Su'lûkî, etki ve nüfuzuyla yalnızca bölge halkının takdirini kazanmamış çevreden de iltifata mazhar olmuştur. Bununla beraber temsil

⁵⁸⁴ İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/159.

⁵⁸⁵ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 184.

⁵⁸⁶ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 183.

⁵⁸⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/501; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 28/181.

⁵⁸⁸ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/540; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 134; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 82.

⁵⁸⁹ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/540.

⁵⁹⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Heyet (Cidde: y.y., 1436/2015), 68.

gücü ve ilmî yeterliği sayesinde bölge yöneticisi tarafından kimi zaman münazaralara davet edilmiştir.⁵⁹¹

Yukarıda verdiğimiz listeden seçilen bu örnekler konumuz açısından bazı amaçlara matuf olarak verilmiştir. Çalışmamızın ana konusundan bağımsız gibi duran ancak ayrıntılarıyla vermeye çalıştığımız bu husus ile birkaç önemli noktaya dikkat çekmek amaçlanmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere tasavvuf-Eşarilik ilişkisi doğrusal bir etkileşimin sonucu olmayıp birkaç katmanda ele alınması gereken bir bahse denk gelmektedir. Bundan ötürü her iki yapının diğer gruplardan, siyasi ve sosyal etkenlerden izole bir şekilde ele alınmasının, ekollerin mekanik birer yapıya dönüştürmekten öteye geçemeyeceğini tekrar etmeyi önemsiyoruz. Pek tabi söz konusu ilkeye dayanarak diyebiliriz ki Eşarilik-tasavvuf etkileşiminin alt tabakasında seyreden sufilik içi iletişim ve bağlantılar söz konusu olmuştur. Bu noktada ilk kavşağı Melâmet-tasavvuf ikilisi arasında cereyan eden muhataplık oluşturmaktadır.

Su'lûkî'nin bölgede üstlendiği rol Nisabur'da pek çok sufi üzerinde etki meydana getirmiştir. Nitekim bu dönemden itibaren Nisabur menşeli pek çok sufînin Su'lûkî ile irtibatlı olduğuna tanıklık edilmektedir. Zira her ne kadar Su'lûkî kaynaklarda daha çok fikhî ve kelamî yönüyle ön planda olsa da tasavvufla yakından bağlantılı olmuş, sema meclisleri düzenleyip sufilere hem öğrencilik hem de hocalık yapmıştır.⁵⁹² Böylelikle şahsında, kelam-tasavvuf-fıkıh birlikteliği ve uyumuna şahit olunabilmektedir. Pek tabi bu durum onun zatına münhasır kalmamış, dönemin tikel bir örneğinden taşarak reaksiyona sebebiyet vermiştir. Böylelikle yeni bir sentez sufi kimliği ile karşı karşıya kalınmaktadır. Bu yeni formasyon, her iki öğretinin neredeyse harmanlanmış halini ifade eden bir karakteri taşımaktadır. Literatür baz alındığında

⁵⁹¹ Bu münazaralardan bir tanesi öğrencisi Sülemî kanalıyla aktarılmaktadır: Sülemî hocasının cübbesini kışın bir kişiye verdiğinden bahseder. Başka cübbesi olmadığı için kendisi de kadın cübbesi giyerek ders vermeye gitmektedir. Bir gün Fars bölgesinden fukaha, mütekellim ve nahivcilerin de aralarında bulunduğu önemli bir heyet bölgeye gelir. Bölgenin yöneticisi de (sipehsalar) Ebû Sehl'e haber göndererek at üzerinde gelmesini ister. Ebû Sehl bu şekilde kadın cübbesi giyerek gider. Bölge yöneticisi bu durumdan hiç hoşlanmaz. Zira Ebû Sehl bu bölgenin dinî temsilcisi konumundadır. Ancak söz münazara ve konuşmaya gelince bütün alanlarda Ebû Sehl hepsine üstünlük gösterir ve takdir kazanır. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 185, 186.

⁵⁹² Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), XXVIII/181.

bunun en önemli çıktılarından birisinin Sülemî olduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır.

Zehebî bir eserinde, yaşadığı dönemde faaliyet gösteren grup liderlerini sıralarken Muhammed b. Heysam'ı Kerrâmiyye'nin, Kâdî Abdulcebbâr'ı Mutezile'nin, Ebû İshak el-İsferâyînî'yi Eşariliğin, Şeyh Müfid'i Şiîler'in (Râfiziyye), Ebû Abdurrahman es-Sülemî'yi ise Ehl-i Sûfiyye'nin reisi olarak zikreder.⁵⁹³ Zehebî'nin bu ifadesi Sülemî'nin tasavvuf içerisindeki rolü hakkında bizlere fikir vermektedir. Bu durum Sülemî'nin döneminde nasıl bir tasavvufî tavır takındığının ehemmiyetini de ayrıca önemli kılar. Zira kendisinden sonra pek çok sufi üzerindeki etkileri aşikâr mahiyettedir. Diğer taraftan Sülemî, konunun başında bahsedildiği şekilde, Melâmetiyye-Bağdat tasavvufu ilişkisinin önemli bir figürü konumundadır. İlk olarak somut bir biçimde her iki ekolün uzlaştırma ve yekpare gösterme çabası/eğilimi Sülemî'de net bir şekilde görülebilmektedir. Serrâc ve Kelâbâzî'de mevcut olan ve ayrıık şekilde değerlendirilen her iki ekol/kavram Sülemî'de doğrusal bir çizgiye oturtulmaya çalışılmıştır. Daha doğrusu Sülemî her ikisi arasında fark görmemiştir. Bu sonuç ise Bağdat ve Horasan sufileri arasında artarak var olan ilişkinin bir ürünü gibi durmaktadır.

Sülemî'nin tasavvuf içi ekollerdeki rolü ilmî ve tasavvufî bağlantıları; diğer sosyal ilişki ağlarının ve tasavvuf anlayışının nasıl olduğu sorusunun önemini ortaya çıkarmaktadır. Kilit bir konumda yer alan Sülemî hem anne hem de baba tarafından tasavvuf ile bağlantılı birisidir.⁵⁹⁴ Babasının büyük şeyhlerden olduğu, Melâmetiyye ve Bağdat Tasavvufuna mensup kişilerle irtibat halinde olduğu nakledilmektedir.⁵⁹⁵ Bununla beraber özellikle anne tarafından dedesi sayılan İbn Nüceyd, Sülemî'nin tasavvuf anlayışında önemli bir konuma sahip olan üç kişiden biridir. Nitekim Sülemî'nin yetişmesinde büyük emeği olan ve babasının vefatından sonra Sülemî'yi himayesine alan; aynı zamanda hocaları arasında sayılan İbn Nüceyd'dir (ö. 366).⁵⁹⁶ Diğer kişiler ise Nasrâbâdî ve Su'lûkî'dir. Her üç isim, birbirleriyle irtibatlı olmakla

⁵⁹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 28/143, 144.

⁵⁹⁴ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 27, 29; Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri "Sülemî'nin Risaleleri"*, nşr. Süleyman Ateş, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 1.

⁵⁹⁵ Câmî, *Nefhâtü'l-Üns*, 400.

⁵⁹⁶ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 32.

beraber Sülemî'nin tasavvuf yolundaki rehberi mahiyetindeki hocalarıdır.⁵⁹⁷ Dönemlerinde tasavvuf lideri olarak addedilmişler; bununla beraber Bağdat-Horasan ilişkisinin de temsilcisi konumunda olmuşlardır. Sülemî'nin ilişki ağı söz konusu olduğunda Horasan bölgesinde bu isimler ön plana çıkarken Bağdat'ta Serrâc ile olan irtibatı dikkat çekmektedir. Yılmaz'ın, Serrâc'ın talebesi olarak gördüğü Sülemî, bazı eserlerinde, Serrâc'tan nakillerde bulunmuştur.⁵⁹⁸ Ancak onun her iki ekol arasında fark görmemesi yahut uzlaştırıcı tutumunun en somut tezahürü eserlerinde yer almaktadır. Nitekim eserleri tasavvuf-melâmet ilişkisinde önemli bir merhaleyi barındırırken tasavvuf literatürünün de seyrini değiştirmiştir.

Daha önce kaydedildiği üzere 4./10. asrın ilk yarısında Bağdat sufileri ile Melâmetîler arasında bağlantı mevcut olmasına rağmen tasavvufî literatürde bu ilişki net bir şekilde görülememektedir. Ancak; bir zaman sonra Serrâc ve Kelâbâzî'de mevcut olan bu tavrın Sülemî eliyle giderilmeye çalışıldığına şahit olunmaktadır. Nitekim Sülemî, eseri *Tabâkâtü's-Sûfiyye* ile sûfiyye kavramı üzerinden farklı tasavvufî eğilimlere ortak bir aidiyet bilinci kazandırma girişiminde bulunmuştur. Bu haliyle de o dönemde önemli bir misyonu üstlenmiştir. Sülemî bu eseriyle özellikle Melâmetiyye'yi tasavvuf kavramının ihata ettiği alana dahil ederek bir nevi yeni bir tasavvuf geleneği inşa etmiştir. Fudayl b. İyaz'dan (ö. 187/803) başlamak suretiyle eserini dönemlere göre tabakalara ayırmış; Bağdat ehli sufileriyle birlikte her dönemde melâmetî karakterler bu sınıflandırmada yerini almıştır.⁵⁹⁹ Öyle ki esere dikkatlice bakıldığında Sülemî'nin her iki ekol arasında ayırım yapmadığı çok rahat bir şekilde anlaşılabilmektedir.

Sülemî'nin bu tavrını doğal bir sürecin yansıması olarak değerlendirmek mümkün olduğu gibi bilinçli bir tutum olarak da görmek yine imkân dahilindedir. Zira Melâmetiyye Sülemî tarafından tasavvuf geleneğine dahil edilirken Sâlimiyye ve

⁵⁹⁷ es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri "Sülemî'nin Risaleleri"*, 2; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/139; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 758; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 81, 82; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 29; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 134, 135.

⁵⁹⁸ Sülemî, *Tabâkâtü's-Sûfiyye*, 204; Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *el-Fütüvve*, nşr. İhsân Zennûn es-Sâmîrî, Muhammed 'Abdullâh el-Kadhât ('Ammân: Dâru'r-Râzî, 2002), 40; Giriş kısmı Tûsî, *Lüma*, 34; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 135.

⁵⁹⁹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 3 vd.

Kerrâmiyye söz konusu olduğunda aynı cömertlik gösterilmemiştir.⁶⁰⁰ Eserlerde yine Salimiyye ve Kerrâmiyye gibi tasavvuf ekollerinin yer almaması söz konusu her iki ekolün gelenek dışı kalmalarına sebebiyet vermiştir. Bu durum pek tabi Melâmetiyye'nin o dönem diğer her iki ekole görece daha homojen bir yapıya sahip olmayıp geçişken kimlikleri içerisinde barındırmasıyla alakalı olabilir. Her halükârda konumuz açısından bu çalışmanın en önemli neticelerinden biri Melâmetiyye ile Bağdat tasavvufunun bir şemsiye altında birleştirilme çabası yahut eğilimidir.

Sülemî'de var olan her iki ekolü kaynaştırma ya da ayrı görmeme eğiliminin tek örneği *Tabakât*'ı değildir. Farklı risalelerinde de aynı tutum karşımıza çıkabilmektedir. Nitekim *Kitâbu Sulûki'l-Ârifîn* isimli risalesinde Sülemî'nin konuları ele alış şekli bize bu noktada ışık tutabilir. *Tevhid, Ma'rifet, Salât, Havf* gibi tasavvuf erbabının sülûkuna ait bazı kavramları ele aldığı Horasanlılar ve Iraklılar'ın görüşlerini ayrı bir şekilde ele alır. Ancak Sülemî'nin bu usulü benimsemesi aralarında tenakuzdan kaynaklı gibi görünmemektedir. Nitekim risalenin giriş kısmında yaptığı bir sınıflandırmaya bakıldığında her iki ekolün birbirine rakip yahut paralel olmadığı anlaşılmaktadır. Sülemî, ilim sahiplerini burada dörde ayırarak Sûfiyye'yi dördüncü olarak ele alır. Ona göre Sûfiyye, ilim sahiplerinin dördüncüsü ve batın ehlinin hakikat erbabıdır. Tam da bu noktada Sülemî *Nispet Alimleri* (Ulemâu'n-Nisbet) adında bir tabakanın daha olduğunu ifade eder. Bu kişiler tek olan Allah'a bağlanıp kendilerine ilahî sırlar ve ilhamlar verilmiştir. Ancak bunları halktan gizli tutmuşlardır. Sülemî bunları ümmetin efendileri olarak görmektedir. Tasavvufta da *temkin* ve *istikamet* erbabıdır. ⁶⁰¹ Sülemî'nin yaptığı açıklamadan hareketle bahsettiklerinin Melâmetiyye ve tasavvuf erbabını da içine alacak bir çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Sülemî'nin bu tutumundan hareketle her iki grubu birbirinden farksız gördüğü fikrine kapılsak da başka bir eser durumu biraz daha karmaşık hale getirmektedir. Sülemî'nin Melâmetiyye hakkında yazdığı risalede ilim ve hal sahipleri üçe ayrılmaktadır. Birincisi şariat alimleri ve din önderleridir. İkinci sırayı marifet ehli alır

⁶⁰⁰ Sülemî, Kerrâmiyye'den yahut müntesiplerinden hiç bahsetmemiştir. Sâlimiyye'den ise sadece Ebû Abdullah b. Sâlim el-Basrî'ye yer vermiştir. bkz. Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 312.

⁶⁰¹ es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri "Sülemî'nin Risaleleri"*, 123, 155, 156.

ki Sülemî'nin tasvirinden hareketle bunların tasavvuf ehli olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁰² Son sırada yer alan üçüncü tabakaya Melâmetiyye'yi yerleştirir. Burada bahsedilen Melâmetîler'in özellikleri diğer risalede geçen ve az önce değindiğimiz *Nispet Alimleri*'nin özellikleri ile uyumludur.⁶⁰³

Bahsi geçen nakil ve ifadeler bizleri önemli bir noktaya sevk etmektedir. Sülemî her ne kadar iki ekolü yekpare görme eğiliminde olsa da kendinden önceki sufi müelliflerden farklı bir çizgide durarak tercihini daha çok Melâmetiyye'den yana yapmıştır. Ona göre melâmetî tavır tasavvufun üst bir seviyesine karşılık gelmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki Sülemî bu çalışmalarıyla Melâmetiyye'yi bir kalıp içerisine sokmaya gayret etmektedir. Ancak bu tutumun en önemli sonucu tasavvuf anlayış ve literatüründeki sonuçlarıdır. Nitekim Sülemî'den sonra tasavvuf anlayışında bir eksen değişikliği meydana gelmiştir. Artık sufi terâcim eserlerinde Serrâc ve Kelâbâzi'nin yöntemi değil Sülemî'nin yolu takip edilerek tasavvuf kavramına Melâmetîler'in dahil edildiğine şahit olunmaktadır.

Anlaşıldığı üzere Sülemî ile birlikte artık yeni bir tasavvuf/sûfî formasyonu muhatap olunmaktadır. Pek tabi Bağdat ve Horasan olmak üzere her iki ekol arasında etkileşim söz konusu olduğunda yeni bir sentez meydana gelmiştir. Bu durumun meydana gelmesine yol açan temel dinamik ise her iki ekol arasında mevcut olan ve 4./10. asrın öncesine dayanan sosyal bağlardır. Zira Hîrî ile Cüneyd-i Bağdâdî ve sonrasında yapılan temaslar 4./10. asrın ikinci yarısından sonra bazı evrilmelere sebebiyet vermiştir. Sürecin bu evresinde Melâmetîler'de ılımlı bir çizgi meydana gelmiştir. Daha çok kendini belli etmeme üzerine kurulu olan ve buna mahal verecek her türlü pratikten kaçınma eğilimi yerini halka vaaz verme, ders halkası oluşturma, sema meclisi düzenleme, tasavvufun teorik boyutuna yoğunlaşma gibi uygulamalara bırakmıştır. Böylelikle Bağdat ekolü, çerçevesini daha da genişleterek Horasan Melâmetiyye'sine de nüfuz etmeye başlamıştır. Bu yeni formasyonda Bağdat dokusunun daha çok hâkim olduğunu da belirtmek gerekir. Sülemî'nin eserine *Tabakâtü's-Sûfiyye* ismini vermesini, sûfî kelimesinin o dönemde ağırlıklı olarak Bağdat ehli için kullanıldığı düşünüldüğünde, bu durumun bir yansıması olarak

⁶⁰² Hartmann, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi", 330, 331; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 87, 88.

⁶⁰³ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 88.

düşünmek yanlış olmayacaktır. Ancak özellikle vurgulamalıyız ki bu durumdan ve Sülemî'nin bu tavrından Bağdat tasavvufunun Horasan'a geldikten sonra Melâmetiyye'nin Bağdat ekolü içerisinde tamamen eritildiği/eritmeye çalışıldığı düşüncesine kapılmak eksik bir yaklaşım olabilir. Zira Sülemî her ne kadar böyle bir tutum içerisine girmiş olsa da diğer eserlerine bakıldığında Melâmetiyye'ye olan hayranlık ve bağlılığının mevcut olduğu anlaşılabilmektedir. İç içe geçen halkalar olarak nitelendirilebilecek ve Karamustafa'nın "karmaşık" olarak yorumladığı bu vaziyet kanaatimizce Sülemî'nin her iki ekol arasındaki konumuyla yakından ilişkilidir.⁶⁰⁴ Sülemî Bağdat ve Horasan sufileri arasında konum olarak ara bir eksende yer almış; böylelikle her iki ekol arasında sağlam bir köprü görevi görmüştür.

Sülemî ile ilk olarak Bağdat-Horasan tasavvufunun tek bir çatı altında toplanmasının somut bir şekilde görülebildiği tam da bu nokta, Sülemî'nin Bağdat-Horasan etkileşimindeki rolünü önemini ortaya koyması bir yana Bağdat-Horasan tasavvuf ilişkisinin ikinci döneminin başlangıcı için Sülemî'yi uygun kişi haline getirmektedir. Sülemî'den sonra yazılan eserlerde bu etkiyi görmek mümkündür. Zira Sülemî'nin ardından gelen tasavvuf müellifleri geleneği onun bıraktığı hafıza üzerinden ve ortak zümre bilinci ile okumaya başlamıştır. Sülemî'den önce yalnızca çok az yerde isimleri görülen Melâmetî şahıslar bu dönemden sonra tasavvuf sahasında daha çok değinilen kişiler olmuştur. Diğer bir deyişle Bağdat-Horasan etkileşimi sonucunda Bağdat tasavvufu Horasan'a yoğun bir şekilde intikal ederken Melâmetiyye ise görmezden gelinen diğer sufi ekollerden sıyrılarak tasavvuf sahasında yerini almıştır. Bu etkileşimde yer alan sufi ve ilmî şahsiyetlerin Eşarilik'le ilişkileri hem tasavvuf-Eşarilik bağlantısında önemli bir basamağı teşkil etmiş hem de bu durum tasavvuf tarihinde süreci etkileyen önemli bir amil olmuştur.

Sülemî'nin eliyle ortaya konan Melâmetî ve Bağdat sufilerini kapsayan tasavvuf anlayışı kendinden sonraki tasavvuf düşüncesinde etkili olmuştur. Söz konusu etki ilk olarak Kuşeyrî'de görülebilmektedir. Kuşeyri, eseri "*er-Risâle*"de sufi şahsiyetleri, onların hal tercümelerini ele alırken Sülemî'yi takip edercesine Melâmetî şeyhleri de listeye dahil eder. Özellikle Hamdûn Kassâr ve İbn Münâzil gibi Melâmet'in katı temsilcilerinden bahsederken bu isimlerin Melâmetî şeyhleri

⁶⁰⁴ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 81.

olduğunu özellikle vurgular.⁶⁰⁵ Diğer taraftan Ebû Hafs el-Haddâd ve Hîrî'den bahsedilirken Melâmet vurgusu yapılmaz.⁶⁰⁶ Bu aktarım melâmet kavramının artık tasavvuf kavramından tekrar ayrılmaya başladığı izlenimini vermektedir. Ancak bu ayrılma pozitif ve müspet bir özelliğe sahiptir. Nitekim bundan sonra melâmet kavramı daha uçta duran temsilcilerine hasredilirken Hîrî ve talebeleri gibi ılımlı çizgide yer alanlar tasavvuf çerçevesine dahil edileceklerdir. Özellikle bu durumu eserde yer alan bölümlerde görmek mümkündür.

Nitekim tasavvuf ıstılahlarının ele alındığı son kısımda Nisabur'un birinci derece mümeyyiz vasfı olarak nitelendirilebilecek melâmet kavramına ayrı bir başlık açılmaması yine bu durumun yansıması olabilme özelliğine sahiptir. Diğer tasavvufi ekollerle arsında ortak bir kavram olarak değerlendirilen ve daha derinlikli bir anlam yüklenen fütüvvetin ise öze indirgenerek tasavvuf ekollerinin genel anlayışına uygun şekilde, Nisabur'a dair bir ayrıcalıktan bahsedilmemesi de bu noktada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husustur. Üstelik konu ile ilgili aktarılan olay ve rivayetlerin belirli bir bölgeye hasredilmemiş; bunun yerine tüm bölgelerden (Basra, Bağdat, Şam ve Horasan) nakiller eserde yer almıştır. Böylelikle Nisabur şeyhleri Bağdat ekolüyle köprü olarak ifade edebileceğimiz fütüvvet kavramı ile geleneğe eklemlendirilmiş şekilde bir görünüm arz etmektedir. Ancak bu durum başka bir açıdan bakıldığında farklı bir anlam kazanmaktadır. Nitekim Bağdat tasavvufunun şekilsel olarak Bağdat kimliğinden azade yalnızca "tasavvuf" kavramıyla daha şümüllü bir yapıya doğru bir sürece evrildiğini görebilmekteyiz.⁶⁰⁷

Kuşeyrî'nin Melâmetiyye'yi tasavvuf sahası içerisinde konumlandırması söz konusu ekolü her çizgisiyle geleneğe dahil ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira melâmet kavramı altında değerlendirilen bazı kimselerin Melâmetiyye'den özellikle ayrı tutulması söz konusu olmuştur. Eserin daha giriş bölümünde Kuşeyrî, zamanında bulunan birtakım kişilerin sufi kisvesi altında şeriata muhalif davranışlarda bulunduğu bahsetmektedir. Bu kişiler hürmet ve haya konusunda eksik, ibadetleri ifa noktasında ise gevşek tutumlara sahiptirler. Bu kimseler yüksek hakikatlere

⁶⁰⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/76, 120.

⁶⁰⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/69, 81.

⁶⁰⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 374-382; Benzer nitelikteki bir yorum için bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 88.

ulaştıklarını öne sürerek ibadetlere artık ihtiyaçlarının kalmadığını iddia etmektedirler.⁶⁰⁸ Kuşeyrî'nin detaylı bir şekilde tavsif ettiği bu kimselerin özelliklerine dikkatlice bakıldığında bu zümrenin melâmet kavramı içerisinde değerlendirilen ancak şeriat dışı uygulamalarda bulunan kimseler olduğu anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla Kuşeyrî, eserinde Melâmetiyye'ye tasavvuf içerisinde bir yandan alan açarken diğer yandan şeriat ile uzlaştırılmaz çizgide olanlara rezerv koymaya özen göstermiştir.

Kuşeyrî'nin *Risâle*'de, Serrâc ve Kelâbâzî'ye değil de Sülemî'ye uygun bir tavır takınması aynı sürecin etkilerinden birisidir ve bu onun ilmi-sosyal kimliğiyle yakından alakalıdır. Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışının şekillenmesinde bazı isimler ön plana çıkmaktadır. İlk olarak Bağdat geleneğiyle bağlantılı olan Nisaburlu sufi Ebû Ali el-Dekkâk'ın⁶⁰⁹ sohbet meclislerine katılmış ve müridi olmuştur. Aynı zamanda Dekkâk'ın damadı da olan Kuşeyrî'nin üstadından çokça istifade ettiği, eserinde ondan pek çok nakilde bulunduğu görülmektedir.⁶¹⁰ Ebû Ali el-Dekkâk, üstadı Nasrâbâdî'nin teşvikiyle ilim tahsiline ağırlık vermiş bir zattır. Hocasını takip ederek aynı tavsiyeyi Kuşeyrî'ye yaptığı ifade edilmektedir.⁶¹¹ Böylelikle Kuşeyrî, Ebû Bekir Muhammed et-Tûsî'den Şafîî fikhını, İbn Fûrek ve onun (Tûsî'nin) vefatından sonra Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin derslerine devam ederek kelim ve fikhı öğrenmiştir. Bâkîllânî'den ise kitapları aracılığıyla istifade etmiştir.⁶¹²

Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışının şekillenmesinde önemli role sahip diğer bir şahsiyet yukarıda geçtiği üzere Sülemî'dir. Kuşeyrî, üstadı Dekkâk'ın 405/1014'te vefatının ardından Sülemî'nin halkasına katılmıştır.⁶¹³ Her iki hocasının tasavvuf tarzının etkilerini Kuşeyrî'de görmek mümkündür. Nitekim meşhur eseri *Risâle*'de, Sülemî'yi takip ederek Bağdat ve Horasan sufileri arasında bölgesel farklılıklara gitmeden tek çatı altında tüm sufileri ele almış olması bunun önemli tezahürlerindendir. Bununla beraber farklı kaygılarla sufiler arasında bir eleme

⁶⁰⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 15-16.

⁶⁰⁹ Ebû Ali el-Dekkâk, Şiblî'nin müridi Nasrâbâdî ile bağlantıları olan bir sufidir. Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 2/324, 363.

⁶¹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/24, 42, 46, 53, 63, 80; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 36.

⁶¹¹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 4/329.

⁶¹² İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 272-273.

⁶¹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 2/327; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 139.

yaptığını görmekteyiz. Kelamcı kimliği bazı konularda katı tavır sergilemesine, teolojisine uymayan sufileri saha dışında bırakmasına sebebiyet vermiştir.

Kuşeyrî, aşağı yukarı bir asırlık sürece tekabül eden devrenin sonunda ilim-tasavvuf birlikteliği ve şariat gölgesi altında bir tasavvuf anlayışı ve tarihi inşa etme girişiminde bulunmuştur.⁶¹⁴ Öncesindeki tasavvuf mirasını kendi dinî anlayış süzgecinden geçirerek tasavvufun sünnî bir form kazanması yolunda önemli bir role sahip olmuştur. Böylelikle Sülemî’de yer alan tutum/çabanın meyvesi Kuşeyrî’de görülebilmektedir. Artık tasavvuf Nisabur’da hâkim bir konumda; “*Mutedil Melâmetîler*” olarak tanımlanabilecek bu yeni tip sufiler bu alan içerisinde yer alacaktır. Melâmet kavramı ise, daha önce de dikkat çektiğimiz üzere, daha katı temsilcilerine hasredilecektir.

Sülemî eliyle gerçekleştirilen tasavvuf sahasındaki değişim izlerinin müşahade edilebildiği diğer önemli bir isim Hücvîrî’dir. Kuşeyrî’nin kaleme aldığı *Risâle*’nin çağdaşı konumunda olan *Keşfu’l-Mahcûb*’a nazar edildiğinde eserin şekilsel manada *Risâle*’yle uyumlu olduğu görülebilmektedir.⁶¹⁵ Hücvîrî, tıpkı Kuşeyrî gibi eserinde tasavvufun pratik yapısından çok teorik kısmıyla ilgilenmiştir. Aynı eğilim daha önce Kelâbâzî’de de görülmesine rağmen Hücvîrî’de bu çalışma Sülemî çizgisiyle uyumlu halde gerçekleştirilmiştir. Burada kastedilen, daha öncesinde olduğu gibi Melâmet kavramı ve onun ilişkilendirildiği sufilerdir. Hücvîrî’nin eserine bu açıdan bakıldığında melâmet kavramını açık bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Melâmet, tasavvufî bir yönelim tarzı olarak sunulmuş; ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.⁶¹⁶ Melâmet burada çok eskiden beri mevcut olan ve hak dostlarının meşrebi olarak ifade edilmiştir.⁶¹⁷ Ancak melâmet kavramı burada yine önceki eserlerdeki gibi Hamdûn Kassâr ile müşahhaslaştırılmıştır. Farklı sufilerin melametî tavırlarından bahsedilse de Hamdûn’un katı temsilcisi olduğu fikri melâmet bölümünün genel çerçevesinde kendini hissettirmektedir.⁶¹⁸ Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Osman el-Hîrî’nin ismi ise bu kısımda zikredilmemiştir. Diğer taraftan Hücvîrî’nin kaydettiği tasavvuf fırkaları

⁶¹⁴ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 140.

⁶¹⁵ Arberry, *Tasavvuf “Müslüman Mistiklere Toplu Bakış”*, 65.

⁶¹⁶ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 121, 128.

⁶¹⁷ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 122, 124.

⁶¹⁸ Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245) ve İsmail Şâşî eser içerisinde melâmet kavramı ile ilişkilendirilen diğer kişilerdir. Bkz. Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 169, 185, 235.

arasında Nisabur tasavvuf geleneği/Melâmetiyye *Kassâriyye* adı altında ele alınmıştır. Hamdûn'un adına nispetle *Kassâriyye* fırkasının melâmet esasına dayandığı açık bir şekilde belirtilmektedir.⁶¹⁹ Böylelikle Hücûrî'nin selefi konumundaki sufilerle yakın minvalde melâmet kavramını ekol bağlamında ve spesifik anlamıyla Hamdûn'a tahsis ettiğini söylemek mümkündür. Ebu Hafs el-Haddâd, Ebû Osman el-Hîrî ve daha önce tabloda ismi verilen diğer melâmetîler burada Hamdûn Kassâr ile aynı kavram altında değerlendirilmemişlerdir. Hücûrî, tıpkı Sülemî gibi Ebû Osman el-Hîrî'yi Nisabur'da tasavvufu yayan kişi olarak göstermektedir.⁶²⁰ Böylelikle tasavvuf kavramının Bağdat ile ilişkilendirildiğini Hücûrî'de de görülebilmektedir. Melâmetîlik Hamdûn Kassâr'a hasredilirken ılımlı olan ve Bağdat'la ilişki olan Nisabur sufileri ise tasavvuf çatısı altında ele alınmıştır.

Hücûrî'nin eserinde takip ettiği yoldan hareketle Sülemî çizgisini benimsediğini söylemek mümkündür. Sonuç olarak süreç dahilinde, 3./9. asrın sonları ve 4./10. asırda, tasavvuf ve Melâmetiyye ilişkisi var olagelmiş, sonuç olarak etkileşimli bir sufi karakteri Nisabur'da temayüz etmiştir.

2.4. Bağdat Tasavvufunun Diğer Sufî gruplarla İlişkileri

3./9. asır sonrasında belirgin bir şekilde Bağdat tasavvufu temayüz etmiştir. Bu tezahür aynı zamanda tasavvufun sistemleştirildiği döneme denk gelmektedir. Bağdat tasavvufu, karakteri gereği farklı gelenekleri içerisinde barındırmış; bu durum farklı tasavvufî temayüllere sebebiyet vermiştir. Zira daha önce de belirtildiği üzere bu dönemde tasavvufî ekoller net bir şekilde birbirinden henüz ayrılmış değildir. Buna rağmen ayrımların izlerini fark etmeyi sağlayacak bazı ipuçlarına ulaşılabilmektedir. Söz konusu eğilimler dikkate alındığında Bağdat tasavvufunun çevresiyle ilişkilerinin iki boyutu haiz olduğunu söylemek mümkündür. Bağdat tasavvufu ile diğer sufi ekoller arasında menfî ve müspet olmak üzere iki farklı münasebetin varlığı söz konusu olmuştur. Bu durumu Bağdat içerisindeki eğilimlerde dahi görmek mümkündür.

⁶¹⁹ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 246, 247.

⁶²⁰ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 198.

2.4.1. Bağdat Tasavvufunun Ashâbu'l-Hadis Çizgisinde Gelişen Zühhd Tasavvufuyla Münasebetleri

Daha önce belirtildiği üzere Bağdat bölgesinde iki ayrı tasavvuf ekol ve anlayışı dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi tasavvufun o dönemde ev sahipliğini yapan ve Muhâsibî'nin bakış açısıyla uyumlu bir biçimde şekillenmiş olan Bağdat tasavvuf ekolüdür. En önemli temsilcisi Muhâsibî, sonrasında ise Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur. Bağdat tasavvuf ekolü, ilim ile veranın, diğer taraftan ilahi aşkın da içerisinde barındırıldığı çok yönlü bir tasavvuf anlayışına karşılık gelmektedir. Bu haliyle kendi içerisinde *sahv* ve *sekr* olmak üzere iki farklı eğilimi bünyesinde barındırmaktadır. Diğer anlayış ise Medine zühhd anlayışının devamı mahiyetinde geleneksel ve zühhd anlayışının hâkim olduğu bir tasavvuf biçimidir. Tasavvufun daha çok zühhd ile belirginleştiği bu eğilim Ahmed b. Hanbel'in metoduna uygun ve yorumdan hâli bir şekilde nakil esaslı olup zühhd pratiklerinin devamı niteliğindedir. Her iki anlayış arasındaki ilişkinin nasıllığını aynı dönemde yaşayan Muhâsibî ve Ahmed b. Hanbel ilişkisinde bulmak kısmen mümkündür.

Hücvîrî, Kuşeyrî ve Isfahânî'nin eserine bakıldığında Ahmed b. Hanbel bir sufi olarak karşımıza çıkar. Ancak bu hususta dikkat çekilmesi gereken önemli bir durum bulunmaktadır ki o da Ahmed b. Hanbel ve tasavvufla olan ilişkisine dair farklı rivayetlerin varoluşudur. Kaynaklarda geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel yaşadığı dönemde Bağdat'ta şeyhu'l-şuyûh sayılan Muhâsibî ile arası iyi değildir. Kaynaklarda ondan hoşlanmadığı ve talebesinin onun yanına gitmesine engel olduğu; hatta Hanbelîler tarafından yapılan baskıdan Muhâsibî'nin kaçmak amacıyla saklandığı ve evde vefat ettiği geçmektedir.⁶²¹ Kanaatimizce bu bilgi önemlidir; zira her iki şahıs o dönemin toplumunda sadece bireysel olarak değerlendirilmeyip bir grubun temsil gücünü de ellerinde bulundurmaktadır. Bu yüzden Muhâsibî'yi yalnızca bireysel bir sufi olarak düşünmemek gerektiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel o dönemin konjonktüründe değerlendirildiğinde onun bir kişi yahut kesimle olan ilişkisinin, dönemin hâkim dinî anlayışına karşı meşru ya da gayrı meşruluğunun ölçütü olduğu görülmektedir. O halde Ahmed b. Hanbel ve onun tasavvufla-sufilerle

⁶²¹ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/287; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/109; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 1/95.

ilişkisi; onlara nasıl baktığı hususu çözülmesi gereken bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Ahmed b. Hanbel tasavvufi kaynaklarda geçtiği üzere sufi midir? Sufi ise yaşadığı dönemde hangi sufilerle irtibat halinde olmuştur? Yoksa onları da diğer bazı gruplarda olduğu gibi bidat olarak değerlendirip farklı bir cephede mi konumlandırmıştır? Bu sorulara verilecek cevaplar konumuz açısından büyük önem arz etmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel ve daha sonra onu takip edenleri tasavvufa göre konumlandırmak aynı şekilde Eşarilikle konumlandırmaya da olanak sağlayacaktır. Pek tabi Ahmed b. Hanbel çizgisi burada Eşariliğe “çoğunlukla” yakın olamayacak çizgiyi ifade etmektedir. Kanaatimizce bu hususun netleştirilmesi süreç takibi yapmakla mümkün olabilecektir.

Ahmed b. Hanbel, daha önce de geçtiği üzere tasavvufi kaynaklarda kendisinden övgü ile bahsedilen birisidir.⁶²² Buna göre Ma‘rûf el-Kerhî, Bîşr el-Hafî, Zünnun el-Mısırî ve Serî es-Sakatî⁶²³ gibi büyük şeyhlerin sohbetinde bulunmuş olup özellikle Bîşr el-Hafî ve Ebu Hamza el-Bağdâdî ile irtibat halinde olmuştur.⁶²⁴

Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel’in tasavvufi ilişkisine dair bilgi edinmek için kaynaklara bakıldığında hakkındaki rivayetlerin farklılık arz ettiği dikkati çekmektedir. İlk olarak Serrâc’ın *el-Luma*’sına bakıldığında Ahmed b. Hanbel hakkında herhangi bir naklin yahut rivayetin olmadığı görülmektedir. Ancak bu eserin sufi teracim ya da tabakat kitabı olmadığı dikkate alındığında bu durum normal karşılanabilir. Aynı şekilde Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) sufilerin akaidle ilgili inanışlarına açıklık getirmeye çalıştığı eserinde *Ta’arruf*’ta da Ahmed b. Hanbel’e herhangi bir atfın yapılmamış olması dikkat çekicidir. Zira eserde bazı büyük sufilerden ve eser veren sufilerden bahsedilmiştir. Ayrıca bu eserde sufilerin itikadî konulardaki görüşlerini açıklayarak tasavvufî eserlere yeni bir muhteva kazandırılmıştır. Yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla Kelâbâzî kelimine olumlu bakmaktadır.⁶²⁵ Diğer yandan bu husus Ahmed b. Hanbel’in eserde yer almayışının sebebi olarak da görülebilir. Ancak tasavvufi alakalı hadisleri derlediği diğer eseri

⁶²² Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 182; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/57; 2/209-210.

⁶²³ Melchert; Ahmed b. Hanbel’in Serî’ye muhalif olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

⁶²⁴ Sülemî, *Tabakatu’s-Sufiyye*, 179; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/100; Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 182, 183; el-İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ*, 8/514.

⁶²⁵ el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 33.

Bahru'l-Fevâid'te Ahmed b. Hanbel'in eserlerinden hadislerle yer vermiştir. Bu eserde de aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in ismi geçmemektedir. Her iki eserde, Kelâbâzî'nin tasavvufla ilgili hadisleri şerh ettiği eseri de sayarsak üç eserde, Ahmed b. Hanbel'e herhangi bir atıf yahut vurgunun yapılmadığı görülmektedir.

Mevcut tasavvufi kaynaklar içerisinde Ahmed b. Hanbel'den bahsedilmesi ilk olarak Ebu Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-Kulûb* isimli eserinde gerçekleşmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in burada bir sufi olarak ele alındığı görülememektedir. Mekkî; Ahmed b. Hanbel'e zühd ve takva bağlamında yer vermiştir.⁶²⁶ Diğer taraftan eserde Ahmed b. Hanbel'e en çok ictibas ve atıf hadis ile fikhî konular sebebiyle yapıldığı anlaşılabilmektedir.⁶²⁷ Aslında bu durumu normal karşılamak gerekmektedir. Zira Mekkî, eserde konuları ele alırken nakil ağırlıklı bir metot izlemiştir. Ayrıca eserde Kelam ilmine muhalefet çok net bir şekilde yer almaktadır. Nitekim Kelam ilmini sonradan icat edilen ilimlerden sayarak yakîni ifade etmede yetersiz görmektedir.⁶²⁸ Kelam ilmiyle uğraşanlar hakkında ise Ahmed b. Hanbel'i referans göstererek zemetmiştir.⁶²⁹

Ahmed b. Hanbel'in 4./10. asırda tasavvufla ilişkisini tespit etme noktasında belirtilen bu eserlerin yanı sıra hiç şüphesiz Sülemî'nin eseri önemli bir yere sahiptir. Ulaşılabilen en eski sufi tabakat kitabı olan Sülemî'nin *Tabakâtı*'na bakıldığında önceki sufi müelliflerden farklı bir şey görememekteyiz. Sülemî sufi tercümelerini verdiği eserinde Ahmed b. Hanbel'e yer ayırmamıştır. Bu haliyle Ahmed b. Hanbel için söz konusu olan bu durum öncekilerle uyum arz etmektedir.

4./10. asrın sonları ve 5./11. asrın başlarına kadar Ahmed b. Hanbel hakkındaki görüntü bu şekildeyken bu dönemden sonra durumun değiştiğine şahit olunmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel sufi kimliğiyle artık tasavvuf kaynaklarında net bir şekilde yer edinmeye başlanmıştır. Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Hücvirî (ö. 465/1072) ve Kuşeyrî'ye (ö. 470/1077) ait tasavvuf eserleri bu kategoride yer alan kaynaklardandır.

⁶²⁶ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/499, 508.

⁶²⁷ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 1/133, 275.

⁶²⁸ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 1/54-55.

⁶²⁹ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/172.

Şu ana kadar bahsi geçen eserler (Serrâc'ın *el-Lüma*'sından başlayarak) aynı zamanda tasavvufun teşekkülünde önemli bir paya sahip olan ve tasavvufu sistematik hale getirerek bir ilim dalı olarak yer edinmesinde katkı sağlayan çalışmalar olması hasebiyle önemlidir. Genel olarak denilebilir ki 5./11. asrın ilk yarısına kadar Ahmed b. Hanbel mevcut tasavvuf eserlerinde bir "sufi" olarak yer edinmemiştir. Yapılan atıflar onun hadisçi kimliğiyle ya da kelam karşıtlığıyla daha çok alakalıdır. Bunun haricinde onun hakkında, özellikle Mekkî'nin eserinde, takvasına dair bahsi geçen rivayetler onun meşrebinden kaynaklı gibi görünmektedir. Bu durum ise Ahmed b. Hanbel'in; Muhâsibî ya da Cüneyd-i Bağdâdî'de olduğu gibi tasavvuf terminolojisine dair herhangi bir kavram yahut açıklamasının olmayışı onun tasavvufla alakasının meslek olma boyutuna erişmediğini göstermektedir. Üstelik Mekkî'de yer alan bir rivayet de bu hususu destekleyecek bir mahiyete sahiptir. Ahmed b. Hanbel, kendisine sual edilen zühdle alakalı bir sorunun Bişr el-Hafî'ye sorulmasını istemiştir.⁶³⁰ Aynı şekilde Sülemî'de de Ebû Hamza el-Bağdâdî'ye yönelik Ahmed b. Hanbel'in benzer tarzda bir tavrı rivayet edilmiştir.⁶³¹ Bu rivayetlerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in Bağdat sufileriyle iletişim halinde olduğunu, onlarla aynı meclisi paylaştığı söylenebilir. Ancak bu durum onun da bir sufi olduğu anlamına gelmemelidir. Ahmed b. Hanbel'in tasavvufla ilişkisi temel düzeyde seyretmiş gibi görünmektedir. Tasavvufun daha çok zühd boyutuyla ilişkisi vaki olmuş; ancak Bağdat tasavvufuyla kıyaslandığında hâkim/otorite bir konuma sahip olmamıştır. 5./11. asır sonrasında ise Ahmed b. Hanbel eserlerde kelam karşıtlığıyla değil, ehli sünnet müdafaası, bidatlere karşı tutumu ile züht ve takvasıyla yer edinmiştir.⁶³² Bu durum 5./11. asırda tasavvufun daha yerleşik bir konumda olduğu dikkate alındığında ayrı bir önem kazanmaktadır. Zira söz konusu dönem tasavvufî yapının pürüzleri gidermeye çalışarak daha bütüncül, kucaklayıcı ve kapsayıcı bir görünüm arz etme çabasını içerdiği bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in eserlerde ele alınışının böyle bir

⁶³⁰ Bahsi geçen rivayet şu şekildedir: Ahmed b. Hanbel'e soruldu: "Büyük zatların alameti nedir? Onlar ne ile hak yolunda imam oldular? Diye sorulunca: "Sıdk ile." dedi. "Sıdk nedir? diye soruldu: "İhlâstır." dedi. "Peki ihlas nedir? diye sordular: "Zühhtür." dedi. "Ey Ebâ Abdullâh, zühd nedir?" diye sorulunca bir süre düşündü; sonra şu cevabı verdi: "Onu Bişr b. El-Hâris gibi zahidlere sorun." Bkz. el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/514.

⁶³¹ Sülemî'de geçen aktarım şu şekildedir: Ahmed b. Hanbel, meclisinde sufilerin sözlerinden bahsedildiğinde Ebû Hamza'ya "Senin bu konuda görüşün nedir ey sufi!" derdi. Bkz. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 179.

⁶³² el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/138, 145-146; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/57; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 182, 183.

refleksle ilintili olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olabilir. Nitekim zaman içerisinde Bağdat tasavvufu diğer sufi akımları da kapsayacak şekilde baskın hale gelmiş; diğer sûfiyâne tarz ve yönelimler ya içerisinde erimiş yahut bireysel faaliyetler olarak kalmıştır.

Tasavvuf cenahından bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in şahsında ortaya çıkan zühd teamüllerinin daha çok ferdî bir durumu yansıttığı görülmektedir. Bağımsız bir oluşuma karşılık gelmemektedir. Sufilerle olan irtibatında ise onların tasavvuf tarzlarının nasıllığından ziyade Kelam ile olan irtibatları belirleyici olmuş gibi görülmektedir. Bu durum Ahmed b. Hanbel'in yakın olduğu sufilerin tasavvuf ve ilmî tavırlarından da anlaşılabilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in görüştüğü kişilerden biri olan Bîşr el-Hafî (ö. 227/841) tasavvuf konusunda amele önem veren, zühd ve fakirliğe vurgu yapan bir kişidir.⁶³³ Ayrıca diğer sufileri takva yerine marifet konularına ağırlık verme, istikamet yerine kerâmeti esas alma hususunda tenkit ettiği dile getirilmiştir.⁶³⁴ Kelam ile olan irtibatına gelince yaşadığı dönemin önemli bir problemi olan ve mihne ile sonuçlanan *Halku'l-Kur'an* konusunda Ahmed b. Hanbel ile aynı görüşte olduğu görülmektedir.⁶³⁵ Ahmed b. Hanbel'in görüştüğü ve Cüneyd'in de dayısı olan Serî es-Sekatî'ye gelince Bîşr el-Hafî'deki tutumun aynıyla Serî'de de karşılaşılmaktadır.⁶³⁶ Serî'nin tasavvuf anlayışı riyazet gibi zühdü anımsatan pratiklerle dikkat çekmektedir.⁶³⁷ Kelama karşı ise menfî bir tutuma sahiptir.⁶³⁸ Yine onun pek çok şiir ve kaside bilmesine rağmen yanlış anlaşılmasından korktuğu için gizli tutması gelenekçi çizginin bir tezahürü olarak görülebilir.⁶³⁹ Bu yönüyle Serî'nin

⁶³³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 171, 175.

⁶³⁴ Mustafa Kara, "Bîşr el-Hâfî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1992), 6: 122; Kaynaklarda geçtiği üzere Bîşr el-Hâfî'ye Tasavvufun ne olduğu sorulduğunda onun üç manası olduğunu söyler. Bu soruya verdiği cevap Tasavvuf anlayışı hakkında fikir vermektedir: Birincisi, arifin marifet ve verâ'sının nurunu söndürmemek; Kur'an ve Sünnet'in zahirine ters düşen bâtın ilmi hakkında konuşmamak; Allah'ın mahreminin perdesini yırtarak kerâmet göstermemektir. Bkz. Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ahmed Abdurrahmân es-Sâiyih (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 1/136; Benzer rivayet Serî es-Sekatî için de nakledilmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 1/52; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/54.

⁶³⁵ Mesut Aksakallı, *Bîşr el-Hâfî (150/767-227/841) ve Hadis İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, 2017), 39.

⁶³⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 364.

⁶³⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 364.

⁶³⁸ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/271; el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/113; Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Luzac, 1962), 3.

⁶³⁹ Tûsî, *Lüma*, 346.

düşüncesi Ahmed b. Hanbel ile uyumluluk içerisinde.⁶⁴⁰ Mezkûr sufiler hem Ahmed b. Hanbel ile hem de birbirleriyle irtibat halinde olmuşlardır. Paylaştıkları sohbet meclisleriyle alakalı rivayetler bu noktada azımsanmayacak ölçüde fazladır.⁶⁴¹ Diğer taraftan her üç sufinin diğer Bağdat sufileriyle olan ilişkilerine bakıldığında Cüneyd, Nûrî, Şiblî gibi *sahv* ve *sekr* olmak üzere farklı tasavvuf anlayışına sahip kişilerle yakın oldukları görülmektedir.⁶⁴² Üstelik bunlar içerisinde kalam yapan sufiler de bulunmaktadır. Muhâsibî, Ebû Said el-Harrâz ve Cüneyd-i Bağdâdî bu anlamda dikkat çeken isimlerdir.⁶⁴³ Bu anlamda söz konusu edilen sufilerin tasavvuf sahasında çok daha serbest bir tavır takındığı söylenebilir. Özellikle Ebû Hamzâ'nın tavrı bu noktada dikkat çekicidir. Bir keresinde şeyhi Muhâsibî'nin evindeyken bir kuşun ötmesiyle Ebû Hamza, “*Buyur Efendim!*” (Lebbeyk!) demiştir.⁶⁴⁴ Kendisine, yaşadığı dönemde hulûlî damgasının vurulması da yine bu ve benzeri davranışlarıyla alakalıdır.⁶⁴⁵ Ahmed b. Hanbel'e yakın bir isim hakkındaki bu aktarımlar onun tasavvufla olan ilişkisinde daha esnek bir tutuma sahip olduğu izlenimi vermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in çevresindeki söz konusu sufi isimler, farklı tasavvuf çizgilerinde yer almalarına rağmen genel olarak Halku'l-Kur'an'ı inkâr ve kelama karşı menfi tutum aralarında ortak paydayı oluşturmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel bazı sufilerle bu şekilde yakın bir irtibat halindeyken diğer bazı sufi kesimle arasında net bir mesafe koyması Muhâsibî özelinde kelamla irtibatlı gibi görünmektedir.⁶⁴⁶ Ancak bu hususun daha çok kelamî bir ilim ve yöntem olarak kullanmayla alakalı olması durumunda meydana geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî hakkındaki eleştirileri de tasavvuftan ziyade kelamî hususlarla

⁶⁴⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 350.

⁶⁴¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 216; el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 8/514; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 754.

⁶⁴² Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 23, 180; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 193, 196, 216.

⁶⁴³ Tûsî, *Lüma'*, 511; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 206, 216; Kuşeyrî, *Risâle*, 1/95; Afîfî, *Tasavvuf*, 133-135.

⁶⁴⁴ Rivayet bütünüyle şu şekildedir: Ebû Hamza, Hâris Muhâsibî'nin evine gitti. Hâris'in iyi bir evi ve temiz giysisi vardı. Evinde bir kuş bulunuyordu. Kuş ötmeye başlayınca Ebû Hamza: “Buyur Efendim” diye bir nara attı. Hâris kalktı ve bıçağa sarılıp: “İçinde bulunduğun bu halden tevbe etmezsen seni keserim.” dedi. Ebû Hamza: “Sen benim bunu dinlememi hoş karşılamıyorsun. Öyleyse niçin kül ile karışmış kepeği yemiyorsun? Güzel yiyecekler, geniş ev ve güzel libasla senin ne işin var?” diye çıkıştı. Bkz. Tûsî, *Lüma'*, 474; Aynı rivayet ufak farklı detaylarla daha sonraki eserlerde, Hücvirî ve Attâr'da son kısım olmadan nakledilmiştir. Ayrıca ilk defa bunu yapmayan Ebû Hamza'nın bu durumdan tevbe ettiği de yine rivayette geçmektedir. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 245; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 754, 755.

⁶⁴⁵ Tûsî, *Lüma'*, 473.

⁶⁴⁶ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 184.

ilgili ve Mutezile'yle ilişkisi doğrultusunda yöneltilmiştir. Muhâsibî'yi Mutezile'nin görüşlerini çürütmek maksadıyla yazdığı eserden dolayı şiddetle eleştirerek iyi yapmadığını söylemiştir.⁶⁴⁷ Yine Muhâsibî'nin Ahmed b. Hanbel'den saklanması da bu olayla ilişkilendirilmektedir.⁶⁴⁸

Tasavvuf söz konusu olduğunda ise bu tepkinin yerini çok daha esnek bir tavır almaktadır. Ahmed b. Hanbel sufilerin kendi düşünce dünyaları içerisinde yaptıkları ve söylediklerine karşı Muhâsibî'den bile(!) daha ılımlı davranmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında artık Ahmed b. Hanbel'in görüştüğü sufilerin *sahv* veya *sekr* tarzı tasavvuf anlayışına uyumlu kişiler olması şaşırtıcı bir durum değildir. Bîşr el-Hafî'nin yanına sıkça giden Ahmed b. Hanbel'e niye gittiği sorulduğunda “*O saydığınız ilimleri ben ondan daha iyi bilirim ancak o da Allah'ı benden daha iyi bilir.*” demesi Ahmed b. Hanbel'in Bağdat tasavvufuna/Sufiyye'ye nasıl baktığına dair bir fikir vermektedir.⁶⁴⁹ Ancak Ahmed b. Hanbel'in sufilere karşı olan ılımlı yaklaşımı tasavvuf çerçevesi dahilinde olduğunu özellikle vurgulamak gerekmektedir. Nitekim başka sahalarda sufilere aynı müsamahayı göstermediği görülebilmektedir. Sufilerin fıkıh konusunda konuşmalarına müspet bakmaması bu anlamda önemli bir hususu barındırmaktadır.⁶⁵⁰

Yapılan tüm bu açıklamalar Ahmed b. Hanbel döneminde zühd çizgisinin var olduğunu, devam ettiğini ancak tasavvufla arasında önemli bir çatışmanın mevcut olmadığını izahı mesabesinde. Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf içerisinde yalnızca Muhâsibî'den hareketle tüm sufilere cephe aldığını söylemek sosyal ilişkiler bağlamında çok da uygun görünmemektedir. Kaldı ki Muhâsibî ile olan ilişkisine dair bu tarz olumsuz nakiller mevcut ise de tam tersi rivayetler de aynı şekilde söz konusu

⁶⁴⁷ Ahmed b. Hanbel Mutezile mezhebine cevap için yazdığı eserden dolayı Muhâsibî'yi eleştirdiğinde Muhâsibî ona “Bid'atı reddetmek farzdır.” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel “Evet öyledir. Fakat sen önce şüpheleri anlattın, sonra bunlara cevap verdin. Okuyanların zihni, şüphelere takılıp, verdiği cevaba iltifat etmemesi veya verdiği cevapları tam manasıyla anlayamamaları mümkündür.” demiştir. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, nşr. Muhammed Câbir (Beyrut: el-Mektebetu's-Sekâfiyye, t.y.), 34, 35; İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Hileleri “Telbis'u İblis”*, 255.

⁶⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Hileleri “Telbis'u İblis”*, 255.

⁶⁴⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 170.

⁶⁵⁰ Mekke'den Ahmed b. Harb Bağdat'a geldiğinde Ahmed b. Hanbel yanındakine “Bu Horasan'lı da kim?” diye sorar. Yanındaki kişi onun zahidlik ve verasından bahsedince Ahmed b. Hanbel “Böylelerinin fetva konularına girmeleri uygun değildir.” der. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Hileleri “Telbis'u İblis”*, 241.

edilmiştir.⁶⁵¹ Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî'ye karşı olan tutumu gerçeği yansıtır olabileceği gibi kendinden sonra takipçilerinin tasavvufa bakışlarıyla da farklı yorumlanmış olması aynı şekilde imkân dahilindedir. Bununla, Ahmed b. Hanbel'in takipçilerinin tasavvufi olan muhataplığı üzerinden değerlendirme ihtimali kast edilmektedir.⁶⁵² Bu anlamda Ahmed b. Hanbel ile Muhâsibî arasındaki ilişkiye dair soru işaretleri hala yerini korumaktadır.

O dönemde mevcut olan bu ılımlı durumu hadisçiler ile tasavvuf arasında var olan ortak zeminin güçlü olmasına bağlamak mümkündür.⁶⁵³ Tasavvufî cemaat görüşleri farklı olmakla beraber genel olarak bu sufiler iman tanımı, Halku'l-Kur'an meselesi, ibadetlerin hafife alınmaması gibi konularda hadisçilerle yakın bir tutum içerisinde olmuşlardır.

Ahmed b. Hanbel döneminde ve onun şahsında mevcut olan ılımlı zühd ve tasavvuf ilişkileri takipçileri tarafından aynı doğrultuda devam ettirilmediği görülmektedir. Onlar sufilere karşı daha cezalandırıcı bir tavır içerisinde olmuşlardır.⁶⁵⁴ Bu noktada gerilimin ilk görünür hali Gulâm-ı Halil mihnesi (264/877) ile tarihe geçmiştir. Gulâm Halil, Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi yahut müntesibi olduğuna dair bir bilgi olmamakla⁶⁵⁵ beraber zahitliğiyle (kimine göre sözde zahit)⁶⁵⁶ ön plana çıkmış olan Ahmed b. Gâlib'tir (ö. 275/888).⁶⁵⁷ Tasavvuf açısından bakıldığında ise yaratan ile yaratılan arasındaki sevginin (*hubb*) varlığını kabul etmemesiyle dikkat çekmektedir.⁶⁵⁸ Bağdat sufilerine yönelik yapılan soruşturmada baş aktör kendisi olmakla birlikte soruşturma sebebiyle alakalı farklı rivayetler söz konusu olmuştur. Aktarılan rivayetlerden ilki Semnûn b. Hamza (ö. 298/911) ile bağlantılıdır. Buna göre Semnûn Bağdat'ta meşhur olunca Gulâm onu kıskanarak alt

⁶⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/109.

⁶⁵² Uludağ, fıkıhçıların sufilerle karşı sert tepkilerinden bahsetmektedir. Muhâsibî'nin vefatında Ahmed b. Hanbel'in onun cenaze namazına gitmediğini, buna gönlünün el vermediğini ifade eder. Söz konusu durumu Ahmed b. Hanbel'den Muhâsibî hakkında nakledilen olumsuz rivayetlere bağlar. Halbuki Muhâsibî Ahmed b. Hanbel'den sonra vefat etmiştir. Bkz. Uludağ, "Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", 43, 44.

⁶⁵³ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 37.

⁶⁵⁴ Affi, *Tasavvuf*, 105.

⁶⁵⁵ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

⁶⁵⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 201; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 547.

⁶⁵⁷ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 3/269.

⁶⁵⁸ Gerhard Böwering, "Zulme uğrayan ve İlâhla Suçlanan İlk Sûfiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Abdurrezzak Tek 12/2 (2003): 372.

etmenin yollarını arar. Bu süreçte Gulâm bir kadının Semnûn’a iftira atmasını fırsat bilerek halifeye şikâyetle bulunmuş ve onun öldürülmesi gerektiğini söylemiştir. Halife onu idam ettirmeye karar vermişken gerçek ortaya çıkınca verilen ceza hükmü kaldırılır.⁶⁵⁹

Gulâm ile Semnûn arasında husumetin varlığı mümkündür. Ancak bahsedilen olayda yetmiş kadar sufinin sorguya çekildiği ve darağacından zorlukla döndükleri göz önüne alındığında bir olayın sebebini yalnızca şahsi bir hadiseye bağlamak doğru bir yaklaşım olmayabilir.⁶⁶⁰ Diğer taraftan meşhur soruşturmanın sebebini ortaya koymak için elimizdeki tek rivayet bu değildir. Başka kaynaklarda geçtiği üzere Bağdat sufileri tarafından Kur’an’da geçen “*habbe*” kelimesine şer’î açıdan aşırı kabul edilebilecek anlamların yüklenmesi; bazı kimselerin tepkilerine sebebiyet vermiştir.⁶⁶¹ Bu kelimenin farklı yorumlanarak “*aşk*” anlamının verilmesi, aynı şekilde Gulâm’ı da rahatsız etmiş; bid’at şüphesi uyandırmış gibidir.⁶⁶² Ancak mevcut rivayetler ışığında söz konusu sufilerin bazı uygulamalarının da bu noktada dikkat çekmiş olması; buna bağlı olarak sosyal bir hareketle bağlantılı görülmesi de mümkün görünmektedir.⁶⁶³ Gulâm’ın bu konudaki şikâyeti fikir verecek mahiyete sahiptir:

*“Bir cemaat zuhur etti, şarkı söylüyor, küfür şeyler konuşuyor, (haram olan şeyleri) seyretmekle meşgul oluyor, gizlice mahzenlere gidiyor, buralarda birtakım sözlerden bahsediyor. Bunlar zındıklardan bir topluluktur. Eğer Emîru’l-Mü’minîn, bunların başlarının kesilmeleri için izin emir verirse, zındıklar mezhebinin kökü kazınmış olur, zira hepsinin başı bu güruhtur. Şayet Emîru’l-Mü’minîn’in eliyle böyle hayırlı bir iş yapılırsa, gayet çok sevap alacağını temin ederim.”*⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ Tûsî, *Lüma’*, 477; Daha sonraki dönemde bu rivayetin farklı bir versiyonu karşımıza çıkmaktadır. Buna göre halife gördüğü rüya üzerine Semnûn’u idam etmekten vazgeçer ve ondan özür diler. Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 201; Attâr’da geçen söz konusu rivayet versiyonunda ise halifenin bundan sonra Gulâm’a düşman kesildiği ve onun cüzzama yakalanarak öldüğü de geçmektedir. Bkz. Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, 547.

⁶⁶⁰ Uludağ, “Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi”, 43, 44; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232.

⁶⁶¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 37.

⁶⁶² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 37.

⁶⁶³ Van Ess, “Tasavvuf ve Muhallifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler”, 21.

⁶⁶⁴ Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, 501.

Gulâm'ın burada kastettiği kişilerin başında kimler olduğuna dair farklı rivayetler söz konusu olmuştur. Bu kişilerin Ebu Hamza el-Bağdâdî, Rakkâm, Ebû Bekir eş-Şiblî, Ebû Hüseyin en-Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî olduğu söylenmektedir.⁶⁶⁵ Bahsi geçen kişiler zındıklık ithamıyla hilafet merkezine götürülüp sorguya çekilmiştir.⁶⁶⁶ Sorgu sırasında sufilere fikhî meseleler hakkında soru sorulmuştur.⁶⁶⁷ İdama götürülen üç sufînin (Ebu Hamza, Rakkâm, Nûrî) dar ağacından son anda kurtulduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.⁶⁶⁸ Sufiler hakkında yapılan bu şikayet ve sorgu biçimlerinden mevzunun fikhî⁶⁶⁹ bağlamda olduğu anlaşılmaktadır. Bu grubun yeni bir mezhep ihdas etmekle suçlanmış olması imkân dahilindedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî; Ebû Sevr⁶⁷⁰ mezhebine mensup bir fakih olduğunu söyleyerek soruşturmadan kurtulabilmiştir.⁶⁷¹

2.4.2. Ashâbu'l-Hadîs Baskısından Kurtuluş Yolları: Üslup Değişikliği Olarak Sahv Anlayışı

264/877 yılında gerçekleşen Gulâm soruşturmasının akabinde sufilerdeki reaksiyona bakıldığında farklı yönelimlere şahit olunmaktadır. Söz gelimi Nûrî birkaç defa halife huzuruna çıkarılıp aklandıktan sonra Bağdat'ı terk ettiği kaynaklarda geçmektedir.⁶⁷² Bu terk ediş Gulâm soruşturmasına bağlanmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî ise Bağdat'ta kalmaya devam etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu olaydan sonra üslup değişikliğine gittiğine dair yorumlar söz konusu olmuştur. Buna göre Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini ortaya koyarken ana akım İslamî düşünce çerçevesinden

⁶⁶⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 501; Hücvirî'de Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî'nin ismi geçmemektedir. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 254.

⁶⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/335.

⁶⁶⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 502.

⁶⁶⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 254, 255.

⁶⁶⁹ Buradaki fikhî problemi elfâz-ı küfr kavramıyla ilişkilendirmek mümkündür. Elfâz-ı küfr, "İmandan çıkıp küfre girmeyi gerektiren sözler" olarak tanımlanmaktadır. Ulûhiyet makamıyla bağdaşmayan ve tevhid ilkesine aykırı düşen sözler bu bağlamda elfâz-ı küfr kapsamında değerlendirilmiş ve küfrü gerektiren hususlar arasında sayılmıştır. Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfr", *DİA* (İstanbul: TDV, 1995), 11: 26.

⁶⁷⁰ Tam adı Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Hâlid b. Ebi'l-Yemân el-Kelbî el-Bağdâdî'dir (ö. 240/854). Kendi adıyla anılan mezhebin imamıdır. Fıkıhta mutlak müçtehid olan Ebû Sevr aynı zamanda hafızlık derecesinde bir hadis alimidir. Bağdat'ta tahsil görmüştür. Fıkıh ilmini önceleri Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den (ö. 189/805), Şafîî (ö. 204/820) Bağdat'a geldikten sonra da ondan tahsil etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Muhsin Koçak, "Ebû Sevr", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 10: 229-230.

⁶⁷¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 27.

⁶⁷² Tûsî, *Lüma'*, 472; Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/46.

çıkamamaya gayret gösterdiğini söylemek mümkün görünmektedir.⁶⁷³ Aynı şekilde bu durum bir netice olarak tasavvufun Ehl-i Hadîs'i teskin etmek üzere programlandığı şeklinde de yaklaşımlara sebebiyet vermiştir.⁶⁷⁴ Bu tarz değerlendirme ve yorumların yapılmasının kanaatimizce en önemli sebeplerinden biri Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufî üslubudur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf diline bakıldığında aynı olayın tekrarlanmasını istemediğine dair emareler söz konusu olmaktadır. Üstelik bu durum Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında da farklılıklara sebebiyet vermiştir. *Sahv* fikri⁶⁷⁵ bu manada söz konusu baskının dışa vurulmuş hali gibidir. Cüneyd-i Bağdâdî; daha az spekülâtif, uzlaşmacı ve ilmî bir dil ile tasavvuf öğretisini sunmuştur. Üslup ve terminolojide meydana gelen dönüşüm tasavvuf anlayışında da değişimi eş zamanlı olarak beraberinde getirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî eliyle tasavvufta meydana gelen bu değişimi Nûrî ile alakalı aktarılanlar üzerinden görmek mümkündür. Nitekim Nûrî, Halife el-Mu'temid'in (ö. 279/892) vefatından sonra Bağdat'a döner ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına gider. Cüneyd-i Bağdâdî ile hal hatır sorup biraz konuştuktan sonra orada bulunan İbn Mesrûk (ö. 298/910) sohbet meclisinde bir soru sorar. Cüneyd-i Bağdâdî soruyu Nûrî'ye yöneltince Nûrî cevap vermek istemez. Daha sonra ısrar edilince kendisinin bilmediği anlatım ve tarzda konuştuklarını söyleyerek yalnızca dinlemek istediğini ifade eder.⁶⁷⁶ Burada konuşulanlar “*cem*”⁶⁷⁷ ve “*fark*”⁶⁷⁸ hakkındadır.⁶⁷⁹ Söz konusu hadiseden, tasavvuf dilinin takribi on beş yıl gibi bir süre içerisinde Nûrî'nin dahi anlamayacağı şekilde değiştiği anlaşılabilmektedir. Kullandığı dilde tasavvufun karakterinde yer alan rahat tavır artık yerini daha kapalı kavramlardan oluşan muğlak bir anlatım biçimine bırakmış gibidir.

Tüm bu açıklamalardan hareketle Cüneydî çizgide gelişen tasavvufun oluşumunu Gulâm ve akabinde meydana gelen olaylarla irtibatlandırmak pek tabi

⁶⁷³ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 27.

⁶⁷⁴ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 98.

⁶⁷⁵ Cüneyd'in *sahv* anlayışına göre Fenâ deneyimini yaşayanlar şuurlu olma haline geri dönerler. Sekrde olduğu gibi Allah ile karışma durumunda olmazlar. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 29.

⁶⁷⁶ Nûrî kendisine yöneltilen soruya karşılık olarak: "Siz bilmediğim kavramlar kullanıyor ve daha önce duymadığım bir tarzda konuşuyorsunuz, bırakın dinleyeyim ki maksadınızı anlayayım. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/48; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 256.

⁶⁷⁷ Cem', sâlikin her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok; hâlikı var görmesi hali anlamına gelen tasavvuf terimidir. Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, "Cem", *DİA* (İstanbul: TDV, 1993), 7: 278.

⁶⁷⁸ Fark, Allah ile kul arasına madde perdesinin girmesi anlamına gelen tasavvuf terimi. Bkz. Süleyman Uludağ, "Fark", *DİA* (İstanbul: TDV, 1995), 12: 171.

⁶⁷⁹ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/48; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 22, 23; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 256, 257.

mümkün görünmektedir.⁶⁸⁰ Nitekim Cüneydî Tasavvufun Gulâm soruşturmasıyla gün yüzüne çıkan gerek ulema gerekse toplumun şüphe ve eleştirilerine, kimi zaman baskılarına karşı bir reaksiyon olması ihtimal dahilindedir.⁶⁸¹ Ancak tam da bu noktada dikkat çekmek istediğimiz farklı bir husus bulunmaktadır. Bağdat Tasavvufunun Cüneydî çizgiyle şekillenmesinde Gulâm olayının temel sebep olduğu ileri sürülebileceği gibi böyle bir durumun söz konusu olmadığını da aynı şekilde iddia etmek mümkündür. Böyle bir kafa karışıklığına sebebiyet veren şey Cüneyd-i Bağdâdî'nin bizzat kendisidir. Daha önce de belirtildiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî, kendinin fakih olduğunu belirterek soruşturmadan kurtulmayı başarabilmiştir. Hakikaten kaynaklara bakıldığında Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Ebû Sevr mezhebi üzerine fıkıh tahsil ettiği, 20'li yaşlarda fetva verecek bir seviyede olduğu görülmektedir.⁶⁸² Üstelik soruşturmada fakih olduğunu söylediği sırada şahitler de bulunmaktaydı. Bu konuda herhangi bir itirazın olmaması onun fakihlik derecesinde olduğunu teyit etmektedir.⁶⁸³ Dolayısıyla fikhî faaliyette bulunuyor olması bu meyanda imkân dahilindedir. Diğer taraftan Cüneyd-i Bağdâdî'nin farklı ilim dallarında da kendini yetiştirmiş olması ve dönemin önemli simalarıyla irtibatlı oluşu çok yönlü bir sufi portresi karşımıza çıkarmaktadır.⁶⁸⁴ Fıkıhın gölgesinde ortaya konacak bir tasavvufun şer'î açıdan hassasiyet barındırması tabii bir durumu yansıtır. Bu bağlamda Cüneydî tasavvufun Gulâm soruşturmasına bit tepki olarak oluşturulduğu iddia edilebileceği gibi tasavvufun teşekkülü dahilinde doğal bir sürecin neticesi olarak da değerlendirilmesi mümkündür.⁶⁸⁵ Zira Cüneyd-i Bağdâdî ve çevresindekilerin eliyle oluşturulan yeni tasavvuf dili, tasavvufun diğer disiplinlere dayalı olarak ortaya konmasını önemseyen uzlaşma üzerine kuruluydu. Bu şekilde oluşturulan bir tasavvuf fıkıh ve kelam yörüngesinde şekillenmeyi ön görmüş ve üslubu haliyle önceki döneme görece kapalı olmuştur.⁶⁸⁶ Böylelikle Gulâm soruşturmasını Cüneyd-i Bağdâdî'nin

⁶⁸⁰ Uludağ, "Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", 43, 44.

⁶⁸¹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 359.

⁶⁸² Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/81; İbn Hallikân, *Vefiyâtü'l-A'yân*, 1/373; Cüneyd el-Bağdâdî'nin fakih olduğu Süleimî'de de geçmektedir. Bkz. Süleimî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 84.

⁶⁸³ Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset", 99-100.

⁶⁸⁴ Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1993), 8: 119; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/81.

⁶⁸⁵ Aksi iddialar da mevcuttur. Bunun için bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 34.

⁶⁸⁶ Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset", 104, 105.

tasavvuf anlayışını değiştiren bir olay olabileceğine dair iddialar bir yana sürecin bir parçası olması da aynı şekilde mümkündür.⁶⁸⁷

Tüm bu ihtimal ve iddialara rağmen Gulâm Halil soruşturması hâlâ birkaç açıdan önemli bir hadisedir. Söz konusu sorgulama tasavvuf kanadında çok önemli bazı kırılmaların yaşandığı döneme denk gelmektedir. Az önce belirtildiği gibi bu olayı önceden var olan ayrılık sürecini etkileyen bir etmen olarak değerlendirmek mümkündür. Bahsi geçen soruşturma fikhî çerçevede yürütülmüş olsa da ortaya çıkış itibarıyla tasavvufun farklı eğilimleri arasındaki çatışmanın ürünü gibi durmaktadır. Bu manada söz konusu hadiseyi zühd ile tasavvuf arasındaki ayrılığı gün yüzüne çıkaran bir olay olarak görmek imkân dahilindedir. Zira Gulâm Halil'in daha muhafazakâr karakterdeki tasavvuf anlayışı Bağdat tasavvufundaki esnekliği kabul edebilecek bir niteliğe sahip değildi.⁶⁸⁸ Ahmed b. Hanbel döneminde her iki eğilim arasında ciddi bir problem görülmemesine rağmen 3./9. asrın yarısından sonra aradaki ayrım muhataplık seyrini etkilemiştir. Gulâm fitnesi ise zühd eğilimli tasavvuf ile Bağdat tasavvufu arasında ciddi bir fay hattı meydana getirmiştir.⁶⁸⁹ Ancak olay bununla sınırlı kalmamıştır. Nitekim bahsi geçen ayrılığın artarak devam ettiğini sonraki yıllarda görülmektedir. İlk olarak 309/922 yılında Hallâc'ın idam edilmesi söz konusu ayrılığın boyutunu gösteren önemli bir hadisedir.⁶⁹⁰ İkincisi ise bu olayın siyasi yönüyle alakalıdır. Mevcut veriler ışığında söylenebilir ki yetmiş yakın sufinin tutuklanması tasavvufa yapılan siyasi ilk ciddi müdahaledir⁶⁹¹; ve ilk defa sufiler idam ile cezalandırılmışlardır. Haliyle sufiler üzerindeki neticeleri daha uzun süreli ve etkili olmuştur. Meydana gelen ayrılık ve bu durumun siyasetin eliyle gün yüzüne çıkması Bağdat tasavvufunun farklı bir yöne evrilmesinde önemli bir faktörü barındırmaktadır.

Gulâm Halil olayının siyasi boyutu Bağdat tasavvufunun şekillenmesi sürecinde bahsedilmesi gereken önemli bir hususu teşkil etmektedir. Nitekim söz

⁶⁸⁷ Başer, ikinci iddia üzerinde önemle durmaktadır. Bkz. Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfîler ve Siyaset", 88-111.

⁶⁸⁸ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 97.

⁶⁸⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232.

⁶⁹⁰ Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", 43, 44; Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/172-173; Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 234.

⁶⁹¹ Burada bahsettiğimiz ilkten kasıt sufilere yönelik toplu sorgulama ve idam cezasının verilmesidir. Başer, Yöneticilerin dahil olduğu ilk sufi müdahalenin Zünnûn'a karşı yapıldığını ifade etmektedir. Bkz. Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Süfîler ve Siyaset", 75, 76.

konusu soruşturmanın tasavvuf anlayışındaki farklılıklardan kaynaklanması mümkün olabileceği gibi siyasi birtakım unsurların da böyle bir soruşturmada önemli bir faktör olması aynı şekilde imkân dahilindedir. Gulâm Halil'in, sufileri şikâyet ederken kullandığı ifadeler bu bağlamda önemlidir. Gulâm Halil, şikâyeti sırasında genel olarak bir cemaatin zuhur ettiğinden, gizlice toplandıklarından ve zındıklardan oluşan bir grup olduğundan bahsetmektedir. Buradaki ifadeler Bağdat sufilerinin farklı hususlardan dolayı da tehlikeli görülmüş olabileceği fikrini akla getirmektedir. Nitekim Bağdat'ta o dönemde birçok isyan hareketinin söz konusu olduğu görülmektedir. Abbâsî devletini fazlasıyla meşgul eden Zenc isyanı ve Karmatî hareketi bu noktada özellikle dikkat çekmektedir. Ali b. Muhammed liderliğindeki ayaklanma olan Zenc İsyanı, 255/869 yılında Irak güney bölgesinde ortaya çıkmış ve 270/883 yılına kadar devam etmiştir.⁶⁹² Karmatî hareketi ise Zenc İsyanı ile neredeyse eş zamanlı olarak ortaya çıkmış ve çok geçmeden toplumsal bir boyut kazanarak Abbâsî iktidarı için büyük bir tehdit meydana getirmiştir.⁶⁹³

Zenc isyanı ve Karmatî hareketi, birbirini besleyen ve temelde benzer nitelikteki iki ayaklanma hareketi olarak dikkat çekmektedir. Zenc isyanının Karmatî hareketten hemen önce ve aynı bölgede çıkmış olması Abbasîler'de iktidar boşluğu meydana getirerek Karmatî isyanı için elverişli bir zemin oluşturmuştur.⁶⁹⁴ Ancak aralarındaki en önemli bağlantı her iki isyan hareketinin kendini Hz. Ali soyuna dayandırmasıydı. Bu durum hilafet makamına direkt olarak tehdit oluşturmaktaydı.⁶⁹⁵ Diğer bir ortak nokta ise her iki hareketin toplumsal eşitsizliklere ve rahatsızlıklara dikkat çekmesiydi.⁶⁹⁶ Bu bağlamda Zenc isyanında toplumsal eşitsizliklerin belirleyici olduğu, ancak Alioğulları ile bağlantılı olma hususlarının motivasyon aracı olarak kullanıldığı; Karmatî hareketinde ise Alioğulları merkezli bir imâmet söyleminin var

⁶⁹² Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/736; Betül Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 44.

⁶⁹³ Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 2/687; Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 48.

⁶⁹⁴ Farhad Daftary, *İsmaililer*, trc. Ahmet Fethi, 1. Bs (İstanbul: Alfa, 2017), 178-179, 188; Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 283.

⁶⁹⁵ Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 49.

⁶⁹⁶ Daftary, *İsmaililer*, 189.

olduğu, bununla beraber toplumsal eşitsizliklerin motivasyon aracı olarak kullanıldığı şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁶⁹⁷

Abbâsî iktidarı bu dönemde söz konusu isyanlarla birlikte isyan karakterine sahip oldukları düşünülen diğer hareketlere, muhalif gruplara karşı da mücadele etmiştir.⁶⁹⁸ Böyle bir atmosferin yaşandığı dönemde Gulâm Halil'in Cüneyd-i Bağdâdî ve diğer sufiler için sarf ettiği sözler farklı bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda haklarında soruşturma yapılan söz konusu sufilerin faaliyetleri yönetim açısından tehdit olarak algılanması sürecin doğal bir neticesi gibi durmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Gulâm Halil soruşturması, farklı sebepler sonucunda meydana gelmiş ve Hallâc-ı Mansûr'un idamına kadar varan bir sürecin temel tetikleyicisi olmuştur. Bu sürece genel olarak bakıldığında Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin seyrini açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Bunlar çok yönlü olmakla birlikte Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinde önemli bir faktör konumundadır. İlk olarak Eşariliğin etkileşim içerisinde olduğu Bağdat ve Melâmetî sentezi sufiliğin oluşumunda bu olay sürece yön veren önemli bir faktör konumunda olmuştur. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî merkezli tasavvuf anlayışının mezkûr olay sonrasında daha ılımlı bir karaktere büründüğü anlaşılmaktadır. Bu haliyle de Melâmetiyye çizgisine benzer bir tutum içerisinde olmuştur.⁶⁹⁹ Böylelikle Melâmetiyye'nin dışarda kendi belli etmeme şeklinde var olan karakteristik yapısı Bağdat tasavvufunda da görülmeye başlanmıştır.⁷⁰⁰ Öğreti tarzında meydana gelen bu yaklaşma, süreç içerisinde Bağdat ve Horasan ilişkileriyle de desteklenmiştir. Tasavvufî yönden diğer bir önemi ise Cüneydî Tasavvufun *sahv* anlayışını merkeze oturtarak *sekr* anlayışından giderek uzaklaşmaya başlamasıdır. Daha önce belirtildiği üzere farklı Tasavvuf anlayışlarına sahip sufiler bu döneme kadar herhangi bir dışlamayla karşılaşmadan ortak paydayı paylaşıyorlardı. Gulâm olayıyla beraber ise *sekr* anlayışı daha marjinal bir alana doğru kaymaya başlamıştır. *Sahv* anlayışı ise sufilere şer'î açıdan daha uzlaşımlı bir prototip sunduğundan Bağdat Tasavvufunun temel anlayışı haline getirilmeye çalışılmıştır.

⁶⁹⁷ Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 49.

⁶⁹⁸ Adan Jarso Golole, *Büveyhî Hâkimiyetine Giden Süreçte Bağdat'ta Siyâsî, İktisâdî ve İçtimâî Hayat* (279-334/892-945) (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 30, 55.

⁶⁹⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 43.

⁷⁰⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 358, 359.

Bağdat tasavvufunun Melâmetî eksene doğru evrilmesi aynı zamanda Horasan ve Bağdat yakınlaşması olarak da görülebilir. Üstelik Gulâm olayının tekil bir olay olmadığı; tasavvufun zühd çizgisine yakın kimselerin tepkilerinin bir tezahürünü oluşturduğunu söylemek mümkündür. Siyasi tarafının olması ise etki derinliğini arttırmıştır. Aynı şekilde olayın siyasi organlarla gerçekleştirilmesi Bağdat tasavvufunun Horasan'a intikalinde de etkisi yine ihtimal dahilindedir. Diğer taraftan Eşarilik ve tasavvufun muhatap olduğu çevre ve atmosferin oluşumunda Bağdat tasavvufunun Cüneydî anlayışla şekillenmesi önemli bir faktör olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlayıştan kastımız ilimle/fıkıhla daha içli dışlı bir öğretinin merkeze alınmasıdır. Mezhebî açıdan Şafîî eksenli bir öğretinin hâkim olması Eşarilikle ortak bir zeminin oluşmasında öncülük etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİNİN TARİHSEL SÜRECİ VE YANSIMALARI

Çok yönlü bir yapıya sahip olan Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin meydana gelmesi sürecinde tasavvuf gruplarının dahilinde yer alan muhataplıklar her iki oluşum arasındaki ilişkide önemli bir basamağı haizdir. Söz konusu muhataplıkta neredeyse tüm tasavvuf gruplarının menfî veya müspet olmak üzere bir payı olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir. Eşarilik öncesi dönemde Sâlimîler'in Melâmetîler ve Bağdat sufileri ile kısmen olumlu bir münasebete sahip olduğunu bu bağlamda ifade etmek mümkündür. Kerrâmîler ise aynı bölgede varlık gösteren Melâmetîler ile çatışma şeklinde gelişen bir ilişki içerisinde olmuştur.

Eşarilik öncesi var olan bu muhataplık türlerinin Eşariliğin tasavvufla ilişkisinde belirleyici bir fonksiyonu icra ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim söz konusu durumu Melâmetiyye'nin ilişki ağlarında görmek mümkündür. Anlaşıldığı üzere Melâmetiyye varlığını Kerrâmiyye ile olan menfî muhataplığı üzerinden ortaya koymuştur. Aynı zamanda Melâmetîler'in ilk dönemden itibaren Bağdat tasavvufu ile olumlu ilişkileri de söz konusudur. Tasavvufun Horasan bölgesine taşınmasında ve orada yayılmasında büyük etkisi olan bu ilişkinin etkileri kendini aşarak sonraki sürecin şekillenmesinde önayak olmuştur.

Eşarilik ve tasavvuf arasındaki ilişki, fıkıh ve kelam ekseninde şekillenen ve zaman içerisinde evrilen bir muhataplık sürecine dayanmaktadır. Bu ilişki, özellikle Eşariliğin doğduğu ve ilk fikirsel temellerinin atıldığı Basra şehrinde ortaya çıkmış, zamanla Horasan bölgesinde güç kazanarak geniş bir coğrafyaya yayılmaya başlamıştır. Özellikle Nisabur'da yakın temaslar söz konusu olmuştur. Burada, her iki oluşum arasında yakın temasa dayalı bir etkileşim süreci yaşanmış ve bu süreç hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli yansımalar meydana getirmiştir. Bu bağlamda, Eşarilik ve tasavvuf arasındaki ilişkinin başlangıç noktası ve gelişimi, öncelikle sosyal bağlar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bölümde ele alınacağı üzere ilk etapta, her iki yapının mensupları arasındaki muhataplık, karşılıklı sosyal ilişkiler

üzerinden sürdürülmüştür. Fıkıh ve kelam olmak üzere farklı boyutları haiz olan sosyal etkileşimler, zamanla teorik bir boyuta taşınmış, böylece sosyal düzeyde başlayan bu muhataplık, nazarî alanda da etkiler oluşturmıştır.

Eşarilik-tasavvuf ilişkisini, tarihsel süreç söz konusu olduğunda, birkaç kısımda ele almak mümkündür. Eşariliğin ilk olarak doğduğu yer olan Basra, faaliyet gösterdiği Bağdat ve teşekkül ederek yayılmaya başladığı Horasan bölgeleri burada bu etkileşimin temel coğrafi alanlarını oluşturmaktadır.

1. BASRA DÖNEMİ: MUTEZİLE'YE KARŞI EŞ'ARÎ İLGİSİ

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinde Basra dönemi konumuz açısından başlangıç mahiyetine sahip bulunmaktadır. Nitekim Eşariliğin fiili olarak başlangıcı olan bu dönem aynı zamanda Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin de başlangıcı olarak görülebilmektedir. Bu noktada cevabı aranacak ilk ve en önemli soru ise Eş'arî'nin tasavvufla olan münasebetinin nasıl olduğudur.

Kaynaklarda Eş'arî'nin zühdüne, takvasına, gece ibadetlerine özen gösterdiğine dair aktarımların olduğu görülmektedir.⁷⁰¹ Yine bazı kaynaklarda onun

⁷⁰¹ Eş'arî'nin Tasavvufla alakasını birkaç açıdan ele alabilmek mümkündür. Bunlardan ilki tasavvufun pratik yani züht boyutuyla ilgilidir. Bu konuda İbn Asakir, Eş'arî'ye yıllarca hizmet eden bir kişiden nakilde bulunmaktadır. Bu kişi anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî'nin Basra'dan başlamak üzere Bağdat'ta vefatına kadar yanında bulunmuştur. Eş'arî hakkında "Dünya işlerinde ondan daha mütevazı; uhrevi konularda ise ondan daha aktif bir kimseyi görmedim." şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Eş'arî hakkındaki bu ifadenin doğruluğu imkân dahilindedir. Zira Mutezile'den ayrılmasından ilk andan itibaren çevresinde sürekli tasavvufi sahadan kimseler bulunmuştur. Kanaatimizce aksi durum söz konusu olsaydı sufiler tarafından bu kadar uzun süre teveccühe mazhar olmazdı. Diğer taraftan bu ifadelerin İbn Asâkir'in eserinde yer almış olması farklı etkenlerin varlığını muhtemel kılmaktadır. Bilindiği üzere İbn Asâkir "Tebyînu Kizbi'l-Müfterî" isimli eseri Ahvâzî'nin Eş'arî hakkındaki olumsuz ithamlarına karşılık olarak yazmıştır. Ahvâzî'nin eserin bir kısmında Eş'arî'nin şeriati hafife almasıyla ilgili ifadeler dikkat çekmektedir. Buradaki ithamlara bakıldığında, Eş'arî'nin şeriati layıkıyla gözetmediği, farz namazları dahi terk ettiği, bevl ettikten sonra abdest almadan namaz kıldığı hatta küfür üzere yaşadığı şeklinde ağır ifadeler görülmektedir. Ahvâzî'de geçen söz konusu ifadelerin Eş'arî'yi itibarsızlaştırmada araç olarak kullanıldığı açıktır. Ancak bizi burada ilgilendiren husus bu ithamlarının İbn Asâkir'deki yansımalarıyla alakalıdır. Bu anlamda İbn Asâkir'in Ahvâzî'yi reddetme gayesiyle yazdığı eserde abartılı kabul edilebilecek ifadelerin varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan bir kısmı Eş'arî'nin hayatının takva boyutuyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî'nin ibadete düşkün olduğu, bir anlamda züht hayatı yaşadığına dair vurgular bunlardan bir kaçıdır. İbn Asâkir, Eş'arî'nin bu yönüyle gündeme gelmediğinden olacak ki, onun yaptığı uhrevi şeyleri gizli tuttuğunu da ifade ederek muhtemel tepkilere ön cevabını vermeyi de ihmal etmemiştir. İbn Asâkir'in bu tavrı, Ahvâzî'ye karşıtlık üzerinden kendini ifade etme biçiminin izlerini taşımaktadır. Özellikle İbn Asâkir'in Eş'arî'nin yaklaşık yirmi yıl boyunca gece aldığı

diğer ilimlerde olduğu kadar tasavvufta da önder olduğuna dair ifadelere rastlanmaktadır.⁷⁰² Ancak bunlar Eş'arî'ye yöneltile ithamlar veya onu övme çabaları olarak değerlendirilmelidir. Zira kaynaklarda Eş'arî'nin tasavvufla alakalı bir eserine rastlanılamamaktadır.⁷⁰³ Yalnızca Eş'arî *Makâlât*'ında “*Nüssâk*” başlığı altında bir kısım zahit topluluktan bahsetmektedir. Ancak burada onları hulûl ve ibaha çerçevesinde ele almaktadır. Bununla beraber aynı eserin bir bölümünde “*Ticaretin Cevâzı*” başlığı adı altında bir grup tevekkül ehlinin çalışmayı terk ederek tembellik yaptığını ifade etmektedir.⁷⁰⁴ Bu anlamda mevcut veriler dahilinde Eş'arî'nin tasavvufla ilişkisine dair bir ipucu bulunmadığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan konu Eş'arî'nin sosyal ilişkileri olduğunda durum farklılaşmaktadır. Nitekim, dikkatlice nazar edildiğinde Eş'arî'nin sufi kesimle önemli ölçüde irtibat halinde olduğu görülmektedir. Öyle ki, Eş'arî'nin tasavvufla ilişkisinin daha çok sosyal ilişkiler yoluyla mevcudiyetinden bahsetmek durumunda kalıyoruz. Bu durum Eş'arî'nin Basra'da bulunduğu zamandan itibaren söz konusu olmuştur.

Eş'arî, asıl faaliyetlerini yürüttüğü Bağdat'a gitmeden önce Basra'da bir müddet kalmış ve Mutezile ile birçok tartışmalara katılmıştır. Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra Basra'daki faaliyetleri şöhret bulmuş olacak ki çevre tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Özellikle tasavvufî çevreden ilginin fazlasına olduğu görülmektedir. Bu nokta ilk olarak dikkat çeken isim *Ebu'l-Hüseyn Bündâr b. el-*

abdestle sabah namazını kıldığını ifade etmesi bu noktada dikkat çekici bir örnek olarak karşımıza çıkar. Zira benzer şekilde Ahvâzî, Eş'arî'nin yanında yirmi yıl kalan birisinden bahsetmektedir. Bu kişi kaldığı süre zarfında Eş'arî'nin bir defa bile namaz kıldığını görmemiştir. Ahvâzî'nin aktarımı göz önüne alındığında İbn Asâkir'in tavrının tesadüften fazlasına karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu eserde geçen Eş'arî ile alakalı övgü barındıran nitelendirmelerde abartı faktörünü göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 140-141; Ebû Ali el-Hasan b. Ali Ahvâzî, *Mesâlibi İbn Ebî Bîşr*, 1. Bs (Kahire: Dâru'z-Zehâir, 2018), 70-73.

⁷⁰² Eş'arî'nin tasavvufla irtibatının diğer bir vechesi ise bu ilmin nazari boyutuyla alakalıdır. Bu konuda Sübkî'nin *Tabakât*'ında yer alan bir bilgiyle karşılaşmaktayız. Sübkî, Eş'arî'nin diğer ilimlerde olduğu kadar tasavvufta da önder olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce Sübkî'nin bu ifadesine ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira Eş'arî'nin tasavvufla doğrudan ilişkisine dair maalesef net bir bilgiye sahip değiliz. Sübkî'nin bu yorumu Eş'arî'nin uhrevî yönüyle alakalı nakillerden yola çıkarak yapmış olması muhtemeldir. Yahut böyle bir değerlendirmede Eş'arî'nin ilk dönemden itibaren süregelen sufi ilişkilerinin etkisinden söz edebiliriz. es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 1/351; İsmail Hakkı İzmirli, muhtemelen Sübkî'ye dayanarak aynı görüşü öne sürer. Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 101.

⁷⁰³ Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den Nazar ve İstidlal*, 1. Bs (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 50-66.

⁷⁰⁴ Eş'arî'ye göre bu grup çalışmayarak şöyle demektedir: “Biz gerçek anlamda tevekkül ettiğimiz zaman rızığımız bize gelir ve sıkıntıda kurtuluruz.”. Eş'arî'nin burada bahsettiği kişiler hakkındaki ifadelerinden yine menfî bir tutum ile konuyu ele aldığı anlaşılmaktadır. el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 335; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 67-68.

Hüseyin eş-Şirâzî'dir (ö. 353/964).⁷⁰⁵ Kaynaklarda Bündâr b. Hüseyin'in Basra'dayken Eş'arî'nin hizmetinde bulunduğundan bahsedilmektedir.⁷⁰⁶

Bündâr b. Hüseyin'in Eş'arî'nin yanına gelmesi Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılışıyla doğrudan bağlantılı gibi durmaktadır. Her ne kadar kaynaklar bu konu hakkında net bir bilgi vermese de muhtemeldir ki, önemli bir Mutezilî alimin, kendi nazarlarında marjinal dönüşü tasavvuf camiasında ilgi uyandırmıştır. Tam da bu noktada sufi cenahın bu durumu ihtida ile ilişkilendirmesi ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Diğer taraftan Bündâr b. Hüseyin'in Bağdat Şafîîlerinin ağırlıkta olduğu çevreyle irtibat halinde oluşunun Eş'arî'ye olan ilgisinde etkili olması yine mümkündür. Zira Eş'arî'nin Mutezile sonrası yeni konumlanacağı muhit kelama yakın olan Bağdat Şafîîlerinin ağırlıkta olduğu bir çevreden oluşacaktı. Ancak Bündâr b. Hüseyin hakkındaki bilgilerin yetersizliği net bir tespit yapılmasına mâni olmaktadır.

Bündâr b. Hüseyin Eş'arî'nin yanına gitmesi merak ve ilgiyle açıklanabilse de Eş'arî'nin yanında eğitim alması pasif bir alakanın söz konusu olmadığını göstermektedir. Onun hakkında Eş'arî'nin en önemli talebelerinden olduğu şeklindeki yorum bu durumun göstergelerindendir.⁷⁰⁷ Nitekim Bündâr b. Hüseyin, onun yanında kelam eğitimi almış ve bu konuda yetkin bir seviyeye ulaşmıştır. Bu bağlamda Bündâr b. Hüseyin, Eşarilik-tasavvuf sentezinin öncü temsilcilerinden biri olmayı hak etmektedir.

⁷⁰⁵ Bündâr b. Hüseyin, Şiraz'lı olup gerek tasavvufî gerekse zahirî ilimler konusunda ileri bir seviyeye sahiptir. Basra ve Bağdat'ta bulunmuş Errecan'da vefat etmiştir. Keskin, onun Eş'arî'nin vefatının akabinde Errecan'a yerleştiği tahmininde bulunmaktadır. Böyle olması kuvvetle muhtemeldir. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/117; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 141; Zehebî, *Siyer*, 2006, 12/193; Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, t.y.), 110.

⁷⁰⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/346; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 142; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 3/224; Bündâr b. el-Hüseyin'in Eş'arî'nin yanına ne zaman gittiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak Bağdat'a gidip Şibli'ye intisab ettikten sonra olması kuvvetle muhtemeldir. Bündâr b. Hüseyin, sufilige adım atmadan önce ticaretle uğraşan bir kimse iken Bağdat'a ticaret maksadıyla gitmiştir. Ancak Şibli ile karşılaştıktan sonra her şeyden vazgeçerek ona intisab etmiştir. Nitekim kaynaklarda tasavvufu ilişkisi genellikle Şibli ile bağlantılı olarak resmedilmektedir. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 180-181; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1993, 26/54; Ebû Hafs Ömer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısırî İbnü'l-Mulakkîn, *Tabakâtu'l-'Evliyâ*, nşr. Nûreddîn Şureybe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 120.

⁷⁰⁷ el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, Giriş Kısmı/19.

Eş'arî Basra'dayken ziyaretine gelip yanında kalanlardan diğer bir kişi *Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf b. İsfikşâd ed-Dabbî eş-Şirâzî*'dir (ö. 371/982). Bilinen adıyla İbn Hafif, Şafîî fakihi olup kaynaklarda onun şeriat ile hakikati birleştiren kimselerden olduğu geçmektedir.⁷⁰⁸ Bu meyanda tasavvufun şeriata uygun biçimde yaşanması gerektiğini savunmuştur. İbn Hafif; İbn Süreyc'in kadılık için Şiraz'da bulunduğu sırada (296/908-301/913) ondan fıkıh eğitimi görmüştür.⁷⁰⁹

Bündâr b. Hüseyin'de olduğu gibi İbn Hafif'in de Basra'ya ne zaman geldiği tam olarak bilinmemektedir. Şiraz'dan Basra'ya doğrudan geldiğini söyleyenler olduğu gibi Bağdat'ta bulunduktan sonra gittiğini de ifade edenler olmuştur.⁷¹⁰ Anlaşıldığı kadarıyla her ne şekilde olursa Eş'arî'nin yayılan şöhreti İbn Hafif'i Basra'ya sürüklemiştir. Zira Eş'arî'yi görmek için özel olarak gittiği görülmektedir.⁷¹¹ Hakkındaki rivayetlerden ona saygı duyduğu anlaşılan İbn Hafif⁷¹², Eş'arî'nin

⁷⁰⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/60; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 181-190; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 303.

⁷⁰⁹ Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, 2/266; Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/123; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şafî'iyye*, 1/155; Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi "La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam"*, 610.

⁷¹⁰ Ayşe Nur Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 122; Nejdî Akay, *Fâil-i Muhtar Allah Tasavvurundan Geleneksel Sünnîlik Lehine Evrilme Sürecinde Eşari ve Eşarilik* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 208; Doğrusu her ikisi de imkân dahilindedir. Öncelikle Şiraz'dan Basra'ya direkt olarak gelme durumunu ele alırsak bu merakının İbn Süreyc ile bağlantılı olduğunu düşünebiliriz. Nitekim İbn Süreyc, Eş'arî'nin Bağdat'a gittikten sonra bulunduğu çevrenin önemli bir unsuru kabilindedir. Diğer bir ihtimal ise İbn Hafif'in Bağdat'a uğradıktan sonra Basra'ya gitmesi şeklindedir. Aslında bu şekilde olması kuvvetle muhtemeldir. Zira İbn Hafif'in Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldığı döneme yakın bir zamanda Bağdat'ta bulunduğunu bilmekteyiz. Şöyle ki; İbn Hafif'in Cüneyd-i Bağdâdî'yi (ö. 297/909) hiç görmemiş olması bu zamana kadar Bağdat'ta bulunmadığı anlamına gelmektedir. Rüveym b. Ahmed (ö. 303/915) ile görüştüğü dikkate alındığında ise 297/909-303/915 yılları arasında Bağdat'ta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Bağdat'ta bulunduğu dönemde Eş'arî'nin şöhretinden etkilenmiş ve onu merak etmiş olabilir. İbn Hafif'in tam olarak Basra'ya ne zaman gittiği bilinmese de Bağdat'ta bulunduğu zaman diliminin burada görüştüğü sufilerden hareketle aynı döneme denk geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda net bir şey söylemek mümkün olmasa da Bağdat'tan Basra'ya geçtiği fikri şimdilik daha makul görünmektedir. Zira ne İbn Süreyc'in hangi zaman aralığında Şiraz'da kaldığı ne de İbn Hafif'in Bağdat'a ne zaman gitti tarih tam olarak bilinmemektedir. Ancak her iki ihtimalde de ortak sebep olarak Şafîî-kelâmî çevre, tetikleyici olma ihtimalini barındırmaktadır. Zira İbn Hafif'in Bağdat'ta görüştüğü Şiblî bu muhitte doğrudan bağlantısı olan bir kimsedir. Yanı sıra İbn Hafif'in fıkıh hocası İbn Süreyc ve çevresindekiler ile Bağdat'ta irtibatlı olması kuvvetle muhtemeldir. Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 375; Sülemî, *Tabakatu's-Sûfiyye*, 102; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/116; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 522; Massignon İbn Süreyc'in 296/908-301/913 tarihleri arasında Şiraz'da bulunduğunu söyler. bkz. Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi "La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam"*, 610.

⁷¹¹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 95; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2003, VII/494.

⁷¹² Ebu'l-Hasen Ali b. ed-Deylemî, *Sîretu Şeyhi'l-Kebîr Ebî Abdillâh Muhammed b. Şirâzî* (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmmetu li Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1977), 172-173.

Basra'daki bazı münazaralarında hazır bulunmuştur. Sufi -Şafî bir fakih olan İbn Hafîf'in kelim öğrenme isteğinde muhtemelen bu münazaralar etkili olmuştur. Nitekim daha Basra'dayken Eş'arî'den kelim dersleri aldığı görülmektedir. Bu haliyle Bûndâr'da gördüğümüz profilin bir benzeri karşımıza çıkmaktadır. Ancak İbn Hafîf, kaynaklara yansıdığı kadarıyla, Bûndâr'dan farklı olarak daha geniş bir müntesip çevresine sahip olmuştur. Nitekim sonraları Şiraz'da fazlalaşan sufilik İbn Hafîf ile ilişkilendirilmiştir.⁷¹³ Bu bilgi İbn Hafîf'in öğrencilerine Eş'arî'nin *el-Lûma*'ını okutmasıyla ayrı bir önem kazanmaktadır.⁷¹⁴ Bu durum Eş'arî-sufi kimliğinin yayılması noktasında mühim bir vakıadır. Nitekim İbn Hafîf'in marifetiyle özellikle Şiraz'da sufiler arasında Eşarilik yayıldığı gibi Eşarilik içerisinde de tasavvufa yönelim İbn Hafîf eliyle artmıştır. Dolayısıyla İbn Hafîf, Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde mühim bir dereceye sahiptir.

Eş'arî'nin Basra'dayken yanına gelen en önemli Eşarilik-tasavvuf temsilcilerinden bir diğeri *Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Su'lûkî*'dir (ö. 369/980). Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Basra ve Bağdat olmak üzere iki defa Eş'arî ile görüşmüştür. Bunlardan ilki Basra'da gerçekleşmiştir. Su'lûkî'nin, Eş'arî Basra'dayken yanına gittiği bilinmesine rağmen bu ziyaretin ne zaman olduğu, orada ne kadar kaldığı açık değildir. En önemlisi ise Eş'arî'yi görmeye neden gittiği hususudur. Kanaatimizce bu sorunun cevabı Su'lûkî'nin Nisabur'daki eğitim hayatında aranmalıdır.

Anlaşıldığı kadarıyla Su'lûkî, Eşarilik ile tasavvuf etkileşiminin önemli tetikleyicilerindendir. Su'lûkî; devrinin fıkıh, nahiv, tefsir, kelim ve tasavvuf gibi birçok alanında imam olarak görülmüştür.⁷¹⁵ İlk olarak 305/918 yılında eğitime başlayan Su'lûkî amcası Ebu Tayyib'den (ö. 337/948) hadis dersi almıştır.⁷¹⁶ Diğer taraftan İbn Huzeyme ve Ebû Ali es-Sekafî'den fıkıh dersi aldığına dair rivayetler söz konusudur. Anlaşıldığı kadarıyla Su'lûkî ilk önce İbn Huzeyme'den ders almıştır.

⁷¹³ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 244; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 107-108.

⁷¹⁴ el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 21.

⁷¹⁵ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 183.

⁷¹⁶ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/159-161.

Su‘lûkî’nin İbn Huzeyme’den ders alması amcası Ebu Tayyîb ile alakalı bir durum gibi görünmektedir. Kaynaklarda amcası Ebû Tayyib, Su‘lûkî’nin İbn Huzeyme ve ashabı dışında kimseden ders almasını engellediğine dair rivayetler söz konusudur.⁷¹⁷ Buradaki men etme hususunun daha önce işaret edilen Şafîî ekolü içerisindeki ayrılıkla alakalı olması kuvvetle muhtemeldir. Zira o dönemde İbn Huzeyme’nin önderliğinde Ahmed b. Hanbel referanslı Şafîîlik faal olarak bulunmaktaydı. Ancak bir süre sonra bu grubun içerisinde kelamî sahaya kayan bir zümrenin varlığı söz konusu olmuştur. Nitekim Su‘lûkî, İbn Huzeyme’nin vefatının akabinde kelama meyilli olan grupların önde gelenlerinden Ebû Ali es-Sekafî’nin yanına katılmıştır.⁷¹⁸

Su‘lûkî’nin, hocası İbn Huzeyme’nin ölümü üzerine de Ebû Ali’nin meclisine iştirak etmesi İbn Huzeyme’den çekinmesini gösteren bir işaret sayılabilir. Bununla beraber Ebû Ali’nin ilmî cazibesini de bir etken olarak göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ancak tam olarak hangi zaman dilimine tekabül ettiği hususu problemlidir. İbn Huzeyme ile Ebû Ali arasındaki ayrılık olayının 309/921’de patlak vermesinden hareketle Su‘lûkî’nin de takriben bu dönem zarfında görüşlerinin “*Hanbelîliğe yakın Şafîîlik*”ten “*Kelama yakın Şafîîlik*”e doğru kaydığı fikrini akla getirmektedir.⁷¹⁹ Zira Ebû Ali ile birlikte eş zamanlı İbn Huzeyme’nin meclisini paylaşan Su‘lûkî’nin kanaatimizce onun görüşlerinden haberdar olmaması mümkün değildir. Muhtemelen İbn Huzeyme’nin meclisindeyken görüş olarak onlardan ayrılmaya başlamış ancak amcasının ısrarı sebebiyle somut bir ayrılık gerçekleştirememiştir. Durum böyleyken Eş‘arî’nin yayılan şöhreti onun dikkatini çekmiş olabilir. Belki de zihnî birtakım gitgeller sonucu Eş‘arî gibi Mutezile içerisinde önemli birinin keskin dönüşü (en azından öyle görülmesi) merak uyandırmıştır.

Su‘lûkî’nin şahsında meydana gelen değişim, aynı zamanda Eş‘arî ile olan bağlantısı hakkında da ipuçlarını barındırmaktadır. Zira Su‘lûkî’nin yaklaştığı yeni muhit Eş‘arî ile kesişim noktasını oluşturmaktadır. Bu anlamda, Su‘lûkî’nin takriben 313/926 yılında, Sekafî’nin derslerine katıldıktan sonra, Eş‘arî ile görüşmeye gitmiş olabileceği gibi öncesinde yani İbn Huzeyme’nin ders halkasındayken de gitmiş

⁷¹⁷ İbnu’s-Salâh, *Tabakâtu l-Fukahâi ş-Şafîiyye*, 1/384.

⁷¹⁸ İbnu’s-Salâh, *Tabakâtu l-Fukahâi ş-Şafîiyye*, 1/159.

⁷¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/232-233.

olması ihtimal dahilindedir. İlk eğitimine 305/918 de başladığı bilgisi doğru olduğu takdirde en azından bu tarihten önce gitmediği anlaşılmaktadır.

Su'lûkî Basra'ya gittiğinde, Eş'arî'nin Basra'da gerçekleştirdiği münazaraların bir kısmında bulunmuştur. Su'lûkî'nin katıldığı bir münazara kendi ağzından aktarılmaktadır. Buna göre Su'lûkî tartışma meclisinde Eş'arî'ye mukabil çok fazla Mutezilî'nin olduğunu görmüştür. Anlatıldığı üzere Mutezilî alimler Eş'arî'ye karşı peş peşe tartışmaya katılıyor biri tıkanıldığında yerine yenisi geçiyordu. O kadar fazla bir sayıdaydılar ki münazarayı bırakan tekrar dahil olmuyordu. Ancak Mutezile'yi damarlarına kadar iyi tanıyan Eş'arî hepsine galip geliyordu.⁷²⁰

Su'lûkî'nin dilinden aktarılan söz konusu rivayet Su'lûkî'nin Eş'arî'ye olan hayranlığını gözler önüne sermeye tek başına kâfidir. Bununla beraber Su'lûkî'nin Eş'arî'nin yanında bulunduğu dönemde sufilikle irtibat derecesi tam olarak bilinmediğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim Basra'ya gittiğinde tasavvufî yönü güçlü bir durumda olabileceği gibi yalnızca tasavvufî eğilime sahip de olabilir. Su'lûkî'nin tasavvufî ilişkisi Ebû Ali'nin bizatihi talebeliğini yapmasıyla alakalı olması ihtimal dahilindedir. Böyle bir durum söz konusu olduysa 313/926'dan sonra Su'lûkî'nin sufiliğinden bahsetmek icap eder. Ancak öncesinde de böyle bir etkileşim söz konusu olmuş olabilir. Zira İbn Huzeyme'den dolayı ortak bağlara sahiplerdi. Ancak bu husus tek başına tespitte bulunabilecek bir mahiyete sahip değildir. Bunun yerine Su'lûkî'nin Eş'arî'nin yanına Şafîî kimliğiyle gitmiş olabileceği durumundan bahsetmek şimdilik daha uygun gibi görünmektedir. Nitekim oraya gittiğinde muhtemelen genç bir yaştaydı. Su'lûkî'nin sufiliğe intisabında Şiblî'nin de payı düşünülürse sufiliğine dair tarihi daha da ertelemek icap eder. Zira Sülemî; Su'lûkî'nin (Eş'arî ile görüştüktan sonraki dönemde) Bağdat'ta yedi yıl kaldığını ve bu süre içerisinde her cuma Şiblî ile görüştüğünden bahsetmektedir.⁷²¹ Bu bilgi Su'lûkî'nin sufi kimliğinin daha çok 320/932'ye doğru oluşmaya başladığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Su'lûkî'nin Basra'ya gittiğinde tasavvufî olan münasebetinin belirgin olmayışı onun mühim konumuna gölge düşürmemektedir. Nitekim Eş'arî'den sonra

⁷²⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 93-94.

⁷²¹ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/159.

dahi olsa tasavvufla olan yakın bağlantısı tasavvuf-Eşarilik sentezinin Nisabur'da ortaya çıkmasında önemli bir etken olmuştur. Bu haliyle Su'lûkî'nin Nisabur'da yüklendiği misyon İbn Hafif'in Şiraz'daki durumuna paraleldir. Ancak etki alanının daha fazla olduğunu burada belirtmek gerekmektedir. Zira Su'lûkî'nin Nisabur'da sahip olduğu konum neticesinde çok daha fazla müntesip ve ilmî çevreye sahip olması kuvvetle muhtemeldir. Yaşadığı dönemin Horasan'ında Ashâbu'l-Hadîs liderliğini üstlenmiş olması bu hususu destekleyecek mahiyete sahiptir. Bu durum tabii olarak Su'lûkî'yi Eş'arî'nin talebeleri içerisinde önemli bir konuma yerleştirir. Zira Horasan bölgesinde yayılacak olan Eş'arî-sufi sentezinin önemli ve ilk temsilcilerinden biri olarak önemli bir misyonu yerine getirmiştir.

Genel olarak bakıldığında Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra Basra'daki sınırlı çevresinde sufilerin de yer aldığı anlaşılmaktadır. Eş'arî ile irtibatı olan ancak hakkında fazla bir bilgiye ulaşılamayan Abdullah b. Muhammed b. Tahir'in isminde yer alan "es-Sufî" nisbesi de yine sufi çevrenin Eş'arî'ye olan ilgisi şeklinde yorumlanabilir.⁷²² Aynı şekilde İbn Asakir, İbn Hafif'in ashabından bir kısmının Eş'arî'yi ziyaret ettiğinden bahsetmektedir.⁷²³ Diğer taraftan Eş'arî ile sosyal bağlamda irtibatı bulunan sufilerin Bağdat'la bağlantılı kişiler olması dikkat çekicidir. Bu durum kimi zaman Bağdat tasavvufu kimi zaman ise Şafîlik üzerinden gerçekleşmiştir. Bazı durumlar da ise her iki çevreye de mensup olan sufilerin Eş'arî ile sohbeti söz konusu olmuştur. Bununla beraber sufi kanattan Eş'arî'ye olan ilginin temel sebebi muhtemelen onun Mutezile'den ayrılmasıyla ilintilidir. Zira genel anlamıyla tasavvufi kesimin Ashâbu'l-Hadis şemsiyesi altında kendini konumlandırma gayreti Mutezile'ye karşıtlığı beraberinde getirmiştir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî'ye olan ilginin mahiyeti kendiliğinden netleşmektedir. Diğer taraftan Eş'arî'de meydana gelen bu durumun sufi çevrede "ihtida" olarak değerlendirilmiş olması ihtimalini de dikkate almak gerekmektedir. Zira sufi çevrelerde benzer durumlar bu kapsamda ele alınarak aktarılmıştır. Bu durumda Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldığı tasavvuf camiasında önemli ölçüde bir ilgiyle karşılanmıştır denebilir. Buna rağmen mevcut bilgilerin tatmin edici düzeyde olmadığını özellikle vurgulamak gerekmektedir. Dolayısıyla söz konusu kişilerden

⁷²² İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 124.

⁷²³ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 95.

yola çıkılarak bir genelleme yapmak pek de sağlıklı olmayabilir. Her hâlükârda anlaşılmaktadır ki burada bahsi geçen kişiler zikredilen muhtemel sebepler doğrultusunda meydana gelen Eş‘arî’nin popülaritesinden etkilenerak yanına gelmiş ve ondan eğitim almışlardır.

Eş‘arî’nin Basra’da geçirdiği süre zarfında tasavvufî cenahtan bazı kişilerce ilgiyle karşılanmış olması dikkat çekici bir husustur. Ancak tam da bu noktada Basra’da tasavvufî yönelimleriyle dikkat çeken Sâlimiyye grubu akla gelmektedir. Bu bağlamda söz konusu grubun Eş‘arî’ye karşı nasıl bir tavır takındığı bir problem olarak karşımıza çıkar.

Tasavvufî ve kelamî yönleriyle dikkat çeken Sâlimîler’in Basra’da yoğunluklu olarak bulundukları bilinmektedir. Bununla beraber Eş‘arî’nin yanında bulunduklarına yahut münazaralarına katıldıklarına dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Mutezile’den ayrıldıktan sonra şöhreti pek çok bölgeye yayılan Eş‘arî’den habersiz olmaları pek mümkün görünmemektedir. Bu durumun sebebinin tespiti konumuz açısından önemlidir. Ancak Eş‘arî’nin Basra dönemi hakkındaki bilgilerin kısıtlı oluşu bu konu hakkında yorum yapmaya engel olmaktadır. Zira Salimiyye mensuplarından Eş‘arî’ye karşı menfi yahut müspet bir yorumun o dönemde söz konusu olmadığı görülmektedir. Bu noktada İbnü’l-Cevzî ve Şa‘rânî’den aktarılan yalnızca bir bilgi konu açısından dikkat çekmektedir. Her iki müellif, Tüsterî’nin o dönemin Basra’daki Şafîî alimlerinden Zekeriya es-Sâcî (ö. 307/909) ve Ebû Abdullah ez-Zübeyrî’den (ö. 317/929) tepki aldığı anlamını taşıyan kısa bir pasajı aktarmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla aralarındaki tartışma konusu Tüsterî’nin kendisini hüccet kabul etmesiyle alakalıdır.⁷²⁴

Söz konusu aktarım doğru kabul edildiği takdirde Basra’da Sâlimiyye ile Şafîî kesim arasında olumsuz bir atmosferin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Zira Sâcî, Şafîîler’in Basra şeyhidir ve bu haliyle bireysel kimliğinin yanı sıra bir topluluğu da temsil etmektedir.⁷²⁵ Zübeyrî de aynı şekilde önemli Basra Şafîî alimlerindendir.⁷²⁶ Diğer taraftan Sâlimiyye, kendini Tüsterî üzerinden tanımlayan bir

⁷²⁴ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 185; eş-Şa‘rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 1/143-144.

⁷²⁵ Zehebî, *Siyer*, 2006, 10/135.

⁷²⁶ Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 116-117.

grup olarak dikkat çekmektedir. Bir yönüyle ekol kurucusu olarak da görülen Tüsterî, Salimiyye açısından önemli bir figüre karşılık gelmektedir. Böyle bir durumun Salimiyye ile bölgedeki Şafîî kanat arasında soğukluk meydana getirmiş olması imkân dahilindedir.

Sâlimiyye'nin Eş'arî'ye karşı tavırlarında da aynı durumun etkili olmasından bahsedebilmekteyiz. Nitekim Eş'arî'nin Mutezile öncesi dönemde Sâcî'nin öğrencisi olduğu bilinmektedir.⁷²⁷ Bazı konularda Eş'arî'nin ondan ıktibasta bulunması onunla ilişkisini gösterme açısından önemlidir.⁷²⁸ Dolayısıyla Eş'arî'nin Basra'daki Şafîî kesime yabancı olmadığını söylemek mümkündür. Kanaatimizce Sâlimiyye'nin Eş'arî'ye karşı tavrını ele alırken bu hususu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim Salimiyye'nin, Eş'arî'nin Basra'daki Şafîî kesim ile olan münasebeti sebebiyle ona karşı yakın bir tavır içerisinde girmekten imtina etmesi muhtemeldir.

Bununla beraber tam da bu noktada Şafîî çevrenin etkili bir fonksiyon olduğu özellikle belirtmek gerekir. Zira Eş'arî'nin Basra'dan ayrıldıktan sonraki çevresi de burada onu gören kişiler ile uyumlu bir görünüm arz etmektedir. Bûndar b. Hüseyin'in durumu net olmamakla beraber Şafîî çevrelere yakın isimlerle bağlantılı olması bu noktada dikkat çekmektedir.⁷²⁹ İbn Hafif, Şafîî fıkıhını İbn Süreyc'in yanında öğrenmiştir. Aynı şekilde Su'lûkî'nin iletişim halinde olduğu Ebû Ali de yine İbn Süreyc ile bağlantılı bir isimdir.⁷³⁰ Dahası Eş'arî'nin Bağdat'a geçtikten sonra yine bu çevreye olan yakınlığı söz konusu olmuştur. Tüm bu faktörler birleştğinde var olan durumun tesadüften fazlasına karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

Eş'arî'nin çevresindeki tasavvufî unsurların çokluğu onun kişiliğinde sufi kimliğin yer alabileceği anlamına gelebilir. Ancak eserlerinden yahut yanında bulunan sufi kimselerin hakkındaki rivayetlerden böyle bir durumun pek de mümkün olmadığını sonuç olarak söyleyebiliriz. Öyle ki Eş'arî'nin tasavvufî ilişkisi daha çok sosyal anlamda söz konusu olmuştur. Bununla beraber Eş'arî'nin Basra'da oluşan yeni çevresi Bağdat'ın bir nevi prototipi mesabesinde. Anlaşıldığı kadarıyla çoğunlukla

⁷²⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 35.

⁷²⁸ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 27.

⁷²⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/117.

⁷³⁰ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/193.

Bağdat Şafî çevreyle bağlantılı isimler Basra'ya gelerek Eş'arî'nin etrafında toplanmıştır. Bir dönem burada yani Basra'da hocalarıyla birlikte kalmış ve eğitim almışlardır. Sonrasında ise Eş'arî muhtemelen bunların bir kısmıyla Bağdat'a geçmiştir. Hayatının geri kalanını geçirdiği bu bölge Eşarilik-tasavvuf ilişkisi açısından da ikinci bir merhaleye karşılık gelmektedir.

2. BAĞDAT DÖNEMİ

Basra'da bir dönem kalıp Mutezile ile hesaplaşan Eş'arî muhtemelen etrafındakilerle birlikte Bağdat'a geçmiştir. Ancak Eş'arî'nin Basra'dan Bağdat'a neden gittiği tam olarak bilinmemektedir. Diğer taraftan bu durum Eş'arî'nin gidişiyle alakalı farklı yorumların yapılmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim bu gidişi Eş'arî ile Mutezile arasındaki münazara ortamının eski gücünü yitirmesine bağlayanlar olmuştur. Buna göre Eş'arî ile Mutezile arasındaki tartışmalar süreç içerisinde psikolojik bir nefrete bürünmüş ve aralarındaki iletişim kesme noktasına gelmiştir.⁷³¹ Bu anlamda Bağdat çevresiyle olan sıkı bağlantılar aidiyet hissinin o bölgeye doğru kaymasına sebebiyet verdiği düşünülmüştür. Diğer taraftan Eş'arî'nin Bağdat'a taşınmasını Karmatî isyanlarıyla beraber bölgenin güvenilir bir yer olmaktan çıkmasıyla da ilişkilendirenler olmuştur. O dönemde Karmatîlerin Basra'da önemli bir güç haline gelmesi ve bölgede huzursuzluğun tırmanışı Eş'arî'nin burayı terk etmesinin sebepleri arasında gösterilmiştir.⁷³²

Eş'arî'nin niçin Bağdat'a gittiği hakkındaki belirsizlik ne zaman gittiği hakkında da söz konusu olmuştur.⁷³³ Eş'arî'nin Bağdat döneminde sufi kesimle olan ilişkileri Basra'nın devamı mahiyetindedir. Nitekim Basra'daki sufi öğrencileriyle burada da hoca-talebe şeklindeki ilişkisi devam etmiştir. Bununla beraber Bağdat'ın tasavvuf merkezi olması hasebiyle Eş'arî'ye olan ilginin yoğun olması beklenirdi.

⁷³¹ Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*, 71.

⁷³² Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 93-94.

⁷³³ Basra'da ziyaretine gelenlerden hareketle takriben 310/923'e yakın bir zamanda Bağdat'a gittiğini söyleyebiliriz. Zira Basra'da Eş'arî'yi görmeye gelen Su'lûkî, ilk eğitimine 305/918'de başlamış; muhtemelen hocası İbn Huzeyme'nin vefat tarihi olan 311/924'ten önce de kelama yakın bir tavır içine girmişti. Bu durumda en düşük ihtimalle 305/918'den sonra Basra'ya gitmiş olması lazım gelmektedir. Diğer taraftan Eş'arî'nin Bağdat'ta İbn Süreyc'le değil de Ebû İshâk el-Mervezî'den fıkıh dersi aldığından bahsedilmektedir. Bu ise İbn Süreyc'in vefat tarihi olan 306/918'e kadar Eş'arî'nin Bağdat'ta bulunmadığı şeklinde yorum yapmaya imkân tanımaktadır. es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 3/25.

Ancak kaynaklara yansıdığı kadarıyla böyle bir yoğunluğun söz konusu olmadığını görmekteyiz. Nitekim Eş'arî'nin Bağdat gibi ilim trafiğinin fazlaca olduğu bir bölgede görüştüğü sufi kesime ait isimler kaynaklara yansıdığı kadarıyla az bir sayıdadır. Böyle bir durumun oluşmasını öncelikli olarak Eş'arî'nin popülaritesini kaybetmesine bağlamak akla gelse de kanaatimizce bu düşük bir ihtimaldir. Zira ona karşı Şafîî çevreden ilgi ve alaka Bağdat döneminde de devam edegelmiştir. O halde Eş'arî'ye Bağdat'ta olan ilginin beklenen düzeyde olmamasının sebebi başka bir yerde aranmalıdır. Bu anlamda Eş'arî'nin Bağdat'a geldiğinde gerek kendi gerekse sufi kesim açısından nasıl bir atmosferin hâkim olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Zira bu dönemde Bağdat'ta konumuz açısından birtakım önemli hadiseler gerçekleşmiştir. Başta tasavvufun tarihsel süreci olmak üzere Eşarilik-tasavvuf ilişkisini etkileyecek olan bu olaylar 309/922'de meydana gelen Hallâc-ı Mansur'un idamı ve idamın ardından başlayan Berbehârî ve taraftarlarının Bağdat'ta ki eylemci faaliyetleridir.

2.1. Eşarilik ve Tasavvuf İlişkisi Açısından Bağdat'ta Hallâc'ı Mansûr'un İdamı

Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin sürecini ortaya koyabilmek adına Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği dönemde nasıl bir ortamla karşı karşıya kaldığının önemi büyüktür. Eş'arî ile sufi kesimin karşılıklı ilişkilerinde önemli derecede etkisi olduğunu düşündüğümüz iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 3./9. asrın sonlarından itibaren sufi kesime yönelik yürütülen olumsuz kampanyanın bir neticesi olarak Hallâc-ı Mansûr'un idamıdır. İkincisi ise yine aynı dönemden itibaren takriben yirmi yıl faaliyet gösteren Berbehârî taraftarlarının çıkardıkları olaylardır. Dolayısıyla Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi sürecinde önemli bir rolü bulunan söz konusu olayların detaylı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

Hallâc-ı Mansûr'un hayatı⁷³⁴, başta Basra ve Bağdat olmak üzere Horasan, Maverâünnehir ve Hindistan gibi birçok yere seyahatler içerisinde geçmiştir. Takriben 280/894 yılında Bağdat'a gelmiş vefat edene kadar burada kalmıştır. Basra'da Ebû Sehl et-Tüsterî, Amr b. Osman el-Mekkî ve Bağdat'ta ise Cüneyd-i Bağdâdî

⁷³⁴ Hallâc-ı Mansûr hakkında detaylı bilgi için bkz. Rıza Bakış, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dîni Tecrübe* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 5 vd.

faydalandığı isimler arasındadır.⁷³⁵ İbn Ata ve Şiblî ise yakın dostları arasında sayılmıştır.⁷³⁶ Tasavvuf açısından bakıldığında ise *sekr* tarzı bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Hallâc'ın tevhid anlayışı Nuri ve Şiblî'de olduğu gibi ilâhî aşk merkezinde şekillenen bir yapıya sahiptir.⁷³⁷ Diğer taraftan öne sürdüğü görüşler tasavvufî çevre de dahil olmak üzere hakkında pek çok eleştiriye sebebiyet vermiştir.⁷³⁸ Hallâc-ı Mansûr'u konumuz açısından önemli kılan husus ise siyasi olaylara karışması yahut malzeme edilmesi durumudur. Aslına bakılacak olursa Hallâc-ı Mansûr'un tüm hayatının tartışmalı olduğu görülecektir.⁷³⁹ Ancak özellikle idam süreci ve sonrasındaki gelişmeler tasavvuf tarihinde önemli kırılmaların tetikleyicisi olmuştur.

Hallâc'ın idamını değerlendirirken, bu vakayı münferit bir olay şeklinde ele almak yerine sufilere yapılan baskı neticesinde gelişen olaylar manzumesinin bir parçası olarak görmek daha sağlıklı sonuçlara ulaşmayı sağlayabilir.⁷⁴⁰ Daha önce belirtildiği üzere sufilere bilinen ilk siyasi müdahale 264/878 yılında "*Gulâm-ı Halil Mihnesi*" olarak bilinen soruşturma kapsamında yapılmıştı. Söz konusu soruşturma her ne kadar bazı kadı ve alimlerin çabalarıyla savuşturulmaya çalışılsa da bu olay Bağdat'ta ki ulema (ve bir yönüyle siyasi organlar) ile sufi kesim arasındaki fay hattının ilk ciddi kırılmasını oluştuyordu.

İkinci en büyük ayrılığı ise Hallâc-ı Mansûr'un idamıyla neticelenen birtakım olaylar dizisi oluşturmaktadır. Konunun genel bütünlüğüne bakılacak olursa Hallâc-ı Mansûr aslında tepkiye sebep olan vaazlarına 280/894'lerde başlamıştı.⁷⁴¹ Nitekim bu süre zarfında defalarca şikâyet edilmesine rağmen Şafiî fakih İbn Süreyc'in bir yönüyle korumacı tavrı sayesinde yaptırımlardan kurtulabilmişti.⁷⁴² Nitekim İbn

⁷³⁵ Annemarie Schimmel, *Hallac: "Kurtarın Beni Tanrı'dan"*, trc. G. Ahmetcan Asena, 2. Bs (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011), 15; Karamustafa, *Tasavvufün Oluşumu*, 40-41.

⁷³⁶ Sülemî, *Tabakatü's-Sufiyye*, 188; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 213.

⁷³⁷ Bardakçı, "III-IV/IX-X. Yüzyıllarda Tasavvufün Teşekkül Süreci", 10.

⁷³⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 252-253.

⁷³⁹ Karamustafa, *Tasavvufün Oluşumu*, 40.

⁷⁴⁰ Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", 43-44.

⁷⁴¹ Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi "La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam"*, 60-61.

⁷⁴² İbn Hallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân*, 2/144; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 247.

Süreyc, onun sözlerinin fıkhn hüküm alanına girmediğini söyleyerek katline fetva vermemek konusunda ısrar etmiştir.⁷⁴³

Sonrasında, 301/913-914 yılında Hallâc-ı Mansûr hakkında yeniden bir soruşturmanın gerçekleştirildiği görülmektedir. Sûs'ta tutuklanan Hallâc-ı Mansûr Bağdat'a getirilerek önce deve üzerinde teşhir edilmiş; ardından saraya götürülerek hapsedilmiştir.⁷⁴⁴ Bu dönemde vezir Ali b. İsa'dır (ö. 334/946). Onun tarafından sorguya çekilir.⁷⁴⁵ Kadılık makamında bulunan İbn Süreyc ise onun idamına karşı çıkmıştır.⁷⁴⁶ Bu şekilde idamdan bir kez daha İbn Süreyc'in korumacı tavrı sayesinde kurtulur. Hallâc-ı Mansûr'un bu şekilde teşhir edilerek tutuklanmasını Karmatî davetçisi olmasıyla ilişkilendirenler olmuştur. Zira Bağdat'a getirildiğinde "Bu Karâmîta davetçilerinden biridir" diyerek dolaştırılmıştır.⁷⁴⁷ Ancak birçok kaynakta sebep olarak ilahlığını ilan etmesi ve hulûl ettiğine inanması gibi düşüncelerin varlığı görülmektedir.⁷⁴⁸

Hallâc-ı Mansûr'un son yılları genel olarak bu tür soruşturmalar ve bunlara bağlı olarak hapis cezaları içerisinde geçmiştir. Son olarak Hallâc-ı Mansûr 309/922'de bir kez daha mahkeme karşısına çıkmıştır. Bu dönemde Hallâc-ı Mansûr aleyhinde fetva vermeyi uygun görmeyen İbn Süreyc artık vefat etmiştir. Vezirlik makamında bulunan Hâmid b. İsa (ö. 311/923) ise onun idamı için daha istekli gibidir.⁷⁴⁹ İbn Miskeveyh, bu mahkemede Vezir Hâmid b. İsa'nın Malikî kadı Ebû Ömer (ö. 320/932) ve Hanefî kadı Ebû Ca'fer İbn Bühlûl'den (ö. 318/930) fakih şahitlerden oluşan bir cemaatin huzurunda fetva istediğinden bahsetmektedir. Kadılar Hallâc'ın katline pek istekli olmamalarına rağmen vezirin ısrarları neticesinde idam fetvasını imzalamışlardır.⁷⁵⁰ Mahkeme sürecinde Hallâc-ı Mansûr'ün arkadaşlarından İbn Ata da (ö. 309/922) bu süreç içerisinde Hallâc-ı Mansûr'la ilintili olarak

⁷⁴³ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 226.

⁷⁴⁴ Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 34.

⁷⁴⁵ İbn Hallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân*, 2/142.

⁷⁴⁶ Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*, 75.

⁷⁴⁷ 'Arib b. Sa'd, *Sılatu Târîhi't-Taberî*, 70; Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/202.

⁷⁴⁸ Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 34; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/204; Hakkında daha başka rivayetler de söz konusudur. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2019, 642.

⁷⁴⁹ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâbü-Tavâsin)*, 1. Bs (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976), 28.

⁷⁵⁰ Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 79.

sorgulanmış ve kendisine yapılan işkence sonucunda ölmüştür.⁷⁵¹ Hallâc-ı Mansûr, hakkında verilen fetva sonrası ağır bir şekilde işkenceye tabi tutularak öldürülmüştür.⁷⁵²

Hallâc-ı Mansûr'un idamı bireysel bir cezalandırma gibi görülse de siyasi anlamda verdiği mesaj çok daha derin boyutları haizdir. Konumuzun sınırlıklarından dolayı bu olayı detaylı bir şekilde incelemek yerine tasavvuf-Eşarilik ilişkisinde nasıl bir pozisyonu icra ettiğinden bahsetmek daha sağlıklı olabilir. Öncelikle Hallâc-ı Mansûr'a verilen ceza 3./9. asrın ortalarından itibaren var olan sufi-siyaset ilişkilerinin bir patlama noktasıydı. Nitekim öncesinde var olan gerilim, sorgulamaların yapılması bu duruma işaret etmektedir. Bu baskı ve zorlamalar Sülemî tarafından "Mihenu's-Sûfiyye" olarak isimlendirilmiştir.⁷⁵³ Yanı sıra hapiste olmasına rağmen taraftar kitlesinin hızlıca sarayda artması huzursuzluk meydana getirmiş gibidir.⁷⁵⁴ Zira Hallâc-ı Mansûr'un nüfuzu sarayda dahi etkili olmaya başlamıştır.⁷⁵⁵ Bu anlamda Hallâc-ı Mansûr olayını, o dönemde Karmatî kaynaklı sıkıntıların yer alması sebebiyle yönetimin potansiyel bir problemi göze almak istememesi şeklinde de değerlendirmek mümkündür.⁷⁵⁶ Nitekim Hallâc-ı Mansûr'un taraftarlarının takibata uğraması bu durumu destekler mahiyettedir.⁷⁵⁷

Diğer taraftan Hallâc-ı Mansûr'un siyasi organlar aracılığıyla idam edilmesi Hallâc olayının tamamen siyasi bir vaka olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim o döneme bakıldığında sufi kesime olan muhalefette ulemanın payı azımsanmayacak derecededir.⁷⁵⁸ Başer, bu anlamda sufi mihnesinin mutlak surette bir devlet politikası olmadığını ifade eder.⁷⁵⁹ Dolayısıyla bu olayın toplumsal boyutunun varlığı da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

⁷⁵¹ Akif Dursun, "Hallâc'ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi", *Akademiar Dergisi*, 8 (2020): 74.

⁷⁵² Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 80.

⁷⁵³ Konur, "Sülemî'nin Mihenu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme", 48.

⁷⁵⁴ Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arilik*, 75.

⁷⁵⁵ Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 75-76.

⁷⁵⁶ Karmatîler hakkında bkz. Bozkurt, *Abbâsîler*, 97-99.

⁷⁵⁷ Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 77.

⁷⁵⁸ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 82-84.

⁷⁵⁹ Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset", 89.

Hallâc-ı Mansûr'un idam edildiği tarih Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği döneme yakındır. Ancak Eş'arî'nin bu olaya tanıklık edip etmediği konusunda kesin bir yargıda bulunulamamaktadır. Zira ne kendisi ne de Basra'daki öğrencilerinden bu konu hakkında bir kayıt söz konusu olmamıştır. Bunun yerine Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği dönemde sufi kesimin travmatik bir süreçte olduğundan bahsetmek daha isabetli bir tercih olabilir. Ancak bu olayın sufi kesimde bir baskı yahut mihne meydana getirmediği, sufilerin aynı çizgide faaliyetlerine devam ettiği ileri sürülmüştür.⁷⁶⁰ Bir yönüyle bu hususun doğru olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan söz konusu durumu tasavvufun kendini koruma gayreti olarak da yorumlamak aynı derecede imkân dahilindedir. Zira tarihi birtakım olaylar bireylerin kimliklerine yön vermekte ve biçimlendirmektedir.⁷⁶¹ Kanaatimizce tasavvuf sahasının bu olayın ardından daha temkinli bir tavır sergilemesi ihtimalini dikkate almak gerekmektedir. Vaziyetin bu anlamda en somut örneğini Hallâc-ı Mansûr'u savunan İbn Ata'nın herkesin önünde dövülerek ölümüne sebebiyet verilmesi oluşturmaktadır. Hallâc-ı Mansûr'u savunanlara yönelik tehdit mesajı taşıyan bu olay neticesinde sufiler, Hallâc-ı Mansûr'u savunmaya çekinmişlerdir.⁷⁶² Böyle bir olay üzerinden sufilerin Hallâc-ı Mansûr'un ölümüne seyirci kaldıklarını yahut tasvip ettiklerini düşünmek hadiseyi yüzeysel bir şekilde ele almak anlamına gelecektir. Bu bağlamda aynı durumun Hallâc-ı Mansûr sonrası sufi hareketi için de geçerli olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla sufi mihnesi 3./9. asrın ortalarından itibaren başlayan bir sürecin neticesidir ve sufi kesimde derinden bir etki bırakmıştır. Nitekim bu dönemden itibaren savunmacı bir dilin tasavvuf literatürüne yansımaları tesadüf olmasa gerektir. Muhtemelen Hallâc olayıyla bardağı taşıran muhalefet sufi cenahta yeni bir dilin oluşumuna sebebiyet vermiştir. Bu zamana kadar ilmi küçümseyen tasavvufî cenah artık kendilerini savunma konumuna geçecektir. Bu noktada kendi faaliyet alanlarının

⁷⁶⁰ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 94; Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset", 88-103.

⁷⁶¹ Mark T. Gilderhus, *History and Historians "Tarih ve Tarihçiler"*, trc. Emine Sonnur Özcan, 2. Bs (Ankara: Atıf Yayınları, t.y.), 17.

⁷⁶² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 41.

şeriat sınırları dahilinde olduğunu vurgulama istekleri dönemin tasavvuf dilinde çokça belirgin bir seviyededir.⁷⁶³

İdam olayının akabindeki süreçte Hanbelî çevrenin Bağdat'taki etkinliklerini arttırdığına şahit olunmaktadır.⁷⁶⁴ Her ne kadar ulema çevresinde Hallâc-ı Mansûr hakkındaki görüşler farklı olsa da sufiler toplumsal boyutuyla en çok Hanbelî çevreyle muhatap olmuşlardır. Bununla beraber Hanbelî kesimin Bağdat'taki etkinliklerinin artması Hallâc'ın idamıyla alakalı olup olmadığı yahut sufi kesime karşı bir ambargonun bulunup bulunmadığı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Asıl olarak Hanbelî çevre o dönemde sufilere özel olmadan pek çok gruba ve anlayışa karşı tepkisel bir yaklaşım içerisine girmişleridir. Hanbelîliğin eylemci yönünün tezahür ettiği bu dönem aynı zamanda Eş'arî'nin Bağdat'a geldiği zaman dilimine denk düşmesi konumuz için ayrıca önem taşır. Dolayısıyla Eşarilik ve tasavvuf ilişkileri açısından bu konunun vuzuha kavuşturulması yerinde olacaktır.

2.2. Berbehârî ve Bağdat'taki Faaliyetlerinin Eşarilik Tasavvuf İlişkisi Üzerindeki Etkisi

Eş'arî'nin Bağdat'ta geçirdiği dönem, aynı zamanda Hanbelîliğin kuruluşunun tamamlanmaya başladığı tedvin dönemidir (241/855-334/945).⁷⁶⁵ Bu dönemde en önemli misyona sahip iki kişi Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923) ve Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârîdir (ö. 329/941). Hallâl'ın ekol içerisindeki rolü mezhebin teşekkülünün daha çok ilmî boyutuyla ilgilidir. Bu meyanda kendisi, İbn Hanbel'in fikhî görüşlerini tedvin ve tasnif etmiştir.⁷⁶⁶ Berbehârî ise Hanbelî ekolün sosyal sahadaki temsilciliği rolünü üstlenmiştir. Tabi burada Berbehârî ve taraftarlarının Hanbelîliğin tümüne karşılık geldiğini söylemek doğru olmayabilir. İbn Ebî Ya'lâ'da geçen bir aktarım bu anlamda önemlidir. Buna göre Hanbelî fakih İbn Batta (ö. 387/997) bir gün Berbehârî'yle ilişkili olarak Hanbelîleri haddi aşarak ve

⁷⁶³ Arberry, bu maksatla yapılan çalışmaları eserine almıştır. bkz. Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, 60-63.

⁷⁶⁴ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 1. Bs (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2018), 139.

⁷⁶⁵ Hanbelîliğin tedvin dönemi Ahmed b. Hanbel'in ölümüyle başlayıp Büveyhîlerin Bağdat hakimiyetini ele geçirdikleri süreye kadar olan zaman dilimidir. Bkz. Muhyettin İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 22.

⁷⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/220-221; Halil Efe, *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 206.

alayıcı bir şekilde diline dolayan bir kısım kimseye şöyle demiştir: “Hanbeliyye üç sınıftır: Bir grup oruç tutup namaz kılan zahidlerdir; diğer bir grup (hadis) yazıp fıkıh öğrenirler. Diğer grup ise senin gibi her muhalif olana tokat atar. Tokat atar ve ızdırap verir...”⁷⁶⁷

Söz konusu aktarım Hanbeliliğin farklı versiyonlarına işaret etmektedir. Bununla beraber orada geçen ve üçüncü sınıfı oluşturan Hanbelîler’in Berbehârî ve taraftarları olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁶⁸ Nitekim Berbehârî ve taraftarları, eylemci yönleriyle özellikle 4./10. asrın ilk çeyreğinde Bağdat bölgesinde etkili olmuşlardır.⁷⁶⁹

Kayıtlara geçtiği şekliyle, Berbehârî ve taraftarlarının karıştığı olayların ilki Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) ile alakalı 309/921 yılında olmuştur. İbn Miskeveyh onun vefat ettiğinde halkın onun defnedilmesine mâni olduğu için gece defnedildiğini kaydeder. Zira insanlar onu Rafizî olmakla suçlamıştır.⁷⁷⁰ Buradaki kişilerin Berbehârî taraftarlarından oluşan grup olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim 309/921’den itibaren Taberî üzerindeki baskıları sabittir. Evinden çıkmasına dahi izin verilmemiş, yanına gidenler bir şekilde engellenmeye çalışılmıştır. Hatta aralarındaki anlaşmazlıktan dolayı yine aynı yılda vezir Ali b. İsa’nın (ö. 334/946) evinde münazara meclisi düzenlenir. Ancak Hanbelîler bu toplantıya katılmazlar.

Hanbelî kesimin Taberî’yle olan düşmanlıkları için birçok sebep zikredilmiş olsa da⁷⁷¹ temelde bunlardan birkaçı özellikle dikkat çeker. Birincisi Taberî’nin Ahmed b. Hanbel’e karşı takındığı tavırla alakalıdır. Ahmed b. Hanbel, Taberî tarafından muhaddis olarak kabul edilip fakihler arasında sayılmamış ve bu meyanda özellikle *İhtilafu’l-Fukaha* isimli eserinde ona yer verilmemiştir. İkinci bir sebep ise Taberî’nin bazı ayetleri lafzî anlamından uzak manalar üzerinden yorumlamasıdır. Son olarak Şiîlik’le ithamı yer alır; ancak Taberî’de bunu gösterecek güçlü deliller bulunmadığından karalama amacıyla söz konusu ithamın yapıldığını söylemek imkân dahilindedir.⁷⁷²

⁷⁶⁷ İbn Ebî Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, 2/43.

⁷⁶⁸ İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, 26-27.

⁷⁶⁹ el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü’t-Tekâsîm)*, 128-129.

⁷⁷⁰ Miskeveyh, *Tecâribü’l-Ümem*, 83.

⁷⁷¹ Söz konusu düşmanlığın muhtemel sebepleri için bkz. İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, 43-48.

⁷⁷² Şiîlik ithamında kullanılan deliller için bkz. İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, 44-45.

Berbehârîlerin müdahale ettikleri diğer olaylar genel olarak Şîî kesimlere yönelik olmuştur. 321/933 yılında her ne kadar tutuklanma emri üzerine Berbehârî'nin saklanması ve taraftarlarının sürgün edilmesi söz konusu olduysa da bu grubun tamamen sindirilmediği ve ara ara farklı olaylarda kendilerini gösterdikleri görülmektedir.⁷⁷³

Genel olarak bakıldığında Hallâc'ın idamını müteakip Bağdat bölgesinde Şîî-Hanbelî çatışmalarının fazlasıyla söz konusu olduğu görülmektedir. Sufî kesime yönelik herhangi bir baskının mevcut olmadığını da yine mevcut kaynaklardan yola çıkarak söylemek mümkündür. Ancak bu durgunluğun sebebi, Hanbelî ve ulema kesim olabileceği gibi sufilerin tedbirli davranma gayretleri de olabilir. Zira sufi kesimin özellikle Hallâc-ı Mansûr'un yeni idam edildiği bu süre zarfında daha çekingen bir tavır içerisinde olması mümkündür. Nitekim Arberry; sufilerin Hallâc'la bağlantılı olan travmatik sürecinden dolayı 4./10. asrı koruma ve aktarma çabası olarak değerlendirmektedir. Bu dönemde özgür bir tavır sergileyemediklerinden toplumsal gücü elde etme adına hareketi rehabilite etme gereği duymuşlardır.⁷⁷⁴ Aslında, Hallâc-ı Mansûr'un idamı, öncesinde İbn Ata'ya işkencelerin yapılması ve bunun neticesinde ölmesi, ardından Berbehârî taraftarlarının Bağdat'ta ki faaliyetleri düşünüldüğünde Arberry'nin yorumuna hak vermek durumunda kalıyoruz. Aynı şekilde bu olayların sufileri Eş'arî ile münasebet kurmaktan alıkoyması da ihtimal dahilindedir. Eş'arî'nin bölgedeki Hanbelî kesim ile olan menfî münasebeti göz önüne alındığında bu husus anlaşılabilir olmaktadır.⁷⁷⁵ Üstelik Hanbelîlerce baskı altına alınan Taberî'nin bir kısım öğrencileri de Eş'arî ile irtibatlı olmuştur.⁷⁷⁶ Bu manada söz konusu durumun, sufilerin Eş'arî'yle irtibatında olumsuz bir etkeni barındırmış olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Eş'arî'nin Bağdat dönemine bakıldığında bahsi geçen tüm faktörlerin göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz.

⁷⁷³ İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, 54 vd.

⁷⁷⁴ Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, 61.

⁷⁷⁵ İsa Koç, Hanbelîlerin Eşari ve Eşarilere karşı muamelelerini Taberî'ye karşı olan faaliyetlere benzetmektedir. Bkz. Koç, *Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi*, 115-122.

⁷⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) ve Ebu'l-Hasan Abdulaziz b. Muhammed b. İshâk et-Taberî bunlardandır. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 195; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/228-229; Rıdvan Ateş, *Kaffâl eş-Şâşî'nin Hayatı ve Mehâsinu's-Şerîa Adlı Eserinde Makâsıd (Aile Hukuku Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 21-22.

2.3. Bağdat'ta Sufiyye'nin Eş'arî ve Öğrencileriyle İlişkileri

Hallâc-ı Mansûr'un idamının gerçekleştiği ve Berbehârîler'in faaliyetlerinin aktif olduğu bir dönemde Eş'arî Bağdat'a gelmiştir. Tabîî olarak onun böyle bir atmosferden müstağni olması düşünülemez. Eş'arî'nin yeni çevresinin nasıl bir dokuya sahip olduğunu anlama noktasında bu hususları göz önünde bulundurmak icap etmektedir.

Eş'arî'nin sufi kesimle ilişkilerini ortaya koyabilmek adına ilk olarak Eş'arî'nin Bağdat'a geldiğinde nasıl bir tavır takındığından bahsetmek gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere Eş'arî Basra'da Mutezile'ye karşı aktif bir ilmî faaliyet yürütmüştür. Bu durumu Eş'arî'nin kendisini Mutezile üzerinden tanımlama şeklinde de ifade etmek mümkündür. Eş'arî ile ona göre artık “öteki” olan Mutezile arasında yoğun bir mücadele sürecinde her geçen gün Mutezile ile arasındaki ayrılık daha da netleşmiş gibidir. Tahmin edileceği üzere bu durum Eş'arî'nin muhatabına karşı tavrında da bir güç kazandırmaktaydı. Aynı zamanda bu süreçte serbest bir hareket alanının da imkânından söz edebiliriz. Ancak Eş'arî'nin yeni muhiti söz konusu bu özellikten yoksundu. Mutezile'ye bir bütün olarak karşı duran Eş'arî bu defa bünyesinde farklı çizgileri barındıran Ashâbu'l-Hadis ile muhatap olacaktı. Bu durum Eş'arî'yi Mutezile ile mücadelesinden farklı olarak birtakım şeylerden mahrum etmiş gibi görünmektedir. İlki; Eş'arî, eski muhatabını çok iyi tanımasına ve onlarla olan ayrılığının bilincinde olmasına rağmen yeni çevresini muhtemelen çok iyi bilmiyordu. Bağdat'a gittiğinde Mervezî'den ders almaya başlaması bu anlamda önemlidir.⁷⁷⁷ Diğer taraftan Eş'arî yeni muhataplarıyla aynı çatıyı paylaşmaktaydı. Farklılıklar daha çok ayrıntıda hatta bazen ona ulaşma yolunda bulunmaktaydı. Kanaatimizce, Eş'arî nazarında özellikle bu husus daha dikkatli hareket etmeyi gerekli kılmıştır.

Eş'arî'nin yeni muhitinde bahsedilen farklılıklar bağlamında temel iki temsilci grubun varlığı söz konusu olmuştur. Bunlardan ilki kelama yakın olan Şafîîler; ikincisi ise Hanbelîlerdir. Eş'arî'nin bunlardan Şafîîler ile daha çok irtibat halinde olduğu

⁷⁷⁷ Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*, 72.

görülmektedir. Ancak bu durum diğerlerinden bağımsız hareket edebileceği anlamına gelmemektedir. Zira her iki kesim de Ashâbu'l-Hadîs'in temsilciliğini üstlenmiştir.

Eş'arî'nin böyle bir atmosfer karşısında takındığı tavra bakıldığında Basra'dan farklılıkların mevcut olduğu görülmektedir. Öncelikle onun çok iyi olduğu bir alan olan münazara yöntemine burada başvurmadığı anlaşılmaktadır. Zira karşı taraf olan Hanbelî kesim böyle bir tartışma yöntemine asla alan açmamıştır.⁷⁷⁸ Bunun yerine Eş'arî'nin daha çok telifte bulunduğu ve kendi ilmî gelişimine önem verdiği görülmektedir. Pek tabi yanı sıra talebe yetiştirmeye burada da devam etmiştir.

Kendisinden istifade eden isimler içerisinde sufiyye ile bağlantılı isimler arasında öncelikli olarak bahsedilebilecek ilk isim Ebû Zeyd el-Mervezî'dir (ö. 371/981). Muhtemelen hocası Ebû İshâk el-Mervezî vasıtasıyla Eş'arî'ye talebelik yapmıştır.⁷⁷⁹ Ebû Zeyd, Eşariliğin tasavvufla ilişkisinde köprü olarak görülen kişilerdendir.⁷⁸⁰ Bununla beraber daha çok zahitliğiyle anılmasından tasavvufun züht (diğer bir deyişle pratik) boyutuyla alakadar olduğu anlamı çıkarılabilir. Nitekim öğrencisi Kaffâl el-Mervezî'den (ö. 417/1026) aktarılan nakilde bu yönünün ağır bastığı görülebilmektedir.⁷⁸¹ Ancak sosyal çevresine bakıldığında tasavvufî çevreyle yakın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sufi şeyhlerinden sayılan İbrâhim b. Şeybân (ö. 330/941), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi sufiler ile görüştüğüne dair rivayetler söz konusu olmuştur.⁷⁸² Ebû Zeyd'in yine Eş'arî'nin sufi talebelerinden Su'lûkî ile irtibatına dair izlere rastlanılmaktadır.⁷⁸³

Ebû Zeyd'in sufi çevreyle olan münasebeti bir tarafa Şafîilik'te icra ettiği misyon ile literatürde daha çok yer edinmiştir. Kaynaklara Ebu Zeyd için bakıldığında hocası ve talebesiyle birlikte zikredildiği anlaşılmaktadır.⁷⁸⁴ Bu bağlamda Ebû İshâk el-Mervezî'nin yetiştirdiği seçkin talebelerden biri olarak vurgulandığı

⁷⁷⁸ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/43.

⁷⁷⁹ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/393.

⁷⁸⁰ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 39.

⁷⁸¹ Ebû Muhammed el-Hüseyin İbn Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî el-Kâdî, *et-Tâ'likâ*, nşr. Mustafa el-Bâz (Mekke: Mektebetü Nizâr, t.y.), 675; Krş. Bakır, *Horasan Şafîiliği ve Râfî*, 72.

⁷⁸² Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 255; el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 1/39; Zehebî, *Siyer*, 1985, 16/392; Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/17.

⁷⁸³ İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyîn*, 328.

⁷⁸⁴ İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyîn*, 328; Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî eş-Şuhbî ed-Dimeşkî Takiyyuddîn İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, nşr. el-Hâfız 'Abdul'alîm Hân (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1986), 1/105.

görülmektedir.⁷⁸⁵ Diğer bir ele alınış şekli ise Horasan Şafîliği ekolünün kurucusu sayılan Kaffâl el-Mervezî'nin (ö. 417/1026) hocası olmasıyla ilişkilidir.⁷⁸⁶ Bu anlamda Ebû Zeyd'in, Şafî-Eş'arî-Sufî ilişkisinin kilit isimlerinden biri olduğunu söylemek mümkün olur. Söz konusu ilişkide etkisi daha çok Şafîlik sahasında olmuş ve Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde köprü vazifesi görmüştür.

Ebû Zeyd dışında kalıp tasavvufla bağlantılı olan Eş'arî'nin diğer öğrencileri Basra'dan itibaren çevresinde olan kişilerdir. En azından kaynaklardan ulaşılabildiği kadarıyla durumun böyle olduğunu söylemek mümkündür. Eş'arî'nin Basra'daki öğrencilerinden Bûndâr eş-Şirâzî, Bağdat döneminde yine Eş'arî'nin yanında kalmıştır. Bûndâr büyük ihtimalle Eş'arî'nin yanındayken diğer taraftan Şiblî ile görüşmelerine devam ediyordu.⁷⁸⁷ İbn Hafif için de aynı şeyi söylemek mümkündür. İbn Hafif, Cüneyd'in halefi olan Muhammed el Cerîrî ile görüşmüştür.⁷⁸⁸ Bununla beraber Şiblî'nin yanına gidip geldiğini ve ona birtakım sorular sorduğu bilinmektedir.⁷⁸⁹ Bûndâr ve İbn Hafif, kendi aralarında da tasavvufî bazı konularda müzakerelerde bulunmuşlardır.⁷⁹⁰

Eş'arî'nin bu dönemde yanında eğitim gören önemli sufî isimlerden biri yine Basra'da görüştüğü Su'lûkî'dir. Bağdat'a 322/933'te gelmiş ve burada Eş'arî'den kelam, Ebû İshâk el-Mervezî'den Şafî fikhî, Şiblî'den ise tasavvufî eğitim almıştır.⁷⁹¹ Özellikle her iki isimle sık sık görüştüğü kaynaklardan anlaşılmaktadır.⁷⁹² Yanı sıra Bağdat'tayken Ebû Muhammed Mürtaîş (ö. 328/939) ile de görüşmüştür.⁷⁹³ Su'lûkî'nin tasavvufî sahada derinleşmesinin Bağdat'a geldikten sonra (Basra'dan önce) olduğu kanaatindeyiz. Bununla beraber onun tasavvufla olan ilgisinin gelişmesinde Nisabur'daki hocası Ebû Ali'nin önemli bir faktör olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir.

⁷⁸⁵ İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyîn*, 240.

⁷⁸⁶ İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/94.

⁷⁸⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/117; İbnü'l-Mulakkin, *Tabakâtu'l-'Evliyâ*, 120.

⁷⁸⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/116.

⁷⁸⁹ Tûsî, *Lüma'*, 344; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 220.

⁷⁹⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 181-190; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 302.

⁷⁹¹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 183-184; İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/159.

⁷⁹² İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/159.

⁷⁹³ İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/158.

Kaynaklarda Su‘lûkî’nin Bağdat’a geldiğinde ilmî anlamda yetkin bir seviyede olduğu geçmektedir. Nitekim Bağdat’a gelmeden önce münazara meclislerine katıldığından bahsedilmektedir.⁷⁹⁴ Aynı şekilde Bağdat’tan Basra’ya gittiğinde hocası Ebû İshâk el-Mervezî’nin “O gittiğinden beridir meclisimizde fayda kalmadı.” diyerek Su‘lûkî’nin ilmî derecesine işaret etmiştir.⁷⁹⁵

Eş‘arî’nin sufi talebelerine bakıldığında genellikle Şiblî ve Ebû İshâk Mervezî kanallı çevreyle irtibatlı oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda Şafî-Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin Eş‘arî’nin talebelerinden itibaren söz konusu olduğu anlamına gelmektedir. Diğer taraftan Eş‘arî’nin öğrencileri arasında Bağdat sufilerinden başka kimselerin yer almaması dikkat çeker.⁷⁹⁶ Bu durumu daha önce ele alındığı üzere Sufi mihnesi ve Hallâc olayıyla irtibatlandırmak mümkündür.

Eş‘arî, etrafında yer alan özellikle Şafî ve sufi çevreden oluşan öğrencileriyle bir süre eğitim faaliyetlerine devam etmiş ardından 324/935 yılında vefat etmiştir. Talebeleri ise bir süre Bağdat’ta kaldıktan sonra farklı bölgelere gitmişlerdir. Söz konusu sufi-Eş‘arî kimseler içerisinde faaliyetleriyle dikkat çeken iki isim bulunmaktadır. Bu isimler İbn Hafîf ve Su‘lûkî’dir.

⁷⁹⁴ İbnü’s-Salâh, *Tabakâtu’l-Fukahâi’s-Şâfi’iyye*, 1/160.

⁷⁹⁵ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 185; İbnü’s-Salâh, *Tabakâtu’l-Fukahâi’s-Şâfi’iyye*, 1/162.

⁷⁹⁶ Eş‘arî ile irtibatı tartışmalı olan kişiler de mevcuttur. Bunlardan ilki sayılabilecek İbn Sem‘ûn (ö. 387/997), İbn Asâkir tarafından Eşariliğin birinci tabakasında zikredilmiştir. Diğer taraftan Hanbelî fakih Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ onu Hanbelî ricalinden saymıştır. Asıl olarak İbn Sem‘ûn’un ilmî muhitine bakıldığında Hanbelî çevrenin yoğunlukta olduğu görülecektir. Nitekim meşhur Hanbelî alimleri sayılan Berbehârî’den (ö. 329/940-41) ders almış; Hirakî’den (ö. 334/946) Hanbelî mezhebinin görüşlerinin yer aldığı el-Muhtasar’ı okuyarak kendi öğrencilerine rivayet etmiştir. Sübkî’nin de Eş‘arî’ye yetişen ekol temsilcilerini sıralarken İbn Sem‘ûn’u Eş‘arî’yi gören veya çağdaşı olanlardan ayrı bir şekilde zikretmesi bu bağlamda dikkat çekici bir husustur. Dolayısıyla Eş‘arî ile İbn Sem‘ûn arasında organik bağlantının yahut müntesiplik ilişkisinin olması kanaatimizce tartışmalı bir husustur. İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 200; es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 3/368; İbn Ebî Ya‘lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, 2/155-156; Efe, *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 187, 294; Diğer bir isim ise Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullah b. Ubeydullah b. Ma‘rûf b. Bakûye’dir (ö. 442/1050). Zerkûb eş-Şirâzî (ö. 8./14.) eserinde İbn Bakûye’yi Eş‘arî’nin hizmetini yapan bir sufi olarak resmetmektedir. Diğer taraftan İbn Bakûye’nin Nisabur’da Ebû Saîd Ebû’l-Hayr’ın sohbetinde bulunduğunu ifade etmektedir. Gerek bu bilgi gerekse İbn Bakûye’nin vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda onun Eş‘arî’nin yanında bulunmuş olmasının pek mümkün olmadığı anlaşılabacaktır. Mu‘niddîn Ahmed b. Şihâbeddîn Ebî’l-Hayr Ahmed Zerkûb Şirâzî, *Şiraznâme*, nşr. İsmail Vâiz Cevâdî (Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350), 138-139.

3. HORASAN DÖNEMİ: ŞİRAZ VE NİSABUR BÖLGESİNDEKİ FAALİYETLER

3.1. Eş‘arî’nin Sufi Talebelerinin Horasan’a İntikali

Eş‘arî, yaşadığı dönemde sufi kesimle sağlam irtibatlara sahip olsa da öğretilerinde bu faktörün etkili olduğunu söyleyebilmek güçtür. Bunun yerine tasavvufla aktif bir ilişkinin öğrencileri vasıtasıyla mevcut olduğunu görülmektedir. Eş‘arî’nin vefatının ardından öğrencileri arasında yer alan özellikle Bündâr eş-Şirâzî, İbn Hafîf ve Su‘lûkî; Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin aktarıcıları olarak rol oynamışlardır. Ancak söz konusu kişilerin Eş‘arî’nin aktif faaliyet yürüttüğü Bağdat’tan ayrılmaları Eşarilik içerisinde sufiliğin kısmen bireyselleşmesine sebep olmuştur. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli noktalardan biri Eşariliğin halen bir ekol hüviyetine sahip olmayışıdır. Dolayısıyla her üç sufi-Eş‘arî şahsiyet için yaşadıkları bölgede sufi veya Şafîi fakihî şeklinde faaliyetlerini yürüttüklerini söylemek daha doğru görünmektedir.

Bündâr eş-Şirâzî ve İbn Hafîf, Şiraz bölgesinde faaliyet göstermişlerdir. Özellikle İbn Hafîf ders halkalarıyla sufi kesimde Eş‘arî anlayışın yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda Şafîi bir fakih ve Bağdat tasavvufuna bağlı bir sufi olarak İbn Hafîf, Eş‘arî’nin vefatının ardından Şirâz’daki faaliyetleriyle dikkat çekmektedir. İbn Hafîf’in Şiraz’da nasıl bir eğitim verdiği ve ders halkası hakkında kısıtlı bilgilere sahip olmakla beraber orada önemli bir nüfuza sahip olduğu görülmektedir. Nitekim kendisine *Şeyhu’s-Şirâziyyîn* denmiştir.⁷⁹⁷ Fıkıh usulüne dair eser telif etmesi onun yetkinliğini göstermek bakımından önemlidir.⁷⁹⁸ Kelam açısından bakıldığında ise onun hakkında farklı görüşlerin söz konusu olduğu görülmektedir. Karamustafa, İbn Hafîf’in Eş‘arî’den ders almasına rağmen kelama mesafeli olduğundan bahsetmektedir.⁷⁹⁹ Ancak bu husus şüphelidir. Nitekim Şiraz’da öğrencilerine Eş‘arî’nin *el-Lüma‘* isimli eserini okuttuğu bilinmektedir.⁸⁰⁰ Dolayısıyla kelamla ilgilendiğini söylemek mümkündür. Ancak ikinci kuşak Eş‘arîler’e göre

⁷⁹⁷ Kıvameddin Burslan, “İmam Eş‘arî ve Eşarilik”, *Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelen-Ek-i -V-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 49.

⁷⁹⁸ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 52/407; Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 283.

⁷⁹⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 73.

⁸⁰⁰ el-Bâkillânî, *İ‘câzu’l-Kur‘ân*, 21.

uzmanlık derecesinin çok üst düzey olmadığı belki iddia edilebilir. Bununla beraber kelimâ görüşleri muhataplık ilişkisinde de etkili olmuş gibidir. Nitekim Basra’da faaliyet gösteren Sâlimiyye’yi tekvin-mükevven konusunda reddetmiştir.⁸⁰¹ Söz konusu tenkîdi, Eş’arî kesim ile Sâlimiyye arasındaki menfî ilişkilerin ilk somut tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. İbn Hafîf üzerinden başlayan bu muhataplık muhtemelen Basra döneminden kalmaydı. Yine aradaki mesafenin oluşumunda karşılıklı eleştirilerin etkili olması imkân dahilindedir.

İbn Hafîf; yaşadığı zaman diliminde Şiraz sufilerinin şeyhi olmuştur. İlmî anlayışı ile tasavvuf anlayışının iç içe geçmiş bir biçimde tezahür ettiği teolojiye sahip olması bölgede nasıl bir etkide bulunduğu hakkında fikir verebilecek mahiyettedir. Nitekim bu durum kendini eserlerinde de göstermiştir.⁸⁰²

Eş’arî’nin diğer bir öğrencisi Su’lûkî ise bir süre Bağdat’ta kaldıktan sonra eğitim serüvenine devam etmek üzere Basra’ya geçer. Bağdat’tan ayrıldığında tasavvufî, fikhî ve kelimâ anlamda donanımlı olduğunu söylemek mümkündür. Basra’ya gittiği tarih net olarak bilinmese de 330/942’ye doğru olması kuvvetle muhtemeldir.⁸⁰³ Kaynaklarda geçtiği üzere Basra’da ders almıştır. Ancak burada kimlerle irtibat halinde olduğu net değildir.⁸⁰⁴ Basra’da birkaç yıl kaldıktan sonra Isfahan’a bu kez eğitim vermesi için davet edildiğine şahit olunmaktadır. 337/948’de amcasının vefatına kadar burada kalmıştır. Isfahan’da ona çok değer verildiği, önemli bir misyona sahip olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda bu süre zarfında şöhreti diğer bölgelere (en azından Nisabur’a) ulaşmış gibidir. Nitekim Isfahanlılar Su’lûkî’nin, amcasının vefatı sebebiyle dahi olsa Nisabur’a gitmesi halinde oradakilerin ısrarından dolayı geri gelmeyeceğinin farkındadırlar.⁸⁰⁵

Isfahan halkı tarafında tahmin edildiği gibi 337/948’den sonra Su’lûkî Nisabur’da kalmış ve oradakilerin ısrarı neticesinde Isfahan’a geri dönememiştir. Hemen burada onun için ders halkaları oluşturulmuştur. Su’lûkî’nin haftanın dört günü

⁸⁰¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 73.

⁸⁰² Martin Nguyen, “Sûfî Teolojik Düşünce”, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 437.

⁸⁰³ İbnu’s-Salâh, *Tabakâtu’l-Fukahâi’s-Şâfi’iyye*, 1/159.

⁸⁰⁴ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 184.

⁸⁰⁵ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 184.

düzenlediği meclisler Su‘lûkî’nin hem ilmî kimliği hem de Nisabur’da yetişen yeni tip sufilerin karakteristik özellikleri hakkında fikir vermektedir. Su‘lûkî, öğrencilerine yönelik tedrisatına baktığımızda fıkıh, hadis, usul ve münazara olmak üzere farklı alanlar dikkati çeker.⁸⁰⁶ Bununla beraber bir süre sonra cuma sabahları sema meclislerinin düzenlendiği aktarılmaktadır. Tam olarak hangi tarihte olduğu net değilse de Sülemî bu meclislerin önceden hatim için düzenlendiğini ifade etmiştir.⁸⁰⁷

Bu durum birkaç önemli hususu içerisinde barındırmaktadır. Su‘lûkî, dönemin Ashâbu’l-Hadis lideri olarak bölgede Şafîî-Eş‘arî anlayışın Ashâbu’l-Hadis şemsiyesi altında varoluşunda önemli bir misyon icra etmiştir. Bu yeni yapılanma biçimi İbn Huzeyme’nin Ahmed b. Hanbel referanslı Şafîîlik (*Hanbelîliğe Yakın Şafîîlik*) çizgisinden çok daha farklı bir konuma denk gelmektedir. Diğer taraftan önemli bir husus yeni Ashâbu’l-Hadis temsilcilerinin bölgede tasavvufî bir veçhe sahip olmalarıdır. Bu haliyle Su‘lûkî, İbn Hafîf ile birlikte, Eş‘arî’nin diğer öğrencilerinden farklılık arz etmektedir. Bu anlamda Su‘lûkî ve İbn Hafîf olmak üzere her iki alimin aktif olduğu Nisabur ve Şiraz’ın Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin meydana gelip güçlendiği iki merkez konumunda olduğunu belirtmek gerekmektedir. Özellikle İbn Hafîf’in 371/982’deki vefatına kadar çift başlı bir sürecin söz konusu olduğu görülebilmektedir.

Su‘lûkî’nin tasavvuf ve fikhî çevresi bağlamında bölgedeki konumu, hocası Ebû Ali’nin bir devamı mahiyetindedir. Su‘lûkî, fikhî kimliğiyle Eş‘arî’nin de ait olduğu çevrenin bir parçası olarak Nisabur’un ilmî sahasında aktif bir şekilde yer almıştır. Tasavvufî açıdan ise Bağdat tasavvufu ve Melâmetiyye’nin iç içe geçtiği bir güzergahta yer almıştır. Dolayısıyla Su‘lûkî’yi Eşariliğin teşekkülü öncesinde güçlü bir zeminin mimarı olarak değerlendirmek mümkündür. Söz konusu durum Su‘lûkî’nin öğrencileri üzerinde tebarüz ederek kendini göstermiştir.

Genel olarak bakıldığında Su‘lûkî ve İbn Hafîf’in bulundukları bölgede Eş‘arî anlayışa uygun bir şekilde talebe yetiştirdikleri görülmektedir. Her iki alim bu anlamda Eşarilik-tasavvuf etkileşiminin oluşumunda önemli bir rol üstlenmişlerdir. Su‘lûkî, Nisabur’daki yaygın çevre ve nüfuzuyla geniş bir taban elde etmiştir. Söz konusu

⁸⁰⁶ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 183.

⁸⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/501.

toplumsal taban Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin somut tezahürleri için hazır bir kitleye karşılık gelmektedir. Ancak burada Eşariliğin bir ekol olarak dikte edildiğini söyleyebilmek zordur. Zira Eş'arî'nin sufi veçhe sahip bu öğrencileri faaliyetlerini daha önce de belirtildiği üzere Şafîilik ve sufilik üzerinden yürütüyordu. Dolayısıyla muhtemelen yanlarına gelen kimseler de Eş'arî anlayışı öğrenmekten ziyade fıkıh ile tasavvuf eğitim ve terbiyesini hedefliyorlardı. Bu anlamda takriben 370/980'e kadar Eşarilikten ziyade Eşariliğe yakın bir kitlenin Horasan'da varlığından söz etmek daha uygun gibi görünmektedir. Nitekim İbn Hafif yahut Su'lûkî'den kelam eğitimi almaya gidenlere kaynaklarda rastlanılamamaktadır. Sünnî çevrelerde kelam eğitimi almak isteyenler daha çok Eş'arî'nin Bağdat ve Basra'da bulunan öğrencilerine başvurmayı tercih etmiştir. Nitekim Eşarilik içerisindeki en güçlü isimlerin burada yetişmiş olması tesadüf değildir.

3.2. İkinci Kuşak Eş'arîler'in Tasavvufla İrtibatlı Hale Gelmeye Başlaması: Şiraz

Eş'arî'nin sufi öğrencileri Eş'arî'nin vefatının ardından yaşadıkları bölgelere çekilirken Eş'arî'nin kelama daha yakın olan talebelerinin Irak bölgesinde aktif olduğu görülmektedir. Nitekim Su'lûkî ve İbn Hafif bulundukları bölgede sufi kesimin liderliğini üstlenerek faaliyet göstermişlerdir. Ancak tam da bu noktada İbn Hafif'in, Eş'arî ekolü içerisinde önemli bazı kırılmalarda tetikleyici bir rol oynadığına şahit olunmaktadır. Dolayısıyla Nisabur ve Şiraz'da hal böyle iken çok önemli bazı gelişmeler Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde önemli bir merhalenin kat edilmesine olanak sağlamıştır. Meydana gelen söz konusu olaylar; Bâkılânî'nin Şiraz'a çağırılması ve İbn Fûrek'in aynı dönem zarfı içerisinde Şiraz'a sürgün edilmesi hadisesidir. Konunun vuzuha kavuşması açısından her iki olayı detaylı bir şekilde ele almak elzemdir.

Bâkılânî, Eş'arî'nin ikinci kuşak öğrencilerindendir. Eş'arî'nin öğrencilerinden İbn Mücâhid et-Tâî'den (ö. 370/980) kelam⁸⁰⁸, Ebû Bekr el-Ebherî'den (ö. 375/986) fıkıh öğrenmiştir.⁸⁰⁹ Ayrıca İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî ile birlikte ise Basra'da Ebu'l-Hasan el-Bâhili'den (ö. 370/980) kelam dersi

⁸⁰⁸ Zehebî, *el-İber*, II/136; el-Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 6/196.

⁸⁰⁹ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, nşr. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zunejd, 1998, I/28 (Mukaddime).

almıştır.⁸¹⁰ Bununla birlikte Bâkıllânî, Eşarilik içerisinde önemli bir role sahiptir. Nitekim zikredilen diğer iki arkadaşıyla birlikte Eş'arî düşüncenin sistemleşmesi ve bir bütün haline gelmesi noktasında yüklenilen misyonda merkezi rol Bâkıllânî'ye atfedilmiştir.⁸¹¹ Bağdat'ta da ders alan Bâkıllânî'nin bir süre sonra Basra'da ilmî faaliyetlerde bulunduğu görülmektedir.⁸¹² Adudüddavle (ö. 372/983) tarafından Şiraz'a davet edilmesi hadisesi de burada bulunduğu sırada vuku bulmuştur.

Büveyhî hükümdarı Adudüddavle Şiraz'da hüküm sürdüğü sırada ilim meclisleri düzenlemiştir. Özellikle meclisinde her sahadan alimlerin mevcut olmasına dikkat ettiğinden bahsedilmektedir. Bu meclisler önemli ilmî tartışma ortamları meydana getirmiştir. Ancak bir süre sonra Adudüddavle bu meclislerde Ehl-i Hadîs'ten kimsenin olmamasından rahatsız olur. Bu durumu Kâdî'l-Kudât Mutezîlî Bîşr b. Hasen ile paylaşır. Bîşr; Ehl-i Hadîs hakkında küçümseyici ifadeler kullanarak kelimada iyi olan birini tanımadığını söyler. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Adudüddavle buna ikna olmamıştır. Bu konuda araştırma yapılmasını ister. Yapılan araştırmalar neticesinde tespit edilen Ehl-i Hadîs içerisindeki kelamcı kişiler Bâhilî ve Bâkıllânî'dir.⁸¹³ Adudüddavle Basra valisine her iki kelamcının gönderilmesi için mektup gönderir. Beraberinde iyi miktarda bir para da (destek amaçlı) gönderilmiştir.⁸¹⁴ Haber Basra'ya geldiğinde Bâhilî gitmeye yanaşmaz.⁸¹⁵ Sebep olarak da onların Rafizî olduğunu, hükümdarın amacının ise övünmek olduğunu ve bundan dolayı oraya gitmenin uygun olmadığını ileri sürer. Orada bulunanlardan bir kısmı da böyle düşünmektedir.⁸¹⁶ Ancak Bâkıllânî aynı görüşte değildir. O, meclise gidilmediği takdirde meydanın karşıt görüşte olanlara kalacağını ifade eder. Hocası her ne kadar aynı düşüncede değilse de son kararı ona bırakmıştır.⁸¹⁷

⁸¹⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 178.

⁸¹¹ Abdurrahman b. Muhammed İbn-i Haldun, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 2/646; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler*, 9. Bs (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 63; Thiele, "Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi", 316.

⁸¹² Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1991), 4: 531.

⁸¹³ el-Kâdî 'İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, 7/52; Başka bir kaynakta Bâhilî yerine İbn Mücâhid ismi geçmektedir. bkz. Ebû'l-'Abbâs Şihâbüddîn 'Ahmed b. Muhammed b. 'Ahmed el-Mukrî et-Tilimsânî, *Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbâri'l-Kâdî 'İyâd*, nşr. Mustafâ es-Sekâ, İbrâhîm el-İbyârî, 'Abdul'azîm Şeleb (Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939), 3/78-80.

⁸¹⁴ el-Kâdî 'İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, 7/52.

⁸¹⁵ Bâhilî'nin bu tavrı takvasıyla alakalı olabilir. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 178.

⁸¹⁶ el-Kâdî 'İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, 7/52.

⁸¹⁷ el-Kâdî 'İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, 7/52-53.

Hocasıyla yaptığı istişare sonrasında Bâkılânî'nin Şiraz'a gittiğine şahit olunmaktadır. Gittiği tarih net olarak bilinmese de gidişinin 360/970'ten sonra olduğunu söylemek mümkündür.⁸¹⁸ Anlaşıldığı kadarıyla o sırada Şiraz'da bulunan İbn Hafif'in Bâkılânî'den haberi bulunmaktadır. Nitekim Bâkılânî oraya gittiğinde Sünnî bir cemaat onu karşılamaya gelir. Bu grubun başında İbn Hafif bulunmaktadır. İbn Hafif'in Bâkılânî'yi karşılaması ona karşı hürmet ve değer göstermesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira İbn Hafif'in sarayla bağlantılı olduğu bilinmektedir. Nitekim Attâr, aktardığı bir anlatıyla bağlantılı olarak saraya gidip geldiğinden bahsetmektedir.⁸¹⁹ Bununla beraber orada aktif olduğu da görülmektedir. Fıkıhta yetkin bir seviyede olan İbn Hafif orada (resmî olup olmadığı net bilinmese de) kadı gibi görev yapmıştır.⁸²⁰ Sarayla yakından ilişkili bir kimse olarak muhtemelen düzenlenen meclislere uzak değildi. Dolayısıyla Bâkılânî'nin gelişinden sarayla ilişkili yahut farklı bir şekilde haberdar olmuştur.

Bâkılânî, Şiraz'a vardığında hemen saraya gitmemiştir. Meclisin düzenlendiği cuma gününe kadar İbn Hafif'in yanında kalmıştır.⁸²¹ Aktarıldığı kadarıyla Bâkılânî, İbn Hafif'e misafir olduğunda, İbn Hafif o gün talebelerine Eş'arî'nin *el-Lüma* 'ını okutmaktaydı. Bâkılânî ona derse rutin şekilde devam etmesini söyler. Ancak İbn Hafif: “*Allah iyiliğini versin. Benim durumum su olmadığında teyemmüm eden kişinin durumu gibidir. Su bulunduğunda teyemmüme ihtiyaç kalmaz.*” diyerek dersi ona bırakmak ister. Bâkılânî bunun üzerine “*Allah seni hayırla mükafatlandırsın. Sen müteyemmim değilsin. Bilakis sende yüceliğin bereketi bulunmaktadır. Hak üzeresin, Allah sana yardım edecektir.*” der.⁸²² Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla Bâkılânî Şiraz'a daha gelmeden şöhreti bölgeye ulaşmıştır. Eş'arî'nin öğrencisi İbn Hafif dahi bu konuda onun hakkını teslim etmiştir.

⁸¹⁸ Gölcük, “Bâkılânî”, 4: 531.

⁸¹⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, 608-609.

⁸²⁰ Adudüddeve, haklarında hırsızlık ithamı bulunan iki kişi için el kesme cezası verdiğinde o sırada yanında bulunan İbn Hafif onların bunu yapmamış olacağını söyleyerek her ikisini cezadan kurtarır. Aktarımdan anlaşıldığı kadarıyla İbn Hafif bu tür işler için sarayda bulunmaktadır. Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, 608-609.

⁸²¹ Bâkılânî bir gün sonra saraya geçmiştir. bkz. el-Kâdî 'İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, 7/51.

⁸²² el-Mukrî et-Tilimsânî, *Ezhâru'r-Riyâd*, 3/80.

Bâkılânî diğer gün saraydaki münazara meclisine katılmaya gider.⁸²³ İçeri girdiğinde Adudüddевle'nin sol tarafının dolu olduğunu görür. Kadı da bu tarafın (sol) başında oturmaktadır. Bâkılânî bunun üzerine sağ taraf boş olduğu için oraya oturur ancak orası oturmasının yasak olduğu bir yerdir. Adudüddевle bu durumdan hoşnut olmaz. Bâkılânî o sırada mecliste onu sadece bir kişinin tanıdığından bahseder. Bu isim İbn Hafif olsa gerektir. İbn Hafif: Kadıya dönerek Melik'in istediği adamın bu olduğunu söyler.⁸²⁴ Ardından münazara başlar. Münazara sonunda Adudüddевle Bâkılânî'den etkilenip onu takdir etmiştir. Öyle ki oğlu Samsâmuğdevle'yi eğitmesi için Bâkılânî'yi görevlendirdiğini görmekteyiz.⁸²⁵ Bununla beraber elçilik gibi görevlerde ona tevdi edilmiştir.⁸²⁶

Bâkılânî, Bağdat'a gidene kadar Adudüddевle'nin yanında kalmıştır.⁸²⁷ Adudüddевle'nin vefatına kadar (372/982) büyük ihtimalle Şiraz'da bulunmuştur.⁸²⁸ Yine bu süre zarfında Bâkılânî'nin İbn Hafif ile bağlantı halinde olması kuvvetle muhtemeldir. Bâkılânî'nin İbn Hafif ile irtibat halinde olması Eşarilik-Tasavvuf ilişkisi açısından önemli bir husustur. Zira anlaşıldığı kadarıyla Bâkılânî bu dönemde İbn Hafif'in talebelerine Eş'arî'nin *el-Lüma* 'ını okutmuştur. Bunlardan bir tanesi, belki de en önemlisi, Sülemî'dir. Sonrasında Nisabur'un sufi şeyhi olacak olan Sülemî, bu dönemde bir süre Şiraz'da bulunmuştur.⁸²⁹

Eşarilik-tasavvuf ilişkisi açısından Bâkılânî'nin Şiraz'da bulunduğu süre zarfında Sülemî'nin de orada yer alması sürecin önemli tetikleyicilerinden biri olmuştur. Bu bağlamda Bâkılânî'nin Sülemî ile olan ilişkisi tasavvuf cenahının Eşariliğe yaklaşması bakımından önemli bir merhaleyi barındırmaktadır. Daha önce aktarıldığı üzere Sülemî, tasavvuf sahasında mühim bir şahsiyet olarak dikkat çekmektedir. Zira Sülemî'nin Nisabur'da nüfuz sahibi bir sufi oluşu ve talebelerinin çokluğu onun hakkında bilinen bir husustur. Bu noktada Sülemî'nin bireysel bir

⁸²³ Münazaranın detaylı anlatımı için bkz. Kamil Güneş, *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 59.

⁸²⁴ el-Mukrî et-Tilimsânî, *Ezhârü'r-Riyâd*, 3/81.

⁸²⁵ el-Kâdî 'İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, 7/57.

⁸²⁶ el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 24 (Giriş).

⁸²⁷ el-Kâdî 'İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, 7/57.

⁸²⁸ Bâkılânî, 371/981'de Adudüddевle tarafından Bizans'a elçi olarak gönderilmiştir. Diğer taraftan Bağdat'a gidişi hakkında 367/977 tarihi de verilmektedir. Bkz. el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 24 (Giriş Kısmı).

⁸²⁹ el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 36.

kimliği değil tasavvufta yeni bir jenerasyonu ifade ettiğini özellikle belirtmek gerekmektedir. Sülemî'nin Melametiyye ile Bağdat tasavvufunun yekpareleşmesinde aldığı rol göz önüne alındığında bu husus anlaşılmaktadır. Daha sonra görüleceği üzere tasavvufun bu yeni karakteri, içerisinde Eşariliği de barındırmaktadır. Bu sonuç aynı zamanda Bâkılânî'nin söz konusu etkileşimdeki rolünün önemini ortaya koyar. Daha sonra değinileceği üzere Sülemî'nin talebelerinde görülen bu somut etkiyi Bâkılânî'den bağımsız düşünmemek gerektiği kanaatindeyiz. Sülemî'nin önemli talebelerinden biri olan Kuşeyrî'nin Bâkılânî'den eserleri aracılığıyla istifade etmesini Sülemî ile bu anlamda ilişkilendirmek mümkündür.⁸³⁰ Bununla beraber Bâkılânî'nin Şiraz'da kaldığı dönemde Eşarilik ve tasavvuf ilişkisini etkileyecek farklı bir olay daha yaşanmıştır. Söz konusu hadise İbn Fûrek'in Şiraz'a sürgün edilmesidir.

İbn Fûrek, Eşariliğin sistemleşmesinde önemli role sahip olan diğer bir kişi olarak dikkat çekmektedir. İbn Fûrek, Eş'arî'nin görüşlerini *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli çalışmada yaklaşık otuz eserinden hareketle belirli bir şekilde aktarmış; görüş bildirmediği konularda ise onun usulüne uygun bir şekilde yorum ve değerlendirmelerde bulunmuştur.⁸³¹ Bu haliyle İbn Fûrek'in Eşarilik açısından önemli bir misyonu icra ettiği anlaşılmaktadır. Ekolün mezhep hüviyeti kazanmasındaki rolü bir yana Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde icra ettiği fonksiyonla da ayrıca dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Fûrek; kelim, usul-ü fıkıh, tefsir gibi ilimlerin yanı sıra tasavvuf sahasında da meşhur bir şahsiyettir.⁸³² İbn Fûrek'in tasavvufî yönü kanaatimizce Şiraz'a gitmesiyle yakından bağlantılıdır.

İbn Fûrek'in Şiraz'a gidişinde katıldığı münazaraların etkili olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Fûrek'in Rey şehrinde Mutezile'yi şiddetli bir şekilde tenkit etmesi hasebiyle bölge emirine şikâyet edildiği görülmektedir. İbn Fûrek'in tartıştığı kesimin Kerrâmiyye olduğu da söylenmektedir.⁸³³ Ancak o dönemde Rey şehrinde Kerrâmiyye'nin varlığı hakkında net bir bilgi olmadığından bu hususun

⁸³⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 272-273.

⁸³¹ Ali Öge, *İbn-i Furek ve Kelam İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 35.

⁸³² Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti* (İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989), 78-79.

⁸³³ Zehebî, *Siyer*, 2006, 13/24.

tartışmalı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim İbn Fûrek'in Nisabur'a gittikten sonra Kerrâmîler ile çokça tartışma halinde olduğu görülmektedir. İbn Fûrek, söz konusu şikâyet sonrasında işkence görmüş ve Şiraz'a sürgün edilmiştir.⁸³⁴ Beyhakî'de sürgüne götürülme süreci şu şekilde aktarılmaktadır:

“İbn Fûrek der ki: Dinî konudaki bir fitneden dolayı, tutuklu olarak Şiraz'a götürüldüm. Ancak çok üzüntülüydüm. Sabah vakti şehrin kapısına geldiğimizde ve etraf aydınlandığında şehir kapısının yanında bir mescidin mihrabında: “Allah, kuluna yetmez mi? (Zümer/36)” yazılı olduğunu gördüm. Bunun üzerine içimden: “Yakın bir zamanda bırakılacağım.” dedim. Öyle de oldu ve beni izzet için geri bıraktılar.”⁸³⁵

Aktarılan bu olay İbn Fûrek'i derinden etkilemiş gibi görünmektedir. Dolayısıyla Şiraz'a geldiğinde psikolojik anlamda hassas bir süreçten geçtiği düşünülebilir. O sıralarda, 360/970 yıllarında, Şiraz'da İbn Hafîf ve Bâkıllânî de bulunmaktadır. Burada onu yalnız bırakmamışlardır. Lakin İbn Fûrek'in ilmî-zihnî konumu, belki de yaşadığı üzüntü ve mevcut duygu durumu, Bâkıllânî'den ziyade İbn Hafîf'le birlikte vakit geçirmesiyle farklı bir merhaleye geçmiştir. Burada belirtmemiz gereken bir detay bulunmaktadır. Yapılan birçok çağdaş çalışmada İbn Fûrek'in tasavvufa yönelmesinde Bündâr b. Hüseyin'in rolüne işaret edilmektedir.⁸³⁶ Ancak İbn Fûrek Şiraz'a gittiğinde Bündâr b. Hüseyin (ö. 353/964) hayatta değildir. Öncesinde ise İbn Fûrek'in Şiraz'a gittiğine dair bir malumata sahip değiliz. İbn Fûrek-Bündâr ilişkisine yapılan atıflarda verilen referanslar da aynı şekilde aralarında sosyal bir birlikteliğin varlığını kanıtlamaktan uzaktır. Böyle bir irtibat kurulmasının İbn Fûrek'in Bündâr b. Hüseyin hakkında bilgi vermesiyle ilgili olduğu bu noktada düşünülebilir.⁸³⁷ Oysa ki İbn Fûrek'in Bündâr b. Hüseyin hakkında bilgi veriyor

⁸³⁴ Furkan Çelebi, *Büveyhîler Döneminde Rey Şehri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 144.

⁸³⁵ Beyhakî, *Şu 'abu'l-Îmân*, 2/190.

⁸³⁶ Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, 81; İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, 18 (Giriş Kısmı); Fatih Çimen, *İbn Fûrek ve Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 46; Eraslan, *Eş'ariliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)*, 25; Şaban Arğun, *Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâm Alimlerinin Tasavvufa Bakışı (İbn Fûrek Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 14-15.

⁸³⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 180-181.

olması, söz konusu malumata başkasının aktarımıyla ulaştığı şeklinde de değerlendirilebilir.

İbn Fûrek'in Şiraz'a sürgün edilmesi ve orada farklı bir muhitte muhatap olmasının düşünce dünyasında önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Bunun en somut göstergesi önceleri ilmî hayatı münazaralar üzerinden geçen bir kişiyken burada her şeyi bırakıp uzlete çekilmeyi düşünmesidir.⁸³⁸ Bu anlamda Şiraz, İbn Fûrek'in tasavvufî yönelimi için bir milat hükmündedir. Eşariliğin sistemleştirilmesi noktasındaki misyonu göz önüne alındığında bu durum ayrıca önemli bir durum teşkil etmektedir.

Genel olarak bakıldığında Şiraz bölgesi Eşarilik'te ve tasavvufta önemli nüfuz sahibi olan kimselerin yolunun kesiştiği bir bölge olması hasebiyle dikkate değer bir konuma sahiptir. İbn Hafîf, Bâkılânî, İbn Fûrek ve Sülemî olmak üzere dört önemli şahsiyetin farklı sebeplerle de olsa yollarının kesişmesi Eşarilik ve tasavvuf ilişkisini somut bir şekilde tezahür edeceği aşamaya getirmiştir. Bu noktada İbn Hafîf, Eş'arî'nin öğrencisi olarak tasavvuf damarının bir sonraki Eş'arî kuşağa aktarımında en önemli role sahip bir kişidir. Nitekim Eşariliğin teşekkülünde önemli rol sahibi olan kişilerin tasavvufî veçhaye sahip olmalarını sağlamıştır. Bâkılânî'nin Şiraz'da bulunmasını ise İbn Hafîf'in durumunun kısmen tersi olarak düşünebiliriz. Bâkılânî İbn Hafîf'in talebelerine kelim dersini vererek sufi muhit içerisinde Eşariliğin yayılmasını, teolojisinin bu minvalde şekillenmesini sağlamıştır. Zira İbn Hafîf kendi döneminde sufi kesimde ilmin öneminin arttığından bahsetmektedir.⁸³⁹ Bu durum Bâkılânî'nin faaliyetlerini ayrıca önemli kılmaktadır.

İbn Fûrek'e bakıldığında, Bâkılânî'den daha farklı bir durumla karşılaşılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Fûrek, belki de o dönemdeki ruh hali itibarıyla, tasavvufa her yönüyle daha yakın bir tavır sergilemiştir.⁸⁴⁰ Az önce belirtildiği üzere Şiraz'da iken uzlete çekilmeyi düşündüğünden bahsedilmektedir.

⁸³⁸ Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, 74.

⁸³⁹ İbn Hafîf şöyle demiştir: "İlim tahsili ile meşgul olunuz, sufilerin menfi sözleri sizi aldatmasın; şahsen ben hokkamı hırkamın cebinde gizler, kağıdı da şalvarımın uçkuru arasında sıkıştırıp kimseye sezdirmeden ilim ehline giderdim; bir şeyin farkına vardıklarında benimle tartışır ve "İflah bulmayasın!" derlerdi, fakat daha sonra bana muhtaç olmuşlardı." bkz. Muhammed Tancî, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Damla Yayınevi, 2002), 62.

⁸⁴⁰ İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, 256.

Tasavvufî irtibatının bir sonucunu barındıran bu durumdan çıkması da yine tasavvufî bağlantılı olarak vuku bulduğu nakledilmektedir. Buna göre uzletten vaz geçmesi de ilahî bir uyarı (ya da gördüğü bir rüya) üzerine gerçekleşmiştir.⁸⁴¹ Dolayısıyla İbn Fûrek'in Şiraz'da köklü bir değişim yaşadığını söylemek herhalde abartı olmayacaktır. Özellikle bu durum Nisabur'a gittikten sonraki faaliyetlerinde somutlaşacaktır.

Son olarak ise orada bulunan Sülemî'nin öneminden bahsetmek gerekmektedir. Sülemî'nin Şiraz'a o dönemde eğitim için gitmesi tasavvuf cenahındaki ilmî evrilmenin Eşariliğe doğru kaymasında önemli bir noktadır. Öncelikle Sülemî muhtemelen Şiraz'a gelmeden önce de Eşarilikle irtibatlıydı. Su'lûkî'nin yakın takipçilerinden biri olmasından bu durum anlaşılabilir. Ancak yetkin bir seviyede olduğuna dair izlere rastlanılamamaktadır. Diğer taraftan Sülemî'nin Su'lûkî'yle bağlantısının Şiraz'la ilişkisinde de etkili olması muhtemeldir. Bu anlamda Bâkılânî'den ders alması İbn Hafif aracılığıyla olabileceği gibi Su'lûkî kaynaklı bir yakınlaşmanın da neticesi olabilir. Her halükârda Sülemî'nin tasavvuf sahasına Eş'arî düşüncenin aktarımında kilit bir role sahip olduğu görülmektedir.

Söz konusu alimlerin 370/980'e yakın bir tarihte Şiraz'dan ayrıldıkları görülmektedir. Ancak ayrılırken onların buraya geldiklerinden daha farklı bir düşünce biçimine sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu durum Şiraz'ın konumuz açısından önemini ortaya koymaktadır. Nitekim Şiraz, İbn Hafif'in söz konusu alimler üzerindeki etkisi hasebiyle Eşarilik ve tasavvuf etkileşimi için önemli bir ön basamağı teşkil etmiştir. Burada ortaya çıkan Eşarilik ve tasavvuf yaklaşması, söz konusu alimlerin düşünce dünyasında etkili olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak etki derecesi pek tabi gidilen yerdeki ortamdan bağımsız değerlendirilmemelidir. Bu husus aynı zamanda Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin ikinci merhalesinin başlangıcı sayılacak bir mahiyete sahiptir. Nitekim artık Eşariliğin zuhuruyla sufi kesimle olan ilişkilerin etkileri daha net bir şekilde görülebilecektir.

⁸⁴¹ Zeynuddîn Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifin el-Haddâdî el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr fî Şerhi'l-Câmi 'i'-s-Sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1937), 1/401; Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, 74.

3.3. Şiraz Sonrası Eşarilik-Tasavvuf İlişkisi

Şiraz'da İbn Hafif vasıtasıyla Bâkılânî ve İbn Fûrek tasavvuf ile; Sülemî ise Eşarilik ile direkt olarak iletişime geçmiştir. Sonrasında bu kişilerin farklı bölgelere gittiklerine şahit olunmaktadır. Her üç alimin de gittiği bölgeye göre pozisyon aldıklarını söylemek mümkündür. Ancak bu ayrılışın çok önemli bir sonucu olacaktır. Nitekim söz konusu alimlerin Şiraz'dan 370/980'e doğru ayrılmalarıyla birlikte Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin somutlaşmaya başladığı görülebilmektedir.

Bâkılânî, Adudüddavle'nin sarayında bir müddet kaldıktan sonra onunla birlikte 371/982'de Bağdat'a dönmüştür.⁸⁴² Adudüddavle'nin vefatından (372/982) sonra da Bağdat'ta kaldığı anlaşılmaktadır. Bağdat'ta Mansur Camisi'nde faaliyetlerini yürütmüştür.⁸⁴³ Burada, Şiraz'da olduğu gibi Eş'arî'nin *el-Lüma* eserini okuttuğu aktarılmaktadır. Bâkılânî, Eşariliğin üç önemli mimarından birisi olarak ekolün Irak temsilciliğini yapmıştır. Endülüs'ten Horasan'a uzanan bir öğrenci ağına sahip olması mezhebin yayılması açısından önem teşkil etmektedir.⁸⁴⁴ Özellikle fıkıhta Malikiliği benimsemesi Mağrib'te Eşariliğin yayılmasında etkili olmuştur.⁸⁴⁵

Bâkılânî'nin Eşariliğin toplumsal boyutuyla yayılması noktasında aldığı merkez role tasavvuf açısından bakıldığında farklı bir tablo bizleri karşılamaktadır. Bâkılânî, muhtemelen İbn Hafif üzerinden tasavvufa yakınlaşmasına rağmen Bağdat'a gitmesiyle birlikte söz konusu ilgisi ileri bir aşamaya geçmemiş gibidir. Pek tabi bu durumun oluşmasında Bağdat'taki sosyokültürel yapının etkisi yadsınamaz. Ancak buna rağmen tasavvufî çevreyle yine iletişim halinde olduğunu söylemek imkân dahilindedir.

Bâkılânî'nin Bağdat'taki tasavvufî çevresine bakıldığında Temîmî ailesi (*Temîmiyyûn*) dikkat çekmektedir. Kaynaklardan yola çıkarak bu grubun 4./10. asrın meşhur Bağdat Hanbelî ailesi olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu ailenin üyeleri Ebu'l-Hasan Abdulaziz b. Hâris b. Esed et-Temîmî (ö. 371/981), iki oğlu

⁸⁴² Güneş, *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü*, 15.

⁸⁴³ Zehebî, *el-İber*, II/207.

⁸⁴⁴ Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, 28-29; Güneş, *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü*, 16.

⁸⁴⁵ İbrahim et-Tihâmî, "Mağrib'te Eş'arilik (Girişi, Şahısları, Gelişimi ve Konumu)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, trc. Murat Akın 5/2 (2018): 338.

Abdulvâhid b. Abdilazîz b. Esed et-Temîmî (Ebu'l-Fadl el-Bağdâdî el-Hanbelî) (ö. 410/1019) ile Abdulvehhâb b. Abdilazîz bi Hâris b. Esed Ebu'l-Ferec et-Temîmî (ö. 425/1033)⁸⁴⁶ ve muhtemelen Ebu'l-Ferec'in oğlu olan Ebû Muhammed Rizkullâh et-Temîmî (ö. 488/1095)'dir.⁸⁴⁷ Temîmî ailesindeki bu isimler aynı sıraya göre birbirlerinin ders halkalarının başına geçmiş; Bağdat'ta nüfuz sahibi olmuşlardır.

Bâkılânî ile ilişkileri söz konusu olduğunda ise Temîmî ailesi ayrı bir önem kazanmaktadır. Ebu'l-Hasan et-Temîmî, yaşadığı dönemde Bağdat Hanbelî kesiminin lideridir.⁸⁴⁸ Bâkılânî, Bağdat' a geldiğinde Ebu'l-Hasan et-Temîmî onu davet eder. Ebu'l-Hasan et-Temîmî'nin Bâkılânî'nin o dönemdeki şöhretinden dolayı ondan haberdar olması söz konusu iken İbn Mücâhid et-Tâî bağlantısıyla bu daveti yapmış olması da yine kuvvetle muhtemeldir. Nitekim o sırada İbn Mücâhid de orada hazır bulunmaktadır. İctihadî bir mesele ile alakalı olarak İbn Mücâhid ile Bâkılânî arasında tartışma icra edilir. Tartışma sabaha kadar sürmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla Ebu'l-Hasan et-Temîmî bu süre zarfında Bâkılânî'nin ilmî kişiliğinden çok etkilenir. Nitekim tartışma sonrası ashabına: *"Bu adamın peşini bırakmayın, zira sünnetin ona ihtiyacı vardır."* demiştir.⁸⁴⁹

Kayıtlarda geçtiği şekliyle Bâkılânî'nin Temîmî ailesiyle irtibatının bu şekilde başladığını söylemek mümkündür. Bâkılânî'nin, Ebu'l-Hasan et-Temîmî'nin vefatından sonra da bu aile ile irtibatının devam ettiği görülmektedir. Özellikle Bağdat'ta babasının yerine geçen Ebu'l-Fadl et-Temîmî ile yakın ilişkiler içerisinde olmuştur. Öyle ki Bâkılânî ile yedi yıl boyunca hiç ayrılmadıkları, çok yakın ilişkiler içerisinde oldukları nakledilmektedir. Bununla beraber büyük ihtimalle aynı ilmî muhiti de paylaşmaktaydılar.⁸⁵⁰ Bu durum Temîmî ailesi hakkındaki aktarımlardan anlaşılabilir.

Temîmî ailesi kendi döneminin nüfuz sahibi bir ailesi olmakla birlikte Hanbelî sahada Eşariliğe yakınlaşan isimler olarak dikkat çekmektedir. Zehebî bu bağlamda

⁸⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/293-294; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/139.

⁸⁴⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/250.

⁸⁴⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2003, VIII/361.

⁸⁴⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2003, VIII/361; Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü*, 151-152.

⁸⁵⁰ Muhammed et-Temîmî, Bâkılânî'nin öğrencisi İbnü'l-Lebbân'dan (ö. 446/1054) gizlice ders almıştır. bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 262; Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü*, 199-200.

Ebû Fadl et-Temîmî'yi Eşariliğe meyleden Hanbelî alimlerden saymıştır.⁸⁵¹ Öyle ki Hanbelî sahada kimi zaman kendi mezheplerine mensup kişilere karşı taraf olmayla sonuçlandığı düşünülen bu eğilimlerin Hanbelî mezhebi içerisinde çatlakların meydana gelmesine sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.⁸⁵²

Bâkılânî'nin Temîmî ailesi ile olan ilişkileri ilk bakışta konumuz açısından ilintili bir husus gibi durmayabilir. Ancak Temîmî ailesine daha dikkatli bakıldığında farklı ilişkilerin varlığı sebebiyle durumun bu şekilde olmadığı anlaşılabacaktır. Temîmî ailesinin Hanbelî çevredeki şöhreti bir yana sufi çevreyle de irtibat halinde oldukları görülmektedir.⁸⁵³ Nitekim İbn Teymiyye, Temîmî ailesinin Eşariliğe meylettiğinden bahsetmektedir. Ona göre Temîmîler'in bu yakınlığı Bâkılânî gibi Eş'arîler'in , daha da önemlisi sufi çevrelerin onlara tabi olmasını sağlamıştır.⁸⁵⁴

İbn Teymiyye'nin ifadesinden Temîmîler'in Eşariliğe öncesinden yakın olduğu anlamı çıkmaktadır. Ebu'l-Hasan'ın Bâkılânî'den önce hocası İbn Mücahid ile irtibat halinde olması bu hususu desteklemektedir. Bununla beraber Bâkılânî'nin çağrıldığı mecliste tasavvufî yönüyle dikkat çeken Ebu'l-Hüseyin b. Sem'un el-Bağdâdî'nin de (ö. 387/997) orada bulunduğu bilinmektedir. İbn Sem'un Şiblî ile sohbeti olan bir sufi olarak dikkat çekmektedir.⁸⁵⁵ Bununla beraber Massignon, Şiblî kanalıyla Ebu'l-Hasan'ın ve oğlu Ebu'l-Fadl'ın Hallâc'cı olduğundan bahsetmektedir.⁸⁵⁶ Bu durum Temîmî ailesinin Bağdat Hanbelî ekolü içerisinde Eşarilik ve tasavvufî ilişkili bir çevrede faaliyet gösterdiği anlamını taşımaktadır. Burada özellikle Ebu'l-Hasan'ın torunu Ebû Muhammed et-Temîmî'den bahsetmek gerekir. Ebû Muhammed et-Temîmî'nin Nisabur şeyhi olan Sülemî'den icazet aldığı nakledilmektedir.⁸⁵⁷ Muhtemelen bu etkileşim Ebu'l-Hasan'dan itibaren süregelen sufi-Eş'arî kesimle olan irtibatın bir tezahürüdür.

⁸⁵¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2003, XXVIII/207.

⁸⁵² Koç, *Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*, 150; Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü*, 172.

⁸⁵³ İbrâhîm b. 'Alî b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'mer İbn Ferhûn, *Tabşîratu'l-Hukâm fî Usûli'l-Akdiye e Menâhici'l-Ahkâm* (Mektebetu'l-Kulliyyât el-Ezheriyye, 1986), 1/261.

⁸⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 6/53.

⁸⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/563.

⁸⁵⁶ Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi "La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam"*, 135.

⁸⁵⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/250.

Bağdat bölgesinde yer alan Temîmî ailesinin Eş'arî ve Sufî çevreyle yakın bağlantılara sahip olması Bâkılânî'nin Şiraz sonrası geldiği yeni muhitinin karakterini ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Bu husustan yola çıkılarak Bâkılânî'nin Şiraz'da bulunduğu çevreyle nispeten uyumlu olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Zira bu sosyal çevrenin sufiliğe yakınlığının Nisabur'a görece daha basit seviyede kaldığı görülmektedir. Böyle bir vaziyetin mevcut olmasının en önemli muhtemel sebeplerinden biri Bağdat'ta Temîmî ailesini de kapsayan Hanbelî çevrenin kısıtlayıcı etkileridir. Bu baskının en önemli sebepleri arasında Bâkılânî'nin kelam yöntemini kullanıyor olmasının yanı sıra Büveyhîler ile yakın ilişkiler içerisinde olmasını göstermek mümkündür. Nitekim her iki yönden Hanbelî çevrelerce eleştiriye konu edildiği görülmektedir.⁸⁵⁸ Büveyhîler'in Hanbelî kesime yönelik sert tutumları göz önüne alındığında Bâkılânî'ye yönelik bu öfke anlaşılır olmaktadır. Hanbelî çevreden gelen baskı Bâkılânî'nin rahat hareket etmesine mâni olmuştur. Öyle ki kimi eserlerinde *Hanbelî* nisbesini kullanması bu hususla ilişkilendirilmiştir.⁸⁵⁹

Eşarilik-tasavvuf ilişkisi bağlamında diğer önemli bir sebep ise o dönemde Bağdat sufiliğinin Nisabur'a intikal etmiş olmasıdır. Tasavvuf faaliyetlerinin Nisabur'a kaymış olması Bâkılânî'nin bizzat şahsı üzerinden etkileşimin az olmasının en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Nitekim aynı dönemde Nisabur'da faaliyet gösteren İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye bakıldığında Bâkılânî'ye nazaran daha rahat bir etkileşim ortamı olduğu görülecektir.

Bâkılânî Abbasî hilafet merkezi olan Bağdat'ta aktif iken İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Horasan bölgesi, özellikle Nisabur'da faaliyette bulundukları görülmektedir.⁸⁶⁰ Muhtemelen İbn Fûrek Nisabur'a davet edildiğinde Ebû İshâk el-İsferâyînî orada bulunmaktaydı.⁸⁶¹ Ebû İshâk el-İsferâyînî; Bâkılânî ve İbn Fûrek ile birlikte Eş'arî'nin görüşlerinin sistemleştirip yayılmasını sağlayan çağdaş üç önemli

⁸⁵⁸ Koç, *Hanbelilik-Eş'arîlik İlişkisi*, 134-135.

⁸⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, 3/130; Değerlendirme için bkz. Akay, *Fâil-i Muhtar Allah Tasavvurundan Geleneksel Sünnilik Lehine Evrilme Sürecinde Eşari ve Eşarilik*, 361-362.

⁸⁶⁰ Thiele, "Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi", 319.

⁸⁶¹ Kuşeyrî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Nisabur'da Nasrâbâdî'nin bulunduğu bir topluluğa "ruh meselesini" anlattığından bahsetmektedir. Nasrâbâdî'nin vefat tarihi 367/978 olduğuna göre İsferâyînî'nin bu tarihten önce orada bulunduğu anlaşılmaktadır. bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/37.

Eş‘arî alimden birisidir.⁸⁶² Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin kelim, usul ve fıkıhta önder olduğu hakkında aktarılan standart bilgilerdendir.⁸⁶³ Öyle ki onun hakkında, dinî ilimlerin çeşitli alanlarında yetkin bir seviyede olması hasebiyle “*üstad*” lakabı kullanılmıştır.⁸⁶⁴

Ebû İshâk el-İsferâyînî, ilim tahsili için Irak’a gitmiş İbn Mücâhid et-Tâî ve Bâhilî gibi önemli Eş‘arî alimlerden istifade etmiştir. Ancak Sübkî’de geçtiği üzere Bâkılânî’ye nazaran Ebû İshâk el-İsferâyînî diğer çağdaşı olan İbn Fûrek ile birlikte daha çok Bâhilî ile irtibatlıydı.⁸⁶⁵ Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin tam olarak ne zaman Nisabur’a gittiği açık değildir. Bağdat’ta bir süre kaldıktan sonra İsferâyîn’e gitmiş; şöhretini duyan Nisaburlular tarafından bölgeye davet edilmiştir. Orada kendisi için benzeri görülmemiş bir medrese inşa edilmiştir.⁸⁶⁶ Bununla beraber onun adına 410/1020’den sonra Ukayl mescidinde seçkinlerden oluşan bir topluluğa imla meclisi düzenlenmiştir.⁸⁶⁷ Ebû İshâk el-İsferâyînî, ayrıca fıkıh usulü ve kelim dersleri de vermiştir.⁸⁶⁸

Ebû İshâk el-İsferâyînî, bölgedeki eşsiz konumu ve çabasıyla özellikle Eşarilik açısından önemli bir misyonu icra etmiştir. Horasan’dan Irak’a gitmeye ihtiyaç duyulmadan Şafîî fakihlerin ve Eş‘arî kelamcılarının yetişmesine olanak sağlamıştır. Öyle ki Nisabur ulemasının tamamının kendisinden kelim ve usul-ü fıkıh öğrendiği nakledilmiştir.⁸⁶⁹ Yetiştirdiği çok önemli şahsiyetler onun konumunu anlatmaya kâfi mahiyettedir. Nitekim el-Kâdî Ebu’t-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Ebu’l-Kâsım el-İsferâyînî (ö. 452/1060), Ebu’l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Abdülkâhir el-Bağdâdî, Beyhakî, Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) bunlardan yalnızca birkaçıdır.⁸⁷⁰

⁸⁶² Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 33; Thiele, “Eş‘arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi”, 314.

⁸⁶³ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 4/256; Ebû Zekeriyâ Muhiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâ’ ve’l-Luğât* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 2/462.

⁸⁶⁴ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 4/256; Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 30.

⁸⁶⁵ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 3/368.

⁸⁶⁶ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 243; en-Nevevî, *Tehzîb*, II/461-462.

⁸⁶⁷ Ebû İshâk Takiyuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. el-Ezher Ebû İshâk es-Sarîfînî, *el-Muntehab min Kitâbi’s-Siyâk li Târîhi Nisâbûr*, nşr. Hâlid Haydar (Dâru’l-Fikr, 1993), 127.

⁸⁶⁸ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 264.

⁸⁶⁹ İbn Hallikân, *Vefiyâtu’l-A’yân*, 1/28.

⁸⁷⁰ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 265.

Ebû İshâk el-İsferâyînî bölgede aktif bir şekilde bulunurken İbn Fûrek o sıralarda muhtemelen Şiraz'daydı. İbn Fûrek'in bölgeye intikali ise 368/978 yılında olmuştur. Nisaburlular İbn Fûrek'in Şiraz'a sürgününden sonra Sünnîlerden oluşan bir grup bölge yetkilisi Ebu'l-Hasan Simcûr'dan (ö. 378/989) İbn Fûrek'in Nisabur'a gönderilmesini talep etmişlerdir.⁸⁷¹ Talebin onaylanması üzerine İbn Fûrek Nisabur'a gönderilmiştir. Burada İbn Fûrek için sufi Ebu'l-Hasan el-Bûşencî'nin hankahı yanında kendisine bir medrese inşa edilmiştir.⁸⁷² Burada sufilerle daha yakın ilişkiler içerisinde olduğu görülmektedir.

İbn Fûrek'in görüştüğü kişilerden yola çıkılarak Nisabur'a geldikten sonra burada tasavvuf açısından daha yoğun bir dönem yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak burada önemli bir hususu belirtmekte fayda görmekteyiz. İbn Fûrek'in Nisabur'a gittiği dönemde bölgenin tasavvuf ve Eşarilik etkileşimi açısından ön hazırlığı tamamlanmış bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Bu hazırlık aşaması Ebû Ali es-Sekafi ile başlayan, Su'lûkî ile zirveye ulaşan bir sürece tekabül etmekteydi. Su'lûkî'nin bölgede çok yönlü kimliğiyle yeni sufi-alim tipinin oluşumunda önemli bir misyon icra etmiştir. Sufiler onun yanında yalnızca tasavvufi açıdan değil, ilmî anlamda da eğitim görmüşlerdir. Bu durumda İbn Fûrek oraya gittikten sonra Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin yoktan başladığını söylemek tam olarak doğruyu yansıtmayacaktır. Bu husus daha çok bölgede Şafîiliğin güçlenmesiyle alakalı bir durum gibi görünmektedir.

Şafîiliğin bölgede yukarı doğru bir ivme kazanmasının siyasi bir tarafı da bulunmaktaydı. İbn Fûrek'in Nisabur'a getirildiği sırada bölge hakimiyeti Sîmcûrîler'in elindeydi.⁸⁷³ Sîmcûrîler, 361/971-378/989 tarihleri arasında Büveyhîler ile dostluk ilişkileri içerisinde olmuşlardır.⁸⁷⁴ Bu tarih aralığı aynı zamanda Ebu'l-Hasan Simcûrî'nin bölgede aralıklarla hâkim olduğu zaman dilimidir.

⁸⁷¹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 232; es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 4/128; Öge, *İbn-i Furek ve Kelam İlmindeki Yeri*, 32.

⁸⁷² İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 232.

⁸⁷³ Sîmcûrîler, Sâ mânîlere bağlı bir beylik olarak ortaya çıkmış, "Horasan Sipehsaları" olarak görev almışlardır. Geniş bilgi için bkz. Zeki, *Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005)* "Tâhirîler, Saffârîler, Sâ mânîler, Sîmcûrîler", 75 vd.

⁸⁷⁴ Merçil, "Sîmcûrîler 3", 121.

Nisabur bölgesinde Sâ mânî döneminde Hanefiler desteklenirken,⁸⁷⁵ dahilinde yer alan Simcûrîler'in yükselişe geçtiği Ebu'l-Hasan döneminde Şafîî ulemaya destek verildiği görülmektedir. Nitekim Ebu'l-Hasan Şafîîler'in hamisi olarak takdim edilmektedir.⁸⁷⁶ Ebu'l-Hasan Simcûrî'nin böyle bir yol takip etmesi bölgedeki rakibi Gazneliler ile alakalı bir durum gibi görünmektedir. Zira Gazneliler o sırada Hanefilere destek vermekteydiler. Siyasi kabiliyetine sıklıkla vurgu yapılan Ebu'l-Hasan Simcûrî, bölgedeki Hanefî desteği kırmak istemiş gibi görünmektedir.⁸⁷⁷ Böylesi bir ortamda bölgedeki Şafîîler tarafından İbn Fûrek'in getirilme talebine Ebu'l-Hasan Simcûrî'nin sıcak bakması, hatta kendi eliyle İbn Fûrek'e medrese inşa etmesi kanaatimizce manidardır.

Böylelikle, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi Şafîî-Eş'arî şahsiyetlerin Nisabur'a gelmesinin Şafîîliğin merkezde olduğu sürecin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu husus İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi Eş'arî alimlerin tasavvuf-Eşarilik ilişkisi açısından önemsiz yahut daha az önemli olduğu anlamını da taşımamaktadır. Bu durumda söz konusu sürecin her aşamasında aktif rol alan kişilerin kendi bağlamında önemli olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır. Bizim burada kastettiğimiz ise İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Nisabur'a Eş'arilikten daha çok Şafîî kimlikleriyle çağrılmış olmalarının kuvvetle muhtemel olduğu hususudur. Tam da bu noktada somut tezahürlerin oluşmasında İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin önemi ortaya çıkmaktadır. İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin bölgeye intikaliyle Eşarilik-tasavvuf ilişkisi daha yoğun bir şekilde hissedilir olmuştur. Zira Nisabur'da bundan sonra Eş'arî-sufî şahsiyetler arasında daha yakın temasların söz konusu olduğu görülecektir.

3.4. Eşarilik-Tasavvuf İlişkilerinde İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî Üzerinden Yakınlaşma Dönemi

İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Nisabur bölgesine gelmesiyle birlikte Eşarilik-tasavvuf ilişkisi bir üst aşamaya geçmiştir. Artık doğrudan ve somut ilişkilerin

⁸⁷⁵ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 40.

⁸⁷⁶ Bulliet Richard W., *The Patricians of Nishapur: A Study in Mediaval Islamic Social Story* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 159.

⁸⁷⁷ Zeki, *Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005) "Tâhirîler, Saffârîler, Sâ mânîler, Simcûrîler"*, 110.

söz konusu olduğu görülmektedir. İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin sosyal-ilmî çevrelerine bakarak bu hususu netleştirmek mümkündür.

İbn Fûrek'in Su'lûkî ile bağlantılı olduğundan bahsedilmektedir.⁸⁷⁸ Ancak İbn Fûrek'in Su'lûkî'yle bağlantısına dair bilgilerin kısıtlı olduğu görülmektedir. Bu durum muhtemelen İbn Fûrek'in Nisabur'a gelmesinden yaklaşık bir yıl sonra (369/979) vefat etmiş olmasıyla alakalıdır. Doğrusu, Su'lûkî'nin sahip olduğu şöhret ve İbn Fûrek ile aynı ilmî geleneğe sahip olması İbn Fûrek'in Nisabur'a gittiğinde onunla mutlaka görüşeceği fikrini akla getirmektedir. Üstelik bu durumu destekleyecek bazı bilgilere de sahibiz. İbn Fûrek'in Su'lûkî'yi destekleyen bir eser yazdığından bahsedilmektedir.⁸⁷⁹ Bu durum İbn Fûrek'in Su'lûkî ile bir şekilde irtibatı olduğu anlamına gelmektedir. Daha da önemlisi İbn Asâkir İbn Fûrek'in ağzından Su'lûkî hakkında bilgiler vermektedir. İbn Fûrek'in Su'lûkî'nin hayatı hakkında söyledikleri mülaki olma durumunu ihtimalden bir adım öteye taşımaktadır.⁸⁸⁰

İbn Fûrek'in burada iletişim halinde olduğu diğer bir isim sufi Ebû Osman el-Mağribî'dir.⁸⁸¹ Ebû Osman el-Mağribî, daha önce de değinildiği üzere sufi bir şahsiyet olmakla birlikte kelimî yönü de bulunan bir kişidir. Tasavvufi anlamda Bağdat tasavvufu ve Melâmetiyye'nin özelliklerini bir arada bulundurmasıyla dikkat çekmektedir.⁸⁸² Kelamî konularla ilgilenmesi ise konumuz açısından ayrıca önem taşımaktadır. Nitekim Ebû Osman el-Mağribî "Allah'a cihet atfetme" gibi konularda görüşleri kaydedilen sufilerdendir.⁸⁸³

İbn Fûrek'in Ebû Osman el-Mağribî ile sohbet ettiği, ondan istifade ettiği görülmektedir. Tasavvufa yakınlaşmasında yine Ebû Osman el-Mağribî'nin rolünden bahsedilmiştir⁸⁸⁴. Ancak ilişkileri yalnızca tasavvufi bağlamda olmamıştır. Nitekim kimi zaman aralarında kelimî yöne de intikal eden konularda münazaraların vaki olduğu görülmektedir. Bunlardan bir tanesi velinin kendisinin veli olduğunu bilip

⁸⁷⁸ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, trc. Osman Demir, 1. Bs (Ketebe, 2021), 459; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *DİA* (İstanbul: TDV, 1999), 19: 495.

⁸⁷⁹ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 2/553.

⁸⁸⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 183-184.

⁸⁸¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/34, 119; 2/299.

⁸⁸² Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 311-313.

⁸⁸³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/34.

⁸⁸⁴ Arğun, *Mütekaddimin Dönemi Eş'arî Kelâm Alimlerinin Tasavvufa Bakışı*, 14-15.

bilmemesi hususundadır. İbn Fûrek, kişinin kendisinin bunu bilemeyeceğini ifade ederken Ebû Osman el-Mağribî ise bilebileceğini iddia etmiştir.⁸⁸⁵

İbn Fûrek ile Ebû Osman el-Mağribî hakkında kayıtlar yeterli düzeyde olmasa da yakın bir ilişki içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Görüldüğü kadarıyla İbn Fûrek ona çokça saygı duymuştur.⁸⁸⁶ Bununla beraber İbn Fûrek, Ebû Osman el-Mağribî'nin vefatı sırasında dahi yanında bulunmuştur. Mağribî 373/983 yılında vefat ettiğinde de cenaze namazını Mağribî'nin vasiyeti üzerine İbn Fûrek kıldırılmıştır.⁸⁸⁷ Bu durumun aralarında ileri düzeyde bir dostluk ilişkisinin söz konusu olduğu şeklinde yorumlanması mümkündür.⁸⁸⁸

İbn Fûrek'in yine Ebû Ali el-Dekkâk ile sosyal yakınlık kurduğu görülmektedir.⁸⁸⁹ Dekkâk; Şiblî ve Nasrabâdî ile irtibatlı olan bir sufidir.⁸⁹⁰ Şafîî fakihî Ebû Ali es-Sekafî ile de sohbeti olduğu bilinmektedir.⁸⁹¹ Bu durum Dekkâk'ı Eşarilik-tasavvuf ilişkisi açısından ayrıca önemli biri kılar. Öncelikle Dekkâk, Bağdat tasavvufu ve Melâmetiyye özelliklerini taşıyan bir sufi olarak dikkat çekmektedir.⁸⁹² Bununla beraber Sekafî ile bağlantısı onun Eşarilik ve tasavvuf arasında köprü sayılabilecek Şafîîlikle irtibatında muhtemelen önemli bir rol oynamıştır. Zira daha önce görüldüğü üzere Ebû Ali, Nisabur'da muhalif (!) Şafîîliğin, diğer bir ifadeyle *Kelâma Yakın Şafîîliğin*, temsilciliğini yapıyordu. Tasavvufî yönünün güçlü olması ise tabanının bu çevrede yoğunlaşmasını sağlamış gibiydi. Dekkâk'ın Eşariliğe yakın bir tavra sahip olmasını böyle bir çevreyle irtibatlı oluşuyla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Eşarilik ile ilişkisi ise özellikle İbn Fûrek üzerinden olmuştur. Bu haliyle Dekkâk tek başına tasavvuf-Eşarilik etkileşim sürecinin prototipini oluşturmaktadır.

⁸⁸⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2003, IX/109.

⁸⁸⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/119.

⁸⁸⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/144; Alşan, *Horasan Erenleri*, 87.

⁸⁸⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/119.

⁸⁸⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 2/227.

⁸⁹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/189; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 226; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 4/329.

⁸⁹¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 2/342.

⁸⁹² Dekkâk: "Halkın giydiğini giy, yediğini ye fakat sırrın ile onlardan ayrı ol" sözü Melâmetî anlayışın Haddâd çizgisiyle uyum arz etmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/188.

Dekkâk ile İbn Fûrek arasında ki ilişki anlaşıldığı kadarıyla Mağribî’de olduğu gibi dostluk seviyesindedir. Dekkâk’ın İbn Fûrek’e karşı derin bir sevgi ve saygı duyduğu bazı kayıtlardan anlaşılmaktadır.⁸⁹³ İbn Fûrek’in hastalığında ziyaretine gitmiş onun yanında bulunmuştur.⁸⁹⁴ Diğer taraftan söz konusu irtibatın ilmî bir veçhi de bulunmaktadır. Nitekim kendisi Mağribî ile İbn Fûrek arasındaki tartışmaya dahil olmuştur.⁸⁹⁵

İbn Fûrek ile Dekkâk ve Mağribî arasında mevcut olan irtibatın Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin ulaşılabilen ilk somut bağlantıları olma hasebiyle önemlidir. Bununla beraber İbn Fûrek’in bu kişilere gidip gelmesi tesadüften ziyade Şiraz’dan başlamak üzere daha uzun ve farklı yönleri bulunan bir süreçle alakalıdır.

Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye gelindiğinde ise İbn Fûrek’e görece sufiliğe daha mesafeli birisi karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tabakat eserlerinde onun hakkında sufiliğe yakınlığına işaret eden veyahut bu minvalde ifadeler kullanılmamıştır. Bunun yerine tasavvufun pratik yönüne karşılık gelen zühdüyle alakalı aktarımlar söz konusu olmuştur.⁸⁹⁶ Diğer taraftan sufi çevreyle bir şekilde alakalı bir konumda olmuştur. Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin tasavvufla muhataplık sahasına bakıldığında Horasan bölgesi Şeyhi Nasrâbâdî ile karşılaşılmaktadır. Nasrâbâdî, Hallâc yanlısı tutumuyla dikkat çekmektedir.⁸⁹⁷ Hallâc görüşüyle bağlantılı olarak da “yaratılmamış ruh” tezini ileri sürmüştür. Özellikle Nisabur’a geldikten sonra görüşlerini yayma noktasında faaliyet gösterdiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda baskı görmüş, hapse atılmıştır.⁸⁹⁸

Nasrâbâdî’nin “*ruh*” hakkındaki görüşlerinden bahsetmemizin sebebi Ebû İshâk el-İsferâyînî ile münasebetinde merkezi rol oynamasıyla alakalıdır. Kuşeyrî bu olayı İsferâyînî’nin dilinden aktarmaktadır. Buna göre Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bağdat’tan gelmesinin akabinde *Nisabur Camii*’nde “*ruh*” konusunu ele alıp onun mahluk olduğunu açıklamaktaydı. “*Ruh*” konusuyla alakalı çektiği onca sıkıntıya rağmen görüşünde ısrar eden Nasrâbâdî de orada hazır bulunuyordu. Nakledildiği

⁸⁹³ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 4/128.

⁸⁹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 2/227.

⁸⁹⁵ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 4/134-135.

⁸⁹⁶ İbnu’s-Salâh, *Tabakâtu’l-Fukahâi’s-Şâfi’iyye*, 1/312.

⁸⁹⁷ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 155; Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc’ı Mansûr’un Çilesi “La Passion de Hallâj martyr mystique de l’Islam”*, 232, 452.

⁸⁹⁸ Reşat Öngören, “İbrâhim b. Muhammed Nasrâbâdî”, *DİA* (İstanbul, 2006), 32: 417.

üzere Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin açıklamalarından sonra Nasrâbâdî ruhun yaratıldığı konusunda ikna olmuştur.⁸⁹⁹ Üstelik Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin ilmî yönünden oldukça etkilendiği de görülmektedir. Öyle ki Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin bu konuşmasının üzerinden birkaç gün geçtikten sonra yanına gittiğinde yanındakilere Ebû İshâk el-İsferâyînî'yi işaret ederek “*Bu adamın huzurunda yeniden Müslüman olduğuma şehadet ederim.*” demiştir.⁹⁰⁰

İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin görüştüğü kişilere bakıldığında Horasan bölgesinde aynı çevreyi paylaşan sufi şeyhleri olduğu görülmektedir. Nitekim Nasrâbâdî, Dekkâk'ın şeyhi olmakla birlikte onun ilimle bağlantı kurmasını teşvik eden kişidir. Su'lûkî ile de ayrıca sohbeti bulunduğu ve kelamla alakalı konularda tartışmaları olduğu görülmektedir.⁹⁰¹ Dekkâk ise Su'lûkî ve Sekafî'nin meclisinde bulunmuştur.⁹⁰² Su'lûkî'nin talebesi olan Sülemî ise Nasrâbâdî ve Mağribî ile bağlantılıdır.⁹⁰³ Bu bağlantıların karakteristiğine bakıldığında birtakım özelliklerin mevcut olduğu görülmektedir. İlk olarak bu çevrenin genel olarak tasavvuf içerisinde ilme yakın bir duruş sergileyen çizgide oldukları anlaşılmaktadır. İlimle bağlantıları ise yoğunluklu olarak Şafiîlik üzerinden olduğu görülmektedir. Tam da bu noktada İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'ni görüştüğü isimler üstlendikleri misyon sebebiyle önemli bir rol icra etmişlerdir. İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî öncesinde Nasrâbâdî, Mağribî ve Dekkâk'ın kelamî konularla ilgilenmeleri bu noktada önemli bir hususu teşkil etmektedir. Bu anlamda İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Nisabur'a geldikten sonra söz konusu sufilerle yoğun bir irtibat halinde olmaları tesadüf olmasa gerektir.

Genel olarak bakıldığında İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin bölgede sufi kesimle bu şekilde bir ilişki ağına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Eş'arîler bölgede dengeleri değiştirecek farklı bir muhataplık türünün de sözcülüğünü yapmıştır. Bu muhataplık, menfî bir niteliğe sahip olup bölgenin sufi kesimiyle de arası iyi olmayan Kerrâmîler ile meydana gelmiştir.

⁸⁹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/37.

⁹⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/37.

⁹⁰¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/139.

⁹⁰² Kuşeyrî, *Risâle*, 2/364; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/139.

⁹⁰³ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/350; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/34, 139, 179, 188.

4. EŞ‘ARÎLER’İN TASAVVUFÎ GRUPLARLA OLAN MENFÎ MUHATAPLIĞI

Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde yer alan tasavvuf ifadesi 4./10. asır baz alındığında her ne kadar Bağdat sufilerinin anlayışına karşılık gelse de temel kavram olarak farklı oluşumları da içerisinde barındırmaktadır. Nitekim ilk bölümde ele alınan sufi gruplar arasındaki ilişkiler böyle bir bakış açısının çıktısı mahiyetindedir. Dolayısıyla Eşarilik-tasavvuf ilişkisi içerisinde Bağdat-Melâmet sentezine karşılık gelen Horasan tasavvufuyla ilişkilerinin yanı sıra farklı sufi gruplarla olan ilişkilerinin de ele alınması kanaatimizce gereklidir. Farklı bir açıdan bakılacak olursa Eş‘arî kesimin tasavvufî grupların hepsiyle olumlu bir ilişki içerisinde olmadığı görülecektir. Bu noktada Kerrâmiyye öncelikle dikkat çeken grup olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eşariliğin tasavvufî bir grup olarak Kerrâmiyye ile olan menfî muhataplığının ortaya konması noktasında İbn Fûrek’in Kerrâmîlerle olan tartışmalarından bahsetmek mümkündür. Bu noktada dönemin Kerrâmî ekol lideri İbn Heysam ile olan tartışmaları dikkate değerdir. Kaynaklar özellikle Sultan Mahmud b. Sebüktekin huzurunda yapılan tartışmaya dikkat çekmektedirler.⁹⁰⁴ Sultan Mahmud tarafından Gazne’ye çağırılan İbn Fûrek’in sarayda İbn Heysam ile münazaralarda bulunduğu anlaşılmaktadır. İbn Heysam o dönem Kerrâmîlerin lideridir.⁹⁰⁵ Aktarıldığı kadarıyla tartışma konularından biri “*ulüvv*” (العلو)⁹⁰⁶ hakkındadır. Bu konu “arşa istiva” ve “Rü’yetullâh” gibi tecsim-teşbih kavramları bağlamında tartışılmıştır.⁹⁰⁷ Kaynaklara yansıyan diğer bir tartışma konusu ise Hz. Peygamberin ölümü ile nübüvvetinin inkıtaya uğraması mevzusudur.⁹⁰⁸ Söz konusu tartışmalarda İbn Fûrek’in çoğunlukla üstünlüğü eline aldığını söylemek mümkündür.⁹⁰⁹

⁹⁰⁴ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 2003, XI/171; es-Safedî, *el-Vâfi*, 5/112-113.

⁹⁰⁵ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 2003, IX/171.

⁹⁰⁶ “Yükselmek, yukarı çıkmak, bir şeyin üstünde bulunmak; şan, şeref, yücelik ve kudret sahibi olmak” anlamlarına gelmektedir. İslam alimlerine Kur’an-ı Kerim’de geçen bazı ayetler bağlamında tartışılmıştır. Taha suresi 5. ayet “Rahman arşa istiva etmiştir.” bu bağlamda tartışılan ayetlerdendir. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ulûv”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2012), 42: 136.

⁹⁰⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XII/30; Durguti, “Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi”, 1009-1010.

⁹⁰⁸ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 4/130.

⁹⁰⁹ Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, 76.

İbn Fûrek'in Gazne'de katıldığı münazaralar vefatı ile de ilişkilendirilmektedir. Bazı rivayetlere göre İbn Fûrek, Sultan Mahmud'un daveti üzerinde Nisabur'dan Gazne'ye gelir. Burada İbn Heysam ile arş meselesi hakkında yaptığı münazara sonucunda Sultan Mahmud tarafından İbn Fûrek haksız bulunur ve ardından şehirden çıkarılır. İbn Hazm'a göre İbn Fûrek bu mesele hakkındaki görüşünden dolayı Sultan tarafından öldürülmüştür.⁹¹⁰ Farklı kaynaklarda ise bu iddianın doğru olmadığı ve İbn Fûrek'in Kerrâmîler tarafından zehirlenmesi sonucunda vefat ettiği ileri sürülmüştür. Buna göre Kerrâmîler İbn Fûrek'i Sultan Mahmud'a şikâyet eder. Söz konusu şikâyetle İbn Fûrek'in Hz. Peygamberin ölümüyle nübüvvetinin sona erdiği görüşünde olduğunu söylemişlerdir. Ancak Sultan Mahmud, İbn Fûrek ile görüşmesi sonucunda onu haklı bulur. İbn Fûrek oradan ayrıldıktan sonra Kerrâmîler tarafından zehirlenerek öldürülür.⁹¹¹

İbn Fûrek'in vefatıyla ilgili her iki rivayette de Kerrâmîler hadisenin içerisinde yer almaktadır. Bu durum Kerrâmîler'in İbn Fûrek'e olan muhalefatinin boyutunu gösterme açısından önemlidir. Bununla beraber İbn Fûrek'in Kerrâmiyye'yi yalnızca münazara yoluyla değil, eser vermek suretiyle de hedef aldığı görülmektedir. Bu bağlamda "*Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*", "*Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânüh*", "*Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*" eserleri önemlidir. Adı geçen eserlerde İbn Fûrek'in Kerrâmiyye'yi, üstü kapalı yahut açık bir şekilde tenkit ettiğinden bahsedilmektedir.⁹¹² Eleştiri konularının ilk iki eserde kapalı bir şekilde iman,⁹¹³ istiva-teşbih⁹¹⁴ olduğu görülmektedir. Son eserde ise İbn Fûrek'in Kerrâmiyye'yi açık bir şekilde hedef aldığını söylemek mümkündür. Burada eleştiri konularını iman ve küfür hususları oluşturmaktadır.⁹¹⁵

Kerrâmîler'e karşı eleştiri söz konusu olduğunda Eş'arî çevrede İbn Fûrek'in yalnız olmadığını söylemek mümkündür. İsferâyîni'nin de Kerrâmiyye'ye karşı

⁹¹⁰ Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihal* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, t.y.), I/75.

⁹¹¹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 233; İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/138; es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 4/131-132.

⁹¹² Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 24; Thiele, "Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi", 314-315.

⁹¹³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 152-153.

⁹¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 325-326.

⁹¹⁵ İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, 106; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 24.

tartışmalarda bulunduğu ifade edilmektedir.⁹¹⁶ Aktarıldığı üzere Gazneli Mahmud'un bir meclisinde Kerrâmîler Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye “*Allah Subhânehu ve Teâlâ'nın Arş'in üzerinde ve Arş'in Ona mekân olduğunu söylemek caiz midir?*” diye sormuşlardır. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin verdiği cevaba söyleyecek söz bulamayınca üzerine saldırmışlardır. Sultan Mahmud bizzat araya girerek Ebû İshâk el-İsferâyînî'yi ellerinden kurtarır. Sultan durumu vezirine “*Neredeydin? Senin hemşehrîn Kerrâmîlerin ilahını başlarına çarptı.*” diyerek ifade etmiştir.⁹¹⁷

Kerrâmîler ile Eş'arîler arasında kayda geçen diğer bir tartışma Ebû'l-Hasan Simcûrî'nin (ö. 378/989) huzurunda 370/980 yılında Abdülkâhir el-Bağdâdî ile İbrâhîm b. Muhâcir arasında gerçekleşmiştir. Münazarayı Abdülkâhir el-Bağdâdî birinci ağızdan aktarmaktadır. Buna göre her iki taraf arasındaki tartışma “Allah hakkında cisim demenin imkânı” üzerine olup Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin üstünlüğüyle sonuçlanmıştır.⁹¹⁸ Başka bir tartışma konusu ise “Kelamullâh” hakkındadır. Abdülkâhir el-Bağdâdî, yine bizatihi aktardığı tartışmayı kiminle yaptığını söylemez ancak ona üstün geldiğinden bahseder.⁹¹⁹

Bağdâdî'nin Kerrâmiyye'ye olan muhalefedinin eserlerinde de yer aldığı görülmektedir. Bu bağlamda ilk olarak dikkat çeken “*Kitâbu Fedâihi'l-Kerrâmiyye*” isimli eseridir.⁹²⁰ Söz konusu eserin günümüze ulaşmaması bir yana esere verilen isim Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kerrâmiyye'ye olan bakış açısı ve onlara karşı muhalefedinin ölçüsü hakkında fikir verebilmektedir. Bu durumda Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kerrâmiyye karşı muhalefette şiddetli olduğunu ve bu meyanda özel eser verecek kadar ileri boyutta bir mücadele yöntemini benimsediğini söylemek muhtemelen abartı olmayacaktır. Yanı sıra halihazırda ulaşabildiğimiz “*el-Fark beyne'l-Fırak*” ve “*Usulu'd-Dîn*” eserleri bu görüşü destekleyecek malumatı dahilinde barındırmaktadır.

⁹¹⁶ Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 48.

⁹¹⁷ Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakati'n-Nâciye 'ani'l-Fırakâ'l-Hâlikîn* “*Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*”, trc. Mustafa Özgen (Konya: Palet Yayınları, 2017), 119.

⁹¹⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 213; Zeki, *Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005) “Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Simcûrîler*”, 109.

⁹¹⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 206-207.

⁹²⁰ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 5/140.

Bağdâdî eserlerinde onların sapkınlıklarının saymakla bitirilemeyecek kadar çok olduğundan bahsetmektedir.⁹²¹ Allah'ın cisim olarak görülmesi, istiva, imanın kapsamı, kelânullâh, amel-iman ilişkisi bunlardan yalnızca bir kaçıdır. Abdulkâhir el-Bağdâdî, Kerrâmîler'in birçok görüşüne eserlerinde yer vermiş olup bu görüşleri eleştirmiştir.⁹²² Öyle ki eserlerinde kimi zaman Kerrâmiyye'yi Ehl-i Sünnet dışında gördüğü anlamı çıkarılabilmektedir.⁹²³ Diğer taraftan ara ara farklı Kerrâmî isimlerden bahsediyor olması söz konusu ekolü yakından tanıdığı şeklinde yorumlanabilir.⁹²⁴

Alimoğlu, Eş'arîler ile Kerrâmîler arasında vuku bulan münazaraları her iki mezhep arasındaki hakimiyet mücadelesi şeklinde yorumlamanın imkânından bahsetmektedir.⁹²⁵ Hakikaten her iki ekol arasında gerek kaleme alınan eserler gerekse münazaralar iktidar mücadelesinin dışı vurumu gibidir. Ancak burada kanaatimizce Eşariliğin temsil ettiği kesime dikkat edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Eşariliğin bölgede Şafîî ve tasavvufî sahayı da kapsayacak şekilde bir kesimi ifade ettiğinin altını çizmek istiyoruz. Bu şekilde söz konusu kesimin karakteri ve yapılan tartışmaların değerlendirilmesi kanaatimizce daha sağlıklı olacaktır. Nitekim Kerrâmiyye'nin bölgede yer alan sufi kesimle olan menfî ilişkisi bilinmektedir. Melâmetiyye'nin bakiyesiyle güçlenen tasavvufun da Nisabur'da yayıldığı zaman diliminde Kerrâmiyye ile olumlu ilişkiler içerisinde olmadığı görülmektedir. Diğer taraftan Kerrâmiyye'nin tasavvuf ekolünce hangi konular üzerinden eleştirildiklerine dair bir malumat söz konusu olmasa da Eş'arîler'in devreye girmesiyle birlikte muhalefetin boyutu değiştiği söylenebilmektedir. Nitekim bu şekilde muhalefete kalamî bir yön de eklenmiş olmaktadır. Böylelikle, Nisabur'da Kerrâmiyye ile tasavvuf arasında mevcut olan olumsuz atmosfere kalamî konularda tenkitin de eklenmesiyle eleştirilerin hem dozu artmış hem de sonuçları çok daha ileri boyutta olmuştur.

Nisabur'da Kerrâmiyye'ye olan muhalefet Eş'arîler'den önce söz konusuyken diğer bir tasavvuf ekolü olan Sâlimiyye'ye karşı olan ilişkilerde durum daha farklı hâl almaktadır. Zira Kerrâmiyye'de olduğundan farklı şekilde Sâlimiyye ile tasavvuf

⁹²¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 202.

⁹²² el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 202 vd; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 284-287.

⁹²³ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 322.

⁹²⁴ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 251, 293, 298.

⁹²⁵ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, Giriş Kısmı/XI.

arasında önemli ayırım noktalarını görememekteyiz. Yanı sıra tasavvufî tabakat eserlerinde Kerrâmiyye'den farklı olarak Sâlimî ekol kurucularına yer verilmiştir. Bu anlamda Sâlimiyye tasavvuf geleneği içerisine dahil edilmiştir. Yalnızca daha önce bahsedildiği üzere Tüsterî ve Hallâc'a karşı takındıkları tavır sebebiyle eleştiri konusu edilmişlerdir. Ancak süreç içerisinde Eş'arî kesimle menfî ilişkilerin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu hususla ilgili fazla bir malumat günümüze ulaşmamışsa da mevcut bilgiler Sâlimiyye'nin Eşari-sufî grupla olan ilişkileri hakkında fikir verebilecek mahiyettedir.

Eş'arî gelenek içerisinde Sâlimiyye'ye karşı muhalefette dikkat çeken isim İbn Hafîf'tir. İbn Hafîf'in "*er-Red alâ İbn Sâlim*" adlı eserinin adından anlaşılacağı üzere ekol lideri Ebû Abdullâh'a İbn Hafîf tarafından bazı konularda eleştiriler yöneltilmiştir.⁹²⁶ Eser günümüze ulaşmadığından tenkitlerin neler olduğu bilinmemektedir. Buna rağmen farklı kaynaklardan hareketle bunların kelimî bir veçhe sahip olduğu anlaşılabilmektedir. Nitekim İbn Hafîf; Ebû Abdullâh'ın "*Hak Teâlâ ezelde her şeyi görmüştür.*" sözüyle alemin kîdeminin kastettiği sonucunu çıkarmıştır. Mevlânâ Abdurrahman Câmî, eseri "*Nefahâtü'l-Üns*"te muhtemelen Herevî'den nakille eleştiriye naklederek bu eleştiride İbn Hafîf'in haklı olmadığını belirtmektedir.⁹²⁷ Aynı yerde, bu sözden ötürü Ebû Abdullâh'ın tepki topladığına ve müntesipleri tarafında terk edildiğine dair işaretler de bulunmaktadır.⁹²⁸ Dolayısıyla Sâlimiyye kurucusuna yönelik bazı kelimî görüşlerinden dolayı menfî bir tutumun söz konusu olduğu görülmektedir. Yanı sıra bu husus Eş'arî-sûfî bir alim olan İbn Hafîf'in o dönemde Sâlimiyye'yi kelimî bir konuda eleştirmesi bakımından değerlidir.

İbn Hafîf'in Ebû Abdullah hakkında yaptığı tenkiti birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki İbn Hafîf'in yaptığı bireysel yöndeki eleştiri muhtemelen çevrenin bahsi geçen gruba olan bakış açısını etkilemiştir. Nitekim Salimiyye'ye yönelik tepkiler söz konusu olmuştur. Diğer bir husus ise İbn Hafîf'in ilmî kimliğiyle alakalıdır. İbn Hafîf Bağdat tasavvuf mektebine bağlı bir kimsedir. Ancak kendi gibi tasavvufî mahiyete sahip bir kimseye itikadî saiklerle tavır

⁹²⁶ eş-Şirâzî, *Şeddu'l-İzâr fî Hattî'l-Evzâr*, 42.

⁹²⁷ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 193.

⁹²⁸ Bu sözü sebebiyle onun terk edildiği ve ona karşı ilginin kesildiği rivayet edilmektedir. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 193.

koymuştur. Bu yaklaşımla Sâlimiyye ile Bağdat tasavvufu arasındaki muhalefette kelimî bir yönün oluşmasında İbn Hafîf'in önemli bir role sahip olduğunu göstermektedir. Zira yukarıda dikkat çekildiği üzere Sâlimiyye ile tasavvuf arasındaki ayrılık konuları derin bir ayrıma yol açmıyordu. Ancak kelimî bir konuda yapılan tenkit her iki ekol arasında ayrıma derinlik katmış gibidir. İbn Hafîf'in Eş'arî bir kimliğe sahip olması ise ayrıca önemlidir. Diğer taraftan 4./10. asırda Eş'arî kesim tarafınca Sâlimîler'e yönelik başka bir eleştiri yahut tartışmaya şahit olunamamaktadır. Bu husus Eşarilik-tasavvuf etkileşiminin Nisabur üzerinden vücut bulmasıyla alakalı gibidir. Zira Sâlimiyye ekolü daha çok Basra'da faaliyet gösteren bir grup olmuştur.

Genel olarak bakıldığında Eşariyye'nin tasavvufî ekollerle muhalefeti söz konusu olduğunda kelimî argümanların devreye girdiği görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu ekoller tenkit edilirken tasavvufî yönden ziyade kelimî argümanlar daha çok kullanılmıştır. Kerrâmiyye ve Sâlimiyye olmak üzere her iki ekole karşı yapılan eleştirilerde bu durum görülebilmektedir. Ancak söz konusu menfî ilişkilerde farklı değişkenlerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim Kerrâmiyye'nin Nisabur'da yer alan tasavvuf ekolüyle aralarının iyi olmadığı görülmektedir. Bu anlamda Eş'arî kimselerin bölgeye geldiğinde muhatap olduğu çevrenin Kerrâmiyye'ye muhalif olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira Melâmetiyye ve sonradan bu ekol ile bütünleşen Bağdat tasavvuf mektebi bölgede Kerrâmiyye'ye karşı güçlü bir birliktelik içerisinde olmuşlardır. Ancak tam da bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Nisabur'da Melâmetiyye ile sentezlenmede rol alan Bağdat sufilerinin tasavvufî karakterinde ilmî veçhin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Dolayısıyla Bağdat tasavvufunun Horasan'a intikali ile tasavvufun ilmî karakteri de oraya geçmiş bulunmaktaydı. Söz konusu ilmî karakterin dokusu pek tabi dönemin genel atmosferiyle de yakından irtibatlıydı. Dolayısıyla sufilerin kelim ve fıkha uyumlu bir model geliştirmeleri 4./10. asrın kelimî tartışmaların yükseldiği bir dönem olması ile uygunluk arz etmekteydi.⁹²⁹

Gerek Bağdat tasavvuf mektebinin yapısı gerekse dönemin etkili olan kelimî tartışmaları tasavvuf-kelim birlikteliğini gün yüzüne çıkarmıştır. Pek tabi bu durum

⁹²⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 123.

tasavvufî ekollerin bakış açısını revize edip geliştirirken muhataplarına olan dili de farklılaştırmıştır. Diğer taraftan Kerrâmiyye ve Sâlimiyye'ni kelimî yönü baskın birer ekol olmasının da rolü bu noktada önemlidir. Nitekim çoklu değişkenlerin etkili olduğu süreçte Kerrâmiyye ile olan söz konusu muhalefete zamanla Eş'arîler de bir şekilde dahil olmuşlardır. Bu durum bir taraftan ortak muhalif grubun sindirilmesinde gücü arttırırken diğer taraftan tasavvufun şekillenmesinde de önemli bir rol almıştır. Bu durumun somut tezahürünü Sâlimiyye'ye olan tavırda da görmek imkân dahilindedir. Bu anlamda Kuşeyrî'ye kadar sûfî müellifler tarafından Sâlimiyye gelenek içerisinde değerlendirilirken Kuşeyrî'nin meşhur tasavvuf eseri olan “*er-Risâle*”de söz konusu ekolün görmezden gelinmesi manidardır. Tasavvuf alanında yazılan bir eserin kelimî kaygılarla kaleme alınması böyle bir durumun oluşmasında fazlasıyla etkili olmuştur. Nitekim Kerrâmiyye için de aynı durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Kuşeyrî'nin böyle bir tavır takınmasının sebebi muhtemeldir ki Sâlimiyye ve Kerrâmiyye ekolünü merdut olarak değerlendirmesiydi. Nihayetinde bu durum her iki ekolün tasavvuf geleneğine dahil edilmemesiyle sonuçlanmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI

1. EŞARİLİK VE TASAVVUF İLİŞKİSİNİN FIKHÎ BOYUTU: ŞAFİİLİĞİN ROLÜ

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi için ön hazırlık mesabesinde olan 4./10. asır uzun süren bir sürece tekabül etmektedir. Aynı zamanda bu süreç birçok yönü de içerisinde barındırmaktadır. Birinci katman olarak adlandırılan tasavvufi muhataplıklar dönemi aynı zamanda tasavvuf ve fıkıh ilişkisinin de şekillendiği yeni bir döneme kapı aralamaktadır. Zira Melâmetiyye üzerinden meydana gelen Horasan ve Bağdat ilişkilerinin her iki tarafta etkileri söz konusu olmuştur. Ebû Hafs'tan itibaren Bağdat sufileriyle giderek artan temaslar neticesinde sentez bir sufi kimliği süreç dahilinde ortaya çıkmıştır. Melâmetiyye ve Bağdat tasavvufunun yakınlaşması neticesinde oluşan ve özellikle Horasan bölgesinde tezahür eden bu yeni sufi kimliğin aynı zamanda fikhî bir veçhe sahip olduğunu da özellikle belirtmek gerekmektedir. Zira genel olarak bakıldığında mezhebî aidiyetlerin toplumsal yönünde fikhî ekollerin görünürlüğünün itikadî ekollerden daha fazla olduğu anlaşılabilmektedir. Diğer taraftan fikhî tercihlerin itikadî ekollerle genel manada bir ilişkisi de söz konusu olduğuna dikkat etmemiz gerekmektedir.⁹³⁰ Bu durum ise tasavvuf ve Eşarilik ilişkisinde fikhî tercihlerin süre gelen ilişkinin varlığında aracı bir konumda olabileceği fikrini akla getirmektedir. Bu sebeple Eşarilik ve tasavvufun hangi fikhî ekol yahut ekollerle irtibatlı olduğu hususunun önemine dikkat çekmek istiyoruz. Zira tasavvuf ile Eşariliğin etkileşim ve değişim yaşadığı 4./10. asırda her iki oluşumun fıkıhla aralarındaki münasebetin boyut ve mahiyetini ortaya koymak yerinde olacaktır. Bu bağlamda birtakım sorular gündemimize gelmektedir. Görünüşte ayrı alanlarda faaliyet gösteren her iki grubun hangi mezhep yahut mezheplere yakın olduğu, bu irtibatın Eşarilik ve tasavvuf ilişkisindeki rolü söz konusu problemler dahilinde ele alınması gereken hususlardır.

⁹³⁰ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", 448.

1.1. Sufilerin Fıkıhî Mezhep Aidiyetleri

1.1.1. Tasavvuf Fıkıh İlişkisi: Fıkıha Karşı Fıkıh-ı Batın

Tasavvufun normatif formunun şekillendiği 4./10. asır, gerçekte tasavvufun fıkıhla ilişkisinin bir nevi yansımasını oluşturmaktadır. Ancak tasavvufun fıkıh ile olan muhataplığı tasavvufun dönemlerine göre farklı bir seyir halinde cereyan etmiştir. Burada tasavvuf ile kastedilen pek tabi Eşarilikle muhatap olan ve Bağdat-Melâmetiyye sentezine karşılık gelen gruptur. Bu meyanda tasavvuf ile fıkıh arasındaki genel olarak ilişkinin süreç takibi yapıldığında tek düze bir yapıyı haiz olmadığı görülebilecektir. Söz konusu durum ve muhataplık seyrini, tasavvuf dahilinde fıkıha karşı kendini konumlandırma/menfi muhataplık ile iç tenkit dönemi/fıkıhla uzlaşım sağlama şeklinde iki başlıkta sıralamak mümkündür. Tasavvuf ve Eşarilik ilişkisinin önemli bir basamağı olarak her iki adımın da dikkatlice ele alınması kanaatimizce elzemdir.

İslam'ın ilk dönemlerinde fıkıhî hükümler rivayet üzerinden ortaya konulmaktaydı.⁹³¹ Beşerin dinî hayatını tanzim eden unsurlardan ibadet, inanç ve muamele arasında bir fark gözetilmeksizin şerî hükümler bazı alimler tarafından bu şekilde belirlenmekteydi. Ancak tam da bu noktada kimilerince tasavvuf ilminin doğuşu olarak da adlandırılan bir teamül meydana gelmiştir. Bu eğilim fıkıha karşı batınî ilmi ifade etmekteydi.⁹³² Nitekim Fıkıh-ı Bâtın ya da tasavvuf bu haliyle yeni bir dinî fonksiyona karşılık gelmiştir. Pratikte ise dinî hükümleri ortaya koyarken zahirî manaların yanında batınî manaların da araştırılması anlamını taşımıştır.⁹³³ Diğer taraftan bu anlaşmazlığın fıkıhın bütününe şamil ve tüm fakihleri kapsayacak düzeyde olmadığını söylemek gerekir. Nitekim Serrâc, tasavvufa karşı çıkan bir grup alimden bahsetmektedir. Onun alim olarak söz ettiği kişiler anlaşıldığı kadarıyla hadisçiler ve fukahâdır. Bunlar içerisinde “katı kuralcı zahir alimlerinden” bir grubun tasavvufu reddettiğinden bahseder.⁹³⁴ Bu bağlamda tasavvufa karşı tüm fukahânın bu kapsama dahil edilmediği anlaşılabilmektedir.

⁹³¹ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 83.

⁹³² Afifi, *Tasavvuf*, 103.

⁹³³ Afifi, *Tasavvuf*, 103.

⁹³⁴ Tûsî, *Lüma*, 15-16.

Affî, tasavvufta ortaya çıkan ve zahirî şeriata karşı söz konusu olan bu muhalefeti fikhin dinin gayesi olarak görülmesiyle ilişkilendirmiştir.⁹³⁵ Zira, sufilerin gözünde başka bir ifadeyle fıkıh; ulema tarafından araç olmaktan çıkarılmıştı ve yalnızca amacı ifade eder hale gelmişti. Ancak muhalefet ve eleştiri tek taraflı değildi. Aynı şekilde fakihler tarafında da sufilere eleştiriler yöneltilmiştir. Nitekim metot ve düşünce farklılıkları üzerine kurulu olan bu muhalefetin fukaha ile sufileri karşı karşıya getirdiği görülmektedir.⁹³⁶ Burada sufilerin fukahaya eleştirisi fakihlerin hükümlerin yalnızca zahiriyle alakadar olmalarıyla ilgilidir. Sufilere göre bu şekilde din, kanunlar manzumesi olarak sunularak donuklaştırılmış oluyordu.⁹³⁷ Oysa işin bir de batınî ve ruhanî yönü bulunmaktaydı.⁹³⁸ Tasavvufun sıklıkla önem verdiği ruh, nefis, kalp ve bunların terbiyesi asıl gaye idi. Batınî şariat olarak da adlandırılabilir dinin bu yönü sufilere göre fukaha tarafından görmezden geliniyordu.

Fukahanın sufileri eleştirilerinin ise birkaç yönü bulunmaktadır. Fukahanın eleştirilerini; metodik ve epistemik yönü bulunan tenkitler ile bunların pratik sonuçları olarak tasnif etmek mümkündür. Öncelikle belirtmek gerekirse fukaha muhtemelen sufilerin ehil olmadıkları bir konuda işgal etmelerinden rahatsızlık duyuyordu. Zira uzmanlık alanları değildi. Bunun için belki gerekli donanıma da sahip değillerdi. Diğer taraftan onlara göre tasavvuf ile fıkıhta ele alınan konular metot olarak farklı bir şekilde ele alınması gerekmekteydi. Bu bağlamda denilebilir ki sufilerin fikhî konuları kendilerine has metotla ele almaları bazı fıkıh alimlerini rahatsız etmiş gibi görünmektedir. Ahmed b. Hanbel ile ilgili aktarılan rivayetten bu durumu anlamak mümkündür. Ahmed b. Hanbel bir meclis sırasında fetva veren bir sufiyi görünce bu kişinin kim olduğunu sormuştur. Ona bu kişinin takva, zühd ve verasından bahsedilince “*Böylelerinin fetva konularına girmeleri uygun değildir.*” diyerek yaptığı şeyi tasvip etmediğini bir bakıma ifade etmiştir.⁹³⁹ Bu durumun aynı şekilde tersi de yine Ahmed b. Hanbel’in şahsında vuku bulduğu görülebilmektedir. Kendisi de

⁹³⁵ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 83.

⁹³⁶ Affî, *Tasavvuf*, 104.

⁹³⁷ Affî, *Tasavvuf*, 103-105.

⁹³⁸ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 83.

⁹³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Hileleri “Telbis’u İblis”*, 241.

tasavvufu ilgili konuları sufilere bırakmış ve onlara bu alanda mümkün merteye saygı duymuştur.⁹⁴⁰

Pek tabi Ahmed b. Hanbel özelinde fukahanın buradaki durumdan rahatsızlığının yalnızca metotla alakalı bir sorundan ibaret olmayabileceğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Zira bu durumun epistemik bir yönü de bulunmaktadır. Serrâc'ın eserinde yer alan bazı ifadelerle bakmamız bu konuda bize yardımcı olabilecek mahiyettedir. Serrâc eserinde ulema ve fakihlerin sufilerden rahatsız olduğunu söylemektedir. Ona göre bunun sebebi alimlerin çözmekte güçlük çektiği konuların sufiler tarafından keşfi birtakım yollarla halledilmesidir.⁹⁴¹ Yukarıda da işaret edildiği üzere burada geçen *keşf* ifadesinden sufilerin alimlerle ortak olarak ele aldıkları konularda farklı bir metot kullandıkları anlamı çıkarılabilir. Zira daha önce de belirtildiği üzere sufilerin gözünde bazı zahir alimleri hüküm çıkarmada rivayeti esas almışlardır.⁹⁴² Böylelikle meselelerin ele alınış biçimi her iki grupta farklı bir tarza sahiptir diyebiliriz. Ancak bu kavram başka bir veçhe de sahiptir. Söz konusu durum yeni bir bilgi kaynağına işaret etmektedir. Sufilerin meseleye yaklaşım biçimi olarak *keşf*'i kullanmaları epistemik açıdan bir farklılık da meydana getirmektedir. Bu şekilde iki grup arasındaki ayrılığın metottan çok daha fazlasını ifade ettiği anlamını çıkarabilmekteyiz. Zira *keşf* gibi doğruluğu kontrol edilemeyen bir mekanizmanın varlığının kabulü ulaşılan hükümlerdeki farklılıklar arasında uçurum meydana getirebilecek bir potansiyeli haizdir. Bu manada kimi fukahanın sufileri tenkit etmeleri kaçınılmaz olmuştur.

Diğer bir eleştiri konusu ise yukarıda bahsedilen her iki durumun pratikteki yansımaları üzerinedir. Farklı metot ve bilgi kaynağıyla meseleye yaklaşılmasının uygulamadaki etkileri aynı şekilde fakihler tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Şöyle ki; Tasavvufun kimi zaman şer'î sınırları görmezden gelme hususu bazı sufilerin aşırı- ibaha tarzı- uygulamalarda bulunma durumunu ortaya çıkarmıştır. Böyle bir yaklaşım ise sufi yaşayışların farklı çizgilerde ilerlemesine sebebiyet vermiştir. Sufilerin nafileler hakkındaki yorumlarını buna örnek göstermek mümkündür.

⁹⁴⁰ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 179; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/100; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 170, 759.

⁹⁴¹ Tûsî, *Lüma'*, 15-16.

⁹⁴² Tûsî, *Lüma'*, 16.

“*Farzlar cennete, nafileler ise cennetin sahibine ulaştırır.*” düşüncesiyle nafilelerin farzlardan üstün olduğu görüşü kimilerince öne sürülmüştür.⁹⁴³ İbadet hakkında yapılan genel yorum ise çok daha farklı bir noktaya varılmasına sebep olmuştur. İbadet Allah’a yaklaşımda bir vesile olarak görüldüğünden mârifetullahı ulaşıncı vesilelere gerek kalmadığı gibi bir takım farklı düşüncelerin kimi sufiler tarafından benimsendiğine şahit olunmaktadır.⁹⁴⁴

Fukaha tarafından tasavvuf cenahına yapılan tenkitler her iki sahayı karşı karşıya getirmiştir. Ancak tasavvuf ile fıkıh arasındaki söz konusu olan mesafe ve ayrılığın bir süre sonra farklı bir yöne evrildiği görülmektedir. Bu durumun meydana gelmesinde tasavvufa dışarıdan ve içeriden yapılan eleştiri ve tepkilerin neden olması ihtimal dahilindedir. Öncelikle dinî ahkâmı tanımama ve dinde gevşeklik gösterme gibi bazı pratik sonuçların ortaya çıkması ulema sahasında reaksiyon meydana getirmiş gibi görünmektedir. Tasavvuf sahasında meydana gelen ve fikhî açıdan problemli bulunan uygulamalar fakihlerin dikkatlerini üzerlerine çekmelerine ve fukaha tarafından sert bir şekilde tenkit edilmelerine neden olmuştur.⁹⁴⁵ Ancak tepki yalnızca ulema arasında meydana gelmemiştir. Bir süre sonra, 3./9. asrın sonlarına doğru, ulema tarafından eleştiri konusu olan bu tür durumlar tasavvuf sahasında da reaksiyon meydana getirmeye başlamıştır. Nitekim ulemanın yaptığı eleştiriler tasavvuf sahasında iç tenkit sürecini başlatmış ve bunun neticesinde fıkıhla tasavvuf arasında meydana gelen mesafe bir bakıma kapatılmak istenmiştir.

1.1.2. Tasavvufun Fıkıhla Uzlaşımli Bir Tavır Sergilemesi

Tasavvufun fıkıh sahasıyla olan menfî münasebeti tasavvuf sahası içerisinde bir dönem sonra karşıt bazı seslerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Daha çok tasavvuf sahasında var olan aykırı tarzdaki uygulamaların bir uzantısı olarak da görülebilecek bu karşıtlık 4./10. asır sufi müelliflerinin yazılarında kendini belli etmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî, tasavvufa yönelik kaleme aldığı meşhur eseri *Kûtu’l-Kulûb*’da taşkınlık yapan bir kısım sufiden bahseder. Bu kişilerin mezhep imamlarının

⁹⁴³ Afîfî, *Tasavvuf*, 112.

⁹⁴⁴ Afîfî, *Tasavvuf*, 112-113.

⁹⁴⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 90; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260.

görüşlerine (yani şeriata) ters şeyler söylediklerini ifade etmektedir.⁹⁴⁶ Mekkî'nin yaptığı kayıttan sufilerin pratiklerinin bu dönemde fikhî açıdan sorgulandığı anlaşılmaktadır.

4./10. asır tasavvufunun bu tarz şeriat dışı pratikte bulunan sufilere karşı cephe almasının arkasında 3./9. asra işaret eden bir süreç yer almaktadır. Tasavvuf dahilinde kimi zaman sözlü kimi zaman ise müdahale şeklinde olan tepkilere karşılık tasavvuf sahasında bir reaksiyon süreci söz konusu olmuştur. Bu süreç tasavvuf ile fıkıh arasındaki ilişkinin farklı bir boyuta intikal ettiği bir döneme karşılık gelmektedir. Önceleri fikhî dinin yalnızca zahirî yönünü ele alan eksik bir ilim olarak niteleyen sufiler bu dönemde fıkıhla daha uzlaşımlı bir tavır sergilemişlerdir. Nitekim fıkıhla uğraşan sufilerin çokluğu bu dönemde dikkat çekmektedir. Hatta kadılık yapan sufilerin dahi varlığı söz konusu olmuştur.⁹⁴⁷ Bu manada tasavvuf sahasında ilimle irtibatlı dinî anlayışa yönelimin olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁴⁸ Ulaşılabilen kaynaklardan hareketle Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu meyanda dikkati üzerine çeken en önemli isim olduğunu söylemek gerekmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışına bakıldığında şer'î ahkama uygun bir tasavvuf inşa ettiği anlaşılabilmektedir. Bu durumun oluşmasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin fakih olmasının önemli bir payı olduğu kanaatindeyiz. Zira daha önce ifade edildiği üzere fakih-sufî arasındaki gerilimin en önemli ve somut tezahürlerinden biri sayılan Gulâm-ı Halil soruşturmasında Cüneyd-i Bağdâdî'nin fakih olduğunu söyleyerek cezadan kurtulduğu ifade edilmektedir.⁹⁴⁹

Tasavvufun sistemleşmesinde merkez bir konuma sahip olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf faaliyetlerini dolaylı bir şekilde fikhî sahayla ilişkilendirmesi birçok amaca hizmet etmiş gibi görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu durum tasavvuf faaliyetlerinin bir taraftan fıkıh adı altında devam ettirilebilmesini sağlarken diğer taraftan tasavvufun şer'î çerçevede ortaya konulmasına aracılık etmiştir. Öte yandan bu süre zarfında tasavvufun kısmen fıkıh güdümüne girdiğini de söylemek

⁹⁴⁶ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/71.

⁹⁴⁷ Attâr; Rüveym b. Ahmed'in (ö. 303/915) bir dönem kadılık yaptığından bahsetmektedir. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, 522; Rüveym b. Ahmed Zahirî mezhebine mensup bir sufidir. bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 36-37.

⁹⁴⁸ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti "İslâm'ın Rönesansı"*, 228.

⁹⁴⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 27, 36-37.

mümkündür. Bu durum fıkıh ile tasavvuf arasında etkileşim potansiyelini de beraberinde getirmiştir. Ancak burada temel problem fıkıhta hangi yönelime/mezhebe yaklaştıkları hususudur. Bu soru konumuz açısından da önemli bir noktaya işaret etmektedir. Öyle ki sufilerin hangi fıkıh ekolüyle etkileşme girdiği hangi itikadî ekole yakın olduğu konusuna da nispeten açıklık getirecektir. Zira fikhî ekollere mensubiyetin itikadî ekollere olan mensubiyetle bir bağlantısı söz konusudur.⁹⁵⁰ Özellikle 3./9. asrın sonlarına doğru ilim-tasavvuf yakınlaşmasının olduğu bir dönemde sufiler tarafından hangi fikhî ekole ilgi ve eğilimin olduğu Eşarilik ve Tasavvuf ilişkisinin sürecini ortaya koyma noktasında önemli bir aşamaya karşılık geldiğini belirtmeliyiz.

Tasavvufun fikhî ekollerle bağlantısını ortaya koyma noktasında birtakım problemlerle karşı karşıya kalınmaktadır. Burada ilk sorun hangi tarihten yahut dönemden başlamak gerektiği hususudur. Diğer bir problem ise sufilerin fikhî mensubiyetlerinde yeknesak bir görüntünün mevcut olmayışı konusudur.

Burada başlangıç noktasını tasavvufta görüş ve düşünceleriyle önemli bir konuma haiz olan, sufi ve fakih olan Cüneyd-i Bağdâdî olarak belirlememiz mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikhî mensubiyeti ile alakalı Gulâm Hâlîl dönemine ait bir aktarım söz konusu olmuştur. Bu aktarımda Cüneyd-i Bağdâdî'nin sufi mihnesinde kendisinin Ebû Sevr mezhebine mensup bir fakih olduğunu ifade ettiği geçmektedir.⁹⁵¹ Bununla beraber Ebû Sevr'den fıkıh aldığı da nakledilmektedir.⁹⁵² Söz konusu durum Ebû Sevr mezhebinin önemini ortaya koymaktadır. Zira tasavvufun fıkıh bağlamındaki ilimle bağlantısında Cüneyd-i Bağdâdî'nin konumu kadar onun bu bağlamda zihnini şekillendiren bir unsur olarak fikhî mensubiyeti de önemlidir. Böylelikle ilk olarak tasavvufta fikhın etkili olduğu dönem olarak 3./9. asrın sonlarını ele almak mümkün görünmektedir.

Diğer bir problem olarak belirtilen sufilerin fikhî mensubiyetlerin farklılığı hususu ise konunun başka bir önemli boyutunu ifade etmektedir. Nitekim sufi grupların fıkıhla irtibatında birbirinden farklı tercihler dikkat çekmektedir. İlk olarak

⁹⁵⁰ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", 448.

⁹⁵¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 27.

⁹⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/168.

Basra'da faaliyet gösteren Sâlimiler'in Malikiliğe mensup olduğu kaydedilmektedir. Horasan bölgesinde yer alan Kerrâmîler ile Melâmetîler ise farklı fıkıh ekolleriyle ilişkilendirilmektedirler.⁹⁵³ Buna göre Kerrâmîler Hanefî, Melâmetîler ise Sevriyye (Süfyan es-Sevrî) ekolüyle irtibatlandırılırlar.⁹⁵⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere tasavvufta yeknesak bir fikhî mezhep mensubiyeti mevcut değildir.

Konumuz açısından bakıldığında ise Bağdat tasavvuf ekolünün fikhî mensubiyetinin ne olduğu ayrı bir önem kazanmaktadır. Ancak bu bölgeye nazar edildiğinde yine tek bir çizgi yerine fikhî mensubiyet bağlamında farklı tercihlerin söz konusu olduğu fark edilmektedir. Nitekim, Ebû Sevr ekolüne mensup olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin çağdaşı Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) Malikiliğe mensuptur. Yine Bağdat'ta yaşayan Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) ile Ebû Ali Rûzbârî (ö. 322/934) Şafîî iken Rüveym b. Ahmed (ö. 303/915) Zahirî'dir. İbn Ata (ö. 309/922) ise Hanbelî'dir.⁹⁵⁵

Tüm bunlardan hareketle sufiler arasında birden çok fikhî ekol mensubiyetinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan dikkatli bir şekilde bakıldığında bu farklılıkların oransal olarak birbirine yakınlık arz etmediği fark edilebilmektedir. Özellikle tasavvuf ve Eşarîlik ilişkisi söz konusu olduğunda sufilerde tek bir mezhebin ağırlıkla görüldüğünü söylemek mümkündür. Bu mezhep 4./10. asır baz alındığında Bağdat ve Horasan sufilerinde görülen Şafîîlikdir.

Ulaşılabilen veriler ışığında denilebilir ki Şafîîlik, kronolojik olarak ilk olarak Bağdat sufileri tarafından benimsenmiş gibi görünmektedir. Aslında Melâmetîlerin 4./10. asır öncesine ait fikhî mezhep aidiyetlerine yönelik pek bir malumata sahip değiliz. Nitekim pek çok sufi grubun da 4./10. asır öncesinde fikhî mezhep mensubiyetleri pek göz önünde olmamıştır. Bu hususu, 4./10. asra kadar tasavvuf sahasında ilim/fıkıhla bağlantının pek olmamasıyla yahut bu bağlantının yeterince görünür hale getirilmek istenmemesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Ancak söz konusu tasavvufun fıkıh ekolleriyle bağlantılarının eserlere yoğun olarak yansıdığı 4./10. asır olduğunda en çok Şafîîlik ile karşılaşılmaktadır. Bu durum Şafîîliğin ayrı bir

⁹⁵³ el-Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, 128-129.

⁹⁵⁴ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 79-80.

⁹⁵⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 36-37.

şekilde ele alınmasını konumuz açısından gerekli kılmaktadır. Şafîliğe mensubiyetin Eşariliğe mensubiyetle yakından ilişkisi göz önüne alındığında ise söz konusu husus ayrı bir önem taşımaktadır.⁹⁵⁶ Üstelik Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin ikinci katmanını oluşturan fikhî boyut başka bir açıdan daha ehemmiyeti haizdir. 4./10. asırda yer alan talebe meclislerine bakıldığında büyük çoğunluğun fakih grubuna ait olduğu görülmektedir.⁹⁵⁷ Bu husus bir görüş yahut mezhebin yayılması noktasında fikhî bağlantıların önemini ortaya koymaktadır.

Böylelikle konumuz açısından birtakım sorular gündeme gelmektedir. Ele alınması gereken ilk husus Horasan'da var olagelen Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde Şafîliğin rolünü tespittir. Bu noktada Şafîliğin, tasavvuf ve Eşarilik ilişkisinde köprü görevi görüp görmediği konusu gündem edilecektir. Diğer bir soru ise söz konusu bağlantıda yer alan Şafîliğin karakterinin niteliği hususudur. Nitekim Şafîlik deyince tek bir prototip ile muhatap olunmamaktadır. Bu anlamda her iki problemin irdelenmesi Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin sürecini ortaya koyma bağlamında önemli olduğu kanaatindeyiz.

1.1.3. 3./9. Asrın Sonlarına Doğru Tasavvuf ve Şafîlik İlişkisi: Tasavvuf-İlim İrtibatı Zemininin Oluşumu

Bağdat sufilerinin Horasan bölgesine intikal etmeden önce fıkıhla irtibatında farklılık söz konusu olmuştur. Bunlar arasında tasavvufun normatif formunda büyük etkisi olan sufilerin fıkıhla muhataplığı ayrı bir önem taşımaktadır. Zira ulema görüşlerini izah ederken fikhî mensubiyetlerinin etkisi görüşlerinde kendini hissettirmektedir. Aynı durumun ilimle/fıkıhla irtibatlı olan ve yukarıda bahsi geçen sufiler için de geçerli olduğu görülebilmektedir.⁹⁵⁸

Böylelikle 4./10. asırda mevcut olan tasavvuf ve fıkıh ilişkisinin önemi ortaya çıkmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise bu dönemde fikhî tercihlerdeki yoğunluğun olduğu mezhep/mezheplerdir. Ulaşılabildiği kadarıyla 4./10. asır sufilerinin büyük çoğunluğunun mezhebi Şafîliktir. Ancak bu durum birtakım

⁹⁵⁶ Sviri, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî”, 448.

⁹⁵⁷ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti “İslâm'ın Rönesansı”*, 214.

⁹⁵⁸ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 147.

problemleri içerisinde barındırmaktadır. Şöyle ki; Şafîîliğin Horasan bölgesinde yayılması ile Bağdat tasavvufunun Horasan'a intikal edişi neredeyse aynı zaman dilimine tekabül eder. Bu durum ise aralarındaki ilişkinin nasıl olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Asıl olarak bakıldığında tasavvuf ve Şafîîlik arasında çift yönlü bir etkinin varlığından söz etmek mümkündür. Bu etki Şafîîliğin tasavvuf aracılığıyla taban bulmasını kolaylaştırırken tasavvufun belirginleşmeye yüz tutan şeriat vurgusunda Şafîîliğin görünürlüğünü arttırmıştır. Buradaki asıl önemli konu ise Şafîîliğin Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi denklemindeki konumu ve rolüdür. Bu hususu net bir şekilde ortaya koyabilmek adına Şafîîliğin tasavvuf içerisindeki temsil gücü üzerinde dikkatlice durmak gerekmektedir.

Konuyu detaylandırmadan evvel bir hususa temas etmekte fayda bulunmaktadır. Tasavvufî cenahta sufilerin fıkıhla olan ilişkisi şeriat kavramı üzerinden literatürde yer edinmiştir. Buna göre 4./10. asrın sonlarına doğru tasavvufun fıkıhla irtibatı aynı zamanda şeriatla irtibatıyla da yakından ilişkilidir denilebilir. Nitekim sufiler şeriat ile emir ve yasakları, helal ve haramları, ibadetlerin yapılma şekillerini kastetmişlerdir.⁹⁵⁹ Şeriat bu yönüyle fikhî hükümler tarafından sınırları belirlenmiş din anlayışını yansıtmaktadır. Bu şekliyle ele alındığında tasavvuf sahasında fıkıh açısından birtakım isimler dikkat çekmektedir. İbn Hafîf'ten nakledilen bir rivayet bu anlamda önemlidir. İbn Hafîf, şeriat ile hakikati birleştiren kişiler olarak Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Rüveyym b. Ahmed (ö. 303/915) ve İbn Ata'yı (ö. 309/922) saymıştır.⁹⁶⁰ Söz konusu rivayetten ve şeriat ile fıkıh arasındaki denklikten hareket ettiğimizde adı geçen isimlerin fikhî mensubiyetinin önemi anlaşılmaktadır.

İbn Hafîf'in rivayetinde geçen isimlerin ilk dördü Şafîîlikle bağlantılı isimlerdir.⁹⁶¹ Nitekim Muhâsibî Şafîî'dir.⁹⁶² Bununla beraber fakih olduğu da kaynaklarda geçmektedir.⁹⁶³ Aynı Şafîî fıkıh kitaplarında Muhâsibî'nin görüşlerinin

⁹⁵⁹ Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 237.

⁹⁶⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/60; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 303.

⁹⁶¹ Rüveyym b. Ahmed Şafîîlikle ilişkili olan Davud ez-Zâhirî ekolüne bağlıdır. bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/87; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 101; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 519.

⁹⁶² Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, 172.

⁹⁶³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2019, 624.

yer alması da bu hususu desteklemektedir.⁹⁶⁴ Diğer bir Şâfiî isim olarak Amr b. Osman el-Mekkî'yi (ö.297/910) saymak mümkündür.⁹⁶⁵ Cüneyd-i Bağdâdî ise daha önce de bahsedildiği üzere Ebû Sevr ekolüne mensup bir sufidir. Muhâsibî gibi onun da fakih olduğu, fetva verecek seviyeye eriştiği hakkında nakledilen rivayetler arasındadır.⁹⁶⁶ Ebû Sevr, Şâfiî'nin öğrencisi olmakla dikkat çekmektedir.⁹⁶⁷ Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'nin Şâfiîlikle ilmî bağlamda bir ilişkisinden söz edilebilmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin diğer bir fıkıh hocası olarak zikredilen Ebû Ubeyd'in de Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresinden hareketle Ebû Sevr'in öğrencilerinden sayılan Şâfiî müçtehit Ubeyd Kâdî (ö. 319/931) olması kuvvetle muhtemeldir.⁹⁶⁸ Diğer taraftan Cüneyd-i Bağdâdî'nin Muhâsibî ile sosyal bağları da mevcuttur.⁹⁶⁹ Kaynaklarda Cüneyd-i Bağdâdî'nin Muhâsibî'nin yanına gidip geldiğinden bahsedilmektedir.⁹⁷⁰ Hatta Cüneyd-i Bağdâdî'nin tıpkı Muhâsibî gibi Şâfiî Ehl-i Hadîs'ten sayılan fakih Abdullah b. Saîd İbn Küllâb'ın da öğrencisi olduğu rivayet edilmektedir.⁹⁷¹ Küllâbiyye'nin kelamla ve özellikle Eşarilikle ilişkisi düşünüldüğünde bu durum ayrı bir önem kazanır. Zira Cüneyd-i Bağdâdî'nin söz konusu temaslarından kelam ile uğraşan Şâfiîler ile irtibatlı olduğu çıkarılabilmektedir.

Gerek Muhâsibî gerekse Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikhî bağlantıları tasavvuf açısından da önem arz etmektedir. Zira her iki sufi, dönemlerinde Bağdat sufilerinin şeyhi olmakla diğer sufilerden ayrılmaktadır.⁹⁷² Özellikle Cüneyd-i Bağdâdî, kendi anlayışıyla şekillenen tasavvuf düşüncesinin yayılması noktasında kilit bir isme karşılık gelmektedir. Attâr; Cüneyd-i Bağdâdî hakkında, çağında ve sonrasındaki Bağdat şeyhlerinin onun yolunu tuttuğunu ifade etmektedir.⁹⁷³ Tabi bu durum Cüneyd-i Bağdâdî'yi yalnızca Bağdat tasavvufu için önemli kılmamaktadır. Etkisi aynı şekilde Melâmetiyye ile ilişkileri sonucu Horasan bölgesine taşınan tasavvuf anlayışında da

⁹⁶⁴ Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, 173.

⁹⁶⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 36.

⁹⁶⁶ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 84; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/250.

⁹⁶⁷ Koçak, "Ebû Sevr", 10: 230.

⁹⁶⁸ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, 10/255; Sami Bayrakçı, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 47.

⁹⁶⁹ Tûsî, *Lüma'*, 387; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/249.

⁹⁷⁰ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/271; el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/113.

⁹⁷¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 244; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 347; Krş. Yücedoğlu, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, 30.

⁹⁷² Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 98; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 174.

⁹⁷³ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, 450.

kendini hissettirmektedir. Nitekim Hücvirî'nin “*Benim şeyhlerimin cümlesi Cüneydî idiler.*” demesi Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışından ayıramayacağımız ilmî anlayışının önemini ayrıca göstermektedir.⁹⁷⁴ İbn Hafif'in rivayetinde geçen ve Şafîîlikle irtibatlandırılabilir bir kişi ise Rüveym b. Ahmed'tir. Rüveym b. Ahmed, Şafîîlikle bağlantılı olan Davud ez-Zâhirî'nin⁹⁷⁵ (ö. 270/884) mezhebine bağlıdır.⁹⁷⁶ O da aynı şekilde fakihlerden sayılmaktadır.⁹⁷⁷

Adı geçen sufilerin Şâfîîlik yahut ona yakın mezheplerle irtibatlı olmalarının birkaç açıdan önemli olduğu kanaatindeyiz. Öncelikle bahsi geçen sufilerin tasavvuf anlayışında Şafîîlik faktörü görülebilmektedir. Bununla beraber 4./10. asırda gün yüzüne çıkan tasavvufun şariat vurgusu dikkate alındığında söz konusu durum ayrı bir önem kazanır. Bu noktada tasavvufun Şafîîlik kanalı üzerinden kendini yeniden tanımlaması/tanıtması ihtimal dahilindedir. Üstelik bu kanaati destekleyecek birtakım kronolojik veriler de söz konusudur. Şöyle ki; 4./10. asır öncesinde yaşayan sufilerin büyük çoğunluğunun fikhî tercihleri hakkında kaynaklarda pek bir bilgi bulunmamaktadır. Buna rağmen 4./10. asırda yaşamış sufilerin mezhepleri hakkında bilgilere rastlayabilmekteyiz. Bu bilgiyi birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür. İlk olarak takriben 4./10. asırdan itibaren sufilerin fikhî mezheplerine vurgu yapılması tasavvuf ve ilim bağlantısının bir neticesi olabilecek mahiyettedir. Nitekim, sufilerin şeriata ittiba konusunda sıklıkla vurgu yaptığı bu zaman diliminin sufilerin mezhep vurgularının da arttığı döneme denk gelmesi bu noktada tesadüften fazlasını ifade etmektedir. Aynı şekilde bu dönem tasavvuf ve fıkıh bağlamında farklı bir açıdan daha önemi haizdir. Bu meyanda Ebû Tâlib el-Mekkî'de geçen bir ifade 4./10. asrın sufilerindeki değişim hakkında fikir verebilecek mahiyettedir. Mekkî eserinde tek bir mezhebe göre fetva ve kendi mezhebinde fakih olmanın yeni bir durum olduğunun altını çizmektedir.⁹⁷⁸ Her ne kadar bu durum dönemin tüm sahalarında genel bir teamül yansıtabilse de dönemin sufilerinin Şafîîlikle irtibatının önemini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan 4./10. asırda sufilerin fikhî mezheplerle daha çok anılır

⁹⁷⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 252.

⁹⁷⁵ Asıl adı Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî'dir. Zâhiri mezhebinin kurucusudur. Ebû Sevr'in talebesidir. Şafîîliği benimsemiştir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Nûreddîn İtr, “Dâvûd ez-Zâhirî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 9: 49.

⁹⁷⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/87; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 101; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 522.

⁹⁷⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/87.

⁹⁷⁸ el-Mekkî, *Kalpplerin Azığı “Kûtu'l-Kulûb”*, 2/116.

oluşu başka açıdan da ele alınmalıdır. Şafîîliğin tasavvufa tam da Bağdat ve Horasan sufi etkileşiminin meydana geldiği bir dönemde yeni sufi formasyonuna etkide bulunma ihtimali bu noktada üzerinde durulması gereken bir husustur.

1.1.4. 4./10. Asır Tasavvufunda Şafîîliğin Temsil Gücünün Artmasında Bağdat ve Horasan

4./10. asra konumuz açısından bakıldığında, tasavvufun gerek yeni biçimi açısından gerekse şariat/fıkıhla olan irtibatı açısından önemli bir döneme karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Şafîîliğin, tasavvufun normatif formuna nasıl bir etkide bulunduğunu ortaya koyabilmek adına bu dönemde sufi kesim ve Şafîî kesim arasındaki irtibatların mahiyetini dikkatlice ele almak gerekmektedir. Zira daha önce de üzerinde durulduğu üzere, tasavvufun fıkıhla ilişkisi aynı zamanda Eşarilikle ilişkisinin de bir parçası hükmündedir.

Tasavvuf ve Şafîîlik ilişkisine genel olarak nazar edildiğinde fıkıhın/Şafîîliğin, tasavvufun şariat ile ilişkisinde etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Ancak Şafîîliğin tasavvuf içerisindeki rolü bununla sınırlı değildir. Tasavvuf çerçevesinde şariata ittibaya yön veren Şafîîlik, söz konusu Eşarilik ile ilişkiler olduğunda tasavvuf ile Eşarilik arasında köprü görevini icra etmiştir. Bu bağlamda denilebilir ki bahsi geçen irtibatta rol oynayan Şafîî sufilerin pek çoğu tasavvufun Eşarilik’le olan irtibatının da ilk nüveleri mesabesindedir.

Şafîîlik-tasavvuf ilişkilerini detaylandırmadan önce konuyu birkaç açıdan ele almanın mümkün olduğu söylenebilir. Konu bu bağlamda değerlendirildiğinde şahıs bazlı bir ayırım yapılabileceği gibi coğrafya temelli bir tasnif de elde etmek mümkün görünmektedir. Öncelikli olarak (şahıs bazlı) sufilerin fıkıhla/şafîîlikle olan irtibatı bu anlamda yapılabilecek bir sınıflandırma türünü oluşturmaktadır. Zira 4./10. asır sufilerine genel olarak bakıldığında tasavvuf ve fıkıh/Şafîîlik arasındaki muhataplığın her sufide aynı olmadığı dikkat çekmektedir. Tasavvuf ve Eşarilik ilişkileri bağlamında yapılacak böyle bir tasnif çerçevesinde sufilerin Şafîîlikle ilişki derecesini “*pasif Şafîî müntesipliği*” ile “*aktif Şafîî müntesipliği*” şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bu şekilde bir tasnif yapmaya imkân tanıyan şey sufilerin Şafîîlikle ilişkisinin aynı düzeyde olmayışıdır. Nitekim bazı sufilerin fikhî aidiyetlerinin etkisi

öğretilerinde net bir şekilde görülebilirken diğer bir kısmında böyle bir durum söz konusu olmayabilmektedir. Böyle bir durumda ise tasavvufun Eşarilikle meydana gelen ilişkisinin oluşum ve şekillenmesinde sufilerin sürece etkilerinin aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Zira içerisinde çok boyutlu değişkenleri barındırmasıyla beraber konumuz açısından iki türlü bir ilişkinin varlığı söz konusu olmuştur. *Pasif Şafî müntesipliği* şeklinde ifade edilebilecek olan birinci türde, tasavvuf-Şafîlik bağlantısı söz konusu olduğunda etkileşimin ortaya çıkmasında bazı sufi Şafîîlerin etkisinin dolaylı yoldan olduğu görülmektedir. Bu kişilerin Şafîîlikle bağlantıları ileri derecede olmayıp müntesiplikleri temel seviyede seyrediyor gibi görünmektedir. Söz konusu ilişkinin oluşum seyrinde bu pozisyonda rol alan sufi Şafîîlerin indirekt yoldan etkilerinden bahsetmek mümkündür. *Aktif Şafî müntesipliğine* gelince bu intisap türünden kasıt tasavvufun Eşarilikle ilişkisine doğrudan etkide bulunan sufilerdir. Zira bu sufilerin tasavvufi tavrında Şafîîlik önemli ölçüde yer edinmiştir. Kimilerinin talebe yetiştirme yönteminde kimilerinin ise telif ettiği eserlerde bu durumun tezahürleri ortaya çıkabilmektedir. Üstelik bazen her ikisinin bir arada olduğu durumlarda söz konusu olmuştur. 5./11. asırda ortaya çıkan tasavvufun teorik yapısının şekillenmesinde 4./10. asır sufi mimarların mühim fonksiyonu dikkate alındığında bu husus ayrı bir önem kazanır. Bu anlamda sürece doğrudan etkide bulunan sufiler tasavvufun hem teorik manada inşasında hem de Eşarilikle olan temaslarında önemli rol sahibi olmaktadır.

Tasavvuf-Şafîîlik ilişkisine dair diğer bir sınıflandırma türü ise zaman ve mekân bağlamında elde edilebilecek bir tasnif şeklidir. Tasavvufun Şafîîlikle irtibatının nasıllığı, şahıs bazında ortaya konabileceği gibi bölge merkeze alınarak ve kronolojik bir sırayla da ele alınabilmesi mümkündür. Böyle bir sınıflandırmada Bağdat ve Horasan olmak üzere iki ayrı bölge dikkati çeker. Bağdat dönemi; tasavvufun Şafîîlikle ilişkisinde zemin teşkil edebilecek ilk döneme karşılık gelmektedir. Zira 3./9. asrın sonları ile 4./10. asrın ilk kısımlarında adı geçen ve Şafîîlikle irtibatı olan sufiler genel olarak Bağdat menşelidir. Aynı zamanda bu dönem Eşariliğin -kısmen- daha teşekkül etmediği bir zaman dilimine denk gelmektedir. Bu dönemin dikkat çeken karakteristik yönü, söz konusu zaman diliminde yaşamış Sufi Şafîîlerin tasavvuf ve Eşarilik ilişkisine etkilerinin genellikle dolaylı yoldan olmasıdır.

1.1.4.1. Tasavvuf Şafîlik İlişkisinde Bağdat Dönemi

Eşarilik-tasavvuf ilişkisi dahilinde tasavvufun Şafîlikle olan ilişkisine bakıldığında Bağdat bölgesinin daha çok zemin görevi teşkil ettiği görülmektedir. Nitekim kaynaklar ışığında ve kronolojik olarak bakıldığında; tasavvuf ve Eşarilik ilişkisinde dolaylı yoldan etkide bulunan ancak önemli bir isim olan Ebû Ali er-Ruzbârî (ö. 322/934) bu bağlamda kayda değer bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁷⁹ Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla fakih olan Ruzbârî'nin hocası, önemli bir Şafî fakih olan İbn Süreyc (ö. 306/918); fıkıhta mezhebi ise Şafîliktir.⁹⁸⁰ Ruzbârî bu bağlamda öncelikli olarak, Eşariliğin daha teşekkül etmediği bir zaman diliminde, sufilerin Şafîliğe eğilimi hususunda kök bağlantılardan biri olarak kabul edilebilmektedir.

Ruzbârî ile birlikte zemin teşkil edebilecek diğer bir isim Bağdat asıllı Ebû Bekir b. Ebû Sa'dân'dır.⁹⁸¹ Şafî mezhebine mensup olan Ebû Sa'dân'ın ölüm tarihi hakkında net bir bilgiye ulaşamadık.⁹⁸² Ancak Cüneyd-i Bağdâdî ve Hüseyin en-Nûrî'nin müridi olması, Ebû Ali er-Ruzbârî ile aynı dönemde yaşamış olması ve İbn Hafîf'in onu tanımasından hareketle 4./10. asırda yaşayan sufiler arasında zikredilmesi mümkündür.⁹⁸³ Çağdaşı Ruzbârî gibi Cüneydî çizgide olan Ebû Sa'dân, şer'î ilimlerde iyi bir dereceye sahiptir. Dönemin genel eğilimine uygun olarak şeriata ittibaya, bunun yanı sıra akıl ve ilme önem vermiştir.⁹⁸⁴ Irak bölgesinde önemli tasavvuf temsilcilerinden biri sayılmıştır.⁹⁸⁵

Bağdat sufilerinden Şafîlikle ilişkili olarak bahsedilebilecek bir diğer isim Ali b. İbrâhim el-Husrî'dir (ö. 371/981). Husrî, Bağdat tasavvufu açısından önemli bir isimdir. Basra'lı olmakla beraber Bağdat'ta yaşayıp burada vefat etmiştir.⁹⁸⁶ Mevcut

⁹⁷⁹ Ruzbârî; Cüneyd-i Bağdâdî, Hüseyin Nûrî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî gibi sufilerin sohbetinde bulunmuş; Şam tasavvuf şeyhi İbn Cellâ'nın, Horasan'da ise yine bölge şeyhi olan Ebu'l-Kâsım İbrâhim en-Nasrâbâdî'nin (ö. 367/978) sohbet meclisine katılmıştır. Aslen Bağdat'lı olmasına rağmen Bağdat'ta bir süre kaldıktan sonra Mısır'a giderek orada vefat etmiştir. bkz. Tûsî, *Lüma'*, 243, 331; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 222; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/106; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 785.

⁹⁸⁰ Tûsî, *Lüma'*, 116; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 222, 225; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 36.

⁹⁸¹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 269.

⁹⁸² Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 316; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 269.

⁹⁸³ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 269.

⁹⁸⁴ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 270-271.

⁹⁸⁵ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 269.

⁹⁸⁶ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 319; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/120; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 789.

kaynaklardan hareketle sosyal bağlantılarının Bağdat menşeli olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Zira görüştüğü kimseler arasında Bağdat'tan Şibli bulunmaktadır.⁹⁸⁷ Asıl önemi ise kendi bulunduğu konumdan gelmektedir. Husrî'nin yaşadığı zaman diliminde Irak sufilerinin üstadı olması etki alanı hakkında fikir verebilecek mahiyettedir.⁹⁸⁸ Dönemin tasavvuf-fıkıh ilişkisinin mahiyeti dikkate alındığında söz konusu ismin fikhî mensubiyeti ayrıca önem kazanır.

Husrî'nin fikhî mezhebinin ne olduğuyla ilgili aktarılan rivayetten onun önceleri Hanefî olduğu, sonradan Şafiîliğe geçtiği anlaşılmaktadır.⁹⁸⁹ Bu geçişin özel bir durumu yansıttığına yahut sufiler arasındaki genel teamülün bir tezahürü olduğuna dair destekleyici bir veri bulunmamakla beraber önemli bir sufi şeyhi olması noktasında bu husus dikkat çekmektedir.

Bahsi geçen isimlerden hareketle Bağdat dahilinde tasavvuf ve Şafiîlik ilişkisinin karakteristiğinde şariat ve ilim vurgusunun yer aldığını söylemek mümkündür. Bu durum tasavvufun ilimle olan bağlantısının artması noktasında etkili olmuş gibi görünmektedir. 3./9. asrın önemli tasavvuf simaları olan Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî dönemine kadar götürülebilecek bir sürecin devamı niteliğinde olan bu tezahürler tasavvuf-ilim ilişkisinde Şafiîliğin etkisi hakkında fikir verebilecek bir mahiyete sahiptir.

1.1.4.2. Tasavvuf Şafiîlik İlişkisinde Horasan Dönemi

Tasavvuf ve Şafiîlik ilişkisi dendiğinde her ne kadar konu Bağdat tasavvuf mektebine dayandırılrsa da Eşarilik hususu devreye girdiğinde Horasan bölgesi ayrı bir öneme sahip olmaktadır. Zira 4./10. asır Bağdat tasavvufunun Horasan'a intikal etmesi sürece farklı bir boyut kazandırmıştır. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Bağdat ile başlayan Şafiîlik eğilimi orada filizlenmiş, Horasan'da ise sağlam bir şekilde birbirine perçinlenmiş gibi görünmektedir. Üstelik Eşarilik de gerek zaman gerekse sufi şahıslarla ilişkiler bağlamında tasavvufun Horasan'a taşındığı dönemde sürece dahil

⁹⁸⁷ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 319; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 657; Serrâc onun meclisinde bulunmuştur. Diğer taraftan önemli tasavvuf teorisyenlerinden olan Hücvirî'nin hocası olan Ebu'l-Fazl el-Huttelî'nin de (ö. 453/1061) şeyhidir. Tûsî, *Lüma'*, 314; Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 321; Erhan Yetik, "Ebü'l-Fazl Huttelî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1998), 18: 428.

⁹⁸⁸ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 319; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 222; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 789.

⁹⁸⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 789.

olmuştur. Bu durum Horasan sufilerinin Şafîlikle ilişkisinin ayrı bir öneme sahip olduğu anlamına gelmektedir. Söz konusu değişim ve etkiyi görmek adına Şafîliğin Horasan bölgesinde faaliyet gösteren sufilerdeki temsil gücünü ortaya koymak gerekmektedir.

Horasan sufilerinin Şafîlikle ilişkisi tasavvuf ve Eşarilik ilişkisi için de köprü görevini icra etmektedir. Horasan tasavvufunun bu anlamda yeni bir muhataplık türüne ev sahipliği yaptığı söylenebilir. Söz konusu irtibatı diğer bir şekilde tasavvuf ve Eşarilik ilişkisinde doğrudan bir etkiye sahip olan *aktif Şafî müntesipliği* olarak da ifade etmek mümkündür. Nitekim yukarıda bahsedildiği üzere kimi sufilerin Şafîliği temel seviyede seyrederken kimilerinin Şafîlikle alakası bundan fazlasına karşılık gelmekteydi. Yazdıkları eserlere yahut sosyal bağlantılarına bakıldığında bu kişilerin Şafîliğe olan yakınlığın *pasif Şafî müntesipliği* seviyesinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak özellikle belirtmek gerekir ki her iki münasebet türü de (Bağdat/dolaylı-Horasan/doğrudan) tarihsel süreç dahilinde önemli ve dikkate değerdir. Zira düşünce ekollerinde meydana gelen eğilimlerin büyük kırılmalarla oluşabileceği küçük ama fazla olan değişim ve etkenlerle de alakası fazladır.

Horasan'daki tasavvuf ekolü ve Şafîlik dendiğinde bu çerçevede pek çok ismin yer aldığı görülmektedir. Kaynaklar dikkate alındığında özellikle İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924)⁹⁹⁰ intisap çevresi bu bağlamda dikkat çekmektedir.⁹⁹¹ İbn Huzeyme, Horasan bölgesinde Şafîliğin yayılmasında ve temsilinde önemli bir isme karşılık gelmektedir. Zira kendisi üçüncü nesil Şafîlerin yetişmesinde büyük bir çaba sarf ederek Horasan bölgesinde Şafîliğin etkin hale gelmesinde önemli katkıları olmuştur. Şafîliğin üçüncü neslinde en kalabalık intisap çevresinin onun etrafında şekillenmesi bu durumun en somut göstergelerindendir.⁹⁹² Yanı sıra İbn Huzeyme, bölge dahilindeki Hanefî -Şafî çekişmelerinde aktif bir rol üstlenmiştir. Nitekim Okuyucu; İbn Huzeyme'nin kaleme aldığı *Sahihu İbn Huzeyme* isimli eserdeki en önemli muhaliflerinin bölgede Ehl-i Re'yi temsil eden Hanefîler olduğunu

⁹⁹⁰ Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî'dir. Hakkında geniş bilgi için bkz. Rabia Zahide Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014).

⁹⁹¹ Okuyucu, *Şafî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 114-116.

⁹⁹² Okuyucu, *Şafî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 114-115.

belirtmektedir.⁹⁹³ Diğer taraftan İbn Huzeyme'nin muhalif kesimle bir araya geldiği ve tartışmaların vuku bulduğu da görülmektedir.⁹⁹⁴ Burada bahsi geçen muhalif grupların Hanefiler olması kuvvetle muhtemeldir. Dönemin Ehl-i Re'y imamı olan Hanefî Kadî Hâkîm Ebû Saîd (ö. 309/921)⁹⁹⁵ ile ilişkisinde de bu durum görülebilmektedir. Zehebî, her iki imam arasında apaçık bir farklılığın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla fikir ayrılığı husumete dönüşmüş gibidir. Öyle ki, Hanefî imam vefat ettiğinde İbn Huzeyme'nin bundan sevinç duyup ziyafet verdiği rivayet edilmektedir.⁹⁹⁶

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin görünürlük kazanmasında İbn Huzeyme'nin önemli öğrencilerinden olan Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/939), sufiler içerisinde Şafîîlikle bağlantılı en önemli isimlerdendir. Ebû Ali, Şafîî fakihî olup aynı zamanda sufidir. Kendi gibi sufilerden olan İbn Münâzil (ö. 330/941-42) ve Ebu Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) ile irtibat halinde olmuştur.⁹⁹⁷ Nisabur bölgesinde faaliyet gösteren Ebû Alî, tasavvuf ve fıkıh bağlantısı noktasında önemli bir kişi konumundadır. Zira hem Hamdûn el-Kassâr ve Ebû Hafs el-Haddâd gibi dönemin önemli sufileriyle bağlantı halinde olmuş; hem de Şafîî bir fakih olarak faaliyette bulunmuştur.⁹⁹⁸ Ancak Ebû Ali'yi konumuz açısından önemli yapan en dikkat çekici tarafı kelamî bir kimliğe sahip olması ve bu bağlamda Küllâbîler ile ilişkilendirilmesidir.⁹⁹⁹ Tasavvufî yönü olan Şafîî cenahta bu tarz bir eğilim Eşarilik bağlamında ara form olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda Ebû Ali, Şafîîlik → Sufilik → Kelam şeklinde meydana gelen muhataplık seyrinin önemli bir temsilcisi olarak görülebilmektedir.

Ebû Ali ile ilk izlerine rastlanılan tasavvuf-şafîîlik-kelam birlikteliği bir süre sonra farklı bir merhaleye evrilmiş gibi görünmektedir. Eş'arî alimlerin de artık Horasan'da görünmeye başladığı bu dönemde tasavvufî cenahta bu yönde eğilim

⁹⁹³ Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 266.

⁹⁹⁴ Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri*, 22.

⁹⁹⁵ Tam adı Abdurrahman b. Huseyn b. Hâlid Ebû Saîd en-Nisaburî'dir. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 23/178.

⁹⁹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 23/178; Krş. Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri*, 481.

⁹⁹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 2/342; Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri*, 21.

⁹⁹⁸ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/493; Krş. Konur, "Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme", 59; Saklan, *Muhaddis Süfîler*, 73.

⁹⁹⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 244; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 348.

kendini hissettirmiştir. Bu ifadeden kasıt Eş‘arîler’le somut ilişki ve bağlantıların artık söz konusu olduğudur.

Yeni bir aşamanın başlangıcı olarak sayılabilecek bu noktada ilk tezahürlere Nisabur’da faaliyet gösteren dönemin önemli alimi Su‘lûkî’de raslanabilmektedir. Su‘lûkî, tasavvufî ve fikhî yönüyle Ebû Ali gibi Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin zeminini oluşturan doğrudan bir etken hükmündedir. Üstelik o da Ebû Ali’ye benzer şekilde kalamî bir veçhe sahiptir. Ancak onun kalamî yönü Sekafî’nin durumundan fazlasını ifade etmektedir. Zira Su‘lûkî’nin kalam anlayışında Eşarilik devreye girmektedir. Su‘lûkî’nin Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’nin öğrencisi olması onu tasavvuf ve Eşarilik etkileşiminin önemli bir temsilcisi kılmaktadır.

Su‘lûkî’nin Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinde yer aldığı denklem, üzerinde önemle durmayı hak eden bir durumdur. Nitekim sufi ve Eş‘arî kimliğe sahip olan Su‘lûkî’nin, Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin fikhî boyutunda mühim bir paya sahip olduğu aynı şekilde görülebilmektedir. Bu anlamda Su‘lûkî’nin tek bedende tasavvuf ve Eşarilik ilişkisinin tüm boyutlarını haiz olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Sübkî onun hakkında, yaşadığı zaman diliminin fıkıh, kalam ve tasavvuf alanında önderi sayıldığını ifade etmesi muhtemelen aynı anlama gelmektedir.¹⁰⁰⁰

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin kesişim kümesinde yer alan Su‘lûkî’nin her üç alandaki eğilimi, söz konusu ilişkinin seyrinde onu önemli bir faktör konumuna getirmektedir. Daha önce Bağdat ve Horasan tasavvufu etkileşimindeki rolüne değinildiği üzere Su‘lûkî Bağdat ve Horasan sufileriyle irtibat halinde olmuştur. Diğer taraftan kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla kendisi de sufi kimliğiyle etkili bir alim portresine sahiptir. Onun tasavvufî yönüne ilişkin tavrı sufi öğrencilerinden ve düzenlediği sema meclislerinden anlaşılabilmektedir. Ancak Su‘lûkî’nin etrafında oluşan meclis yalnızca tasavvufî bir veçhe sahip değildir. Birinci bölümde de zikredildiği üzere adına her salı günü düzenli olarak fıkıh meclisi tertip edilmiştir. Su‘lûkî’nin sufi ve Eş‘arî olarak fıkıh meclislerini icra etmesi görüşlerini yaymak için fonksiyonel bir ortama sahip olduğunu göstermektedir. Üstelik Horasan bölgesindeki şöhreti dikkate alındığında bahsi geçen alimin fikhî mensubiyeti ayrı bir önem

¹⁰⁰⁰ es-Sübkî, *Tabakâtu ‘ş-Şâfi‘iyyeti’l-Kübrâ*, 3/167.

kazanmaktadır. Ancak Su'lûkî'nin fikhî mensubiyeti hakkında modern çalışmalarda ihtilaf olduğu görülmektedir. Modern çalışmalar içerisinde onun Şâfiî olduğunu söyleyenler olduğu gibi Hanefî olduğunu ifade edenler de olmuştur.¹⁰⁰¹ Kanaatimizce bu karışıklık Su'lûkî'nin nisbesinde yer alan “*el-Hanefî*” kelimesinden kaynaklanmaktadır. Burada geçen “*el-Hanefî*”den yola çıkılarak onun fıkıhta Hanefî olduğu söylene de dikkatlice bakıldığında bu ifadeden kastın mensup olduğu coğrafya olduğu anlaşılmaktadır. Zira farklı tabakat kitaplarında Su'lûkî'nin Benî Hanife'den olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁰² Yanı sıra Su'lûkî'nin Şâfiî tabakat kitaplarında yer alması onun Şâfiî olduğunun başka bir göstergesidir.¹⁰⁰³

Su'lûkî'nin Şâfiî fakihi olması bir yana Şâfiîlerle olan sosyal bağlantıları da ayrı bir öneme sahiptir. İlişki ağında yer alan Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Eyyûb en-Nisâbü'rî es-Sıbgî (ö. 342/953)¹⁰⁰⁴, Ebû Ali ve Ebû İshâk el-Mervezî gibi tasavvufla yahut kelamla irtibatlandırılabilir önemli kişilerin yer alması bu noktada dikkat çekicidir.¹⁰⁰⁵ Özellikle Su'lûkî'nin tasavvuf alanında Ebû Ali'ye talebelik yapması Şâfiîlik ve tasavvuf ilişkisi açısından kanaatimizce önemli bir noktadır.

Su'lûkî'de şahit olunan durumun bir benzeri Ebû Zeyd el-Mervezî'de (ö. 371/981) görülmektedir. Ebû Zeyd; Su'lûkî gibi Şâfiî olup tasavvufî yönü bulunan önemli bir şahsiyettir. Şâfiîliği çok iyi bildiği ve zahid olduğu kaynaklarda onun hakkında verilen bilgilerdendir.¹⁰⁰⁶ Ancak Ebû Zeyd'in konumuz açısından ehemmiyetinin belki de en önemli sebebi Eş'arî'nin talebeleri arasında yer almasıdır.¹⁰⁰⁷ Ebû Zeyd aynı zamanda Eş'arî ile ilişkilendirilen Ebû İshâk el-Mervezî'nin de öğrencisidir.¹⁰⁰⁸ Sufî çevreyle de irtibat halinde olan Ebû Zeyd'in

¹⁰⁰¹ Su'lûkî'nin Hanefî olduğunu iddia edenler arasında Knysh de bulunmaktadır. Bkz. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 135 Karamustafa da eserinde bu duruma dikkat çekmektedir. Diğer isimler için bkz. Karamustafa, *Tasavvufün Oluşumu*, 82.

¹⁰⁰² Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: y.y., 1390/1970), 115.

¹⁰⁰³ es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/167.

¹⁰⁰⁴ Su'lûkî, Nisabur'da Sıbgî'ye hocalık yapmıştır. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 2006, 12/279.

¹⁰⁰⁵ Su'lûkî, Ebû Ali es-Sekafi'den, Bağdat'ta ise Ebû İshâk el-Mervezî'den (ö. 340/951) fıkıh dersi almıştır. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 400; Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, 64-65.

¹⁰⁰⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/154; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, 7/386; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11/299; Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 34.

¹⁰⁰⁷ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/393.

¹⁰⁰⁸ Zehebî, *Siyer*, 2006, 12/39.

konumuz açısından bu müstesna durumu Şafilik ve tasavvuf arasındaki ilişkinin kuvvetlenmesine katkı sağladığı kanaatindeyiz.

Bir taraftan Su‘lûkî gibi sufi-şafî kimliğe sahip olan; diğer taraftan bu tarz kişilerle diyalogu bulunan Ebû Zeyd gibi tasavvufî eğilimi olan Eş‘arîler’in mevcudiyetini konumuz açısından yeni bir merhale olarak değerlendirmek mümkündür. Zira anlaşıldığı kadarıyla bu yeni dönem ile birlikte adı geçen şahsiyetlerden sonra tasavvuf-Şafîlik birlikteliğinde yer edinen kelamî faaliyetlerde Eş‘arî anlayışın etkisi kendini göstermeye başlamıştır. Bununla beraber Eş‘arî kişilerle de daha çok temasın olduğu sonraki süreç fikhî anlamda yine Şafîlik ile birlikte devam etmiştir. Bu bağlamda hem Eş‘arî, hem de Şafî olan Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.405/1014) temaslarıyla dikkat çeken önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Dekkâk ile birlikte tasavvuf ve Eşarilik irtibatına dair çizginin fazlasıyla belirginleşmeye başladığına şahit olunmaktadır.

Daha çok sufi kimliğiyle tanınan Dekkâk, Nisabur sufilerinden biri olmakla birlikte tasavvuf silsilesinde Bağdat ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda o Bağdat tasavvufunun Horasan’daki tezahürlerini taşıyan biri olarak görülebilir. Şeriat ile hakikat arasındaki uyuma fazlasıyla önem vermiştir.¹⁰⁰⁹ Dekkâk’ın önem verdiği şeriatın sınırlarının Şafîliğe göre belirlendiğini söylemek mümkündür. Yanı sıra onun Şafîlikle ilişkisi *pasif Şafî müntesipliğinden* fazlasına karşılık gelmektedir. Nitekim Dekkâk’ın geldiği silsilenin tasavvufî karakterine ve öğrencilerini yetiştirmiş olduğu tasavvuf tarzına dikkat edildiğinde bu durum somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Gerek kendi gerekse talebelerinin eğitim sürecinde Şafîlik, fikhî açıdan yer edinmiştir.¹⁰¹⁰ Diğer taraftan Dekkâk dönemin Şafî alimleriyle de irtibat halinde olmuştur.¹⁰¹¹ Bu anlamda önemli Eş‘arî kelimcisi ve Şafî fakihî olan İbn Fûrek ile de yakınlığı dikkat çeken bir husustur.¹⁰¹²

¹⁰⁰⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/163.

¹⁰¹⁰ Dekkâk, hocası Nasrâbâdî’nin tavsiyesi üzerine ilim tahsiline başlayarak Şafî alimlerden fıkıh tahsil etmiştir. Böylelikle Horasan Şafî/Merâvîze ekolünün önde gelen isimlerinden sayılan Ebû Abdillâh el-Hıdrî’ye (ö. 380/990-91’den sonra) ve Kaffâl el-Mervezî’ye (ö. 417/1026) talebelik yaptığını görmekteyiz. Aynı şekilde talebesi Kuşeyrî de hocasının yönlendirmesiyle Şafî alimlerden fıkıh dersi almıştır. es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şafî’iyyeti’l-Kübrâ*, 4/329; Zehebî, *Siyer*, 2006, 13/395; Recep Uslu, “Ebû Ali ed-Dekâk”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 9: 112.

¹⁰¹¹ Uslu, “Ebû Ali ed-Dekâk”, 9: 112.

¹⁰¹² Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/227.

Dekkâk'ın yaşadığı zaman diliminde icra ettiği fonksiyon tasavvufun kendi sınırlarını çizdiği dönemdeki rolünü önemli kılmaktadır. Temaslarından anlaşıldığı kadarıyla tasavvufi anlayışının ilimle irtibatı Şafîlik ve Eşarilik üzerinden tebarüz etmiştir. Böylelikle 4./10. asrın sonlarına doğru artık tasavvuf ve Eşarilik ilişki ve etkileşiminin net bir şekilde mevcudiyeti söz konusu olmuştur.

Dekkâk'ın çağdaşı olan Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî de (ö. 412/1021) bu dönemde yer alan önemli şahsiyetlerden birisidir. Sülemî, daha önce ele alındığı üzere Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin zemini noktasında önemli bir kişidir. Tasavvufun sınırlarının fıkıhla belirlendiği bir dönemde yaşamış olmasından dolayı da ayrıca dikkat çekmektedir. Pek tabi böyle bir atmosferde Sülemî'nin düşünce dünyası ilmi muhitten bir yandan beslenirken diğer yandan etken olarak rol olarak aldığı sufi çevreleri besler vaziyette olmuştur. Zira hem yaşadığı dönemin sufi lideri konumunda olmuş hem de eser telif etmiştir. Bu manada Dekkâk gibi, belki de daha fazla, tasavvufa yön veren nadir kişilerden birisi olmuştur. Tüm bu hususların dikkate alınarak fikhî kimliğinin ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Şafî-Eş'arî olan Su'lûkî'nin talebesi Sülemî, kaynaklarda geçtiği üzere Şafîliğe mensup bir sufidir.¹⁰¹³ Diğer bir hocası ise yine kelamî eğilime sahip¹⁰¹⁴ Şafî alim Ebû Bekir es-Sıbgî'dir.¹⁰¹⁵ Bununla beraber Sülemî'nin Şafîlikle ilişkisi yalnızca mezhebe uyma derecesinde kalmamış Şafîlikle olan irtibatı aktif bir seviyede seyretmiştir. Bu anlamda Sülemî "aktif Şafî Müntesipliği" kategorisine dahil edilebilir. Nitekim bu durum teorik ve pratik sahada kendini göstermektedir. Sülemî'nin Nisabur'daki zaviyesinden istifade edenlerin ekseriyet Şafî olması kanaatimizce tesadüften fazlasını ifade etmektedir.¹⁰¹⁶ Böyle bir durumun Şafîliğin Horasan bölgesinde yayılmasında bir dinamik oluşturup oluşturmadığı hususu bir yana sufiliğin Şafîlikle bağlantısında önemli bir paya sahiptir.

¹⁰¹³ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 123; Soner Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtü's-Süfîyye'si* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 42.

¹⁰¹⁴ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/233-234.

¹⁰¹⁵ Zehebî, *Siyer*, 1985, 17/247; Niyazi Beki, "Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 1 (1996): 137.

¹⁰¹⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) bunlardan yalnızca bir kaçıdır. Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30.

Sülemî, tasavvufî ile ilgili bazı konular hakkında açıklama-görüş beyan ederken tavrını yine bu minvalde sergilemiştir.¹⁰¹⁷ Diğer taraftan mezhep imamı Şâfiî hakkında özel olarak *Kitâbu Kelâmi's-Şâfiî fi't-Tasavvuf* isimli bir eser kaleme almıştır.¹⁰¹⁸ Adı geçen risalenin giriş kısmında yer alan eserin yazma amacı Sülemî'nin Şâfiîliğe karşı konumu hakkında fikir verebilecek mahiyete sahiptir. Buna göre Sülemî, bahsi geçen eserini Şâfiî'nin tasavvuf hakkındaki sözleri, görüşleri ve sufilerle münasebeti hakkında yazmıştır.¹⁰¹⁹ Kendi ifadelerinden yola çıkarak Sülemî'nin bu eseri kaleme almadaki amacının Şâfiî'nin sufiliğe olan yakınlığını ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu bilgi birkaç açıdan ele alınabilecek derecede değerlidir. Sülemî'nin ilk olarak böyle bir tavır sergileyerek tasavvufu meşrulaştırma gayreti içerisinde olduğu düşünülebilir. Zira Sülemî'nin yaşadığı dönemde sufilere yapılan tenkitler böyle bir reaksiyonu ortaya çıkarabilecek kuvvete sahip görünmektedir. Diğer taraftan Sülemî'nin bu çabası söz konusu tasavvuf ile fıkıh ilişkisinin Şafiîlik ile ortaya konması açısından ayrı bir ehemmiyet taşımaktadır. Zira tasavvufî öğreti ve uygulamaların, Sülemî'nin tam da eserinde yaptığı üzere, Şafiîlik üzerinden değerlendirilerek ele alınması Sufiliğin Şafiîlik üzerinden çerçevesinin belirlenmesi anlamına gelebilmektedir.

Şafiîlikle bağlantılı diğer bir isim, önemli bir sufi tabakat yazarı olan Ebû Nuaym el-İsfahânî'dir (ö. 430/1038). İsfahânî, 5./11. asırda, tasavvufun köklü bir şekilde yerleşmeye başladığı dönemin güzide isimlerinden biri olarak dikkat çekmektedir.¹⁰²⁰ Sufi olup olmadığı tartışma konusu olmakla birlikte sufi çevrelerle irtibat halinde olduğu bilinmektedir.¹⁰²¹ Onun Sülemî'den istifade eden kişilerden sayılması bu durumu destekler mahiyettedir.¹⁰²² Tasavvuf adına yaptığı çalışmalar ile de adından söz ettirmiştir. İsfahânî, Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin önemli bir temsilcisi olmakla birlikte tasavvufun fıkıhla irtibatında da önemli role sahip bir

¹⁰¹⁷ Krş. Hatice Gargu Karadeniz, *Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2022), 124.

¹⁰¹⁸ Krş. Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı*, 63.

¹⁰¹⁹ Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *Mecmûatu Âsâri Ebû Abdurrahmân es-Sülemî* (Tahrân, 1388), 419-420.

¹⁰²⁰ Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, 64.

¹⁰²¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 112-113.

¹⁰²² Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30.

kimsedir.¹⁰²³ Sübkî'nin onu fıkıh ve tasavvufu birleştiren kişi olarak nitelendirmesini bu yönüne bağlayabilmek mümkündür.¹⁰²⁴ Isfahânî aynı zamanda Şâfîîliğin Horasan'daki karakteristik yapısının da önemli temsilcilerinden biridir. Bu durumun gerek eserlerine gerekse tartışmalarına yansıdığı görülebilmektedir. Nitekim İbn Mende ile aralarında geçen tartışma o dönem Isfahanda bulunan Şafîî ve Hanbelî kesimi karşı karşıya getirmiştir.¹⁰²⁵

Görüldüğü üzere Horasan bölgesinde faaliyet gösteren sufilerin pek çoğu konumuz bağlamında tasavvuf ve Şafîîlik ilişkisinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Ancak buradan Horasan tabanlı tüm sufilerin böyle bir fonksiyon icra ettiği gibi bir anlam çıkarmak durumunda kalmamak gerekmektedir. Farklı mezheplerden sufiler olduğu gibi sürece etkisi dolaylı yoldan Şafîî sufilerin de varlığı söz konusu olmuştur. Bu duruma örnek mahiyetinde Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'dan (ö. 440/1049) bahsetmek mümkündür.

Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, Şafîîlikle irtibatı olan sufi bir şahsiyet olarak dikkat çekmektedir.¹⁰²⁶ Ebû Saîd, Sülemî'den hırka giymiş; ünü bulunduğu coğrafyayı aşarak Endülüs'e kadar ulaşmıştır.¹⁰²⁷ Ancak Ebû Saîd'in şafîîliği üstadı Sülemî'nin mezhep mensubiyeti tarzında ve derecesinde gibi görünmemektedir. Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın Şafîîlikle irtibatı mezhebe bağlılıktan ziyade *pasif Şafîî müntesipliği* derecesindedir. Bu sonucu kendisinin mezhep anlayışının tasavvufî anlayışıyla irtibatının fazla olmayışından çıkarabilmek mümkündür. Zira bu dönem tasavvufun fıkıh sınırlarıyla çerçevesini belirleme gayreti bazı konularda kısıtlamaya sebep olmuş gibidir. En basitinden tasavvufun fıkıhla irtibatının tasavvuftaki *sekr* anlayışıyla ters bir orantıya sahip olduğu genel manada görülebilmektedir. Ebû Saîd'de ise durum bu şekilde hasıl olmamıştır. Ebû Saîd'in tasavvuf silsilesi her ne kadar Cüneyd'e ulaşırsa da tasavvuf anlayışı daha çok Bâyezid ve Hallâc'a uygun düşmektedir.¹⁰²⁸ Nitekim kendisi gibi

¹⁰²³ Isfahânî'nin mezhebî kimliği hakkında tartışmalar mevcuttur. Bkz. Nurşen Gelir Büküş, *Ebû Nuaym el-Isfahânî'nin "Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfızâ" İsimli Eserinin İslâm Mezhepleri Reddiye Literatürü Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 48-56.

¹⁰²⁴ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 4/18.

¹⁰²⁵ Osman Türer, "Ebû Nuaym el-Isfahânî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 10: 202.

¹⁰²⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 155-156.

¹⁰²⁷ Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 10: 220-221; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30.

¹⁰²⁸ Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr", 10: 220-221.

Şafîî olan çağdaşı Kuşeyrî'nin onu eserine almaması bu durumla izah edilebilecek mahiyettedir.¹⁰²⁹ Zira Ebû Saîd'in tasavvuf anlayışı şeriatle kontrol edilebilir bir karaktere sahip değildi.

Ebû Saîd'e ve benzeri meşrepteki sufilere karşı alınan tavrı bireysel tutumlardan ziyade dönemin genel eğilimi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu durum fıkıh-kelam ile meydana gelen tasavvuf-ilim birlikteliğinin tasavvuf üzerindeki etkisine yorumlanabilir. Bu noktada özellikle Kuşeyrî'nin mühim bir pozisyonda yer aldığını vurgulamak gerekmektedir. Kuşeyrî'nin Ebû Saîd, Hallâc ve benzerlerine karşı olan bu tutumu 4./10. asırdaki sürecin bir çıktısı olarak görülebilir. Tasavvufun önceleri fıkıhla, sonrasında ise kelam ile standartlarının oluşturulma çabası 5./11. asırda meyvelerini vermiş gibi görünmektedir. Zira Kuşeyrî; Ebû Saîd ve benzeri tarzdaki sufileri eserine almayarak tasavvufun sınırlarını bir bakıma şeriat mizanına göre belirlemiştir. Onun anlayışına göre tasavvuf, şeriat ile uyumlu olduğu ölçüde tolere edilebilir bir mahiyete sahipti. 4./10. asırla başlayan sürecin bir neticesi olarak Kuşeyrî'nin fikhî ve kelamî teamüllerine dikkatle nazar edildiğinde bu durum müşahade edilebilmektedir

Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) tasavvuf ve ilim uzlaşımının önemli mimarlarından biri olarak, öncesinde yer alan tasavvuf teorisyenlerinin çabalarının somut bir şekilde tebarüz ettiği önemli bir kimsedir. Zira Kuşeyrî öncesi dönemde Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî gibi isimler tasavvufu ilimle uzlaştırma yolunda önemli adımlar atmışlardır.¹⁰³⁰ Bu bağlamda bahsi geçen kişileri, Kuşeyrî'nin ortaya koyduğu tasavvuf anlayışının zemini mesabesinde görmek imkân dahilindedir. Ancak süreç takibi yapıldığında Kuşeyrî'nin söz konusu tarihi akış içerisinde farklı bir seviyeyi temsil ettiği, tasavvuf için yeni bir dönemin bayraktarı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kuşeyrî, ortaya koyduğu yeni tasavvuf anlayışında Şafîîlik ve Eş'arîlik'ten hareketle savlarını ortaya koymuştur.

Kuşeyrî bu tavrıyla Serrâc ile başlatılabilecek bir sürecin vardığı noktayı göstermekteydi. Bu sebeple Kuşeyrî, daha çok Gazzâlî ile ilişkilendirilen ve ilimle mezc olmuş yeni tasavvuf anlayışını ortaya koyan önemli teorisyenlerinden birisi

¹⁰²⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 156.

¹⁰³⁰ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 132-134.

olarak ayrıca ilgiyi hak etmektedir. Tasavvufun Eşarilikle bağlantısında köprü görevi gören fikhî bağlantılarda rol sahibi olan Kuşeyrî Şafîî bir kimliğe sahiptir. Kuşeyrî'nin Şafîîlikle ilişkisi değerlendirilecek olursa *aktif Şafîî müntesipliği* derecesinde, yeri geldiğinde ise taassuba varacak bir seviyede olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Böyle düşünülmesini sağlayan şey Kuşeyrî'nin meşhur tasavvuf eseri *er-Risâle*'de takip ettiği yöntemdir. Öncesinde yer alan tasavvufî tolerenin Kuşeyrî ile birlikte daha katı bir tutuma sahip olduğu görülebilmektedir. Eserinde yer alan sufilerin daha çok bu minvalde tercih edilmesi bu durumun bir sonucunu yansıtmaktadır. Hallâc gibi o dönemde haberinin olmamasının mümkün olmadığı bir sufiyi eserinde yer vermemesi bu hususu destekler mahiyettedir.¹⁰³¹ Bu durumun önemli bir istisnası ise Bâyezîd'dir. Kuşeyrî Bâyezîd'e diğer sekr tarzı sufilerden farklı olarak yer vermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu durum tasavvufun Bâyezîd'e karşı ılımlı ve savunmacı tutumunun bir etkisini yansıtmaktadır. Ancak Bâyezîd dahi eserde şeriat sınırları dahilinde ele alınmaya çalışılmıştır.¹⁰³² Bu anlamda Kuşeyrî'nin tasavvufun şeriata ittibas noktasında önemli bir misyon üstlendiğini söylemek mümkündür. Tasavvufun teorik boyutunun inşasında önemli bir misyonu icra eden Kuşeyrî'nin tasavvufî tavrı pek tabi tasavvufun Sünnî formunun şekillenmesinde etkili olmuştur.¹⁰³³

Şafîîlikle bağlantılı isimler yalnızca hakkında bilgi verdiklerimizle sınırlı değildir. Aynı şekilde Bağdat ve Horasan arasındaki etkileşimde önemli bir yeri olan İbn Nüceyd de Şafîî sufiler arasında yer almaktadır.¹⁰³⁴ İbn Nüceyd'in döneminin tasavvuf lideri olduğu düşünüldüğünde bu durum ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir.¹⁰³⁵ Mezhep bilgisine ulaşamadığımız ancak Horasan bölgesinde önemli bir sufi isim olan Nasrâbâdî'nin Şafîî olması muhtemeldir. En azından Şafîî fakihlerle irtibat halinde olmuştur.¹⁰³⁶ Öğrencisi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın da onun tavsiyesiyle Şafîî alimlerden ilim tahsil etmesi bu durum ile uyum arz etmektedir. Aynı şekilde Fars bölgesinde faaliyet göstermiş, sufi olup itikadî açıdan Eş'arî olan İbn Hafif de bu

¹⁰³¹ Kuşeyrî, *Risâle*.

¹⁰³² Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/65-67.

¹⁰³³ Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, 65.

¹⁰³⁴ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 134.

¹⁰³⁵ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 292; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/222; Erhan Yetik, "İbn Nüceyd", *DİA* (İstanbul: TDV, 1999), 20: 234.

¹⁰³⁶ Nasrâbâdî, Şafîî fakihlerinden Ebû Sehl es-Su'lûkî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî ile irtibat halinde olmuştur. Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/37, 139.

listede yer alması gereken önemli bir isimdir. İbn Haffif, Su‘lûkî gibi tasavvuf ve Eşarilik ilişkisinin üç boyutunu da (tasavvuf-fıkıh-kelam) şahsında toplamış bir kişilik olarak dikkati çekmektedir. Rüveyr b. Ahmed¹⁰³⁷, İbn Ata¹⁰³⁸, Ebû Muhammed el-Cerîrî¹⁰³⁹, Şiblî¹⁰⁴⁰ ve Bündâr b. Hüseyin¹⁰⁴¹ gibi pek çok sufiyle irtibat halinde olan İbn Haffif Şafîi fakihi olarak da dikkat çekmektedir.¹⁰⁴² Fıkıh eğitimini İbn Süreyc’ten alan İbn Haffif çağdaşı pek çok sufi gibi hakikat ve şeriat arasında bir farklılığın olmadığı iddiasında olmuştur.¹⁰⁴³ Bu manada şeriat ve hakikati birleştiren sufiler arasında sayılmıştır.¹⁰⁴⁴

Söz konusu isimlerin haricinde Ebû Bekir eş-Şâfiî (ö. 354/965)¹⁰⁴⁵, Ebû Mansûr eş-Şâfiî (ö. 388/998),¹⁰⁴⁶ Ebu’l-Hasan el-Alevî (ö. 395/1004),¹⁰⁴⁷ Ebû Sa’d el-Cürcânî (ö. 396/1005),¹⁰⁴⁸ Ebu’l-Kâsım ed-Dîneverî (ö. 397/1006),¹⁰⁴⁹ Ebû Sa’d Abdûlmelik b. Muhammed el-Hargûşî (ö. 406/1015-1016)¹⁰⁵⁰ gibi isimler de hem sufi/zahid/abid olup hem de fikhî anlamda Şafîîliği benimseyen kişilerdir.

1.1.4.3. Tasavvuf Şafîîlik İlişkisi Hakkında Genel Değerlendirme

Genel olarak bakıldığında yukarıda zikredilen Şafîi sufilerin fıkha karşı konum, ilgi ve alakalarının iki ayrı şekilde olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki *pasif Şafîi müntesipliği* şeklindedir. Kaynaklara yansıdığı kadarıyla denilebilir ki birtakım sufilerin Şafîîlikle ilişkisi temel müntesiplik derecesinde olmuştur. Öğretilerinde Şafîîliğin etkisi pek görünür durumda değildir. Diğer bazı sufilerin ise Şafîîlikle ilişkisinin temel müntesiplikten fazlasını ifade ettiği görülmektedir. Zira dönemin önemli Şafîi isimleriyle irtibat halinde olmuşlardır. Bununla beraber Şafîîlik faaliyetlerinde kendini göstermektedir. İşte Eşarilik ve

¹⁰³⁷ Sülemî, *Tabakatu’s-Sufiyye*, 102; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/116; Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, 522.

¹⁰³⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/116.

¹⁰³⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/116.

¹⁰⁴⁰ Tûsî, *Lüma’*, 344; Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 220.

¹⁰⁴¹ Sülemî, *Tabakatu’s-Sufiyye*, 302.

¹⁰⁴² İbnu’s-Salâh, *Tabakâtu’l-Fukahâi’s-Şâfi’iyye*, 1/156; Zehebî, *Siyer*, 1985, 16/342.

¹⁰⁴³ Zehebî, *Siyer*, 1985, 16/342.

¹⁰⁴⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/60; Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, 303.

¹⁰⁴⁵ Saklan, *Muhaddis Süfîler*, 177.

¹⁰⁴⁶ Zehebî, *Siyer*, 2006, 12/445.

¹⁰⁴⁷ Saklan, *Muhaddis Süfîler*, 180.

¹⁰⁴⁸ Saklan, *Muhaddis Süfîler*, 182-183.

¹⁰⁴⁹ Saklan, *Muhaddis Süfîler*, 183.

¹⁰⁵⁰ Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi’l-Ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 436.

tasavvuf ilişkisinin oluşumunda köprü vazifesini gören önemli şahısların bu sufiler ve söz konusu bağlantıları olduğunu şu an için söyleyebilmekteyiz. Konumuz açısından bizi ilgilendiren de bu noktada muhatap olunan Şafîî kitlenin karakteristik yapısıdır.

Anlaşıldığı üzere sufiler, daha çok Şafîîlik üzerinden Eşarilikle etkileşim halinde olmuşlardır. Söz konusu isimlerden hareketle ise bu sürecin nasıl olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada ilk olarak 4./10. asır dikkate değer bir konuma sahiptir. Zira bu dönemden önce sufilerin mezhebî kimliklerinin çok gündem edilmediği görülmektedir. Aslında Tasavvuf dahilinde ilme önem verilmesi gerektiği hususu 3./9. asırda vurgulanan bir husustur. Sekatî'nin, yeğeni Cüneyd-i Bağdâdî'ye yaptığı tavsiyeden bu durum anlaşılabilir. Burada kastedilen ise söz konusu tavrın sufiler arasında genel bir tutum haline gelmesi konusudur. Bu noktada 4./10. asrın dönüşüm dönemi olduğu söylenebilir. Şöyle ki, 4./10. asırda sufilerin fıkıhla irtibatında artış meydana gelmiştir. Bu durumun oluşmasında ulema ve siyasi otoriteler tarafından sufilere yapılan yoğun eleştiri ve kimi zaman mihneye varan baskıların etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Tasavvuf ve Şafîîlik ilişkisinin bu minvalde meydana geldiğini ifade etmek mümkündür.

Konu bağlamında ele alınan sufilerden hareketle tasavvuf ve Şafîîlik ilişkisine dair sürecin nasıl meydana geldiğiyle ilgili fikir sahibi olunabilmektedir. Görüldüğü üzere tasavvufa yönelik eleştiriler saha içerisinde reaksiyon meydana getirmiştir. Böyle bir durum karşısında tasavvuf sahasında revize ihtiyacının hasıl olması sürecin doğal bir neticesi gibi durmaktadır. Nitekim bu tarz değişim ve evrilmelerin varlığı farklı ekollerde de söz konusu olmuştur. Bu bağlamda Kerrâmiyye'ye yapılan teşbih suçlamaları neticesinde İbn Heysam eliyle ekolde bir revizenin gerçekleştirilmesi benzer bir refleksi barındırmaktadır.¹⁰⁵¹ Nitekim benzer durum eş dönem zarfında itikadî yönü bulunan Hanbelî kesimde rastlanılmaktadır. 4./10. asırda Hanbelî mektep teşbih suçlamalarına muhatap olunca yeni söylemler geliştirerek söz konusu eleştirileri bertaraf etme gayretinde olmuşlardır.¹⁰⁵² Bu ekollerde olduğu gibi tasavvuf da bir

¹⁰⁵¹ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 80.

¹⁰⁵² Jon Hoover, "Hanbelî Kelâmı", *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, trc. Ulvi Murat Kılavuz, 1. Bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 811.

bakıma koruma refleksi içerisinde eleştirildiği sahaya eğilme ve problemli alanları çözme gayretine girişmiştir.

Bu aşamada ilk olarak içeride tasavvuf-ilm uyumunun arandığı söylenebilir. Dönemin neredeyse tüm sufilerinde söylem haline gelen “*hakikat-şeriat*” uyumunun olması gerektiği hususunu saha içerisinde fıkıhla temas kabiline ilk adım olarak yorumlamak mümkündür. Hakikat ve Şeriat uyumunun vurgulanması asıl olarak tasavvufun fıkıhla uyumlu hale getirilmesi çabasını ifade etmektedir. Bu noktada Bağdat’ta tasavvufun yakınlaştığı mezhep ekolünün Şafîlik olduğu görülmektedir.

Sufilerin, deyim yerindeyse “*şeriat*” kavşağında Şafîliğe meyiletmesinin bir tek nedeni olabileceği gibi birçok etkenlerin bileşkesi olarak diğer mezheplerden ziyade Şafîliğe müntesipliğin meydana gelmesi ihtimal dahilindedir. Tasavvuf ehlinin irtibat sahasında yer alan mezheplerden Hanbelîlik bu noktada ilk tercih sırasında yer alabilecek fikhî ekoldür. Ancak bir ekol olarak tasavvufun Ehl-i Hadîs’e yakın bir tavra istekliyen Hanbelî kesim söz konusu olduğunda farklı bir pozisyon içerisinde olduğu görülmektedir. Tarihî süreç göz önüne alındığında sufilerin bölgedeki Hanbelî kesim ile neden yakınlık kurmadığı bir noktada anlaşılabilir. Zira 3./9. asrın sonlarına doğru, Ahmed b. Hanbel sonrasına onun takipçileri sufi çevreye karşı sert bir tavır sergilemişlerdir. Bu anlamda Hanbelî kesimin menfî yaklaşımı dönemin sufileriyle aralarında bir bakıma sanal bir duvar meydana getirmiştir. Nitekim kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla o dönemde Hanbelî mezhebe mensup sufiler (Bağdat tasavvuf ekolü içerisinde) Şafîliğe göre daha az görünmektedir.

Tasavvufla ilişkilendirmede gündem edilebilecek diğer bir mezhep Mâlikîlik’tir. Esasen tasavvuf içerisinde Mâlikîlik’in temsil gücünün Hanbelîlik’ten fazlaca olduğu görülmektedir. Nitekim Basra tasavvuf ekolünden olan Sâlimîler bu mezhep ile ilişkilendirilmektedir. Ancak Bağdat tasavvufu ve Melâmetiyye ekolü söz konusu olduğunda durum bu şekilde olmamıştır. Böyle bir durumun meydana gelmesini Irak Mâlikîliğinin Basra temelli bir olgu olmasıyla ilişkilendirmek imkân dahilindedir.¹⁰⁵³ Zira Mâlikîlik Bağdat’taki Sünnîler arasında Hanbelî ve Şafî kesime

¹⁰⁵³ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 152-154.

nazaran kısmen temsil edilmiştir.¹⁰⁵⁴ Diğer taraftan Hallâc'ın idamına (ö. 309/922) hükmeden kişinin Mâlikî kadı Ebû Ömer (ö. 320/932) olması da tasavvuf ekolü ile Mâlikîlik arasındaki uzaklaşmanın bir tezahürü yahut sebebi de olabilir.¹⁰⁵⁵

Diğer taraftan Bağdat sufilerinin 3./9. asrın sonlarında mevcut olan sosyal bağlarının etkisini de dikkate almak gerekmektedir. Bu meyanda ilk ciddi somut bağlantının Muhâsibî eliyle olduğunu söylemek mümkündür. Muhâsibî erken dönem tasavvuf temsilcisi olmanın yanı sıra Sünnî kelâmın önderlerinden birisi olmuştur.¹⁰⁵⁶ Bu anlamda tasavvuf-kelâm-fıkıh bütünleşmesinde önemli bir role sahiptir. Nitekim tasavvufun Muhâsibî ve çevresiyle birlikte meydana gelen atmosfer Eşarilik ile etkileşimin zemini mesabesindedir.

Muhâsibî ile birlikte aynı çevreyi paylaşan ancak daha çok tasavvufî yönü ile şöhret bulan Cüneyd-i Bağdâdî ise bu meyanda verilebilecek diğer bir örneği teşkil etmektedir. Yaşadığı dönemin önemli tasavvuf lideri Cüneyd-i Bağdâdî tasavvuf sahasında otorite kabul edilen bir sufidir. Pek tabi böyle bir konuma sahip olan tasavvuf liderinin fikhî münasabetleri ayrı bir ehemmiyete sahip olmaktadır. Ebû Sevr ekolüne mensup olan Cüneyd-i Bağdâdî dönemin Şafîîleriyle irtibat halinde olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Muhâsibî'nin yanına sıklıkla gitmesi de bu husus desteklemektedir. Ayrıca muhataplık şeklinin tek taraflı olmadığı da dikkat çekmektedir. Şafîî alimler içerisinde Cüneyd-i Bağdâdî ile bağlantılı kişiler bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en dikkat çeken isimler olarak İbn Küllâb'ı ve İbn Süreyc'i saymak mümkündür. Tasavvuf kaynaklarında geçen bilgiler doğru kabul edildiği takdirde denilebilir ki İbn Küllâb Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetine en az bir defa katılmış ve onu fazilet ve büyüklük bakımından övmüştür.¹⁰⁵⁷ İbn Süreyc'in ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin meclislerine iştirak ettiği nakledilmektedir. Buna göre İbn Süreyc ondan usûl ve furû konularında istifade etmiştir.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁴ Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arilik*, 76.

¹⁰⁵⁵ Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 79; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 15: 378.

¹⁰⁵⁶ Harith bin Ramli, "Eş'ariliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsi", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, trc. Salih Çift, 1. Bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 300-302.

¹⁰⁵⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 625-626; Bağdâdî, Cüneyd'i İbn Küllâb'ın öğrencilerinden saymaktadır. el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 347.

¹⁰⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 73; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 462.

İbn Süreyc, Şafîî kanadında olup sufiyye ile ilişkili önemli bir kişiliktir. Şafîîlikte yüksek bir mertebeye sahip olup 3./9. asrın sonlarında Irak Şafîîlerinin üstadı kabul edilmiştir. “*Şafîî mezhebini en iyi bilen*” ifadesinin kendisine nispet edilmesi yaşadığı dönemdeki konumu hakkında fikir verebilmektedir. Öyle tahmin ediyoruz ki tasavvuf ve Şafîîlik ilişkisinde de kilit bir rol üstlenmiştir. İbn Süreyc’in, Cüneyd-i Bağdâdî’nin halkasına katılması sufilerle sosyal ilişkilerinin olduğu fikrini akla getirmektedir.¹⁰⁵⁹ Bu veya başka sebeplerle kendi ders halkasına tasavvuf cephesinden de katılanlar olagelmıştır.¹⁰⁶⁰ Süregelen öğrenci alışverişleri Bağdat tasavvufu ile Şafîîlik arasındaki bağların zemini gibi durmaktadır. Diğer taraftan muhtemelen Irak Şafîî ekol şeyhi İbn Süreyc’in tasavvufla ilişkisi yalnızca sosyal bağlar ile sınırlı kalmamıştır. Bu meyanda İbn Süreyc’in tasavvufa meylettiğine dair yorumların da söz konusu olduğunu söylemek gerekmektedir.¹⁰⁶¹ Bu tarz yorumlar muhtemelen 3./9. asrın sonlarına doğru meydana gelen sufi mihnesinde İbn Süreyc’in tutumuyla ilişkilidir. Bilindiği üzere 3./9. asırda yaşanan Gulâm-ı Halil olayında (264/877) Nuri, Rakkâm ve Ebû Hamza halife Muvaffâk’ın huzuruna sorgulanmak için çıkarılır. Sorgunun ardından idama götürülecekken her biri diğerinin önüne atılarak idam edilmek istemiştir. Bu durumdan etkilenen halife onları dönemin baş kadısı İbn Süreyc’e sevk etmiştir. İbn Süreyc’in onlarla görüşükten sonra halifeye sunduğu rapor ilginçtir. Ayrıca tasavvufa karşı tavrı hakkında da fikir verebilecek mahiyettedir. Halifeye hitaben gönderdiği yazıda “*Eğer bunlar mülhid iseler ben şahitlik ve hüküm veriyorum ki yer yüzünde bir tane bile tevhid ehli yoktur.*” diyerek onlar hakkındaki düşüncesini beyan etmiştir.¹⁰⁶² Aynı şekilde Hallâc 301/913’te idam talebiyle mahkeme önüne çıkarıldığında İbn Süreyc onun sözlerinin fikhî açıdan değerlendirilmesinin yanlış olacağını beyan etmiştir.¹⁰⁶³ İbn Süreyc’in gerek Cüneyd-i Bağdâdî ile gerekse sufi olan öğrencileriyle irtibatı dikkate alındığında söz konusu ifadeler onun tasavvufa karşı ılımlı hatta meyilli bir tavra sahip olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

¹⁰⁵⁹ Câmî, *Neşehâtü'l-Üns*, 224-225.

¹⁰⁶⁰ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 225.

¹⁰⁶¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 36.

¹⁰⁶² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 255.

¹⁰⁶³ Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, 15: 378.

Ekol bağlamında ilk somut yakınlaşmanın tezahür ettiği İbn Süreyc döneminden sonra da sosyal bağların mevcut olduğu görülmektedir. Bu noktada Şiblî ile Ebû İshâk el-Mervezî arasında sosyal bağların olduğu fikrini verebilecek rivayetler söz konusu olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Şiblî ile Ebû İshâk el-Mervezî görüşmektedir. Şiblî'nin Mâlikî olduğu dikkate alındığında bu husus ayrı bir ehemmiyet kazanır. Zira bu durum Şafiî alimlerle irtibatın yalnızca Şafiî kimliğe sahip sufiler aracılığıyla olmayıp daha şümullü bir görünüme sahip olduğu ihtimalini ortaya koymaktadır.

Böylelikle Şafîlik ile tasavvuf arasında mevcut olan irtibatın 4./10. asırda devam ettiği anlaşılmaktadır. Bağdat'ta var olan sosyal bağlar, söz konusu Horasan bölgesi olduğunda bir adım ileriye gitmiştir. Zira tasavvufun Horasan'a intikal ettiği bu dönem zarfında tasavvuf açısından atmosferin de değiştiğine şahit olunmaktadır. Karamustafa'nın da ifade ettiği üzere kelimî tartışmaların yükseldiği bu devirde sufiler kelim ve fıkha aşına bir tasavvuf modeli geliştirme gayretinde bulunmuşlardır.¹⁰⁶⁴ Gazzali'ye kadar devam edecek olan bu süreç aynı zamanda Eşarilikle etkileşimin de zemini mesabesinde olmuştur.¹⁰⁶⁵ Tasavvuf açısından bakıldığında bu durum ise takva biçiminden fazlasına tekabül etmekteydi. Nitekim bu dönem sufileri tasavvufu artık dinî bir gelenek formatına sokmaya çalışmışlardır.¹⁰⁶⁶

Tasavvufun Şafîlikle muhataplığında birtakım özellikler bulunmaktadır. İlk olarak Şafîlikle ilişkili sufilerin genel anlamda şeriata ittibaya önem verdiğini söylemek mümkündür. Bu durum her ne kadar o dönemin atmosferiyle alakalı bir durum olabilse de netice olarak sufilerin ilme önem vermelerini sağlamıştır. Bu durumu aynı zamanda tasavvufun mahiyetini de etkileyecek bir değişim olarak da değerlendirmek mümkündür. Zira önceleri ilme fazla itibar edilmezken bu eğilim sonucunda tasavvuf ilim dairesine çekilmeye çalışılmıştır.

Tasavvuf dahilinde ilme yapılan vurgu zamanla meyvesini vermeye başlamış ve sufiler şeyhlerinin tavsiye ve yönlendirmesiyle ilim tahsilinde bulunmuşlardır. Eğitimde önceliğin hadis ve fıkha verildiği bilinmektedir. Tam da bu noktada

¹⁰⁶⁴ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 123.

¹⁰⁶⁵ Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, 69.

¹⁰⁶⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 71.

Şafîlîğin tasavvuf içerisinde temsil gücünün artması söz konusu olmuştur. Nitekim önemli tasavvuf temsilcilerinin Şafîî olması bu durumu göstermektedir. Dikkat çeken diğer önemli bir husus ise gerek Şafîî olup tasavvuf sahasında faaliyet gösteren gerekse sufi olup Şafîîlik'te aktif müntesip olan kişilerin genellikle birbiriyle irtibatlı oluşudur. Söz konusu kişiler arasında mevcut olan sosyal bağlar Şafîî-sufi kimliğinin yerleşmesine katkı sağlamış gibi görünmektedir. Tasavvuf içerisinde yapılmak istenen revizenin daha çok Şafîîlik çerçevesinde yapılması da bu sayede imkân bulmuştur. Burada bizleri ilgilendiren asıl husus ise Şafîlîğin Eşariliğe kapı aralayacak bir konumu üstlenmesinin ne şekilde olduğudur. Zira Şafîîlik; tasavvuf ve Eşarilik arasında ortak bağların olduğu bir alana denk gelmektedir. Eşariliğin içerisinde, özellikle Horasan bölgesi söz konusu olduğunda, Şafîlîğin fikhî anlamda yer edindiği görülebilmektedir.

1.2. Tasavvufla İlişkisinde Eş'arîler'in Fikhî Aidiyeti Olarak Şafîîlik

Eşarilik-Şafîîlik ilişkisine bakıldığında tasavvuf ve Şafîîlik arasında mevcut olandan daha farklı bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. Öncelikle, söz konusu irtibatı tasavvuftan farklı olarak belirgin bir zaman diliminden başlatmak mümkündür. Ancak bu durum Eşariliğin devamlı ve katıksız bir biçimde Şafîîlikle ilişkilendirilebileceği anlamına gelmemelidir. Zira tüm Şafîîler Eş'arî olmadığı gibi tüm Eş'arîler de Şafîîliğe mensup değildir. Eş'arî'den kelim dersi alan İbn Mücâhid et-Tâî'nin Maliki¹⁰⁶⁷; sonraki dönemde ise İbn Şâzân el-Bağdâdî'nin (ö. 425/1034) itikatta Eş'arî¹⁰⁶⁸ olmasına karşın fıkıhta Hanefiliği benimsediğine dair rivayetler mutlak bir ayırım yapmanın mümkün olmadığını gösteren iki ayrı örnektir.

Söz konusu durum, Eşarilik içerisinde birçok ara formun mevcudiyetini ortaya koymakla beraber burada kastedilmek istenen, ekole yön verebilecek bir kuvvete sahip olan akımın ne olduğunun tespit edilebilmesidir. Tam da bu noktada Eşariliğin Şafîîlikle ilişkisi ayrı bir önem kazanmaktadır. Eşarilik ve Şafîîlik ilişkisine bakıldığında, tasavvufta olduğu gibi, iki aşamalı bir sürecin söz konusu olduğu görülmektedir. İlk olarak iki muhit arasında sosyal bağlar mevzu bahis olmuş;

¹⁰⁶⁷ el-Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 6/196.

¹⁰⁶⁸ el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I/37 (Mukaddime); Ali Toksarı, "İbn Şâzân el-Bağdâdî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1999), 20: 370.

sonrasında ise mensubiyet ve kimlik oluşumu aşaması meydana gelmiştir. Süreci ortaya koyabilmek adına ekolün kurucusundan itibaren Şafî-Eş'arî ilişkilerini takip etmek uygun olacaktır.

1.2.1. Eş'arî Dönemi

Eşarilik ve Şafîlik ilişkisinde sosyal bağlar dikkate alındığında her iki ekol arasında Eşariliğin ilk kurucusundan itibaren bir bağlantının mevcut olduğu görülmektedir. Bu meyanda ilk olarak Eşarilik ve Şafîlik ilişkisini Ebu'l-Hasan el-Eş'arî dönemine kadar götürmek mümkündür.

Kaynaklarda genel olarak geçtiği üzere Eş'arî, hayatının bir kısmını Basra diğer kısmını Bağdat'ta geçirmiş biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu iki bölge aynı zamanda onun fikri hayatının da iki ayrı kısmına denk gelmektedir. Mutezile ve Ehl-i Hadîs olmak üzere karşı karşıya konumlandırılan iki ayrı muhitte faaliyet göstermiş olması fikhî mensubiyetinin belirlenmesi noktasında problem teşkil etmektedir. Nitekim Eş'arî'nin fıkıhta hangi mezhebe mensup olduğu hususunda farklı rivayetler söz konusu olmuştur. Buna göre onun Hanefî, Mâlikî, Şafî ve Hanbelî olduğu nakledilmektedir.¹⁰⁶⁹ Eş'arî'nin fıkıhta Hanefîliği benimsediğine dair rivayetler muhtemelen öncesinde Mutezilî olmasıyla alakalıdır.¹⁰⁷⁰ Zira hocası ve üvey babası olan Cübbâî ile üvey kardeşi Ebû Hâşim'in de fıkıhta Hanefîliği benimsediği ifade edilmektedir.¹⁰⁷¹ Muhtemelen bu durum Eş'arî'nin Hanefî tabakât eserlerinde yer almasına sebebiyet vermiştir.¹⁰⁷² Ancak Eş'arî'nin çocukken Şafî alim Zekeriya es-Sâcî'den ders almış olması ailesinin Şafî olduğu ihtimalini gündeme getirmektedir.¹⁰⁷³ Diğer taraftan Eş'arî'nin Mutezile'deyken fikhî mensubiyeti problemin yalnızca bir yönünü oluşturmaktadır. Zira Mutezile'den ayrıldıktan sonra da mezhebinin ne olduğu konusunda karışıklık devam etmektedir.

Eş'arî'nin Mutezile dönemine binaen Hanefî olduğu iddia edilirken Mutezile'den ayrıldıktan sonrasında ilgili olarak onun hakkında Hanbelîlik, Malikîlik

¹⁰⁶⁹ Krş. Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 31.

¹⁰⁷⁰ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", 448.

¹⁰⁷¹ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 31.

¹⁰⁷² Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed Abdulkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 2. Bs (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 2/545.

¹⁰⁷³ Zehebî, *Siyer*, 2006, 2/121-122; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 3/299.

ve Şafîilik mezhepleri gündeme gelmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Eş‘arî’nin *el-İbâne* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel’in görüşlerini benimsediğini ifade etmesi onun fıkıhta da Hanbelî olduğu şeklindeki yorumlara sebebiyet vermiştir.¹⁰⁷⁴ Ancak Mavil’in de ifade ettiği üzere Eş‘arî’nin *el-İbâne*’de Ahmed b. Hanbel’e yakın bir duruş sergilemesi onu fikhî anlamda da takip ettiği anlamına gelmemelidir.¹⁰⁷⁵ Kaldı ki *el-İbâne*’deki görüşleriyle ilgili farklı polemikler de söz konusudur.¹⁰⁷⁶

Eş‘arî’ye nispet edilen diğer bir fıkıh mezhebi Mâlikîlik’tir. Ebu İshâk el-İsferâyînî, Eş‘arî’nin Şafîî olduğunu ifade ederken Eş‘arî’nin Mâlikî olduğuna dair iddiaların söz konusu olduğundan bahsetmektedir.¹⁰⁷⁷ Bu ifadeden yola çıkarak Eş‘arî’nin Mâlikî olduğuna dair görüşlerin dikkat çekici boyutta olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kaynaklarda Eş‘arî’nin Mâlikî olduğuna dair rivayetlerin yer alması bu hususu destekler mahiyettedir.¹⁰⁷⁸ Bu rivayetler içerisinde en önemlilerinden biri İbn Asâkir’e aittir. Eş‘arî hakkında detaylı bilgiye sahip olabildiğimiz en mühim kaynak olan İbn Asâkir’in eserinde Eş‘arî’nin Şafîî olduğuna dair rivayetlerin olduğu ancak kendisinin Mâlikî olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁷⁹

Sübkî, İbn Asâkir’in bu düşüncesine eserinde yer vermektedir. Ancak Sübkî, Eş‘arî’nin Mâlikî olduğu iddiasını kesinlikle kabul etmeyerek Şafîî olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Sübkî görüşünü dile getirirken Eş‘arî’nin dönemin meşhur Şafîî alimi olan Ebû İshak el-Mervezî’den Şafîî fikhını almasını delil olarak göstermektedir. Diğer taraftan bu hususun Eş‘arî’nin ikinci kuşak talebeleri olan İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî tarafından da dile getirildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸⁰ Esasen Sübkî’nin bu düşüncesi çok da zayıf bir iddia değildir. Aktarılan bir rivayetten bu

¹⁰⁷⁴ el-Eş‘arî, *el-İbâne*, 20; Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş‘arî, *el-İbane: Eş‘arî Akaidi*, trc. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek, 2019), 19-20.

¹⁰⁷⁵ Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 32.

¹⁰⁷⁶ *el-İbâne* isimli eserin Eş‘arî’ye aidiyeti ile alakalı farklı yorumlar söz konusu olmuştur. *el-İbâne* hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik*, 148-174; Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş‘arî ve Eş‘arîlik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 80-81; Akay, *Fâil-i Muhtar Allah Tasavvurundan Geleneksel Sünnîlik Lehine Evrilme Sürecinde Eşari ve Eşarîlik*, 193-204.

¹⁰⁷⁷ İbnü’s-Salâh, *Tabakâtu’l-Fukahâi’s-Şâfi’iyye*, 2/605.

¹⁰⁷⁸ Aisha. Abulqasem. Khalifa. AJJOUAT, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Mâlikîlik İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 20.

¹⁰⁷⁹ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, 117-118; Mavil’e göre İbn Asâkir, Eş‘arî’nin Mâlikîlik ile Şafîîlik arasında yer aldığını düşünmektedir. Bkz. Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 32.

¹⁰⁸⁰ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 3/352.

durum anlaşılabilir. Nitekim Eş'arî, kendisine sorulan fikhî bir soruya o Şafî mezhebine göre cevap vermiştir. Bu aktarım Eş'arî'nin Şafî olma ihtimalini kuvvetlendiren sebepler arasında değerlendirilmektedir.¹⁰⁸¹ Ayrıca bu hadisenin Eş'arî'nin Basra dönemine ait olması da dikkat çekicidir.¹⁰⁸²

Eş'arî'nin fıkıhtaki mezhebiyle alakalı tüm rivayetlere rağmen Eş'arî'nin hangi mezhebe mensup olduğuna dair kesin bir kanaate sahip olunamamaktadır. Bu anlamda Eş'arî'nin Şafîlikle ilişkisinin mezhep mensubiyeti noktasında hiç olmadığı sonucu çıkarılabileceği gibi fıkıhta Şafîliği benimsediğini de söylemek mümkündür. Konumuz bağlamında bu sonuç birtakım anlamlar ifade etmektedir. O da büyük bir ihtimalle Eş'arî'nin fıkıhtaki mezhebi Şafîlik olsa bile bağlantısının *aktif Şafî müntesipliği* seviyesinde olmadığıdır. Zira Şafîlikle bağlantısı mezhep içi faaliyette bulunma noktasında olsaydı bu durum (Şafî olduğu) muhtemelen rivayetlerde daha net bir şekilde ortaya konulur yahut talebelerinin mezhebî tutumlarında kendini gösterirdi. Diğer taraftan bu konudaki belirsizlik Eş'arî'nin mezhebî tercihi ne olursa olsun Şafî çevrelerle sosyal bağlarının olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Bilindiği üzere Eş'arî, Mutezile'den ayrıldıktan sonra Ashâbu'l-Hadîs saflarında yer edinmişti. Ashâbu'l-Hadîs taraftarları içerisinde kimlerle muhatap olduğu konusu burada önemli bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Zira o dönemde Ashâbu'l-Hadîs, içerisinde Mâlikîlerin, Şafîîlerin ve Hanbelîler'in de olduğu farklı ekoller tarafından sahiplenilen geniş ölçekli bir gruba denk gelmektedir.¹⁰⁸³ Eş'arî'nin sosyal çevresine bakıldığında söz konusu gruplar içerisinde daha çok Şafîîler ile irtibat halinde olduğu fark edilmektedir. Bunlar içerisinde birtakım grup ve isimler yer almaktadır.

Eş'arî'nin muhataplık sahasında yer aldığı rivayet edilen kişilerden biri *Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. Süreyc Bağdâdî*'dir (ö. 306/918). İbn Nedîm'in aynı

¹⁰⁸¹ Bkz. Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 32.

¹⁰⁸² Rivayete göre Eş'arî'yi Basra mescidinde gören biri ona "Senin Kelam ilmindeki yetkinliğini biliyoruz. Ben size fıkıhta açık olan bir meseleyi soracağım deyince Eş'arî ona "İstediyini sor!" der. Bunun üzerine o kişi "Namazın Fatıhasız olması hakkında ne söylersiniz?" demiştir. Buna mukabilen Eş'arî Zekeriya es-Sâcî'den rivayetle "Fatıhasız namaz olmaz!" şeklinde cevap vermiştir. Tam anlatım için bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 124.

¹⁰⁸³ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı -İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, 4. Bs (Ankara: Otto, 2017), 59.

zamanda kelimcilerden saydığı İbn Süreyc'in¹⁰⁸⁴ Eş'arî'nin fıkıh hocası olduğu iddia edilmektedir.¹⁰⁸⁵ Ancak buradaki hocalıktan kastın düşünceyi benimseme olduğu kanaatindeyiz. Zira Eş'arî'nin Bağdat'a geldiğinde İbn Süreyc'ten ders aldığına yahut görüştüğüne dair bir bilgiye hali hazırda sahip bulunmamaktayız. Bunun yerine, birazdan bahsedileceği üzere, kaynaklarda İbn Süreyc'in öğrencisi Ebû İshâk el-Mervezî zikredilmektedir.¹⁰⁸⁶ Böylelikle Eş'arî'nin İbn Süreyc ile irtibatı benimseme yahut takip etme anlamında olmalıdır. Nitekim Eş'arî'nin Şafîî olduğunu söyleyen İbn Fûrek onun *er-Risâle fî Ahkâmi'l-Kur'an* isimli eserinde İbn Süreyc'in görüşlerini tercih ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁸⁷ İbn Süreyc'in yaşadığı dönemde Irak Şafîîlerinin üstadı olması hasebiyle Eş'arî ile benimseme şeklinde dahi olsa ilişkisi dikkate değerdir.¹⁰⁸⁸ Ayrıca sufilerle yakınlığı ile de dikkat çeken İbn Süreyc, konumuz açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu anlamda Eşariliğin Şafîîlikle bağlantılarının baştan itibaren tasavvufa yakın bir çizgide olduğunu söylemek mümkündür.

Eş'arî'nin Şafîîlikle ilişkilendirilmesine imkân sağlayan en önemli bağlantı hiç şüphesiz *Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk el-Mervezî* (ö. 340/951) ile olan ilişkisidir. Mervezî, İbn Süreyc'in talebesi olup ondan sonra Irak Şafîîleri'nin üstadı olmuştur. Irak ve Horasan Şafîî tarikinın ona dayandırılması Şafîîlik içerisindeki önemini göstermektedir.¹⁰⁸⁹ Kaynaklarda çoklukla zikredildiği üzere Eş'arî, Mutezile'den ayrıldığını ilan edip bir süre sonra Bağdat'a geldiğinde Mervezî'nin ders halkasına katılmıştır. Her cuma günü dönemin önemli bir eğitim mekânı sayılan Mansûr Camii'nde Mervezî'nin derslerini takip etmiştir.¹⁰⁹⁰ Eş'arî'nin Ebû İshâk el-Mervezî'den fıkıh dersi okurken Mervezî'nin de ondan kelam dersi aldığı nakledilmektedir.¹⁰⁹¹ Bu yüzden olsa gerek Mavil ve Keskin, her ikisi arasındaki muhataplığın hoca-talebe ilişkisiyle birlikte arkadaşlık düzeyinde olma ihtimaline

¹⁰⁸⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2019, 706.

¹⁰⁸⁵ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 35.

¹⁰⁸⁶ İbn Hallikân, *Veñiyâtu'l-A'yân*, 3/284.

¹⁰⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 193.

¹⁰⁸⁸ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 2/187.

¹⁰⁸⁹ en-Nevevî, *Tehzîb*, 2/476; Bakır, *Horasan Şafîîliği ve Râfîî*, 336-337.

¹⁰⁹⁰ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/273-274; İbn Hallikân, *Veñiyâtu'l-A'yân*, 3/284.

¹⁰⁹¹ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şafî'iyye*, 2/605.

vurgu yapmaktadırlar.¹⁰⁹² Böylelikle Eş‘arî’nin Şafîî çevrelerle ilişkisinin ekol içerisinde lider pozisyonundaki kişilerle söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Eş‘arî ile karşılıklı hoca talebe ilişkisinden söz edildiği bir başka isim *Muhammed b. Ali el-Kaffâl el-Kebîr*’dir (ö. 365/976). Aynı zamanda yaşadığı dönemin sufilerinin lideri olan Sülemî’nin fıkıh hocaları arasında zikredilen Kaffâl; Şafîilik-Eşarilik ilişkisinde de önemli bir konumda bulunmaktadır.¹⁰⁹³

Kaffâl, üçüncü nesil Şafîiliğinin Horasan intisap çevresinde değerlendirilmektedir.¹⁰⁹⁴ Diğer taraftan Nisâbü’rî onu Maverâünnehir imamlarından saymaktadır.¹⁰⁹⁵ Bölgede Şafîiliğin yayılmasından önemli bir rol üstlenen Kaffâl eğitimi ilk olarak İbn Huzeyme’den almıştır.¹⁰⁹⁶ Bununla birlikte İbn Huzeyme’nin öğrencileri arasında ortaya çıkan kelam eğiliminin Kaffâl’da da söz konusu olduğu görülebilmektedir.¹⁰⁹⁷ Kelamla bağlantısının ise Eşarilik üzerinden olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sübkî’nin belirttiği üzere Eş‘arî ondan fıkıh dersi; o ise Eş‘arî’den kelam dersi almıştır.¹⁰⁹⁸

Eş‘arî’nin iletişim halinde olduğu Şafîiler bunlarla sınırlı değildir. Sonradan Küllâbî olarak isimlendirilen Şafîî olup kelam yapan bir grupla da bağlantı halinde olduğu görülmektedir. Küllâbîler’i en kısa şekilde Ehl-i Hadîs içerisinde meydana gelen farklılaşmanın bir çıktısı olarak ifade etmek mümkündür. Nitekim İbn Küllâb ve yanındakiler, re‘ye karşı keskin bir tutuma sahip olan ve Ehl-i Hadîs içerisinde ortaya çıkan reaksiyonun temsilciliğini yapmışlardır.¹⁰⁹⁹ Kelamla ilişkilendirilen ve Şafîî olan bu grup aynı zamanda Eş‘arî’nin yeni fikrî muhitini oluşturmaktadır.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹² Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik*, 107; Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 38.

¹⁰⁹³ İbn Hallikân, *Vefiyâtu’l-A‘yân*, 4/200; Krş. Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 31-32.

¹⁰⁹⁴ Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 115.

¹⁰⁹⁵ el-Hakîm, *Telhîsu Târihi Nisâbü’r*, 106.

¹⁰⁹⁶ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şafî‘iyyeti’l-Kübrâ*, 3/201; Fıkıh eğitimi İbn Süreyc’ten aldığı dair rivayetler de bulunmaktadır. Ancak bu husus tartışmalıdır. Bkz. İbn Hallikân, *Vefiyâtu’l-A‘yân*, 4/200; İbn Süreyc hakkındaki değerlendirme için bkz. Ateş, *Kaffâl eş-Şâfi’nin Hayatı ve Mehâsinu’s-Şerîa Adlı Eserinde Makâsıd (Aile Hukuku Örneği)*, 21-22.

¹⁰⁹⁷ Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 117.

¹⁰⁹⁸ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şafî‘iyyeti’l-Kübrâ*, 3/202-203.

¹⁰⁹⁹ Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, 72.

¹¹⁰⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 426-427; Jan Thiele, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) ‘Haller’ (Ahval) Teorisi ve Bunun Eş‘arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması”,

Eş'arî ile Bağdat'ın önemli Şafîî isimleri arasında yer alan bu bağlantı Eşarilik ile Şafîîlik arasındaki irtibatın ilk baştan itibaren var olduğu anlamına gelmektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu münasebet türü Eş'arî döneminde sosyal iletişim seviyesinde seyretmiştir. Zira Eş'arî'nin Şafîîlik adına bir faaliyette bulunduğu dair ipuçlarına şu an için sahip değiliz. Eş'arî'nin Küllâbîler ile olan ilişkisi ise muhtemelen söz konusu grubun Şafîîlikten ziyade kelamla irtibatı sebebiyledir. Aynı şekilde Eş'arî'nin talebelerine bakıldığında mezhebî anlamda tek düze bir görüntünün mevcut olmaması da bu durumu destekleyen diğer bir husustur.

Eş'arî'nin hangi fikhî kesimden olduğu ayrı bir tartışma konusuyken talebelerinde var olan mezhebî çeşitlilik Şafîîlik-Eşarilik ilişkisindeki belirsizliğinin devam etmesine yol açmaktadır. Aslında Eş'arî'nin talebelerinden hareketle bir değerlendirme yapılacak olursa farklılıkları içerisinde barındıran bir görüntünün mevcut olduğu söylenebilir. Öğrenci halkasında birçok kesimden kişilerin varlığı söz konusu olmuştur. Nitekim öğrencileri arasında dört mezhebe de mensubiyet söz konusu olmuştur.¹¹⁰¹ Bu durum Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmasıyla çevrenin ilgisiyle ortaya çıkan bir merakın ürünü gibi görünse de ekolün en azından Eş'arî döneminde herhangi bir fikhî oluşum ile bütünleşik bir durumda olmadığı anlamını da ifade etmektedir.

Eş'arî'nin öğrencileri hakkında en hacimli bilgiye İbn Asâkir'de rastlanılmaktadır.¹¹⁰² Eş'arî'nin talebeleri arasında yer alan isimlere bakıldığında Ebu'l-Hüseyin Bündâr b. Hüseyin eş-Şirâzî es-Sûfî (ö. 353/964), Ebû Muhammed et-Taberî el-İrâkî (ö. 359/970), Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdi et-Taberî (ö. ?), Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâşî el-Fakih (ö. 365/975), Su'lûkî (ö. 369/979), Ebu'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb b. Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980), Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981), Ebû Abdullâh Muhammed b. Hafîf eş-Şirâzî (ö. 371/982) ve Ebû Ali Zâhir b. Ahmed el-Fakîh es-Serahsî (ö. 389/999) gibi

Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı, ed. Sabine Schmidtke, trc. Orhan Şener Koloğlu, 1. Bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 497; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 38.

¹¹⁰¹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindawi, 2012), 772.

¹¹⁰² İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 177 vd.

önemli alimler dikkat çekmektedir. Diğer bir ifade ile Eş'arî düşüncüyü sonraki kuşağa aktaran söz konusu isimler köprü vazifesi görerek önemli bir misyonu icra etmişlerdir.

Eserde zikredilen isimler içerisinde İbn Mücâhid et-Tâî gibi Mâlikî mezhebine mensup¹¹⁰³ olan kişiler bulunduğu gibi Su'lûkî¹¹⁰⁴, İbn Hafîf¹¹⁰⁵ ve Kaffâl¹¹⁰⁶ gibi Şafîî mezhebine mensup şahıslar da yine Eş'arî'nin öğrencileri arasında gösterilmiştir. Diğer taraftan Basra'da faaliyette bulunan Bâhilî gibi İmâmiyye Şîâsı'nı terk edip ona talebelik yapan kişilerin varlığı, bahsedilen çeşitliliğin farklı bir boyutunu oluşturmaktadır.¹¹⁰⁷

Eş'arî'nin öğrencilerinde mevcut olan fikhî anlamdaki farklılık, ekolün karakteristik formunu kazanırken fikhî unsurun etkisiz bir öge olduğu anlamına gelmemelidir. Zira tasavvuf ve Şafîîlik ilişkisinde ortaya çıkan süreçte olduğu gibi Eşarilik ve Şafîîlik ilişkisinde de ilk olarak sosyal bağlantılar söz konusu olmuştur. Bu durumun somut göstergesi Eş'arî ile o dönemde Şafîîlerin önde gelen ismi olan Ebû İshâk el-Mervezî arasında yer almaktadır. Mervezî ile Eş'arî arasındaki ilişki anlaşıldığı kadarıyla karşılıklı hoca ve talebe ilişkisidir. Bununla beraber kaynaklardan takip edilebildiği kadarıyla Eş'arî ile Ebû İshâk el-Mervezî arasındaki irtibat öğrenci akışında da etkili olmuş gibi görünmektedir. Bu noktada bazı isimlerin özellikle dikkat çektiğini belirtmek gerekmektedir. Eş'arî döneminde söz konusu muhataplık seyrini ortaya koyabilme adına ilk olarak *Su'lûkî*'den bahsetmek mümkündür. *Su'lûkî* ailesi¹¹⁰⁸ Horasan Şafîîliğin yayılmasında önemli bir role sahiptir. Nitekim bu ailenin bilhassa Nisabur olmak üzere Horasan bölgesinde Şafîî önderliğini yaptıklarına dair değerlendirmeler söz konusu olmuştur.¹¹⁰⁹ Bu anlamda sufi ve Eş'arî kimliğe sahip olan *Su'lûkî*'nin de Şafîîliğin Horasan'a taşınmasında rolü olan isimler arasında yer aldığı söylenebilir.¹¹¹⁰ Bu yönüyle Ebû İshâk el-Mervezî'nin talebeleri içerisinde

¹¹⁰³ el-Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 6/196; Kalaycı, *İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arilik*, 99; Gençtürk, *Büveyhîler'in İran Hâkimiyeti*, 387.

¹¹⁰⁴ es-Sübkî, *Tabakâtu'sh-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 1/201; Saklan, *Muhaddis Süfîler*, 138.

¹¹⁰⁵ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 189.

¹¹⁰⁶ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 182.

¹¹⁰⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 127-128.

¹¹⁰⁸ *Su'lûkî* ailesi ile kastedilen Ebû Sehl es-Su'lûkî, Ebû Sehl'in amcası olan Ebu't-Tayyîb es-Su'lûkî (ö. 337/948) ve Ebû Sehl'in oğlu olan Ebû't-Tayyîb Sehl es-Su'lûkî'dir (ö. 404/1013). Genel bilgi için bkz. Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şafî'i Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 241-242.

¹¹⁰⁹ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şafî'i Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 241.

¹¹¹⁰ Bakır, *Horasan Şafîîliği ve Râfîî*, 61.

dikkat çekmektedir. Diğer taraftan tasavvuf alanında önemli bir konuma sahip olup ilim ve tasavvuf meclisleriyle etki alanı yüksek olan Su'lûkî, Eş'arî'nin de öğrencisidir.¹¹¹¹ Daha önce tasavvuf ve Şafîlik ilişkisi bağlamında önemine değindiğimiz Su'lûkî, aynı şekilde Eşarilik ve Şafîlik söz konusu olduğunda da önemli bir faktör konumundadır.

Su'lûkî'nin sahip olduğu çok yönlü yapı, onun birçok ilimde devrin imamı olduğu şeklinde nitelendirilmesini sağlamıştır.¹¹¹² Zira Su'lûkî'nin Gazneli Mahmud tarafından Karahanlılar'a elçi olarak gönderildiğinde ihtişamlı bir şekilde karşılanmasından yola çıkılsa dahi onun ilmî ağırlığı ve nüfuzu hakkında fikir sahibi olunabilmektedir.¹¹¹³ Böyle bir konuma sahip olan Su'lûkî'nin varlığı, Eşariliğin daha ilk kuşaktan Şafîlik ve tasavvufla ilişkisinin derecesini gösterme noktasında önemli olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Asakir'in eserinde Su'lûkî'nin 322/933 yılında Irak'a gittiğinden bahsedilmektedir.¹¹¹⁴ Ancak İbn Asâkir'in rivayetine göre Su'lûkî'nin Eş'arî ile teması Basra'ya, Eş'arî'nin Bağdat öncesi dönemine dayanmaktadır.¹¹¹⁵ Fıkîhî açıdan bakıldığında ise kaynaklar Su'lûkî'nin Şafîî fıkıhında eğitim aldığı konusunda birleşmektedir.¹¹¹⁶ Su'lûkî her ne kadar Mervezî'nin öğrencisi olarak nitelendirilse de onun öncesinde fıkıh eğitimi aldığına dair rivayetlere de rastlanılmaktadır. Nitekim o ilk olarak İbn Huzeyme'nin; sonrasında ise Ebû Ali'nin yanında tefakkuh etmiştir.¹¹¹⁷ Ebû Ali'nin kelim ve tasavvufla irtibatının Su'lûkî'nin söz konusu eğiliminde etkili

¹¹¹¹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 185; Zehebi, *Siyer*, 2006, 11/393.

¹¹¹² es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/167.

¹¹¹³ el-'Utbî, *el-Yemînî*, 256; Zeki, *Gazneli Mahmud'un Dinî Siyaseti*, 115.

¹¹¹⁴ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 183-184.

¹¹¹⁵ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 93-94.

¹¹¹⁶ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/306; İbn Hallikân, *Veşîyâtü'l-A'yân*, 4/204; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 26/314; Zehebî, *el-İber*, II/132; es-Safedî, *el-Vâfi*, 3/105; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Süleymân el-Yâfi'î, *Mirâtu'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî M'arifeti mâ Ya'tebir min Havâdişi'z-Zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 295; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 4/397 vd; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*, 295.

¹¹¹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 26/314; Su'lukî'nin amcasının, onun İbn Huzeyme'ye gitmesini engellediğine dair rivayetler söz konusudur. Sem'ânî bu hususta Amcasının yeğenini men ettiğini söylerken, İbnu's-Salâh'ın eserinde bu durum "ondan başkasına gitmekten men ettiği" şeklinde ifade edilmektedir. Ancak bu anlamı ortaya çıkaran ibarede bulunan "لا" lafzı İbnu's-Salâh'ın eserinin bazı versiyonlarında bulunmamaktadır. Buna rağmen ifadenin önce ve sonrasına bakılarak hareket edildiğinde "Ondan başkasına gitmekten men ettiği" şeklinde tercüme etmenin daha makul görüldüğünü söylemek mümkündür. Yine de bu konunun tartışmalı bir husus olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bkz. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/306; İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/159.

olma ihtimali bulunmaktadır. Sonrasında ise Şafîî bir kimse olarak Su'lûkî'nin bölgede Ashâbu'l-Hadîs liderliğini üstlendiğine şahit olunmaktadır.¹¹¹⁸ Bu anlamda Su'lûkî'nin Ashâbu'l-Hadîs'e mensup Şafîîler içerisinde Ebû Ali çizgisinde bir isim olarak Horasan'da yer edinmesi önemi haizdir.

Su'lûkî, Şafîîlik bağlamında ele alındığında Eşariliğin Horasan'a taşınması ve temsili konusundaki rolü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zira Ehl-i Hadîs'in Horasan bölgesindeki imamı olarak nitelendirilen Su'lûkî'nin ilmî karakteri sürece yön veren önemli bir hususu barındırmaktadır.¹¹¹⁹ Su'lûkî'nin Horasan bölgesindeki fonksiyonuna bakıldığında ilmî, tasavvufî ve siyasi yönden etkili bir isme karşılık geldiği görülmektedir. Diğer taraftan yukarıda bahsedildiği üzere Su'lûkî'nin sosyal çevresinin de aynı şekilde önemli olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Su'lûkî'nin, gerek sahip olduğu ilmî doku gerekse konumu Horasan bölgesinde Eşarilik-tasavvuf ilişkisi ve bu denklemde yer alan Şafîîliğin önemi hakkında fikir vermektedir.

Eş'arî'nin talebeleri arasında yer alan ve ekolün Şafîîlikle bağlantısında önemli bir pozisyonda bulunan diğer bir isim *Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Fâşânî el-Mervezî'dir* (ö. 371/981).¹¹²⁰ Ebû İshâk el-Mervezî'nin de öğrencisi olan Ebû Zeyd, gerek Şafîîlik ve tasavvuf gerekse Şafîîlik ile Eşarilik arasında köprü vazifesi görmesi açısından değerlidir.¹¹²¹

Ebû Zeyd'in önemli Şafîî alimlerle organik bağlantılarının yanı sıra münferit olarak da Şafîîlikte önemli bir misyonda yer edinmiştir. Nitekim Şafîî mezhebini en iyi bilenlerden biri olduğu nakledilmektedir.¹¹²² Aynı zamanda Horasanlı Şafîî fakihlerinin eserlerinde Ebû Zeyd'in isminin daha çok geçmesi bu bölge için önemini göstermektedir.¹¹²³ Bu bağlamda Ebû Zeyd'in daha çok Horasan bölgesinde yer alan Şafîîliğin yayılmasında katkı sağlayan alimler arasında zikredildiğini söylemek

¹¹¹⁸ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/307; Hanefî bir alimin Su'lûkî'yi rüyasında görmesi üzerine Ashâbu'l-Hadîs'e geçtiğinden bahsedilmektedir. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 186.

¹¹¹⁹ el-'Utbî, *el-Yemînî*, 255-256.

¹¹²⁰ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/392-393.

¹¹²¹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 189.

¹¹²² es-Sübkî, *Tabakâtu 'ş-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/72.

¹¹²³ Bakır, *Horasan Şafîîliği ve Râfîî*, 68.

mümkündür.¹¹²⁴ Horasan bölgesindeki birçok alimin fıkıh eğitimini ondan alması bu durumu gösteren önemli bir husustur.¹¹²⁵

Her üç alime (Ebû İshâk el-Mervezî, Ebû Sehl el-Su'ûkî ve Ebû Zeyd) nazar edildiğinde bazı mümeyyiz vasıfların adı geçen kişilerde yer aldığı dikkati çekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî'yle yakından bağlantılı olan söz konusu üç isim Horasan Şafîliğinin meydana gelmesi ve yayılmasında önemli bir pozisyonda yer almaktadır. Bölgede faaliyet gösteren ve Ehl-i Hadîs çizgisine daha yakın bir duruş sergileyen İbn Huzeyme'nin meclisindeki farklılaşma ve ayrışmalar sonucu eğilimin daha çok bu yöne doğru olduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Ali bu durumun en somut tezahürüdür. Buradan yola çıkılarak Horasan Şafîliğinin dokusunda yer alan Eş'arî çizgi fark edilebilmektedir. Ancak kanaatimizce bundan daha da önemlisi Eş'arî çizgiyle birlikte yer alan tasavvufî damarın varlığıdır. Nitekim Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi söz konusu olduğunda Şafîlik unsurunun çokça karşımıza çıkması bu durumun bir sonucu olarak görülebilir.

Eş'arî'nin çevresinde yer alan Şafîler arasında ekol içerisinde bu tarz önemli rollere sahip kişilerin yanı sıra farklı isimler de bulunmaktadır. Ebû Ali Zâhir b. Ahmed es-Serahsî (ö. 389/999) bunlardan bir tanesidir. Kendisi Ebû İshâk el-Mervezî'nin öğrencisi olmakla birlikte Eş'arî'den de kelam dersi almıştır.¹¹²⁶ Yanı sıra Eşarilik ve Şafîlik ilişkisi açısından zikredilen diğer isimler kadar ön planda olmasa da tasavvufî açıdan bakıldığında zikredilmesi gereken önemli birtakım isimler söz konusu olmaktadır. *Ebu'l-Hüseyin Bünder b. el-Hüseyin eş-Şirâzî es-Sûfî* (ö. 353/964), *Ebû Abdillâh b. Hafîf eş-Şirâzî* (ö. 371/981) bu minvalde ele alınabilecek kayda değer kişilerdir. Bünder eş-Şirâzî, Eş'arî'nin talebelerindendir. Bununla beraber Şafîî tabakat eserinde ismi geçmesi Bünder eş-Şirâzî'nin Şafîî olduğu ihtimalini gündeme getirmektedir.¹¹²⁷ Ancak kendisinin daha çok sufi bir karakterde olması onun daha çok sufiliğiyle anılmasını sağlamıştır. Bununla beraber fikhî sahaya giren tasavvufla ilgili sorulara cevap vermiş olması onun fikhî yönünün pasif olmadığını

¹¹²⁴ Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şafî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 245.

¹¹²⁵ Şirâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, 115.

¹¹²⁶ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 206-207; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/293-294.

¹¹²⁷ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/224.

göstermektedir.¹¹²⁸ Yine de kaynaklara yansıdığı kadarıyla bu tarz örneklerin az olduğunu söylenebilir. Bûndar eş-Şirâzî fıkıhtan ziyade tasavvufî ve kelimî kimliğiyle daha çok göz önünde olmuştur.¹¹²⁹ Bu husus kendisini Eşariliğin tasavvufla etkileşiminin zemini anlamında önemli kılmaktadır.

İbn Hafîf ise sufi yönü ağır basmakla beraber aynı zamanda Şafîî fıkıhçısıdır.¹¹³⁰ İbn Hafîf'in Şafîîlikle bağlantısı hakkında Bûndar eş-Şirâzî'den olduğundan daha fazla bilgi sahibiyiz. İlk olarak fıkıh eğitimine bakıldığında İbn Süreyc ile karşılaşılmaktadır.¹¹³¹ İbn Süreyc'le olan eğitim döneminin Şiraz'da olması kuvvetle muhtemeldir.¹¹³² İbn Hafîf'in; Ebû Zeyd el-Mervezî ve Su'lûkî ile aynı kanaldan beslenmiş olması Horasan Merâvize ekolüne uygun düşen bir Şafîîlik anlayışına sahip olduğu ihtimalini göz önünde bulundurmayı gerekli kılmaktadır. Diğer taraftan öncülük ettiği cemaatinin yapısına bakıldığında yalnızca tasavvufî bağlantının olmadığı dikkat çekmektedir. Birtakım kaynaklarda yer alan bir bilgi bu anlamda fikir verebilecek bir mahiyete sahiptir. Eş'arî'nin ikinci kuşak takipçisi olan Bâkîllânî Şiraz'a ilmî bir münazara için gittiğinde İbn Hafîf, onun sufi ve Sünnîlerden oluşan bir cemaat ile kendisini karşıladığından bahsetmektedir. Burada Bâkîllânî'nin yaptığı ayrım İbn Hafîf'in yalnızca sufiyane bir karaktere sahip olmadığı, farklı kesimlere de ilmî anlamda önderlik ettiği hususunu mümkün kılabilir. Anlaşıldığı kadarıyla tıpkı Su'lûkî'de görüldüğü gibi çok yönlü bir eğitim için gelen talebelere aynı çatı altında sunulmuş gibidir. Zira Bâkîllânî, İbn Hafîf'in derste talebelere Eş'arî'nin önemli kelim eserleri olan *el-Lüma*'ı okuttuğundan bahsetmektedir.¹¹³³ Bunun gibi Şafîî fıkıhını da okutuyor olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn Hafîf'in kelimî yönüne gelindiğinde ise Eşarilikle olan bağlantısından bahsedilebilmektedir. Eş'arî ile olan irtibatı Eş'arî'nin Basra dönemine rastlamaktadır. Muhtemelen İbn Hafîf, Mutezile'den ayrılışı sebebiyle Eş'arî'ye ilgi duyanlar arasında

¹¹²⁸ Sema'nın haram olmayıp mübah olduğunu söylemiştir. Bkz. Tûsî, *Lüma*, 315.

¹¹²⁹ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 302; Zehebi, *Siyer*, 2006, 12/193.

¹¹³⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 190; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 8/365; Karamustafa, *Tasavvufün Oluşumu*, 73.

¹¹³¹ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/158.

¹¹³² İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/155; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/158.

¹¹³³ el-Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, 21; el-Mukrî et-Tilimsânî, *Ezhâru'r-Riyâd*, 3/80.

yer almaktaydı.¹¹³⁴ Ancak İbn Hafif'i önemli kılan başka bir husus daha bulunmaktadır. Adı zikredilen diğer fakihlerden farklı olarak İbn Hafif; Eşarilik ve tasavvuf etkileşiminde Şafîîliğin köprü vazifesi görmesinden fazlasını ifade etmektedir. Zira o, Eşariliğin tasavvufla ilişkisinde direkt rol oynayan önemli bir isimdir.

Eş'arî'den ders almış kişilere salt olarak bakıldığında tek tip görüntünün mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi olduğunda durumun farklılaştığı müşahade edilebilmektedir. Böyle bir durumda ise Eşarilik ve tasavvuf ilişkisini meydana getiren senaryoda Şafîîliğin rolü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yukarıda sıraladığımız isimlerin bir kısmı, Ebû İshâk el-Mervezî, Ebû Zeyd el-Mervezî gibi fakihlik yönü ağır basarken sufi şahsiyetlerle olan irtibatları bölgede her iki yapının beraber gelişmesine ön ayak olmuştur. Diğer bir kısım Eş'arî-Şafîîler ise fakihlik yönüyle birlikte sufi bir karaktere sahip olduklarından ekolün tasavvufî mecrayla olacak ortak paydasına katkı sağlamıştır. Su'lûkî, ve İbn Hafif bu bağlamda ele alınabilecek önemli şahsiyetlerdir.

1.2.2. Eşarilik-Şafîîlik İlişkisinde İkinci Dönem: Eş'arî Sonrası

Eş'arî'nin irtibat sahasında bulunan ve sufilerle iletişim halinde olan Şafîîlere bakıldığında bu isimlerin daha çok Horasan bölgesinde faaliyet gösteren kişiler olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum Horasan bölgesinin Eşarilik açısından önemli bir bölge hüviyeti kazanmasında etkili olmuştur. Nitekim Eş'arî sonrası dönemde söz konusu hususun yansımaları görülebilmektedir.

Eş'arî döneminde söz konusu olan irtibatın sonrasında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî'nin talebeleri aldıkları eğitimden sonra farklı bölgelere dağılmışlardır. Böylelikle İslam coğrafyasının başka bölgelerinde Eş'arî anlayış tezahür etmeye başlamıştır. Eş'arî'nin ikinci kuşak öğrencilerinden önemli bir kısmı bu noktada dikkat çekmektedir. Söz konusu kişilere geçmeden önce önemli bir hususu vurgulamak gerekir. Bu dönem, Eş'arî'nin yaşadığı ve faaliyet gösterdiği zaman diliminden önemli bir farklılığı barındırmaktadır. Henüz bir ekol hüviyetine

¹¹³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 24/121.

bürünmemiş olan Eşariliğin bu aşamada ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Eş'arî'nin talebelerine öğrencilik yapan bu kişiler Eşariliğin görünürlüğü açısından önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bir yandan Şafîîlerle sosyal bağları devam etmiş diğer yandan ekol içerisinde Eşariliğin sesini arttırmışlardır. Özellikle Eş'arî'nin birçok Şafîî talebesinin gittiği Horasan bölgesinde bu durum vaki olmuştur. Diğer bir deyişle Eşarilik ve Şafîîlik bölgede sarmalanmaya başlamıştır.

Konuya aynı şekilde tasavvuf perspektifinden de bakmak mümkündür. Şafîîliğin tasavvufu da sıkı bir münasebet sürecine girdiği bu dönemde tasavvuf ile Şafîîlik arasında bir bakıma birliktelik meydana gelmiştir. Şafîîliğin her iki alanda icra ettiği fonksiyon tasavvuf ve Eşarilik arasında daha somut bir iletişimin varlığını sağlamış gibidir. Buradan yola çıkarak denilebilir ki, muhtemelen 4./10. asrın ortalarından sonrasına denk gelen bu dönemde Şafîîlik bir köprü vazifesi görmeye devam edegelmiştir. Bu dönem aynı zamanda Eş'arî'nin ikinci kuşak öğrencilerinin olduğu zaman dilimine denk gelmektedir.

Eş'arî'nin ikinci kuşak öğrencileri arasında en çok dikkat çeken üç alim bulunmaktadır. Eşarilik söz konusu olduğunda adlarını sıklıkla duyduğumuz bu kişilerden Bâkılânî, Mâlikî olmakla beraber onun dışındaki İbn Fûrek¹¹³⁵ ve Ebû İshâk el-İsferâyînî Şafîî'dir.¹¹³⁶ Diğer taraftan Endülüs bölgesinde faaliyet gösteren Bâkılânî'den farklı olarak İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Horasan bölgesinde etkin olmaları konumuz açısından söz konusu iki alimi ayrıca önemli kılmaktadır.

İbn Fûrek, Horasan bölgesinde faaliyet gösteren ve etkin olan önemli bir alimdir. Ailesi içerisinde kardeşi Ebû Abdullah (ö. 350/962) ve dedesi Ebû İmrân (ö. 356/968) gibi önemli Şafîî fakihlerinin yer alması onun yetiştiği muhit hakkında fikir verebilmektedir.¹¹³⁷ Bu anlamda İbn Fûrek'in yetiştiği ortam bakımından, ilk baştan itibaren fıkıh ve hadislerle yoğun bir şekilde irtibat halinde olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Zira kendisinin kelama yönelmesi de fıkıh eğitimi sırasında olmuştur. Bir

¹¹³⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 27/138.

¹¹³⁶ Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 33.

¹¹³⁷ Söz konusu kişilerin tam isimleri şöyledir: Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ b. Merdeveyh b. Fûrek b. Cafer el-Fûrekî, Ebû İmrân Mûsâ b. Fûrek b. Cafer el-Fûrekî el-İsfehânî. Bkz. Arğun, *Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâm Alimlerinin Tasavvufa Bakışı*, 13-14.

Hadis¹¹³⁸ hakkında sorduğu cevaba hocasından tatmin edici bir cevap alamayınca kelam ilmine yönelmiştir.¹¹³⁹ Bu olay İbn Fûrek'in ilmî hayatında önemli bir başlangıç mahiyetindedir. Nitekim bu olayın ardından İbn Fûrek kelam alanına yönelir ve Eşariliğin önemli müessislerinden biri olur.

Eğitim hayatı Isfahan'da başlayan İbn Fûrek, Bağdat ve Basra gibi farklı şehirlerde de eğitim için bulunmuştur.¹¹⁴⁰ Isfahan'da ve Merv'de 360/970 yıllarında katıldığı münazaralar şöhreti açısından önemlidir. Ancak devrin Büveyhî sultanı Nâsıru'd-De'vle'nin talebi üzerine gittiği Nisabur ilmî hayatında farklı bir merhaleyi ifade etmektedir.¹¹⁴¹ Nitekim bu dönemden sonra ilmî anlamda nüfuzu daha da artmıştır.

İbn Fûrek'in bölgedeki sosyal ortamına bakıldığında Şafîiler ile ilişkisi dikkat çekmektedir. Nitekim bölgede o dönemin Şafîî lideri olan Su'lûkî'yle bağlantı halinde olduğu görülmektedir.¹¹⁴² Bu münasebetin her ne kadar tasavvufî yönüyle ilişkili olma ihtimali bulunsa da en azından Nisabur'daki muhiti hakkında bizlere fikir vermektedir. Ancak İbn Fûrek'in bölgede farklı bir etkide bulunduğunu da söylemek mümkündür. İbn Fûrek'in bölgeye çağırılmasının münazaradaki başarısıyla ilişkili olduğu göz önüne alınırsa Şafîîlik içerisinde kelama eğilimin arttığı düşünülebilir. Nitekim İbn Fûrek, Nisabur'da Şafîîlik içerisinde Eşariliğin görünürlüğünü arttırmıştır. Bu anlamda İbn Fûrek'in Şafîî fakihi¹¹⁴³ olmasına rağmen kelamcı yönünün daha ağır bastığını söylemek mümkündür.

İbn Fûrek'in Eşarilik içerisinde üstlendiği misyon bir taraftan Eşariliğin Şafîîlik içerisinde temsil gücünü arttırırken diğer taraftan Horasan bölgesinde bu ekolün yayılmasında büyük bir etkiye sahip olmuştur. Ancak bu noktada yalnız

¹¹³⁸ Bahsi geçen Hadis şu şekildedir: “Haceru'l-Esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir.” bkz. es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 4/129; Krş. Adnan Arslan, *İbn Fûrek'in Tefsirdeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 6.

¹¹³⁹ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 4/129.

¹¹⁴⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufteri*, 232-233; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 4/128-129; Arslan, *İbn Fûrek'in Tefsirdeki Metodu*, 6.

¹¹⁴¹ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 4/128.

¹¹⁴² İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/164; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 3/172; Arğun, *Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâm Alimlerinin Tasavvufa Bakışı*, 11.

¹¹⁴³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 27/138.

olmadığını belirtmek gerekmektedir. Ebû İshâk el-İsferâyînî de aynı şekilde Eşariliğin yayılması açısından büyük öneme sahip bir alim olarak bölgede faaliyet göstermiştir.

Yaşadığı dönemin en önemli üç kelamcısından (diğer ikisi Bâkılânî ve İbn Fûrek) biri sayılan Ebû İshâk el-İsferâyînî Horasan bölgesinde faaliyet gösteren önemli Eş'arî kelam alimidir.¹¹⁴⁴ Yaşadığı dönemde Eş'arîler'in lideri olarak addedilmesi bunun en somut göstergelerindedir.¹¹⁴⁵ Ancak Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin kelamcı olmasının yanında Şafîî fıkında da önde gelen isimlerden birisi olması Horasan bölgesinde Şafîî-Eş'arî bloğun güçlenmesini sağlamıştır.¹¹⁴⁶ Onun fakihlik yönü kelamcı kimliği gibi ileri düzeyde gibi görünmektedir. Zira kelamî konularda olduğu gibi fikhî konularda da münazaralara iştirak etmesi sahip olduğu bu niteliğinin bir tezahürüdür.¹¹⁴⁷

Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin kelam ve fıkhıdaki otoritesinin Nisabur'da Şafîîlik ile Eşarilik arasındaki bağların muhkem hale gelmesinde rol oynadığı kanaatindeyiz. Eğitim müfredatında Şafîî fikhıyla birlikte Eş'arî kelamı da yer almış ve bu haliyle Ebû İshâk el-İsferâyînî, Nisabur'da birçok talebe yetiştirmiştir. Nitekim Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083), Nisabur şeyhlerinin çoğunun Ebû İshâk el-İsferâyînî'den fıkıh usûlü ve kelam dersi aldığını ifade etmiştir.¹¹⁴⁸ Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin fıkhıta usulî¹¹⁴⁹ olduğu da göz önüne alındığında kendi içinde uyumlu ve bütünleşik yapıya sahip bir fıkıh-kelam eğitimi verdiğini söylemek mümkündür.¹¹⁵⁰

İbn Fûrek ile Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi hem Şafîî olup hem de Şafîî çevrelerce desteklenen Eş'arîler'in Nisabur'daki faaliyetleri Şafîîlik ile Eşarilik arasındaki bağların daha çok güçlenmesini sağlamıştır. Başka bir deyişle bu kişiler Şafîîlik çemberi içerisinde Eşariliğin ekolleştiği bir süreçte rol almışlardır. Her iki isim

¹¹⁴⁴ Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 33.

¹¹⁴⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1993, 28/144.

¹¹⁴⁶ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 253.

¹¹⁴⁷ Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 48-54.

¹¹⁴⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'r-Râ'idî'l-'Arabî, 1970), 127.

¹¹⁴⁹ Fakihin kendisine ait fıkıh yöntemine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bardak; İsferâyînî'nin fıkhıta usul sahibi olduğundan bahsetmektedir. Kendisine ait usûlü fıkıh ile ilgili eserleri bulunmaktadır. Bkz. Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 17-18.

¹¹⁵⁰ İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şafî'iyyîn*, 367.

Şafî fıkıh eğitimini verirken kelimî konuları da gündem etmişlerdir.¹¹⁵¹ Böylelikle Şafîlik-Eşarilik bütünlüğü meydana gelmeye başlamıştır.¹¹⁵² Bunun yanı sıra Eşarilik bölgede Şafîlik ile sarmalanarak güçlenirken Tasavvufî kodlar söz konusu bileşkede yerini almıştır denilebilir. İbn Fûrek'in Şafî kesim içerisinde tasavvufa yakın isimlerle daha yakın oluşu bu noktada önemli bir etken mesabesindedir. Diğer taraftan az ya da çok fark etmeksizin Eşarilik ve tasavvuf arasındaki bütünleşmeye yönelik faaliyetler özellikle Şafî olan Eş'arîler eliyle meydana gelmiştir.

Şafî-Eş'arî çizgide eğitim veren İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin faaliyetleri kısa zamanda meyvesini vermiş Eş'arî ve Şafî çizgide önemli şahsiyetler bu isimler aracılığıyla yetişmiştir.¹¹⁵³ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058) gibi isimler Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin yetiştirdiği alimler arasında yer almaktadır.¹¹⁵⁴ İbn Fûrek ise Ebû Mansûr Muhammed b. Hasen b. Ebî Eyyûb el-Eyyûbî en-Nisâbü'rî (ö. 421/1030) gibi önemli Eş'arî kelimcilerin yetişmesine vesile olmuştur. Ancak Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İbn Fûrek'in her ikisinden ders alan öğrencileri de bulunmaktadır. Beyhakî bu noktada dikkat çeken bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁵⁵

Beyhakî'nin sosyal ilişki ağına bakıldığında tasavvuf-Şafîlik-Eşarilik bileşenin hâkim olduğu bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Öğrenim gördüğü hocalar arasında İbn Furek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin yanı sıra Su'lûkî de bulunmaktadır.¹¹⁵⁶ Diğer taraftan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin önemli öğrencilerinden sayılan Abdülkâhir el-Bağdâdî de istifade ettiği isimler arasında yer almaktadır. Zikredilen isimler dışında Sülemî ve Hargûşî (ö. 406/1015-16) gibi sufi isimlerin

¹¹⁵¹ Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüdîn es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/40 (Haziran 2012): 114.

¹¹⁵² Yernat Abdrakhov - Arailym Mendualiyeva, "Tarihsel Süreçte Eşarilik Tasavvuf İlişkisi", *Eş'arilik* (V. Uluslararası Şeyh Şa'bân'ı Velî Sempozyumu, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 589.

¹¹⁵³ Arğun, *Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâm Alimlerinin Tasavvufa Bakışı*, 22; Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 32.

¹¹⁵⁴ Bardak, *Ebû İshâk el-İsferâyînî*, 32.

¹¹⁵⁵ es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 4/256; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 28/93.

¹¹⁵⁶ Mehmet Fatih Kaya, *Ebû Bekr el-Beyhakî'nin Hadis Usulü Anlayışı (el-Medhal ilâ Kitabi's-Sünen Özelinde)* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2023), 29-30.

bulunması ilmî muhiti hakkında fikir verdiği gibi aynı zamanda o dönemde Eş‘arî-Şafîî ve sufi birlikteliğinin görünürlüğü durumunu da ortaya koymaktadır.¹¹⁵⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Şafîî-Eş‘arî irtibatının artmasıyla fıkıh ve kelamî sahasında yetkinlik sahibi alim kimliğinin varlığı meydana gelmiştir. Bu anlamda Beyhakî gibi fikhî ve kelamî yönü güçlü olup tasavvufî irtibatları mevcut olanlar bulunduğu gibi yine aynı ilmî muhit tasavvuf sahasında etkin isimlerin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Kuşkusuz böyle bir durumun varlığını ortaya koymada Kuşeyrî; ilmî tarzıyla ilk sırada yer alacaktır.

Kuşeyrî; önceleri İbn Fûrek’in, onun vefatından sonra ise Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin derslerine devam etmiştir.¹¹⁵⁸ Kuşeyrî’nin tasavvuf sahasındaki konumuna bakıldığında tasavvufun şariat ile bütünleşmesinde önemli bir role sahip olduğu görülmektedir.¹¹⁵⁹ Normatif tasavvuf teorisyenlerinden biri olarak da fıkıhta Şafîîliği benimsemiş olması tasavvufî açıdan ayrı bir öneme sahiptir. Zira bu durum tasavvufun şariat ile irtibatının Şafîîlik üzerinden oluşması ve tasavvufun sınırlarının bir bakıma Şafîîlik üzerinden belirlenmesini ifade etmekteydi. Bu anlamda Kuşeyrî tasavvufî cenahta önemli bir misyon üstlenmiştir. Ancak Kuşeyrî’nin tek önemi bununla sınırlı değildir. Yaşadığı dönemin Nisabur’unda Şafîî-Eş‘arî kesimin lideri olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁶⁰ Böylelikle Kuşeyrî’nin Şafîîliği Eşarilikle ilintili bir yapıya sahiptir denilebilir. Bu durum ise süreç içerisinde tasavvufun Şafîî-Eş‘arî çizgiyle aynı eksene oturtulmasını sağlamıştır.¹¹⁶¹

Kuşeyrî eliyle meydana gelen bu netice aynı zamanda dönemin genel atmosferiyle de bağlantılı görünmektedir. Nitekim 5./11. asra doğru ve sonrasında cereyan eden kelam yoğunluklu tartışmalar, tasavvufun şariat ekseninde ifade edilme sürecini etkilemiştir. Bu anlamda fıkıhla birlikte kelam ile aşına bir tasavvuf modelinin kaçınılmaz olduğu bir noktaya varıldığından bahsetmek mümkündür. Böyle bir düğümün çözülme işini ise Hanefî cenahta Hücvîrî, Şafîî tarafta ise Kuşeyrî

¹¹⁵⁷ Beyhakî, *Delâ’ilu’n-Nübüvve*, 1/95; Zehebî, *Siyer*, 2006, 13/48; M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hüseyin Beyhakî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1992), 6: 58.

¹¹⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/34, 37; 2/248; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 124.

¹¹⁵⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 126.

¹¹⁶⁰ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 139.

¹¹⁶¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 134.

üstlenmiştir.¹¹⁶² Sünnî tasavvuf kurucularından olan Kuşeyrî’de tezahür eden bu durum bir yandan Eş‘arî-Şafîî ilişkisini ortaya koyarken diğer yandan tasavvufa olan etki gücünü de ortaya koymaktadır.

Eşarilik-Şafîîlik münasebeti bağlamında başka isimlerin de mevcut olduğu görülmektedir. Bağdat ve Mısır bölgelerinde faaliyet gösterip Eş‘arî’yle kelimî tartışmaları olan Ebû Bekir es-Sayrafi¹¹⁶³ (ö. 330/941); önemli bir şafîî alimi ve sufi tabakatçısı olan, aynı zamanda bulunduğu bölgede özellikle Hanbelîlere karşı Eşariliğin güçlü temsilciliğini yapan Ebû Nuaym el Isfahânî (ö. 430/1038)¹¹⁶⁴; Horasanlı bir mutasavvıf olan Ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr (ö. 440/1049)¹¹⁶⁵, fakih ve mütekellim olan, bununla birlikte birtakım sufilerle irtibat halinde olan Adurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Sevrâ (ö. 411-420/1020-1029)¹¹⁶⁶ gibi isimleri yine bu bağlamda zikretmek mümkündür.

Tüm bu verilerden hareketle genel olarak tasavvufla bağlantılı bir şekilde Eşarilik-Şafîîlik ilişkisinin 4./10. asırdan itibaren söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Ekol kurucusu sayılan Eş‘arî’den itibaren Eş‘arî-Şafîî ilişkisi süregelmiştir. Eşariliğin Şafîîlikle ilişkisi tasavvufla ilişkisinde de aynı şekilde önemli bir konuma sahiptir. Zira Eşarilik içerisinde Şafîîlik kanalıyla tasavvufla irtibat yoğun bir şekilde kendini göstermiştir. Ancak burada vurgulanması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Bu da Şafîîlik denince karşımıza nasıl bir fikhî ekol çıktığı hususudur. Şöyle ki, Şafîîlik o dönemde tek bir fikhî oluşuma karşılık gelmemektedir. Bunun yerine tek düze bir görüntü arz etmeyen, kendi içerisinde ara formları barındıran bir yapıyı ifade etmektedir. Bu husus aynı zamanda Kelamî bir oluşum olan Küllâbîliğe, yani tasavvuf ile Eşarilik ilişkisinde köprü olan ikinci bir bağlantıya işaret etmektedir.

¹¹⁶² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 123.

¹¹⁶³ ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi‘î ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît fî ‘Usûli’l-Fıkıh* (Dâru’l-Kutubî, 1994), 1/197 vd.

¹¹⁶⁴ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 137.

¹¹⁶⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 155-156.

¹¹⁶⁶ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 1993, 28/289.

2. EŞARİLİK-TASAVVUF İLİŞKİSİNİN KELAMÎ BOYUTU

4./10. asra tasavvuf açısından bakıldığında söz konusu zaman diliminin geleneği inşa dönemi olduğu görülmektedir. Daha önce değinildiği üzere sufiler kendilerine yöneltilen eleştiriler üzerine tasavvufta rehabilite çalışmalarına girişmişlerdir.¹¹⁶⁷ Tasavvufu özellikle ulemanın gözünde meşrulaştırma çabası olarak da değerlendirilebilecek bu gayretlerin izlerini sufilerin ifadelerinden takip etmek mümkündür. Nitekim sufiler, tasavvufla ilgili tanım ve açıklamalarında genel manada şeriat vurgusunu ön planda tutmuşlardır. Öyle ki araştırmacılar tarafından sufilerin tasavvufu tanımlamak, sınırlarını belirlemek ve savunmak amacıyla fıkıh ve kelamla birleştirme yoluna gittikleri ifade edilmiştir.¹¹⁶⁸ Özellikle 5./11. yüzyıl söz konusu olduğunda bu husus tezahürleriyle görülebilmektedir. Ancak bu vakıanın zemini mesabesindeki döneme dikkat edilirse kanaatimizce (fıkıh ve kelam olmak üzere her iki sahayla) direkt olmaktan ziyade fıkıh ve oradan kelama intikalden söz etmek şu durumda daha makul görünmektedir. Nitekim sufiler tasavvufun tanımlamasını yaparken şeriattan kastettikleri öncelikli olarak fikhî alandır. Buradaki asıl önemli husus ise “şeriat” sınırlarının çizildiği mezhebin yapısıdır.

Tasavvufta şeriata mutabıklık söz konusu olduğunda şeriatın sınırlarının daha çok Şafîlik üzerinden belirlendiği görülmektedir. Nitekim Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin tarihsel zemininin oluşumunda yer alan kişilere bakıldığında Şafîliğin önemli bir bağlantı noktasını teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Eşarilik ile tasavvuf etkileşiminde ilk olarak fikhî bağlantıların etkisi söz konusu olmuş; kelimî unsurlar ise sonrasında ele alınan ilişkinin seyrinde etkin rol almıştır. Kronolojik olarak ele alındığında tasavvuf içerisinde meydana gelen değişimler öncelikle fikhî, ardından kelimî birtakım sonuçlara sebebiyet vermiştir. Bu durum aynı zamanda Tasavvuf ve Eşarilik etkileşiminde üçüncü ve son katmana denk gelmektedir. Zira daha önce de değinildiği üzere her iki oluşum arasında süregelen ilişkinin farklı veçheleri bulunmaktadır. Tasavvufun 4./10. asırda fıkıhla irtibat halinde bulunması kelimî

¹¹⁶⁷ Çağfer Karadağ, *Sûfî İtikadı*, 3. Bs (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 23-24; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 127.

¹¹⁶⁸ Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 1/279.

bağlantıların meydana gelmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak tam da bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Şafîlik üzerinden kelamla irtibatın söz konusu olması sufilerin bu dönem öncesinde mutlak surette kelimadan uzak olduğu anlamına gelmemelidir. Burada kastedilen tasavvufî ekole/ekollere yön verebilecek boyuttaki bir değişimin varlığıdır.

Kanaatimizce tasavvuf-Eşarilik ilişkisinde rol alan kelamî boyutun birkaç açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir. Sufilerin kelamla irtibatının tespiti bu aşamada yapılacakların ilkinin oluşturmaktadır. Diğer taraftan kelamla bağlantının varlığı durumunda kelamî anlayışın niteliği ayrıca ortaya konmalıdır. Hangi kelamî ekol ya da ekollere yakın olunduğu ancak bu şekilde tespit edilebilecektir. Tasavvufun Eşarilikle ilişkisinin seyrinde bu noktanın tespitinin önemli bir ayırım noktasını barındırmaktadır. Bu kısımda ele alınacak husus aynı zamanda Şafîlik açısından ayrı bir öneme sahiptir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla Şafîlik Horasan bölgesinde tek bir form üzerinden faaliyet göstermemektedir. Bu anlamda Eşarilik ile tasavvuf ilişkisinde köprü görevi gören Şafîliğin kelamla irtibatını ele almak Şafîliğin hangi form üzerinden tasavvufla bağlantı haline geçtiğini ayrıca ortaya koyacaktır.

2.1. Eşarilik Öncesi Tasavvufun Kelamla İrtibatı: Bireysel Kelâmî Faaliyetler

Tasavvufun kelamla irtibatı denildiğinde akla 4-5/10-11. asırları kapsayan bir süreç gelmektedir. Bu dönem aynı zamanda tasavvufun şatahat tarzı uygulamalara mesafe koyduğu; bunu yaparken de Sünnî çizgiyle paralel bir teoloji ortaya koymaya çalıştığı bir zaman dilimini içermektedir. Karadağ, tasavvufun kelam ile münasebet döneminin Gazzâlî'ye kadar süren bir sürece tekabül ettiğini ifade etmektedir.¹¹⁶⁹ Burada Kelâbâzî ve Hücvirî gibi Hanefî yahut Kuşeyrî gibi Eş'arî-Şafî kimliğe sahip müellifler önemli bir rol üstlenmiştir. Eserlerinde ele alınan tasavvufun niteliği ve sınırları, kelamî unsurlarla ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu husus, tasavvuf-şariat bağlantısında fikhın yerine kelamın artık belirleyici olduğunu gösterirken; diğer

¹¹⁶⁹ Karadağ, *Sûfî İtikadı*, 25.

tarafından tasavvufun kelamla irtibatının ne şekilde olduğu problemini gündeme getirmektedir.

Tasavvufun Eşarilikle etkileşimi her ne kadar tasavvufi düşünceye kelamî bir boyut katmış olsa da tasavvufun kelamla irtibatı Eşarilikten öncesine dayanmaktadır. Bununla beraber tasavvufun kelamla irtibatını belirli bir tarihten itibaren başlatabilmek pek mümkün görünmemektedir.¹¹⁷⁰ Diğer taraftan Muhâsibî (ö. 243/857)¹¹⁷¹, Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859)¹¹⁷², Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280)¹¹⁷³, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)¹¹⁷⁴, Hâkim et-Tirmîzî (ö. 320/932)¹¹⁷⁵ ve Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933)¹¹⁷⁶ bu meyanda örnek teşkil eden önemli isimlerdir. Yine Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902) mütekellimler arasında gösterilen sufilerdendir.¹¹⁷⁷ Adı geçen sufilerin faaliyetleri tasavvufun Eşarilik'ten bağımsız faaliyet gösterdiği bir dönemde yer alan kelam çalışmaları olarak oldukça kıymetlidir. Aynı zamanda Eşariliği de kapsayan tasavvuf-kelam ilişkisinin mevcudiyetini gösteren bir durumdur. Zira bununla tasavvuf-kelam ile irtibatının yalnızca Eşarilik vasıtasıyla oluşmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada *Ebû Sâid el-Harrâz*'ı (ö. 277/890) örnek olarak göstermek mümkündür. Harrâz; tasavvufta önemli birer kavram olan *Fenâ-Bekâ*'dan ilk kez bahseden kişi olarak dikkat çekmektedir.¹¹⁷⁸ Kaynaklarda pek çok eser telif ettiği nakledilen Harrâz'ın kaleme aldığı bazı risaleler günümüze ulaşmıştır.¹¹⁷⁹ Bu risalelerin bir kısmında yer alan ifadelerden yola çıkılarak Harrâz'ın birçok konuda bilgi sahibi olup görüş beyan ettiğini söylemek imkân dahilindedir. Tasavvufla da ilintili olabilecek olan konulardan bir kısmı, mücâhede-gayret

¹¹⁷⁰ Karadağ, *Sûfî İtikadı*, 25.

¹¹⁷¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2019, 624; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 2/275.

¹¹⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/33; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 77.

¹¹⁷³ Verrâk, bir kişide ilmî anlamda Kelam, Fıkıh ve Tasavvufun bir arada olması gerektiğini söylemiştir. Bkz. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 131; Peygamberlik-Mucize ilişkisinden bahsetmiştir. Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 120.

¹¹⁷⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2019, 630; Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, 30.

¹¹⁷⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 57-61; el-Hakîm et-Tirmizî, *Veliliğin Sonu "Hatmu'l-Evliyâ"*, 20.

¹¹⁷⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/29-30; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 211.

¹¹⁷⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 216.

¹¹⁷⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 206.

¹¹⁷⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 492.

ilişkisi¹¹⁸⁰, Kerâmet-Mucize, ilhamın var olup olmadığı hususu, Hidayet-Mücahede, Şefaât ve Rü'yetullâh'tır.¹¹⁸¹

Harrâz'ın ele aldığı konulara bakıldığında kelamî yönü bulunan mevzulardan Rü'yetullâh konusu önemli bir bahse denk gelmektedir. Rü'yetullâh konusu tasavvufta yer alan müşahede ile alakalı olmakla birlikte aynı zamanda o dönemde yer alan önemli bir kelamî tartışma konusudur. Nitekim Eş'arî, itikadî mezhepleri ele aldığı *Makâlâtı*'nda itikadî ekollerin bu konudaki görüşlerini eserinde nakletmektedir.¹¹⁸² Bu meyanda yaşadığı dönemde itikadî mezhep ekollerince tartışılan bir konuda kendisine başka bir bölgeden soru yöneltilmesi dikkat çekicidir. Nitekim Serrâc'ın naklettiği üzere Şam halkından Harrâz'a Rüyetullah hakkında soru yöneltilmiş, buna binaen o da bu konu hakkındaki görüşlerini beyan etmiştir.¹¹⁸³ Şam'dan Bağdat'a Ebû Saîd el-Harrâz'a gönderilen mektuptan ilmî yeterliğinin yalnızca tasavvuf alanında olmadığı, farklı ilmî alanlarda da bilgisine başvurulacak seviyede olduğu fark edilmektedir.

Eşarilik öncesi dönemde kelamla ilintili olarak ele alınabilecek belki de en önemli isimlerden bir tanesi *Cüneyd-i Bağdâdî*'dir. Anlaşıldığı kadarıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufun şekillenmesindeki rolüyle bulunduğu bölgeyi aşan bir şöhrete sahip olması ilmî donanımıyla da alakalı olmalıdır.¹¹⁸⁴ Nitekim ilimle hakikati birleştiren sufiler arasında sayılması bu yönünün en belirgin göstergelerindendir.¹¹⁸⁵ Bu anlamda görüşlerinin tasavvufî sahadaki etkisi ortaya çıkmaktadır.

Tasavvuf sahasının en önemli isimlerden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî; Abdülkâhir el-Bağdâdî tarafından kelamcılar arasında sayılmaktadır.¹¹⁸⁶ Nitekim

¹¹⁸⁰ Afîfî, *Tasavvuf*, 133-134.

¹¹⁸¹ Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*, trc. Naile Baltacı, 1. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 63, 67-69; Tûsî, *Lüma'*, 511; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 19; Afîfî, *Tasavvuf*, 133-135.

¹¹⁸² el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtı'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 152, 155-156, 191, 231-235.

¹¹⁸³ Tûsî, *Lüma'*, 511.

¹¹⁸⁴ Mutezile'den Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931) Cüneyd el-Bağdâdî için şöyle demiştir: "Bağdat'ta Cüneyd denen şeyhinizi gördüm ki bu gözler onun gibisini görmemiştir. Katipler lafızları, filozoflar ordaki(sözlerindeki) manalarındaki incelik ve kelamcılar ise ilmindeki hakimiyeti için orda hazır bulunuyorlardı. Onun sözleri diğerlerinin anlayış ve ilminin ötesindeydi. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/171; Krş. Bayrakçı, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 48-49.

¹¹⁸⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/60.

¹¹⁸⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 244.

Cüneyd-i Bağdâdî fakih olmakla birlikte ele aldığı konular nispetinde kelimla da bağlantılı olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin en çok ele aldığı konunun “tevhid” olması bu anlamda önemlidir. Zira sufilerin tevhid kapsamında ele aldıkları husus Allah-insan irtibatına dair birtakım konulardan oluşmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî’de ise tevhidin kelim yöntemine göre ele alındığından bahsedilmektedir.¹¹⁸⁷

Söz konusu örneklerden anlaşılacağı üzere, 3./9. asırda tasavvuf içerisinde kelimî faaliyetler yer almıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Bahsi geçen kişilerin sonraki dönemde etkisi olmakla birlikte kelim alanındaki faaliyetleri kendi yaşadıkları zaman diliminde daha çok bireysel düzeyde kalmıştır. Böylelikle bu çalışmalarını tasavvuf sahasında bir eğilim olarak nitelendirebilmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak 4./10. asır söz konusu olduğunda durumun farklı bir boyut kazandığına şahit olunmaktadır. Bu dönemde tasavvuf ile kelim arasındaki münasebetin artmaya başladığı görülmektedir. Nitekim, Horasan bölgesinde tasavvufun ilk görünürlük kazandığı zamandan itibaren bu durum söz konusu olmuştur. Bu anlamda Bağdat’tan Horasan’a giden sufi *Ebû Bekir el Vâsîtî’nin* (ö. 320/932) iyi bir örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Vâsîtî ismi literatürde daha çok Horasan’da tasavvufun görünürlüğüyle alakalı olarak geçmektedir.¹¹⁸⁸ Bu anlamda Kelâbâzî onu eser yazmak suretiyle tasavvuf ilmini yayanlar arasında gösterir.¹¹⁸⁹ Vâsîtî, Horasan bölgesinde faaliyet göstermekle birlikte Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi Bağdat tasavvufu temsilcileriyle de irtibatlandırılmaktadır.¹¹⁹⁰ Aynı zamanda melâmî eğilime karşı olan menfi tavrıyla¹¹⁹¹ tam bir Bağdat tasavvufu temsilcisi olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁹² Ancak Vâsîtî’nin kelim ile olan ilişkisi de aynı şekilde zikredilmeye değer bir husustur. Özellikle Mücahede-hidayet ilişkisine dair yaklaşımında Eşarilikle uygunluk arz eden görüşleri dikkat çekicidir.¹¹⁹³ Nitekim hidayetin kişinin çabasıyla değil Allah’ın

¹¹⁸⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, 244; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 347; Yücedoğlu, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, 30.

¹¹⁸⁸ Sviri, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî”, 450-454; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 79-80; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 111.

¹¹⁸⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 67.

¹¹⁹⁰ Tûsî, *Lüma’*, 484; Sülemî, *Tabakatu’s-Sufiyye*, 185; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/101.

¹¹⁹¹ Bu konu tartışmalıdır. Bkz. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 112.

¹¹⁹² Afîfî, *Tasavvuf*, 89.

¹¹⁹³ Afîfî, *Tasavvuf*, 134.

lütfulyla olduğunu savunmaktadır. Ona göre kişinin kısmeti ne ise ezelde taksim edilmiştir. Bu anlamda çabalamanın bir faydası yoktur.¹¹⁹⁴ Aynı şekilde makamlar bağlamında kesb, velayet-nübüvvet ilişkisi gibi konuları ele almıştır.¹¹⁹⁵ Yine tevhid konusunda Mutezile’yi eleştirmesi kelimla olan ilişkisini gösteren bir başka örnektir.¹¹⁹⁶

Eşarilik öncesi dönemde yer alan kelimâ faaliyetlere bakıldığında genel olarak tasavvufila ilintili konulara gereğince temas edildiği görölmektedir. Tasavvuf çerçevesinde yer alan konuların doğası böyle bir irtibatın varlığını zorunlu kılmış gibidir. Nitekim kelimacılar tarafından tartışılan lütuf konusu tasavvuftaki hidayet ile, Rü’yetullah konusu ise müşahade ile ilişkili hususlardır. Yanı sıra söz konusu dönemdeki sufilerin kelimâ konularda görüş beyan etmelerine rağmen kelim ilmine mesafeli oluşları önemli bir husustur. Bu noktada tasavvuf açısından önemli bir konuma sahip olan Muhâsibî’yi ve Cüneyd-i Bağdâdî’yi örnek olarak vermek mümkündür. Muhâsibî, Mutezile’ye pek çok kelimâ konuda tenkitte bulunmuş¹¹⁹⁷; kelimâ konularda konuşmuş ancak kelim ilmine sıcak bakmamıştır.¹¹⁹⁸ Cüneyd-i Bağdâdî, tevhid konusunu kelimâ bir üslupla ele almasına ve kelimâ konular hakkında görüş beyan etmiş olmasına rağmen kelim ilmini gereksiz bir cedel olarak görmüştür.¹¹⁹⁹ Bu anlamda bazı istisnaları ayrı tutarak tasavvuf içerisinde yer alan salt kelim çalışmasının varlığından bahsedilememektedir. Diğer taraftan bu dönemdeki bireysel faaliyetlerin kelim ve Eşarilikle irtibat bağlamında önemli bir aşamayı barındırdığını söylemek mümkündür.

¹¹⁹⁴ Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, 772-775.

¹¹⁹⁵ Salih Çift, “Vâsiti”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2012), 42: 544.

¹¹⁹⁶ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 1/36; Florian Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Salih Çift 10/1 (2001): 294; Afifi, *Tasavvuf*, 135.

¹¹⁹⁷ Ebû ‘Abdullâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, trc. Veysel Akdoğan, 2. Bs (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 327 vd.

¹¹⁹⁸ Muhâsibî’nin kelimla iştiğal ettiğine dair tereddütler bulunmaktadır. Bunun en önemli sebepleri; Muhâsibî’nin müstakil kelim eseri olmaması ve “er-Riâye” isimli eserinde cedeli hoş görmediğine dair ifadelerin yer almasıdır. Bkz. Ebû ‘Abdullâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye: Neş Muhasebesinin Temelleri*, trc. Hülya Küçük - Şahin Filiz, 6. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 478-482; Krş. Cengiz Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî’nin Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 51-52.

¹¹⁹⁹ Bayrakçı, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 16-18; Cüneyd-i Bağdâdî’ye kelimla uğraşan bir topluluk hakkındaki görüşü sorulduğunda “Bunlar kimdir?” der. Oradakiiler “Bunlar (akli) delillerle Allah’ı, sonradan ortaya çıkmış sıfatlardan ve her türlü eksikliklerden tenzih eden bir topluluktur.” deyince Cüneyd-i Bağdâdî “Eksikliğin imkânsız olduğu yerde eksikliği reddetmeye çalışmak eksiklikler.” şeklinde bir yorumda bulunur. İbn-i Haldun, *Mukaddime*, I/648.

2.2. Tasavvufî Kelamî Eğilimin Artması (4./10. Asır)

Sufiyye içerisinde kelamla irtibatın mevcut olması Eşarilik öncesinde dahi olsa da tasavvuf-kelam ilişkisi açısından önemli bir husustur. Eşarilikle münasebet dönemine gelindiğinde ise tasavvuf-kelam ilişkisiyle ilgili önemli bir soru karşımıza çıkmaktadır. Bu da tasavvufun bağımsız bir şekilde mi yoksa Eşarilik aracılığıyla mı kelama yakınlaştığı hususudur. Süreç takibi yapıldığında asıl olarak her iki faktörün de söz konusu olduğu görülmektedir. İlk olarak tasavvufun kelamla olan bağımsız irtibatına bakıldığında saha içinden gelen bir ihtiyacın hasıl olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu da Hallâc-ı Mansûr'un idamı sonrası geride bıraktığı fikrî mirasıyla alakalıdır. Nitekim Hallâc'ın idam edilmesi, ardından bir hayli tartışma meydana getirmiştir. Tartışma konuları olan velayet-nübüvvet farklılığı, Rü'yetullâh, kerâmet-mucize farkı, marifet gibi kelamî sahaya temas eden hususlara ağırlık verilmeye başlanmıştır. Bu durum aynı zamanda tasavvuf sahasının kendi meşruiyetini de ispatlama girişimini oluşturmuştur. Nitekim tasavvuf metinlerinin içerisinde itikadî konuların boy göstermeye başlaması kimilerince bu olaya matuf olarak değerlendirilmektedir.¹²⁰⁰

Tasavvufun Eşarilikle ilintili olarak kelamla irtibatına gelindiğinde ise söz konusu münasebeti tek başına tasavvuf-kelam ilişkisi üzerinden ele almanın eksik bir değerlendirme olacağı kanaatindeyiz. Bunun yerine söz konusu bağlantıyı Şafîilik üzerinden ele almak muhtemelen daha doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır. Bu durum aynı zamanda Horasan bölgesine nüfuz eden Şafîiliğin hangi form üzerinden ortaya konduğu problemini de gündeme getirmektedir. Tam da bu noktada Horasan Şafîiliği içerisinde artan kelamî eğilim önemli bir ayrım noktasını barındırmaktadır. Bu şekilde Horasan Şafîiliğinin konumuz açısından ehemmiyeti bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Tasavvufun kelamla irtibatını ortaya koymak adına süreci Horasan bölgesinden, Ehl-i Hadîs'in temsilcisi konumundaki Şafîilik içerisinde yer alan İbn Huzeyme'nin ders halkasından başlatmak mümkün görünmektedir.

¹²⁰⁰ Nguyen, "Sûfî Teolojik Düşünce", 436-437.

Hadis alanındaki yetkinliğiyle tanınan Şafî fakihî İbn Huzeyme'nin itikadî anlamda selef akidesine bağlı olduğu ifade edilmektedir.¹²⁰¹ Şafîlik içerisindeki yüksek konumu bir tarafa İbn Huzeyme'yi çalışmamız açısından önemli kılan husus yaşadığı dönemde talebeleri arasında meydana gelen kelimî eğilimdir. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla ekol içerisinde meydana gelen bu değişim hoca-talebe ilişkisinde bazı problemler meydana getirmiştir. İbn Huzeyme'nin bu durumdan dolayı meydana gelen rahatsızlığı öyle bir boyuta ulaşmıştır ki meşhur eseri *Kitâbu't-Tevhîd*'i bu meyanda, bir nevi talebelerini kelimadan korumak maksadıyla kaleme alır. Eserin girişinde, yeni ilim ve hadis talebelerinin Cehmiyye ve Kaderiyye'nin meclislerine katıldığını duyduğunu ve bunun üzerine onların dalalet yoluna meyletmesinden korktuğu için bu eseri kaleme aldığını bizzat ifade etmektedir.¹²⁰²

Esasen bakıldığında, İbn Huzeyme'nin kelimî konularla ilgilenmeyi tasvip etmemesine rağmen talebelerini muhafaza maksadıyla kelimî bir eser yazması ilginç ve başlı başına ele alınmayı gerektiren bir konudur. Ancak burada bizi ilgilendiren husus dönemin Şafî-Ehl-i Hadîs liderinin halkasında meydana gelen bu önemli problemde başat rol alan kişilerin kimler olduğudur. Genel olarak bakıldığında bu eğilim hakkındaki rivayetlerin birkaç kişi üzerinden aktarıldığı görülmektedir.¹²⁰³ İbn Huzeyme, eserin giriş kısmında birtakım kişilerden isim vermeden bahseder. Burada işaret edilen kişilerin, sufilik açısından da önemli bir isim olan Ebû Ali es-Sekafî ve şafî alim Ebû Bekir es-Sıbgî¹²⁰⁴ gibi Ebû Huzeyme'nin önde gelen öğrencileri olabileceği gibi¹²⁰⁵, bu isimler etrafında oluşan çoğunluğa da nispet edilmesi muhtemeldir. Her halükârda Horasan bölgesindeki Şafî ekol içerisinde yer alan bu eğilimin tetikleyicileri önem kazanmaktadır.

Kaynaklarda İbn Huzeyme ile Ebû Ali'nin de yer aldığı talebeleri arasındaki anlaşmazlık, düzenlenen bir ilim meclisinde “Kelâmullah”¹²⁰⁶ hakkında yapılan

¹²⁰¹ Mustafa Işık, “İbn Huzeyme”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1999), 20: 80.

¹²⁰² Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbüri İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Semîr Emin ez-Zuheyrî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2011), 1/8-9.

¹²⁰³ Ebû Bekir b. İshâk es-Sıbgî, Ebû Bekir b. Osman bunlardandır. Bkz. Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabu't-Tevhid Adlı Eseri*, 23.

¹²⁰⁴ Sufilerle irtibatlıdır. Sülemî'nin hocası olarak zikredilmektedir. Bkz. Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 32.

¹²⁰⁵ Okuyucu, *Şafî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 318.

¹²⁰⁶ Tartışma Kelâmullah'ın devam eden kadîm bir varlık olup olmadığı hakkında meydana gelmiştir. Bkz. Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabu't-Tevhid Adlı Eseri*, 23.

tartışmaya istinaden aktarılmaktadır. Rivayet edildiği üzere İbn Huzeyme, bölgede öncelikli hasmı sayılabilecek ve Ehl-i Re'y'in önde gelen ismi olan Kadı Hâkim Ebû Saîd'in 309/921'de vefatı üzerine benzeri görülmemiş bir ziyafet verir. Bu ziyafete katılanlardan biri oradan çıktıktan sonra bir ilim meclisine iştirak eder. Meclis içerisinde tartışma “Kelâmullâh” konusunu hakkında cereyan etmektedir. Adı zikredilmeyen bu kişi, farklı görüşlerin öne sürüldüğü meclisten ayrılarak Ebû Ali'nin yanına gider ve tartışma mevzusunu ona açar. Ebû Ali de görüşünü belirtir.¹²⁰⁷ Ardından aktarılan bu görüş bölgede yayılmaya başlar. Anlaşıldığı kadarıyla birkaç kişi daha bu konuda görüşlerini beyan etmekten çekinmemiştir. Konu İbn Huzeyme'nin kulağına gitmiş olacak ki bir gün talebelerini toplayarak “Ben sizi kelama bulaşmamak konusunda defalarca uyarmadım mı?” şeklinde serzenişte bulunmuştur.¹²⁰⁸

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Huzeyme'nin talebeleri arasında var olan kelimî eğilim “Küllâbîlik” ile ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar 309/921'de bu olay patlak verdiyse de daha öncesinden böyle bir durumun mevcut olduğu anlaşılabilmektedir. Zira İbn Huzeyme'nin talebeleri arasında ona muhalefet ederek Küllâbiyye'yi benimseyenlerin olduğu, ancak imamlarının bundan haberi olmadığından bahsedilmektedir.¹²⁰⁹

İbn Huzeyme'nin en önemli talebelerinin Küllâbiyye'ye meyiletmesinin önemli bir hadise olduğu kanaatindeyiz. Zira İbn Huzeyme, Ehl-i Re'ye karşı konumlandırılan Ehl-i Hadîs taraftarlarının lideri konumunda görülmüştür. Bununla beraber bölgede Küllâbiyye'nin önemli bir temsilci konumunda olan Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsi'nin de (ö. 4./10. yüzyıl başları) muhalifidir.¹²¹⁰ Tıpkı Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinde olduğu gibi kelimî faaliyetlerin onun muhataplarıyla ilişkisini belirleyen önemli bir ayırım olduğunu ifade etmek mümkündür.

¹²⁰⁷ Ebû Ali bu konu hakkında “Onun (Kur'an'ın) kadîm olduğunu inkar eden kişi onun muhdes olduğuna inanmaktadır.” demiştir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/233.

¹²⁰⁸ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/232-233.

¹²⁰⁹ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/232.

¹²¹⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 91; Abdulkâhir el-Bağdâdî, Sekafi'nin döneminde Ehl-i Sünnet imamının Kalânîsi olduğundan bahsetmektedir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 244; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 348.

İbn Huzeyme'nin halkasında meydana gelen ve bölgedeki hâkim Şafî anlayıştan farklı bir yolun takip edilmesi ve bunun Ebû Ali es-Sekafî'nin meclisinde deklare edilmesi üzerine İbn Huzeyme ile öğrencileri arasında soğukluk meydana gelmiştir.¹²¹¹ Asıl problem, muhtemeldir ki, muhalif tarafın pratikte İbn Huzeyme'den farklı bir şey söylemediklerini iddia etmeleriydi.¹²¹² İbn Huzeyme ise bunu kendisine atılan iftira olarak nitelendirmiştir.¹²¹³ Nitekim sonrasında muhalif grup İbn Huzeyme ile görüşmek istemiştir. Bunun üzerine muhalif olarak addedilen grup İbn Huzeyme'nin meclisine iştirak eder. Bu mecliste her iki kesim arasında geçen konuşma asıl olarak durumu özetlemeye kâfi niteliktedir. Bu tartışma Zehebî'nin *Siyer*'inde şu şekilde aktarılmaktadır:

*“Meclise ben (Ahmed b. İshâk (ö. 340/951), Ebû Ali ve Ebû Bekir b. Osman katıldık. Ebû Ali es-Sekafî söz alarak “Hocam, bizim görüşümüzde kabul etmediğin şey nedir ki ondan dönelim?” dedi. (İbn Huzeyme) dedi ki: Sizin Küllâbiyye mezhebine meyletmenizdir. Ahmed b. Hanbel; Abdullah b. Saîd b. Küllâb'a ve onun ashabından olan Muhâsibî gibi ve daha başka kişilere karşı en şiddetli olandı.” Konuşma her ikisi arasında bu minvalde devam etti...”*¹²¹⁴

Ebû Ali'nin muhalifler adına söz alması bu grubun temsilcisi olduğu fikrini akla getirmektedir. Nitekim onun ayrı bir meclisinin olması, muhalif grubun görüşlerini burada ilan edip bildirmesi de yine bu görüşü destekleyen diğer unsurlardır. Bu durumda Ebû Ali'nin Horasan kelam eğilimli Şafî hareketi/Kelâma Yakın Şafîlik dahilinde aldığı rolün önemi ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber Ebû Ali'nin tasavvufî yönünün fıkıhtan daha öncesine dayanması tasavvufun Eşariliğe yaklaşması açısından ayrıca önem arz eder.¹²¹⁵ Zira kendisinin ilmî derinliğiyle birlikte tasavvuf ilminde söz söyleyen önemli bir sufî olarak nitelendirilmesi bu durumun önemli bir tezahürüdür.¹²¹⁶ Aynı şekilde Nisabur'da tasavvufun onunla ortaya çıktığından bahsedilmektedir.¹²¹⁷ Buradaki tasavvuftan kastın dönemin dilinden

¹²¹¹ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/233.

¹²¹² Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/234.

¹²¹³ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/233.

¹²¹⁴ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/234; Krş. Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri*, 24.

¹²¹⁵ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 3/192.

¹²¹⁶ Zehebî, *Siyer*, 2006, 11/493.

¹²¹⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 779; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 3/192.

hareketle Bağdat tasavvufu olduğunu söylemek mümkündür. Yanı sıra bu durum, muhtemelen İbn Huzeyme'ye karşı Ebû Ali'yi daha güçlü bir rakip haline de getirmiştir. Zira Ebû Ali'nin sufi kimliğinin fikhî kimliğine ek olarak intisab tabanını arttıran önemli bir etken olarak saymak mümkündür. Bu anlamda İbn Huzeyme'nin kelimî bir eser kaleme alması kayan tabanı önlemeye yönelik bir çabayı ifade eder ki bu husus yaptığı faaliyeti anlamlı kılan bir husustur.

Ebû Ali'nin kelama olan ilgisinin bireysel tutumdan fazlasına karşılık geldiğini söylememiz mümkündür. Nitekim benzer tutumun öğrencisi *Su'lûkî*'de devam ettiği anlaşılmaktadır. Tasavvuf ve Şafîîlikteki üstün otoritesine Eş'arî'den aldığı kelim dersleriyle çok yönlü bir boyut katmıştır.¹²¹⁸ *Su'lûkî*'nin Eş'arî'yle olan irtibatına nazar edilerek onun İbn Huzeyme'den ziyade Ebû Ali'nin takipçisi olduğu yorumunu yapmak imkân dahilindedir. Diğer taraftan bu durum Ebû Ali'nin tutumuyla da bağlantılı olabilir. Zira *Su'lûkî*'nin geldiği gelenek İbn Huzeyme'nin takip ettiği çizgiye daha yakın gibi durmaktadır.¹²¹⁹ Bu anlamda bölgede yer alan ekol içerisindeki bu değişimi Ehl-i Hadîs'in anlayış biçiminde de bir farklılık olarak değerlendirmek mümkündür.

Ebû Ali ve ona talebelik yapmış olan *Su'lûkî*'nin bölgede Ashâbu'l-Hadîs'in temsilcileri olarak Eşariliğe yakın bir tavır sergilemeleri dikkat çeken önemli bir husustur. Nitekim Horasan'da yayılma gösteren Şafîîliğin karakteri hakkında fikir verebilmektedir. Bu anlamda onları söz konusu Şafîî-kelamî eğilimin öncüleri olarak değerlendirebiliriz. Diğer taraftan her iki ismin bölgede tasavvuf açısından da lider bir konuma sahip olduğu görülebilmektedir. Zira hem melametî şahsiyetlerle irtibat halinde olmuşlar hem de tasavvufun (Bağdat eksenli) bölgede yayılmasında önemli bir misyon üstlenmişlerdir.¹²²⁰ Üstelik tasavvuf ve ilim ikilisinin buluştuğu kavşakta sufi düşünceye yön veren “şariat”ın karakteristik yapısı da tam olarak bu sentez birikime denk gelmekteydi.

¹²¹⁸ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 183-184.

¹²¹⁹ *Su'lûkî*'nin babası Malîkî'dir. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/306.

¹²²⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 2/407; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/139, 236; 2/292; Konur, “Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme”, 59.

Tüm bu açıklamalardan hareketle bölgede Ashâbu'l-Hadis şemsiyesi altında İbn Huzeyme ile Ebû Ali olmak üzere iki muhalif grubun yer aldığı anlaşılmaktadır. Süreç içerisinde kelama yakın duran Şafîîliğin bölgede etkinliğini arttırdığını söylemek mümkündür. Böyle bir durumun oluşmasında tasavvufî çevrenin, kelim eksenli Şafîî zümrenin tabanını genişletmesi söz konusu olabileceği gibi, Ebû Ali çevresinde oluşan Şafîî grubun bölgede yer alan Ehl-i Rey'e karşı faaliyetlerde daha çok ön plana çıkarak Ehl-i Hadîs'in temsilciliği vasfını kazanmış olması da imkân dahilindedir.

Horasan bölgesinde Ashâbu'l-Hadis temsilcileri olarak Ebû Ali ve Su'lûkî'ye bakıldığında bir takım ortak özellikler dikkat çekmektedir. Öncelikle her iki isim daha önce de belirtildiği üzere Şafîîlik alanında önemli bir dereceye sahip ve meclislerinde fıkıh eğitimi veren kişilerdir. İkinci olarak kelamla iştigal eden kişiler olarak bölgede yer alan Şafîîlik içerisinde farklı bir eğilim meydana getirmişlerdir. Ebû Ali, Küllâbîlik ile ilişkilendirilirken onun öğrencisi Su'lûkî direk Eş'arî ile bağlantılı bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Eş'arî'nin o dönemde Küllabîyye'ye mensup kişilerle münasebeti dikkate alındığında bu husus sürecin devamı niteliğinde ayrı bir anlam taşır. Diğer taraftan her iki isim sufilikle de yakından bağlantılıdır. Söz konusu bağlantı sosyal anlamda Melametîyye ve Bağdat tasavvufu olmak üzere çift taraflı bir karaktere sahip iken, kendilerinin tasavvufî anlayışı anlaşıldığı kadarıyla daha çok Bağdat eksenlidir. Tüm bu ortak özelliklerden hareketle tasavvuf-Şafîîlik-Eşarîlik ilişkisinin ne kadar güçlü bir zemine sahip olduğu kanaatine varılabilmektedir. Zira tasavvuf çevrelerince desteklenen Şafîîliğin temsilcileri, aynı zamanda meydana gelmekte olan sentez kimliklerin bölgedeki prototipi mesabesinde. Diğer taraftan oluşturulan bu form tasavvuf dahilinde bahsedilen melametî-Bağdat tasavvuf kimliğinin farklı bir vechini de içerisinde barındırır. Tüm bu farklı öğelerden beslenen yeni “*alim sufi*” tipi tasavvufun Eşarîlikle olan etkileşimini oluşturan zeminin karakterini yansıtmaktadır.

Tasavvuf çevrelerinde kelamla irtibatın Ebû Ali ve Su'lûkî'den ibaret olmadığını burada belirtmek gerekmektedir. Kelamla alakalı dereceleri farklı olmakla birlikte başka isimlerin de bu eğilimin artarak güçlenmesinde etkileri söz konusu olmuştur. Bu meydana öncelikli olarak Su'lûkî ile irtibat halinde bulunan *İbrahim b.*

Muhammed Nasrâbâdî'yi (ö. 367/978) ele almak mümkündür.¹²²¹ Nasrâbâdî, Horasan sufilerinin üstadı olması bir yana Şafîîlerle irtibatı açısından ayrıca önemli bir isimdir.¹²²² Bununla beraber kelamî konularla da ilgilenmiştir.¹²²³ Ruhun yaratılmışlığı konusunda (bir yönüyle yaratılmadığını iddia ederek) eleştirilmesine rağmen görüşünden dönmemiştir.¹²²⁴ Ancak bir gün Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Nisabur Camisi'nde ruh hakkındaki konuşmalarını duyunca bu görüşünden vaz geçmiştir. Nasrâbâdî'nin yeni durumunu kendi sözleriyle “*Bu adamın huzurunda yeniden Müslüman oldum.*”¹²²⁵ şeklinde nitelendirmesi bu anlamda mühimdir. Ayrıca birkaç açıdan önemli hususiyetler barındırmaktadır. İlk olarak bu olay üzerinden tasavvuf ve kelam arasındaki irtibatın artması hakkında fikir sahibi olunabilmektedir. Diğer taraftan Eş'arî ulemadan olan Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi biri hakkında yapılan bu yorum bölge içerisinde tasavvuf-kelam ağının Eşarilik'e doğru evrildiğinin bir göstergesi olabilir. Zira Nâsrabâdî'nin Horasan üstadı olduğu dikkate alındığında bu durumun ehemmiyeti ortaya çıkacaktır.

Nasrâbâdî ile benzer durumu paylaşan başka bir sufi daha bulunmaktadır. Kelamla ilgilenen bu sufi, aynı dönemde yaşamış olan *Ebû Osmân Saîd b. Sellâm el-Mağribî*'dir (ö. 373/983). Ebû Osman, Kayravan'da doğmuş ve Mısır şeyhleriyle görüşmüştür. Şam'a giden Ebû Osman sonrasında Mekke'de mücavir hayatı yaşamıştır. Onun hayatı hakkında en çok aktarılan anlatı Mekke'de Şiîler tarafından baskıya maruz bırakılarak göç ettirilmesi mevzusudur. Nitekim buradan Bağdat'a giderek orada bir yıl kalmıştır. Ardından Re'y'e geçen Ebû Osman daha sonra Nisabur'a giderek hayatının geri kalanını orada geçirmiştir.¹²²⁶

Hayatı hakkında bilgi verilen Ebû Osman'ın Bağdat'ta bulunduğu zaman dilimi görüşleri açısından önemli bir merhaleyi barındırmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Bağdat öncesinde itikadî konularda selefi görüşe sahiptir. Ancak Bağdat'a geldikten sonra bu görüşünden vaz geçmiştir. Bu değişimini “*Allah'a cihet atfeden bir hadise inanıyordum. Bağdat'a geldikten sonra bu görüş kalbimden zail oldu. Ardından*

¹²²¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/139.

¹²²² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 221.

¹²²³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/36-37, 139.

¹²²⁴ Öngören, “İbrâhim b. Muhammed Nasrâbâdî”, 32: 417.

¹²²⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/37.

¹²²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/162-163; Zehebî, *Siyer*, 2006, 12/331.

Mekke'deki ashabıma “Ancak şimdi yeniden Müslüman oldum.”¹²²⁷ diye yazdım.” diyerek ifade etmiştir. Diğer taraftan bu görüşü ve belki de bunun neticeleri talebeleri üzerinde etkili olmuştur. Nitekim ashabının da bu görüşten döndüğünün ifade edilmesi bu durumun bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.¹²²⁸

İbn Fûrek'in rivayetiyle anlatılan bu olay Ebû Osman'ın Bağdat'ta bulunduğu sırada meydana gelmiştir. Bahsi geçen konunun kelimî bir veçhe sahip olması Ebû Osman'ın kelama yakınlaşmasını da sağlamış gibidir. Nitekim Bağdat'tan Nisabur'a gittikten sonra kelamla alakalı konularda görüş beyan ettiği görülmektedir.¹²²⁹ Diğer bir husus ise onun bu dönüşümünde etkili olan kişinin kim olduğu hususudur. Maalesef kaynaklarda bu konuda herhangi bir isme rastlayamadık. Ancak yeni görüşünden hareketle söz konusu kesim hakkında tahminde bulunmak mümkün görünmektedir. Orada görüştüğü kişilerin kim olduğu belli olmasa da sufi çevreyle irtibatlı olan Şafîî kesimin bu konuda onu etkilemiş olduğu düşünülebilir. Yine Nisabur'a gittikten sonra görüştüğü kişiler arasında yer alan Nasrâbâdî, İbn Fûrek, Sülemî gibi isimlerin varlığı bu ihtimali destekleyen önemli bir emaredir.¹²³⁰

Nasrâbâdî ve Mağribî'nin kendi durumlarını “yeniden Müslüman olmak” şeklinde ifade etmeleri, tasavvufta önemli olan dalalet ve hidayet gibi kavramlarla ilişkilendirildiğinde konunun farklı bir boyutu daha ortaya çıkmaktadır. Tasavvufun kendi meşrulaştırma, savunma mekanizması neticesinde görünen fıkıh-kelam faaliyetleri diğer taraftan bazı kesimlerce tahkîkî imanı elde etme, doğru yolu bulma ile de eş değer görülmeye başlanmıştır denilebilir.

Tasavvuf-kelam irtibatı bağlamında ele alınması gereken diğer bir önemli isim *İbn Hafîf*'tir. İbn Hafîf Eşarilik'le olan yakın ilişkisiyle dikkat çeken önemli bir sufi olarak bu minvalde üstlendiği rol ile de mühim bir konuma sahiptir. Eşarilik içerisinde sufiliğin görünürlüğünün artması noktasındaki kilit rolü bir taraf bırakılacak olursa

¹²²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000), 40; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/34; es-Sübkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 9/43; İbn Teymiyye, Ebû Osman hakkında bu rivayete dayanılarak yapılan yorumu kabul etmemektedir. Değerlendirme için bkz. İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/160.

¹²²⁸ es-Sübkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 9/43.

¹²²⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/34.

¹²³⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/34, 179, 188; 2/299, 315, 379; Öngören, “İbrâhim b. Muhammed Nasrâbâdî”, 32: 417.

tasavvufta kalamî yönün yoğunlaşmasındaki etkisi ile de ayrıca dikkat çekilmeye değer bir şahsiyettir. Eş'arî'nin vefatının ardından İbn Hafîf'in gittiği Şiraz'daki faaliyetlerine bakıldığında kalam ve tasavvufun bir arada olduğu bir tablo ile karşılaşılmalıdır. Bu durumun muhtemelen en önemli göstergelerinden biri talebelerine Eş'arî'nin *el-Lüma'* isimli kalam eserini okutmasıdır.¹²³¹ İbn Hafîf'in talebelerine Eş'arî'nin kalam kitabını okutması birkaç açıdan önemli bir husustur. Öncelikle bu durum tasavvuf-kalam bağlantısı açısından dikkate değer bir husustur. Nitekim bu durum İbn Hafîf gibi döneminin çok önemli bir sufi şeyhi aracılığıyla birçok sufinin kalam eğitimi aldığını göstermektedir. Kaldı ki İbn Hafîf'in farklı bölgelerden de yanına gelen talebeleri söz konusu olmuştur. Bu durum onun etki derecesini gösterme bakımından çokça önemlidir. İkinci olarak ise İbn Hafîf'in sufi kesim içerisindeki bu faaliyeti Eşarilik-tasavvuf ilişkisi açısından tasavvuf içerisinde eğilimin Eşariliğe doğru kayması bağlamında önemli bir etkidir.

İbn Hafîf'in tasavvuf içerisinde kalamî faaliyette bulunması ve bunu Eş'arî kalamı aracılığıyla yapması kanaatimizce çokça önemli bir hadisedir. Zira bu durum tasavvuf-kalam birlikteliğinin Eşarilikle irtibatının 4./10 asrın ortalarında söz konusu olduğunu göstermektedir. Üstelik İbn Hafîf'in tasavvufta kalamî faaliyeti yalnızca bununla sınırlı değildir. Bunun yanında yazdığı itikad risalesi ile de sürece önemli bir katkısı söz konusu olmuştur. Bu risalede genel olarak Eş'arî kalamının sufilere dikte edildiği görülmektedir.¹²³² Bu noktada İbn Hafîf'in sufi kesim içerisindeki öncü ve fazlaca nüfuza sahip bir pozisyona sahip olduğunun hatırd tutulması gereklidir. Bu bağlamda oradaki faaliyetleri tasavvuf içerisinde önemli bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Tasavvuf kalam yakınlığını gösteren yine en önemli isimlerden birisi *Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî'dir* (ö. 380/990). Kelâbâzî, bilindiği üzere Hanefî fakihi bir alimdir¹²³³. Bununla beraber çok yönlü bir ilmî birikime sahip olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle tasavvufla ilgili eserinde kelama yakın bir tavır sergilemesi onun en önemli ayırt edici vasıflarındandır. Nitekim bu karakterini

¹²³¹ el-Mukrî et-Tilimsânî, *Ezhâru'r-Riyâd*, 3/80.

¹²³² Ebu'l-Hasen Ali b. ed-Deylemî - Rükneddîn Yahyâ b. Cüneyd eş-Şirâzî, "Mu'tekadu İbn Hafîf", *Sîretü's-Şeyhi'l-Kebîr Ebî Abdillâh İbn Hafîf eş-Şirâzî* (Ankara, 1955), 284-308.

¹²³³ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1993, 25/111; Kelabazi, *Ta'arruf*, 12, 15.

tasavvuf ilmini ele alış biçiminden de anlamak imkân dahilindedir. Kelâbâzî tasavvufu kelimâ terimlerle çözümleyen bir eser kaleme alarak tasavvuf-şariat uzlaşımında önemli bir yol kat etmiştir.¹²³⁴ Bu anlamda tasavvufun sınırlarını ilmî terimler üzerinden ortaya koyduğu varsayılabilir. Ancak fıkıhtan ziyade kelimâ anlamda bu faaliyeti gerçekleştirmiştir. Bundan dolayıdır ki Knysh; Kelâbâzî'nin kelimâ ve tasavvuf arasındaki uçurumu birleştirme çabasından bahseder.¹²³⁵ Kelâbâzî'yi gelenekçi çizgiden ayıran da kanaatimizce tam da bu husustur.¹²³⁶ O, tasavvufun ilim ile irtibatında fıkıhtan bir adım öteye giderek kelimâ argümanlarla faaliyette bulunma yoluna gitmiştir.

Kelâbâzî'nin tasavvufu kelimâ terimlerle çözümleme işi kanaatimizce önemli bir iştir ve tasavvufun sünnî formunun oluşumunda yön verecek bir mahiyete sahiptir. Zira Kelâbâzî, *Taarruf*'ta sufilerin vasıflarını kelimâ açısından ele almıştır.¹²³⁷ Diğer taraftan böyle bir faaliyetin Hanefî çevreden bir kişi tarafından gerçekleştirilmesi ayrıca önem taşımaktadır. Bu meyanda Eraslan; Kelâbâzî'nin Hanefî olması hasebiyle tasavvufun sınırlarının dönemin Sünnî formatına uygun şekilde belirlenmesinde Hanefîlerin hakkının verilmesi gerektiğini ifade eder.¹²³⁸ Asıl olarak Eraslan'ın burada ifade etmeye çalıştığı şey Kelâbâzî'nin fikhî mi yoksa itikadî aidiyetinin mi olduğu tam olarak belli değildir. Zira o dönemde Hanefiliğin fıkıhla birlikte itikadî bir yönü de bulunmaktadır. Bununla birlikte eserin oluşumunda onun kelimâ tavrının hangi ekole yakın olduğunun önemine dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim Kelâbâzî'nin fıkıhta Hanefî olması itikadî konularda aynı tavrı sergileyeceği anlamına gelmemelidir. Bu anlamda Kelâbâzî'nin itikadî açıdan Hanefî yahut hangi mezhebe bağlı olduğunun önemi büyüktür. Maalesef Kelâbâzî'nin hayatına bakıldığında yetişme tarzı ile alakalı yeterli bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak eseri *Taarruf* 'ta ele aldığı konular bu konuda bizlere kısmen ışık tutabilmektedir.

Taarruf'ta ele alınan konulara bakıldığında Kelâbâzî'nin kelama ait birçok konuyu eserine dahil ettiği anlaşılmaktadır. Sıfatlar, halku'l-Kur'ân, rü'yetullâh,

¹²³⁴ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 134.

¹²³⁵ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 132.

¹²³⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 118.

¹²³⁷ Kelabazi, *Ta'arruf*, 56.

¹²³⁸ Eraslan, *Eş'ariliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)*, 45.

istitâ't, kerâmet-muzice gibi konular bunlardan bir kaçıdır. Hatta salâh-aslah, va'd-tehdit, çocuğun mükellifiyeti gibi konulara dahi eserde yer verilmiştir. Diğer taraftan muhtemelen tasavvufî alanla çok da ilgili olmadığını düşündüğü kelamın nazarî konularına eserde yer vermediğini söylemek mümkündür.¹²³⁹

Kelâbâzî'nin ele aldığı konulardan hareketle nasıl bir kalamî görüşe sahip olduğu hakkında fikir sahibi olunabilmektedir. Onun burada destek verdiği görüşlere bakıldığında koşulsuz bir şekilde Hanefî çizgiyi takip etmediği görülecektir. Bunun yerine kalamî görüşleri öne sürerken, topluca verdiği sufilerin görüşleriyle paralel bir şekilde, belirli bir mezhebe bağlı kalmaksızın hareket etmektedir. Nitekim imanın ikrar ve amelden oluştuğu görüşünde Selefiyye'yi¹²⁴⁰ anımsatırken, salâh-aslah konusunda Eşariyye¹²⁴¹, tekvin sıfatını kabul etmede ise Maturidiyye¹²⁴² ile uyum içerisindedir. Bu durum Kelâbâzî'nin fikhî kimliğinin kalamî görüşlerinde belirleyici olmadığını göstermektedir. Öte yandan her ne kadar Eşarilik'le uyumlu görüşlerin varlığı söz konusu ise de tam bir uzlaşımın söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Kelâbâzî'nin eserini diğer eserlerden ve kalamî görüşlere sahip kişilerden farklı olarak 4./10. asrın tasavvuf-kelam ilişkisi açısından da değerlendirmek mümkündür. Nitekim Kelâbâzî *et-Ta'arruf* eserinde sufilerin itikadî görüşlerini ele almayı hedeflemiştir. Eserde ele alınan itikadî konularda sufilerin görüşleri çoğu zaman isim verilmeden toplu olarak verilmeye çalışılmıştır. Buradaki görüşlere bakıldığında farklı mezhebî ekollere ait görüşlerin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Burada bizi ilgilendiren asıl nokta ise bu görüşlerin ortaya konulurken nasıl bir dile sahip olunduğu hususudur. Şöyle ki, Kelâbâzî'nin eserinde topluca bahsettiği sufiler örneğin sıfatlar konusunda Selefiyye'ye uygun bir tavır içerisindedirler. Özellikle haberi sıfatların varlığını kabul edip keyfiyeti hakkında yorum yapmamayı tercih etmeleri bu uyumun belirgin bir göstergesidir.¹²⁴³ Ancak sufiler bu konuyu ele alırken “... Bu sıfatlar cisim, araz ve cevher değildir. Nitekim Allah'ın zatı da cisim, cevher ve araz değildir.” şeklinde ifadeler kullanmaktadırlar.¹²⁴⁴ Yine itikadî bir konu olan

¹²³⁹ Kelabazi, *Ta'arruf*, 20.

¹²⁴⁰ Kelabazi, *Ta'arruf*, 131.

¹²⁴¹ Kelabazi, *Ta'arruf*, 91.

¹²⁴² Kelabazi, *Ta'arruf*, 74.

¹²⁴³ Kelabazi, *Ta'arruf*, 70.

¹²⁴⁴ Kelabazi, *Ta'arruf*, 70.

kelâmullah konusunda da aynı tavır takınılmıştır.¹²⁴⁵ Kanaatimizce bu durum tasavvuf dilindeki değişimi gösteren çok önemli bir husustur. Zira bu kavramlar kelim diline işaret etmektedir.¹²⁴⁶ Nitekim Uludağ da sufilerin bu sözlerinin kelamcılarını andırdığını ifade ederek konuya dikkat çekmektedir.¹²⁴⁷

4./10. asırda kelamî konuların tasavvuf eserlerinde görüldüğü tek örnek Kelâbâzî değildir. Onunla çağdaş olan *Ebû Tâlib el-Mekkî*'yi de (ö. 386/996) bu bağlamda ele almak mümkündür. Mekkî bir daha önce değinildiği üzere kelamî ve tasavvufî yönü bulunan Sâlimî ekolüne mensup bir sufidir.¹²⁴⁸ Her ne kadar kelama karşı menfî bit tutum¹²⁴⁹ içerisinde olsa da eserinde Cehmiyye, Râfiziyye, Kaderiyye gibi itikadî ekolleri eleştirmesinden bu sahaya yabancı olmadığı, hatta onların görüşlerine hâkim olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁵⁰ Yine kelamî faaliyetlere olan menfî tutumundan farklı olarak kelamî konulara eserinde yer vermiştir.¹²⁵¹

Mekkî'nin eserinde kelamî konulara yer vermiş olması, bazı yerlerde tevilde bulunması onun kelamî şekle uygun bir düşünce tarzına uygun olduğunu göstermektedir. Zira kelama karşı olduğunu söylerken selefi bir çizgiyi hissettirmesine rağmen ilmî tutumunun bu şekilde olmadığı görülebilmektedir. Bunun en önemli göstergesi ise Kur'an-ı Kerim'de geçen müteşâbih ayetlerle ilgili yaptığı tevillerdir.¹²⁵² Bu konuda yaptığı yorumlarla Kelâbâzî'den bile daha cesur davrandığını söylemek mümkündür.¹²⁵³

¹²⁴⁵ Kelabazi, *Ta'arruf*, 75.

¹²⁴⁶ Ebu Seleme es-Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri: Cümelü Usûli'd-Dîn*, trc. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs, 2019), 56.

¹²⁴⁷ Söz konusu ifade Kelabazî'nin Taarruf eserinde bahsi geçen konuda dipnot halinde yer almaktadır. bkz. Kelabazi, *Ta'arruf*, 74.

¹²⁴⁸ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 74.

¹²⁴⁹ Kelam ilmini selef zamanında mevcut olmayıp sonradan çıkması hasebiyle bidat olarak değerlendirmiştir. el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/133.

¹²⁵⁰ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/322; el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 2/230; 3/373.

¹²⁵¹ Abdülgaflar Aslan, "IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi: İbn Fûrek Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/14 (Aralık 2002): 63-64.

¹²⁵² el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 3/358-359.

¹²⁵³ Mekkî, Allah'a ait haberî sıfatlardan bahsederken bunların maddi anlamda olmadığından bahseder. Kelâbâzî'de olduğu gibi keyfiyetinin meçhullüğüne vurgu yapmaz. el-Mekkî, *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*, 3/358-362; Krş. Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâidi'l-Musemmâ bi Me'âni'l-Ahbâr*, nşr. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail-Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999), 356.

Söz konusu isimler haricinde kelimeler yahut kelimacılarla irtibatı bulunan farklı isimler bulunmaktadır. Bunlardan belki de en önemlilerinden bir tanesi tasavvuf-Melametîyye geleneklerinin birleşmesinde önemli bir rol oynayan *Sülemî*'dir. Sülemî esas itibarıyla yazdığı tabakât eseriyle geleneğe yön vermiş mühim bir şahsiyettir. Üstlendiği misyon ile birlikte talebe yetiştirmedeki rolü ayrıca dikkat çekmektedir. Bir dönem gerek eser telifi gerekse öğrenci yetiştirmek suretiyle pratik manada tasavvufta önemli rol üstlenen bir ismin kelimeler ile olan irtibatı oldukça önem arz etmektedir. Esasen Sülemî'nin günümüze ulaşan eserlerine bakıldığında kelimeler tarafının olduğuna kânî olunacak şekilde bir işaretin bulunduğunu söyleyebilmek zordur. Bunun yerine hadisçi kimliğine vurgu daha çok yapılmaktadır.¹²⁵⁴ Yanı sıra ona nispet edilen “*er-Redd alâ Ehl-i'l-Kelâm*” isimli bir eser de bulunmaktadır.¹²⁵⁵ Adı geçen eser, günümüze ulaşmamasına rağmen adından yola çıkılarak müellifinin kelamla karşı tavrının menfî olduğu anlaşılabilmektedir. Ancak buradaki “Ehl-i Kelam” ifadesinin salt kelimeler faaliyete karşılık geldiğini söyleyebilmek zordur. Zira Sülemî'nin yaşadığı dönemdeki mevcut sosyal bağları bu durumla uyuşmamaktadır. Belirtildiği üzere fıkhîta Ebû Ali ile tasavvufta ise Nasrâbâdî ve Su'lûkî ile ilişkilendirilmiştir. Kanaatimizce Sülemî'de kelamla karşı katı bir tutum söz konusu olsaydı Ahmed b. Hanbel yahut İbn Huzeyme gibi davranarak bu kimselerle ortak sosyal bir ortamı paylaşmayı reddederdi.¹²⁵⁶ Diğer taraftan hakkındaki bir rivayet üzerinden Eş'arî kelamıyla da ilgilendiğini anlamaktayız. Şiraz'da Bâkılânî'den Eş'arî'nin *el-Lüma*'sını okuduğu nakledilmektedir.¹²⁵⁷ Bu bağlamda muhtemelen Sülemî eserinde geçen “*Ehl-i Kelâm*” ile o dönemde bahsi geçen “*Ehl-i bid'at*” kelamını kastetmiş olmalıdır. Netice olarak kelimeler ile arasında mesafe olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Üstelik vefatının ardından medresede yerini alan talebesi Kuşeyrî'nin Eş'arî kelimacısı olması ayrıca dikkat çeker. Bu durum Sülemî'nin Eşarilik'le bağlantısını ortaya koyma açısından önemlidir.

Sülemî'nin Eş'arî kelamını okumasından ve sosyal çevresinden hareketle kelamla karşı takındığı tavır anlaşılabilmektedir. Her ne kadar *Tabakât*'ına dahil edilen

¹²⁵⁴ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 124.

¹²⁵⁵ Gargu Karadeniz, *Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvufî Görüşleri*, 45.

¹²⁵⁶ Örneğin Ahmed b. Hanbel Mutezile'den daha çok İbn Küllâb'a düşmanlık beslemiştir. Bkz. Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, 26; Koç, *Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi*, 550.

¹²⁵⁷ el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 36.

kişilerin seçiminde kelimî kaygıların etkisi görülmesine de¹²⁵⁸ böyle bir ortam içerisinde faaliyetlerde bulunduğu söylenebilir. Ondan istifade edenlere bakıldığında bu husus daha net anlaşılabilmektedir. Bu bağlamda ele alınabilecek en önemli kişilerden biri *Ebû Nuaym el-İsfahânî*'dir (ö. 430/1038).¹²⁵⁹ İsfahânî'nin 5./11. asrın ilk çeyreğine tekabül eden faaliyetleri tasavvuf ve kelim birlikteliği açısından önemlidir. Önemli bir Şafîî alimi ve sufi tabakâtçısıdır.¹²⁶⁰ Bununla birlikte kelimî açıdan Eşarilik'le ilişkilendirilmektedir. Öyle ki, onun Eş'arî yönünün İsfahan bölgesinde Hanbelî kesim ile karşı karşıya gelmesine sebebiyet verdiğinden bahsedilmektedir.¹²⁶¹

Bu döneme kadar tasavvuf-kelim birlikteliği söz konusu iken 5./11. asırla birlikte kelimî yönün Eşarilik üzerinden somut bir şekilde ortaya konulduğu müşahade edilmektedir. Nitekim Ebû Nuaym örneğinde görüldüğü üzere sufi ve Eş'arî kimlik birliktelik içerisinde olmuştur. Bu durumun tasavvufî eserlere yansımaları ise ayrı bir hususu barındırmaktadır. Zira Ebû Nuaym'ın, sufi tabakât eseri olan *Hilyetü'l-Evliyâ*'yı daha çok sufi kimliğiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır.¹²⁶² Tam da bu noktada tasavvuf-Eşarilik ilişkisinin seyrinde Kuşeyrî'nin önemli tasavvufî eseri *er-Risale* ile devreye girdiğine şahit olunmaktadır.

Kuşeyrî de tıpkı Ebû Nuaym gibi Sülemî'nin talebelerinden birisidir.¹²⁶³ Tasavvufî yönüyle birlikte kelimci tarafla da dikkat çekmektedir. Bu anlamda önemli bir Eş'arî alimi olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁶⁴ Kuşeyrî'nin kelimci yönü eserini ele alış biçimine de yansımıştır. Nitekim o, eserin mukaddimesinin ardından kitaba ilk olarak sufilerin usul konularındaki itikadını açıklamakla başlamaktadır.¹²⁶⁵ Kuşeyrî'nin bu kısımda usul olarak ifade ettiği husus tevhid konusudur. Eserinin girişinde bu konuyu ele almıştır. Ancak bu kapsamda; sıfatlar, marifet, rüyetullah,

¹²⁵⁸ Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, 188 Sülemî, eserine aldığı kişilerde şariat-ilim açısından bir tercihte bulunmamıştır. Bu anlamda Kuşeyrî'den farklı olduğu söylenebilir. Bu husus detaylı olarak bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

¹²⁵⁹ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30.

¹²⁶⁰ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 137.

¹²⁶¹ Ebû Nuaym Hanbelîler'i hulul ile itham etmiştir. Bunun üzeri Hanbelîler ile arasında husumet meydana gelmiş ve onlar tarafından İsfahan'daki büyük camiden sürgün edilmiştir. Bkz. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 137.

¹²⁶² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 123.

¹²⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/83; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30.

¹²⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/83; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 271-272; Zehebî, *Siyer*, 2006, 14/68.

¹²⁶⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/19.

teşbih, kesb-lütuf, irade, küfür, kulların fiillerinin yaratıcısı, ruhun yaratılması, müteşabihat (haberi sıfatlar), halku'l-Kur'an gibi konular hakkında kısaca nakillerde bulunarak sufilerin bakış açısını ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.¹²⁶⁶ Görüldüğü kadarıyla Kuşeyrî bu şekilde tasavvufun ilimle uzlaşım içerisinde olduğunu vurgulamayı amaç edinmiş olmalıdır. Eserde apolojetik bir gündemin takip edilmesi de bu hususu desteklemektedir.¹²⁶⁷ Burada dikkat çeken husus ise meşruiyetin fıkıhtan bir adım öteye giderek kelam/Eşarilik üzerinden ortaya konmuş olmasıdır.

Tasavvuf-Kelam ilişkisine genel olarak bakıldığında görülecektir ki kelam-tasavvuf ilişkisi 3./9. asrın öncesine dayanmaktadır. Nitekim bu süreçte birtakım sufiler kelamî konularda görüş beyan etmişlerdir. Eşarilik öncesi dönemde böyle bir faaliyetin mevcut olması konumuz açısından önemli bir husustur. Diğer taraftan 3./9. ile 4./10. asır arasında tasavvuf-kelam ilişkisinde bir farklılığın söz konusu olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Şöyle ki, 4./10. asırla birlikte kelam-tasavvuf ilişkisinin ekol bağlamında bir yoğunluk kazandığı söylenebilir. Bu konudaki en önemli dayanak Kelâbâzî'nin eseridir. Kelâbâzî söz konusu eserini tasavvuf ehliyeti olan birçok alimin kitabından ve ulaşabildiği sufilerle sohbet ederek oluşturduğunu ifade eder.¹²⁶⁸ Yazılmış eserlerle birlikte o dönemde yaşayan sufilerden bilgi almış olması 4./10. asrın ortalarında sufilerin kelamla olan bağını ortaya koymaktadır.¹²⁶⁹ Üstelik sufiler eserde çoğunlukla toplu halde alınmış, bireysel olarak isimler mümkün mertebe zikredilmemiştir. Bu durum, yani eserde genel ifadelerin kullanılması, tasavvuf içerisinde kelamî eğilimin arttığı görünümünü vermektedir. Diğer taraftan tasavvufun mevcut olan kelamla irtibatının hangi kelam mezhebiyle uyumlu olduğu ele alınması gereken ayrı bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda 4./10. asırda tasavvuf içerisinde kelamî eğilimin bağımsız mı yahut herhangi bir kelamî ekole yakın mı olduğunu tespit edilmesi önemlidir. Ancak bu şekilde Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin kelamî boyutunun karakteri ortaya konulabilecektir.

2.3. Sufî Kelamının Karakteristiği ve Eş'arî Kelamıyla İlişkisi

¹²⁶⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/19-33.

¹²⁶⁷ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 140.

¹²⁶⁸ Kelabazi, *Ta'arruf*, 56.

¹²⁶⁹ Kelâbâzî'nin, görüşleri açıklama sırasında isim verirken daha çok yazılı kaynaklardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Kelabazi, *Ta'arruf*, 76, 80, 164.

4./10. asır, tasavvuf düşüncesinin şekillendiği bir zaman dilimi olması hasebiyle önemli bir döneme karşılık gelmektedir. Tasavvufî düşünceye rengini veren fikhî ve kelimî eğilimler sufi görüşlerinde kendini göstermektedir. Aynı zamanda Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin önemli bir basamağını teşkil eden tasavvuf ile kelim arasındaki ilişki, bu bağlamda dikkate değer bir ayrım çizgisi sunmaktadır. Ancak daha da önemlisi sufi teolojinin temelini oluşturan bu düşüncenin yapısının nasıl olduğu hususudur.

Kelimî faaliyetler yalnızca mütakellime hasredilemeyeceği gibi kelimî tartışmalar ve konular da yalnızca akaid metinlerinde ele alınandan ibaret değildir.¹²⁷⁰ Bunun en güzel örneklerinden bir kısmını 4./10. ve özellikle 5./11. asırda yazılmış tasavvufî metinler oluşturmaktadır. Nitekim bu döneme ait metinlerin derli toplu bir şekilde kelimî konuları ihtiva ettiği görülmektedir. Eşarilik öncesine gidildiğinde ise kelimî faaliyetlerin bireysel bir boyutta sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Bu noktada özellikle Bağdat tasavvufunun tevhid konusuna eğilmesi önemli bir husustur. Tevhid konusu, içerisinde Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları gibi konuların yer aldığı bir alana işaret etmektedir. Tasavvuf düşüncesi bu haliyle Eşarilikle kelim açısından ortak bir sahaya temas etmiş olmaktadır. Bu durum, tabiatıyla tasavvufun kelimî bir İslam düşünce ekolü olan Eşarilik ile arasında oluşan bağların oluşmasına ve devamında kuvvetlenmesine olanak sağlamıştır. Diğer taraftan hangi düşünce ekolü olursa olsun itikadî problemlerin ele alınış biçimi o grubun düşünce mekanizması hakkında fikir verebilmektedir. Bir yönüyle epistemik bir alana işaret eden bu husus aynı zamanda her iki taraf için zihniyet çarklarının uygunluğunun da sınanmasını açısından bizlere fırsat sunmaktadır. Böyle bir değerlendirmenin yapılabilmesi için tasavvuf ve Eşariliğin birtakım kelimî düşünceye temas eden konulardaki görüşlerine bakılması icap etmektedir. Bu meyanda Eşarilik-tasavvuf etkileşimi öncesi her iki tarafın kelimî konulardaki görüşlerini ortaya koymak ve sürece etkilerini tespit edebilmenin önemli olduğu kanaatindeyiz.

Konuya geçmeden evvel sufilerin görüşlerinin Eş'arî kesimle uyumunu tespit açısından birkaç hususu belirtmek gerekmektedir. Bir önceki kısımda sufilerin kelimî görüşlerinin bireysel olarak öne sürüldüğünden bahsedilmişti. Anlaşıldığı kadarıyla bu

¹²⁷⁰ Nguyen, "Sûfî Teolojik Düşünce", 435.

durum farklı görüşlerin grup içerisinde mevcudiyetine imkân sağlamıştır. Tasavvuf sahasının sınırları belirli olan bir kesime karşılık gelmemesiyle alakalı olan bu durum bilgilerin dağınık ve kısıtlı olmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla tasavvuf bağlamında öne sürülecek olan kelimî görüşler değişken ve sınırlı olacaktır. Bu sebeple sufilerin kelimî görüşlerinin Eş'arî kesimle olan uyumuna bakıldığında bazı problemlerle karşılaşmaktadır. Zira birbirinden farklı ve çoğu zaman uzlaştırılmaz görüşler bulunmaktadır. Aynı şekilde ilk dönem sufilerin sosyal çevresini daha çok oluşturan Küllâbî çevre hakkında da aktarılan bilgiler sınırlıdır.¹²⁷¹ Diğer taraftan mevcut kaynaklar içerisinde tasavvuf camiasına dair kelimî görüşlerin toplu bir şekilde ilk olarak Kelâbâzî'de ele alındığı anlaşılmaktadır. Kelâbâzî'nin 4./10. asrın ortalarında yaşadığı göz önüne alındığında Eşarilikle paralel bir zaman dilimine karşılık geldiği ortaya çıkmaktadır. Bu husus Eşarilikle temas öncesinde tasavvufta kelimî düşüncenin nasıl olduğunu ortaya koyma noktasında sorun teşkil etmektedir. Böyle bir durum karşısında Eşarilik öncesinde sufi-Eş'arî kelimî uyumu hakkında yapılacak tespitler kesinlik açısından problemliliğini özellikle belirtmek gerekmektedir. Bu anlamda ilk dönem sufi kesimin kelimî açıdan tam olarak hangi ekolle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktan ziyade daha çok hangi çevreye yakın olduğunun tespiti eldeki veriler açısından daha doğru bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür.

2.3.1. Eşarilik Tasavvuf İrtibatında Kelamî Görüşler

4./10. asır tasavvuf eserlerine bakıldığında itikadî konulara yer verildiği görülmektedir. Nitekim tasavvuf içerisinde kelimî konuları ele alan ilk sufilerden Kelâbâzî ve Kuşeyrî, eserlerinde bu şekilde bir yöntem takip etmişlerdir. Sufilerin konu edindiği itikadî meseleler genel olarak tevhid başlığı altında ele alınmıştır. Tevhid; Tanrının varlığı, birliği, sıfatlar ve fiiller gibi hususların yer aldığı bir alanı işaret etmektedir. Özellikle Bağdat sufileri tevhid konusuyla fazlaca meşgul olmuşlardır. Tasavvufta önemli bir hedef olan marifetullâh ile de yakından alakalı olan

¹²⁷¹ Bu durumun temel sebeplerinden biri ekol kurucusuna nispet edilen eserlerin muhteviyatlarındaki önemli farklılıkların varlığıdır. Nitekim Eş'arî'nin olduğu kabul edilen el-"Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyg ve'l-bida'", "el-İbâne an Usûli'd-Diyâne" ve "Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa'" eserlerinde yer alan görüşler bu durumun birer tezahürüdür. Özellikle "İbane" ve "Usûlu ehli's-Sünne" isimli eserler Eş'arî'nin kelimî metot ve görüşlerine çok da uygun olmadığından birtakım araştırmacılarca Eş'arî'ye aidiyeti şüpheli görülmüştür. Bkz. Keskin, *İmam Eş'a'ri ve Eş'arilik*, 19, 39-40.

bu hususa sufiler tarafından fazlaca önem verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Nuaym el-İsfahânî tasavvuf ehlinin esaslarını sayarken marifetullahı Allah'ın isim ve sıfatlarını bilmek olarak ifade etmektedir.¹²⁷² Bununla beraber bu konu tasavvuf sahasında mevcut olan Tanrı tasavvuru hakkında da önemli ipuçlarının yer aldığı bir alanı ifade eder. Eşarilik tarafına bakıldığında ise aynı şekilde Eşariliğin diğer kelimelerden ekollerinden temel ayırım noktası olan sıfatlar meselesine yaklaşımları dikkat çekmektedir. Bununla beraber sıfatların nasıl ele alındığı konusu ekol içerisindeki Tanrı tasavvurunu ortaya koyacağı için tasavvufla aynı alana açılan bir kapı söz konusu olmaktadır. Zira İslam düşünce ekollerince ele alınan kelimeler daha çok Tevhid görüşleri üzerine inşa edildiği görülmektedir. Diğer taraftan bu hususun mahiyetini ortaya koymak kanaatimizce tasavvuf ve Eşarilik ilişkisi bakımından da çok önemlidir. Zira teolojik açıdan ve zemin bağlamında her iki oluşum arasındaki uygunluğu tespit imkânını sunmaktadır.

2.3.1.1. Eşarilik Tasavvuf İlişkisi Bakımından Sıfatlar Bahsi

2.3.1.1.1. Zat Sıfat İlişkisi

Eşarilik ve tasavvuf açısından Tanrı tasavvurunun nasıllığını ortaya koyabilmek adına ilk olarak Zat Sıfat ilişkisi hususundaki görüşlere bakılması gerekmektedir.¹²⁷³ Öncelikle Sıfatlar hususunda temel olarak “nefyetme” ve “ispat etme” şeklinde iki keskin çizginin bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Sıfatlar hakkında nefyetme düşüncesine sahip olanlar (*en-Nüfât*), Allah'ı yaratılanlara benzetmekten kaçınma motivasyonu ile hareket etmektedir. Böyle bir kaygıyla Allah hakkında nitelendirmede bulunmaktan kaçınmaktadırlar. Onun karşı tarafında konumlandırılacak ve sıfatlar hususunda ispat etme düşüncesiyle hareket eden diğer grup ise (*İsbâtıyye, Sıfâtıyye*), Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmektedirler.¹²⁷⁴

İslam düşüncesinde Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak birtakım tartışmalar meydana gelmiştir. Asıl olarak bakıldığında Vücut, kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefetün li'l-havadis ve kıyamün binefsihi sıfatlarının Zat ile ilişkisi bağlamında

¹²⁷² el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/50.

¹²⁷³ Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*, 68.

¹²⁷⁴ Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 218.

ciddi bir problem söz konusu olmadığı görülmektedir. Bunun temel sebebi bahsi geçen sıfatların alemde, yaratılanlar üzerinde varlığının söz konusu olmama durumudur.¹²⁷⁵ Diğer taraftan yaratılanlar içerisinde kısmen yahut tamamının bulunduğu ilim, kudret, irade, semî, basar, hayat ve kelam sıfatlarına gelindiğinde bu sıfatların Zat ile ilişkisine dair birçok tartışma ve problemin ortaya çıktığı görülmektedir.¹²⁷⁶ Bu durum İslam düşünce geleneğinde sıfatların Allah'ın aynısı yahut ondan gayrisi olduğuna dair görüşlerin öne sürülmesine sebebiyet vermiştir. Sıfatların Allah'ın aynısı olduğu görüşü sıfatların alemdeki varlıkları hakkında sorun teşkil ederken Allah'tan gayri olduğu görüşü ise Allah dışında kadim varlıkların çokluğunu ifade etme düşüncesine yol açmaktadır. Bu durum ise tevhid anlayışında ciddi problemleri ifade etmekteydi. Ehl-i Sünnet Kelamcıları bu noktada bahsi geçen problemlerden çıkış yolu aramışlardır. Bu kapsamda Eş'arîler görüşleriyle dikkat çekmektedir. Eş'arî, Allah'ın isimlerinin O'nun aynı zamanda sıfatları olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu sıfatların ne O'nun kendisi olduğu ne de O'ndan başkası olduğu söylenemez.¹²⁷⁷ Böylelikle Eş'arî, Zat sıfat ilişkisini “Sıfatlar O değildir, gayri da değildir.” demek suretiyle farklı bir çözüm yolu ortaya koymuştur.¹²⁷⁸ İbn Fûrek, bu görüşüyle Eş'arî'nin yukarıda bahsedilen iki çizgiden ayrıldığını ifade etmektedir.¹²⁷⁹ Eş'arîlerin de bu konuda genel olarak Eş'arî'yi takip ettiği görülmektedir.¹²⁸⁰

İlk dönem sufilerine gelindiğinde tasavvuf ehlinin tevhid anlayışıyla da bağlantılı bir şekilde sıfatlarla ilgili görüş beyan ettiği görülmektedir. Bu konu hakkında sufilerin, sıfatları nefyetmeyerek kabul edip Allah'ta mevcut olduklarını söyledikleri görülmektedir. Bu anlamda tasavvuf ehlinin *İsbatiyye* içerisinde yer aldığını söylemek mümkündür. Sufiler, zat-sıfat ilişkisinin birinci yönünü oluşturan bu önemli husustan sonra varlığı kabul edilen sıfatların Allah ile olan ilişkisini ortaya koymuşlardır. Bu konu sıfatların Allah ile aynı olup olmadığı problemidir. Serrâc, sıfatın tanımını yaparken “*Mevsûftan ayrılması düşünülemeyen ve mevsûfun aynıdır*

¹²⁷⁵ Keskin, “Eş'arîlik'te Tanrı Anlayışı”, 207.

¹²⁷⁶ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155.

¹²⁷⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' (Eş'arî Kelamı)*, trc. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 52.

¹²⁷⁸ el-Bâkillânî, *Temhîd*, 262.

¹²⁷⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 38; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Müessesetü'l-Halebî, t.y.), 1/95.

¹²⁸⁰ el-Bâkillânî, *Temhîd*, 261-262; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 182.

yada gayrıdır denilemeyen şey.” ifadelerini kullanır.¹²⁸¹ Kelam ilmi açısından önemli tartışmaların yer aldığı bu konu hakkında Kelâbâzî ise sufilerin “*Allah’ın ne aynısıdır ne de gayrısıdır.*” mefhumunda ittifak ettiklerini söyler.¹²⁸² Ancak eserin başka bir yerinde bir kısım sufinin “*Allah’ın isimleri aynısıdır.*” dediğini ifade etmektedir.¹²⁸³ Bu durum bahsi geçen konuda çoğunluğun ilk görüşe tabi olduğu ancak katıksız bir mütabakatın olmadığı şeklinde yorumlanabilir.¹²⁸⁴

Sufiler sıfatların varlığını kabul ettikten sonra onların niteliği hakkında da yorum yapmışlardır. Sıfatlar konusunda teşbih ve tenzih yaklaşımları içerisinde daha çok tenzihe yakın oldukları görülmektedir. Ancak özellikle belirtilmelidir ki buradan Mutezile’nin öne sürdüğü şekilde bir tenzih anlaşılmalıdır. Zira sufiler sıfatları kabul ederek Allah’tan ayrı görmemektedirler.¹²⁸⁵ Buradaki tenzihten maksat Allah’ın yaratılana benzetilme hususundaki endişeden kaynaklanmaktadır.¹²⁸⁶ Sufiler bu konudaki hassasiyetlerini “*Allah’ın hiçbir yaratılana benzetilmemesi gerektiği*” şeklinde özellikle vurgulamaktadırlar. Eşarilik öncesinde faaliyet gösteren sufiler içerisinde Muhâsibî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî’yi bu görüşe sahip kişiler arasında saymak mümkündür. Özellikle Muhâsibî Allah’ın yaratılardan tenzihî hususunu O’nu aşkın bir varlık şeklinde nitelendirmekle dikkat çekmektedir.¹²⁸⁷

2.3.1.1.2. Fiilî Sıfatlar

Zâtî ve Subûtî sıfatlar hakkında Eşariler’in görüşleri “Sıfatlar O değildir, gayrı da değildir” şeklinde iken fiilî sıfatlara gelindiğinde durumun farklılaştığı görülmektedir. Nitekim fiilî sıfatlar Eş’arîler tarafından ayrı değerlendirilmiştir.

¹²⁸¹ Tûsî, *Lüma*, 413.

¹²⁸² Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 71-72; Ebû Nasr es-Serrâc da sıfatları bu şekilde tanımlamaktadır. Bkz. Tûsî, *Lüma*, 413; Sufiler sıfatları “O değildir, Ondan başkası da değildir.” şeklinde ifade etmişlerdir. bkz. el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 37.

¹²⁸³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 75.

¹²⁸⁴ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 73-74.

¹²⁸⁵ el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 2/143.

¹²⁸⁶ Ebû ‘Abdullâh el-Hâriss b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmu’l-Kur’ân ve Me’ânih*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1398), 267; el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 237-238, 260; Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü’l-Ferâğ*, 1. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 74; Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü’l-Hakâik*, trc. Naile Baltacı, 1. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 85; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 1/31; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 172-173; Kelâbâzî bu durumu “Allah’ın gerçek manasıyla sem’i, basar, vechi ve yedi vardır. Fakat bunlar mahlûkların işitmesi, görmesi, yüzleri ve elleri gibi değildir.” şeklinde açıklamaktadır. Bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 70.

¹²⁸⁷ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 237.

Eş'arî, Allah'ın yaratmak-yaratmamak, rızıklandırmak-rızıklandırmamak gibi zıtlarıyla nitelendirilmesi mümkün olan fiilî sıfatların Zat'tan ayrı olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁸⁸ Fiilî sıfatlar bu haliyle Eş'arîler'i fiilî sıfatların ezeli olduğunu ileri süren Hanefî ve Ashâbu'l-Hadis'ten ayıran önemli bir husustur.¹²⁸⁹ Bunun en önemli sonucu ise fiilî sıfatların ezeli kabul edilmeyip muhdes sayılmasıdır.¹²⁹⁰ Eş'arîler'in fiilî sıfatları muhdes kabul etmesi, asıl olarak "yaratma"nın Hanefî-Maturîdî çevrede olduğu gibi "tekvin" sıfatına değil de "kudret" sıfatına atfetmeleriyle alakalı bir durum gibi görünmektedir. Zira Eşarilikte tekvin ile mükevven bir tutulmaktadır.¹²⁹¹ Tekvin, bu bağlamda ayrı bir sıfat olarak değil kudret sıfatının taalluku olarak görülmüştür.

Sufilerin fiilî sıfatlarla ilgili görüşlerine bakıldığında ise tam bir mutabakatın mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Kelâbâzî bu konuyu Allah'ın sıfatları bahsinde ele alır. Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmadığı konusuyla ilişkili olarak Kelâbâzî sufilerin çoğunluğunun tekvin sıfatını ezeli gördüğünü ifade etmektedir. Buna göre tekvin ve fiil Allah'ın ezeli sıfatlarıdır. Özellikle fiil ile mefulün, halk ile mahlûkun (tekvin ve mükevven de olduğu gibi) aynı olmadığını ileri sürerek sufilerin bu görüşünü izah etmiştir. Ancak yine aynı yerde sufilerin bu görüşüne başka sufilerce itiraz edildiği geçmektedir. Nitekim bazı sufiler bu görüşün Allah'ın ezelde yaratıcı olmasının varlıkların ezelde kadim olması sonucunu gerektirdiğini ileri sürerek bu sıfatların ezeli olmadığını iddia etmiştir.¹²⁹² Mekkî'de ise sıfatlar hakkında detaya inilmeden Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğu ifade edilmektedir. Yalnız burada fiiller muhdesâtan değerlendirilmektedir.¹²⁹³ Dolayısıyla sufiler arasında fiilî sıfatların ezeli olup olmadığı konusunda tam bir ittifakın olmadığı görülebilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla tasavvufta grup/ekolden ziyade şahıs karizmasının ön planda olmasının muhtemel bir sonucu olan bu durum sıfatlar konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

¹²⁸⁸ el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' (Eş'arî Kelâmı)*, 58-61; Muhammed el-Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye fi'l-Kitâbi ve's-Sünneti'n-Nebeviyyeti*, 1. Bs, 1987, 205.

¹²⁸⁹ Keskin, "Eş'arilik'te Tanrı Anlayışı", 217.

¹²⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 268; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155.

¹²⁹¹ Ebü'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn "Ehl-i Sünnet Akaidi"*, trc. Şerafeddin Gölcük, 1. Bs (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 2.

¹²⁹² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 73-74.

¹²⁹³ el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/143.

2.3.1.1.3. Kelâmullâh

Eş'arî düşüncede kelam sıfatı Allah'ın ezeli sıfatlarından. Zira onlara göre Allah ezelde mütekellim olmasaydı onun zıddı olan nitelikler ile muttasıf olması gerekirdi. Böyle bir durumda ise kelamın zıddı olan sıfatlar O'nun ezeli sıfatı olacaktı.¹²⁹⁴ Halbuki Allah el-Mütekellim olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla kelam Allah'ın Zâtıyla kâim olup hâdis olmayan ezeli bir sıfatıdır.¹²⁹⁵ Eşarilere göre Allah kelâmı aynı zamanda O'nun emir, nehiy, haberi, va'di ve va'idi'dir.¹²⁹⁶

Eşarilikte, kelam sıfatı Allah'ın Zâtı ile kâim, kadîm bir sıfat sayılsa da söz konusu Kur'an'a gelindiğinde durum farklılaşmaktadır. Onlara göre Allah kelamının ibareli hali muhdes olarak kabul edilmektedir.¹²⁹⁷ Eş'arî düşüncede Kur'an'ı Kerîm'in bir yönüyle muhdes kabul edilmesi ibarenin tilavet ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Eş'arî, tilavet ile ibare arasında fark görmemektedir. Tilavet ise muhdes kabul edilmektedir. Ancak Eşarilikte tilavet ve kıraat muhdes iken metluvv ve makru'un muhdes olmadığı ifade edilir. Bu anlamda Eş'arî düşüncede Kur'an-ı Kerîm mahluk kabul edilmemektedir.¹²⁹⁸ Böylelikle Eşariler okunanı Allah'ın kelâmı görüp onun ezeli olduğunu ifade ederken kıraatı muhdesattan değerlendirmektedirler.¹²⁹⁹ Bu anlamda Eşarilikte Kur'an'ı-Kerîm'in farklı açılardan değerlendirildiği görülebilmektedir. Eş'arîler bu görüşleriyle Kur'an'ı Kerîm'i mahluk sayan Mutezile'den ayrılmakla beraber Kur'an-ı Kerîm'in lafzı ve manasıyla kadîm olduğunu ileri süren Ashâbu'l-Hadis (Hanbelî kesim) ile de tam bir uzlaşım içerisinde olmamıştır.¹³⁰⁰

Zat-Sıfat ilişkisinin bir uzantısı olarak da görülebilecek "Kelâmullâh" problemi sufilerin de gündeminde yer alan önemli bir konudur. Anlaşıldığı kadarıyla dönemin atmosferine uygun şekilde bu konu hakkındaki tartışmalara onlar da

¹²⁹⁴ el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' (Eş'arî Kelâmı)*, 56-57, 59; el-Bâkillânî, *Temhîd*, 245.

¹²⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 59.

¹²⁹⁶ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 138-139.

¹²⁹⁷ el-Bâkillânî, *Temhîd*, 245.

¹²⁹⁸ Keskin, "Eş'arilik'te Tanrı Anlayışı", 213.

¹²⁹⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 59-60; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 139.

¹³⁰⁰ Ebû Muhammed el-Hasan b. 'Alî b. Halef Berbehârî, *Şerhü's-Sünne*, nşr. 'Abdurrahmân Ahmed el-Cemîzî (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2005), 41; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1983, 1/42.

katılmışlardır. Bu konuda sufilerin çoğunlukla Allah kelamını mahluk olarak görmediklerini söylemek mümkündür. Nitekim sufi kesim “Kelâm” sıfatını Allah’ın ezeli sıfatı olarak değerlendirmektedirler.¹³⁰¹ Diğer taraftan Kelâmullâh’ın Kur’an boyutunu da sufiler ele almışlardır. Konuyu kelâm sıfatı ve harf-ses boyutuyla değerlendirmişlerdir. Her iki şekilde de Allah kelamının mahluk olmadığı özellikle vurgulanmıştır.¹³⁰² Kelâbâzî sufilerin “Kur’an”ın mahluk olarak görülmemesini bu konu hakkında ayet ve hadis olmayışıyla açıklamaktadır.¹³⁰³ Ancak Kelâbâzî, sufiler içerisinde Muhâsibî ve İbn Sâlim’in bu konuda farklı düşündüklerini vurgulamaktadır. Onlara göre kelâmın harf, ses gibi kısımları mahluk; “Kelâm” bizatihi olarak ise Allah’ın ezeli sıfatıdır.¹³⁰⁴ Zira Allah zatıyla konuşmaktadır.¹³⁰⁵ Muhâsibî’nin bu görüşe sahip olduğu kendi eserlerinden yola çıkarak anlaşılmaktadır. O söz konusu problemi Kelâm-ı nefî ve Kelâm-ı Lafzî kavramlarıyla çözmeye çalışmıştır.¹³⁰⁶

İbn Sâlim’in ise bu görüşe sahip olduğu fikrine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini özellikle belirtmeliyiz. Zira Kelâbâzî, İbn Sâlim hakkında bahsi geçen iddiada bulunurken Sâlimiyye’nin görüşleri hakkında önemli bir kaynak görevi gören Hanbelî alim Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Sâlimiyye’nin her ikisini de kadim olarak gördüğü görüşünü özellikle belirtmektedir.¹³⁰⁷ Söz konusu çelişkinin birden fazla sebebi olabilir. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın Sâlimiyye’ye muhalefeti ilk olarak göz önünde bulundurulması gereken bir noktadır. Yanı sıra bu hususun süreç kaynaklı bir değişme sonucu meydana gelmesinden bahsetmek mümkündür. Aksi takdirde Kelâbâzî’deki bilgiyi yanlış kabul etmek gerekecektir.

2.3.1.1.4. Rü’yetullâh

Rü’yetullâh konusu Eşarilik ve tasavvuf sahasında ele alınan diğer bir önemli kelâmî konudur. Eşarilikte rü’yetullâh kabul edilmektedir. Buna göre Allah’ın görülmesi caizdir. Eş’arî’ye göre Allah’ın görülmesinin en önemli delillerinden biri

¹³⁰¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 75.

¹³⁰² Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 77.

¹³⁰³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 78.

¹³⁰⁴ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 76.

¹³⁰⁵ Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî’nin Kelâmî Görüşleri*, 55.

¹³⁰⁶ Muhâsibî, *Fehmu’l-Kur’ân ve Me’ânih*, 267; el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 237-238, 260.

¹³⁰⁷ Tunç, “Sâlimiyye Mektebi”, 436.

onun var olmasıdır.¹³⁰⁸ Zira ancak ve ancak var olmayan bir şey görülemez. Bu bağlamda Allah'ın varlığı kesin olduğundan kendisini bize göstermesi imkânsız değildir.¹³⁰⁹ Bununla beraber Eş'arî, nakli delil bağlamında Kur'an'da Kıyâme suresinin 22. ayetinde geçen “Nice yüzler o gün ışıldar, parlar, Rablerine bakarlar!” ayetini öne sürerek Allah'ın görüleceğini iddia etmektedir.¹³¹⁰ Ancak burada dünya ve ahiret bağlamında ayırım yapıldığını söylemek mümkündür. Eşarilikte rü'yetullâh ahirette caiz iken dünyada imkân dahilinde değildir.¹³¹¹ Eş'arîler bu görüşleriyle Allah'ın ahirette kati surette görülmeyeceğini ifade eden Mutezile'den ayrışırken Ashâbu'l-Hadis ve Küllâbiyye ile uyum içerisinde olmuştur.¹³¹²

Rü'yetullah konusu aynı şekilde ilk dönem sufilerince de ele alınan diğer bir kelâmî problem konusudur. Rü'yetullah, tıpkı kelâmullâh bahsinde olduğu gibi iki veçheye sahip olan bir konudur. Bu çerçevede Allah'ın dünya ve ahirette görülme konuları ele alınmıştır. Kelâbâzî sufilerin ittifakla Allah'ın ahirette görüleceğini söylediklerini ifade etmektedir.¹³¹³ Nitekim Muhâsibî¹³¹⁴, Harrâz¹³¹⁵, Tüsterî¹³¹⁶, Ebû Hamza el-Bağdâdî¹³¹⁷ ve Cüneyd-i Bağdâdî¹³¹⁸ gibi isimler bu görüştedir. Sufiler Allah'ın ahirette görülmesinin aklen caiz naklen vacip olduğu görüşündedirler.¹³¹⁹ Diğer taraftan Allah'ın bu dünyada görülmesi de sufi kesim tarafından ittifakla reddedilmiştir.¹³²⁰

Sufilerin kelâmî ilintili olarak ele aldıkları konular yalnızca sıfatlarla ilgili problemlerden ibaret değildir. Aynı şekilde farklı konular hakkında da görüşler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda kelâmî açıdan ele aldıkları “*İman*” kavramına

¹³⁰⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 80-81; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 129.

¹³⁰⁹ el-Eş'arî, *el-İbane: Eş'arî Akaidi*, 33; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 130.

¹³¹⁰ el-Eş'arî, *el-İbane: Eş'arî Akaidi*, 26; el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' (Eş'arî Kelâmı)*, 79; el-Bâkillânî, *Temhîd*, 303; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 132.

¹³¹¹ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, 65; el-Eş'arî, *el-İbane*, 51; el-Bâkillânî, *Temhîd*, 303-307; Eş'arî'ye göre Allah'ı dünya görmek yalnızca Hz. Peygamber'e mahsus gerçekleşmiştir. bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 82.

¹³¹² el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 155, 238, 242.

¹³¹³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 78.

¹³¹⁴ Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*, 119-121.

¹³¹⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 80-81.

¹³¹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 1/34.

¹³¹⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 754.

¹³¹⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 80-81.

¹³¹⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 78.

¹³²⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 80.

yükledikleri anlam dikkat çekmektedir. Bu çerçevede imanın tanımı, imanda artma ve eksilmenin imkânı, taklidi iman gibi hususlar ilk dönem sufilerince ele alınmıştır. Pek çok kelimî ekollerce de tartışılan iman konusunda sufiler tarafından amele özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir.¹³²¹ İmanı “marifet ve ikrar” olarak tanımlayan Muhâsibî’de dahi amele önem verilmiştir. Onun, amelsiz marifetin hiçbir şey olduğunu söylemesi bu bakımdan önemlidir. Aynı şekilde Eş‘arî sufi İbn Hafîf, imanı tanımında söz, amel ve niyeti dahil etmektedir.¹³²² Diğer sufilerin bu meyanda çoğunlukla imanı kavl, tasdik ve amel olarak tanımladıklarını söylemek mümkündür.¹³²³

Sufilerin imanda amele pay vermeleri diğer bir problem olan imanda artma ve eksilme konusunu gündeme getirmiştir. Burada sufilerde genel olarak iki farklı eğilimin var olduğu görülmektedir. Öncelikle çoğunluğa göre imanda artma ve eksilme mümkündür. Bu konuda Muhâsibî ve İbn Hafîf de bu şekilde düşünmektedir.¹³²⁴ Uludağ, sufilerin bu durumunu tasavvufun karakterine bağlamaktadır.¹³²⁵ Bununla beraber Kelâbâzî; Sehl et-Tüsterî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi ilk dönem sufilerinin görüşlerinin farklı olduğunu ifade etmektedir.¹³²⁶ Ona göre söz konusu kişiler imanın artabileceği ancak eksilmesinin (imandan çıkış anlamına geldiğinden) mümkün olmayacağı söylemektedirler.¹³²⁷

Sufilerin imanda söz ve tasdik ile birlikte amele önem vermeleri ilk dönem tasavvufunda onları Sünnî kelimcilerin genelinden ayıran önemli bir farklılığa işaret etmektedir.¹³²⁸ Nitekim Eş‘arî’ye göre iman tasdiktir.¹³²⁹ Yalnızca ilk dönem

¹³²¹ Izutsu, İslam Mezheplerinin iman kavramına nasıl yaklaştıklarını tespit amacıyla müstakil bir çalışma kaleme almıştır. Bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz, 3. Bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018).

¹³²² ed-Deylemî - eş-Şirâzî, “Mu’tekadu İbn Hafîf”, 297.

¹³²³ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 350; Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 131.

¹³²⁴ Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî’nin Kelâmî Görüşleri*, 182-183; ed-Deylemî - eş-Şirâzî, “Mu’tekadu İbn Hafîf”, 297.

¹³²⁵ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 132.

¹³²⁶ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 132.

¹³²⁷ İşören, *Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi*, 60-61; Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 132-133.

¹³²⁸ Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 287; es-Semerikandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri: Cümeli Usûli’-d-Dîn*, 86.

¹³²⁹ el-Eş‘arî, *el-Lüma’*, 123; el-Eş‘arî, *el-Lüma’ fi’r-Red alâ ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’ (Eş‘arî Kelâmı)*, 135; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 153; Eş‘arî burada “tasdik” kavramını bilgi anlamında kullanmaktadır. el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 285.

kelamcılarından Kalânîsî'yi bu noktada ayrı tutmak gerekmektedir. Zira kendisi imanı, söz ve tasdikten ziyade taat olarak görmektedir. Buna bağlı olarak da imanın artıp eksildiği kanaatindedir.¹³³⁰ Kalânîsî istisna edildiği takdirde sufilerin bu konuda Ashâbu'l-Hadîs anlayışıyla uyumlu olduğunu söylemek mümkündür.¹³³¹ Aynı şekilde imanda artma ve eksilmenin mümkün olduğunu söyleyerek de Ashâbu'l-Hadîs çizgisinde bir yol izledikleri anlaşılmaktadır.¹³³²

2.3.1.2. Eşariliğin Tasavvufî İlişkisi Bağlamında Sıfatlar Konusunun Değerlendirilmesi

Eşarilik ve tasavvuf sahasının sıfatlar hakkındaki görüşlerine genel olarak bakıldığında aradaki ilişkinin tespiti açısından farklı bir tablo ile karşılaşmaktadır. Nitekim sufilerin sıfatlar hakkındaki söz ve düşünceleri arasında kelama uzak olmadıklarını gösteren en önemli unsurlardan birinin “*Sıfatlar Allah'tan ne ayrıdır ne de gayridir.*” anlamına gelecek yorumlarda bulunmalarıdır, denilebilir. Zira bu ifade biçimi kelam ekollerini akla getirmektedir.¹³³³ Eş'arî ve İbn Küllâb'ta bu görüş açık bir şekilde yer almaktadır.¹³³⁴ Bu haliyle sufilerin sıfatlar hakkındaki görüşlerinin Eşarilikle yakın bir çizgide olduğunu söylemek mümkündür. Ancak çoğunluk tarafından sıfatlar içerisinde farklı ayrımlara gidilmemesi Ashâbu'l-Hadis tutumunu hatırlatmaktadır.¹³³⁵ Bu durum tasavvufî çevrelerin genel olarak Ashâbu'l-Hadis şemsiyesi altında yer alma isteğinin¹³³⁶ bir tezahürü olabileceği gibi sufilerin kelama mesafe koyma gayretinin de neticesi olarak değerlendirmek mümkündür. Aynı şekilde sufi çevrenin haberî sıfatları (nüzul gibi) tevilsiz kabul etme noktasında da Ashâbu'l-Hadis ve Küllâbiyye ile uyum içerisinde olduklarını ifade etmek imkân

¹³³⁰ Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh Cüveynî, *İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd* (es-Sa'ade, 1950), 418.

¹³³¹ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 237.

¹³³² el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 239.

¹³³³ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 440; O dönem bu görüş özellikle İbn Küllâb ile ilişkilendirilmektedir. Bkz el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 242.

¹³³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1983, 1/93; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 240 vd.; el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 164, 171, 379.

¹³³⁵ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 237.

¹³³⁶ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/358.

dahilindedir.¹³³⁷ Diğer taraftan Tekvîn sıfatının bazı sufilerce kabul edilmesi itikadî anlamda Hanefî çevreyle uyum gösteren önemli bir hususu teşkil etmektedir.¹³³⁸

Sufilerin kelâmullâh ve Kur'an hakkındaki görüşlerine gelindiğinde ise Sünnî çevreyle uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber Kur'an'ın lafız ve mana itibariyle, her yönüyle gayrı mahluk olarak görülmesi Ashâbu'l-Hadîs anlayışının önemli bir tezahürünü oluşturmaktadır. Nitekim Eşariliğin Hanbelîliğe yakın Ashâbu'l-Hadis çevresinden önemli olan ayrımlarından biri Kelâmın iki boyutundan kelâm-ı nefsiyi kadîm, kelâm-ı lafziyi ise mahluk görmeleridir.¹³³⁹ Sufilerin rû'yetullâh konusundaki görüşlerine bakıldığında ise Ashâbu'l-Hadis, Eşariyye ve Küllâbiyye'ye yakın bir tavır sergiledikleri anlaşılabilmektedir.¹³⁴⁰

Sufî ve Eş'arî kesimin sıfatlar konusundaki görüşlerinden her iki çevrenin yakın bir duruşta oldukları anlaşılabilmektedir. Ancak buradaki yakınlığın niteliğinden özellikle bahsetmek gerekmektedir. Şöyle ki, 4/10. asrın ortalarına kadar ki sürece bakıldığında her iki kesim arasında katıksız bir uyumun varlığından söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim itikadi yönden Hanefilik, Ashâbu'l-Hadis gibi farklı ekoller ile de bağdaşan görüşlerin de mevcut olduğu görülmektedir. Bununla beraber, tekvin sıfatı ve halku'l-Kur'an gibi Eş'arî kelâmının mümeyyiz vasfını oluşturan konularda tam bir mütabakatın mevcut olmayışı önemli ayrım noktalarını oluşturmaktadır. Bilgilerin kısıtlı oluşu, tasavvuf sahasının kelama mesafeli duruş sergileme gayreti gibi faktörleri bu noktada pek tabi göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bununla beraber tasavvuf sahasında Eşarilik öncesi dönemde kelâmî konularda sistematik bir düşünce biçiminin varlığından söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu durum sufilerin bu dönemde

¹³³⁷ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 237, 242; Yücedoğlu, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, 90.

¹³³⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd "Açıklamalı Tercüme*, 99.

¹³³⁹ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 238, 242; el-Eş'arî, *el-Lüma*, 33; el-Eş'arî, *el-İbane: Eş'arî Akaidi*, 39-42; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 139-140; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1983, 1/93; Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den Nazar ve İstidlal*, 235-236; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 422.

¹³⁴⁰ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 238, 242; el-Eş'arî, *el-Lüma 'fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' (Eş'arî Kelâmı)*, 81-83; Yücedoğlu, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, 161.

kelamî konuları teknik açıdan ele almak yerine çoğunlukla daha yüzeysel bir şekilde ifade etmeleriyle alakalıdır.

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin tetikleyicilerini tespit noktasında kelamî açıdan önemli bilgilerin mevcudiyeti söz konusu olsa da sufilerin bu konulardaki farklı tavırları değerlendirme noktasında bizlere kısıtlı bir imkân sunmaktadır. Diğer taraftan sufi kesimin tasavvuf kapsamında ele aldıkları konulara bakıldığında daha detaylı bilgiler ile karşılaşılabilir. Bu anlamda tasavvuf sahasının Eşarilik ile olan ortak zeminin tespitinde tasavvufî kavramlara yüklenen anlamlar önemli bir mahiyete sahip olmaktadır. Nitekim burada tasavvuf sahasının karakterini ortaya koyabilecek Tanrı tasavvurları hakkında bilgilere rastlanılmaktadır.

2.3.2. Eşarilik ve Tasavvuf Düşüncesinde Kâdir-i Mutlak Tanrı Tasavvurunun Merkezî Rolü

Eş'arî düşüncede alemde meydana gelen fiillerin birkaç yönden taalluk ettiği farklı sıfatlar bulunmaktadır. Buna göre bir fiilin ihdas olması o fiilin muhdisinin kudretine, fiilin sağlam olması O'nun ilmine, fiilin bazı yönlerden olmayıp bazı yönlerden olması (tercih edilmesi) ise O'nun iradesine delalet etmektedir.¹³⁴¹ Bu anlamda Eşarilik'te yaratmanın, bir yönüyle Allah-alem ilişkisinin kudret, ilim ve irade olmak üzere üç sıfatın merkeze alınarak ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunlar içerisinde Eş'arî'ye göre Allah'ın en özel vasfı yaratma kudretidir.¹³⁴²

Kudret sıfatının Eş'arîlerce ön planda tutulması Eş'arî kelam sisteminin mahiyetini ortaya koyma noktasında önemli bir husustur. Zira Allah'ın varlığının ispatı, sıfatlarının açıklanması gibi hususlar yaratma üzerinden temellendirilerek ortaya konulmaktadır.¹³⁴³ Sonuç olarak bu durum Eş'arî düşünce sisteminde Tanrı tasavvurunun önemini ortaya koyar ki aslında bir yandan düşünce mekanizmasının da biçimini ifade etmektedir. Eş'arî düşüncede kudret sıfatının merkeze alınması kâdir-i mutlak Tanrı tasavvuru üzerinden görüşlerin ortaya konmasında önemli rol

¹³⁴¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 38.

¹³⁴² Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (London, 1934), 91; Bu husus Eş'arîler arasında ihtilaf söz konusudur. Farklı görüşler için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, t.y., 100.

¹³⁴³ Keskin, "Eş'arilik'te Tanrı Anlayışı", 230.

oynamıştır. Nitekim mezhepler tarafından kelimî görüşlerin genel olarak sıfatlar üzerinden ortaya konulması söz konusu olmaktadır. Hangi sıfatın öncelenerek merkeze alındığı hususunun da önemi kanaatimizce tam da bu noktada yer almaktadır. Nitekim Eşarilik'te belirgin bir şekilde kudret sıfatına biçilen merkezî rol aynı doğrultuda kelimî pek çok görüşte de yoğun bir şekilde hissedilebilmektedir. Bunlar içerisinde istitaat/kesb anlayışları özellikle dikkat çeken bir konu olarak önemlidir. Diğer taraftan bu konu Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin kelimî boyutunu ortaya koyma bağlamında ayrıca önemli bir hususa karşılık gelmektedir. Nitekim her iki düşünce sistemi içerisinde istitâat/kesb anlayışının ne anlam ifade ettiğini ortaya koymak ortak zeminin tespiti açısından mühim bir işleve sahip olmaktadır.

Eş'arî, kulun fiilleri hakkında görüşlerini ortaya koyarken konuyu Allah ve insan olmak üzere iki yönlü olarak ele almaktadır. Nitekim istitaat konusunda bu hususa özellikle vurgu yapıldığını söylemek mümkündür. Fiil üzerinde etkisi bulunan failin durumunu tespit noktasında Eş'arî düşüncede “muhdes kudret” ve “kadîm kudret” olmak üzere iki ayrı kavram ortaya konulmuştur.¹³⁴⁴ Buna göre kulun fiili muhdes kudret ile gerçekleşmektedir. Bu yönüyle fiil kulun kesbidir. Ancak diğer taraftan aynı eylem Allah'ın fiili olmaktadır. Kulun fiili bu anlamda Allah'ın mefulü, mahlûku, muhdesi konumundadır. Öyle ki bu şekilde kulun hâdis olan fiili kadîm bir sıfata sahip olmaktadır.¹³⁴⁵ Dolayısıyla kulun fiili Allah'ın fiilidir. Eş'arî düşüncede Allah, fiili yaratma yönünden fâil iken; kul, fiili gerçekleştirme bağlamında ancak kesb eden kişi (kâsib) sıfatına sahiptir.¹³⁴⁶

Eşarilik'te fiili gerçekleştiren failin kim olduğu probleminin kesb kavramı ile aşılma çalışılması ekolün birtakım eleştirilere maruz kalmasına sebebiyet vermiştir. Zira kâdir-i mutlak Tanrı tasavvuru merkezinde şekillenen ve yegâne yaratıcı ve kudret sahibinin Allah olduğu düşüncesi Eş'arîlerin başka bir failin varlığını kabul etme noktasındaki katı tutumlarının en önemli sebeplerindendir. Öyle ki kulun edilgenliği

¹³⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 92.

¹³⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 91-92.

¹³⁴⁶ el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' (Eş'arî Kelamı)*, 93.

anlamının da mündemiç olduğu bu durum ekol müntesiplerinin cebri savunan alimler içerisinde mütalaa edilmesiyle sonuçlanmıştır.¹³⁴⁷

Kesb anlayışı Eşarilik'te olduğu gibi tasavvuf sahasında da ele alınan ve tartışma konusu olan hususlardan bir tanesidir. Ancak tasavvufta kesb anlayışına geçmeden evvel sufilerin tasavvufi düşünce ve görüşlerini şekillendiren önemli bir konudan bahsetmek gerekmektedir. Nitekim Eşarilik'te olduğu gibi tasavvuf düşünce sisteminde de merkeze alınan görüş, kavram veya düşünce, diğer kavramlara yüklenilen anlam ve açıklamaları yahut problemleri çözme şeklini önemli ölçüde biçimlendirmektedir. Bu noktada tasavvufta hâller ve makamlar konusunun önemli bir pozisyona sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Hâller ve makamlar bahsi, tasavvufun hemen her konusuyla irtibatlı olan ve sufilerin Tanrı insan ilişkisinde nasıl bir anlayışa sahip olduklarını gösteren önemli bir konuya denk gelmektedir. Hâl; kişinin uhdesinde olmayan, herhangi bir çaba karşılığı olmaksızın Allah'ın lütfu ve ihsanıyla kişiye bahşedilenlere denilmektedir. Burada kişinin yapıp ettiklerinden ziyade Allah tarafından ona ihsan edilenler ön planda tutulmaktadır. Makam ise kişinin cehd ve gayreti ile bulunduğu durumları ifade etmektedir.¹³⁴⁸ Bu noktada kul, fiilleriyle daha çok ön plana çıkarılmaktadır. Hâl ve makam konusu çoğunlukla bir arada alınmış ve aralarındaki irtibata sıklıkla değinilmeye çalışılmıştır. Hâl; kişide bulunan geçici durumu ifade ederken makam ise sürekliliğe karşılık gelmektedir.¹³⁴⁹ Burada hâl ve makam kavramları Allah'tan gelen ve kula ait olan fiiller gibi görünse de tasavvuf dilinde yakın bir ilişki içerisinde anlam kazanmaktadır. Zira hâl; geçiciliği ve kişinin her an bulunduğu durumdan düşme ihtimalini ifade ederken makam hâl'in geçiciliğinden kurtulmayı ve sürekliliğe ulaşmayı anlatmaktadır. Başer; bu bağlamda makamların "kuvvetli hâl" olarak ifade edilmesini uygun görmüştür.¹³⁵⁰ Anlaşıldığı üzere her iki durumda da hâl kavramı konuya bir şekilde dahil olmaktadır.

¹³⁴⁷ Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 223-225.

¹³⁴⁸ Tûsî, *Lüma'*, 41.

¹³⁴⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 548-549.

¹³⁵⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 228-229.

Tasavvuf sahasında hâl ve makamın temelinde hâl kavramı etrafında konumlandırılması hâlin tasavvufî düşüncede merkezî bir role sahip olduğunu ortaya koyan önemli bir hususu teşkil etmektedir. Ancak bu noktada makam kavramının tasavvufta nasıl bir işleve sahip olduğu problemi ile karşılaşılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla makam, kulun hâller karşısındaki edilgenlik durumuna karşı adeta kişinin pasif bir hayat sürmemesi kaygısının bir bakıma dışı vurumunu yansıtmaktadır. Bu durum sonuç olarak hâller ve makamlar konusunun çelişik ve benzerlik durumunun iç içe geçmiş bir görüntüsünü oluşturmaktadır. Ancak hâller ve makamlar konusunda var olan bu karmaşık duruma Eşarilik perspektifinden bakıldığında daha anlaşılabilir bir görüntü ortaya çıkabilmektedir. Nitekim hâller ve makamlar arasındaki karmaşıklık temelinde iki kaygının tezahürü gibi durmaktadır. Birincisi Allah'ın alemdeki tek fail olduğunu devamlı olarak ikrar etme; diğeri ise kulun pasifleşerek katıksız bir cebre maruz kalma sorununun önüne geçme durumudur.

Hâller ve makamlar konusunda mevcut olan temkinli yaklaşımın izleri sufilerin sözlerinde kendini gösterebilmektedir. Nitekim Kelâbâzî'nin tasavvufu hâl ilmi olarak tanımlarken hâli amellerin mirası olarak ifade etmesi bu tür bir kaygıyı akla getirmektedir.¹³⁵¹ Yine Şiblî'nin gayret göstermek suretiyle hakikate erişip erişilemeyeceği hakkındaki görüşleri bu minvalde önemlidir. Ona göre kişinin çalışması hakikate ulaşmasını mümkün kılmamaktadır. Zira bu durum ilâhî bir mevhîbedir. Yalnız durum böyle olsa dahi kişiye çalışıp çabalamaktan başka bir yol bulunmamaktadır.¹³⁵²

Tasavvufta hâl ve makamlar hususu Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi bakımından ayrıca değerli bir konudur. Nitekim bu konu hakkındaki açıklamalar ile adeta Eş'arî düşüncede yer alan Tanrı tasavvurunun bir benzeri ile karşılaşılmış olunmaktadır. Görüldüğü üzere Eş'arî kesb anlayışı ve diğer kelamî görüşler benzer kaygının izlerini taşımaktadır. Aynı şekilde tasavvuf sahasında bu durum pek çok kavramın açıklanmasında kendini açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim tasavvufta ele alınan kesb ve onunla ilintili olan hususlarda bu durum kendini hissettirmektedir.

¹³⁵¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 143.

¹³⁵² Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, 2/324.

Tasavvuftaki kesb anlayışına bakıldığında Eşarilik'te değerlendirildiğinden farklı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Eşarilikte kesb anlayışı kulların fiilleri ile Allah'ın fiilleri ekseninde ele alınırken tasavvuf sahasında bu konu daha çok kulun fiillerini de kapsayacak biçimde ancak sosyal yönü de bulunan ekonomik kazanç bağlamında ele alınmıştır. İlk olarak bakıldığında birbirinden bağımsız gibi duran bu konular temelde, yani Tanrı tasavvurunun mahiyetini ortaya koyma anlamında, birbiriyle yakından ilişkilidir. Zira tasavvuftaki kesb nazariyesi; Allah insan ilişkisi, kulun fiillerinin kime ait olduğu, kulun mükellefiyeti gibi hususlara dair sufilerin bakış açısını belirleyen önemli bir faktör hükmündedir.

Tasavvuf çevresince ekonomik bağlamda ele alınan kesb konusuna bakıldığında temelde üç farklı anlayışın mevcut olduğu görülebilmektedir. Bunlardan birincisi kesbin, yani geçim için çalışmanın gerekliliği konusudur. Serrâc zühd içerisinde olan bazı kimselerin rızkını kesbe bağladığından bahsetmektedir. Zira bu kimselere göre yiyip içtiklerinin temiz olması için çalışıp kazanmaları gerekmektedir.¹³⁵³ Bu anlayış kesbin katı ve üst derecesini temsil ederken daha ılımlı bir derecesi de bulunmaktadır. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî tarafından kesbin nafil bir ibadet olarak yapılması gerektiğinin söylenmesi bir anlamda kesbin gerekli olduğu anlayışına karşılık gelmektedir. İkincisi ise kesbin mübah kategorisinde ele alınması durumudur. Nitekim Kelâbâzî, bazı sufilerin ticaret bağlamındaki çalışmayı Cüneyd-i Bağdâdî gibi ibadet olarak değil; mübah olarak gördüğünden bahsetmektedir.¹³⁵⁴ Diğer taraftan Kerrâmiyye ile daha çok ilişkilendirilen ve inkârı'l-kesb olarak ifade edilen çalışmanın haramlığı şeklindeki görüşler söz konusu olmuştur.¹³⁵⁵ Serrâc bu konuyu ele alırken kesbe karşı menfî tutum takınanları, diğer taraftan rızkını kesbe bağlayanları eleştirmektedir.¹³⁵⁶

Serrâc'ın kesbe karşı takınılan tavırlardan iki uç tarafı hoş görmemesi asıl olarak tasavvufta kesbin pozisyonu ile ilgili birtakım problemlerin varlığının önemli bir göstergesidir. Buradaki sorun, asıl olarak kesbin gerekliliği meselesinden ziyade tasavvufun özünden ayrılamayacak pek çok kavram ile çelişik bir durumun meydana

¹³⁵³ Tûsî, *Lüma'*, 497-498.

¹³⁵⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 139-140.

¹³⁵⁵ es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 333.

¹³⁵⁶ Tûsî, *Lüma'*, 497-498.

gelmesiyle alakalıdır. Nitekim kesb, yani geçim için çalışma, tasavvufta yer alan, tevekkül, rıza, rızkın taksimi, kişinin kader karşısında edilgen oluşu gibi hususlarla çelişki arz etmekteydi. Diğer taraftan burada yer alan çelişki, tasavvufta önemli bir kavram olan ve kesb de dahil olmak üzere her konunun mahiyetine sirayet etmiş bulunan hâller ve makamlar mevzusuna direkt olarak temas etmektedir.

Sufiler kesb (ticaret) konusunu ele alırken tasavvufun belirgin özelliği olan kişinin edilgenliği ve Allah’a teslimiyetiyle paralel bir şekilde para kazanmanın amacından özellikle bahsetmişlerdir. Hâl ve makamlar mevzusuyla da ilişkilendirilen bu durumun, sufileri konu hakkında birtakım açıklamalar yapmaya sevk ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim para kazanmak; yardımlaşma, parayı halk için harcama, Cüneyd-i Bağdâdî açısından ise Allah’a yaklaşmak için yapılmalıdır. Bu noktada ise özellikle “Allah’a güvenme” olarak ifade edilen tevekkül konusuna vurgu yapılmaktadır.¹³⁵⁷ Zira tevekkül görünürde kesb ile çok da uyuşmayan bir husus olarak dikkat çekmektedir. Nitekim tevekkül kişinin rızk ve işlerde Allah’ı kefil bilerek O’na güvenmesi olarak tanımlanmaktadır.¹³⁵⁸ Bu anlamda sufiler kesbin ancak söz konusu sebepler üzerinden yapılabileceği ve bu durumun sufinin tevekkülü için de bir eksiklik oluşturmayacağını özellikle ifade etme gereği duymuşlardır.¹³⁵⁹

Kesb, tasavvufta kazanma üzerinden tartışılmış olsa da temas ettiği farklı konular üzerinden çerçevesi geniş bir alanda değerlendirilebilmektedir. Nitekim kesb anlayışında kulun fiili, çalışıp kazanmasında merkezde iken bu noktada hassasiyet gösterilen tevekkül anlayışı tam tersi bir şekilde kulun fiillerinden uzaklaşmasına karşılık gelen bir kavramdır. Nitekim Sekatî tevekkülü kulun kuvvet ve güçten sıyrılması olarak tanımlamaktadır.¹³⁶⁰ Serrâc, kesb ile tevekkül arasındaki ilişkiyi açıklarken kişinin fiillerinin izn-i ilâhi ile meydana geldiğinden bahsetmektedir.¹³⁶¹ Buradan kişinin her halükârda fiillerinin Allah’ın iradesi kapsamında değerlendirildiği anlaşılabilmektedir.

¹³⁵⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 144; Tûsî, *Lüma*, 498.

¹³⁵⁸ Mustafa Çağırıcı, “Tevekkül” (İstanbul: TDV, 2012), 41: 1.

¹³⁵⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 139-140.

¹³⁶⁰ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 165.

¹³⁶¹ Tûsî, *Lüma*, 497.

Kesb konusu tasavvufî sahada ele alınırken problem olan konu yalnızca tevekkül kavramı olmamıştır. Aynı şekilde rızk konusunun da kesb nazariyesi bağlamında bir sorun teşkil ettiği anlaşılabilmektedir. Rızkın evvelden tayin olduğu görüşü sufi düşüncede yer almaktadır.¹³⁶² Bu durum kimi taraftan sufi için rızık aramanın pek uygun görülmediğine dair görüşlerin diğer taraftan helal rızık aramanın gerekliliğine dair ifadelerin yer almasına sebebiyet vermiştir.¹³⁶³ Kimi zaman ise bu çelişkiden kurtulabilmek adına rızkın çalışma yoluyla gelmeyeceğinin bilinmesi kesbin şartları arasında sayılmıştır.¹³⁶⁴

Kesb konusunun temas ettiği önemli tasavvufî konulardan bir diğerinin mükellefiyet-teklif hususunun olduğu görülmektedir.¹³⁶⁵ Kelâbâzî bu başlık altında kişinin amelinin saadet yahut bedbahtlığına sebep olup olmayacağı problemini ele almaktadır. Kelâbâzî, sufilerin bu konuda kişinin çabasının sonuca etki etmeyeceği görüşünde olduklarını vurgulamaktadır.¹³⁶⁶ Buna göre kişinin amelinin yahut diğer bir ifadeyle kesbinin, hak etmek suretiyle, Allah tarafından göreceği muamelede etkisi yoktur. Aynı şekilde sufiler hidayet-mücadele ilişkisini de bu bakış açısıyla ele almaktadırlar. Bu konuyu Ankebut suresinin 69. ayetinde geçen “*Bizim yolumuzda mücâhede edenleri hidayete erdireceğiz.*” ayet-i kerimesinden hareketle ele almışlardır.¹³⁶⁷ Ayette geçen “mücadele” ifadesi kesb ile bağlantılı bir kavram olarak dikkat çekmektedir. Dolayısıyla kişinin kendi fiili ve çabasına işaret etmektedir. Ancak sufilerin büyük çoğunluğu bu ayeti ele alırken hidayetin Allah’ın lütfu ile gerçekleştiğini ifade etmektedirler. Nitekim Harrâz¹³⁶⁸, Cüneyd¹³⁶⁹ ve Ebû Bekir el-Vâsıtî¹³⁷⁰ gibi kişiler bu minvalde düşünmektedirler. Hatta daha öncesine gidilirse Zünnûn el-Mısırî’nin de bu görüşte olduğu anlaşılabacaktır.¹³⁷¹ Diğer taraftan Tüsterî gibi

¹³⁶² Tûsî, *Lüma’*, 91, 144.

¹³⁶³ Tûsî, *Lüma’*, 216, 236, 259-260; Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 159.

¹³⁶⁴ Tûsî, *Lüma’*, 224, 498.

¹³⁶⁵ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 101.

¹³⁶⁶ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 101-102.

¹³⁶⁷ Afîfî, *Tasavvuf*, 133.

¹³⁶⁸ Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü’s-Sıfât*, trc. Naile Baltacı, 1. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 46.

¹³⁶⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 101-102; Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, 458.

¹³⁷⁰ Afîfî, *Tasavvuf*, 134.

¹³⁷¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/36.

farklı düşünüp mücahedeye vurgu yapanlar da bulunmaktadır.¹³⁷² Ancak bunların diğerlerine nazaran çok daha az bir yekuna karşılık geldiğini söylemek mümkündür.

Kesb ve onunla ilgili diğer kavramlara bakıldığında problemin temelde cebr ve özgürlük arasında cereyan ettiği anlaşılabilmektedir. Başka bir ifadeyle söz konusu görüşler, insanın yapıp ettikleri ile Allah'ın takdiri, yani iki kudret arasını anlamlandırma noktasındaki gerilime karşılık gelmektedir. Kesb konusunda, insanın eylemleri üzerindeki etki alanını genişletme durumu mevzu bahis iken tevekkül ve rıza gibi konularda ise Allah'ın kudreti karşısında teslimiyet söz konusu olmaktadır. Zira tasavvufta Allah dışındaki her türlü kudret ve gücün varlığını kabul etmek uygun görülmemiştir.¹³⁷³ Bu bağlamda konular tasavvufî olsa da meselenin özünde yer alan problem esasında Eşarilik'le çok yakın bir çizgide ilerlemekteydi. Aynı şekilde görüldüğü üzere sufi kesimin bu gerilimden kurtulma adına yaptıkları girişim ve açıklamaların Eşarilikle ortak bir zeminin oluşmasında önemli bir rol oynadığı anlaşılabilmektedir.

Söz konusu açıklamalardan hareketle sufilerin Allah insan ilişkisinde konuyu ilahî hikmet yahut ilahî adaletten ziyade ilahî kudret çerçevesinde ele aldıkları anlaşılmaktadır. Buradan yola çıkılarak söz konusu sufilerin kâdir-i mutlak Allah anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim sufiler, kişinin fiilleri dahil alemdeki her şeyin Allah'ın kudreti çerçevesinde gerçekleştiği düşüncesindedirler. Zira hepsinin yaratıcısı Allah'tır.¹³⁷⁴ İman, küfür, dünya ve ahirette dair her şey Allah'ın takdiri kapsamındadır. Zira her şey onun mülkü ve mahlukudur.¹³⁷⁵ Aynı şekilde kişinin ulaşacağı makamlar ve nasıl muamele göreceği ilahi takdirde taksim edilmiş, belirlenmiştir.¹³⁷⁶ Anlaşıldığı kadarıyla insan, burada yapıp ettiklerinden herhangi bir paya sahip değildir.

Sufilerin tasavvufî pek çok konudaki anlayışları perspektifinde belirgin bir şekilde ortaya çıkan ilahi kudret anlayışı asıl olarak ilahi irade kavramıyla da yakından ilişkilidir. Öyle ki bu durumda insan iradesinin Allah iradesi karşısındaki

¹³⁷² Afifi, *Tasavvuf*, 133.

¹³⁷³ el-Harrâz, *Kitâbü'l-Hakâik*, 86.

¹³⁷⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 82.

¹³⁷⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/35.

¹³⁷⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/36; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 775.

hükümsüzlüğü söz konusu olacaktır. Bu konunun somut tezahürü ise sufilerin kader anlayışında kendini göstermektedir. Buna göre Allah her şeyin yaratıcısıdır. İleride olacak şeyler Allah'ın takdir ve iradesine uygun şekilde vuku bulacaktır.¹³⁷⁷ Sufiler tam da bu noktada kişinin hayatı boyunca yaptığı ameller üzerinden ortaya bir görüş koymaktadırlar. Kişiye Allah tarafından göreceği muamelenin neye göre olacağı hususu bu bağlamda ele alınmaktadır. Şöyle ki, ilk dönem sufilerinden Harrâz alemde her şeyin Allah'ın başlangıçtaki muradına uygun şekilde ve meşietî ile vuku bulduğunu ifade etmektedir.¹³⁷⁸ Bu düşünceye göre kişinin ahirette nasıl bir muamele göreceği de öncesinden belirlenmiştir. Ancak bu noktada insanın hayatı boyunca hidayet ve dalalet içerisinde gidip gelmesi hususu bir problem meydana getirmiştir. Bu noktada sufiler kişinin neye göre muamele göreceği hakkında görüşlerini ifade etmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin “*Şeytan itaat halinde iken müşahede makamına ermemişti; Âdem isyan vaziyetinde iken müşahede halini yitirmemişti.*”¹³⁷⁹ sözü sufilerin konuya nasıl baktıkları hakkında fikir verebilecek mahiyettedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesi, kişinin hayatı boyunca yaşadığı farklı yönelim ve tecrübelerin sonuca etki etmediği anlamını taşımaktadır.

Tasavvuf sahasında ele alınan bu konu Küllâbiyye ve Eşariyye tarafından dile getirilen “*Muvâfât*” teorisi ile dikkat çekici ölçüde benzerlik arz etmektedir.¹³⁸⁰ “*Muvâfât*” teorisi İbn Küllâb'ın tabiriyle “*Allah, mümin olarak öleceğini bildiği kimseden ezelde razı, kafir olarak öleceğini bildiği kimseden de ezelde sâhuttur.*” şeklinde ifade edilebilir.¹³⁸¹ Aynı şekilde bu görüşün Eşariyye içerisinde de yer aldığı görülmektedir.¹³⁸² Eş'arî'ye göre daha anne karnındayken kişinin şaki mi yahut said mi olacağı yani ahirette nasıl bir muamele göreceği yazılmıştır. Dolayısıyla kişinin bu dünyada yapıp ettikleri ahiretteki konumu için teminat olamamaktadır.¹³⁸³ Bununla beraber Allah'ın rızası Eş'arî'ye göre irade sıfatına racidir. Bu anlamda İbn Küllâb ile uyumlu olarak rıza Allah'ın ezeli sıfatlarından olmaktadır. Böylelikle Allah'ın bir

¹³⁷⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 82-84.

¹³⁷⁸ el-Harrâz, *Kitâbü's-Sıfât*, 46.

¹³⁷⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 211.

¹³⁸⁰ Tûsî, *Lüma'*, 458-459.

¹³⁸¹ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 242.

¹³⁸² el-Eş'arî, *el-İbâne*, 225; el-Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-Siğar*, 151; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 289.

¹³⁸³ el-Eş'arî, *el-İbane: Eş'arî Akaidi*, 111.

kişiden razı olması da hoşnutsuzluğu da ezelde mevcut olmuştur.¹³⁸⁴ Dikkat edilirse gerek İbn Küllâb'ın muvâfât kapsamındaki düşüncelerinin ifade biçimi gerekse Eş'arî'nin görüşleri Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeytan ve Âdem hakkında yaptığı anlatımla birebir uyuşmaktadır.

Tasavvufî düşüncede yer alan Allah'ın iradesi kapsamında kişinin akıbetinin belirlenmesi ve Allah'ın ilminde yer alması ve Allah'ın iradesine uygun şekilde gerçekleşmiş olması hususları sufi kelamının merkez düşüncesi açısından çok önemlidir. Zira Sufilerin Allah-insan ilişkisine dair görüşleri onların Tanrı tasavvurları hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Buna göre insan, Allah'ın kudreti ve iradesi çerçevesinde hareket edip muamele gören bir kuldur. Aynı zamanda bu husus tasavvufî sahada kâdir-i mutlak Tanrı tasavvurunun da mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan tasavvuf kesimi içerisinde bu görüşün 2./8. asrın sonları ile 3./9. asrın başlarında mevcut olması söz konusu anlayışın Küllâbiyye'den öncesine dayandığını göstermektedir. Nitekim Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) ve Ahmed b. Ebu'l-Havârî (ö. 246/861) gibi sufilerde bu görüşe paralel ifadelere rastlanılmaktadır.¹³⁸⁵ Bu anlamda söz konusu anlayışın Eşarilikle temas sonucunda oluşmadığı anlaşılabilmektedir. Bunun yerine kâdir-i mutlak Allah anlayışının Eşarilik ile tasavvuf arasında teorik düzeyde ortak bir alan meydana getirdiğinden ve söz konusu ilişkinin potansiyel tetikleyicilerinden olduğu düşüncesi daha doğru olabilir. Nitekim 3./9. asrın sonları olduğunda bu görüşlerde sufi kesimin yakınlığı düşünce ekollerinin Küllâbiyye ve Eşariyye olduğunu söylemek gerekmektedir.

3. EŞARİLİK-TASAVVUF ETKİLEŞİMİNİN YANSIMALARI

3.1. Sosyal Boyut

Tasavvufun şeriat dairesine yaklaşmasıyla başlayan tarihî süreç zaman içerisinde Eşarilik ile yolunun kesişmesini sağlamıştır. Her iki oluşum arasındaki ilişki anlaşıldığı üzere çok katmanlı bir yapıya sahip olup karmaşık bir görüntü arz etmekteydi. Zira her iki ekol arasındaki muhataplık çerçevesinde tasavvufî, fikhî ve

¹³⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 45.

¹³⁸⁵ el-Mekkî, *Kalplerin Ağızı "Kûtu'l-Kulûb"*, 3/367.

kelamî etmenler başat rol almışlardır. 4./10. asrın sonlarına kadar sürecin genel manada bu şekilde devam ettiğini söylemek mümkündür. Ancak bu durum zaman içerisinde kaçınılmaz olarak her iki oluşum arasında etkileşim ve beraberinde değişim meydana getirmiştir. Bu durumun tezahürlerinin bir kısmını sosyal bağlamda görmek mümkündür. Nitekim her iki oluşum arasındaki ilişki sosyal alanda yeni bir alim sufi tipinin ortaya çıkmasına, Eşariliğin bölgede yayılmasına ve tasavvufun Eş'arî bir form almasına ön ayak olmuştur.

Süreç göz önüne alındığında hem Eş'arî hem de sufi olarak tanımlanabilecek yeni tip alim formunun Horasan bölgesinde daha Eş'arî'nin öğrencileri arasında mevcut olduğu görülmektedir. İbn Hafîf, Su'lûkî ve İbn Fûrek bu bağlamda söz konusu edilmeye değer kimselerdir. Bu noktada hiç şüphesiz önceliği İbn Hafîf'e vermek gerekir. Zira kendisi sûfiyken Eş'arî kelamını öğrenmiş ve talebelerini de bu minvalde yetiştirmiştir. Su'lûkî'ye bakıldığında ise her iki unsurun mündemiç olduğu bir görüntü ile karşılaşılmaktadır. Nitekim ilmî hayatının başlarından itibaren önemli bir sufi kimse olan Ebû Ali es-Sekafî ile bağlantısı söz konusu olmuştur.¹³⁸⁶ İbn Fûrek'i ise daha çok sûfilığe meyleden bir Eş'arî olarak nitelendirmek mümkündür. Daha önce geçtiği üzere kelamcı kimliğe sahipken Şiraz sonrası dönemde tasavvufî sahaya eğilimi söz konusu olmuştur. Buna rağmen tasavvuf sahasında eser yazabilecek bir yetkinliğe ulaşmıştır. Nitekim *el-İbâne* İbn Fûrek'in tasavvufla olan ilişkisinin boyutunu gösterme noktasında önemli bir eserdir. Adı geçen eserde tasavvufa ait kavramlar ve sufilerin ruhî tecrübeleri ele alınmaktadır.¹³⁸⁷

Bahsi geçen isimler, önceki bölümde açıklandığı üzere hem Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin tezahürlerinin somut bir şekilde görüldüğü kişiler hem de her iki oluşum arasındaki etkileşimin mimarları olmuşlardır. Ancak burada etkileşimin sosyal boyutuyla kastedilen her iki oluşum içerisindeki somut değişimlerin daha geniş çaplı görüldüğü bir dönemdir. Bu anlamda 4./10. asrın sonlarına dikkat çekmek istiyoruz. Zira bu dönem sentez kimliğe sahip alim tipinin görünmeye başladığı zaman dilimine karşılık gelmektedir. Burada Eş'arî ve sûfî biçimdeki ilmî karakterin oluşumunun her iki yapının uygulamalarıyla doğrudan bağlantılı olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

¹³⁸⁶ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi 'ş-Şâfi'iyye*, 1/158-159, 384.

¹³⁸⁷ İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, Giriş kısmı: 22.

Nisabur'da Eş'arî-sufî çevrenin faaliyetlerine bakıldığında toplumsal yönü olan çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Gerek Su'lûkî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi Eş'arîler'in gerekse Nasrâbâdî, Ebû Osman el-Mağribî, Ebû Ali ed-Dekkâk, Sülemî gibi sufilerin ders halkalarına sahip oluşları yahut medreselerde eğitim vermeleri yeni bir alim tipinin oluşumunda öncülük etmiştir. Buralardan mezun olacak her bir alimin ileride oluşturacağı ders halkaları düşünüldüğünde söz konusu durum daha ayrı bir önem kazanır. Nitekim. 5./11. asra doğru bu durumun meyveleri görülmeye başlanmıştır. Bu noktada konuyu vuzuha kavuşturacak birkaç örnek kanaatimizce yerinde olacaktır.

Eş'arî-sûfî kimliğinin oluşumuna kronolojik olarak bakıldığında ilk olarak *Ebû Sa'd (Saîd) Abdûlmelik b. Muhammed el-Hargûşî* (ö. 406/1015) dikkat çekmektedir. Kaynaklarda geçen "vaiz, fakih, mutasavvıf (zahid) ve hadis alimi" şeklindeki nitelemeler hakkında verilen standart bilgilerdendir.¹³⁸⁸ Fıkıhta Şafîî olan Hargûşî'nin fıkıh eğitimini Muhammed b. Ali el-Mâsercisî'den (ö. 384/994) aldığı rivayet edilmektedir.¹³⁸⁹ Mâsercisî Horasan bölgesinde Şafîîliğin gelişiminde önemli pay sahibi kişiler arasında olup Ebû İshâk el-Mervezî'nin öğrencisi sayılmaktadır.¹³⁹⁰ Hargûşî'nin tasavvufla olan ilişkisine bakıldığında ise karmaşık bir görüntü ile karşılaşmaktadır. Öyle ki bir yandan eserlerinde Bağdat Tasavvufunun tesiri görülürken diğer taraftan tasavvufun zühd formuna dair işaretlere rastlanılmaktadır.¹³⁹¹ Bununla beraber kaynaklarda Melâmetiyye ekolüne mensup bir sufi olduğuna dair izlere de rastlanabilmektedir.¹³⁹²

Tasavvuf açısından durum böyleyken Eşarilik söz konusu olduğunda daha farklı bir durum söz konusu olmaktadır. Nitekim onun Eş'arî'nin takipçileri arasında ikinci tabakada sayıldığı görülmektedir.¹³⁹³ Bu anlamda Eş'arî sufi bir alim profili

¹³⁸⁸ Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/361; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, 1/432; Süleyman Uludağ, "Hargûşî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 14: 167.

¹³⁸⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 37/92; Ebû'l-Hasen Abdulgâfir b. İsmâil Abdulgâfir el-Fârisî, *el-Muhtasâr min Kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nisâbü'r*, nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî (Mîrâsun Mektûb, 1964), 2/220; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2/361; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 28/102.

¹³⁹⁰ eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, 116; Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 244.

¹³⁹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1993, 28/102-103.

¹³⁹² Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, Giriş kısmı: 78-79.

¹³⁹³ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 233; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/369.

karşımıza çıkmaktadır. Ancak Eşarilik-tasavvuf ilişkisi açısından bakıldığında kelâmî tarafının varlığına yahut varsa dahi bunu gösterdiğine şahit olunamamaktadır.¹³⁹⁴ Buradan Hargûşî'nin kelama karşı bir tavır içerisinde olduğunu düşünmek yerinde bir tespit olmayabilir. Zira sosyal çevresinden kelama yakın isimlerle irtibat halinde olduğu anlaşılabilmektedir. Nitekim Hargûşî'nin ilmî çevresinde Eş'arî ve sûfî alimler yer almaktadır. Hargûşî'nin hocaları arasında sayılan Amr b. Nüceyd ve Su'lûkî bu bağlamda önemli isimlere karşılık gelmektedir. Bununla beraber Ali Bûndar eş-Şirâzî görüştüğü sufiler arasında olup Ebû Ali ed-Dekkâk ile yakınlığı dikkate değerdir.¹³⁹⁵ Buradan dolayı bir şekilde Hargûşî'nin Sülemî ile aynı sosyal alt yapıyı paylaştığı anlaşılmaktadır.¹³⁹⁶ Ancak tasavvuf içerisindeki misyonu Sülemî ile benzer görünmemektedir. Nitekim Sülemî'de Melâmetîliği tasavvuf şemsiyesine alma girişiminin Hargûşî'de mevcut olmadığını, her iki ekol arasındaki ayrılıkların daha çok belirginleştirildiğini görmekteyiz.¹³⁹⁷ Hargûşî bu anlamda Sülemî'den Kuşeyrî'ye uzanan tasavvuf geleneğinin inşasında istisnai bir formalist görünümündedir. Buna rağmen kanaatimizce her iki ekol etkileşimiyle oluşan sosyal formun yayılması noktasında etkisi söz konusu olmuştur.

Aynı zamanda konumuz açısından önemli bir noktaya karşılık gelen söz konusu durum, tam olarak Hargûşî'nin Eş'arî-sufî çevreyle olan irtibatının yanı sıra yaşadığı zaman diliminde her iki ekol açısından yüklendiği misyon ile alakalıdır. Hargûşî'nin faaliyetlerinden anlaşıldığı kadarıyla kendisinin tasavvufî sahaya daha meyyal olması etkisinin daha çok bu sahada görünür olmasına olanak sağlamıştır. Gerek ders vermek suretiyle gerekse vaazları aracılığıyla önemli bir etki alanına sahip olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁹⁸ Hargûşî'den bu anlamda faydalananlar arasında Beyhakî ve Kuşeyrî dikkat çekmektedir. Kaynaklarda Beyhakî'nin kendisine talebelik yapıp

¹³⁹⁴ Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnül-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, nşr. Muhammed Berekât vdğr (Dimeşk, 2013), 18/258.

¹³⁹⁵ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, Giriş kısmı: 50; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/101; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 684; Zehebi, *Siyer*, 2006, 13/48; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 163; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 86.

¹³⁹⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 86.

¹³⁹⁷ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, 1/128.

¹³⁹⁸ 'Abdulhayy b. Ahmed el-'Akrî İbnü'l-'Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr men Zeheb* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5/47.

ondan rivayette bulunduğu geçmektedir.¹³⁹⁹ Kuşeyrî'nin de aynı şekilde Hargûşî'den rivayette bulunduğu nakledilmektedir.¹⁴⁰⁰

Vaazlarıyla meşhur olan Hargûşî'nin bu yönü söz konusu etkileşimdeki rolünde de kendini göstermektedir.¹⁴⁰¹ Bu anlamda Hargûşî'nin Eş'arî-sufî çevrenin sağlamlaşmasında fikhî ve tasavvufî yönü yadsınamaz. Zira Şafîlik, anlaşıldığı kadarıyla, her iki oluşum arasındaki ilişkinin meydana gelmesinde olduğu gibi bölgede kökleşmesinde de köprü görevi görmeye devam etmiştir. Buna göre Hargûşî'nin nüfuzu Eş'arî-sûfî çevreyi beslemesine olanak vermiştir. Bu bağlamda Hargûşî'nin gerçekleştirdiğı sosyal yönü olan çalışmalara dikkat çekmek istiyoruz. Kaynaklarda onun ihsanının fazlalığından, ihtiyaç sahibi olanlara infakta bulunduğundan sıklıkla bahsedilmektedir. Yine canını ve malını fakirlere tümünden harcadığı, fakirlerin onun meclisinde ümerâlar gibi muamele gördüğü nakledilmektedir. Kıyafeti olmayanı giydirmiş, yolda kalanları memleketine göndermiştir. Yaptığı yardımlar bununla sınırlı kalmamış, kamu hizmetleri sayılacak alanlarda da aktif bir şekilde hayır hasenatta bulunmuştur. Nitekim medrese, mescit, havuz, kemer, yol, hastane, kütüphane inşa ettirmesi, hastanede görev yapacak doktorları istihdam etmesi ve bunların gelirlerini karşılaması Hargûşî'nin bölgede ne denli önemli bir misyon üstlendiğini ortaya koymaya kâfi mahiyettedir.¹⁴⁰² Yaptığı yardım ve hayır işlerinden varlıklı bir kimse olduğu anlaşılan Hargûşî'nin diğer taraftan takke yaparak şahsi ihtiyaçlarını temin etmesi ve yiyip içtiğini kendi el emeğiyle karşılaması muhtemelen onun tasavvuf anlayışının pratik boyutuyla alakalıdır.¹⁴⁰³

Hargûşî yaptığı hayırlar vesilesiyle çevrede nam salmış olduğunu varsaymak mümkündür. Öyle tahmin ediyoruz ki bu durum süreç içerisinde Eş'arî-sufî tipinin bölgede tutunmasına ve süreç içerisinde yayılmasına da olanak sağlamıştır. Açıkçası bu konuyla ilgili net bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Ancak Hargûşî'nin yaptığı hayır işleriyle alakalı nakillerde yer alan bir bilgi işaret ettiğimiz husus bağlamında dikkat çekicidir. Bahsi geçen nakilde Hargûşî'nin fakir ve gariplere olan sınırsız

¹³⁹⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, 9/265; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve*, Giriş kısmı: 95.

¹⁴⁰⁰ Zehebî, *Siyer*, 2006, 13/48.

¹⁴⁰¹ Zehebî, *Siyer*, 1985, 17/256.

¹⁴⁰² İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 37/93; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2/361; Zehebî, *Siyer*, 2006, 13/48.

¹⁴⁰³ Zehebî, *Siyer*, 2006, 13/48.

yardım ve iyiliklerinin sonucunda bu kişilerin onun meclisinin müdavimi olduğu geçmektedir.¹⁴⁰⁴ Buradan yola çıkarak Hargûşî'nin kalabalık bir müntesip çevresine sahip olduğunu ifade etmek herhalde abartı olamayacaktır. Bununla beraber onun iyi bir vaiz olduğu düşünüldüğünde söz konusu hususun olması kuvvetle muhtemeldir. En önemlisi ise Hargûşî'nin bu çalışmalar aracılığıyla Horasan bölgesinden Sufî-Şafî-Eş'arî çevrenin genişlemesinde aldığı rolle ilgilidir. Okuttuğu öğrenciler ve vaazlarının yanında inşa ettiği darüşşifa ve diğer yapılar ile söz konusu muhitin genişlemesinde muhtemel katkısı söz konusu olmuştur. Nitekim Hargûşî'nin toplumsal taban ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu düşünüldüğünde Eş'arî-sufî (ve Şafî) formunun yayılması kuvvetle muhtemeldir.

Hargûşî; Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde sūfilîğe yakın bir kimse olarak etkileşim ve bütünleşme sürecinin devamında rol alırken aynı dönemde Eş'arî kanatta farklı bir isim yer almaktadır. Eşarilik-tasavvuf etkileşiminde sürecin aktif bir şekilde ilerlemesini sağlayan diğer bir kişi *Abdülkâhir el-Bağdâdî*'dir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, 4./10. ve 5./11. yüzyıllarda aktif olan önemli Eş'arî savunucularından biri olarak dikkat çekmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin ilmî hayatına bakıldığında birçok hocadan ders aldığı görülür. Özellikle Eş'arî çevreden ilmî anlamda bolca beslendiği anlaşılabilmektedir. Nitekim bunlar içerisinde Eş'arî'nin öğrencileri arasında sayılan İbn Mücâhid et-Tâî'ye yetişmiştir. Yine Nisabur'a takriben 360/970 yıllarında gittiği varsayıldığında vefatı 369/979 olan Su'lûkî ile de görüşmüş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁴⁰⁵ Yanı sıra Eş'arî'nin ikinci kuşak ve en önemli temsilcilerinden sayılan Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi önemli Eş'arî kelam alimlerinin derslerine katıldığı rivayet edilmektedir.¹⁴⁰⁶ Bununla beraber daha çok Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin öğrencisi olarak da anılmaktadır.¹⁴⁰⁷ Tasavvuf sahasından ise Ebû Amr b. Nüceyd'ten ders aldığı nakledilmektedir.¹⁴⁰⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin gerek Eşarilik gerekse tasavvuf içerisinde yer alan önemli isimlerle irtibatlı oluşu onun ilmî birikiminde önemli ölçüde rol oynamıştır. Öyle ki, ilmî yetkinliği sultan

¹⁴⁰⁴ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 37/93.

¹⁴⁰⁵ Osmankhan Sulaiman, *Abdulkahir el-Bağdâdî'nin Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 37.

¹⁴⁰⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 244; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 254.

¹⁴⁰⁷ Thiele, "Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi", 319.

¹⁴⁰⁸ es-Sübkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 5/137.

Simcûrî'nin sarayında daha 370/980 yılındayken Kerrâmî temsilci İbn Mühâcir ile münazara yapmasından da anlaşılmaktadır.¹⁴⁰⁹

Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Eşarilik-tasavvuf ilişkisi içerisinde yer aldığı konuma bakıldığında farklı yönlerden etki ve nüfuza sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu yeni formasyonun sağlamlaşmasında nazarî anlamda önemli katkıları olan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin sosyal yönü bulunan faaliyetleri de bir o kadar önemi haizdir. Sosyal açıdan dikkat edildiğinde Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Eş'arî-sufi kesimin nüfuz elde etmesinde katkısı varsayılabilmektedir. Bu durumun somut tezahürü katıldığı tartışmalarda kendini belli etmektedir. Kerrâmiyye ile yaptığı münazaralardan daha önce bahsetmiştik. Bu münazaralarda Kerrâmiyye'ye karşı oluşu ve onlarla mücadele etmesi bu ekolün gücünü azaltmıştır. Diğer taraftan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kerrâmiyye ile münazara yoluyla mücadele etmesi temsiliyet açısından bakıldığında Eş'arî-sufi kesimin nüfuzunun artmasında muhtemelen önemli bir katkı sağlamıştır.

Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin sosyal boyutunda diğer bir faktör olarak ders ve sohbet halkaları yer almaktadır. Bu bağlamda farklı isimler söz konusu olmuştur. Nitekim, *Ebû İshâk İbrâhim b. Şehriyar Kâzerûnî* (ö. 426/1035), *Ebû Nuaym el-İsfahânî* (ö. 430/1038), *Ebû Saîd Ebu'l-Hayr* (440/1049) ve *Kuşeyrî* bu anlamda önemli roller üstlenmişlerdir. İlk iki isim Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin sağlamlaşmasında aldıkları rol bir yana farklı bölgelerde söz konusu yeni formun tutunması ve yaygınlaşması noktasında da etkili olmuşlardır. Kazerûnî İran bölgesindeki faaliyetleriyle dikkat çeker. İran'lı bir aileye mensup olan Ebû İshak el-Kazerûnî'nin, birçok muhaddisten eğitim gördüğü ifade edilmektedir. Tasavvufi silsilesi İbn Hafîf'e kadar uzanmaktadır.¹⁴¹⁰ Hücvirî ise, onu kendi döneminde yaşayan şeyhler arasında sayar. Hücvirî'nin ifadelerinden onu görmediği ancak şöhretinden haberdar olduğu anlaşılabilmektedir.¹⁴¹¹ Konumuz açısından bakıldığında ise en önemli özelliği muhtemelen müritlerini idare etmedeki etkisinden yetkinliğidir.¹⁴¹²

¹⁴⁰⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 213.

¹⁴¹⁰ Câmî, *Neşehâtü'l-Üns*, 338-339.

¹⁴¹¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 233.

¹⁴¹² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 233.

Kazerûnî, ateşli vaazları ve tasavvuftaki derinliği sayesinde geniş bir takipçi kitlesine sahip olmuştur.¹⁴¹³ Evlenmeyerek muhtemelen ömrünü bu yolda harcamayı tercih etmiştir.¹⁴¹⁴ Nitekim Kazerûnî'nin faaliyetlerini yürüttüğü hankahların sayısının 65 olduğu ifade edilmektedir.¹⁴¹⁵ Anlaşıldığı kadarıyla bu hankahlar farklı dinden kimselere de açıktı.¹⁴¹⁶ Bu durum bölgede Kâzerûnî'nin vasıtasıyla din değiştiren birçok kimsenin mevcudiyetiyle sonuçlanmıştır. Zira bölgedeki birçok Mecusî ve Yahudi'nin onun sayesinde İslam dinine geçtiğinden bahsedilmektedir. Attâr, bunların sayısının yirmi dört bin olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹⁷ Bu sayı abartılı gibi dursa da Kazerûnî'nin tebliğ konusunda aktif olduğunu göstermek açısından önemlidir.¹⁴¹⁸ Bu kadar etkili bir kişinin tarikatının kurucusu olması kanaatimizce şaşırtıcı değildir.¹⁴¹⁹ Öyle ki sonraki dönemlerde hakkında menkıbevi anlatımlar söz konusu olmuştur.¹⁴²⁰ Yanı sıra Kazerûnî'nin bölgede yüklendiği misyon Eş'arî-sufî formun yayılması noktasında onu ayrıcalıklı kılmaktadır. Zira büyük ihtimalle Eşarilik ve tasavvuf üzerinden bir din aktarımı söz konusu olmuştur. Bununla beraber Kâzerûnî tarafından Hargûşî'ye benzer şekilde fakirlere yardım etmek suretiyle toplumsal yönü olan çalışmalar sürdürülmüştür. Yalnızca Hargûşî'den farklı olarak bunu tekkesinde yapmıştır.¹⁴²¹ Ancak söz konusu tekke de yalnızca sufîyane pratikler yer almamaktaydı. Kazerûnî'nin, şeyhi İbn Haffî'nin öğretileriyle uyumlu olan tasavvufî anlayışı müritlere aktardığını söylemek imkân dahilindedir. Buradan şeriata uyumlu bir din ve tasavvuf anlayışını kastetmekteyiz.¹⁴²² Ona göre bir sufî devamlı surette şer'î ilimlerle meşgul olmalıdır. İlim talep etmek en faziletli iş olduğu gibi bir sufînin kaçınılmaz bir vazifesi olarak yer almalıdır.¹⁴²³

¹⁴¹³ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/245; Abdulhüseyin Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu "Tasavvuf-i İranî der Manzara-i Târihiî ân"*, trc. Nurcan Altun, 1. Bs (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 60.

¹⁴¹⁴ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 796.

¹⁴¹⁵ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/245.

¹⁴¹⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 796-797.

¹⁴¹⁷ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 798.

¹⁴¹⁸ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 144-145; Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/245.

¹⁴¹⁹ Zerrinkub, *Tasavvuf-i İranî*, 60; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 64; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 144.

¹⁴²⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 793-805.

¹⁴²¹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 145.

¹⁴²² Karamustafa Mahmud b. Osman'dan naklederek bunları özetle sunmuştur. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 145.

¹⁴²³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 804.

Kâzerûnî'nin söz konusu uygulamaları Eşarilik-tasavvuf ilişkisi kapsamında ele alındığında toplumsal yönü olan faaliyetler olarak değerlendirmek mümkündür. Kâzerûnî gerek yardım ve hayır çalışmaları gerekse ilim-tasavvuf birlikteliğindeki hassasiyetiyle Eşariliğin ve tasavvufun yekpareleşmesinde önemli bir rol sahibi olmuştur. İyi vaaz veren bir mürşit olarak etrafında pek çok kişiyi toplamış bu anlamda sufiliğin yayılması noktasında önemli bir katkı sunmuştur. Burada Eş'arî formdaki sufilikten bahsetmek imkân dahilindedir. Zira ilmî anlamda bakıldığında yeni alim-sufi tipinin artmasının söz konusu olduğu görülecektir. Bu noktada ona nispet edilen *el-Mutekad* isimli eseri önemli bilgiler içermektedir.

Kâzerûnî gibi başka kimseler de Şafîlik aracılığıyla farklı bölgelerde Eşarilik-tasavvuf ilişkisine katkı sağlamıştır. Nitekim İran bölgesinde Kâzerûnî'nin faaliyetleri ile tasavvuf ve Eşarilik kompozisyonu güçlü bir zemin oluşturarak genişlerken benzeri bir yayılma Ebû Nuaym el-İsfahânî aracılığıyla İsfahan'da kendisine ortam bulmuştur. İsfahânî kaynaklarda büyük bir Şafî alimi, hadisçi ve Tasavvuf tabakatçısı olarak yer edinmektedir.¹⁴²⁴ Tasavvuf literatüründe sufî olarak yer almaması muhtemelen eserindeki zühre tutumuyla alakalıdır.¹⁴²⁵ Nitekim kendisi tasavvufla kuvvetli bağları olan bir ailede dünyaya gelmiştir.¹⁴²⁶ Babası, onun adına birçok alimden aldığı icazet ile ona ileri düzey bir eğitim imkânı sağlamıştır. Bu durumda kaynaklarda onun hakkında yer alan övgü dolu sözlerin haklılık payı bulunmaktadır.¹⁴²⁷ İsfahânî, babasının çabalarının yanı sıra ilim talebi için farklı bölgelere gitmiştir. Bunlardan konumuz bağlamında en dikkat çekici olanı ise Nisabur'da Sülemî'nin zaviyesinde bulunmasıdır.¹⁴²⁸

Anlaşıldığı kadarıyla İsfahânî, şeyhi Sülemî'den bazı ayrılıkları söz konusu olmakla beraber tasavvufî anlamda genel olarak etkilenmiştir. Nitekim meşhur tabakat eseri *Hilye*'de bu durum kendini gösterir.¹⁴²⁹ *Hilye*, tasavvufun İslam alemine yayılması noktasında önemli bir misyon üstlenmiştir.¹⁴³⁰ Daha yazılır yazılmaz,

¹⁴²⁴ es-Sübki, *Tabakâtü's-Şafî'iyyeti'l-Kübrâ*, 4/18; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 112-113; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 137.

¹⁴²⁵ Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, 64.

¹⁴²⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 137.

¹⁴²⁷ Zehebî, *Siyer*, 2006, 13/157.

¹⁴²⁸ Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30.

¹⁴²⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 112; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 137-138.

¹⁴³⁰ Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, 64.

İsfahânî hayattayken Nisabur'a götürülüp 400 dinara satılması onun konumu ve etkisi hakkında fikir vermeye kâfi gelmektedir.¹⁴³¹ Bu önemli husus İsfâhânî'nin gerek yaşadığı yerde ve gerekse farklı bölgelerde tasavvufun yayılmasındaki rolünü ortaya koymaktadır. İtikattaki mezhebinin ne olduğu konusunda ise net bir bilginin olmadığı ve buna bağlı olarak farklı görüşlerin söz konusu olduğu görülmektedir.¹⁴³² Eş'arî olduğunu söyleyenler olduğu gibi Şafîîliğin Ehl-i Hadîs çizgisine yakın olduğunu da ifade edenler bulunmaktadır.¹⁴³³ Aslında bu tartışma tam olarak İsfahânî'nin ilmî tarzıyla bağlantılı gibi görünmektedir. Zira İsfahânî'nin eserlerinde daha çok hadisçi kimliğiyle ön plana çıktığı görülmektedir.¹⁴³⁴ Diğer taraftan hadisçi zümreyle arasında onunla bir fay hattı oluşturacak Kelâmullah meselesi Eş'arî olduğu fikirlerine açık kapı bırakmaktadır. Yanı sıra İsfahan'da İbn Mende ile başlayan tartışması bölgede Şafîî-Hanbelî çekişmelerini arttırmış gibi görünmektedir. Muhtemel kelamcı kimliğinin yanı sıra fıkıh kimliğiyle temayüz etmiş olması onu Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde Şafîîlik aracılığıyla katkı sağlayanlar zümresine dahil edilmesine olanak sağlamaktadır.

İsfahânî'de hal böyle iken pek tabi itikattaki mezhebi daha belirgin olanlar da vardı. Ebû Saîd Ebû'l-Hayr'ı bu kapsamda ele almak mümkündür. Kendisi Kâzerûnî'de olduğu gibi mürit terbiye etmedeki ustalığı ile ön plana çıkmaktadır.¹⁴³⁵ O da sufi meşrep bir aileden gelmekteydi. Bu anlamda tasavvufla tanışması babası aracılığıyla olmuştur.¹⁴³⁶ Eş'arî-Şafîî bir kimse olan Ebû Said'in öncelikle şer'î ilimleri tahsil ettiği, sonrasında bunları bırakarak tasavvufa yöneldiği bilinmektedir.¹⁴³⁷ Görüştüğü sufiler arasında Ebû Ali ed-Dekkâk, Sülemî ve Ebû Abbas Kassâb gibi önemli sufi kimseler bulunmaktadır.¹⁴³⁸

¹⁴³¹ Zehebî, *Siyer*, 2006, 13/157.

¹⁴³² Bu konu hakkındaki farklı görüşler için bkz. Gelir Büküş, *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin "Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfizâ" İsimli Eserinin İslâm Mezhepleri Reddiye Literatürü Açısından Değerlendirilmesi*, 48-56.

¹⁴³³ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 114; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 112; Hoover, "Hanbelî Kelâmı", 815-816; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 159.

¹⁴³⁴ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 112-113.

¹⁴³⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 155.

¹⁴³⁶ Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları "Esrâru't-Tevhîd fî Makaâtı's-Şeyh Ebî Said"*, trc. Süleyman Uludağ, 1. Bs (İstanbul: Kabalcı, 2004), Giriş kısmı. 7.

¹⁴³⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 39; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 155.

¹⁴³⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 831; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 394, 398.

Merv, Mihene, Amul ve Serahs gibi farklı bölgelerde bulunan Ebû Said'in tasavvuf açısından şöhret olduğu dönem anlaşıldığı kadarıyla Nisabur'a gittikten sonraki zaman dilimine denk gelmektedir.¹⁴³⁹ Gazzâlî'nin üstadı Ebû Ali el-Farmedî de ona fazlaca ilgi duyanlar arasındadır.¹⁴⁴⁰ Sufilikte sınır tanımaz kişiliği tartışmalara konu olmakla birlikte yaşadığı dönem ve sonrasında kendisine iştiağın fazlaca olduğu bir kimse olarak dikkat çekmiştir. Nitekim hakkında menkıbeler söz konusu olmuştur.¹⁴⁴¹ Burada 415/1024'ten sonra hankahın başına geçtiği ve mürit yetiştirdiği ifade edilmektedir.¹⁴⁴² Ebû Said'in kurduğu hankahta kurumsal yapı kendini hissettirmektedir. Hem orada nasıl davranılacağı hem de hankahtaki faaliyetlerin usulü yazılı bir şekilde belirtilmiştir.¹⁴⁴³

Tasavvufî müessesenin ilk örneklerinden olan Ebû Said'in hankahı Eşarilik-tasavvuf formunun yayılması noktasında kritik bir öneme sahip olmuştur.¹⁴⁴⁴ Burada her çeşit fırkaya mensup kişinin geldiği, Ebû Said'in halktan çokça teveccüh gördüğü kaynaklarda geçmektedir.¹⁴⁴⁵ Doğrusu tekkeler formasyon bağlamında medreselere göre daha işlevsel bir yapıya sahiplerdir. Zira siyasi ve dinî çekişmelerin var olduğu bu dönemde sufiler için önemli bir alan açılmıştır. Bazı araştırmacılar, bu tarz faaliyetlerden uzak duran sufilere karşı devlet ve halk tarafından teveccüh gösterildiği, buna binaen tasavvufî çalışmaların daha rahat bir ortama sahip olduğunu düşünmektedirler.¹⁴⁴⁶ Kanaatimizce durum bahsedildiği gibi çok toz pembe bir görünüme sahip olmasa da tasavvuf; hankah tarzı oluşumların inşa edilmesiyle daha kalıcı, sistematik ve kurumsal bir form kazanmıştır.¹⁴⁴⁷ Böyle bir yapının ilk örneklerinin Eş'arî-Şafîî bir kimsenin eliyle meydana gelmesi onların bölgedeki

¹⁴³⁹ İbn Münevver, *Esrâru't-Tevhid*, 254; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 766, 829, 832, 835, 837, 844; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 454, 761; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Giriş kısmı. 39.

¹⁴⁴⁰ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 454-455.

¹⁴⁴¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 407-408; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 827-842; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 409-410.

¹⁴⁴² Karamustafa, *Tasavvufün Oluşumu*, 156.

¹⁴⁴³ Süleyman Uludağ, "Hankah", *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 16: 43; Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/245-246.

¹⁴⁴⁴ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 181.

¹⁴⁴⁵ İbn Münevver, *Esrâru't-Tevhid*, 92, 210.

¹⁴⁴⁶ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 85.

¹⁴⁴⁷ Ebû Said Ebû'l-Hayr'ın şikayet edilmesi olayı kimi zaman çekişmeli bir ortamın varlığına işaret etmektedir. İbn Münevver, *Esrâru't-Tevhid*, 92-95.

nüfuzu hakkında fikir vermek bir yana söz konusu kimliğin yaygınlaşması ve sağlam bir zemine oturtulması noktasında önemli bir hususu teşkil etmektedir.

Ebû Said, Nisabur'da bu kadar şöhrete sahipken çağdaşı Kuşeyrî ile olan ilişkisine bakıldığında tartışmalı bir durum karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁴⁸ Kanaatimizce Kuşeyrî ile aynı dönemde sohbet halkaları olan Ebû Said'in Hallâc'a karşı olumlu bir tavır takınması Kuşeyrî ile arasındaki ayrılığın derinliğini göstermeye kafidir.¹⁴⁴⁹ Diğer taraftan bu durumu Kuşeyrî'nin öğrencilerinden Ebû Sâid'e olan teveccühün bir yansıması olarak da görenler bulunmaktadır.¹⁴⁵⁰ Bazı kaynaklarda Kuşeyrî'nin ona sonraları hürmet gösterdiğinden ve ona karşı olan inkarının ise bazı uygulamalarına karşı olduğundan bahsedilmektedir.¹⁴⁵¹ Zira Ebû Said, vaaz verirken şiir okumak, genç erkeklerle raks, sema ve ziyafet vermek gibi *sekr* tarzına daha yakın bir tasavvuf anlayışını benimsemekteydi.¹⁴⁵²

Tüm şaibeli ve aşırı olarak görünen uygulamalarına rağmen Ebû Said, tasavvufî çekim gücüyle Şafî-Eş'arî bloğun güçlenmesinde önemli bir katkı sağlamıştır. Şafîlik ile ilgili özellikle bir rivayet bu anlamda dikkat çekicidir. Buna göre tüm mezhep imamlarının ve bölgenin öncü şahsiyetlerinin toplandığı bir ziyafette ilmî meseleler tartışılır. Söz bir noktada mezheplerin hangisinin üstün olduğu hususuna gelir. Her mezhep imamı kendi mezhebinin hak olduğunu vurgular ancak bir şekilde sonuca varamazlar. Sonunda bu niyetle Mushaf açmaya karar verirler. Kimin bunu yapacağı konusunda da bir süre istişare yapılır ve sonunda Ebû Said'e bu görev verilir. Zira onlara göre gerçek Ebû Said'in kerâmeti ve Kur'an'ın icazının bir araya gelmesiyle ortaya çıkacaktır. Ebû Said, besmele çekip "Bakalım Şafî mezhebi hak mıdır?" diyerek Mushafı açar. Açtığı ve niyet ettiği satırda Yunus suresinin 53. ayetinde geçen şu ifade yazmaktadır: "Onun hak olup olmadığını senden öğrenmek istiyorlar, de ki, Rabbime ant olsun ki, o haktır..." Bunun üzerine bununla yetinelim diyerek diğer mezhepler için kura çekmemişlerdir. Bu alıntıyı yapan Ebû Said'in torunu İbn Münevver buradan ("Diğer mezhepler haşa batıl değildir." diyerek)

¹⁴⁴⁸ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 409.

¹⁴⁴⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 616; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 226.

¹⁴⁵⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 837.

¹⁴⁵¹ İbn Münevver, *Esrâru't-Tevhid*, 97-98; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 838.

¹⁴⁵² İbn Münevver, *Esrâru't-Tevhid*, 92; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 198-199; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 92.

Şafîlîğin hak olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵³ Başka bir yerde ise geçmiş meşayihın çoğunun Şafîî olduğunu gerekçeleriyle birlikte ifade eder.¹⁴⁵⁴ Öyle zannediyoruz ki bu anlayış bölgede sufi şeyhler tarafından Şafîlîğin nasıl sahiplenildiğini göstermekle beraber Eş'arî-Sufî bloğunun güçlü bir şekilde beslendiğinin önemli bir emaresidir.

Ebû Said'in çağdaşı olan *Kuşeyrî* de aynı şekilde faaliyetlerini Nisabur'da icra etmekteydi. Şu farkla ki *Kuşeyrî*'de Eşarilik kimliğinin daha yoğun olduğu kolay bir şekilde hissedilmektedir. *Kuşeyrî*'nin bu yönü ileride bahsedilecek olan etkileşimin nazarî boyutuyla yakından alakalı olsa da toplumsal yönü de dikkat çekecek ölçüde bulunmaktadır. Bu anlamda denilebilir ki *Kuşeyrî*'nin toplumsal ve nazarî olmak üzere her iki veçhe sahip olan faaliyetleri ve söz konusu etkileşimdeki rolü onu eşsiz kılmaktadır. Zira Eşariliğin tasavvufu aynı eksene oturtulması noktasında önemli çaba ve faaliyetleri söz konusu olmuştur. Onu sosyal bağlamda özel yapan husus ise muhtemelen sufi karakteridir. Önemli bir Eş'arî-Şafîî mekânı olan Mutarrız Mescidi'nde çok daha erken zamanlardan itibaren ona ders halkası tertip edildiğini kendi ağzıyla haber vermektedir.¹⁴⁵⁵ Bu mescid 2000 kapasiteli olup Nisabur'un en meşhur mescitlerindedir.¹⁴⁵⁶ *Kuşeyrî* sonraları faaliyetlerini muhtemelen hankahta devam ettirmiştir. Bununla beraber buranın medrese olarak da faaliyet gösterdiği ifade edilmektedir. *Kuşeyrî*'nin kendi medresesindeki çalışmaları tasavvuf-ilm birlikteliğinin en önemli kanıtı olarak kayıtlara geçmiştir.¹⁴⁵⁷

Genel olarak bakıldığında Eşarilik-tasavvuf ilişkisiyle ortaya çıkan sentez kimliğin sosyal bağlamda etkileri daha çok kimi zaman sosyal yardımlaşmaya dönük kimi zaman ise hankah, mescit ve medrese tarzı yapılar aracılığıyla meydana gelmiştir. Bu tür yapılar sosyal kurumlar olarak toplumun her kesimine hitap etmektedir. Dolayısıyla bu mekanların bir düşünce veya fikrin halka aktarımında, bölgede tutunmasında, sağlam bir zemine oturtulmasında ve yaygınlaşmasında fonksiyonel bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufun Eşarileşmesi yolunda aynı şekilde

¹⁴⁵³ İbn Münevver, *Esrâru't-Tevhid*, 210-211.

¹⁴⁵⁴ İbn Münevver, *Esrâru't-Tevhid*, 53-55.

¹⁴⁵⁵ *Kuşeyrî*, *Kuşeyrî Risalesi*, 386; Richard W., *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social Story*, 150.

¹⁴⁵⁶ Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklu Dönemi*, 1. Bs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012), 86, 200.

¹⁴⁵⁷ Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklu Dönemi*, 118.

bu kurumların rolü oldukça fazladır. Nitekim bu yapılar vasıtasıyla Eş'arî-sufî ve bununla beraber Şafîliğin yer aldığı yeni sosyal kimlik görünmeye ve yaygınlaşmaya yüz tutmuştur. Bu durumun kendisi sürecin bir sonucu iken farklı sahalara da etkileri yine söz konusudur.

Buraya kadar mevzubahis edilen etkileşimin Eş'arî ve tasavvufî olmak üzere her iki sahada yankıları görülebilmektedir. Bu durumun somut etkilerini genel olarak iki noktada toplamak mümkündür. İlki Eşariliğin Horasan'daki nüfuzuyla alakalıdır. Kuşeyrî örneğiyle belirtilecek olursa; onun tasavvuf-şeriat uyumuna dair çalışmaları ve bunu Eşarilik üzerinden yapması tasavvuf camiasındaki etkin konumu ve nüfuzu dikkate alındığında önemli bir hususa karşılık gelmektedir. Nitekim tasavvufî saha toplumsal taban bağlamında ciddi bir yekuna sahipti. Burada yaşanabilecek bir değişimin süreç içerisinde sosyal manada bir değişimi ifade etmesi kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla bu durumun, tasavvufun Eşarilik kalıbıyla sunulması zaman içerisinde tasavvuf sahasının Eşarileşmesini sağladığından bahsetmek mümkün olmaktadır.

Diğer bir etki olarak, tam da bu noktada tasavvuf sahasında Eşarilik eğiliminin artmasının Horasan bölgesinde Eşariliğin görünürlüğünün artmasıyla eş zamanlı olması dikkat çekicidir. Zira tasavvuf bu anlamda daha elverişli bir alt yapıya sahipti. 5./11. asırla birlikte hankah tarzı yapıların yavaş yavaş yayılmaya başlaması sadece tasavvufî açıdan bir gelişim anlamına gelmemektedir. Söz konusu müesseseler; karakteristik yapıları, organları, prensipleri ve kıyafetleri ile toplum içerisindeki yerini alırken diğer taraftan medreselerden farklı olarak toplumun elit zümresine has olmayıp toplumun her kesimine hitap etmişlerdir.¹⁴⁵⁸ Bu durum onların sosyal değişimde daha etkili bir faktör olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bölgede Eşariliğin yayılması noktasında tasavvufî unsurun başat faktörlerden biri olduğunu söylemek icap etmektedir. Bölgedeki farklı akımlara bakıldığında bu durum daha bir netlik kazanmaktadır. O dönemin Horasan bölgesinde diğer kelimî akımların Eşariliğe nazaran yayılma noktasında geri kalması toplumsal tabanı fazla olan sufilerle olan iletişimiyle ilişkilendirilebilir. Nitekim kimi araştırmacılar tarafından Maturidiliğin

¹⁴⁵⁸ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 87-88.

Buhara-Semerkant bölgesinde gelişmemesi bir yönüyle bölgedeki sufi akımlara mesafeli oluşlarına bağlanmıştır.¹⁴⁵⁹

3.2. Nazarî Boyut

Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin yansımalarının sosyal boyutu yanında nazarî boyutu da bulunmaktadır. Sosyal boyut, söz konusu yeni kimlik formunun yaygınlaşmasıyla ilgili iken nazarî boyut daha çok her iki yapıda meydana getirdiği teorik değişikliklerle ilişkilidir. Dolayısıyla nazarî boyuttaki etki ve görüngüler daha çok teorik alanı kapsamaktadır. Buna bağlı olarak birinci kısımda medrese ve hankah gibi yapılar daha çok mevzu bahis iken bu kısımda eserler etkili birer faktör olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda her iki alanda faaliyet gösteren birkaç isimden bahsetmek yerinde olacaktır.

Eş'arî-sufî formunun bölgede yaygınlaşmasında önemli çabaları olan **Hargûşî** aynı zamanda nazarî alanda etili bir faktör olarak süreçte yer almıştır. Nitekim Hargûşî'nin gerek vaazları gerekse eserleriyle şöhret sahibi olduğu aşikardır.¹⁴⁶⁰ Rivayet edildiği üzere farklı sahalarda eserler yazmıştır. Aynı minvalde şer'î ilimlerde yazdığı eserlerin faydasının çokluğundan ve buna binaen şöhretinden bahsedilmektedir.¹⁴⁶¹ Nitekim hadis, tefsir ve tasavvuf alanında yazdığı eserler dikkate değerdir.¹⁴⁶² Muhtemelen telif ettiği eserlerin en önemlilerinden biri *Tehzîbu'l-Esrâr fî Tabakâtî'l-Ahyâr*'dır. Tasavvuf tarihi açısından önemli kabul edilen *Tehzîbu'l-Esrâr*'ın sufi müellifler üzerinde etkisi söz konusu olmuştur. Hargûşî, eserinde yer alan şüpheli bir kısımdan dolayı¹⁴⁶³ günümüzde hak ettiği ilgiyi görmese de zamanında onun önemli bir misyon sahibi olduğu anlaşılabilmektedir. Nitekim yaşadığı dönemde önemli bir alim ve sufi olduğu kaynaklarda rahatlıkla görülebilmektedir.¹⁴⁶⁴ Bu

¹⁴⁵⁹ Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler*, 64-65.

¹⁴⁶⁰ Zehebî, *Siyer*, 1985, 17/256.

¹⁴⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, 1/436.

¹⁴⁶² Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1993, 28/162.

¹⁴⁶³ Hargûşî'nin eserinde ondan bir asır sonra yaşamış olan Abdulkâdir el-Geylânî'ye (ö. 561/1166) ait bir tasavvuf tarifi bulunmaktadır. Bu kısımdan hareketle bazı araştırmacılar tarafından eserin tamamına güvensizlik addedilmiştir. Gündüz, böyle bir muamelenin abartılı bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, 120; İrfan Gündüz'ün ve aynı minvalde olan Sviri'nin değerlendirmesi için bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, Giriş kısmı: 76 vd; Sara Sviri, "İbn Münzil'in İzinde: Bağdat ve Nişabur'da İlk Tasavvuf Mektepleri", *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, trc. Hicret Karaduman 3/2 (Aralık 2020): 267-275.

¹⁴⁶⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2/361.

anlamda Gündüz'ün Hargûşî'nin tasavvuf devrinin Sünnî Tasavvuf teorisyenlerinin sekiz kurucu otoritesinden sayılmamasını şaşkınlıkla karşılaması kanaatimizce haklı bir tutumdur.¹⁴⁶⁵ Bu anlamda denilebilir ki, Hargûşî'nin çalışmaları tasavvufta ilmî karakterin yoğunlaşmaya başladığının önemli bir işaretidir. Tam da bu noktada Hargûşî'nin sosyal çevresinden ilmî anlamda Eşariliğe yakın bir tavır sergilemesi ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Eserlerinden faydalananlara gelince bu noktada önemli isimlerin başında şüphesiz Gazzâlî gelmektedir.¹⁴⁶⁶ Gazzâlî'nin tasavvuf kaynakları arasında Serrâc, Kuşeyrî ve Mekkî ile birlikte Hargûşî'nin de yer aldığı görülmektedir.¹⁴⁶⁷ Yanı sıra Beyhakî'nin de bazı eserlerinde Hargûşî'den nakiller bulunmaktadır.¹⁴⁶⁸ Üstelik Hargûşî, Beyhakî'nin şeyhleri arasında sayılmaktadır.¹⁴⁶⁹ Bu anlamda Hargûşî'nin ilmî karakterinin Eş'arî akideye uygun olması şaşırtıcı olmayacaktır.

Hargûşî'nin her ne kadar yazdığı eserlerle sürece katkısı söz konusu olsa da toplumsal yönü merkezde olan faaliyetleri göz önüne alındığında bu yönü fazlaca etkili gibi durmamaktadır. Zira onun kelimadan çok sufiliğe olan yakınlığı Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin daha çok sosyal boyutunda kendini göstermesiyle sonuçlanmış gibi görünmektedir. Nitekim aynı dönemde Eş'arî sahada faaliyet gösteren kelimacı *Abdulkâhir el-Bağdâdî*'de tam tersi durum kendini söz konusu olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Abdulkâhir el-Bağdâdî söz konusu etkileşimde görüşleri vasıtasıyla önemli bir rol üstlenmiştir. Tasavvufla pratik yönden ilgisine dair pek bir malumata sahip olunmasa da teorik açıdan alakalı olduğuna dair farklı rivayetlerin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim tasavvuf ve sûfî kelimelerinin anlamı hakkında sufilerin sözlerinden bin kadarını alfabetik olarak derlediği bir kitaptan bahsedilmektedir.¹⁴⁷⁰ Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin tasavvufla ilgili yaptığı en önemli şey ise muhtemelen tasavvufu Ehl-i Sünnet dairesine alma gayretidir. Abdulkâhir el-Bağdâdî, tasavvuf içerisindeki problemleri sahalara eğilmeyi tercih etmiş ve sorunları

¹⁴⁶⁵ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, Giriş kısmı: 72-73.

¹⁴⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/251.

¹⁴⁶⁷ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 139.

¹⁴⁶⁸ Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, 9/265.

¹⁴⁶⁹ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve*, Giriş kısmı. 95.

¹⁴⁷⁰ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 5/140.

bir şekilde aşmaya çalışmıştır. Diğer taraftan bunu yaparken tasavvufî ile ilgili birtakım konuları kelamî sahaya taşıdığını söylemek mümkündür.

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin eserlerinde yer alan tasavvufî alanla ilgili konulardan ilk olarak Hallâc-ı Mansûr mevzusu dikkat çeker. Abdulkâhir el-Bağdâdî konuyu ele alırken öncelikle Hallâc'ın durumu hakkında sufilerin ihtilafa düştüklerinden bahseder. Bunların bir kısmı Hallâc'ı kabul etmeyip ondan teberrî ederken diğer bir kısım sufi ise onu benimsemektedir. Konuyu anlatış şeklinden Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Hallâc'a karşı olumlu bakmadığı açık bir şekilde anlaşılabilmektedir. Nitekim Hallâc hakkındaki ifadelerinde eleştirel bir dil kullanmıştır. Bunu temellendirirken tasavvuf otoritelerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî'den nakilde bulunduğu görülmektedir.¹⁴⁷¹ Muhtemeldir ki Abdulkâhir el-Bağdâdî; Cüneyd-i Bağdâdî referansı ile Hallâc ile tasavvuf arasında mesafe koymak istemektedir. Yine bu yönüyle Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin tasavvufta yer alan *sekr* tarzına rezerv koyduğunu düşünmek imkân dahilindedir. Nitekim konunun öncesinde, Hallâc'ın şath nevinden sözleri olduğunu, bu yolun kişiyi iyi ve kötü olmak üzere farklı iki yoldan birine götürebileceğinden bahseder. Abdulkâhir el-Bağdâdî'ye göre bu alanda temkinli olmak gerekmektedir.¹⁴⁷²

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Hallâc'a karşı negatif bir tutum takınması büyük ihtimalle Hallâc'tan kalan düşünce mirasıyla alakalıydı. Nitekim Hallâc vefatının akabinde daha çok "hulûl" kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî, tasavvuf dahilinde tartışılan ve eleştirilere sebep olan Hallâc'la ilgili problemleri Hallâc'ı reddetmek suretiyle ortadan kaldırma girişiminde bulunmuştur. Ancak tasavvuf sahasıyla ilgili tartışma ve eleştirilere sebep olan tek problem bu husus değildir. Anlaşıldığı kadarıyla tasavvufî ile alakalı kerâmet, velilik ve ilham gibi konular da farklı problematik alanını oluşturmuştur. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin bunlara karşı takındığı tavra gelince Hallâc'a olandan daha farklı bir yaklaşımın söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Asıl olarak bu konunun Abdulkâhir el-Bağdâdî öncesinde Bâkîllânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İbn Fûrek tarafından ele alındığı görülmektedir. Hatta daha eskiye gidilecek olursa Eş'arî'de de bu konuyla ilgili

¹⁴⁷¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 203-204.

¹⁴⁷² el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 202.

işaretlere rastlanmaktadır. Eş‘arî¹⁴⁷³, Bâkılânî¹⁴⁷⁴ ve İbn Fûrek‘in¹⁴⁷⁵ kerâmete olumlu baktığı, belirli şartlar dahilinde kabul ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁴⁷⁶ Ebû İshâk el-İsferâyînî‘nin ise kerâmeti kabul etmediği ifade edilmektedir.¹⁴⁷⁷ Kuşeyrî; Ebû İshâk el-İsferâyînî‘nin velilerin dualarının kabulünü kerâmet olarak gördüğünü; ancak mucize cinsinden kerâmetleri kabul etmediğini ifade eder.¹⁴⁷⁸ Abdulkâhir el-Bağdâdî‘ye gelince onun bu konuda hocası Ebû İshâk el-İsferâyînî‘yi takip etmediği görülmektedir. Nitekim kerâmet konusunu ele alırken Abdulkâhir el-Bağdâdî‘nin yaklaşımının olumlu olduğu anlaşılmaktadır.

Bağdâdî kerâmet konusunu ele alırken Kaderiyye‘nin kerâmeti inkâr ettiğini zira onların kerâmet sahibi kimseyi görmediğini ifade etmektedir.¹⁴⁷⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere Abdulkâhir el-Bağdâdî‘ye göre kerâmet caizdir. Abdulkâhir el-Bağdâdî bu görüşü ortaya koyarken ikna edici bir üslup kullanmaya özen göstermiştir. Zira söz konusu hususu temellendirerek açıklamaya özen gösterdiği görülmektedir. Bununla beraber Ehl-i Sünnet‘in ittifak ettiği konular içerisinde kerâmeti de saymasını bu meyanda değerlendirmek mümkündür.¹⁴⁸⁰ Pek tabi velilik de buna bağlı olarak Abdulkâhir el-Bağdâdî‘nin düşünce sisteminde onaylanan konulardan olmuştur. Nitekim kendisi kerâmetin veliler için olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁸¹

Abdulkâhir el-Bağdâdî, kerâmet ve velayet hususunda tasavvufî sahaya yakın bir çizgi sergilerken ilham söz konusu olduğunda daha karmaşık bir durum ile karşılaşmaktadır. Bu konudaki tartışma noktası ilhamın bilgi kaynağı olup olmadığı

¹⁴⁷³ el-Eş‘arî, *el-İbane: Eş‘arî Akaidi*, 26.

¹⁴⁷⁴ el-Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar “Kitâbu‘l-Beyân”*, 43.

¹⁴⁷⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı‘ş-Şeyh Ebi‘l-Hasan el-Eş‘arî*, 175-177; İbn Fûrek, *el-İbane an Turuki‘l-Kâsîdîn*, 246.

¹⁴⁷⁶ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Hasan Sefa Turan, *Mütekaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Kerâmet* (Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

¹⁴⁷⁷ Ebû‘l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu‘l-Mevâkıf “Mevâkıf Şerhi*, trc. Ömer Türker, 2. Bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 544.

¹⁴⁷⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 558.

¹⁴⁷⁹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli‘d-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 208.

¹⁴⁸⁰ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 253, 271.

¹⁴⁸¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne‘l-Firak*, 333-335; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu‘d-Dîn*, 141-142, 148; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 271; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli‘d-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 208-209, 217-218.

ile alakalıdır. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin bu konu hakkındaki görüşlerine geçmeden evvel ilham kavramının mahiyetine ve önemine kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

“Bir şeyin kalbe doğması”¹⁴⁸² anlamına gelen ilhamı genel olarak “feyz yoluyla kalbe ulaştırılan bilgi” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁴⁸³ Bu haliyle ilhamın, normal bilgi vasıtalarına başvurmada veya çaba sarf etmeden kalbe ilkâ olunan bilgi olduğu anlaşılmaktadır. İlhamın sahip olduğu özellikler bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Bu sorunların başında bilgi kaynağı olarak denetlenemeyen bir alana işaret ediyor olmasını saymak mümkündür.¹⁴⁸⁴ Nitekim ilhamın, doğruluğu ölçülemeyen ya da test edilemeyen bir mahiyete sahip oluşu onun farklı minvallerde kullanılma potansiyelini beraberinde getirmektedir.

İlhamın İslam düşünce geleneğinde kabul edilebilirlik durumu “bilgi kaynakları” bağlamında ele alınmıştır. Eş‘arî ve İbn Fûrek ilhamın varlığını kabul ederken gaybî bilgilere ulaşma yolunda güvenilir kaynaklardan saymamışlardır.¹⁴⁸⁵ Ulaşılabilen veriler ışığında Eş‘arî gelenekte ilk olarak Abdulkâhir el-Bağdâdî’de ilhamın bilgi kaynakları arasında sayıldığını söylemek mümkündür. Abdulkâhir el-Bağdâdî seleflerinin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği akıl, duyu ve habere ilhamı da eklemiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî bu tür bilgiyi bir kısım insanlarda ve canlılarda ilham yoluyla bilinen bilgiler olarak ifade eder. İlham yoluyla bilmeyi şiir ve oradaki vezinlerin zevkine benzetir.¹⁴⁸⁶ Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin bilgi kaynakları arasında sıraladığı ilhamı açıklarken şiir gibi hissî konulardan örnekler getirmesi bu konu hakkında farklı yorumlara sebebiyet vermiştir. Kimi araştırmacılar Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini ifade ederken¹⁴⁸⁷ kimileri onun şiir gibi diğer insanları bağlamayan durumlarla sınırladığını¹⁴⁸⁸ ileri sürmüşlerdir.

¹⁴⁸² Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât “Kur’an Kavramları Sözlüğü”*, trc. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu, 3. Bs (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 971.

¹⁴⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2000), 22: 98.

¹⁴⁸⁴ Detaylı Bilgi için bkz. Tuba Erdemci, *Denetlenemeyen Bilginin Kelâm İlmindeki Yeri (İlham, Rüya, Cifr)* (Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 29 vd.

¹⁴⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 16-17.

¹⁴⁸⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 21; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’d-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 41-42.

¹⁴⁸⁷ Vezir Harman, *Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 91.

¹⁴⁸⁸ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelamcılarının Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993), 70; Abdülgaflar

Kanaatimizce Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin bahsi geçen ifadesindeki sözlerini her iki şekilde yorumlamak imkân dahilindedir. İlham yoluyla bilme Abdulkâhir el-Bağdâdî tarafından sanatsal durumlar üzerinden örneklendirilse de orada ilhamın bunlarla sınırlandırıldığına dair herhangi bir ifade söz konusu olmamıştır. Kaldı ki Abdulkâhir el-Bağdâdî konunun devamında Hz. Adem'in isimleri bilmesini örnek göstererek Allah'ın nazârî bir bilgiyi herhangi bir istidlalde bulunmadan bizde zorunlu kılmasının mümkün olduğunu ifade etmesi ilhamın bilgi kaynağı olabilirliğine (!) kapı aralamaktadır.¹⁴⁸⁹

İlhamı bilgi kaynakları arasında sayan Abdulkâhir el-Bağdâdî, bir başka eserinde işârî yorumlara yer vermiştir.¹⁴⁹⁰ Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Esmâ ve 's-Sifât* isimli eseri bu anlamda konumuz açısından dikkate değer bir çalışmadır. Abdulkâhir el-Bağdâdî, eserine başlarken kitabı telif amacını şu şekilde ifade etmektedir:

*“Biz bu kitapta Allah'ın (celle senâuhu) esmâsının tefsiri konusunda kelimcilerin yöntemlerini, nahivcilerin görüşlerini, Ehl-i İşâret ve Ehl-i İbâre'nin inceliklerini apaçık bir delille kurtuluşa eren Ehl-i Sünnet usulüne göre birleştirdik.”*¹⁴⁹¹

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin burada “Ehl-i İşâret” olarak adlandırdığı kimse tasavvuf ehlidir. Bu anlamda eserde söz konusu alanları Ehl-i Sünnet çatısı altında birleştirme gayreti kendini belli etmektedir. Nitekim eserde şerh yapılırken yer yer sufilerin yorumlarına yer verilmiştir. Örneğin Abdulkâhir el-Bağdâdî “Kâbız” ve “Bâsıt” isimlerinin köklerinde yer alan “kabz” ve “bast” kavramlarını Cüneyd-i Bağdâdî'nin “havf” ve “reca” olarak yorumladığını aktarmıştır. Kimi zaman da bazı kelimelerin farklı anlamlarından yola çıkarak bir takım tasavvufî kavramları açıklamıştır. Nitekim “Ber” ve “Bâr” isimlerinin şerhini yaparken bunların kökü olan

Aslan, “Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008): 37; Yunus Erşan, “İlham Bağlamında Eş'arî Kelâm Okulunun Tasavvufî İlişkisi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019): 693.

¹⁴⁸⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 20-21; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 42.

¹⁴⁹⁰ Harman, *Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, 27.

¹⁴⁹¹ Bağdâdî'nin söz konusu çalışması Sulaiman tarafından tahkik edilmiştir. İlgili yer için bkz. Sulaiman, *Abdulkahir el-Bağdadî'nin Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 10.

“bîr” in anlamları içerisinde yer alan “sıla” dan istinaden tasavvufî kavramlar “visal” ve “ittisal” den bahsetmiştir.¹⁴⁹²

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin esmâ şerhini yaptığı eserde tasavvufî yorumlara yer vermiş olması kesbî yolla elde edilen bilgilerden farklı olan ilhamî/keşfî bilgileri de dikkate aldığını göstermektedir. Bununla beraber söz konusu yorumları Ehl-i Sünnet çatısı altında toplama/birleştirme gayreti de dikkate değerdir. Burada dikkat çekilmesi gereken asıl durum ise Abdulkâhir el-Bağdâdî'deki bu eğilimdir. Kanaatimizce Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin bu görüşü sosyal çevresiyle yakından ilişkilidir. Nitekim gerek Bağdat gerekse Nisabur'a geldikten sonra sufiliğe yakın kimselerle irtibat halinde olmuştur. Buradan hareketle süreç içerisinde Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin tasavvufla arasında ünsiyet meydana geldiğinden bahsetmek herhalde abartı olmayacaktır. Bu durum ise muhtemelen Abdulkâhir el-Bağdâdî'de tasavvuf için alan açma gayreti meydana getirmiştir. Nitekim Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin bir adım daha öteye giderek tasavvuf ile Ehl-i Sünnet bütünleşmesine dair çabaları söz konusu olmaktadır. Bu anlamda meşhur eseri *el-Fark beyne'l-Firak*'ta dikkat çekici bilgiler yer almaktadır.

Bağdâdî'nin söz konusu eserine bakıldığında Eş'arî fırak geleneğinin ilki sayılabilecek şekilde bir telif karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁹³ Nitekim eserin muhtevası 73 fırka hadisi¹⁴⁹⁴ merkeze alınarak oluşturulmuştur.¹⁴⁹⁵ Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin önemli bir Eş'arî alimi olarak tasavvufî sahaya nasıl baktığı da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Nitekim Abdulkâhir el-Bağdâdî burada kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât olduğunu ifade etmektedir. Asıl önemli olan husus ise bu kapsamda kimleri aldığıdır. Abdulkâhir el-Bağdâdî bunları kitabın ilgili kısmında sekiz sınıf olarak kaydeder.¹⁴⁹⁶ Burada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât sınıfının altıncısı

¹⁴⁹² Sulaiman, *Abdulkahir el-Bağdadi'nin Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 60-61.

¹⁴⁹³ Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bakımından 73 Fırka Rivayetleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 96; Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 173.

¹⁴⁹⁴ Ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı, biri hariç diğerlerinin cehenneme gideceğine dair hadis. Geniş bilgi için bkz. Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bakımından 73 Fırka Rivayetleri*, 94-101.

¹⁴⁹⁵ Ethem Ruhi Fırlı, “el-Fark beyne'l-Firak”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1995), 12: 172.

¹⁴⁹⁶ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 299 vd.

olarak sufiler zikredilmektedir. Abdulkâhir el-Bağdâdî bunu yaparken onları şu şekilde tavsif eder:

“Onlardan altıncı sınıf sufi zahidlerden meydana gelmektedir. Bunlar, ilme dalmış basiret sahibidirler ve zevklerden el-etek çekerler; her şeyden haberdardırlar ve ibret alırlar; takdir olunana razı olurlar ve elde edilenle yetinirler. Kulak, göz ve kalbin, iyilik ve kötülükten bütünüyle sorumlu olduğunu ve zerre ağırlığınca da olsa hesaba çekileceğini bilirler. Dönüş günü için en iyi hazırlıkları yaparlar. Açıklama ve işaret sahaharındaki sözleri Hadis Ehli’nin gidişini takip eder; hadisi taklid eder bir davranışa bürünenlerinkini değil... İyiliği; ne riya olsun diye yaparlar, ne de haya sebebiyle vazgeçerler. Tuttukları yol, tevhiddir, teşbihin nefyidir. Mezhepleri de işi, yüce Allah’a havale etmek, O’na tevekkül etmek ve O’nun emrine teslim olmak; verilen rızıkla yetinmek ve O’na karşı çıkmaktan kaçınmaktır. “Bu, Allah’ın dilediğine verdiği lütfudur. Allah, büyük lütuf sahibidir.””¹⁴⁹⁷

Bağdâdî’nin söz konusu ifadelerinden tasavvufu makbul bir meslek gördüğü, bu kişilerin kurtuluşa erecekler arasında, yani Ehl-i Sünnet’ten saydığı anlaşılmaktadır. Nitekim başka bir eserinde sufilerin (üç tanesi hariç) hepsinin Ehl-i sünnetten olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁹⁸ Yalnız burada Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin Ehl-i Sünnet’ten kastının Eşarilik olduğunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir.¹⁴⁹⁹ Yanı sıra yine sufilerden “ilme dalmış kişiler” olarak bahsedilenler anlaşıldığı kadarıyla Melâmetiyye-Bağdat tasavvuf sentezine karşılık gelen sufilerdir. Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin tasavvuf ehlini fırka-i nâciyeden sayması ise ayrıca önemli bir hususu teşkil etmektedir. Zira aynı ılımlı tavrı diğer tasavvufî oluşumlara karşı sergilememiştir. Özellikle tasavvuf ehli ile aynı bölgeyi paylaşan Kerrâmiyye’ye karşı olumsuz ve çoğu zaman sert bir tutum içerisinde olması bu hususu destekler mahiyettedir.¹⁵⁰⁰ Yanı sıra Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin burada kullandığı dile bakıldığında tasavvuf ehlini tarif ederken sufi kesimin zühhtleriyle beraber akîdevî yönlerine de temas etmesi ayrıca dikkat çekicidir. Yukarıda geçen paragrafta bu

¹⁴⁹⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Firak*, 302-303; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 247-248.

¹⁴⁹⁸ Bağdâdî Sülemî’nin eserindeki sûfileri kast ederek bu ifadeleri kullanmaktadır. Bahsettiği üç kişi ise Hulman ed-Dimeşkî, Hallâc-ı Mansûr ve Kannâd’tır. bkz. el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’d-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, 353.

¹⁴⁹⁹ Arif Yıldırım, “Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 60.

¹⁵⁰⁰ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 160-168.

hususlar kişinin amellerinden sorumlu olmak, sıfatlarda teşbihe varan yorumlar yapmamak, kâdir-i mutlak yaratıcının fiillerine tümünden teslim olmak, Allah tarafından nimetlerin kişinin kesb ve gayretinden ziyade dilediğine bir lütfu olduğunu bilmek şeklinde sıralanabilir.

Bağdâdî'nin tasavvuf ehlinin akaide dair görüşlerini toplu bir şekilde vermesini, diğer eserlerindeki tavrı göz önüne alındığında, onlar hakkında bilgi vermekten başka bir amaca matuf olarak da değerlendirmek mümkündür. Görüldüğü üzere tasavvuf ehlini fırka-i nâciyeden sayarken bir yandan kastettiği kişilerin kapsam ve sınırlarını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin tasavvuf ehlinin itikadî görüşlerine yer vermiş olması onun nazarında Ehl-i Sünnet'ten sayılmanın da formülü mesabesindedir. Nitekim birazdan değinileceği üzere Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin bu girişimi öğrencisi Kuşeyrî'de kendini gösterecektir. Böylelikle sufi itikadının tek formülü Eşarilik üzerinden reçete edilecektir.

Anlaşıldığı kadarıyla Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin tasavvufa karşı olan ılımlı tavrının, Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin her iki kanadına yönelik etkileri söz konusu olmuştur. Bunlardan ilki az önce belirtildiği üzere sufiliğin Ehl-i sünnet dairesine alınmasının Eşarilik üzerinden yapılmaya çalışılmasıdır. Dikkat çekici bu husus tasavvufî sahayı Eş'arî çizgiye yaklaştıran bir etken olarak görülebilir. Diğer taraftan Eş'arî yazın sahasında tasavvufun daha çok görünmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu durum 3./9. asırdan itibaren çokça eleştiri alan tasavvufun önemli bir savunmacı elde ettiğini göstermektedir. Ancak etkisi sadece tasavvufî çevrede olmamıştır. Nitekim ilham, kerâmet tarzı farklı bilgi kaynaklarına açık kapı bırakması Eşarilik içerisinde önemli fikrî farklılaşmalar meydana getirmiştir. Bu anlamda Abdulkâhir el-Bağdâdî her iki yapının bütünleşmesi yolunda önemli adımlara sahip olduğu görülebilmektedir.

Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin süreç içerisindeki yansımalarında Eş'arî kanatta rol alan tek isim Abdulkâhir el-Bağdâdî değildir. Abdulkâhir el-Bağdâdî'de mevcut olan tasavvufun Ehl-i Sünnet içerisine alma çabalarının süreç içerisinde meyvesini vermeye başladığı görülmektedir. Onun öğrencisi olup ondan çok daha etkili olduğu anlaşılan *Kuşeyrî* bu noktada önemle vurgulanması gereken bir isimdir. Zira Kuşeyrî, Eşarilik-tasavvuf etkileşimi bakımından birinci derece önemli bir şahsiyettir.

Kuşeyrî'nin eğitim aldığı ilmî muhite bakıldığında Eş'arî-Sufî kesim fazlasıyla dikkat çeker. Ebû Ali ed-Dekkâk, Sülemî, İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bâkılânî (kitapları aracılığıyla), Abdulkâhir el-Bağdâdî olmak üzere dönemin önemli sûfî ve Eş'arî isimlerinden istifade etmiştir.¹⁵⁰¹ Yanı sıra Tasavvufun sünnî formunun oluşumundaki rolü dikkate alındığında Kuşeyrî'nin her iki yapının etkileşimindeki önemi ortaya çıkacaktır.¹⁵⁰² Zira Kuşeyrî tam bir Eş'arî alim sufi tipine örneklik teşkil etmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Kuşeyrî, sufi kimliğiyle tanınan bir kimse olmakla beraber kelim sahasında da yetkin bir seviyeye sahiptir. Tasavvufun yanı sıra kelim sahasını da kapsayan telifatından bu durum anlaşılabilir. ¹⁵⁰³ Öyle ki hocası Ebû İshâk el-İsferâyînî ona derslerine devam etmesinin gerekli olmadığını, zira kitaplarını okumasının kâfi geleceğini söylemiştir. Sonrasında Kuşeyrî'nin; Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin ve İbn Fûrek'in yöntemini birleştirdiği nakledilmektedir.¹⁵⁰⁴

Kuşeyrî'nin ilim ve tasavvuf anlayışına bakıldığında Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin tarihsel sürecine uygun şekilde bir alim tipi karşımıza çıkmaktadır.¹⁵⁰⁵ Tasavvufî eserlerinde Sülemî'yi andıran Kuşeyrî, Melâmetiyye ve Bağdat tasavvuf anlayışını birleştirerek aynı gelenek içerisinde değerlendirmiştir. İlmî yönü de tasavvuf anlayışında kendini yoğun bir şekilde hissettirmektedir. Nitekim Kuşeyrî'nin öğrencisi Ebû Ali el-Farmedî (ö. 477/1084) ile olan ilişkisinde bu husus anlaşılabilir. Gazzâlî'yi tasavvufa yönlendiren kişi olarak da bilinen Farmedî sema meclislerine ilgi duyarken şeyhi Kuşeyrî ona ilmi tavsiye etmiştir.¹⁵⁰⁶ Bununla beraber Kuşeyrî'nin ilmî anlayışında kelimî tavır belirleyici bir role sahiptir. Zira eserlerinde genel olarak sufilerin akaidinin nasıl olması gerektiği konusuna sıklıkla vurgu yapmıştır. Kuşeyrî'de yer alan böyle bir refleks muhtemelen tasavvufu Sünî çizgide tutma gayretinden gelmekteydi. Nitekim daha öncesinde benzer kaygı

¹⁵⁰¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 2/327; İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 272-273; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 5/137; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 139.

¹⁵⁰² Arberry, *Tasavvuf "Müslüman Mistiklere Toplu Bakış"*, 69.

¹⁵⁰³ Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî'nin "Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri"* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 31-41.

¹⁵⁰⁴ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, 273.

¹⁵⁰⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 134.

¹⁵⁰⁶ Câmî, *Neḫhâtü'l-Üns*, 454-456; Tahsin Yazıcı, "Ebû Ali el-Fârmêdî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 10: 90.

Kelâbâzî’de görülebilmektedir. Kelâbâzî, eserinin mukaddimesinde sufiler hakkında olumsuz düşüncelerin çoğaldığını, bu durumun kendisini söz konusu eseri yazmaya sevk ettiğinden bahseder. Bu doğrultuda sufilerin tevhid ve sıfat gibi kelimî konulardaki görüşlerini kaleme alarak mutasavvıfları bilmeyenlerin bu konulardaki şüphelerini izah etmeyi amaçlamıştır.¹⁵⁰⁷ Kuşeyrî’nin meşhur tasavvuf eseri *er-Risâle*’de takip ettiği yol da tasavvuf açısından bu eğilimin bir devamı mahiyetindedir. Dolayısıyla kelimî açıdan problemli görülebilecek söz ve davranışlar tasavvuf sahasından uzak tutulmaya çalışılmıştır.¹⁵⁰⁸

er-Risâle’de sınırları kelimî açıdan belirlenmiş bir yöntem takip edilmesindeki amacın Kelâbâzî’nin eserindeki iradeyle uyumlu olması onda yer alan bu eğilimin tasavvuf cenahındaki iç dinamikle alakalı olduğu düşünülebilir. Ancak Kuşeyrî’nin burada bir adım öteye gittiğini söylemek mümkündür. Bu husus aynı zamanda iki eser arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. Şöyle ki; Kelâbâzî’de sufilerin bir takım itikadî konulardaki görüşleri yer almaktaydı. Dolayısıyla sufiler arasında farklı görüşler de eserde zikredilmişti. Kuşeyrî ise sufi itikadının çerçevesini ortaya koyma gayretine girmiştir. Bu anlamda eserde bir sufinin itikadî manada nasıl bir niteliğe sahip olması gerektiği ele alınmış gibi görünmektedir. Kuşeyrî’nin bu gayreti eserin mukaddimesindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu meyanda Kuşeyrî, tasavvuf yoluna girmek isteyenlere yol gösterici mahiyette geçmişteki sufilerin itikatlarını ve hallerini ele aldığını ifade eder.¹⁵⁰⁹ Hemen ardından usul bölümüne geçerek sufilerin itikadî konulardaki görüşlerini sıralamaya başlar. Burada Cafer-i Sâdık’a varana kadar pek çok sufi ismi zikredilmektedir. Dikkat çekici bir şekilde kelimî hocaları Eş‘arî mütekellimlerden hiçbir görüşte ictibasta bulunmazken sufilerden nakillerle itikadî konuları ortaya koymaya gayret etmiştir.¹⁵¹⁰ Öyle ki eserde adeta söz konusu itikadî görüşler geçmişten o güne kadar aynı şekilde yer almış şeklinde bir izlenim uyandırmaya çalışılmaktadır. Kanaatimizce Kuşeyrî burada tasavvuf itikadını, Kelâbâzî’den farklı olarak, tek ve aynı şekilde sunarak tasavvuf-itikad düşüncesini aynı zeminde inşa etme girişiminde bulunmaktadır. Diğer bir şekilde tasavvuf amentüsü olarak da görülebilecek bu refleks eserin inşasında birinci derecede etkili olmuştur

¹⁵⁰⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 56.

¹⁵⁰⁸ Karadaş, “Sûfî İtikadının Dönemleri”, 61.

¹⁵⁰⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 17.

¹⁵¹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 19-34.

denilebilir. Asıl önemli olan husus ise burada Eş‘arî kelam düşüncesinin belirgin varlığıdır.

Kuşeyrî'nin eserindeki kelâmî konular daha önce belirtildiği üzere sıfatlar, marifet, rüyetullah, teşbih, kesb-lütuf, irade, küfür, kulların fiillerinin yaratıcısı, ruhun yaratılması, müteşabihat (haberi sıfatlar), halku'l-Kur'an gibi hususlardan oluşmaktadır.¹⁵¹¹ Kuşeyrî bu konulara geçmeden önce sufilerin itikatta Ehl-i Sünnet'i benimsediklerini ifade etmektedir.¹⁵¹² Buradaki tavrı, hocası Abdulkâhir el-Bağdâdî'yi andırmaktadır. Ardından geçmişteki önemli sufilerin dilinden tasavvufta ilimin önemine vurgu yapar. Ona göre sufiler görüşlerini ortaya koyarken apaçık delillerle desteklemeyi ihmal etmemişlerdir. Aynı şekilde sufilerin her zaman bu şekilde davranması gerekir. Zira taklide meyleden kimse kurtuluş yolundan uzaklaşır.¹⁵¹³ Kuşeyrî bu ifadelerin ardından itikadî konularda sufilerin görüşlerine geçer. Burada Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Cerîrî ve daha birçok tasavvuf şeyhinden nakilde bulunarak sufi itikadını ortaya koymaya gayret eder.¹⁵¹⁴ Burada beklenildiği üzere Kuşeyrî, sufi itikadı ile Eş‘arî kelamını kastetmektedir.¹⁵¹⁵

Genel olarak bakıldığında Kuşeyrî tarafından itikadî kaygılar ile eser oluşturulması birçok açıdan önemli bir vakiydir. Zira Kuşeyrî, aşağı yukarı bir asırlık sürece tekabül eden devrenin sonunda ilim-tasavvuf birlikteliği ve şariat gölgesi altında bir tasavvuf anlayışı inşa etme girişiminde bulunmuştur.¹⁵¹⁶ Farklı eserlerinde yine bu durumun tezahürünü görmek mümkündür. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin ilham hakkındaki düşüncelerini zikretmek kanaatimizce yerinde olacaktır.

Kuşeyrî, eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, ilhamı kabul etmektedir.¹⁵¹⁷ Ona göre ilham “*Havâtır*”ın bir çeşididir. Havâtır, kalplere gelen ilham anlamına gelip türlü şekillerde tezahür edebilmektedir. Bunlardan melek tarafından ilkâ edilen havâtıra “*ilham*”, nefis tarafından ilkâ edilene desise anlamındaki “*hevâcis*”, şeytan tarafından ilkâ edilene “*vesvese*”, Allah tarafından kalbe ilkâ edilene ise “*hâtır-ı hakk*”

¹⁵¹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/19-33.

¹⁵¹² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 19.

¹⁵¹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 19-20.

¹⁵¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 20 vd.

¹⁵¹⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 20-34.

¹⁵¹⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 140.

¹⁵¹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 168, 500.

denilmektedir.¹⁵¹⁸ Kuşeyrî'nin ilhamı kabul etmesi sufî kimliği hasebiyle şaşırtıcı bir husus barındırmamaktadır. Ancak tam da bu noktada Kuşeyrî'nin ilmî kimliği devreye girmektedir. Zira Kuşeyrî'nin ilhamın gerçekliğini ortaya koyarken bazı şartlar öne sürdüğüne şahit olmaktayız. Böylelikle o hocaları İbn Fûrek ve Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin tavrını birleştirmiş gibi durmaktadır. Nitekim İbn Fûrek'in ilhama karşı temkinli duruşu burada kendini hissettirmektedir. Abdulkâhir el-Bağdâdî'den ise daha net ve açıklayıcı bir şekilde konuyu ele aldığını söylemek herhalde abartı olmayacaktır.

Kuşeyrî ilham konusunu ele alırken, melek tarafından ilkâ edilen havâtırın mutlak doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre melek tarafından ilkâ edilen havâtır, yani ilham, ancak ve ancak şer'î sınırlar dairesinde doğru kabul edilebilir. Bunun için gelen ilhamın Kur'an ve Sünnet'e uygun olup olmadığına bakmak icap etmektedir. Zira şeriatın zahirinin şehadet etmediği her havâtır bâtıldır denmiştir.¹⁵¹⁹ Buradan Kuşeyrî'nin ilhamı salt olarak onayladığı ancak dinî bir bilgi olarak koşullu bir şekilde kabul ettiği değerlendirmesinde bulunmak mümkündür. Aynı minvalde Kuşeyrî'nin burada ilmî kimliğinin tasavvuf anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını da ifade etmek herhalde yanlış olmayacaktır. Kaldı ki farklı yerlerde görüşlerini desteklemek için Eş'arî alimlere atıf yapmaktan çekinmemiştir.¹⁵²⁰ Nitekim kerâmet konusunu ele alırken bu şekilde bir yol takip etmiştir.

Kuşeyrî, kerâmetin velilerde gerçekleşmesinin caiz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bunun delili kerâmetin aklen mümkün olması ve dinin asıllarından birini kaldırmıyor olmasıdır. Ardından Kuşeyrî, hakikat ehli olarak ifade ettiği kimselerin kerâmet hakkındaki düşüncelerine yer verir. Burada hakikat ehlinde kasıt Ebû İshâk el-İsferâyînî, İbn Fûrek ve Bâkılânî'dir. Bu açıklamalarda Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin kerâmeti kabul etmediği, İbn Fûrek ve Bâkılânî'nin ise kabul ettiği ancak mucize ile olan farklarının olduğu gibi hususlar yer alır.¹⁵²¹ Kuşeyrî, görüşünü ortaya koyarken

¹⁵¹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 168.

¹⁵¹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 168; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III/559-560.

¹⁵²⁰ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 134.

¹⁵²¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 557-558.

burada Eş'arî ekolünün meşhur simalarına yer vermesi tasavvuf-Eşarilik bütünleşmesinin belirgin bir tezahürü olarak dikkate değerdir.

Kuşeyrî'nin eserlerinde takip ettiği metotla sufi çevredeki nüfuzu göz önüne alındığında, Eşarilik ve tasavvuf arasında yer aldığı konum merkezi ve önemli bir noktaya denk gelmektedir. Öncesindeki tasavvuf mirasını kendi dinî anlayış süzgecinden geçirerek Sünnî tasavvufun oluşumunda önemli bir role sahip olmuştur. Bunu yaparken de kelamî hudutlar belirleyici olmuştur. Bu husus Kuşeyrî'nin tabakatında yer alan isimleri seçerken dahi belirleyici bir unsur olmuştur. Nitekim Ebû Said Ebu'l-Hayr'a *Risale*'de yer vermemesi bu şekilde yorumlanmaktadır.¹⁵²² Bu aynı zamanda *sekr* tarzının Tasavvuf sahasından tasfiye edilmesi anlamına gelmekteydi. Nitekim Kuşeyrî Sünnî tasavvufun oluşumunda *sahv* tarzının baskın karakterine yer verilmiştir. Kuşeyrî bunu yaparken *sekr* ile yakından bağlantılı olan şatahat ve sufilerin hataları olarak görülen bazı hallerini eleştirmek yerine konu edinmeden yapmaya özen göstermiştir.¹⁵²³ Yine Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansur'u *Risâle*'sine dahil etmemesi böyle bir hassasiyetin bir dışa vurumu gibidir. Zira Hallâc-ı Mansûr'da olduğu gibi şatahat tarzı ifadelerin sufi imajını zedelediği ve itikadî noktada eleştirilere kapı araladığı ortadadır.¹⁵²⁴

Kuşeyrî, Eşarilik ve tasavvuf anlayışın mündemiç olduğu *Risâle*'yi 437/1045 yılında kaleme almıştır.¹⁵²⁵ Bu tarih Selçuklu dönemine denk gelmektedir. Söz konusu eser her ne kadar çalışma alanımızın dışında olan bu tarihte yazılmış olsa da öncesi hakkında fikir verebilmektedir. Bu anlamda yapılan çalışmayı öncekilerle aynı düşünce sistemi içerisinde değerlendirmek mümkündür. Üstelik daha öncesinde yazılmış olan Kuşeyrî'ye ait başka bir eser bu hususu destekleme noktasında önemli bilgiler içermektedir. Söz konusu eser *et-Tefsîru'l-Kebîr* olup eserin 410/1019'dan önce kaleme alındığı nakledilmektedir.¹⁵²⁶ Eserde geçen konuların Kuşeyrî'nin öğrencilerine verdiği derslerden derlendiği düşünülmektedir.¹⁵²⁷ Kuşeyrî eserde ayet

¹⁵²² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 155-156.

¹⁵²³ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 125-126.

¹⁵²⁴ Karadaş, "Sûfî İtikadının Dönemleri", 61-62.

¹⁵²⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 14.

¹⁵²⁶ İbn Hallikân, *Veşîyâtü'l-A'yân*, 3/206.

¹⁵²⁷ Akkuş, *Kuşeyrî'nin "Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri"*, 57.

tefsirlerini yaparken yer yer hocası İbn Fûrek'in görüşlerine başvurmaktadır.¹⁵²⁸ Diğer taraftan Kuşeyrî'nin Eş'arî kelamını dikkate alarak kaleme aldığı tek eser *er-Risâle* değildir. Aynı şekilde farklı eserlerinde söz konusu Eş'arî alimlerden istifade ettiği görülmektedir.¹⁵²⁹ Bu anlamda *Letâifu'l-İşârât* adlı eseri örnek olarak verilebilir. Bâkîllânî'nin hocası Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'ini model alarak yazdığı eserinde yer yer Eş'arî hocalarının etkisi kendini hissettirmektedir.¹⁵³⁰ Örneğin istiva ayetini yorumlarken Bâkîllânî'den çokça etkilendiği ifade edilmektedir.¹⁵³¹ Yine *Akîdetü'l-Kuşeyriyye* bu anlamda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Kuşeyrî bu eserde dinde itikatın önemine vurgu yaparak iman, ulûhiyyet, nübüvvet, kıyamet ve ahiretle ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Diğer bir eser *Bülğatü'l-Mekâsîd*'de ise mürit için ilk şeyin sağlam bir itikat olması gerektiğini vurgulayarak aynı konulara yer vermiştir. *el-Fusûl fi'l-Fusûl* isimli eserinde yine kelam konuları Kuşeyrî tarafından açıklanmıştır. Burada Eş'arî kelamı baz alınarak konuların ele alındığı ifade edilmektedir. Yine Eş'arî kelamı doğrultusunda ele alınan *el-Lüma' fi Akâidi'l-İ'tikâd*, *Kasîdetü's-Sûfiyye*, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr* ve *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ* gibi eserler bulunmaktadır.¹⁵³² Söz konusu eserler Kuşeyrî'nin Eşarilikle olan ilişkisinin boyutunu ortaya koyma noktasında yeterli bir yekûn oluşturmaktadır.

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin nazarî boyutuna genel olarak bakıldığında her iki sahada yankılarının söz konusu olduğu görülmektedir. Öncelikle tasavvuf açısından ele alındığında Eş'arî hakimiyetinin kendini hissettirdiği anlaşılmaktadır. Bu durumun belki de en somut tezahürü sufîlerin ruh konusundaki görüşlerinde ve Hallâc-ı Mansur'a yönelik bakış açılarında ortaya çıkmaktadır. Buna göre Eşarilik öncesi dönemde tasavvuf sahasında ruhun ezeli olduğuna dair fikirlerin mevcudiyeti söz konusu olmuştur. Bunlardan dikkat çeken önemli bir isim Harrâz'dır. Kendisi bu meyanda *Kitâbü'l-Ferâğ* isimli eserinde ruhun Allah ile bâkî olduğundan bahsetmektedir.¹⁵³³ Bununla beraber Harrâz'ın ele aldığı farklı konularda yine ruhun

¹⁵²⁸ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik Kuşeyrî, *et-Tefsîr fi İlmi't-Tefsîr* (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2006), 782; Akkuş, *Kuşeyrî'nin "Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri"*, 59.

¹⁵²⁹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I/304, III/690.

¹⁵³⁰ Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî", *DİA* (Ankara: TDV, 2002), 26: 474.

¹⁵³¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, II/647; Krş. el-Bâkîllânî, *Temhîd*, 301.

¹⁵³² Akkuş, *Kuşeyrî'nin "Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri"*, 30-40.

¹⁵³³ el-Harrâz, *Kitâbü'l-Ferâğ*, 74-75.

ezeliliği fikrinin yer aldığı görülmektedir.¹⁵³⁴ Buna göre kişinin ruhun bekâda yaratıldığı haline dönmek arzusundan bahsetmektedir.¹⁵³⁵ Dolayısıyla buradan ruhun ezelde mevcudiyeti düşüncesi anlaşılabilmektedir.

Ruhun ezeliliği düşüncesinin Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında da yer edindiğini söylemek mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî ruhun Rabbânî bir varlık olduğundan ancak mahiyetini yalnızca Allah'ın bildiğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda ona göre ruh Allah'tandır. Cüneyd-i Bağdâdî ruha dair yaptığı açıklamalarda ruhun ezeli olduğunu açık bir şekilde söylemese de ifadelerinden böyle bir anlam çıkarılabilmektedir.¹⁵³⁶ Aynı şekilde Hallâc-ı Mansur'da da ruhun ezeli olduğu anlamına gelecek dair ifadelere rastlanılmaktadır. Nitekim Hallâc'ın idam edilmeden önceki son gecesinde onun sarf ettiği iddia edilen sözlerde ruhun yaratılmadığı ve ezeli olduğu düşüncesinin mevcut olduğu görülmektedir.¹⁵³⁷ Ezeli ruh görüşünün sonrasında da tasavvuf sahasında taraftar bulduğu görülmektedir. Bunun önemli temsilcilerinden biri olarak Nasrâbâdî dikkat çekmektedir. Daha önce belirtildiği üzere Nasrâbâdî gibi önemli bir sufi şeyhinin bu görüşe sahip olduğu ve bu minvalde Nisabur'da faaliyet gösterdiğinden bahsedilmektedir. Söz konusu önemli isimlerden yola çıkılarak ruhun ezeli olduğu görüşünün tasavvuf sahasında önemli bir taraftar kitlesine sahip olduğunda bahsetmek imkân dahilindedir. Nitekim Kelâbâzî'nin eserinde bu ihtilaf söz konusu edilmiştir. Kelâbâzî bu görüşte olanların ruhun yaratılmadığına delil olarak İsrâ suresi 85. ayette geçen “*De ki, ruh Rabbinin emrindedir.*” ifadesini zikrettiklerinden bahseder. Zira Allah'ın emri O'nun kelimidir, kelim ise mahluk değildir.¹⁵³⁸ Bu şekilde ruhun da mahluk olmadığı iddia edilmiş olur. Ancak Kelâbâzî, bu görüşe karşı çıkararak ruhun mahluk olduğunu söyler ve sufilerin cumhuruna göre ruhun bir mana olduğunu ifade eder.¹⁵³⁹

¹⁵³⁴ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 129-130.

¹⁵³⁵ el-Harrâz, *Kitâbü'l-Hakâik*, 88.

¹⁵³⁶ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*, 231-232; Başer; Harrâz ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin ruh ile ilgili görüşlerinde yer alan ezeli kavramının bilinenden farklı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Allah'la beraber ikinci bir ezeli varlık fikrinin her iki sufide olması pek mümkün görünmemektedir. Bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 130-131.

¹⁵³⁷ Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi “La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam”*, 688-691.

¹⁵³⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 110-111.

¹⁵³⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 111.

Ruhun “mana” olarak değerlendirilmesi ve mahluk olarak görülmesi Eş‘arî düşüncenin tasavvuf üzerindeki etkileri arasında görülmüştür.¹⁵⁴⁰ Eşarilik’te ruhun nasıl ele alındığına bakıldığında nefis ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.¹⁵⁴¹ Eş‘arî, ruhu latif bir cisim olarak nitelendirmektedir. Bununla beraber ruhu hayat ile de ilişkilendirmektedir. Ona göre ruh tıpkı gıda gibi hayatın şartıdır.¹⁵⁴² Görüldüğü üzere Eş‘arî düşüncede ruh hayat için gerekli olan latif bir cisimdir. Bu görüşün izlerini tasavvuf sahasında görmek mümkündür. Nitekim ruhun yaratıldığı ve latif olduğu görüşü sonraki tasavvuf eserlerinde de Eş‘arî anlatımla uyumlu şekilde yer almıştır.¹⁵⁴³

Eş‘arî hakimiyetinin tasavvuf sahasında hissedildiği tek husus ruh konusu değildir. Sufilerin Hallâc’a karşı tutumunda da genel olarak değişiklik yine Eşarilik’le bağlantılı bir şekilde görülebilmektedir. Buna göre İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi Eş‘arî alimler gelmeden önce Horasan bölgesindeki sufilerin genel manada Hallâc’a karşı ılımlı bir tavır içerisinde olduklarından bahsedilmektedir. Bu bağlamda ezeli ruh tezine sahip olan Nasrabâdî’yi ve Sülemî’yi örnek olarak göstermek mümkündür.¹⁵⁴⁴ Ancak zamanla bu durum bölgeye kelamî yönü güçlü kişilerin gelmesiyle değişmeye başlamıştır.¹⁵⁴⁵ Anlaşıldığı kadarıyla her iki oluşum arasındaki sosyal ilişkiler süreç içerisinde sufi kesimin bu tür konulardaki bakış açısını etkilemiştir.

Eşariliğin tasavvuf sahasını bu şekilde etkilemesi muhtemelen onlara aktardığı Allah tasavvuru ile alakalıdır. Daha önce belirtildiği üzere tasavvuf ve Eş‘arî kesim kâdir-i mutlak bir Tanrı anlayışına sahiptirler. Nitekim, sufilerin ve Eş‘arîler’in Allah-insan ilişkisine dair yorumlarda bu husus net bir şekilde görülebilmektedir. Diğer taraftan tasavvufta yer alan ve Allah’tan başka fail ve kâdir olmadığı düşüncesine dayanan kâdir-i mutlak Allah anlayışı, sufi şathiyeleriyle bir çelişki meydana getirmiştir. Zira bazı sufilerin Allah ile konuştuğunu ifade etmesi yahut kendini O’nun

¹⁵⁴⁰ Başer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset”, 141, 147.

¹⁵⁴¹ Eymen Şihâde, “Klasik Eş‘arî Antropolojisi: Beden, Hayat ve Ruh”, *Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelen-Ek-i -V-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 1151.

¹⁵⁴² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 257.

¹⁵⁴³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 1/40, 168-169; Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 323-324.

¹⁵⁴⁴ Sülemî, *Tabakatu’s-Sufiyye*, 188; Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc’ı Mansûr’un Çilesi “La Passion de Hallâj martyr mystique de l’Islam”*, 691.

¹⁵⁴⁵ Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc’ı Mansûr’un Çilesi “La Passion de Hallâj martyr mystique de l’Islam”*, 630-631.

yerine koyduğu şeklinde yorumlanabilecek sözler serdetmesi, kudret sahibi iki fail şeklinde yorumlara müsait bir alan açmaktadır.¹⁵⁴⁶ Her ne kadar sufi kesim bu türden ifadeleri Allah'tan gelen sözler şeklinde yorumlamış olsa da Eş'arî kelimcilerinin bölgede nüfuzunun artmasıyla paralel olarak bu düşüncelere karşı daha katı bir tutum sergilendiği anlaşılmaktadır.

Kâdir-i mutlak Tanrı anlayışının Eş'arî çevrenin nüfuzuyla beraber belirginleşme sürecini Kuşeyrî'de geçen bir anlatı üzerinden takip etmek mümkündür. Kuşeyrî; Su'lûkî ve Nasrabâdî arasında geçen bir diyalogdan bahsetmektedir. Buna göre her ikisinin hazır bulunduğu mecliste ilahicinin “Sevincimi sana bakmak kıldım.” dizesi geçer. Her iki sufi arasında burada geçen “*kıldım*” (جعلت) kelimesinin son harfinin harekesinin üstün mü yoksa ötre mi olması gerektiği hakkında bir tartışma gerçekleşmiştir. Su'lûkî geçen kelimenin üstün ile Nasrabâdî ise ötre ile okunması gerektiğini söylemiştir.¹⁵⁴⁷ Sulukî'nin üstünlüğüyle sonuçlanan bu hadiseyi Kuşeyrî'nin hocası Sülemî fiilin kendisine nispet edilmesi/edilmemesi çerçevesinde yorumlamıştır. Ona göre üstün ile okumak fiilin Allah'a nispet edildiğini göstermektedir. Ötre ile okunduğunda ise Allah'tan gayrı bir irade ve kudret iddiası söz konusu olmaktadır.¹⁵⁴⁸

Bu anlatıdan yola çıkarak mevcut olan kâdir-i mutlak Allah anlayışının tasavvufta daha katı bir şekilde ortaya konmaya başladığından bahsetmek mümkündür. Aynı şekilde Eş'arî kelimcileri tarafından ortaya konulan kâdir-i mutlak Tanrı anlayışının etkisini Kuşeyrî başta olmak üzere tasavvuf sahasının *sekr* anlayışına karşı tutumlarında görmek mümkündür. Öyle ki bu durum tasavvuf cenahında şathiye tarzı söylemlerde bulunan sufilerin gelenek dışına itilmesine sebebiyet vermiştir. Diğer taraftan bu yönelim yalnızca tasavvuf sahasında etkileri görülen bir husus değildir. Aynı zamanda Eşariliğin tasavvuf ile buluştuğu damarda irade unsurunun kısmen görmezden gelinerek kudret anlayışı üzerinden bir teolojinin belirginleşmesini sağlamıştır.¹⁵⁴⁹

¹⁵⁴⁶ Tûsî, *Lüma'*, 448-475.

¹⁵⁴⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 1/167.

¹⁵⁴⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 139-140.

¹⁵⁴⁹ Eşariliğin tasavvuf ile temasında “kudret” unsurunun ön plana çıkarılması ekolün tanrı anlayışında yer edinen “irade”nin kısmen görmezden gelinmesiyle sonuçlanmıştır. Devamında bir

Tasavvufî sahada Eşariliğin etkisinin nazarı boyutta hissedildiği diğer bir konu ilham mevzusudur. Özellikle Kuşeyrî’de bu durum belirgin bir şekilde yer almaktadır. Nitekim hocası Sülemî ilhamı kabul etmektedir.¹⁵⁵⁰ Ona göre kişi marifet makamına erince Allah ona hatırıyla vahyeder. Yani ilham gönderilir.¹⁵⁵¹ Ancak Kuşeyrî’ye gelindiğinde az önce açıklandığı üzere daha temkinli bir duruş kendini hissettirmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki Eşarilik-tasavvuf etkileşiminin önemli bir sonucu olarak Kuşeyrî’nin kelimla olan bağlantısı aynı zamanda Eşariliğin tasavvuf içerisindeki görünürlük ve nüfuzunda etkili olmuştur. Nitekim tasavvufî eserlerde kelama verilen ağırlığın Eş’arî kelamı olduğu görülmektedir. Bununla beraber Kuşeyrî’nin eserlerinde görünen Eşarilikle sıkı bağlantı bireysel bir faaliyetten öte bir uygulama gibidir. Nitekim benzer refleks Isfahânî’de de görülebilmektedir. Isfahânî, Hallâc’a eserinde yer vermemektedir.¹⁵⁵² Bu durum muhtemelen Kuşeyrî’de olduğu gibi onun ilmî kimliğiyle alakalıdır. Ayrıca takınılan bu ilmî tavır aynı zamanda *sekr* ile tasavvuf arasına mesafe konulması anlamına gelmekteydi. Eş’arî alimler tarafından tasavvuf akideye uygun bir forma sokulmaya çalışılırken *sekr* yerine temkin görüşü üzerinden bir inşa girişiminde bulunulmuştur.

Isfahânî ve Kuşeyrî’nin eserlerinde Hallâc’a karşı takındıkları tavır her iki ismin tasavvufî çevredeki nüfuzu göz önüne alındığında önemli bir duruma işaret ettiğini özellikle belirtmek gerekir. Zira Isfahânî’nin eserinin ne kadar meşhur olduğundan daha önce bahsetmiştik. Aynı durum Kuşeyrî için de söz konusudur. Zira daha *Risâle*’nin girişinde Kuşeyrî eserini İslam memleketlerindeki sufilere hitaben

kısım Eş’arîler tarafından “irade” kavramı Fâil-i muhtar anlayışının merkezine alınmasıyla farklı bir Eşariliğin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu düşünce biçimi, İmâmü’l- Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayıp Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Ebü’l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî (ö. 631/1233), Ebû Cafer Nâsiruddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274) ve Ebü’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355) gibilerinin faaliyetleriyle üst düzeye taşınan bir Eş’arî kelam anlayışını ifade eder. Kalaycı, bu durumu Eşariliğin felsefeyle olan teması üzerinden değerlendirmektedir. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 33-34; Nitekim burada Eş’arî’nin kelam düşüncesinin Fâil-i muhtar Allah tasavvuru üzerinden sistemleştirilmesi söz konusudur. Eşariliğin tasavvufla temas ettiği denklemde yer alan kelam anlayışında “ilâhî kudret” unsuru ön planda iken burada “ilâhî irade” kavramı güçlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamı dışında yer alan bu husus Eşariliğin süreç içerisinde farklı bir damar üzerinden temsiliyetine karşılık gelmektedir. Akay, *Fâil-i Muhtar Allah Tasavvurundan Geleneksel Sünnilik Lehine Evrilme Sürecinde Eşari ve Eşarilik*, 260; Ayrıca bkz. Ömer Türker, “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 1-23.

¹⁵⁵⁰ Sülemî, *Tabakatu’s-Sufiyye*, 189; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30.

¹⁵⁵¹ Sülemî, *Tabakatu’s-Sufiyye*, 189.

¹⁵⁵² Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 138.

yazdığını dile getirmektedir.¹⁵⁵³ Burada söz konusu edilen ifade, Kuşeyrî'nin tasavvuf sahasındaki etkin konumunu gösteren bir işaret kabilinden mühimdir. Yanı sıra bu durum Eşariliğin tasavvufla yekpareleşmesi noktasında önemli bir aşamayı oluşturmuştur.

Eşarilik-tasavvuf ilişkisinin etkileri tasavvufî sahada olduğu gibi Eş'arî sahada da yer edinmiştir. Buradaki etkiler ise daha çok ekolün tartışma alanlarıyla alakalıdır. Nitekim bu dönemden sonra Eş'arî kelamcıları arasında bir takım tasavvufî konular gündem edilmeye başlamıştır. *Mucîze-kerâmet* ve *velilik* konularını bunlardan saymak imkân dahilindedir.¹⁵⁵⁴ Aynı şekilde Eş'arî literatüründe tasavvufî yorumların yer almaya başladığını, sufi referanslar ile bazı konulara tasavvufî açıklamalarda bulunulduğu görülmektedir. Önemli bir Eş'arî kelam alimi olan Beyhakî'nin çalışmaları bu noktada güzel bir örnek teşkil etmektedir. Beyhakî'nin tasavvufla bağlantısının Sülemî ve Hargûşî üzerinden olduğu bilinmektedir.¹⁵⁵⁵ Görüldüğü üzere Beyhakî'nin tasavvufla olan münasebeti eserlerinde buna uygun bir bakış açısına yer vermesine imkân sağlamıştır. *Şuâbu'l-Îmân* isimli eserinde bu durumun somut tezahürüyle karşılaşmaktayız. Beyhakî söz konusu kapsamlı eserinde konuları ele alırken ayet ve hadislerle temellendirme yoluna gitmiştir. Yanı sıra mutasavvıfların konuyla ilgili sözlerini de eklemeyi tercih ettiği görülmektedir. Öyle ki bu eserde Beyhakî'nin tasavvuf alanındaki yetkinliği kendini göstermektedir.¹⁵⁵⁶

Eşarilikte meydana gelen bu eğilim aslında bir önceki başlıkta ele alınan sosyal ilişkilerin nazarî boyuttaki etkisi mesabesindedir. Eş'arîler'in tasavvufî kesimden simalarla olan sosyal ilişkileri ele aldıkları konuları bu açıdan yorumlamalarına sebebiyet verirken kimi zaman da bazı konularda esneklik göstermeleriyle sonuçlanmıştır. Özellikle Abdulkâhir el-Bağdâdî ve sonrasında Kuşeyrî tarafından ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesini bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Bu anlamda her iki alanın birbirini beslediğini söylemek muhtemelen yanlış olmayacaktır. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin eserindeki bir ifade bu düşüncüyü

¹⁵⁵³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 14.

¹⁵⁵⁴ Arğun, *Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâm Alimlerinin Tasavvufla Bakışı*, 54; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 165.

¹⁵⁵⁵ Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, Giriş kısmı. 95; Öztürk, *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, 30.

¹⁵⁵⁶ Tezcan Türkben Özyürek, *Beyhakî'nin Şuabü'l-Îman Adlı Eserindeki Hadisler Çerçevesinde İmanın Yapısı* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 107.

temellendirecek bir mahiyete sahiptir. Abdulkâhir el-Bağdâdî, Kaderiyye'nin kerâmeti kabul etmemesini onların bu kimseleri görmemelerine bağlamaktadır. Bu anlamda kendisinin bu türden durumlara yahut güvenilir kaynaklar aracılığıyla bu minvaldeki rivayetlerle karşılaşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla pratik ve teorinin çeliştiği durumlar teorik mahiyette bir kriz meydana getirmiş ve söz konusu kişiler bir bakıma bu durumdan çıkış yollarını aramışlardır. Benzeri durumları diğer sufi ve kelamcılar için de söylemek mümkündür. Tarihsel süreç içerisinde sosyal ilişkiler her iki yapının düşünce mekanizmasını etkileyerek teorik alanda değişime sebebiyet vermiştir. Bu adımlar aynı zamanda Eşarilik ve tasavvufun aynı eksene yerleştirilmesi noktasında Gazzâlî'de tamamlanacak olan halkanın önemli birer aşamalarıdır.



SONUÇ

Mezhepler, zaman içerisinde birçok değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Görülebildiği kadarıyla bu değişimlerde, mezheplerin çevreleriyle olan etkileşimlerinin etkisi büyüktür. Bu durum, ekollerin tarihi ve zihinsel süreçlerini takip etmede süregelen etkileşimlerin önemini ortaya koymaktadır. Aynı durumun Eşarilik için de geçerli olduğu görülmektedir.

Eşarilik, farklı çevrelerle etkileşim içerisinde olan kelimî bir ekol olarak İslam geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. Bu bağlamda Eşariliğin tasavvufla etkileşiminin mezhebin tarihsel sürecinde önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Ancak, Eşarilik ve tasavvuf arasındaki ilişkinin oluşumunda ve seyrinde farklı faktörlerin etkili olduğu anlaşılmakta; çok katmanlı bir ilişki ağı ile karşılaşılmaktadır. Diğer taraftan her iki oluşum arasındaki ilişkiyi ortaya koyma gayesiyle yapılan çalışmalara bakıldığında meselenin daha çok Eş'arî kelamcıları göz önünde bulundurularak ele alındığı görülmektedir. Söz konusu ilişkinin tespitinde bazı problemler meydana getirecek olan bu durumun Eşariliğin tarihsel sürecinin anlaşılması noktasında zafiyet oluşturma riski bulunmaktadır. Böyle bir durum ise Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin belirlenmesinde öncelikle tasavvuf sahasının daha detaylı bir şekilde ele alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken husus, Eş'arî'nin çevresindeki sufilerin, tek bir tasavvuf ekolünün temsilcileri olmaktan ziyade daha senkretik bir sufi kimliğe sahip olmalarıdır. Bu durum, Eşarilik öncesi döneme kadar uzanan ve sufi gruplar arasında süregelen etkileşimlerle yakından ilişkilidir. Sufi gruplar arasındaki ilişkiler, mahiyeti ve sürece yön verme etkisi sebebiyle aynı zamanda Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin birinci basamağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin ortaya konulmasında ilk adım, Eşarilik öncesi dönemde var olan tasavvufî grupların ve onların diğer gruplarla olan iç ve dış ilişkilerinin incelenmesi olmalıdır.

Basra, Bağdat ve Horasan gibi çeşitli bölgelerde farklı tasavvufî ekollerin varlığı söz konusu olmuştur. Sâlimiyye, Melâmetiyye, Kerrâmiyye ve Bağdat tasavvufunu bu ekoller içerisinde saymak mümkündür. Ancak Bağdat tasavvufu, bu gruplar arasında şemsiye bir rol üstlenmiştir. Başta Cüneyd-i Bağdâdî olmak üzere,

tasavvuf ilmi içerisinde otorite isimlerin bu bölgede yetişmiş olması bu durumu destekler niteliktedir. Yanı sıra Eşarilik ve tasavvuf ilişkisi ele alındığında, Bağdat ve Horasan bölgelerinde varlık gösteren sufi gruplar arasındaki ilişkiler de ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim 3./9. yüzyılda Horasan bölgesine nazar edildiğinde Melâmetiyye ile Kerrâmiyye arasında menfî bir muhataplığın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Kerrâmiyye'nin züht ağırlıklı ve dışa dönük tavırlarına karşın, Melâmetiyye daha içe dönük bir tasavvuf anlayışı benimsemiştir. Bu iki ekol arasındaki tasavvufî anlayış farkları, sosyal yönden bazı ayrışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla her iki ekol, menfî muhataplık içerisinde aynı bölgeyi paylaşmışlardır. Ancak süreç içinde Melâmetiyye içinde bazı dönüşümler meydana gelmiştir. Melâmetiyye içerisinde yer alan özellikle Ebû Osman el-Hîrî'nin seleflerine nazaran daha dışa dönük bir tasavvuf anlayışı sergilediği görülmektedir. Bu dönem, aynı zamanda Melâmetiyye temsilcilerinin Bağdat sufileriyle daha bağlantılı olduğu bir zaman dilimine denk gelmektedir. Özellikle Melâmetiyye ile Bağdat tasavvufu arasında kurulan yakın ilişkiler, bu anlamda önemlidir.

Melâmetiyye ve Bağdat tasavvufu arasındaki iç ilişkiler olumlu bir yönde ilerlerken, tasavvuf sahasına dışarıdan yapılan müdahaleler bu sürecin farklı bir yöne evrilmesine neden olmuştur. 3./9. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen sufi mihneleri, bu çerçevede önemli bir kırılma noktasını teşkil etmektedir. Özellikle Gulâm Halil soruşturması kapsamında Bağdat sufilerine müdahale edilmiştir. Daha sonrasında meydana gelen ve Hallâc-ı Mansur'un idamı zirveye ulaşan baskılar özellikle Bağdat sufileri başta olmak üzere sufi kesimde derin etkiler meydana getirmiştir.

Hallâc-ı Mansur'un şeriat sınırları içinde yorumlanması zor olan bazı sözleri ve uygulamaları, kadıların verdiği fetva ile onun idamına yol açmıştır. Ölümle sonuçlanan bu mihne, süreç içerisinde sufiler ile ulema arasında çatışmalara neden olmuştur. Öte yandan Hallâc'ın düşünce mirası, bazı sufiler tarafından şeriata uygun bir şekilde yorumlanmaya çalışılırken, bazıları tarafından reddedilmiştir. Ancak sonuçta her ne şekilde olursa olsun, tasavvufun ulema ile uzlaşma yoluna gitmeyi tercih ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Bağdat tasavvufu, bu süreçte daha ılımlı bir çizgiye doğru evrilmeye başlamıştır.

Bu dönemde ve sonrasında, tasavvuf ve şeriat birlikteliğinin yoğunlaştığı ve şer'î alana daha yakın bir tasavvuf anlayışının ön plana çıktığı görülmektedir. Tasavvuf sahasında bu durumun belki de en önemli sonucu, *sahv* anlayışının *sekr* anlayışına tercih edilmesidir. Bu olaylardan sonra, *sekr* tarzı tasavvuf ötelenmiş ve şeriat ile daha uzlaşa içinde olan *sahv* anlayışı merkeze alınmaya çalışılmıştır.

Mihne sonrası Melâmetiyye'ye yaklaşan Bağdat Tasavvufu, bu iki ekol arasındaki sosyal ilişkilerle desteklenmiştir. Tasavvufun merkezi, bu haliyle Bağdat'tan Horasan bölgesine kaymıştır. Bu dönemden itibaren Horasan tabanlı sufilere daha sık rastlanmaktadır. Bu durum, tasavvuf sahasında yeni bir aidiyetin oluşumu anlamına gelmektedir. Bu noktada ise fikhî bağlantılar devreye girmiştir. Zira, tasavvuf bu bölgede Şafîlik eksenli bir anlayış geliştirmeye başlamıştır. Eşarilik-tasavvuf ilişkisinde ortak bir zemin oluşturan bu husus, aynı zamanda bu ilişkinin oluşumunda ikinci basamağa karşılık gelmektedir.

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinde fikhî bağlantılara bakıldığında, kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, tasavvuf çevresinde Şafîliğin daha yoğun bir şekilde görüldüğü söylenebilir. Şöyle ki, 4./10. yüzyıl, aynı zamanda Şafîliğin Horasan bölgesinde yayılmaya başladığı bir döneme tekabül etmektedir. Önceleri, İbn Huzeyme gibi Ahmed b. Hanbel'i takip eden Şafî kitle mevcut iken (*Hanbelîliğe yakın Şafîlik*) sonrasında kelama daha çok kapı aralayan bir Şafîliğin (*Kelama yakın Şafîlik*) baskın olduğu görülmektedir. Bölgede kelimî atmosferin güçlü bir şekilde hissedilmesi, bu eğilimin önemli bir nedeni olabilir. Ancak sufi kimliğe sahip bireylerin de bu eğilimin taban bulmasında önemli bir etkisi vardır. Nitekim Hanbelîliğe yakın Şafîliğin bölgede önemli temsilcilerinden İbn Huzeyme'nin ders halkasındaki kopmalarda, sufi yönü ağır olan Ebû Ali es-Sekafi'nin rolü büyüktür. Kendisi, Şafîlik içerisindeki kelimî görünürlüğü artırırken, kuvvetle muhtemeldir ki müntesip çevresindeki yoğunluk bu anlayışın yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Tasavvuf çevresindeki mevcut kelimî anlayış, genel olarak Ashâbu'l-Hadîs ve Küllâbiyye ile uyumluluk göstermektedir. Nitekim kaynaklardan anlaşıldığı üzere, sufi yönü ağır basan Şafî fakih Ebû Ali es-Sekafi, Küllâbî olmakla itham edilmiştir. Kelama yakın Şafîlik olarak nitelendirilebilecek bu ilmî tavır, Sekafi'nin öğrencisi Su'lûkî ile birlikte muhtemelen Eşariliğe doğru yönelmeye başlamıştır. Aynı zamanda

Eş'arî'ye talebelik yapmış olan Su'lûkî, aile mirası şeklinde Ehl-i Hadîs liderliğini üstlenmiş ve bu konumuyla bölgede sufi-Şafî-Eş'arî kimliğinin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Böylece Su'lûkî ile birlikte bu nitelikteki alim-sufi tiplerinin daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir.

Bu dönemde, sufi gruplar arasındaki ilişkiler, fikhî bağlantılar ve kelmî faktörler olmak üzere üç aşamalı bir dönüşüm üzerinden Eşariliğe yönelik bir tasavvuf anlayışı gelişmiştir. Eşariliğe bakıldığında, tasavvuf çevreleriyle ilişkilerin Eş'arî'nin öğrencilerinden itibaren başladığı görülmektedir. Sufi çevrelerden bazı kimseler, Eş'arî'nin Mutezilî çevreden uzaklaşmasının ardından onun yanına gitmişler ve ders halkasına katılmışlardır. Eş'arî'nin vefatından sonra ise kendi bölgelerine dönerek faaliyetlerini orada sürdürmüşlerdir. Bu kişiler arasında özellikle Su'lûkî, sentez kimliğinin inşasında Horasan bölgesinde aktif rol oynamıştır.

Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin etkileşime doğru ilerleyen sürecinde önemli bir isim, Eş'arî'nin diğer bir talebesi olan İbn Hafîf'tir. İbn Hafîf, Eş'arî'nin yanında eğitim aldıktan sonra Şiraz'a gitmiş ve orada aktif bir şekilde faaliyet göstermiştir. Sufi kimliği ile geniş bir müntesip çevresine sahip olan İbn Hafîf, bölgede Eş'arî-sufi kimliğinin yayılmasında önemli bir katkıda bulunmuştur. Nitekim verdiği eğitim müfredatında kelmâ dersleri de yer almıştır.

İbn Hafîf'in Eşarilik-tasavvuf ilişkisindeki rolü, yalnızca talebe yetiştirmekle sınırlı kalmamıştır. Belki de daha önemlisi, sufi damarın bir sonraki Eş'arî nesline aktarımında kilit rol oynamış olmasıdır. Nitekim farklı gerekçelerle de olsa İbn Fûrek ve Bâkılânî'nin Şiraz'a gönderilmiş olması, Eşariliğin teşekkülünde önemli rol sahibi isimlerin sufilikle bağlantısını sağlamıştır. Daha sonra, Bâkılânî Bağdat'a, İbn Fûrek ise Nisabur'a geçmiştir. Bu aşamadan sonra, İbn Fûrek'in Bâkılânî'ye nazaran sufi kesim ile daha aktif ilişkiler yürüttüğü görülmektedir. İbn Fûrek ile birlikte yakın zamanda İsferyânî de Nisabur'a davet edilmiştir. Her iki ismin bölgeye davet edilmesi, ortamın kelmî gelişmeler için uygun bir seviyede olduğunu gösteren önemli bir husustur.

İbn Fûrek ve İsferyânî'nin bölgeye geldikten sonraki çevrelerine bakıldığında, sufi-Şafî kişiler dikkat çekmektedir. Ebû Ali ed-Dekkâk, Ebû Osman el-Mağribî ve

Nasrabâdî gibi kimseler, bu bağlamda öncelikle zikredilmesi gereken isimlerdir. Sufi-Şafîî kimseler, kalamcı yönü ağır basan Eş‘arîler’le sıkı bir irtibat halinde olmuş ve sentez bir kimliğin oluşumuna ön ayak olmuşlardır. Bu anlamda, İbn Fûrek ve İsferyînî’nin bölgeye gelişiyle tasavvuf içinde Eşariliğin daha yoğun bir şekilde görünmeye başlaması dikkat çekicidir.

Bölgede faaliyet gösteren Sufi-Şafîî-Eş‘arî kimselerin varlığı, süreç içerisinde her iki oluşum arasında etkileşimin meydana gelmesini sağlamıştır. Tarihsel süreçte Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin tezahürleri, sosyal ve nazarî olmak üzere iki boyutlu olarak kendini göstermektedir. Sosyal açıdan bakıldığında, öncelikle Eş‘arî-sufi olarak yeni bir alim tipinin ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Hargûşî, Kâzerûnî, Ebû Saîd Ebû’l-Hayr ve Kuşeyrî gibi isimler bu noktada dikkat çeken önemli şahsiyetlerdir. Zira süreç dahilinde söz konusu sentez kimliğin önemli taşıyıcıları olmuşlardır. Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi Eş‘arî kalamcılar ise, bölgenin muhalif kanadında yer alan Kerrâmiyye ile mücadelesiyle, tasavvuf sahasına şer‘î alandan gelen önemli bir destek sağlamıştır. Bununla birlikte, tasavvufî sahada faaliyet gösteren bu kimselerin sufi kimlikleri sayesinde sosyal yönü ağır basan faaliyetlerde daha çok yer aldıkları söylenebilir. Bu kapsamda hem ders ve sohbet halkaları düzenlemişler hem de ihtiyaç sahiplerine yardım, hastane ve kütüphane gibi imar faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Bu tür faaliyetler, söz konusu isimlerin toplumun her tabakasına doğrudan temasını sağlayan önemli ortamlar oluşturmuştur. Dolayısıyla Eş‘arî-sufi sentez kimliğin yayılmasında, Eş‘arî-sufi kimseler tarafından yapılan bu faaliyetlerin önemi büyüktür. Bu durum, tasavvufun Eş‘arî forma bürünmesinde önemli bir basamağı teşkil etmiştir. Eşarilik açısından ise çok daha önemli bir netice, Eşariliğin Horasan bölgesinde hızlı bir şekilde taban bularak yayılmasıdır.

Eşarilik ve tasavvuf yapıları arasında yaklaşık bir asır süren olumlu ilişki, toplumda görünür etkiler meydana getirmiştir. Ayrıca nazarî alanda da bazı etkilerin sonuçları görülebilmektedir. Özellikle Eş‘arî sahasında yazılan eserler, Eşarilik ve tasavvuf birlikteliğinin nazarî boyutunda önemli bir faktör olmuştur.

Süreç içerisinde tasavvuf öğretilerinde Eş‘arî hakimiyetinin ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Tasavvuf camiasında güçlü bir nüfuza sahip olan İbn Hafîf ve Kuşeyrî’nin eserlerinde, sufi itikadı adı altında Eş‘arî kelamına yer verilmesi bu

bağlamda önemli bir örnek teşkil etmektedir. Tasavvuf sahasında Eş'arî kelamının hakimiyeti artarken, Eş'arî sahada tasavvuf konularına daha çok yer verilmeye başlanmıştır. Bu durum, tasavvufî alanın şer'î sahada kabul edilebilirliğini artıran önemli bir husus olmuştur. Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi Eş'arî kelamcılarının eliyle bunun yapılması, tasavvufun Ehl-i Sünnet dairesine Eşarilik üzerinden kabulünü kolaylaştırmıştır.

Yeni Eş'arî-sufî alim tipinin kelam anlayışının daha çok kâdir-i mutlak Allah tasavvuru üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bu durum tasavvufta öncesinde yer alan kudret merkezli Allah anlayışının daha keskin bir çizgiye yaklaşmasını sağlamıştır. Nitekim *sekr* tarzına sahip sufilere karşı takınılan tavırdaki değişiklik bu hususla alakalı gibidir. Bununla beraber Eş'arî kelamında irade ve kudret üzerinden ortaya konan Allah anlayışında ağırlık daha çok kudret unsuruna kaymaya başlamıştır. Dolayısıyla bu süreç zarfında Eşarilikte kudret merkezli bir Allah anlayışı belirginleşmeye başlamıştır.

Genel olarak bakıldığında, Eşarilik ve tasavvuf arasındaki ilişkinin sosyal boyutunda sufilerin, nazarî boyutunda ise Eş'arîler'in baskın olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, Eşarilik ve tasavvuf ilişkisinin sonuçları sosyal ve nazarî olarak sınıflandırılabilse de temelde birbiriyle bağlantılıdır. Bu açıdan, tasavvuf ve Eşarilik arasında dikkate değer bir mezcin meydana geldiğini söylemek mümkündür. Bu mezc, 4./10. yüzyılda süregelen Eş'arî-sufî ilişkilerinin bir sonucu iken, Selçuklu döneminde daha güçlü bir şekilde tezahür edecek olan Eşarilik ve tasavvuf birlikteliğinin de sağlam bir zeminini oluşturacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. London: Luzac, 1962.
- Abdrakhov, Yernat - Mendualiyeva, Arailym. “Tarihsel Süreçte Eşarilik Tasavvuf İlişkisi”. *Eş’arilik*. 587-592. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Abdulğâfir el-Fârisî, Ebû’l-Hasen Abdulğâfir b. İsmâil. *el-Muhtasâr min Kitâbi’s-Siyâk li-Târîhi Nisâbûr*. Nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî. Mîrâsun Mektûb, 1964.
- Abdulkâdir el-Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru’l-Mudiyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*. Nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 2. Bs, 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1993.
- Afifi, Ebu’l-Alâ. *Tasavvuf*. Trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal. 8. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Ahmed Zerkûb Şirâzî, Muîniddîn Ahmed b. Şihâbeddîn Ebi’l-Hayr. *Şiraznâme*. Nşr. İsmail Vâiz Cevâdî. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350.
- Ahvâzî, Ebû Ali el-Hasan b. Ali. *Mesâlibi İbn Ebî Bişr*. 1. Bs. Kahire: Dâru’z-Zehâir, 2018.
- Ajjouat, Aisha. Abulqasem. Khalifa. *Tarihsel Süreçte Eş’arilik Mâlikîlik İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. 3. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ak, Ahmet. “Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Mürcie’ye Bakışı”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006): 193-202.
- Akay, Nejdî. *Fâil-i Muhtar Allah Tasavvurundan Geleneksel Sünnîlik Lehine Evrilme Sürecinde Eşari ve Eşarilik*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Akkuş, Süleyman. *Kuşeyrî’nin “Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Aksakallı, Mesut. *Bişr el-Hâfî (150/767-227/841) ve Hadis İlmindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet’in Kerrâmîyye Eleştirisi*. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Alşan, M. Hakan. *Horasan Erenleri*. 1. Bs. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2021.

- Altıntaş, Ramazan. “Cebriyye’nin Allah Anlayışı”. *Mezheplerin Tanrısı (İslam Mezheplerinde Tanrı Anlayışı)*. Ed. Mustafa Tekin. 1. Bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Arberry, Arthur John. *Tasavvuf “Müslüman Mistiklere Toplu Bakış”*. Trc. İbrahim Kapaklıkaya. 3. Bs. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008.
- Arğun, Şaban. *Mütekaddimîn Dönemi Eş’arî Kelâm Alimlerinin Tasavvufa Bakışı (İbn Fûrek Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- ’Arib b. Sa’d, el-Kurtubî. *Sılatu Târîhi’t-Taberî*. Beyrut: Mu’essesetu’l-E’lemî, t.y.
- Arslan, Adnan. *İbn Fûrek’in Tefsirdeki Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Aruçi, Muhammed. “es-Sevâdü’l-A’zam”. *DİA*. İstanbul: TDV, 2009.
- Aslan, Abdülgaflar. “IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi: İbn Fûrek Örneği”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/14 (Aralık 2002): 61-75.
- Aslan, Abdülgaflar. “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008): 25-45.
- Ateş, Rıdvan. *Kaffâl eş-Şâî’nin Hayatı ve Mehâsinu’s-Şerîa Adlı Eserinde Makâsıd (Aile Hukuku Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Ateş, Süleyman. “Cüneyd-i Bağdâdî”. *DİA*. 8: 119-121. İstanbul: TDV, 1993.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Attar, Feridüddin. *Tezkiretü’l-Evliya*. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü’l-Evliyâ*. t.y.
- Avcu, Ali. *Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’de Nazar ve İstidlal*. 1. Bs. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Abdullah. “Osman b. Saîd ed-Dârimî”. *DİA*. 8: 495-496. İstanbul: TDV, 1993.
- Aydınlı, Osman. “Mu’tezile’nin Allah Tasavvuru”. *Mezheplerin Tanrısı (İslam Mezheplerinde Tanrı Anlayışı)*. Ed. Mustafa Tekin. 1. Bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.

- Aynî, Mehmed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. Trc. Hüseyin Rahmi Yananlı. 1. Bs. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- Azamat, Nihat. "Melâmet". *DİA*. 29: 24-25. Ankara: TDV, 2004.
- B., Zahoder - Kaynak, İsmail. "Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan". *Belleten* 19/77 (1955): 491-528.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *el-Fark beyne 'l-Firak ve Beyânu 'l-Firkati 'n-Nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Kitâbu Usûli 'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*. Trc. Ömer Aydın. 1. Bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trc. Ethem Ruhi Fıgıllı. 7. Bs. Ankara: TDV, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu 'd-Dîn*. Nşr. İbrâhîm Muhammed Ramadân. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2003.
- Bâherzî, Ebû'l-Hasan Alî b. el-Hasan b. Alî b. Ebi't-Tayyib el-. *Dumyetu 'l-Kasri ve Usretu Ehli 'l-Asri*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1993.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf*. Thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfîliği ve Râfîû*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- Bakış, Rıza. *Hallâc 'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-. *et-Takrîb ve 'l-İrşâd*. Nşr. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zuneyd. III Cilt. 1998.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-. *İ'câzu 'l-Kur'ân*. Ed. Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-. *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar "Risâle fî Beyâni 'l-fark beyne 'l-Mu'cizât ve 'l-Kerâmât ve 'l-Hiyel ve 'l-Kehâne ve 's-Sihr ve 'n-Narencât"*. Trc. Adil Bebek. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-. *Temhîdu 'l-Evâ'il ve Telhîsu 'd-Delâil*. Nşr. İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bardak, Ahmet. *Ebû İshâk el-İsferâyini: Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. 1. Bs. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. “III-IV/IX-X. Yüzyıllarda Tasavvufun Teşekkül Süreci”. *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*. Ed. Mehmet Necmeddin Bardakçı. Isparta: SDÜ, 2017.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. 1. Bs. İstanbul: Rağbet, 2020.
- Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Trc. Hakkı Dursun Yıldız. 3. Bs. Ankara: TTK, 1990.
- Barthold, Wilhelm-Köprülü, M. Fuad. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. 6. Bs. Ankara: DİB, 1984.
- Başer, Hacı Bayram. “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset”. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Bayrakçı, Sami. *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Beki, Niyazi. “Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”. 1 (1996): 129-143.
- Berbehârî, Ebû Muhammed el-Hasan b. ‘Alî b. Halef. *Şerhü’s-Sünne*. Nşr. ‘Abdurrahmân Ahmed el-Cemîzî. Riyad: Mektebetu Dâri’l-Minhâc, 2005.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Husrevcirdî. *Delâ’ilü’n-Nübüvve ve Ma’rifetü Ahvâli Sâhibi’ş-Şerî’a*. Nşr. ‘Abdülmu’tî Kal’acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1984.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Husrevcirdî. *Şu’abu’l-İmân*. Nşr. ‘Abdul’aliyy ‘Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. 3. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bolat, Ali. “Şakîk-ı Belhî”. *DİA*. 38: 305-306. İstanbul: TDV, 2010.
- Bozan, Metin. *İmamîyye Şiasının İmamet Tasavvuru*. 1. Bs. Ankara: İlâhiyât, 2007.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. 5. Bs. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Böwering, Gerhard. “Zulme uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Abdurrezzak Tek 12/2 (2003): 361-384.
- Burslan, Kıvameddin. “İmam Eş’arî ve Eşarilik”. *Din Felsefesi Açısından Eş’arî Gelen-Ek-i -V-*. 47-56. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

- Câmî, Mevlânâ Abdurrahmân. *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds "Evliya Menkıbeleri"*. Ed. İbrahim Yalçınkaya. İstanbul: Salih Kitaplar, t.y.
- Câmî, Muhammed el-Emân b. Ali el-. *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye fî'l-Kitâbi ve's-Sünneti'n-Nebeviyyeti*. 1. Bs. 1987.
- Cevrekânî, Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. İbrâhîm b. el-Hüseyn b. Ca'fer el-. *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr*. 2 Cilt. el-Hind: Muessesetü Dâru'd-Da'veti't-Ta'limiyyeti'l-Hayriyye, 2002.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Şerhu'l-Mevâkıf "Mevâkıf Şerhi"*. Trc. Ömer Türker. 2. Bs, 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh. *İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*. es-Sa'ade, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmî Neşşâr - Faysal Bedîr Avn - ve Süheyr Muhammed Muhtâr. İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969.
- Çağırıcı, Mustafa. "Tevekkül". İstanbul: TDV, 2012.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Çelebi, Furkan. *Büveyhîler Döneminde Rey Şehri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmiyye" 17/2 (2008): 439-462.
- Çift, Salih. "Ruveyym b. Ahmed". *DİA*. 35: 273-274. İstanbul: TDV, 2008.
- Çift, Salih. "Vâsıtî". *DİA*. 42: 544-545. İstanbul: TDV, 2012.
- Çift, Salih. "Yahyâ b. Muâz". *DİA*. 43: 257-258. İstanbul: TDV, 2013.
- Çimen, Fatih. *İbn Fûrek ve Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer*. Trc. Ahmet Fethi. 1. Bs. İstanbul: Alfa, 2017.
- Daly, Okasha el-. *KAYIP BİNYIL: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*. Trc. Küçükislamoğlu Ümran. 1. Bs. İstanbul: İthaki, 2013.
- Demir, Ahmet İshak. *Mütekaddimîn Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

- Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik "İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri"*. 1. Bs. Ankara: Otto, 2017.
- Deylemî, Ebu'l-Hasen Ali b. ed-. *Sîretu Şeyhi'l-Kebîr Ebî Abdillâh Muhammed b. Şîrâzî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmmetu li Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1977.
- Deylemî, Ebu'l-Hasen Ali b. ed- - Şîrâzî, Rükneddîn Yahyâ b. Cüneyd eş-. "Mu'tekadu İbn Hafîf". *Sîretü's-Şeyhi'l-Kebîr Ebî Abdillâh İbn Hafîf eş-Şîrâzî*. Ankara, 1955.
- Doğan, Hüseyin. *Kerrâmi Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet, 2015.
- Durguti, Abdylkader. "Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021).
- Dursun, Akif. "Hallâc'ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi". *Akademiar Dergisi*. 8 (2020): 63-102.
- Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Ebû Abdullâh el-Belhî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Belhî. *Mefâtihu'l-Ulûm*. Nşr. İbrahim el-Ebyârî. 2. Bs. Dâru el-Kitâb el-Arabî, t.y.
- Ebû Bekir el-Hârizmî, Ebû Bekr Muhammed b. el-'Abbâs el-Hârizmî. *Mufîdu'l-Ulûm ve Mubîdu'l-Humûm*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1997.
- Ebû İshâk es-Sarîfînî, Ebû İshâk Takiyyuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. el-Ezher. *el-Muntehab min Kitâbi's-Siyâk li Târîhi Nîsâbûr*. Nşr. Hâlid Haydar. Dâru'l-Fikr, 1993.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-İsfahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Sa'ade, 1974.
- Edis, Mustafa Salih. *Kerrâmî Zühhd Hareketi*. Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Efe, Halil. *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindawi, 2012.
- Eraslan, Soner. *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtı's-Süfiyye'si*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Eraslan, Yunus. *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş'arîlik-Tasavvuf İlişkisi)*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

- Eraslan, Yunus. “İlham Bağlamında Eş’arî Kelâm Okulunun Tasavvufî İlişkisi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019): 671-409.
- Erdemci, Tuba. *Denetlenemeyen Bilginin Kelâm İlmindeki Yeri (İlham, Rüya, Cifr)*. Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Eren, Muhammet Emin. *Fırkalaşma Olgusu Bakımından 73 Fırka Rivayetleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Eşit, Davut. *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne*. Nşr. Fevkiye Huseyn Mahmûd. 1. Bs. Kahire: Dâru’l-Ensâr, 1977.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *el-İbane: Eş’arî Akaidi*. Trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek, 2019.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *el-Lüma’ fî’r-Red alâ ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’ (Eş’arî Kelamı)*. Trc. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *el-Lüma’ fî’r-Red ‘alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*. Nşr. Hamûde Ğarâbe. t.y.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâîl. *İlk Dönem İslam Mezhepleri "Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*. Trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı, 2005.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*. Nşr. N’âim Zarzûr. 2 Cilt. el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *Risâle ilâ Ehli’s-Siğar bi Bâbi’l-Ebvâb*. Nşr. Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cenîdî. Medine: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî bi’l-Câmi‘ati’l-İslamiyye, 1992.
- eş-Şa’rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed. *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*. Nşr. Ahmed Abdurrahmân es-Sâyih. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 2005.
- Evkuran, Mehmet. *İslam Kelâmında Zihniyetler*. 1. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “el-Fark beyne’l-Fırak”. *DİA*. 12: 172-173. İstanbul: TDV, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”. *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*. 369-377. İzmir: DEÜ Yayınları, 1985.
- Gargu Karadeniz, Hatice. *Ebü Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2022.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkız mine'd-Dalâl*. Nşr. Muhammed Câbir. Beyrut: el-Mektebetu's-Sekâfiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Gedik, Fatma. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Gelir Büküş, Nurşen. *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin "Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfzâ" İsimli Eserinin İslâm Mezhepleri Reddiye Literatürü Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Gençtürk, Cihan. *Büveyhîler'in İran Hâkimiyeti*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020.
- Georg, Gadamer-Fantel, Hans. "Tarih Bilinci Sorunu". *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. Trc. Taha Parla. 2. Bs. İstanbul: Deniz Yayınları, 2008.
- Gilderhus, Mark T. *History and Historians "Tarih ve Tarihçiler"*. Trc. Emine Sonnur Özcan. 2. Bs. Ankara: Atıf Yayınları, t.y.
- Golole, Adan Jarso. *Büveyhî Hâkimiyetine Giden Süreçte Bağdat'ta Siyâsî, İktisâdî ve İçtimâî Hayat (279-334/892-945)*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler*. 9. Bs. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *DİA*. 4: 531-535. İstanbul: TDV, 1991.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Gümüş, Süleyman. "Mâturidilikte Tanrı Tasavvuru". *Mezheplerin Tanrısı (İslam Mezheplerinde Tanrı Anlayışı)*. Ed. Mustafa Tekin. 1. Bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Güneş, Kamil. *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. 1. Bs. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2018.
- Gürer, Betül. "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 47 (2017): 171-197.

- Hakîm, Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî el-. *Telhîsu Târîhi Nîsâbü'r*. Tahrân: Kitâbhâne-i İbn Sînâ, t.y.
- Halîl b. 'Abdullâh b. 'Ahmed b. İbrâhîm b. el-Halîl el-Kazvînî, Ebû Ya'îlâ el-Halîlî. *el-İrşâd fî Ma'rîfeti 'Ulemâ'i'l-Hadîs*. Nşr. Muhammed Sa'îd Ömer İdrîs. 3 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- Hargûşî, Ebû Sa'd. *Tehzîbu'l-Esrâr fî Tabakâti'l-Ahyâr "Tasavvufun Temel Meseleleri"*. Trc. Dilaver Selvi. 1. Bs, 4 Cilt. İstanbul: İber, 2024.
- Hargûşî, Abdulmelik b. Muhammed İbrahim en-Nîsâbü'rî el-. *Tehzîbu'l-Esrâr*. Ed. Bisâm Muhammed Bârûd. Mecmeu'-Sekafî, 1999.
- Harman, Vezir. *Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdadî'nin Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Harrâz, Ebû Saîd el-. *Kitâbü'l-Ferâğ*. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Harrâz, Ebû Saîd el-. *Kitâbü'l-Hakâik*. Trc. Naile Baltacı. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Harrâz, Ebû Saîd el-. *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*. Trc. Naile Baltacı. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Harrâz, Ebû Saîd el-. *Kitâbü's-Sıfât*. Trc. Naile Baltacı. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Harrâz, Ebû Saîd el-. *Risâleler*. Trc. Naile Baltacı. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Hartmann, Richard. "es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Ahmed Cemal Köprülüzâde 2 (Temmuz 2013): 329-360.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî. *Târîhu Bağdâd*. Nşr. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni "Bir dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih"*. Trc. Alp Eker-Mutlu Bozkurt-Birol Çetinkaya-Ahmet Demirhan-Fethi Gedikli-Ahmet Güler-Metin Karabaşoğlu-Muhammed Şeviker-Ali Varlı-Taner C. Yıldırım. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Hoover, Jon. "Hanbelî Kelâmı". *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. Ed. Sabine Schmidtke. Trc. Ulvi Murat Kılavuz. 1. Bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Horasan, Fatımanur. *Teşekkül Döneminde Tasavvuf Psikolojisinin Temelleri: Hakîm Tirmizî Örneği*. Yayınlanmamış Tez, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019.
- Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. 6. Bs. İstanbul: Dergâh, 2018.

- İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabkâtü'l-Asfiyâ "Allah Dostlarının Dünyası"*. Trc. Hüseyin Yıldız - Hasan Yıldız - Zekeriya Yıldız. 1. Bs, 13 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *DİA*. 20: 79-81. İstanbul: TDV, 1999.
- Itr, Nûreddîn. "Dâvûd ez-Zâhirî". *DİA*. 9: 49-50. İstanbul: TDV, 1994.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*. Trc. Selahattin Ayaz. 3. Bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin İbn Ebî Ya'lâ Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. Nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Ebî'l-Hadîd, 'Abdulhamîd b. Hibetullâh. *Şeru Nehci'l-Belâğa*. Nşr. Muhammed 'Abdulkerîm en-Nemerî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. 'Alî b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'mer. *Tabsıratu'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdıye e Menâhici'l-Ahkâm*. 2 Cilt. Mektebetu'l-Kulliyât el-Ezheriyye, 1986.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *el-İbâne an Turuki'l-Kâsıdîn*. Trc. Ahmet Yıldırım-Abdülgağfar Aslan. 1. Bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuhu*. Nşr. Mûsâ Muhammed 'Alî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1985.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*. Nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh-Tevfîk Ali Vehbe. 1. Bs. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-İrbilî. *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. Nşr. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım. *Sûrat el-Arz "10. Asırda İslam Coğrafyası"*. Trc. Ramazan Şeşen. 2. Bs. İstanbul: Yeditepe, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, t.y.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbûrî. *Kitâbu't-Tevhîd*. Nşr. Semîr Emîn ez-Zuheyri. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2011.

- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbûrî. *Kitâbu't-Tevhîd ve 'İsbâtu Sıfâtî'r-Rab 'Azze ve Celle*. Nşr. Abdulaziz b. İbrahim eş-Şehvân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1994.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî eş-Şuhbî ed-Dimeşkî Takiyyuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'yye*. Nşr. el-Hâfiz 'Abdul'alîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *Tabakâtu's-Şâfi'yyîn*. Nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azîz. Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- İbn Münevver, Muhammed. *Tevhidin Sırları "Esrâru't-Tevhîd fî Makaâtî's-Şeyh Ebî Said"*. Trc. Süleyman Uludağ. 1. Bs. İstanbul: Kabalcı, 2004.
- İbn Teymiyye, Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *el-İstikâme*. Nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. Medine: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1982.
- İbn Teymiyye, Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *Mecmu'atu'r-Resâil ve'l-Mesâil*. Lecnetu't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- İbn Teymiyye, Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995.
- İbn Teymiyye, Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *Şerhu Hadîsi'n-Nuzûl*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1977.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Mu'cemu's-Şuyûh*. Nşr. Vefâ Takiyyuddîn. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2000.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. Nşr. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî. 80 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî-mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983.
- İbn-i Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Trc. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîh*. Nşr. Ömer 'Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafş Ömer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtu'l-'Evliyâ*. Thk. Nûruddîn Şureybe. Kahire: y.y., 1415/1994.

- İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân Takıyyuddîn. *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*. Nşr. Muhyiddîn 'Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *el-Mevdû'ât*. Nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar. 3 Cilt. Edvâ'u's-Selef, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*. Nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ, Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Şeytanın Hileleri "Telbis'u İblis"*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbnü'l-Mulakkin, Ebû Hafs Ömer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtu'l-'Evliyâ*. Nşr. Nûruddîn Şureybe. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- İbnü'l-'Îmâd, 'Abdulhayy b. Ahmed el-'Akrî. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr men Zeheb*. 11 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Nşr. İbrahim Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İğde, Muhyettin. *İmam Berbehârî ve Ekolü*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *Müfredât "Kur'an Kavramları Sözlüğü"*. Trc. Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu. 3. Bs. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-. *et-Tefsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn "Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet"*. Trc. Mustafa Özgen. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-. *et-Tefsîru fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*. Nşr. Kemâl Yûsuf el-Havt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983.
- İşören, Samet. *Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi*. Yayınlanmamış Tez, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

- Kâdî'İyâd, Ebû'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsub. *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*. Nşr. Saîd Ahmed A'râb. 8 Cilt. Mağrib: Maţba'atu Fuğâle, 1981.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Jenkins, Keith. *Tarihi Yeniden Düşünmek*. 1. Bs. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Kâdî, Ebû Muhammed el-Hüseyin İbn Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî el-. *et-Tâ'likâ*. Nşr. Mustafa el-Bâz. Mekke: Mektebetü Nizâr, t.y.
- Kâdî 'Abdulvehhâb, Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. 'Alî. *el-Ma'ûne 'ala Mezhebi 'Âlimi'l-Medine*. Nşr. Hamîş 'Abdulhak. 3 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Mustafâ, 1995.
- Kalaycı, Mehmet. "Bağlam-Söylem İlişkisi Çerçevesinde Mezhebî veya Kelamî Aidiyet Olgusu: Eş'arî ve Birgivî Algısı Üzerinden Bir Analiz". *Dinî Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*. Ed. Ş. A. Düzgün-T. Günal. İstanbul: Endülüs, 2016.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 399-431.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarîlik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddîn es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/40 (Haziran 2012): 112-131.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hüseyin Beyhakî". *DİA*. 6: 58-61. İstanbul: TDV, 1992.
- Kara, Mustafa. "Bîşr el-Hâfî". *DİA*. İstanbul: TDV, 1992.
- Kara, Mustafa. "Melâmetiyye". *İÜİF Mecmuası* 43/1-4 (1987): 561-598.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İletişim Yayınları, t.y.
- Karadaş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. 4. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karadaş, Cağfer. *Sûfî İtikadı*. 3. Bs. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Karadaş, Cağfer. "Sûfî İtikadının Dönemleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (01 Ekim 2001): 59-71.

- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. 1. Bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. 23. Bs. ankara: Nobel Yayın, 2012.
- Kartal, Abdullah. “Sekk”. *İslam Ansiklopedisi*. 36: 334-335. İstanbul: TDV, 2009.
- Kaya, Mehmet Fatih. *Ebû Bekr el-Beyhakî'nin Hadis Usulü Anlayışı (el-Medhal ilâ Kitabi's-Sünen Özelinde)*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2023.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Kelabazi, Ebu Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhari. *Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*. Trc. Süleyman Uludağ. 6. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari. *Bahru'l-Fevâidi'l-Musemmâ bi Me'âni'l-Ahbâr*. Nşr. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. Trc. Uludağ Uludağ. 6. Bs. İstanbul: Dergâh, 2019.
- Keskin, Mehmet. “Eş'arilik'te Tanrı Anlayışı”. *Mezheplerin Tanrısı (İslam Mezheplerinde Tanrı Anlayışı)*. Ed. Mustafa Tekin. 1. Bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eşa'ri ve Eş'arîlik*. 1. Bs. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Elfâz-ı Küfr”. *DİA*. 11: 26-27. İstanbul: TDV, 1995.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. Trc. Nurullah Koltaş. 1. Baskı. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Koç, İsa. *Hanbelilik-Eş'arîlik İlişkisi (III.-V./IX.-XI. yy.)*. Yayınlanmamış Tez, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2020.
- Koçak, Muhsin. “Ebû Sevr”. *DİA*. 10: 229-230. İstanbul: TDV, 1994.
- Konur, Himmet. “Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme”. *Akademiar Dergisi*. 8 (2020): 47-62.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. Thk. Muhammed b. Şerif - ve Abdulhalim Muhammed. 2 Cilt. Kahire, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *et-Teysîr fî İlmi't-Tefsîr*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2006.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Kuşeyri Risalesi*. Trc. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Kuşeyri Risalesi*. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifu'l-İşârât*. Nşr. İbrâhîm el-Besyûnî. 3. Bs. el-Hey'etü'l-Mısriyyi'l-Âmme, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I "Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları, 1-15*. 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Selefiliğin Fikrî Arka Planı -İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*. 4. Bs. Ankara: Otto, 2017.
- Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. Trc. Ethem Ruhi Fırlı - Sabri Hizmetli. 2. Bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplamları Tarihi "A History of Islamic Societies"*. Trc. Yasin Aktay. 3. Bs, 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Makdisî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1991.
- Makdisî, el-Mutahhir b. Tâhir el-. *el-Bed'u ve't-Târîh*. 6 Cilt. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, t.y.
- Margaret, Malamud. "Ortaçağ Horasanında sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. Trc. Hüseyin Doğan 13/1 (2015): 533-552.
- Massignon, M. Louis. *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*. 2. Bs. İstanbul: Ataç Yayınları, t.y.
- Massignon, M. Louis. *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi "La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam"*. Trc. İsmet Birkan. 1. Bs. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *et-Tevhîd*. Nşr. Fethullâh Halîf. İskenderiye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısriyye, t.y.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd "Açıklamalı Tercüme"*. Trc. Bekir Topaloğlu. 6. Bs. İstanbul: İsam, 2014.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. Trc. Bekir Topaloğlu. 1. Bs, 17 Cilt. Ankara, 2015.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.

- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Mekkî, Ebu Talib el-. *Kalplerin Azığı "Kûtu'l-Kulûb"*. Trc. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 2. Bs, 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 2003.
- Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-. *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vâsfu Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. Nşr. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. Trc. Ali Hakan Çavuşoğlu. 1. Bs. İstanbul: Klasik, 2018.
- Merçil, Erdoğan. "Gazneliler". *DİA*. İstanbul: TDV, 1996.
- Merçil, Erdoğan. *Gazneliler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Merçil, Erdoğan. "Sîmcûrîler 3". *Tarih Dergisi*. 33 (2011): 115-132.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti "İslâm'ın Rönesansı"*. Trc. Salih Şaban. 3. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-Ümem*. Nşr. Mehmet Şeker, Rıza Savaş, Süleyman Genç, Ali ErtuğrulTrc. Kıvameddin Burslan. 1. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.
- Mneymneh, Hassan. *Büveyhîler Devleti Tarihi*. Trc. Tarık Akarsu. 1. Bs. İstanbul: Selenge, 2021.
- Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osmân el-Kûfî. *el-Arş vemâ Ruviye fîh*. Nşr. Muhammed b. Halîfe b. Alî et-Temîmî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Muhâsibî, Ebû 'Abdullâh el-Hâris b. Esed. *Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânih*. Thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398.
- Muhâsibî, Ebû 'Abdullâh el-Hâris b. Esed. *Allah'a Dönüş "el-Kasd ve'Rücû İlallah"*. Trc. Cemal Aydın. 1. Bs. İstanbul: Sufi Kitap, 2019.
- Muhâsibî, Ebû 'Abdullâh el-Hâris b. Esed. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. Thk. Hüseyin el-KuvvetlîTrc. Veysel Akdoğan. 2. Bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Muhâsibî, Ebû 'Abdullâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*. Trc. Hülya Küçük-Şahin Filiz. 6. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Muhâsibî, Ebû 'Abdullâh el-Hâris b. Esed. *Selefî Tasavvuf*. Trc. Faruk Beşer. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2015.
- Muhtar, Süheyr Muhammed. *et-Tecsim inde'l-Müslimîn, Mezhebü'l-Kerrâmiyye*. Yüksek Lisans Tezi, Ezher Üniversitesi, 1971.

- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed el-. *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*. Trc. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge, 2015.
- Munslow, Alun. *Tarihin Yapısökümü*. Trc. Abdullah Yılmaz. 1. Bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l- 'Ârifin el-Haddâdî el-. *Feyzü'l-Kadîr fî Şerhi'l-Câmi 'i'-s-Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1937.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Nguyen, Martin. "Sûfî Teolojik Düşünce". *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. Ed. Sabine Schmidtke. 433-455. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. 2. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Oğuz, Elif. 5./11. *Asır Şam Bölgesinde Hanbelîlik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebû'l Ferec eş-Şirâzî Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Onat, Hasan. "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi". *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. Ed. Mahfuz Söylemez. 1. Bs. 11-65. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 1. Bs. Ankara: Grafiker, 2012.
- Öge, Ali. *İbn-i Furek ve Kelam İlmindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Öngören, Reşat. "İbrâhim b. Muhammed Nasrâbâdî". *DİA*. 32: 417-418. İstanbul, 2006.
- Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *DİA*. 23-28. İstanbul, 2010.
- Özköse, Kadir - Gökbel, Ahmet - Doğan, Ahmet. "Tasavvuf Dönemi Mekteplerinden Nişabur Ekolünün Fütüvvet Anlayışı". II. Kırşehir: Sarıyıldız Ofset, 2018.
- Öztürk, Ergün. *Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*. Konya: Çimke Basımevi, 2016.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî". *DİA*. İstanbul: TDV, 2009.

- Öztürk, Mürsel. *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*. 1. Bs. İstanbul: Bilge, 2020.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb 'ü-Tavâsin)*. 1. Bs. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976.
- Özyürek, Tezcan Türkbek. *Beyhakî'nin Şuabü'l-İman Adlı Eserindeki Hadisler Çerçevesinde İmanın Yapısı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-Dîn "Ehl-i Sünnet Akaidi"*. Trc. Şerafeddin Gölcük. 1. Bs. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Philip K., Hitti. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Piyadeoğlu, Cihan. *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklu Dönemi*. 1. Bs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012.
- Polat, Hüseyin. "Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin el-Muntazam Adlı Eseri'nde Bağdat". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 40/69 (2020): 55-71.
- Ramli, Harith bin. "Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsî". *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. Ed. Sabine Schmidtke. Trc. Salih Çift. 1. Bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Richard W., Bulliet. *The Patricians of Nishapur: A Study in Mediaval Islamic Social Story*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh es-. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Nşr. Ahmed el-Arnâ'ût, Turkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrût, 2000.
- Saklan, Bilal. *Hadis Tarihinde Muhaddis Süfîler (H. IV/M. X Asır)*. 2. Bs. İstanbul: Rihle Kitap, 2019.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. 2. Bs. Ankara: TDV, 2007.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: y.y., 1436/2015.
- Schimmel, Annemarie. *Hallac: "Kurtarın Beni Tanrı'dan"*. Trc. G. Ahmetcan Asena. 2. Bs. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.
- Schimmel, Annemarie. *İslâmın Mistik Boyutları*. Trc. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı, 2001.
- Semerkandî, Ebu Seleme es-. *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri: Cümeli Usûli'd-Dîn*. Trc. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs, 2019.

- Semerkindî, Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-. *es-Sevâdü'l-A'zam*. Trc. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-. *el-Ensâb*. Nşr. 'Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-'Osmânîyye, 1962.
- Sıbt İbnül-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. Nşr. Muhammed Berekât vdğr. 23 Cilt. Dimeşk, 2013.
- Siczî, Ebû Nasr 'Ubeydullâh b. Sa'id b. Hâtım es-Siczî el-Vâilî el-Bekrî es-. *Risâletu's-Siczî ilâ Ehli Zubeyd fî'r-Redd 'alâ men Enkera'l-Harf ve's-Savt*. Thk. Muhammed bâ Kerîm bâ 'Abdullâh. Medine: y.y., 1423/2002.
- Sobieroj, Florian. "Mutezile ve Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Salih Çift 10/1 (2001): 273-296.
- Sulaiman, Osmankhan. *Abdulkahir el-Bağdadî'nin Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Sübki, Tâciüddîn Abdulvehhâb b. Takiyyüddîn es-. *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*. Nşr. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hicru li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1993.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Gerçek Tasavvuf "Avârifü'l-Meârif"*. Trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2010.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. *Tabakatu's-Sufiyye = İlk zâhid ve Süfîler*. Trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. *Tasavvufta Giriş "el-Mukaddime fî't-Tasavvuf"*. Nşr. Yusuf Zeydan Trc. Ali Akay. 1. Bs. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-. *el-Fütüvve*. Nşr. İhsân Zennûn es-Sâmîrî, Muhammed 'Abdullâh el-Kadhât. 'Ammân: Dâru'r-Râzî, 2002.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-. *Mecmûatu Âsâri Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*. Tahrân, 1388.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-. *Tasavvufta Fütüvvet*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara: AÜ. Basımevi, 1977.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-. *Tasavvufun Ana İlkeleri "Sülemî'nin Risaleleri"*. Nşr. Süleyman Ateş Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

- Sülemî, Ebû 'Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *Tabakâtu's-Sûfiyye li's-Sülemî ve Yelîhi Zikru'n-Nisveti'l-Mute'abbidâti's-Sûfiyyât*. Nşr. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Sviri, Sara. "İbn Münzil'in İzinde: Bağdat ve Nişabur'da İlk Tasavvuf Mektepleri". *Umde Dini Tetkikler Dergisi*. Trc. Hicret Karaduman 3/2 (Aralık 2020): 267-298.
- Sviri, Sara. "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Salih Çift. 2003.
- Şahin, Haşim - Arifoğlu, Yunus. "Selçuklu Öncesi Dönemde Horasan: Coğtafi Konum, İktisadi Yapı ve Şehirler". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013): 361-387.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Müessesetü'l-Halebî, t.y.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. Thk. Alfred Guillaume. London, 1934.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasan eş-. *el-Kesb*. Nşr. Suheyl Zekkâr. Dimeşk, 1980.
- Şihâde, Eymen. "Klasik Eş'arî Antropolojisi: Beden, Hayat ve Ruh". *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i -V-*. 1125-1160. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî. *Tabakâtu'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'r-Râ'idî'l-'Arabî, 1970.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî. *Tabakâtu'l-Fukahâ*. Thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: y.y., 1390/1970.
- Şîrâzî, Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd b. Mahmûd el-Ömerî eş-. *Şeddu'l-İzâr fî Hatti'l-Evzâr 'an Zuvvâri'l-Mezâr*. Nşr. Muhammed el-Kazvînî, 'Abbâs İkbâl. Tahrân: Matba'atu'l-Meclis, 1949.
- Şîrâzî, Ebû'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed b. Alî. *Cüz'ün fîhi İmtihânü's-Sünnî mine'l-Bid'i FAHD B. SAİD B. İBRAHİM EL-MUKRİN*. Thk. Fahd b. Saîd b. İbrâhîm el-Mukrin. Abu Dabi: Dâru'l-İmam Mâlik, t.y.
- Tancî, Muhammed. *İslâm Tasavvufu Üzerine*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Damla Yayınevi, 2002.
- Temiz, Rabia Zahide. *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.

- Thiele, Jan. “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) ‘Haller’ (Ahval) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması”. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. Ed. Sabine Schmidtke. Trc. Orhan Şener Koloğlu. 1. Bs. 481-505. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Thiele, Jan. “Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)”. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. Ed. Sabine Schmidtke. Trc. Orhan Şener Koloğlu - Ulvi Murat Kılavuz - Salih Çift. 1. Bs. 309-328. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Tihâmî, İbrahim et-. “Mağrib'te Eş'arîlik (Girişi, Şahısları, Gelişimi ve Konumu)”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*. Trc. Murat Akın 5/2 (2018): 331-358.
- Tilimsânî, Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn 'Ahmed b. Muhammed b. 'Ahmed el-Mukrî et-. *Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbâri'l-Kâdî 'İyâd*. Nşr. Mustafâ es-Sekâ, İbrâhîm el-İbyârî, 'Abdul'azîm Şeleb. 5 Cilt. Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî el-Hakîm et-. *Hatmu'l-Evliyâ*. Nşr. Abdu'l-Vâris Muhammed Alî. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî el-Hakîm et-. *Velîliğin Sonu “Hatmu'l-Evliyâ”*. 3. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Toksarı, Ali. “İbn Şâzân el-Bağdâdî”. *DİA*. 20: 369-370. İstanbul: TDV, 1999.
- Topaloğlu, Bekir. “Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî”. *DİA*. 40: 230-231. İstanbul: TDV, 2011.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. Trc. Mehmet Dağ. 1. Bs. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2018.
- Tunç, Cihad. “Sâlimiyye Mektebi” 26 (1983): 427-436.
- Turan, Hasan Sefa. *Mütekaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Kerâmet*. Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*. Trc. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam, 2016.
- Tüccar, Cengiz. *Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Türer, Osman. *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. 6. Bs. İstanbul: Ataç Yayınları, 2019.
- Türer, Osman. “Ebû Nuaym el-İsfahânî”. *DİA*. 10: 201-204. İstanbul: TDV, 1994.
- Türer, Osman. “Ebû'l-Hasan Bûşencî”. *DİA*. İstanbul: TDV, 1992.

- Türer, Osman. “‘Melâmet’ Düşüncesinin Orjinal Özelliği ve Bu Düşünce Zamanla Meydana Gelen Değişmeler”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/7 (1988).
- Türker, Ömer. “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 1-23.
- Uludağ, Süleyman. “el-Lüma”. *DİA*. 27: 258-260. Ankara: TDV, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Fark”. *DİA*. 12: 171-172. İstanbul: TDV, 1995.
- Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mansûr”. *DİA*. 15: 377-381. İstanbul: TDV, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Hankah”. *DİA*. 16: 42-43. İstanbul: TDV, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Hargûşî”. *DİA*. 14: 167-168. İstanbul: TDV, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî”. *DİA*. 26: 473-475. Ankara: TDV, 2002.
- Uludağ, Süleyman. “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi” 2/3 (1999): 39-66.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Uslu, Recep. “Ebû Ali ed-Dekâk”. *DİA*. 9: 112. İstanbul: TDV, 1994.
- Van Ess, Josef. “Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler”. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar "On üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele"*. Salih Çift. Ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. Ankara: TTK, 2018.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. Trc. Osman Demir. 1. Bs. Ketebe, 2021.
- Yâfi‘î, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Es‘ad b. ‘Alî b. Süleymân el-. *Mirâtu’l-Cenân ve ‘İbretu’l-Yakzân fî M‘arifeti mâ Ya‘tebir min Havâdisi’z-Zamân*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû ‘Abdullâh Yâkût b. ‘Abdullâh er-Rûmî. *Mu‘cemu’l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yamanus, Ayşe Nur. *Eş‘arî Hadis Ekolü*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep Horasan’da Eş‘arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hasan b. Ali el-Ahvâzî”. *DİA*. 194. İstanbul: TDV, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Fûrek”. *DİA*. 19: 195-498. İstanbul: TDV, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *DİA*. 22: 98-100. İstanbul: TDV, 2000.

- Yavuz, Yusuf Şevki. *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*. İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mücerredü Makâlât”. *DİA*. 31: 447-448. Ankara: TDV, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ulûv”. *DİA*. 42: 136-138. İstanbul: TDV, 2012.
- Yazıcı, Tahsin. “Ebû Ali el-Fârmedî”. *DİA*. 10: 90. İstanbul: TDV, 1994.
- Yazıcı, Tahsin. “Ebû Hafs el-Haddâd”. *DİA*. 10: 127-128. İstanbul: TDV, 1994.
- Yazıcı, Tahsin. “Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr”. *DİA*. 10: 220-222. İstanbul: TDV, 1994.
- Yetik, Erhan. “Ebû Osman el-Hîrî”. *DİA*. 10: 208. İstanbul: TDV, 1994.
- Yetik, Erhan. “Ebü'l-Fazl Huttelî”. *DİA*. 18: 428. İstanbul: TDV, 1998.
- Yetik, Erhan. “İbn Nüceyd”. *DİA*. 20: 234-235. İstanbul: TDV, 1999.
- Yıldırım, Arif. “Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 59-75.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *DİA*. 1: 31-48. İstanbul: TDV, 1988.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 10. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Cem””. *DİA*. 7: 278-279. İstanbul: TDV, 1993.
- Yurtalan, Betül. *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Yücedoğru, Tevfik. *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*. 2. Bs. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muğnî fi'd-Du'afâi*. Nşr. Nûreddîn 'Attar. t.y.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-'Arş*. 2 Cilt. Medîne: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2003.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-'İber fi Haberi men Ğaber*. Nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, t.y.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. 25 Cilt. Mü'essesetü'r-Risale, 1985.

- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*. Nşr. Ömer 'Abdüsselam et-Tedmiri. 37 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'd-Tevfikîyye, 1993.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. Nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Telhîsu Kitâbi'l-Mevdû'ât l'ibni'l-Cevzî*. Nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Zeki, İzzetullah. *Gazneli Mahmud'un Dinî Siyaseti*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
- Zeki, İzzetullah. *Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005) "Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Simcûrîler"*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Zerkeşî, 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-. *el-Bahru'l-Muhîf fî 'Usûli'l-Fıkh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kutubî, 1994.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu "Tasavvuf-i İranî der Manzara-i Târîhiî ân"*. Trc. Nurcan Altun. 1. Bs. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.
- 'Utbi, Ebû Nasr Muhammed b. 'Abdulcebbâr el-. *el-Yemînî*. Nşr. İhsân Zenûn 'Abdullatîf. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2004.