

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Özel Sayı | Special Issue

Cilt | Volume 23 • Sayı | Issue Din ve Coğrafya

Nisan | April 2024

İslâm Mâneviyat Akımlarına İsim Arayışları Coğrafyalar Üzerinden İzlenebilir mi? -Oluşum Aşamasında İlk Sûfilerin Coğrafya Tasvirleri İçeren Sözlerine Fakr- Fütüvvet-Sûfiyye Üçgeninde Bir Tahlil Denemesi-*

Can the Search for Names for Islamic Spirituality Movements be Traced through Geographies? -An Attempt to Analyze the Sayings of the First Sufis in the Formative Period Containing Geographical Descriptions within the Triangle of Faqr-Futuwwa-Sufiyya-

Zafer ERGİNLİ

Prof. Dr. | Professor

Hitit Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf

Çorum, Türkiye

Hitit University, Department of Basic Islamic Sciences, Tasawwuf

Çorum, Türkiye

zerginli@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0086-0639>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01.01.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 03.04.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.04.2024

Atıf | Cite As

Erginli, Zafer. "İslâm Mâneviyat Akımlarına İsim Arayışları Coğrafyalar Üzerinden İzlenebilir mi? -Oluşum Aşamasında İlk Sûfilerin Coğrafya Tasvirleri İçeren Sözlerine Fakr-Fütüvvet-Sûfiyye Üçgeninde Bir Tahlil Denemesi-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/Din ve Coğrafya (2024), 104-139. <https://doi.org/10.14395/hid.1412932>

* Bu makale 5-6 Ekim 2023 tarihlerinde gerçekleştirilen Din ve Coğrafya Sempozyumu'nda sunulan 'İlk Zâhid ve Sûfilerin Coğrafya Tasvirleri İçeren Sözlerinden Hareketle Klasik Mâneviyat Akımlarının Genel Nitelikleri Tasnif Edilebilir mi?' başlıklı bildirinin geliştirilmiş halidir.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'nun 09.12.2021 tarihli ve 2021/286 numaralı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

* This article is the enhanced version of the paper titled "Is It Possible to Classify the General Characteristics of Classical Spiritual Movements Based on the Sayings of Early Renunciants (Zâhids) and Muslim mystics (Sûfis) Containing Geographical Descriptions?," presented at the Religion and Geography Symposium held on October 5-6, 2023.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin). **Ethical Statement:** Ethics committee permission for this study was obtained with the decision of Hitit University Non-Interventional Research Ethics Committee dated 09.12.2021 and numbered 2021/286. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Can the Search for Names for Islamic Spirituality Movements be Traced through Geographies? -An Attempt to Analyze the Sayings of the First Sufis in the Formative Period Containing Geographical Descriptions within the Triangle of Faqr-Futuwwa-Sufiyya-

Abstract

In the history of Tasawwuf, the second and third centuries of Hijra/eighth and ninth centuries A.C. are considered the formative period. The two geographies that come to mind most when it comes to the geographies of spirituality shaped in this period are Baghdad and Khorasan. However, it is known that there were spiritual movements in other geographies as well at that time. Classical sources contain brief accounts of early ascetics and Sufis describing the spiritual life in certain geographies. In Khorasan, Shaqīq Belhī's depiction centers on the concept of faqr; in Baghdad, Junaid al-Baghdādī's depiction centers on the concept of futuwwa; and in Urmia, Ibn Yazdānyār's depiction centers on the concept of sufiyya. Shaqīq's depiction reflects the spiritual movements and understandings that dominated Damascus, Baghdad, Basra, Khorasan and Egypt; Junaid's depiction reflects Damascus, Iraq and Khorasan; and Ibn Yazdānyār's depiction reflects the spiritual movements and understandings that dominated Khorasan, Basra, Baghdad and Egypt. These words are of great value as they are first-person accounts. These people, who are not contemporary with each other, represent views formed in different geographies.

This study is based on the presupposition that the term Tasawwuf encompasses the spiritual movements that have been shaped under other names since the third century of Hijra/ninth A.C. and gathers them under a single heading and aims to verify or falsify this presupposition through geographies. In order to carry out this verification or falsification, the depictions in these statements will be examined simultaneously and diachronically in the light of the sources and related studies. The studies so far carried out do not highlight the geographical descriptions made by these first hands, and they are partial studies that focus on a single geography rather than addressing these geographies collectively. In this respect, the study will be a comparative analysis. Nevertheless, these studies will be referred to in determining the basic characteristics of the relevant geographies. The data found in the sources will be analyzed based on the first-person accounts; and rather than presenting a history of Sufism, the basic lines of geographical views that should be taken into account in Sufi histories will be scrutinized. In this respect, the determination of the main characteristics of the main spiritual currents in the formation and development phase of Sufi thought will be the most important content feature of the study.

The reason for preferring the term spirituality as a meta-concept instead of the term tasawwuf in the study is to prevent anachronistic mistakes while examining a period when this term had not yet become widespread. This preference is also considered to be in line with the basic assumptions of the study. This point of view can be supported by the works of researchers such as Affī, Chabbi and Sviri and the results of Melchert and Karamustafa based on these studies. This perspective will be analyzed from the Sufi and non-Sufi sources closest to that period.

In the study, the comparative historical method, analyses of basic terms and comparative textual analyses will be used with a focus on thought and culture. It is expected that the comparative historical method will contribute to drawing the historical and geographical framework of spirituality movements in geographies, and comparative term analyses based on Sufi sources will contribute to analyzing the understanding of the basic terms used in spirituality movements.

Among the results obtained in the research are the following: In the second/eighth century, the spiritual currents were grouped under the name of faqr, and Damascus is the region where the term faqr as a name of ethics and spirituality seems to have persisted for some time. In the third century of Hijra/ninth A.C., Baghdad came to the fore and tasawwuf, which developed in this center, first melted the faqr movement into its own pot and then fused with the Khorasan Malāmah movement.

The study will provide a starting point for future studies in terms of revealing the basic characteristics of the spiritual movements in the mentioned period from the language of their first representatives. The results may also serve as a starting point for studies on the basic characteristics of the spiritual movements in these centers before their dissolution into tasawwuf, and the resulting perspective can be expanded simultaneously and diachronically. Other independent studies can be conducted on the reflections of the aforementioned movements in the later periods.

Keywords: Tasawwuf (Islamic mystical thought and life), Geography, Dimashq, Khurasan, Baghdad, Faqr (inadequacy), Futuwwa (chivalry), Sūfiyya (Muslim mystics).

İslâm Mâneviyat Akımlarına İsim Arayışları Coğrafyalar Üzerinden İzlenebilir mi? -Oluşum Aşamasında İlk Sûfilerin Coğrafya Tasvirleri İçeren Sözlerine Fakr-Fütüvvet- Sûfiyye Üçgeninde Bir Tahlil Denemesi-

Öz

Tasavvuf tarihinde hicrî ikinci ve üçüncü/milâdî sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllar oluşum dönemi olarak kabul edilir. Bu dönemde şekillenmiş olan mâneviyat coğrafyaları denilince en çok akla gelen iki coğrafya Bağdat ve Horasan'dır. Oysa o dönemde başka coğrafyalarda da mâneviyat akımlarının varlığı bilinmektedir. Klasik kaynaklarda ilk zâhid ve sûfilerin belli coğrafyalardaki mâneviyat hayatı hakkında tasvirler içeren kısa sözlerine rastlanır. Bunlardan Horasan'da Şakik Belhî'nin yaptığı tasvir fakr, Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı tasvir fütüvvet, Urmiye'de İbn Yezdanyâr'ın yaptığı tasvir ise sûfiyye kavramını merkeze alır. Şakik'in tasviri Şam, Bağdat, Basra, Horasan ve Mısır; Cüneyd'in tasviri Şam, Irak ve Horasan, İbn Yezdanyâr'ın tasviri ise Horasan, Basra, Bağdat ve Mısır coğrafyalarına hâkim olan mâneviyat akım ve anlayışlarını yansıtır. Bu sözler birinci ağızlardan ortaya konulan ifadeler olmaları bakımından büyük değer taşır. Birbiriyle çağdaş olmayan bu kişiler farklı coğrafyalarda oluşan görüşleri temsil ederler.

Bu çalışma tasavvuf teriminin hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyıldan itibaren diğer isimler altında şekillenen mâneviyat akımlarını içine alarak, onları tek başlık altında topladığı ön kabulüne dayanmakta ve bu ön kabulün coğrafyalar üzerinden doğrulanmasını yahut yanlışlanmasını hedeflemektedir. Bu doğrulama yahut yanlışlanmanın gerçekleştirilebilmesi için söz konusu ifadelerdeki tasvirler, kaynaklar ve ilgili çalışmalar ışığında eş zamanlı ve art zamanlı olarak incelenecektir. Şu ana kadar yapılan çalışmalar bu birinci ağızlardan yapılan coğrafya tasvirlerini öne çıkarmadıkları gibi, bu coğrafyaları topluca ele almaktan çok, tek bir coğrafyayı merkeze alan mevzii nitelikler taşımaktadır. Bu açıdan çalışma mukayeseli bir inceleme olacaktır. Yine de ilgili coğrafyaların temel niteliklerinin tespitinde bu literatüre başvurulacaktır. Kaynaklarda rastlanan veriler birinci ağızlardan çıkmış sözler ışığında tahlil edilecek, bir tasavvuf tarihi ortaya konulmaktan çok, tasavvuf tarihlerinde göz önüne alınması gereken coğrafi görünümünün temel çizgileri görülmeye çalışılacaktır. Bu yönüyle tasavvuf düşüncesinin oluşum ve gelişim aşamasında temel mâneviyat akımlarına ait ana niteliklerin tespiti çalışmanın temel muhtevâ özelliği olacaktır.

Çalışmada tasavvuf terimi yerine mâneviyat teriminin üst bir kavram olarak tercih edilme sebebi, henüz tasavvuf isminin yaygınlık kazanmadığı bir dönemi incelerken anakronik bakış hatasına düşmeyi engellemektir. Bu tercihin de makaledeki temel kabule uygun olduğu düşünülmektedir. Bu bakış açısı Affî, Chabbi ve Sviri gibi araştırmacıların çıkarımlarıyla, bunlara dayanan Melchert ve Karamustafa gibi araştırmacıların ortaya koydukları sonuçlarla desteklenebilir. Bu perspektif döneme en yakın tasavvuf kaynakları ile tasavvuf dışı kaynaklardan hareketle incelenecektir.

Çalışmada düşünce ve kültür ağırlıklı olarak mukayeseli tarihî metot, yer yer temel terimlerin analizleri ve mukayeseli metin analizlerine başvurulacaktır. Mukayeseli tarihî metodun coğrafyalardaki mâneviyat akımlarının tarihî ve coğrafi çerçevesini çizmeye, tasavvuf kaynaklarına dayalı mukayeseli terim analizlerinin kullanılan temel terimlerin mâneviyat akımları içerisinde anlaşılma biçimlerini çözümlenmeye katkı sağlaması beklenmektedir.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar arasında şunlar yer almaktadır: Hicrî ikinci/milâdî sekizinci yüzyılda mâneviyat akımları fakr adı altında toplanmaktadır ve ahlâk ve mâneviyat akımlarına isim olarak fakr teriminin bir süre daha sürdürüldüğü anlaşılan bölgelerden biri Şam'dır. Hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyılda, Bağdat öne çıkmış ve bu merkezde gelişen sûfilik önce fakr akımını kendi potası içerisinde eritmiş, daha sonra da Horasan melâmet akımıyla kaynaşmıştır.

Çalışma sözü edilen dönemdeki mâneviyat akımlarının temel niteliklerini ilk temsilcilerinin dilinden ortaya koyması yönüyle, sonraki araştırmalar için bir hareket noktası sunabilir. Ulaşılan sonuçlar sözü geçen merkezlerdeki mâneviyat akımlarının sûfilik içerisinde erimeden önceki temel niteliklerinin ortaya konulmasına dair çalışmalara başlangıç oluşturabilir, ortaya çıkacak perspektif eş zamanlı ve art zamanlı olarak genişletilebilir. Sözü edilen akımların sonraki dönemlerdeki yansımalarından başka müstakil araştırmalara öncülük yapabilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Coğrafya, Şam, Horasan, Bağdat, Fakr, Fütüvvet, Sûfiyye.

Giriş

Tasavvuf tarihine dair çalışmalarda, İslâm mâneviyat akımlarının oluşumundan itibaren yekpâre ve tek isimde zuhur ettiği kabulü örtülü bir biçimde hissedilmektedir. Bu zuhûrun hicrî ikinci/milâdî sekizinci yüzyılın son çeyreğinde zühd aşamasından tasavvufta geçiş şeklinde cereyân ettiği de kabul edilmektedir. Bu gelişimin farklı coğrafyalarda farklı tezâhürleri olduğu kabul edilse bile değişen zamanlarda farklı isimlerle ortaya çıktığı şeklinde yorumlanabilecek bulgular üzerinde durulduğu çalışmalara, özellikle Türkiye'deki araştırma literatüründe pek

rastlanmamaktadır.

Meseleye coğrafyalar açısından bakıldığında klasik tasavvuf düşüncesinin genellikle iki ana akımdan oluştuğunu kabul etmek âdet haline gelmiştir: Bağdat sûfilîği ve Horasan melâmîliği.¹ Ancak oluşum aşaması hesaba katıldığında sûfilik ve melâmet anlayışlarının baştan beri tasavvuf şemsiyesi altında toplanabilecek bir ve aynı akım içerisinde temsil edildiklerini gösteren bir delile rastlamak kolay değildir. Tasavvufun ilk zamanlardan beri farklı coğrafyalarda farklı mektepler halinde yekpâre bir sistem olarak temsil edildiği görüşünü besleyen yaklaşımlar, Massignon, Nicholson, Meier, Afifi ve Neşşâr gibi araştırmacıların yaklaşımlarındaki bulgu ve çıkarımlarla beslenmiş gözükmektedir.

Massignon hem hicrî ilk iki, milâdî yedi ve sekizinci yüzyıllarda ortaya çıkan klasik zühd hem de hicrî üçüncü ve dördüncü/milâdî dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda ortaya çıkan ilk klasik tasavvuf akımlarını ele almıştır.² Nicholson ilk mektepler konusunda klasik zühd aşamasına dair kısa bilgilerin ardından klasik tasavvuf aşamasında Mârûf el-Kerhî, Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Zünnûn el-Misrî'ye kısaca yer verir.³ Meier, bu konuya tahsis ettiği makalesinde meseleyi daha çok İslâm kültüründen uzaklaşma bağlamında ele almış, ilk mâneviyat disiplinleri arasında belli bir ayrıma gitmemiştir. Ancak "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu" başlıklı makalesinde Bağdat ve Horasan arasında bir ayrımını vurgulamıştır.⁴ Afifi, klasik tasavvufu açıklama sadedinde Medine, Bağdat, Nişabur ve Mısır-Suriye ekollerinin varlığından söz eder. Bu tasnifin sadece hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyıldaki oluşumları ele aldığı açıktır.⁵ Afifi ilk yayın yılı 1945 olan melâmetiyye, sûfiyye ve fütüvvet ehlini konu alan çalışmasında ise yukarıda sözü edilen çerçeveye biraz daha yakın durmasına ve dikkate değer tespitlerde bulunmasına rağmen, fakr akımını göz ardı etmiştir.⁶ Başka bir çalışmasında ise Zünnûn'un tasavvufa damgasını vurduğunu belirterek Şam'daki mâneviyat akımlarını Mısır'daki akımların bir kolu olarak kabul etmiştir.⁷

Neşşâr ise daha çok klasik zühd ekolleri ve devamındaki akımları ele almıştır.⁸ Bu tasnifte Bağdat'a bir başlık açılmamış olmasına bakılırsa Neşşâr'ın muhtemelen Bağdat'ta görülen sûfi oluşumlardan önce ortaya çıkan hicrî ikinci/milâdî sekizinci yüzyıldaki akımları ele aldığı söylenebilir. Ancak yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren yapılan bazı çalışmaların tasavvufu ortaya çıkışından itibaren yekpâre bir akım olarak tasvir etmedikleri, birden fazla mâneviyat akımının varlığını kabul ettikleri, fakat bunların daha sonra tasavvuf şemsiyesi altında

¹ Tasavvuftaki Bağdat-Horasan ayrımının benzerlerini fıkıh, kelâm, hatta felsefe gibi diğer disiplinlerde de görmek mümkündür. Felsefe örneği için bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 64, 67-68, 71-72, 76-77.

² Hicaz, Horasan, Basra, Kûfe ve Yemen'de ortaya çıkan klasik zühd akımları için bk. Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, haz. Osman Türer & Cengiz Gündoğdu, çev. Mehmed Ali Aynî (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 52-97. Mısır, Basra, Şam, Bağdat ve Horasan'da ortaya çıkan mâneviyat akımları için bk. 97-196.

³ Reynold A. Nicholson, "An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism with A List of Definitions of the Terms 'Sufi' and 'Tasawwuf' Arranged Chronologically", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 38/2 (1906), 303-348; Türkçe tercümesi için bk. Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 38-49.

⁴ Bk. Fritz Meier, "Sûfilik ve (İslam) Kültürünün Sona Erişi", çev. Ahmet Aslan, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]* 28/1-2 (1970), 197-218. Benzer isme sahip gibi görünen bir makalenin tercümesi ise başka bir makaleye ait olup tercümede makalenin adı ve alındığı yer belirtilmemiştir. bk. Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 443-468. Bu makalede tasavvufta şeyh konusu ve şeyh türleri ele alınmıştır.

⁵ bk. Ebû'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün (İstanbul: Risale Yayınları, 2004), 97-112.

⁶ Ebu'l-Alâ Afifi, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Beirut-Bağdâd: Münteşerâtü'l-Cemel, 2015), 11-72; Ebu'l-Alâ Afifi, "Melâmîlik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", çev. Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 135-194.

⁷ Afifi, *Tasavvuf*, 110-111.

⁸ Basra medresesi başlığı altında havf ve ağılama yaklaşımından başka, bir kısmı zındıklığa vardığı ifade edilen Allah sevgisine dayalı yaklaşımlar için bk. Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 3/105-214. Tevbe ve nefsi öldürme ağırlıklı Sünnî ve Şii zühd yaklaşımlarıyla öne çıkan Kûfe medresesi için bk. Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 3/217-279. Açlık, mehabet, marifet ve kalak terimleriyle öne çıkan Şam medresesi için bk. Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 3/283-361. Abdal ve Hızır terimleriyle, ağılama ağırlıklı mâneviyat yaklaşımına sahip olan Musul medresesi için bk. Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 3/365-375. Tevbe, ağılama, hüzn, fütüvvet ve melâmet terimleriyle öne çıkan Horasan medresesi için bk. Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 3/379-430.

toplandığını açıkça olmasa bile zımnen ifade ettikleri fark edilmektedir.⁹

Bu makale tasavvuf teriminin hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren İslâm mâneviyat yaşantısının şemsiye terimi haline geldiği fikrini tartışmak üzere toplanan verilerden hareketle, coğrafyalar üzerinden yapılacak bir dizi tahlili içerecektir. Sözü edilen tahlillerde de yukarıda zikredilen son araştırmalarda kısmen ifade edildiği gözlenen bu hususun üzerine gidilecektir. Üç ayrı nesilde coğrafyalar üzerinden yapılan tasnifler dikkate alınarak diğer kaynaklar ve terimler ışığında yaklaşık iki yüz yıllık dönemde İslâm mâneviyat akımlarına verilen isimlerin izi takip edilecektir. Ele alınacak sözlerin kronolojik bir okuma yoluyla yorumlanması, nesiller arasındaki dönüşümleri de görmeyi sağlayabilir. Ancak her şeyden önce unutulmaması gereken şey, bu sözlerdeki tasvirlerin birer algıyı yansıttığıdır. Bu algının olguların neresine karşılık geldiğinin anlaşılması ise karşılaştırmalı analizlerle kısmen mümkün olabilir.

Çalışmanın birincil kaynakları hicrî dördüncü ve beşinci/milâdî onuncu ve on birinci yüzyılda yazılan *Luma'*, *Ta'arruf*, *Kütü'l-kulûb*, *Mi'yâru't-tasavvuf*, *Edebü'l-mülûk* gibi temel tasavvufî eserlerdir. Bunları ikincil kaynaklar olarak değerlendirilebilecek Harkûşî, Sülemî, Ebû Nuaym el-İsbehânî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Herevî, İbn Hamîs, İbnü'l-Mülakkın gibi sûfî müelliflerin eserleri izler. İbn Hanbel, Câhiz, Müslim, İbn Kuteybe, İbnü'n-Nedîm gibi müelliflerin eserlerinden başka Hatîb el-Bağdâdî, İbn Asâkir, Zehebî gibi müelliflerin çeşitli eserleri de konuyu aydınlatmaya yardımcı olacaktır.

Tasavvufî düşünce ve hayatın şekillenmeye başladığı ilk dönemlerde sûfilerden nakledilen bazı sözler belli coğrafyalarda oluşmuş mâneviyat akımlarının varlığına işaret etmektedir. Bu sözler arasında Şakîk el-Belhî, Cüneyd el-Bağdâdî ve Ebû Bekr İbn Yezdanyâr'a ait olanların mâneviyat coğrafyalarını tasvir ettikleri görülmektedir. Bu ifadeler kaynaklardaki ilgili terimlere dair pasajlarla beraber çapraz okumalara tâbî tutularak yorumlanacaktır. Tarihî sınırlarımız hicrî 150-350 yıllarını içine almakla beraber, hicrî 400'lere kadar yazılan eserlerden başka, konuya açıklık getirebilecek daha sonraki bazı eserlere de müracaat edilecektir.

Bu çalışmada öncelikle zâhid ve sûfiler arasında genelleme içeren coğrafya temelli ifadeler nakledilecek ve sözlerin sahiplerinin ilk tasavvuf eserlerindeki konumları incelenecektir. Daha sonra aynı başlığın alt başlıkları içinde sözlerde geçen coğrafyalardaki mâneviyat akımlarının genel görünümü tespit edilecektir. Üçüncü olarak sözlerde merkeze alınan terimlerin tasavvuftaki gelişimleri üzerinden, tasavvuf isminin hicrî üçüncü milâdî dokuzuncu yüzyılda İslâm mâneviyat disiplinlerine kapsayıcı bir isim olup olmadığı sorgulanacaktır. Sözlerdeki temel terimlerin mâneviyat disiplinlerine isim olarak kullanılmış olup olmadıkları da bu sorgulamaya dâhildir. Daha sonra tasavvuf teriminin kapsayıcı olarak İslâm mâneviyat akımlarını temsil etmesine giden süreçle ilgili incelemeye geçilecektir. Bu çerçevede öne çıkan Bağdat ve Horasan coğrafyalarının ekol olarak isimlendirmelerinin arka planı da konu bütünlüğünü sağlama adına kısaca gözden geçirilecektir.

Çalışmamızda kullanılan mâneviyat terimi, o dönemlerde henüz tamamı aynı isim altında

⁹ krs. Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle - IVe/Xe siècle", *Studia Islamica* 46 (1977), 5-72; Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism - The World of al-Hakim al-Tirmidhi and His Contemporaries* (London-New York: Routledge, 2020), 82-84; Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî", çev. Salih Çift, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/11 (2003), 452-455. Makalede bu kısma verilen başlık "Mystics, not necessarily Şüfis" olup Türkçe tercümesinde "Bütün Mistiklerin Mutlaka Sufi Olmaları Gerekmez" şeklinde tercüme edilmiştir. İfadeden anlaşılabilirdiği kadarıyla yazarın bu yaklaşımı açıkça o dönemde rastlanan tüm mâneviyat temsilcilerinin sûfî adıyla anılmadığı kabulünü gösterir. Sviri'nin bu makalesi "Hakîm Tirmidhi and the Malâmâtî Movement in Early Sufism" adıyla In *The Heritage of Sufism* (ed. Leonard Lewisohn, 1/583-613, Oxford: Oneworld, 1999) adlı kitap içinde yayınlanmış, daha sonra kendi eserine dâhil edilmiştir. Sonradan bu çalışmalardan hareketle bir derleme yapan Karamustafa, o dönemde Bağdat'taki yaklaşımları sûfî olarak vasfederken, Tirmiz ve Semerkand'da hakîm, Nişâbur'da da melâmetî adıyla bilinen mâneviyat temsilcileri olduğunu belirtir, fakat bunların tamamını da zaman zaman sûfî olarak niteler. bk. Ahmet T. Karamustafa, *Sufism The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 8-9, 7/47-49; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 8-14, 14/60-62. Chabbi'nin Fransızca makalesini anlamama yardımcı olan meslektaşım Öğr. Gör. Yalçın Atalık ve metinlere ait tercümelemlerin derlenmesine yardımcı olan Arş. Gör. Mehmet Zahit Çelik'e katkılarından dolayı müteşekkirim.

toplansınmış olan tasavvufi yahut mistik eğilimleri ifade amacıyla tercih edilmiştir. Çünkü henüz tasavvuf teriminin tam olarak yerleşmediği bir dönemi açıklamak için bütün mistik akımları bu başlık altında toplamanın anakronik bir hataya düşürebileceği öngörülmektedir. Bu tercih, hicrî ikinci yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış olan tasavvuf teriminin, tüm İslâm mâneviyat disiplinlerini, hicrî üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren kapsayıcı hale geldiği kabulüne dayanmaktadır. Esasen bu kabul, çalışmamızın temel hareket noktasıdır.

1. İlk Sûfilerin Coğrafyalar Ayrımını Gösteren Sözleri ve Bu Sözlerde Öne Çıkan Temel Terimlerin Coğrafyalardaki Genel Görünümü

Zâhid ve sûfilerin mâneviyat coğrafyalarını tasvir ettikleri sözlerin daha çok kaynaklardaki bilgilerin istişhâdı için kullanılması planlanmaktadır. Bu başlık altında önce sözlerin söylendikleri bağlam sunulacak, sonra bu sözlerdeki mâneviyat türlerine isim olan terimlerin coğrafyalarındaki genel görünüm dikkate alınacaktır. Terimlerin tarihçesi ise kısmen bu bölümün ikinci yarısında, ama daha ayrıntılı olarak ikinci bölümde incelenecektir.

1.1. Zâhid ve Sûfilerin Coğrafyalara Göre Mâneviyat Ayrımı Yaptığı Sözler

İlk dönemde mâneviyat akımlarının coğrafyalara göre tasvirlerini yapan sözlerin sahipleri, Şakîk el-Belhî, Cüneyd el-Bağdâdî ve Ebû Bekr İbn Yezdanyâr'dır. Bunlardan birincisi hicrî ikinci/milâdî sekizinci-dokuzuncu yüzyıllarda Horasan'da, ikincisi ondan yaklaşık yüzyıl sonra Bağdat'ta, üçüncüsü ise hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılın ilk yarısında Urmiye'de yaşamıştır. Şakîk fakr, Cüneyd fütüvvet, İbn Yezdanyâr ise sûfiyye terimini merkeze almıştır. Bu üç sözün tercih edilmiş sebebi mâneviyat akımlarına verilen isimleri coğrafyalara göre tasvir etmeleridir.

1.1.1. Şakîk el-Belhî ve Coğrafyalara Göre Fakr Ayrımı

İlk sözün sahibi olan Şakîk el-Belhî (ö. 194/810), Abbâsî Devleti'nin yükseliş döneminde Horasan bölgesinde yaşamıştır. Horasan bölgesinde savaşlar devam etmekte, Şakîk de bu savaşlara katılan zâhidler arasında yer almaktadır. Şakîk, aşağıda belirtileceği gibi tevekkül hakkındaki farklı fikirleriyle tartışma konusu olmuştur.¹⁰

Mâneviyat coğrafyalarının temel özelliklerine dair en eski sözlerden biri Şakîk el-Belhî'ye aittir. Bu söz görünüşte basit fakat birden çok anlam içeren bir söz görünümündedir ve yorumlanması çok da kolay değildir.¹¹

İnsanların fakr hakkındaki görüşlerine ulaştım. Horasan ehlini bu konuda hem konuşan hem de amel eden kimseler olarak gördüm. Basra ehlini fakr hakkında konuşur buldum, hem de hayır sâhibi her gece vazgeçmeksizin (bu konuda tefekkür ediyor ve konuşuyor yahut gece ibâdeti yapıyor). Şam ehlini fakr hakkında konuşur ve bu konu hakkındaki fikirlerini isimlendirir buldum; ancak onların söyledikleri şeylerden herhangi birine

¹⁰ bk. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 8/64.

¹¹ Sözün bu versiyonu İbnü'l-Hamîs tarafından nakledilir. bk. el-Hüseyn b. Nasr b. Hamîs İbn Hamîs, *Menâkıbü'l-ebâr ve mehâsinü'l-ahyâr*, thk. Muhammed Edib el-Câdir (Ayn: Merkezi Zayed li't-Türas ve't-Tarih, 2006), 1/188-189. Metin şöyledir: "أدرکت الناس في الفقر، فوجدت أهل خراسان يقولون ويعملون، ووجدت أهل البصرة يتكلمون في الفقر، والخير معلق كل ليلة، ووجدت أهل دمشق يتكلمون، و يسقون الفكر به | للمفكر به | ولم أصل إلى شيء مما كانوا يقولون، ورأيت بمصر طائفة لم يعجبني ما قالوا، ورأيت أهل بغداد يقولون ويثبتون، و يصفون أحوال العارفين المستأنسين، و لست أعلم أحداً من الخلق يصل إلى ما يقولون". Bununla beraber Sülemî'nin de bir eserinde bu sözü naklettiği kaydedilir. Ebû'l-Hasen Abdülgâfir b. İsmail-Muhammed b. Yahyâ el-Müzekkî-Ebû Abdurrahmân es-Sülemî-Câfer el-Huldî-Ebû Saïd ez-Zinâdî-Ebû İsmail el-İsbehânî-Ebû Türâb en-Nahşebî-Hâtîm-i Esamm-Şakîk el-Belhî senediyle gelen sözün bu versiyonunda Basra olmadığı gibi başka farklar da vardır. Eseri derleyen Câdir bu sözü İbn Asâkir'den almıştır. krs. Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tarihü's-sufiyye bi-zeylihi Mihanü's-sufiyye*, thk. Muhammed Edib el-Câdir (Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2015), 195. İbn Asâkir'de bu söz şu lafızlarla geçer: "أدرکت الناس يتكلمون في الفقر وخيز معلق لكل ليلة ووجدت أهل دمشق يتكلمون ويسمون الفطرية ولم أصل إلى شيء من علمهم ورأيت: "بمصر طبقة ولم تعجبني ورأيت أهل بغداد يصفون أحوال العارفين ولست أعلم أن أحداً يصل إلى ما يقولون" bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimesk*, ed. Amr b. Garâme el-Amravî (Dâru-l-Fikri't-Tibâa, 1995), 23/139. Bu çalışmada, daha sıhhatli görüldüğü için İbn Hamîs'in rivayeti tercih edilmiştir. Bu söz daha önce başka bir çalışmada tam bir tercümesi verilmeden kısmî olarak nakledilmiştir. bk. M. Nedim Tan, "Tasavvuf İstihlâhlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 165. Sözün anlaşılması için başvurduğum meslektaşlarım Prof. Dr. Selim Türcan, Prof. Dr. Hikmet Akdemir, Prof. Dr. Abdullâh Çolak, Prof. Dr. Kâşif Hamdi Okur, Doç. Dr. Şahabettin Ergüven ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Topal'a müteşekkirim.

(yahut söylediklerinin hakikatine) ulaşamadım. Mısır'da bir grup gördüm, ama bunların söyledikleri hoşuma gitmedi. Bağdat ehlinin bu konuda hem konuştuklarını hem de Allah ile üns içinde olan âriflerin hâllerini vasfederek sözlerini ispat ettiklerini gördüm. Toplumdan herhangi birinin bu Bağdatlılara ait görüşlerin hakikatine ulaşip ulaşmadığını bilemiyorum (yahut toplumdan herhangi birinin ya da hiç kimsenin söylediklerinin hakikatine ulaşabildiklerini bilemiyorum).

Şakîk'in sözüne ilk olarak hicrî altıncı/milâdî on ikinci yüzyıl toplu sûfi biyografi müelliflerinden İbn Hamîs'in (ö. 552/1157) Menâkıbü'l-ebrâr'ında rastlanmaktadır. Ancak İbn Asâkir'in de (ö. 600/1203) bu sözün hayli değişmiş bir versiyonunu, içinde Sülemî ve Câfer el-Huldî'nin de bulunduğu bir senedle naklettiği görülmektedir. Bu sözde beş coğrafyanın adı geçmektedir: Horasan, Basra, Şam, Mısır ve Bağdat. Burada Şakîk, dönemindeki mâneviyat akımlarını tasvir etmektedir. Ancak Şakîk bu tasviri *fakr* adı altında yapmaktadır. Hatta görebildiğimiz kadarıyla bu söz ilk klasik mâneviyat akımlarını fakr adı altında coğrafyalara ayıran en eski sözdür. Fakr terimi zühdle sıkı sıkıya bağlantılı bir terim olarak ele alınırsa Şakîk'in bu merkezleri zühd ve takvâ yaşantısı konusunda öne çıkan merkezler olarak gördüğü söylenebilir.

Şakîk'in zühd ve tevekkül konularındaki görüşlerinin, İbrahim b. Edhem başta olmak üzere kendi dönemindeki çeşitli zâhidler tarafından tenkide konu olduğu da bilinmektedir. Sonraki dönemde de Muhâsibî gibi başka âriflerden ve ayrıca muhaddis müelliflerden gelen sert eleştirilere mâruz kalmıştır. Ancak Şakîk'in yaklaşımlarının bir yönüyle Bağdat sûfilerinin ayırıcı vasıflarından biri olan hâl merkezli bir yaklaşımı da barındırdığı dikkat çekmektedir. Bu yönüyle Şakîk'in Horasan'da ilk defa hâl ve makamlarla ilgili tasnifleri yapanlardan biri olarak gösterildiğini hatırlamakta fayda vardır.¹² Dolayısıyla Şakîk'in Bağdat'ı tasvir ederken hâllerle alâkalı yaklaşımları öne çıkarmış olması dikkat çekici gözükmektedir.

Bağdat'taki hâl ağırlıklı yaklaşımlara yakın durmasına rağmen Şakîk'in burada tasavvuf yahut sûfiyye terimini kullanmamış olması da dikkat çekici bir başka yöndür. Aşağıda görüleceği gibi sûfiyye terimi o dönemde Irak ve Mısır'da kullanılmaktadır. Ancak Şakîk tasavvuf isminden başka sûfiyye terimini de tercih etmemiş, bunun yerine fakr'ı kullanmış ve beş coğrafyadaki mâneviyat akımlarını bu terim altında toplamış gözükmektedir. Bu durum Şakîk'in yaşadığı dönemde fakr teriminin tasavvuf ya da sûfiyye teriminden daha kapsamlı bir kullanım alanı olduğuna işaret eder. Bir çatışma izi taşımayan Şakîk el-Belhî'nin bu sözünde Mısır bir kenara bırakılacak olursa gerçek fakr öğrenmeye dönük bir arayışın izleri görülmektedir.

Şakîk'in ilk irfânî eserlerdeki değerlendirilmelerine bakıldığında şu noktalar tespit edilmektedir: Şakîk'i ilk zikredenlerden biri olan Muhâsibî, kazanç yollarının bozulması kanaatine sahip olanlarla beraber Şakîk'in tevekkül anlayışını da eleştirmektedir.¹³ Kazanç yollarının bozulduğu kanaati Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından Şakîk'e nispet edilerek bu konuda ondan bir söz nakledilir.¹⁴ Gerek Serrâc ve gerekse Kelâbâzî, Şakîk'ten herhangi bir söz nakletmemişlerdir. Hatta Kelâbâzî Horasan sûfilerini sayarken Şakîk'e yer vermediği gibi, tevekkül konusunda özel bir yolu olduğu

¹² Sülemî onun Horasan'da hâlerden bahseden ilk kişi olduğunu tahmin eder. Bu tahmin için bk. Ebu Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Nüreddin Şureybe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986). Tercümesi için bk. Ebu Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler Tabakâtü's-Süfiyye*, haz. Abdürezzak Tek (Bursa: Bursa Akademî, 2018), 31. Bu tahminin daha önce nakledildiği bir çalışma için bk. Tan, "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı", 170-185, bilhassa 174.

¹³ Hâtîm el-Esamm onun bir savaş meydanında kendisini zıfâf gecesi hanımına yaklaştığı andaymış gibi hissettiğini söylediğini, safların arasında horuldayarak uyduğunu nakleder. Bu olay, onun savaş meydanındaki tevekkülünün göstergesi olarak nakledilir. bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 8/64. Muhâsibî Şakîk'in rızık karşısında hareketsiz kalma şeklindeki tevekkül anlayışına Terkü'l-hareke fi'l-kesb (Kesb Hususunda Harekete Geçmeyi Bırakmak) başlığı altında eleştiri getirir. bk. Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî el-Muhâsibî, *el-Mekâsibu rızku'l-halâl ve hakikatü't-tevekkül 'ale'llah*, haz. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut, 1987), 61-67.

¹⁴ Ebû Talib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîkı'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd*, thk. Saîd Nesîm Mekârim (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 2/559. Tercümesi için bk. Ebû Talib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîkı'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd Mahbûb ile Muâmelede Kalplerin Aziği ve Mürîdin Tevhîd Makamına Giden Yolu*, haz. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 4/449.

bilinen Şakîk'in bu konudaki görüşlerini "Tevekkül" başlığı altında zikretmemiştir.¹⁵ Ayrıca *Kütü'l-kulûb*'de Şakîk'in tevekkülle ilgili görüşüne de bu başlık altında rastlanmamaktadır. Hem Şakîk'ten bahsetmeyen hem de tevekkül konusuna özel bir başlık açmasına rağmen Şakîk'in sözlerine yer vermeyen bir başka eser de *Edebü'l-mülûk*'tür.¹⁶

Terâcim kitaplarına bakıldığında şu durumlarla karşılaşmaktadır: Gerek Sülemî *Tabakât*'ında ve gerekse Ebû Nuaym *Hilye*'sinde Şakîk'e başlık açmışlardır. Fakat her iki eserdeki rivayetlerden hiçbirisi Sülemî'den önce yazılmış toplu biyografi kitaplarına dayandırılmamıştır.¹⁷ Özellikle tabakât adını taşıyan Sülemî öncesindeki kayıp kitapların hiçbirinden Şakîk'le ilgili alınan herhangi bir nakle rastlanmamıştır.¹⁸ Buna Ebû Saîd b. el-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk* adlı eseri de dâhildir. Bu da Şakîk'in günümüze gelmemiş ilk sûfi biyografi kitaplarında adının geçmediğine dair güçlü bir işaret sayılabilir. Bu durum çalışmamızda dayandığımız ana varsayım açısından şu yönüyle önemlidir: Sülemî'nin de kaynaklarını oluşturan Sülemî ve Ebû Nuaym öncesindeki biyografi kaynaklarının, Şakîk'i sûfi kategorisine dâhil etmemiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu kaydı bir ihtimâl olarak ele alışımsız, eserlerin kayıp olması yüzünden Şakîk hakkında rivayette bulunmuş olma ihtimâllerinin göz ardı edilmemesi gerektiği içindir. Bununla beraber bu eserlerden yapılan nakillerde Şakîk'ten gelen herhangi bir söz ya da olaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla sonraki kaynaklarda sûfi olarak kaydedilen Şakîk'in önceki eserlerde sûfi olarak kaydedilmemiş olması ihtimâli hayli güçlü bir ihtimâldir. Tasavvuf teriminin henüz kapsayıcı bir isim haline gelmemiş olduğu bir dönemde bu durum anlaşılabilir bir durumdur.

1.1.2. Cüneyd el-Bağdâdî ve Coğrafyalara Göre Fütüvvet Ayrımı

Çalışmamızın ana malzemesini oluşturan ikinci sözün sahibi Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909), Mûtezile'nin Halku'l-Kur'ân politikaları ardından yaşanan Hanbelî karşı mihnesi, sûfilere uygulanan bir mihne, Şî-Bâtînî-Karmâtî baskıları, Şîi ve zındık isyanları, kelâm ve fıkıh ilimlerindeki sistemleşme, İslâm dünyasında felsefi düşüncenin etkisini artırması gibi faktörlerin gerçekleştiği bir zaman diliminde yaşamıştır. Bu gelişmeler içerisinde çoğu müellif tarafından klasik tasavvufî düşüncenin gerçek mânâda kurucusu sayılmaktadır.¹⁹ Cüneyd'in sözü Şakîk'inkine nazaran hayli kısadır: "*Fütüvvet Şam'dadır. Lisan Irak'tadır. Sıdk ise Horasan'dadır.*" Kaynaklarda çok fazla yer almayan ve *fütüvvet* terimini merkeze alan bu söze rastlayabildiğimiz en eski kaynak Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* adlı tasavvuf el kitabıdır.²⁰ Bu sözde üç

¹⁵ bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Kitâbü't-ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Arthur John Arberry (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1933), 11, 71-72. Tercümesi için bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 66, 165-167.

¹⁶ Eserdeki tevekkül başlığı için bk. Ebû Mansûr Ma'mer el-İsfehânî, *Sûfilerin Ahlâkı - Ebedü'l-mülûk fi Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf*, haz. İsmail Arslan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 73-76. Metinde 51-54. Eserin Ma'mer el-İsfehânî'ye aidiyeti konusunda şüpheler ve tartışmalar olmakla beraber eseri yayına hazırlayanın tercihi kitabın ismine yansıdığı için bu çalışmada kapaktaki yazar bilgisi dikkate alınmıştır. Kitabın yazarının kimliği kanaatimizce hâlâ tartışmaya açıktır. Tartışma için bk. İsmail Arslan, "Edebü'l-Mülûk ve Müellifi", *Sûfilerin Ahlâkı - Ebedü'l-mülûk fi Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 9-14. Bu kısım yazarın Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir. Tezdeki ilgili bölüm için bk. İsmail Arslan, *Tasavvufun Teşekkül Sürecine Dair Bir Eser Olarak Edebü'l-mülûk ve Kaynak Değeri* (Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 5-14.

¹⁷ Sülemî, *Tabakât*, 61-66. Türkçesi için bk. Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 31-34. Hadisler hariç tutulacak olursa Şakîk'ten gelen gelen yirmi beş rivayetin tamamı tek bir isnad zincirine dayandırılır: Şakîk-müridi Hâtîm-i Esamm-Hâmid el-Leffâf-Muhammed b. el-Leys-Muhammed b. Abd (dayısı Muhammed b. el-Leys'den)-Ahmed el-Belhî-Saîd b. Ahmed el Belhî (babası Ahmed el-Belhî'den)-Sülemî. Bu râvî zincirinde müellif olarak tanınan kimse olmadığı gibi ilk sûfi tabakat ve terâcim kitaplarının müellifleri de yoktur. Târihu's-sûfiyye'de de Şakîk'in ismine rastlanır. bk. Sülemî, *Tarihü's-sufiyye bi-zeylihi Mihanü's-sufiyye*, 193-194. Ayrıca bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 8/59-71.

¹⁸ Başka isimler de olmakla beraber tabakât adını taşıyan kitapların müelliflerine Ebû Saîd b. el-A'râbî, Ebû'l-Ferec el-Verasânî ve Ebû'l-Abbas en-Nesevî; Ahbâr adını taşıyan kitapların müelliflerine Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhid, Ebû Abdullah b. Menik ve İbn Ebî Zemeneyn; Hikâyât adını taşıyanların müelliflerine Câfer el-Huldî, Ebû'l-Abbas İbnü'l-Haşşâb, Ebû Bekr b. Şâzân er-Râzî ve Ebû'l-Hasen es-Sûfî örnek gösterilebilir. Örneklerden bir kısmı için bk. Sülemî, *Tabakât*, 15-29, 56-60, 75-82, 156-169; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 7-13, 28-30, 40-43, 84-93, 209-217. Müellifler ve eser türlerinin tespiti için bk. Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2014), 1/760-769.

¹⁹ Konuyla ilgili son çalışmalardan biri için bk. Süleyman Gökbulut, "Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî", *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 223-232.

²⁰ Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*, thk. Ahmed İnâye, Muhammed el-İskenderânî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005), 216. Tercümesi için bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 306. Metin şöyledir: "الفتوة بالشام واللسان بالعراق والصدق بخراسان". Metin şöylece: "Bu söze daha sonraki zamanlarda Sibt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) Mir'âtü'z-zamân adlı eserinde rastlanır. bk. Ebû'l-Muzaffer

coğrafya öne çıkar: Şam, Horasan ve Irak.

Cüneyd'in fütüvveti Şam'a hasreden bu sözü, bu terimi Horasan'la irtibatlandırmaya alışkın zihinlerde ilk bakışta bir şaşkınlık oluşturabilir. Aşağıda (2.1.2. numaralı başlık altında) da görüleceği gibi, Cüneyd'den önce Bağdat'ta kendisinin şeyhinin şeyhi Mârûf el-Kerhî ve Cüneyd'in dostlarından Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî'nin fütüvvet terimini kullandıkları, hatta Nûrî'nin bir tarifinde tasavvufu fütüvvetle eşitlediği bilinmektedir. Bu sözle Cüneyd'in abdâlların vatani olarak görülen Şam'ı²¹ fütüvvetin de Bağdat ve Horasan'ı besleyen bir beşiği olarak kabul etmesi ihtimâl dâhilindedir. Bununla beraber Muhâsibî ve Serî Sakatî'den başka pek çok şeyhten istifâde etmiş bulunan Cüneyd'in Şam'da da Ebû Mûsâ el-Kümesî adlı Horasanlı bir fütüvvet şeyhi bulunmaktadır.²² Konuyu bu bilgi ışığında yeniden değerlendirdiğimizde Cüneyd'in fütüvveti Şam'la eşitlemesinin bir sebebinin de Şam'daki fütüvvet şeyhiyle alâkalı olabileceği anlaşılmaktadır.

Cüneyd'in bu sözünde dikkat çeken bir başka nokta, ondan nakledilen sözler arasında fütüvvet teriminin coğrafyalara göre farklı türlerinden söz edilmesine karşılık, kendisinden sûfî ve tasavvuf terimleri çevresinde farklı coğrafyaları kapsayan benzer bir sözün nakledilmemiş olmasıdır. Oysa kendisine ait çok sayıda sûfî ve tasavvuf târifi olduğu bilinmekte ve çeşitli eserlerde nakledilmektedir.²³ Gerçekten de eğer Cüneyd'in sûfî ve tasavvuf konusunda da coğrafyaları tasvir eden bir sözü olsaydı, tasavvuf düşüncesini sistemleştiren sûfî müellifler bu sözü mutlaka naklederlerdi.

Çok sayıda sûfî ve tasavvuf târifi yaptığı kayıtlara geçmiş bulunan Cüneyd acaba neden tasavvuf terimini değil de fütüvvet terimini merkeze alarak coğrafyalar hakkında kapsayıcı bir tasvir yönelmiş olabilir? Böyle bir nakilde bir ara Horasan'dan Bağdat'a gelerek Cüneyd'le fütüvvet konusunda münâzarada bulunan Ebû Hafs el-Haddâd en-Nisâbü'rî'yle (260/874 yahut 267/881) görüşmelerinin bir payı olabilir mi? Cüneyd'le Haddâd arasındaki görüşmenin en geç yüzyılın ortalarında gerçekleşmiş olması gerektiğine göre acaba Cüneyd o dönemde bu sözle fütüvveti mâneviyâtın şemsiye terimi olarak kullanmayı düşünmüş olabilir mi? Daha da ötesi Cüneyd'in muhtemelen belli bir zamanda bu terimi bir kapsayıcı terim olarak kullanmış olması, tasavvufun sıklıkla tarif edildiği dönemin öncesinde, sonradan tasavvuf terimiyle karşılanacak

Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnul-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, haz. Muḥammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 17/364.

²¹ Mısır'la Filistin arasında Sînâ'da yaşamış ve burada vefat etmiş bulunan Ebû Abdullah el-Mağribî'nin (ö. 299/911) şu sözü bu konu gösterir: "Abdâl Şam'da, nücebâ Yemen'de, ahyâ ise Irak'tadır." bk. Sülemî, *Tabakât*, 242. (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler*, 144. Bu söz konumuzla alâkalı olmakla beraber bazı ricâlû'l-gayb terimlerinin tasavvuf, hadis, fıkıh gibi disiplinlerdeki ele alınışını izlemeyi de gerektirmektedir ve müstakil bir çalışmayı hak etmektedir. Şimdilik şu kadarı söylenebilir: Konunun hadiste de karşılığı vardır. Sıffin Savaşı'na hazırlanmakta olan ve Şamlılara lânet etmesi istenen Hz. Ali, abdâlin Şam'da bulunduğunu belirten bir hadis naklederek lânet etmeyi reddetmiştir. krş. Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned*, haz. Heyet (Cem'iyetu'l-Meknezi'l-İslâmî, 2010), 1/950; Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *Fedâilu's-Sahâbe*, haz. Vasiyyullâh Muhammed 'Abbâs (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 2/905-906.

²² Sülemî Cüneyd'in Horasanlı fütüvvet ehli ("mine'l-fityân") bu şeyhinden fütüvvet ahlâkına örnek gösterilen bir eylemini anlatır. Ebû Abdurrahman Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, haz. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 49, Metinde 54. Sülemî'nin bu rivâyeti Cüneyd'in talebesinden olan tarihçi ve muhaddis sûfî Câfer el-Huldî'den (ö. 348/959) nakletmiş olması doğru olma ihtimâlini güçlendirir. Gerçekten de Cüneyd'in pek çok şeyhi vardır. İlgili çalışmalar bunlar arasında Muhammed b. Ali el-Kassâb, İbnü'l-Kernebî, Ebû Bekr el-Kantarî gibi isimleri zikrederler. bk. Ali Hassan Abdelkader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Luzac & Company Ltd., 1962), 8-28.

²³ Serrâc ve Kelâbâzî az sayıda verdikleri tarifler arasında Cüneyd'in tariflerine de yermişlerdir. krş. Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. es-Serrâc et-Tûsî Serrâc, *el-Luma' fi târihi tasavvufi'l-İslâmî*, haz. Kâmil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlimiyye, 2007), 26-29; (Türkçesi için bk.) Serrâc Tûsî Serrâc, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 23-26; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 5-10; (Türkçesi için bk.) Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 59-66. Harkûşî ve Kuşeyrî'nin çok sayıda verdiği sûfî ve tasavvuf tarifleri arasında Cüneyd'in tarifleri hayli fazladır. krş. Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'rî el-Harkûşî, *Kitâbü tehzîbi'l-esrâr*, thk. İrfan Gündüz (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 1/99-112; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 261-266; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 367-371. Hücvîri ise Zünnûn, Şiblî ve Husrî'den birer, Cüneyd'den iki, Mürtaîs'ten üç, Nûrî'den beş tarif verir. bk. Ali b. Osman Hücvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. Feridun Âsiyâbî & Aşkî Zencânî (Tahran, ts.), 25-29; (Türkçesi için bk.) Hücvîri, *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 99-106. Bu kaynaklarda en çok tarif Cüneyd, Nûrî ve Şiblî'den nakledilir. Nicholson'ın Risâle (Kuşeyrî), Tezkire (Attâr) ve Nefehât'a (Câmi) istinaden kronolojik olarak sıraladığı beş sûfî ve sekiz tasavvuf târifi Cüneyd'e aittir. bk. Nicholson, "Origin and Development of Sufism", 336-339.

mâneviyat eğilimleri için fütüvvet teriminin isim olarak kullanılmış olabileceğini de gösterir mi? Bu sorulara kısa yoldan cevap bulabilmek kolay değildir. Ancak bu sorular tasavvufun şemsiye terim haline gelme sürecini aydınlatma yolundaki araştırmalara eşlik etmelidir. Sözü edilen terimlerle ilgili başlıklar altında bu sorulara kaynaklar ışığında cevap aranacaktır.

İki şeyh arasındaki görüşme, delilleri aşağıda açıklanacağı gibi hicrî 251 ile 267 yılları arasında gerçekleşmiş olabilir. Yine ayrıntıları aşağıda verileceği gibi Cüneyd'in bu sözünde Şam ve Horasan övülmekte, Bağdat'ın ise ibâre ve terimleştirme konusundaki becerisi vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu sözün fütüvvet konusunda üç coğrafyadaki farklı nitelikleri ortaya koymayı hedeflediği söylenebilir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfi olarak vafedildiği konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Tasavvuf kitaplarında kendisine genişçe yer verilmekte, sûfi biyografi eserlerinde zikredilmektedir. Serrâc daha çok Cüneydî yol ağırlıklı bilgi vermekte, Kelâbâzî onun pek çok görüşünü nakletmekte, ilk kaynaklardan naklen hakkında pek çok rivayet yer almaktadır.²⁴ Sülemî, Ebû Nuaym, Kuşeyrî, Hücvîrî gibi müelliflerin eserlerinden başka *Edebü'l-mülûk* adlı eserde de Cüneyd'e büyük değer verildiği görülmektedir.²⁵

1.1.3. İbn Yezdânyâr ve Coğrafyalara Göre Sûfiyye Ayrımı

Üçüncü söz Ebû Bekr Hüseyin b. Ali İbn Yezdânyâr el-Urmevî'ye (ö. 334/945) aittir. İbn Yezdânyâr, Bağdat'ta tasavvufî düşüncenin geliştiği, Karmâtîlerin devlet kurduğu, hatta Kâbe ve hac yolcularına baskınlar düzenledikleri, Hallâc'ın onlarla bağlantısı olduğu iddiasıyla idam edildiği bir dönemde yaşamıştır. Vefat ettiği yılda Büveyhîler Bağdat'ı işgal etmişlerdir.²⁶ Bu dönemde gerek zındık gerek Karmâtî ve gerekse Büveyhî tehlikesinin zâhirî nitelikli akımları güçlendirdiği, belki İbn Yezdânyâr'ın da sûfi akımlarla bu sebeple yolunu ayırdığı ya da en azından onların açıkça söylediklerini gizleme eğilimine girdiği düşünülebilir. Kesin delile rastlanmamakla birlikte -aşağıda görüleceği gibi- İbn Yezdânyâr'ın Hanbelî müelliflerce takdir edilmesi, Hanbelî mezhebine en azından yakınlık duymasıyla açıklanabilir. Kaynaklarda rivayet ettiği hadislerle de rastlanan İbn Yezdânyâr Serrâc tarafından başlangıçta sûfilik yolunu tutmuşken sonradan bu yolu terk eden bir kişi olarak tasvir edilmektedir.²⁷ Ama sonraki kaynaklar onun tasavvufta özel bir yolu ve zâhirî ilimlerden başka muâmelât ve mârifet konularında üstün olduğunu kaydetmişlerdir.²⁸

Bir ara Bağdat'a gelen İbn Yezdânyâr, Bağdat sûfileriyle ters düşerek onlar arasında kabul gören anlayış ve uygulamalara karşı çıkmıştır. İbn Yezdânyâr'ın sözü şöyledir:²⁹

Horasan sûfiyyesinde söz yok amel vardır. Bağdat sûfiyyesinde amel yok söz vardır. Basra sûfiyyesinde hem söz hem amel vardır. Mısır sûfiyyesinde ne söz ne de amel vardır.

²⁴ Meselâ Ta'arruf müellifi Kelâbâzî onu eser yazan sûfilerin en başında zikreder. Ebû Tâlib el-Mekkî de Ebû Saîd b. el-A'râbî'ye dayanarak onu tasavvufun son temsilcisi sayar. krs. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 11; Tercümesi için bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 67; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/331; Tercümesi için bk. Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/108.

²⁵ bk. İsfehânî, *Sûfilerin Ahlakı*. Cüneyd eserin bütünü içinde önemli bir yer tutar.

²⁶ Şiraz'da medfun âlim ve ârifleri anlatan Şeddü'l-izâr adlı kitapta Şiraz'da medfun olduğu ve aslen Kürt olduğu belirtilerek "Kürt olarak yattım, Arap olarak kalktım" dediği kaydedilir. bk. Ebû'l-Kâsim el-Cüneyd b. Mahmûd el-Ömerî eş-Şirâzî, *Şeddü'l-izâr fi hattî'l-evzâr 'an züvvâri'l-mezâr*, haz. Mirza Muhammed el-Şazvîni & Abbâs İkbâl Aştîyânî (Tahran: Matba'atu'l-Meclis, 1949), 513-514. Hatta müellif, İbn Yezdânyâr'ın Urmiye olan doğum yerinin bazı eserlerde müstensihler tarafından yanlışlıkla Ermeniyeye şeklinde yazıldığını söyleyerek bunun hata olduğunu belirtir. Vefat tarihi olarak 333 yılını verir.

²⁷ krs. Serrâc, *el-Luma'*, 353. Türkçe tercümesi için bk. Serrâc, *Luma'*, 481. Serrâc'a göre İbn Yezdânyâr şeyhlerin sohbetlerine katılan, mârifet, hâl ve makamlarla ilgili sorulara cevap verebilen saygın bir konumdayken baş olma ve mal toplama sevdasına düşerek sûfileri reddetmeye yönelmiştir.

²⁸ krs. Serrâc, *el-Luma'*, 353; (Türkçe tercümesi için bk.) Serrâc, *Luma'*, 481; Sülemî, *Tabakât*; (Türkçe tercümesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 258; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 65; (Türkçe tercümesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 137; Şeyhülislam Ebû İsmâil Abdullah Ensârî Herevî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Muhammed Sürûr Mevlâî (Tahran: İntişârât-ı Tus, 1943), 462; Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkibeleri*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 328. Sülemî ve Herevî onun tasavvufta kendisine has bir yolu olduğunu söylerler.

²⁹ Sirâcüddîn Ebû Hâfız Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nüreddin Şureybe (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 335 Sözün aslı şöyledir: "وصوفية بغداد قول لا عمل؛ ووصوفية البصرة قول وعمل؛ ووصوفية مصر لا قول ولا عمل." "مصر لا قول ولا عمل."

İbn Yezdânyâr'ın geç bir tarihe ait İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) *Tabakâtü'l-evliyâ'sında* yer alan bu sözünde *sûfiyye* terimi merkezdedir. İbn Yezdânyâr'ın tasvirinde dört coğrafya öne çıkmaktadır: Horasan, Bağdat, Basra ve Mısır. Burada İslâm mâneviyatını temsil eden kişilere verilen isim açısından bakıldığında akla gelen sorular şunlardır: Yukarıda sayılan diğer tasvirlerin yapıldığı zamandan itibaren ne değişmiştir de bu terimlerin yerini *sûfiyye* terimi almıştır? İbn Yezdânyâr'ın bu sözünde özellikle Mısır ve Bağdat sûfilerine karşı bir tenkit yahut tezyif mi vardır? Çünkü İbn Yezdânyâr Bağdatlı sûfilerle ters düşmüş ve aralarında sert tartışmalar yaşanmıştır. Muhtemelen Bağdat sûfilerine karşı bu tavrından dolayı tasavvuf kitaplarının bir kısmında İbn Yezdânyâr hakkında olumsuz veya en azından kapalı görüşlere yer verilmiştir. Serrâc onu acımasızca eleştirmiş, Ebû Tâlib el-Mekkî eserinin herhangi bir yerinde adını bile zikretmemiştir. Kelâbâzî ise Horasan ve Cebel şeyhleri arasında ismen saymış ve sadece bir yerde ârifin sıfatına dair sözünü nakletmiştir.³⁰

Serrâc'ın kayıtları İbn Yezdânyâr hakkındaki en eski bilgileri içermektedir. Bununla beraber Bağdat sûfliğinin Cüneydî kolunu temsil eden Serrâc onu tartışmalı bir sûfi olarak ele almış ve eleştirmiştir. Ebü'l-Hasen Ali b. Abdürrahîm el-Kannâd el-Vâsitî'nin (hicrî dördüncü yüzyıl) İbn Yezdânyâr'ı tenkit eden şiirini de nakletmiştir. Şiirden İbn Yezdânyâr'ın şu sûfilere tenkit ettiği anlaşılmaktadır: Cüneyd el-Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyn en-Nürî, Semnûn el-Muhibb, Zünnûn el-Mısırî ve Câfer el-Huldî. Bunlardan Cüneyd sahv, mîsâk, fenâ ve tevhîd terimleri çerçevesi içinde tasavvufu sistemleştirmekle, Nürî ve Semnûn aşk tasavvufunu öne çıkarmakla, Zünnûn Mısır'da hâl, makamlar, mârifet ve mehabet konusundaki sözleriyle, Huldî ise sûfi hikâyelerini toplamakla meşhurdur. Tenkide uğrayan isimlerden dördünün Bağdatlı, birinin Mısırlı olduğu anlaşılmaktadır. Serrâc İbn Yezdânyâr'ın Şiblî ile çatışmalarından başka Ebû Ali Rûzbârî ve Ebû Bekr el-Fârisî gibi sûfilerle yaşadığı ters diyaloglara da yer vermiştir.³¹ Dolayısıyla tartışılan isimlerden her birinin faaliyetleriyle tasavvufun sistemleşmesini hazırlayan isimler olduğunu kabul etmek mümkündür. İbn Yezdânyâr'ın bu sistemleşme hazırlıklarına itiraz ettiği düşünülebilir.

Toplu sûfi biyografi kitaplarına bakıldığında da İbn Yezdânyâr'ın Sülemî tarafından yapılan nakillerinde Verasânî ve Ebû Bekr er-Râzî'den nakiller vardır. *Hilye*'deki nakiller ise Sülemî *Tabakât*'indeki rivâyetlerden iki tanesinin tekrarından ibarettir.³² Sülemî'nin *Târîhu's-sûfiyye*'sinde ise İbn Yezdânyâr ismine rastlanmamıştır. Kuşeyrî Risâle'sinin biyografi kısmında ona yer vermiş, Hücvîrî ise kendisine hiç temas etmemiştir.

Sülemî'nin Ebü'l-Ferec el-Verasânî'ye ait kayıp *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserinden naklettiği iki rivâyetten biri İbn Yezdânyâr'ın kendisinden aktarılan, Hz. Âdem'in kendisini kovduğunu müridlerine anlattığı bir nakildir. Buna göre müşâhedesinde kıyâmetin koptuğunu görmüş ve o esnâda Hz. Âdem kendisine şöyle demiştir: "*Uzaklaş benden! Sûfi evlâdına saldıran sen değil misin? Onlar benim gözümün aydınlığıdır.*"³³ Bir sûfi tabakâtında anlatılan bu olay ilk bakışta İbn Yezdânyâr'ı küçük düşürmek için nakledilmiş izlenimi uyandırmaktadır. İbn Yezdânyâr'ı sûfi şeyhlerden kabul ederek *Tabakât*'ına dâhil eden Sülemî, bu rivâyet yoluyla İbn Yezdânyâr'ın tavrını onaylamadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Sülemî'nin Verasânî'den ikinci nakli ise İbn Yezdânyâr'ın savunmasına yer vermektedir. Buna göre İbn Yezdânyâr sûfilere kötülemek için değil, onları korumak için tenkit ettiğini, çünkü sûfilerin Hakk'ın sırlarını herkese ifşâ ederek ehil olmayanlara yaydıklarını, bu sebeple onlar aleyhinde bulunduğunu, gerçekte onlara duyduğu mehabet sebebiyle Allah'a yaklaşılabildiğini

³⁰ Krş. Serrâc, *el-Luma'*, 353-355; (Türkçesi için bk.) Serrâc, *Luma'*, 481-483; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 11, 104; (Türkçesi için bk.) Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 66, 217. Ta'arruf'un tercümesinde Horasan ve Cebel, Azerbaycan ve Aşağı Irak olarak açıklanır. İlerideki sayfalarda İbn Yezdânyâr'ı eleştirecek olan Serrâc, İlme Uyuma Bâbı'nda da İbn Yezdânyâr'la ilgili övgü ya da yergi olduğu tam olarak anlaşılabilen belirsiz bir nakilde bulunur. bk. Serrâc, *el-Luma'*, 166; (Türkçesi için bk.) Serrâc, *el-Luma'*, 203.

³¹ Krş. Serrâc, *el-Luma'*, 354-355; Türkçe tercümesi Serrâc, *Luma'*, 482-483. Hatta Serrâc burada Şiblî'nin ona "Ermeni öküzü" demeye başladığını da nakleder.

³² Krş. Sülemî, *Tabakât*, 406-409; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 258-260; Ebû Nuaym, *Hilye*, 10/363.

³³ Sülemî, *Tabakât*, 407; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 258.

söylemiştir.³⁴ Bu iki rivayet bir arada düşünüldüğünde bir sûfi tabakât müellifi olan Verasânî'nin İbn Yezdânyâr'ı sûfiler grubu dışına itmek istemediği, ancak sûfilere getirdiği tenkitleri onun mânevî hayatını sekteye uğratan eylemler olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

İbn Yezdânyâr'ın mezhebi net bir şekilde bilinmemekle birlikte Hanbelîliğe yakın olduğu düşünülebilir. Sözelimi Hanbelî sûfi Abdullah el-Herevî İbn Yezdânyâr'ı takdir eder görünmektedir. Onu Sülemî'nin aksine "*sûfi kelepçelerinden kurtulmuş ol*"makla vasfetmektedir. Hatta Allah'ın rüyasında kendisine bunu Allah tarafından verilmiş en büyük lütuf olarak nitelediğini belirtmektedir.³⁵ Özellikle aşk tasavvufu çerçevesinde sûfilere hilâfet makamına şikâyet eden ve onları zındıklıkla suçlayan Gulâmu Halîl'in de kendisini İbn Hanbel'e nispet ettiği ve İbn Yezdânyâr'ın yukarıda adı geçen Cüneyd, Nûrî, Zünnûn, Semnûn gibi sûfilere suçlarken sûfilere mihneye sürükleyen Gulâmu Halîl'le ortak bir zeminde birleşmiş görüldüğü göz ardı edilmemelidir.³⁶

Karşılaştığı tepkiden dolayı Bağdat'ta fazla durmadığı belirtilen İbn Yezdânyâr'ın, yaşadığı hâdiseyi Bağdat sûfilerine yakınlığı sebebiyle kendi bölgesine gelen Ebû Bekr el-Fârisî'ye fazlasıyla yaşattığı da kaynaklarda anlatılır. Dolayısıyla İbn Yezdânyâr'ın sözünde Mısır ve Bağdat sûfilerine tenkit getirildiği açıktır.

Sonraki dönemlerde de İbn Hanbel'in Halku'l-Kur'ân mihnesi ile ilgili halife Mu'tasım ve işkencecilerden birinin uğradığı belâya dair iki rivâyet Abdülganî el-Makdisî (ö. 600/1203) tarafından nakledilmiştir.³⁷ Bu noktada Hanbelî gelenek içinde tasavvufî damara da sahip olan bir kesimin İbn Yezdânyâr'ı İbn Hanbel'e ve onun mezhebine yaklaştırmak istemiş olabileceği hatıra gelmektedir.

Buraya kadar serdedilen veriler ışığında bakıldığı zaman tasavvuf kitaplarında mârifete dair sözleri nakledilen İbn Yezdânyâr'ın bu sözü Bağdatlı sûfilerle bir çatışmanın açık bir görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. Horasan, Irak, Şam ve Mısır'da Mâneviyat Akımlarının Genel Görünümü

Bahse konu edilen sözlerdeki coğrafya tasvirleri üzerinden o coğrafyalardaki mâneviyat akımlarının nasıl görüldüğünü tespit etmek konuyu anlamamıza yardımcı olabilir. Ancak yine de belli bir coğrafyadaki mâneviyat akımının yekpâre bir şekilde ele alınmasının mümkün olup olmadığı tartışılabilir. Sözlerde Horasan, Bağdat, Basra, Şam ve Mısır öne çıkmaktadır. Ancak burada sonradan müstakil merkezler olarak görülen Horasan ve Bağdat'a ayrı başlıklar açılacak, Şam, Basra ve Mısır ise birlikte ele alınacaktır.

1.2.1. Horasan

Şakîk fakr konusunda Horasan ehlinin hem görüş beyan ettiğini hem de eylemlerini bu görüşler doğrultusunda gerçekleştirdiklerini ifade etmektedir. Horasan'da sonraları ortaya çıkacak olan melâmet akımındaki ihlâs vurgusu, Cüneyd'in sözünde yer alan sıdk terimiyle beraber düşünüldüğünde hem gönülde hem de eylemdeki sağlamlığa gönderme yapar görünmektedir. Bununla beraber Şakîk'in sözündeki anlam Cüneyd'in sözündeki kadar açık değildir. Bağdatlı Cüneyd'in "*sıdk Horasan'dadır*" ifadesinin de çok yönlü açıklamalarından söz edilebilir. Her

³⁴ Sülemî, *Tabakât*, 408; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 259.

³⁵ Herevî, *Tabakat*, 462; Lâmiî Çelebi, *Nefehât Evliyâ Menkıbeleri*, 328-329. Burada İbn Yezdânyâr rüyada gördüğü Allah'tan bir talepte bulunur, Allah da kendisine cevaben "destbend-i sûfiyân" ifadesini kullanarak "sûfilerin zincirinden kurtulmaktan daha büyük bir nimet mi var?" demiştir. Destbend-i sûfiyân ifadesini ise muhâl olan hâller ve bâtil işâretler olarak vasfeder. Herevî'nin bu yaklaşımı Hanbelî sûfiler arasında Bağdatlı Eş'arî-Şâfiî sûfilere karşı bir tepkinin İbn Yezdânyâr üzerinden dile getirilmiş olabileceğine işaret eder. Bu tavır, Herevî'nin bir aralık Eş'arî-Şâfiî geleneği koruyan siyâsî iktidarın gadrine uğrayarak bir süre hapis yatmasıyla da bağlantılı olmalıdır. bk. Tahsin Yazıcı - Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/223.

³⁶ Mihne hakkında son yapılan bir çalışma için bk. Himmet Konur, *Mihne: Sûfilerin Zulümle İmtihanı Hicrî III ve IV. Asırlarda Mihne'ye Maruz Kalan Sûfiler* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023).

³⁷ Takiyyüddin Abdülganî b. Abdülvâhid b. Ali b. Sürûr el-Makdisî, *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr, 1987), 115-116. Bu rivâyetlere göre İbn Yezdânyâr kendisine Mu'tasım'ın göğsünün daraldığı, İbn Hanbel'e işkence eden kişinin de yüzünün karardığı haberinin ulaştığını söyler. İbn Yezdânyâr'ın bunlara şahitlik etmesi tarihen mümkün değildir.

şeyden önce bu sözü Sülemî'nin naklettiği hikâyedeki Horasanlı fütüvvet şeyhi Kūmesi'nin fedâkârlığını Cüneyd'in fütüvvet olarak nitelmesiyle açıklamak mümkündür.³⁸

Diğer yandan Sülemî'nin *Kitâbü'l-fütüvve*'sinde çoğu isimsiz ya da meşhur olmayan isimlerden oluşan listede meşhur olan şu isimler dikkat çeker: Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Hafs el-Haddâd en-Nîsâbüri (ö. 260/874), Nasrâbâzî (ö. 367/977). Bunlardan başka kayda geçmeyen pek çok ismin olduğu da düşünülebilir. Bu durum da Cüneyd'in "*sıdk Horasan'dadır*" ifadesini kısmen açıklar. Cüneyd'le Haddâd arasında fütüvvet tarifleri üzerinden bir münâzara da geçmiş olduğu hatırlandığında bu ifadeyle kastedilen sıdk teriminin fütüvvet konusundaki samimiyet olduğu anlaşılır. Fütüvvet konusunda sözden çok yaşantılarıyla eserlere giren Horasan âriflerinin bu durumu Şakîk'in ifadesindeki görüş beyan ederken bunu amele dönüştüren Horasanlı fakirlerle kısmen örtüşür. Ancak ayrılıkları nokta, fütüvvetin sözle açıklanması noktasıdır. Haddâd'ın aşağıda belirtilecek olan fütüvvetin sözle değil, amelle elde edileceği ikazı da Horasan'daki eğilimlerin ağırlıklı olarak bu noktada durduğunu gösterir.

Cüneyd'in sözünde sıdk terimini seçmiş olma sebebi üzerinde de durulmalıdır. Kuşeyrî'nin şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın konuya yaklaşımı kısmen anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Ona göre ihlâs halkın, sıdk ise nefsin ameli görerek kendini beğenmeye kapılmasını engeller. Bu durumda ihlâs sahibinde riyâ, sıdk sahibinde ise kendini beğenme olmaz.³⁹ Dolayısıyla tasavvufta genellikle birlikte ele alınan sıdk ve ihlâs terimleri, zâhir ve bâtin yönlerindeki farklılaşmayla ayırt edilebilir. Dekkâk'ın ifadesine göre ihlâs daha çok eylemlerdeki görünümü bakımından zâhirde algılanabilen bir nitelik iken, sıdk kalpte bulunan bâtinî bir niteliktir. Her iki terimle ilgili dikkate değer sözleri bulunan Cüneyd'in burada sıdk terimini seçmiş olması konuyu bâtinî yönüyle açıklamak istemesinden kaynaklanmış olabilir. Horasan ehlinin gizliliğe önem vermesiyle sıdkın bâtinî bir yöne sâhip olması arasında bir ilgi kurulabilir. Horasan'daki fütüvvet ve melâmet ehlinin bu konudaki hassasiyetlerine aşağıda temas edilecektir.

İhlâs Horasan Melâmetiyye'sinin en çok önem verdiği terim olarak da karşımıza çıkar. Bu noktada Afîfî'nin Nişâbur'daki âriflere mahsus usûllerin nazariyattan çok uygulamaya öncelik verdikleri şeklindeki yorumu isabetli gözükmemektedir.⁴⁰ Bu da Dekkâk'ın sözüyle beraber düşünüldüğünde sıdkın bâtinî, ihlâsın zâhirî yönü olmasıyla irtibatlı gözükmemektedir. Nazariyeden çok uygulamanın öne çıkarılmasında ihlâs teriminin tercih edilmesi de bunu gösterir. Şakîk, Cüneyd ve İbn Yezdânyâr'ın sözleri bu noktada ittifâk içindedir.

Şakîk Horasan'ın üstünlüğünü bir taraftarlık çabası içerisinde savunmuş gözükmemektedir. Cüneyd ise Bağdatlı olmasına rağmen Horasan'ın üstünlüğünü teslim etmiştir. Ancak İbn Yezdânyâr'ın Horasan bölgesinin üstünlüğünü ileri sürerken Bağdat ve Mısır'ı olumsuz tarzda ele alması, yukarıda belirtilmiş olan Bağdatlılarla çekişmelerinden ve Kelâbâzî'nin kendisini Horasan ve Cebel bölgesinin sūfleri arasında saymasından bağımsız düşünülmemelidir.

Horasan'da en çok ön plana çıkan terimler melâmetten başka sıdk ve ihlâstır. Sıdk ve ihlâs amellerin gizli tutulmasını ve sürekli tenkit edilmesini gerektirir. Bu sebeple Irak'taki sūflerin bir kısmı arasında görülebilen vecd örnekleri Horasan'daki âriflerde -özellikle melâmet ehlinde- görülmez. Onlar hâllerini açığa vurmaya değil, gizli tutmaya tercih ederler. Bu sebeple ilk devir melâmet ehlinin mâneviyat hayatı çok fazla kayıtlara geçmemiştir. Çünkü onlar amelde riyâyâ karşı sıdkı, hâllerde iddiaya karşı da ihlâsı öncelemişler, bu sebeple başkalarına mâneviyat dünyaları hakkında yoruma açık herhangi bir malzeme vermemişlerdir. Bu çerçevede Hamdûn el-Kassâr'ın (ö. 271/884) melâmeti "*Kaderiye'nin havfı, Mürcie'nin recâsı*" olarak tarif etmesi,⁴¹

³⁸ bk. Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, 49; metinde 54.

³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 290. Sıdk için bk. Mustafa Çağrırcı, "Sıdk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009). İhlâs için bk. Süleyman Ateş, "İhlâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁴⁰ Afîfî, *el-Melâmetiyye*, 38; Afîfî, "Melâmilik, Sūfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 160. Hatîb Bağdâdî Cüneyd'in Ebû Hafs el-Haddâd'a övgülerini de nakleder. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bagdâdî Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, haz. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 12/216.

⁴¹ bk. Sülemî, *Tabakât*, 129; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sūfiler*, 70.

Horasan coğrafyasında kaderî ve mürciî akımların da bulunduğunu ve bunların yaklaşımlarının melâmet önderi tarafından eksik görüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Buna göre melâmet akımı kendi başına eksik olan akımları birleştirmekte ve onların eksikliklerini gidermiş olmaktadır.

Horasanlılarda yaygın olarak görülen sıdk ve ihlâs, çalışıp kazanarak tevekkülü kesbe bağlamayı ve hiç kimseye muhtaç olmamayı da içine alır. İlk devirde Horasan'da ortaya çıkan melâmîler dervişlikleriyle tanınmaktan çok meslekleriyle tanınmayı önemsemişler ve müridlerine bunu tavsiye etmişlerdir.

Haddâd'ın fütüvveti "*insaf etmek ama insaf beklememek*" şeklindeki tarifi fütüvvet ehlinin Hak'la ve halkla irtibatlarına dair farklı yorumlara açıktır. Ancak her durumda halkla olan irtibatın önde olması bölgedeki mâneviyat akımlarında yaygındır. Bir yönüyle insaf, Hakk'ın emirlerini yerine getirme konusunda sadakatli olmak ve karşılık beklememek olarak anlaşılabilir. Bu da sıdk ve ihlâsla irtibatlıdır. Diğer yönüyle halktan yani insanlardan insaf beklemeksizin onlara insafı davranmak, yani sosyal hayatta diğerkamlık ahlâkını yaşamaktır. Özetle Haddâd'ın anladığı fütüvvet Hak'la bâtinî ve zâhirî anlamları içinde sıdk ve ihlâs, halkla ise şefkat ve diğerkamlık ahlâkını dikkate alarak yaşamayı gerekli kılar.

Özetle her ne kadar İbn Yezdânyâr'ın sözü bir çatışma havası taşıyor olsa da her üç sözün sahibi de Horasan'daki mâneviyat akımlarının samimiyetine vurgu yapmış gözükmektedirler. İster fakr ister fütüvvet ister sûfiyye adı altında olsun Horasan'daki mâneviyat akımlarının sıdk ve ihlâs konusunda üç nesilde de bir ihtilâf olmadığı anlaşılmaktadır.

1.2.2. Bağdat

Mezkûr sözler ışığında Bağdat'taki mâneviyat akımlarının genel karakteristiği hakkında neler söylenebilir? Şakîk, Bağdatlıların hem bu konuda fikirleri sürdüklerini hem de Allah ile ünsiyet hâlinde olan âriflerin hâllerini vafederek sözlerini ispat ettiklerini ifade etmektedir. Bu ifadede açık olmayan noktalar vardır. Her şeyden önce Bağdatlıların âriflere mahsus hâlleri vafetmekle öne çıkmalarının, Şakîk'in yaşadığı dönemde ne kadar mümkün olduğu bir soru işareti içerir. Bu husus Cüneyd el-Bağdâdî ve sonrasındaki nesillerde açıkça görülmekle beraber, şimdiki bilgilerimiz ışığında Şakîk'in yaşadığı dönemde böyle bir durumun varlığını tam olarak bilemiyoruz. Ancak tarihî bilgilere tam olarak yansımayan bu bilginin izlenmesinin mümkün olduğunu varsayabiliriz. Bununla birlikte en fazla Şakîk'le aynı dönemde yaşamış bulunan ve kendisinden en eski tasavvuf tarifinin nakledildiği Mârûf el-Kerhî'nin yaklaşımlarından söz edilebilir.⁴² Hatta Şakîk'in kastettiği isimlerden birinin Mâruf olduğu düşünülebilir. Buna karşılık o dönemde yaşayan Bağdatlıların hâlleri tespit noktasında eser kaleme aldıklarına dair bilgi sahibi değiliz. Belki hâllerin sözlerle ispatından yahut açıklanmasından söz edilmiş olabilir. Ancak meseleye böyle bir soruyla yaklaşmak hem eldeki kaynaklarda yer alan sınırlı bilgileri değerlendirmeye hem de dönemin tarihî gerçeklerine daha uygun bir açıklama yapmaya kapı aralayabilir.

Şakîk'in ifadesi, Cüneyd'in fütüvvet tasvir sadedindeki "*lisan Irak'tadır*" ifadesi ışığında kısmen anlaşılır hale gelmektedir. O bu ifadeyi kullanırken, Şakîk gibi Bağdat ve Basra arasında ayrım yapmamış, Irak coğrafyasını bir bütün olarak düşünmüştür. Bununla beraber Irak'la kastedilenin ağırlıklı olarak başkent Bağdat olması da akla uzak değildir.

"*Lisan Irak'tadır*" sözünün tahlili konusunda söylenebilecek en özet ifade çok sayıda fikir akımının bulunduğu Bağdat'ta hâllerin açıklaması noktasındaki yetkinliğin tespit edilmesidir. Şakîk'in sözündeki "*hâllerin tespiti*" ifadesi ışığında düşünüldüğü zaman Şakîk ile Cüneyd'in Bağdat konusunda farklı zaman ve mekânlarda benzer tespitleri yaptığı söylenebilir. Tasavvuf dilinin ve ayrıca klasik tasavvuf terimlerinin geliştiği coğrafyanın açık ara Irak ve özellikle de Bağdat

⁴² Hakikatleri almak, yaratılmışlar elinde olan şeylerden ümit kesmek şeklinde bilinen bu tarife Harkûşî, "incelikler hakkında konuşmak" ilavesini yapar. krş. Harkûşî, *Tehzibü'l-esrâr*, 1/100; Kuşeyrî, *er-Risâle*; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 368. Mârûf'un fütüvvet konusundaki görüşüne daha sonra temas edilecektir.

olduğu dikkate alındığında bu sözlerde ifade edilen husus aydınlığa kavuşmaktadır.

Cüneyd’le Ebû Hafs el-Haddâd arasındaki fütüvvet münâzarası sırasında Haddâd’in Cüneyd’e “*Önce siz söyleyin, ibâre ve lisân sizdedir*” demesi Iraklıların Arapçaya hâkimiyetleri kadar hâllerin ifadeye dökülmesi konusundaki üstünlüklerinin Horasanlılar tarafından da kabul edilmiş olduğunu gösterir. Bu sayede Iraklı sûfiler klasik tasavvuf terimlerinin gelişimine mühim katkılar sağlamışlar, klasik tasavvuf terimlerini sadece Kitap ve Sünnet’ten alınan terimlerle sınırlı tutmamışlardır. Haddâd’in fütüvvet konusunda daha çok açıklama isteyen Bağdat sûfilerine “*Fütüvvet amelle elde edilir, konuşarak değil!*” şeklinde verdiği cevabın Bağdatlılara bakan tarafı, Bağdatlılar arasında yaygın olan mânevî tecrübeyi sözle anlatma konusundaki eğilimlere getirilen bir eleştiriyi ortaya koymasındır.⁴³ İbn Yezdânyâr’ın sözü ise her ne kadar Bağdatlılara bir tepki içeriyorsa da bir yönüyle Bağdatlıların tasavvuf diline katkılarını tenkit görünümü içerisinde de olsa teslim olarak anlaşılabilir.⁴⁴

Cüneyd’in Ebû Hafs el-Haddâd’la münâzarasında fütüvveti “[*Her türlü iyi ameli*] görmenin ortadan kalkması ve [*bu amelleri kendisine*] nispet etme durumunun terk edilmesi”⁴⁵ şeklinde tarif etmesi Bağdat’taki temkîn ehli sûfilerin fenâ anlayışını yansıtmaktadır. Horasan’da böyle bir yaklaşıma o dönemde rastlanmadığı gibi fenâ terimi de yoktur. Bu anlayışa göre, melâmîlerin aksine nefse karşı negatif bir tavır değil bir kayıtsızlık durumu öne çıkarılır. Bağdatlıların fenâdan anladıkları budur. Bu terim ilk zamanlarda diğer coğrafyalarda yoktur. Cüneyd’in bu fenâ anlayışı sonraki nesilde Ebû Bekr İbnü’l-Fergânî el-Vâsîtî tarafından melâmîlere Nişâbur’da tasavvuf yolunu yaydığı söylenen Ebû Osman el-Hîrî’nin (ö. 298/910) müridlerine sert çıkışında görülecek ve iki bölgede hâkim olan mâneviyat anlayışları arasındaki farkı açık bir biçimde ortaya koyacaktır.⁴⁶ Semâ, hırka giyme gibi zâhirî, vecd, fenâ gibi mânevî hâllerin ilk zamanlarda ağırlıklı olarak Iraklılara mahsus olduğu söylenebilir.⁴⁷

1.2.3. Şam, Basra ve Mısır

Sonraki dönemlerde çok fazla görünür olmayan ve bu sözlerin hepsinde yer almayan Şam, Basra ve Mısır coğrafyalarını beraber ele almak daha uygun gözükmektedir. Bu cümleden olmak üzere Şakîk Basra ehlinin fakr hakkında görüş beyan ettiklerini söylemektedir. Ancak devamı açık olmayan cümle, Basra ehlinin gece sohbetlerinde fakr üzerinde konuştukları şeklinde anlaşılabilir. Cüneyd’in Bağdat’la beraber Irak coğrafyası altında toplayarak lisanın, yani tasavvufî dilin merkezlerinden biri saydığı Basra, İbn Yezdânyâr tarafından söz ve amel bütünlüğünün yaşandığı yer olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede İbn Yezdânyâr Basra’yı bir yandan ihlâs bakımından Horasan’a yaklaştırırken, diğer yandan Bağdat’tan ayrı tutmuş gözükmektedir.

Şakîk’in, fakr hakkında Şam ehlinin görüş beyan ettiklerini ve bu konudaki fikirleri üzerinde isimlendirmeler yaptıklarını söylerken de neyi kastettiği tam olarak anlaşılammaktadır. Zaten kendisinin de onlardan gelen herhangi bir malzemeye yahut sonuca ulaşmamış olduğunu itiraf etmesi bu anlaşılmağı daha da güç hale getirmektedir. Mânevî tecrübenin isimlendirilmesi konusu ise daha sonraki başlık altında ele alınacaktır. Bununla beraber Emevîler döneminde hız

⁴³ Ebû Hafs’ın Bağdatlılara “Nisâbur’a gelseydiniz fütüvvetin tekellüfsüz olarak nasıl yapılacağını orada size öğrettirdik.” demesi de fütüvvetin yaşanan bir olgu olduğunu vurgulamanın bir başka yoludur. krs. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 14/134; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), 6/378. Bu konuya fütüvvetle ilgili başlık altında dönülecektir.

⁴⁴ İbn Yezdânyâr’ı tebci eden Herevî için de benzer şeyler söylenebilir. Hatta Herevî, Sülemî’nin sûfi tabakâtına alternatif bir tabakât kaleme almış gözükmekte ve ilk defa olarak Farsça kaleme alınan bu eserde farklı görüşlere yer vermektedir. Bu konu farklı bir çalışmayı gerektirmektedir. Herevî, *Tabakat*; Lâmiî Çelebi, *Nefehât Evliyâ Menkibeleri*. Her iki eserin Cüneyd, Harrâz ve Ruveym başlıklarını karşılaştırınız.

⁴⁵ Haddâd’la Cüneyd arasında geçen konuşmanın tamamı için bk. Sülemî, *Tabakât*, 117-118; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 63.

⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 74; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 182. Metin ilgili başlık altında verilecek ve açıklaması yapılacaktır.

⁴⁷ krs. Zafer Erginli, *Bağdat Tasavvuf Mektebi* (Rize: STS, 2014); Zafer Erginli, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfi Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 1-33; Zafer Erginli, “III./IV. Yüzyıllarda Bağdat’taki Tasavvufî Grupların Tarihi Gelişimine Toplu Bir Bakış”, *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, ed. M. Necmeddin Bardakçı (Isparta: SDÜ Matbaa, 2017), 29-64.

kazanan dünyevîleşme eğilimleri arasında, Şam gibi bir başkentte zühd üzerine yaşama ve tefekkür etme tercihlerinin zorlukları da göz ardı edilmemelidir.

Konuyu toparlamak gerekirse Şam'ı fütüvvet yurdu olarak gören Cüneyd'in yaklaşımı Şakîk'in yaklaşımıyla kısmen birleşmiş gözükmektedir. İbn Yezdânyâr ise Şam'ı söz konusu etmemiştir. Bu durum, onun zamanına gelene kadar Şam'daki mâneviyat akımlarının diğerleri içerisinde erimiş olmasıyla açıklanabilir. Cebel bölgesinde bulunması sebebiyle Şam'daki mâneviyat akımlarından haberdar olmaması da mümkündür. Cüneyd'in "*Fütüvvet Şam'dadır*" sözündeki tespitinin Şam'da bulunan fütüvvet şeyhiyle ilgisi olabileceğine yukarıda temas edilmişti.

Mısır'daki görüşlerin hoşuna gitmediğini söyleyen Şakîk, bunun sebebi hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Şakîk'in yaşadığı dönemde Mısır'da çok meşhur sûfiler yoktur. Ancak halife Me'mun zamanında, muhtemelen Şakîk'in son demlerinde Mısır'da baş gösteren, Hâricîliğe benzer tavırlar sergileyen ve kendilerine "sûfi" diyen Abdurrahmân es-Sûfî'nin liderliğindeki bir grubun varlığı bilinmektedir.⁴⁸ Aynı zaman diliminde yaşadıkları hesaba katıldığında Şakîk'in görüşlerini beğenmediği grubun bunlar olmaları ihtimâl dâhilindedir. Diğer yandan aynı dönemde Şakîk'le aynı coğrafyayı paylaşan fakat zaman zaman Irak'a gelen Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) ve Mısır'da yaşayan İmam Şâfî'nin (ö. 204/820) sûfilere kötülük söyleyen sözleri⁴⁹ birlikte düşünüldüğünde, bu sözlerin Mısır'daki bu "radikal" eğilimli sûfilere hedef almış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Mısır'da kendilerini sûfi olarak gören bu grup hakkındaki olumsuz kanaatlerle, aynı dönemlerde Şakîk'in Mısır sûfilerine ait görüşler hakkında olumsuz kanaat belirtmesi arasında anlamlı bir ilişki kurulması mümkündür. İbn Yezdânyâr'ın Mısır sûfilerinde söz ve amel olmadığını belirten sözleriyle Şakîk'in Mısırlıların görüşlerini beğenmemesi arasında açık bir irtibattan söz etmek ise kolay değildir. Bağdatlılarla karşı karşıya geldiği bilinen İbn Yezdânyâr'ın Mısır sûfilerini Bağdatlılardan da geri görmesi ise bir başka dikkate değer tavrıdır.

2. Coğrafya Merkezli Sözlerde Geçen Terimler ve Sonradan Öne Çıkan Coğrafyalar

Nakledilen sözlerde ortaya çıkan fakr, fütüvvet ve sûfiyye terimlerinin genel çerçevesine bir önceki başlık altında temas edilmişti. Bu başlık altında ise öncelikle bu terimlerin sözü edilen dönemlerde mâneviyat akımlarına verilen birer isim olma durumları tartışılacak, daha sonra Bağdat ve Horasan coğrafyalarının birer mâneviyat coğrafyası olarak öne çıkmalarında etkili olan faktörler ele alınacaktır. İlk bölümde vadedilen iştîhâd bu bölümde gerçekleştirilecektir.

2.1. Coğrafya Merkezli Sözlerde Geçen Temel Terimler

Zikredilen sözlerdeki coğrafya tasvirlerinde merkeze alınan temel terimler üzerinde yapılacak bir inceleme, bize İslâm mâneviyat yaşantısının gelişimi hakkında da fikir verebilir. Bu çerçevede fakr, fütüvvet ve sûfiyye terimlerinin mâneviyat çevrelerindeki gelişiminin en azından başlangıç döneminin incelenmesi faydalı olacaktır. Öncelikle bu üç temel terime bir arada bakıldığında görülen şudur: En eski eserlerde fütüvvet teriminin hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyıl eserleri olan *Luma'*, *Ta'arruf*, *Kütü'l-kulûb*, hatta *Edebü'l-mülûk*'te geçmemesine karşılık, Sülemî'den itibaren bu terimin sıkça kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bunda Sülemî'nin *Kitâbü'l-fütüvve* adlı eserinin ne kadar pay sahibi olduğunu tespit etmek kolay değildir. Bununla beraber dördüncü/onuncu yüzyıl müelliflerinin fütüvveti tasavvuftan ayrı tuttıkları muhtemeldir. Bu durum sonraki müelliflerden Harkûşî ve Hücvîrî için de geçerlidir. Bu eserlerde fütüvvet kavramına bir başlık olarak yer verilmemiştir.

Harkûşî sûfi ve melâmet akımlarının farklarını belirtirken fakra da hal ya da makam anlamında bir tasavvufî terim olarak yer vermiştir.⁵⁰ Kuşeyrî'nin ise fütüvvet terimini zikirden sonra ele aldığı

⁴⁸ bk. Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Mısri el-Kindî, *Kitâbü'l-vülât ve kitâbü'l-kudât*, thk. Rhuvon Guest (Beyrut-Leiden-London, 1908), 161-163, 440.

⁴⁹ İbnü'l-Mübârek'in şöyle dediği nakledilir: "Sûfiler arasında bir tane bile akıllı adam görmedim!" bk. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *Kitâbü'l-hass 'ale't-ticâratî ve's-sinâ'atî ve'l-'amel ve'l-inkâr 'alâ men yedde'î-tevekkül fi terkî'l-'amel ve'l-huccetu aleyhim fi zâlike*, haz. Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd (Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.), 144; Şâfî'nin sözü de İbnü'l-Mübârek'in sözünü hatırlatır: "Bir adam akıllı olmasa da {sabâh} tasavvufa meyletse, öğle olmadan {tamamen} ahmak olur." bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/142.

⁵⁰ Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 1/99-118, 257-264.

görülmektedir. Fütüvvetten birkaç başlık sonra, önce fakr, ardından da tasavvuf başlığını açmış olan Kuşeyrî, buna karşılık melâmet terimine yer vermemiştir.⁵¹

Fakr, tasavvuf ve sūfiyye terimleri de bahse konu eserlerin hepsinde sıklıkla kullanılmakla beraber bunlardan fakr genellikle makam, zaman zaman da hâl olarak yer almaktadır. Harkûşî, Sülemî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Herevî'nin eserlerinde de durum pek fazla değişmez. Bununla beraber aşağıda görüleceği gibi Kelâbâzî ve Mekkî'nin farklı bir yaklaşımı vardır. Eserinde fütüvvet başlığına yer vermeyen Hücvîrî'nin fakr, tasavvuf ve melâmet ayrımı çalışmamızda ortaya konulmak istenilen çerçeveyi desteklemektedir.⁵² Burada fütüvvet terimi yerine melâmet terimine yer verilmiş olması sonucu fazla değiştirmemektedir. Hücvîrî bir yandan kendi döneminde yaşanan tasavvufta görülen üç temel niteliği tasvir etmek isterken tasavvufun tarihî sürecindeki üç temel akımı da tanıtmış olmaktadır.

Herevî on ana başlık altında onar terimi açıkladığı *Menâzil*'inde, fütüvvete dördüncü merteye olan *Ahlâk* kısmının dokuzuncu sırasında, fakra ise gınâyı hazırlayıcı bir terim olarak beşinci merteye olan *Usûl* kısmının sekizinci sırasında yer vermiştir. Bu da fakrı fütüvvetten daha ileri bir mertebede gördüğünü, ancak her ikisini de sülûkün ortalarında yer alan birer merteye olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak buradaki fütüvvetle ilgili bilgiler bu çalışmanın ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar muhtasardır.⁵³

Eserlerde fakr, fütüvvet ve tasavvuf terimlerinin hangi bölge sūfilerinden yapılan alıntılardan oluştuğu meselesi bir ölçüt sunabilirdi. Ancak başlıklardan her biri altında her coğrafyadan isimlerin târiflerine yer verilmekte, dolayısıyla tasavvuf, sūfî ve melâmet terimleri dışındaki terimlerde bu noktayla ilgili açık bir fark gözükmemektedir.

2.1.1. Bir Mâneviyat Akımı Olarak Fakrın Tasavvuf Akımı İçinde Erime Süreci

Şakîk'in tasnifinde karşımıza çıkan fakr terimi, doğrudan tasavvuftaki hâl ve makam anlamına sonradan bürünmüş olsa da temelleri naslara götürülecek kadar eskidir. Şakîk'in beş coğrafyayı sadece fakr terimi içerisinde ele alarak mâneviyat konusundaki özelliklerini ortaya koymasının o dönemde fakrı şemsiye bir terim olarak ele almış olmasıyla açıklanabileceği yukarıda ifade edilmişti. Buna göre Şakîk İslâm coğrafyasının geniş bir kesimindeki mâneviyat akımlarını fakr adı altında toplamıştır.

"*Fütüvvet Şam'dadır*" ifadesiyle Cüneyd'in kastettiği şey sonradan "*tasavvufî*" olarak nitelenen mâneviyat akımlarının belli bir süre Şam'da gelişme göstermiş olabileceğidir. Bu akımlar Irak'taki akımları da etkilemişlerdir. Nitekim Şam'da Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) ve talebesi hicrî III./IX. yüzyılın hemen öncesinde ve başlangıcında mânevî hayatın temsilcileriydiler. Bununla beraber Sülemî kendisine bir tasavvuf tarifi nispet etmiş olsa da Dârânî'den nakledilen kendisini sūfîler dışında saydığı şeklinde yorumlanabilecek olaylar da vardır. Meselâ Basra zâhidlerinden Mâlik b. Dinar'ı "*sūfî*" ismiyle nitelerken⁵⁴ kendisini bu sıfatın dışında tutmuş görünmektedir.

Bağdat'ta tasavvufî düşünce ve yaşantının önde gelen ismi Cüneyd'in şeyhi ve dayısı Serî Sakatî'nin (ö. 251/865) de açık bir sūfî ile fakîr ayrımı yaptığı görülür: "*Sūfî emîrdir, fakîr ise emri yerine getirendir. Sūfî hüküm verendir, fakîr ise hükme konu olandır. Sūfî talep edilendir, fakîr ise talep edendir. Sūfî murâd, fakîr ise mürîddir. Sūfî denizdir, fakîr ise nehirdir.*"⁵⁵ Bu sözde sūfinin fakîrden üstün tutulduğu anlaşılmaktadır. Dikkat çeken önemli bir nokta bu ayrımın tasavvuf isminin İslâm mâneviyat akımlarını tamamen kuşatıcı hale gelmesinden önce yapılmış olmasıdır.

Sonraki dönemde Serrâc, Şam sūfilerinin, fakîrleri (*fukarâ*) Kur'ân'da Allah'ın böyle isimlendirmiş olduğunu söylemekte, buna da Şam sūfilerinden İbnü'l-Cellâ'nın (ö. 306/918) sūfinin ne demek

⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216-220, 253-266; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 305-311, 358-371.

⁵² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 16-41; (Türkçesi için bk.) Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 85-128.

⁵³ Hâce Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzil's-Sâirîn*, haz. Abdürrezzak Tek (Bursa-İstanbul: Emin Yayınları, 2008), 104, 110.

⁵⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/276 Rivâyetin ayrıntısı 2.1.3. başlığı altında verilecektir.

⁵⁵ Harkûşî, *Tehzibü'l-esrâr*, 1/100.

olduğu sorusuna verdiği cevabı delil getirmektedir:⁵⁶

Biz ilim şartı içerisinde sûfinin ne demek olduğunu bilmiyoruz. Ancak bildiğimiz şudur: Bütün sebeplerden mücerred olan, Allah'la mekân kayıtları dışında beraber bulunan ve Allah'ın hiçbir mekân ve durumda ilimden mahrûm bırakmadığı fakîr, 'sûfî' diye isimlendirilmektedir.

Bu cevap aynı zamanda tasavvufun temel özelliği olan Hak'la kalbî irtibata da işaret etmektedir. Bu noktada İbnü'l-Cellâ Hak'la irtibat noktasında sûfiyi fakirle eşitlemektedir. Bu da İbnü'l-Cellâ'nın gözünde sûfi ile fakîrin, aynı temellere sahip ancak farklı isimlerle isimlendirilmiş insan tipleri olarak görüldüğü anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Cellâ'nın cevabından anlaşılabilirdiği kadarıyla Suriye'de belli bir dönemde sûfi terimi bilinmemektedir. Bu da çalışmamızın başında ifade edilen mâneviyat akımlarının oluşum döneminde farklı coğrafyalarda farklı isimlerle tanınmakta olduğuna dair ön kabulümüzü destekleyici bir veri mahiyetindedir. Yine anlaşıldığı kadarıyla tasavvufta Allah'a tam mânâsıyla muhtaç olma ve teslimiyet hâlini ifâde eden *fakr*⁵⁷ terimi Şam'da o dönemde hâlâ mâneviyat hayatına yönelik kişiler için kullanılmakta olup, Irak'ta "*sûfî*" denilen kişilere Şam'da "*fakîr*" denildiği anlaşılmaktadır. Bunun sebebi olarak da Kitap ve Sünnet'te sûfi teriminin bulunmaması, fakat fakir terimin yer alması olarak gösterilmektedir. Çünkü buradaki ilim kavramı Kitap ve Sünnet'i ifade etmektedir.⁵⁸ Buradan Şam'da mâneviyata temel kabul edilecek terimlerin naslara dayandırılması hassasiyeti de fark edilmektedir. Hatta İbnü'l-Cellâ'nın Zünnûn ve Sehl-i Tüsterî yerine Bişru'l-Hâfî'yi müşid olarak seçmesi de aynı hassasiyetin bir uzantısıdır.⁵⁹

Tasavvuftan önce bazı bölgelerde fakr teriminin kullanıldığını gösteren bir başka rivâyet de Ebû Bekir et-Tûsî'den nakledilmektedir:⁶⁰

Ben uzunca bir süre bizim dostlarımızın fakr kelimesini diğerlerine tercih etmesinin sebebini soruşturdum. Fakat hiç kimse bana iknâ edici bir cevap veremedi. Nihâyet Nasr b. el-Hamâmî'ye sordum, o şu karşılığı verdi: 'Fakr; kendinde varlık görmeyip her şeyi Allah'a ircâ etmektir ve tevhîd menzillerinin ilkidir.' Ben de bu cevapla iknâ oldum.

Bu pasajdan hareketle kendinde varlık görmeyip her şeyi Allah'a ircâ etmenin ilk dönemlerde sûfilik adıyla anılsın ya da anılmasın bütün mâneviyat akımlarının temel özelliği olduğunu söylemek mümkündür. Yine anlaşıldığı kadarıyla fakr, tasavvuf öncesinde yaygın olarak mâneviyat yönelimlerini açıklamak için kullanılan bir terim olup sonradan bir mâneviyat akımına isim olma yönü terk edilmeye başlanmıştır.

Sonraki dönemlerde Sülemî'nin beşinci tabakada yer verdiği Ebü'l-Abbas ed-Dîneverî'den (ö. 340/951'den sonra) nakledilen şu söz de tasavvufta fakrın belli bir döneme kadar ayrı

⁵⁶ Serrâc, *el-Luma'*, 27; (Türkçesi için bk.) Serrâc, *Luma'*, 47. İbnü'l-Cellâ ile ilgili kısım zikredilmeden tekrarı için bk. Şihâbüddin Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-me'ârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 38; (Türkçesi için bk.) Şihâbüddin Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları -'Avârifü'l-Me'ârif Tercemesi-*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz vd. (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990), 66. Her iki eserde de delil gösterilen âyet şudur: "Sadakalarınızı, kendilerini Allah yoluna adayıp yeryüzünde dolaşamayan fakirlere verin" [Bakara 2/273]. Âyeti Beyânü zeleli'l-fukarâ'sında Sülemî de zikreder. bk. Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 190, tercüme 145. Serrâc şu âyeti de delil göstermiştir: "Allah'ın vermiş olduğu ganimet malları... muhâcirlerin fakirlerine aittir." [Haşr 59/8].

⁵⁷ Süleyman Uludağ, "Fakr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/153.

⁵⁸ O dönemlerde ilim kavramı Kitap ve Sünnet'in de dâhil olduğu dînî ilim ve bilgi kaynaklarını ifade eder. bk. İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul), 22/111.

⁵⁹ İbnü'l-Cellâ şöyle demiştir: "Zünnûn'u gördüm onun ibâreleri, Sehl-i Tüsterî'yi gördüm, onun işâretleri, Bişr b. Hâris'i gördüm onun da verâ'i vardı." Hangisini tercih ettiği sorusuna "Tabii ki üstâdimız Bişr'i" cevabını vermiştir. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 31; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 120; İbnü'l-Cellâ'nın vefat tarihini 306 yılı Receb ayı olarak veren Hatîb el-Bağdâdî'dir. bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 6/461. Ancak bu tarihte vefat eden bir sûfinin Bişru'l-Hâfî'ye (ö. 227/841) mürid olması da tarihen mümkün gözükmemektedir.

⁶⁰ Fakrın ilk mertebe sayılması tasavvufun fakrdan daha ileri bir mertebe olduğu kabûlünü de gösterir. bk. Serrâc, *el-Luma'*, 46; Serrâc, *Luma'*, 47. Meseleyi çözüme kavuşturan Nasr b. el-Hammâmî hakkında sadece İbnü'l-Mülâkkın tarafından çok kısa bilgi verilir ve onun Kasr-ı Ebî Hubeyre ehlinde olduğu zikredilir. İbnü'l-Mülâkkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 376. Kaynaklarda Nasr'ın vefat tarihine rastlayamadık.

görüldüğünü göstermektedir: “*Tasavvufun ve fakrın âdâbını bozdular. İhdâs ettikleri birtakım isimlerle bu ikisinin yollarını yerle bir ettiler.*”⁶¹ Şu halde hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılın ilk yarısında fakr ve tasavvufu hâlâ iki ayrı yol olarak görenlerin varlığını kabul etmek gerekecektir. Hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılın başlarına kadar bir ara bu iki terim hemen hemen aynı anlamda kullanılmış, bu yüzyılda ise fakr terimini hâlâ bir mâneviyat akımı ismi olarak kullanma eğilimlerine rastlanmakla beraber, tasavvuf önemli ölçüde öne çıkmış gözükmektedir.

Hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyıl ortalarına doğru kendisine fakr ile tasavvuf arasındaki fark sorulduğunda bir Şam sûfisi olan ve Sülemî'nin yine beşinci tabakada ele aldığı Ebû Bekir ed-Dükkî'nin (ö. 360/971 ya da 363/973 veya 350/961'den sonra) fakrı “*tasavvufun hâllerinden biri*” olarak vasfetmesi,⁶² Şam'daki mâneviyat temsilcileri arasında bile artık tasavvufun bir şemsiye mâneviyat terimi olarak kabul edilmiş olduğuna delâlet etmektedir. Dîneverî fakr ile tasavvufu eşit görürken, Dükkî'nin fakrı tasavvufun başına koyması çok kısa sayılabilecek bir zaman dilimi içerisinde tasavvuf akımlarının diğer akımları içine aldığı da ortaya koymaktadır. Yani sürecin tasavvuf ismi lehine sonuçlanması, hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılın ortalarını bulmamış gözükmektedir. Hicrî dördüncü yılda yazılmış olduğunu tahmin ettiğimiz *Kitâbü mi'yârî't-tasavvuf* adlı eserde **Tasavvufun Fakrı** (*Bâbun fî fakrî't-tasavvuf*) adını taşıyan bir başlık bulunması da tasavvufun bu yüzyılda fakrı tamamen içine aldığına delâlet etmektedir.⁶³

Diğer yandan, fakr ve gınâ terimlerinin aynı dönemde birer hâl olarak kabul edilmeye başlanması da yukarıdaki süreçle eş zamanlı olarak gelişme göstermiştir. Bunda da sûfliğin önemli bir payı vardır. Çünkü fakr ve gınâyı mânevî bir bağlamda ele alanlar ağırlıklı olarak Bağdatlı sûfilerdir. Bunlar arasında Muhâsibî, İbn Atâ, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ruveyym-i Bağdâdî öndedir.⁶⁴ Bu yaklaşımın Ahmed b. Ebû'l-Havârî (ö. 230/844 ya da 246/860) tarafından bile henüz tasavvuf teriminin yaygınlaşmamış olduğu zamanda kabul edilmiş olması Irak merkezli tasavvuf anlayışının diğer mâneviyat akımlarından bir kısmını içinde eritmeye hâller üzerinden başladığına da işaret etmektedir. Meseleye diğer taraftan bakıldığında fakr anlayışının klasik tasavvufu besleyen en önemli kaynakların başında geldiğini söylemek de mümkündür. Fakr eğilimi Suriye'den Horasan'a, Mısır'dan Mağrib'e kadar İslâm coğrafyasının tamamına yakın bir sahada mâneviyat akımlarını beslemiştir. İlk zamanlardan itibaren fakr olgusunun pek çok coğrafyada yaşayan sûfler üzerinde çeşitli terkiplerle ortaya çıkan farklı yönleri mevcuttur. Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin mârifeti açlığa bağlayan anlayışı⁶⁵ ve fütüvvet ve melâmet ekollerindeki fakr damarı,⁶⁶ Sehl-i Tüsterî ve Hakîm et-Tirmizî'de de bu etkileri görmek mümkündür.

Bağdat sûfliğinin güçlenmesiyle fakr yavaş yavaş bir mâneviyat akımına isim olmaktan çıkmış ve yerini tasavvufa bırakmıştır. Bununla beraber fakr terimi sûflerin eserlerinde asla vazgeçemedikleri bir terim olmuş, fakat fakrı sadece maddî ya da hem maddî hem de mânevî yönüyle ele almak müelliflerin ayrıldığı noktaların başında gelmiştir. Fakrın maddî ve mânevî anlamları hakkında klasik sûfî eserlerindeki genel görünüme bakıldığı zaman şöyle bir sonuç çıkmaktadır. Serrâc yedi tasavvufî makamdan dördüncüsünü,⁶⁷ Sülemî eserinin birini,⁶⁸ Kuşeyrî

⁶¹ Sülemî, *Risâleler*, 191-192; trc. 146.

⁶² Sülemî, *Tabakât*, 448; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 288.

⁶³ Bu başlık altında ilk sûflerin pek çoğundan başka Hasan el-Basrî, Rabî b. el-Huseym, İbrahim b. Edhem, Vehb b. Münebbih, Hamdûn el-Kassâr gibi isimlerden de rivâyetler yer alır. bk. Müslüm Öztürk, *Kitabu Mi'yârî't-Tasavvuf ve mâhiyetuh ve Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harrâz* (Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1998), 54-62 (metin). Ebû Tâlib el-Mekkî'den sıklıkla alıntı yapılması, eserin dördüncü yüzyıl sonlarından önce yazılmadığını gösterir.

⁶⁴ Hücürî'nin kaydı dikkate alınırsa Nişâbur'da Yahyâ b. Muâz er-Râzî ve Şam'da Ahmed b. Ebû'l-Havârî de bu kapsamda dâhil edilebilir. Ancak bu durum, konuyla ilgili Bağdat etkisinin ağırlığını ortadan kaldırmaz. bk. Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb*, 16-22; (Türkçesi için bk.) Hücürî, *Hakikat Bilgisi*, 86-94.

⁶⁵ Bistâmî “Bu mârifeti nasıl elde ettin?” sorusuna “Aç karın ve çıplak bedenle” cevabını vererek maddî fakirlikle mâneviyat arasındaki ilişkiyi gösterir. bk. Sülemî, *Tabakât*, 74; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 39.

⁶⁶ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseym en-Nisâbü'rî es-Sülemî, “Risâletü'l-Melâmetiyye”, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*, haz. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beyrut-Bağdâd: Munteşerâtü'l-Cemel, 2015), 117, 119-120. Ayrıca bk. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 218.

⁶⁷ Serrâc, *el-Luma'*, 45-47; (Türkçesi için bk.) Serrâc, *Luma'*, 47-48.

⁶⁸ Sülemî, *Risâleler*, 187-207; trc. 142-156.

tasavvuftan önceki başlığı fakra ayırmıştır.⁶⁹ Her üçü de fakrı makam olarak görmüş, fakat zâhirî mânâsını da göz ardı etmemişlerdir. Sülemî'nin çağdaşı olan Harkûşî de fakra bir tasavvufî terim olarak yer vermiştir. Hâllerin niteliklerini anlatan başlıktan sonra fakrın gelmesi, müellifin fakrı hâl olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.⁷⁰ Kuşeyrî'nin Eş'arî kelâmını sistemleştirdiği bilinen hocası İbn Fûrek de (ö. 406/1015) tasavvuf sözlüğü olarak kaleme aldığı *el-İbâne 'an turukı'l-kâsîdîn* adlı eserinde fakr ve gınâyı hem zâhirî hem tasavvufî mânâlarını içerecek şekilde ele almış, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî ve Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî'nin sözlerini nakletmiştir.⁷¹

Kelâbâzî ilk bakışta fakrı daha çok maddî yönüyle ele almış gözükmeyle beraber, naklettiği sözlerde mânevî yönü de kısmen hissedilmektedir.⁷² *Kütü'l-kulûb*'de de fakirlik kırk birinci bölümde bir hâl olarak değil, maddî bir yoksunluk ve muhtaçlık durumu olarak ele alınmıştır.⁷³ *Edebü'l-mülûk* adlı eserde de aynı tercih fark edilmektedir.⁷⁴ Bu da eserde konunun zâhirî bir noktadan ele alındığını göstermektedir. Hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılda yazılmış tasavvuf el kitabı mâhiyetindeki eserler arasında en açık biçimde fakrı bir makam olarak ele alan müellifin Serrâc olduğu, diğer müelliflerin konuyu bu açıklıkta ortaya koymadıkları görülmektedir. Serrâc'ın Cüneydî mektebe mensup olduğu bilindiğine göre onun eserinde fakrı Bağdât'ın hâle dayalı yaklaşımına göre tasvir ettiğini söylemenin önünde bir güçlük yoktur. Sonraki yüzyılda Sülemî ve Harkûşî de konuyu hâl ağırlıklı olarak ele almış, sadece *Edebü'l-mülûk* ve kısmen de *Kütü'l-kulûb* istisnâ teşkil etmiş gözükmektedir.

Hücvîrî ve Herevî de fakrı hem maddî bakımdan hem de hâle dair yönleriyle ele almışlardır. Fakrı tasavvuf ve melâmetten önce müstakil bir başlık olarak ele alan Hücvîrî, Serrâc'ın uzaktan uzağa bir devamı görünümünde bir yaklaşım ortaya koymuştur. Kavramı hem bir kavram olarak maddî yoksunluk hem de tasavvufî bir terim olarak mânevî hâl ve makam yönüyle ele almıştır.⁷⁵ Herevî de fakrı üçe ayırarak ilk derecesini dünyâyı istemek ve elde tutmaktan uzak durmak olarak vasfetmiş ve bunu zâhidlerin fakrı olarak nitelemiştir. İkincisi amelleri ve hâlleri görme noktasında fenayla iç içe olan fakrdır. Üçüncü olarak vasfettiği muhtaçlığı görme anlamındaki fakrı ise sûfilerin fakrı olarak açıklamıştır.⁷⁶ Kavramı sadece maddî yoksunluk olarak ele alanlar bu konuda zâhir âlimlerine yaklaşmaktadırlar.⁷⁷ Hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyıla gelindiğinde fakrın bir mâneviyat akımı olarak ele alındığına dair herhangi bir iz kalmamıştır.

2.1.2. Bir Mâneviyat Akımı Olarak Fütüvvetin Tasavvuf Akımı İçinde Erime Süreci

Fütüvvet kavramının İslâm'dan önceye giden temellerinden söz edilmektedir. Afifî, Arap kültüründe fetânın gayesinin kabile şerefini korumak olduğunu vurgulamıştır.⁷⁸ Saf Arap ahlâkının mürüvvet olarak adlandırıldığını belirten Câbirî ise Arap mîrâsında cömertliği ifade eden iki terimin **fütüvvet** ve **mürüvvet** olduğunu, fütüvvetin daha sonra tasavvufla birleştiğini söylemiştir.⁷⁹ Arap edebiyatının en eski ürünlerinden biri olan İbn Abdi Rabbih'in (ö. 328/940)

⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 253-261; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 358-366.

⁷⁰ Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 1/257-264.

⁷¹ bk. İbn Fûrek, *el-İbâne 'an turukı'l-kâsîdîn: Tasavvuf İstılahları (Eleştireli Metin-Çeviri)*, çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 86-91.

⁷² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 66-68; (Türkçesi için bk.) Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 159-161.

⁷³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/372-394; (Türkçesi için bk.) Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/152-190.

⁷⁴ İsfehânî, *Sûfilerin Ahlakı*, 33-37, 103-104, 111-112, metinde 17-20, 75-76, 83-84.

⁷⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 16-22; (Türkçesi için bk.) Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 85-94.

⁷⁶ Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak*, 110. Herevî sûfilerin fakrı olarak açıkladığı üçüncü fakr târifinde "sihhatü'l-izdirâr" terimini kullanır. İbn Kayyim bu ifadeyi "ilim ve hâl bakımından zarûret ve muhtaçlığı görmede kemâl" ("الإضطراب شهود كمال الضرورة والفاقة") ("علمًا و حالًا") olarak açıklar. bk. Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili İyyâke na'bûdü ve İyyâke nesta'in*, thk. Ammâr Âmir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 2/360.

⁷⁷ Meselâ Mâtürîdî kelâmcısı Nesefî'nin (ö. 508/114) Bahru'l-kelâm adlı eserine Faslon fi'l-müfâdaleti beyne'l-ginâ ve'l-fakr (Zenginlik ve Fakirlik Mukayyesesi) olarak adlandırılan bir başlık açması dikkate değerdir. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm -Mâtürîdî Kelâmı-*, haz. Yusuf Arkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 144-149 Nesefî'nin buradaki yorumlarının tasavvufla herhangi bir alakası yoktur.

⁷⁸ Afifî, *el-Melâmetiyye*, 27-28; (Türkçesi için bk.) Afifî, "Melâmilik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 150.

⁷⁹ Muḥammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 650-671. Saf Arap ahlâkı olarak mürüvvetle ilgili bölümün tamamı için bk. 619-676.

el-İkdü'l-ferîd adlı eserinde mürüvvet bir başlık olarak yer almakta, fakat fütüvvet terimi bulunmamaktadır. Bu eserde mürüvvet terimi hakkında bir hadisten başka Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre ve Ahnef b. Kays'tan sözler nakledilmiştir. Burada herhangi bir sūfiden nakledilen bir söz yoktur.⁸⁰ Diğer yandan İbn Fûrek'in *el-İbâne* adlı tasavvuf sözlüğünde ise fütüvvet, mürüvvet, güzel ve çirkin ahlâk aynı başlık altında ele alınmış, hatta içeriğe cömertlikle ilgili sözler de dâhil edilmiştir. Bununla beraber nakledilen sözler belli kişilere nispet edilmemiş, anonim olarak nakledilmiştir. Fütüvvet ve mürüvvetin ahlâk ve cömertlikle beraber aynı başlık altında ele alınmış olması hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılda hâlâ fütüvvet ve mürüvvet terimlerini iç içe görenler bulunduğunu da göstermektedir.⁸¹ Bu başlığın giriş kısmında da belirtildiği gibi hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılda yazılan tasavvuf kitaplarında fütüvvet terimi yer almamakta, tasavvuf hakkında farklı bilgiler veren Harkûşî ve melâmete yer veren Hücvirî de böyle bir başlık açmamakta, sadece aşağıda verilecek rivayette bu terimi zikretmekle yetinmektedir.

En eski fetâlardan birinin Hasan el-Basrî olduğu kaydedilmekle beraber buradaki fetânın “genç” anlamında mı yoksa “ahlâkî olgunluğa sahip kimse” anlamında mı kullanıldığı net olarak anlaşılamamaktadır.⁸² İlerleyen dönemlerde her iki terimin de tasavvuf kitaplarına girdiği görülmektedir.⁸³ Dolayısıyla fütüvvetin fakr kadar, hatta ondan daha eski bir geçmişi olduğu bilinmektedir. Hatta bu durum eski Arap kültüründe ahlâkî bir zemine sahip olan terimin bir mâneviyat akımına isim olarak ilk defa Irak'ta kullanılmaya başlandığına da delil sayılabilir. Kaldı ki daha sonra Câfer-i Sâdık'tan başka Mâ'rûf el-Kerhî ve Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî Irak'ta fütüvvet kavramını kullanan isimler olarak göze çarpar.⁸⁴ Dolayısıyla fütüvvet denince akla ilk olarak Horasan'da teşkilatlanmış ve içinden melâmet akımının çıktığı fütüvvet hareketi gelse de bu terime ilk olarak Irak'ta rastlandığı görülmektedir.

Fütüvvet terimiyle irtibatlı olan ilk zâhidler arasında İbrâhim b. Edhem ve Fudayl b. İyâz'dan başka tasavvuf teriminin henüz yaygınlaşmadığı ara dönemde Ebû Türâb en-Nahşebî, Ebû Hafs Haddâd en-Nisâbü'rî gibi şahsiyetlerin de Horasan fütüvvet akımlarına mensup oldukları bilinmektedir. Bu dönemde bölgede fütüvvet teriminin ahlâk ve mâneviyatı ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hartmann Horasan'da sūfiden çok fütüvvet ehli bulunduğunu, zikri aşağıda geçecek olan Nûh el-Ayyâr'ın sūfî olarak ortaya çıktığını ve Hamdûn Kassâr'la fütüvvet tarzları hakkında görüşüğünü belirtmektedir.⁸⁵ Bu durum da Horasan'daki mâneviyat akımlarının daha çok fütüvvet adını almayı tercih ettiklerini, bununla beraber yukarıdaki bilgi ve çıkarımlarla birlikte düşünmek gerekirse, bu adı tercih eden mâneviyat akımlarının sadece Horasan'da bulunmakla kalmayıp diğer coğrafyalarda da var olduğunu kabul etmek mümkündür.

⁸⁰ Ahmed b. Muhammed b. 'Abdi Rabbihel-Endelüsî İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, haz. Müfid Muhammed Kamiha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/150-151; (Türkçesi için bk.) İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd Kültürel İnciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 2/166-168.

⁸¹ bk. İbn Fûrek, *el-İbâne*, 302-307.

⁸² İfadenin asıldaki şekli şöyledir: “الحسن شيخ البصرة و بكر فتاها” bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, ed. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 9/168; Ayrıca Affî'nin İbn Sa'd'dan naklettiği şu ifade İbn Sa'd'da bulunmadığı gibi, başka kaynaklarda da görülmemiştir: “كان الفتي كان العلم النافع اذا نسك لم نعرفه بمنطقته وانما نعرفه بعمله وذلك العلم النافع” bk. Affî, *el-Melâmetiyye*, 28; (Türkçesi için bk.) Affî, “Melâmilik, Sūfilik ve Ehl-i Fütüvvet”, 150. Kaynak olarak İbn Sa'd 5. cilt, 25 ve 128. sayfaları gösteren Affî, muhtemelen başka birine ait bir sözün lafızlarıyla değil, kendi ifadeleriyle nakletmiş olmalıdır.

⁸³ Bilinen en eski tasavvuf sözlüğü olan İbn Fûrek'in *el-İbâne* adlı eserinde de fütüvvet ve mürüvvet terimleri birlikte ele alınmış, buna karşılık talebesinden olan Kuşeyrî başlık açmadığı mürüvvet terimini birkaç yerde zikretmiştir. krş. İbn Fûrek, *el-İbâne*, 304-306; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216-220; Kuşeyrî, *Risâle*, 305-311.

⁸⁴ Fütüvvet konusunda söz söyleyenler arasında Ca'fer es-Sâdık ve Fudayl b. İyâz'dan başka, Horasanlı Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Türâb en-Nahşebî, Ebû Abdullah es-Siczi, Muhammed b. Fazl el-Belhî ve Ebû'l-Hasan el-Büşencî ile Irak'ta Ma'rûf-i Kerhî, Cüneyd, Ruveyym, Hâris el-Muhâsibî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin isimleri sayılır. bk. Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/259-260; Mâ'rûf el-Kerhî'nin fütüvvete dair bir tasnifi için bk. Sülemî, *Tabakât*, 89; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sūfiler*, 46. Nûrî'nin tasavvufu fütüvvete eşitleyen târihi için bk. Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 28; (Türkçesi için bk.) Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 105.

⁸⁵ bk. Richard Hartmann, “es-Selâmî'nin [?] Risâletü'l-Melâmetiyye'si”, çev. Köprülü-zâde Ahmed Cemâl, *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası* 3/6 (1924), 310.

Fütüvvet ehlinin hayat ve sözleri üzerinde yapılacak bir incelemenin fütüvvete verilen anlamlardan birinin ubudiyet olduğunu göstereceği, Affî tarafından tespit edilmiştir.⁸⁶ Bu da tasavvufun en önemli hedeflerinden biri olup tasavvuf teriminin Horasan'da yaygınlaşmadığı bir zamanda bölgede bu terimin kullanıldığını gösteren mühim bir karinedir. Ayrıca fütüvvetle melâmetin iç içe olduğunu gösteren Affî, başta Irak ve Şam olmak üzere diğer bölgelerde yaşayan sûfilerin kullandığı fenâ ve istiğrâk terimlerini Horasanlıların kullanmadıklarını da tespit etmiştir.⁸⁷ Gerçekten de Horasan'daki fütüvvet ve melâmet ehlinin terimleri arasında Bağdat sûfilerince temel olarak vurgulanan fenâ terimiyle alâkalı Sülemî başta olmak üzere kaynaklarda nakledilen herhangi bir tarife rastlanmamış olması da Horasan'da hâkim olan mâneviyat akımlarının Irak'ta hâkim olan akımlardan farklı eğilimlere sahip olduklarını göstermektedir. Hatta Affî'nin Melâmetiye akımının doğması noktasında Horasan'da hâkim olan fütüvvet teşkilatıyla Irak'ta ortaya çıkan sûfi fütüvvetin birlikte etki ettiklerini söylemesi Irak'ta da bir fütüvvet akımının bulunduğunu tespit açısından önemlidir.⁸⁸ Bu tespit tasavvufun yaygınlaştığı zamandan önce eski Arap kültüründen gelen fütüvvet teriminin bir ara ahlâk ve mâneviyat akımları için kullanıldığına delil gösterilebileceği gibi, bu kullanımın Horasan'da da yaygınlaştığına işaret eden bir ipucu sayılabilir. Ebû Bekr el-Vâsîti (ö. 320/932'den sonra) yaşadığı zamandan şikâyet ederken ahlâkı üç kategoride ele almıştır: İslâm âdâbı, câhiliye ahlâkı ve mürüvvet sahiplerinin hilmi.⁸⁹ Fütüvvetin tasavvuf içerisinde erimiş olduğu bir dönemde yaşamış bulunan Vâsîti'nin sözünde fütüvvet kavramı kullanılmamış olmakla beraber câhiliye ahlâkından ayrı tutulmuş olsa da eski Arap ahlâkına isim olan mürüvvetin o dönemde hâlâ bir ahlâk terimi olarak ortadan kalkmamış olması dikkat çekicidir.

Sonraki dönemlerde her ne kadar fütüvvet tasavvufun şubelerinden biri olarak kabul edilmişse de Cüneyd'in ifadesi bir ara bu terimin farklı coğrafyalardaki ahlâk ve mâneviyat eğilimlerini açıklamak için kullanıldığını gösteren bir ipucu oluşturmaktadır. Bunu Cüneyd'in Ebû Hafs el-Haddâd'la görüşmesine fütüvvet teriminin damgasını vurmasından anlamaktayız. Görüşme şöyle cereyân etmiştir: Bir sene Ebû Hafs el-Haddâd Bağdat'a gelmiş ve bu ziyaret sırasında Horasanlılarla Bağdatlılar arasında bazı münâzaralar geçmiştir. Bu münazaralardan birinde "*Fütüvvet nedir?*" sorusuna Cüneyd şu cevabı vermiştir: "[*Her türlü iyi amelî*] görmenin ortadan kalkması ve [*bu amelleri kendisine*] nispet etme durumunun terk edilmesidir." Bu cevap üzerine Haddâd'ın verdiği karşılık şöyle olmuştur: "*Şeyh çok güzel buyurdular. Ancak bana göre fütüvvet insaf etmek ama insaf beklememektir.*"⁹⁰ Hatta Hatîb ve Zehebî'nin beyanlarına bakılırsa Ebû Hafs Bağdatlılara "*Nisâbur'a gelseydiniz fütüvvetin tekellüfsüz olarak nasıl yapılacağını orada size [göstererek] öğretdik.*" demiştir.⁹¹

Horasan bölgesindeki fütüvvet ve melâmet ehlinin sözden çok amele önem vermesi Affî tarafından Nişâburluların usûllerinin nazariyattan daha çok "*amelî yöne ağırlık verdikleri*" şeklinde yorumlanmıştır.⁹² Bu tespit, Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıda zikredilen ve Affî'yi yanıltmış görünen fütüvvetle ilgili sözünün, "*sıdk ise Horasan'dadır*" kısmına da bir açıklama getirmekle beraber bu noktada tartışmalı bazı hususlar vardır. Meselâ Affî Cüneyd'in böyle diyecek yerde "*Fütüvvet ve sıdk Horasan'dadır*" demesinin daha doğru olacağı görüşündedir.⁹³

⁸⁶ Affî, *el-Melâmetiyye*, 47; (Türkçesi için bk.) Affî, "Melâmilik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 168-169.

⁸⁷ Affî, *el-Melâmetiyye*, 25; (Türkçesi için bk.) Affî, "Melâmilik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 147.

⁸⁸ bk. Affî, *el-Melâmetiyye*, 44; (Türkçesi için bk.) Affî, "Melâmilik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 166.

⁸⁹ Sözün aslı şöyledir: "ابتلينا بزمان ليس فيه آداب الإسلام ولا اخلاق الجاهلية ولا احلام ذوي المروءة" bk. Sülemî, *Tabakât*, 303; Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 185.

⁹⁰ Sülemî Haddâd'ın bu ifadelerini şu lafızlarla nakleder: "الفتوة عندي أداء الإنصاف وترك مطالبة الإنصاف". bk. Sülemî, *Tabakât*, 118; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 63. Kuşeyrî Muhâsibî'nin fütüvvet tarifi olarak şöyle bir cümle nakleder: "أن تنصف و لا تتنصف". bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 306. Oysa Muhâsibî (ö. 243/857) böyle bir cümlenin yer aldığı Âdâbü'n-nüfûs adlı eserinde fütüvvet terimini kullanmaz, sadece kişilerarası ilişkilerde başkalarına insafli olmayı, fakat başkalarından insaf beklememeyi şu ifadelerle belirtir: "و ننصفهم من نفسك ولا تطلب الإنصاف منهم". bk. Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs ve yelîhi Kitâbü't-tevehhüm* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1991), 47.

⁹¹ Krş. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 14/134; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/378; Cüneyd de daha sonra yanında Ebû Hafs'tan söz edilince onun ilim ve hakikat ehli bir şeyh olduğunu söyleyecektir. bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 14/134.

⁹² Affî, *el-Melâmetiyye*, 38; Affî, "Melâmilik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 160.

⁹³ Affî, *el-Melâmetiyye*, 32; Affî, "Melâmilik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 154.

Nişâbur Hîre'sinde nehrin sahili boyunca yürüyordum. Burada fütüvvetle tanınmış Nuh adında bir ayyâr vardı. Bütün Nişâbur'daki ayyârlar onun emrinde idiler. Onu yolda gördüm ve 'Ey Nûh, fütüvvet ve civanmertlik nedir?' diye sordum. O da bana şöyle dedi: 'Benim civanmerdliğimi mi, yoksa senin civanmerdliğini mi soruyorsun?' Ben 'Her ikisini de anlat' deyince şöyle dedi: 'Benim civanmerdliğim şudur: Bu kabayı ve kaftanı çıkarırım. Onun yerine hırka ve yamalı elbise giyinirim. Sûfî olayım ve elbise içinde halktan utanarak gûnahtan sakınayım diye o hırkanın muamelesine ve hakkına sıkı sıkı riayet ederim. Senin civanmerdliğin halk vasıtasıyla fitneye düşmemen ve halkın da senin vasıtanla fitneye düşmelerine sebep olmaman için hırkayı ve yamalı elbiseyi çıkarmandır. Şu halde benim civanmerdliğim şeriatı sırtlarda (hırka ile) muhafaza etmek, senin fütüvvetin ise hakikatı (hırkasız olarak) kalplerde muhafaza etmektir.'" Bu kuvvetli bir esastır. Yardım ve muvaffakiyet Allah'tandır.

Burada hırka giyen ve giymeyen ayrımı yapılmaksızın mâneviyat eğilimlerinin fütüvvet terimiyle adlandırılmış olması, en azından Horasan bölgesinde bu terimin kullanıldığına gösterilebilecek bir delil içermektedir. Cüneyd'in fütüvvet terimi üzerinden coğrafyaları tasvir etmesi Haddâd'la görüşmesinin etkisini taşısa bile o dönemde bu terimin tasavvuf teriminin yaygınlaşmasından önce bir isimlendirme olarak kabul gördüğünün bir başka işareti sayılabilir.⁹⁹

Fütüvvet terimine getirilen tariflerin sıklıkla tasavvufa getirilen terimlerle karıştığı görülmektedir. Ancak ne var ki ilk devirde bu konuda Sülemî, Kuşeyrî ve Herevî kadar yazıp çizen müellife pek rastlanmamakta, bu durum da terimle ilgili yazılanların tarihi gelişimini sağlıklı bir şekilde takibe imkân vermemektedir. Her üç müellifin de fütüvvet tarifi naklettiği en meşhur isimler şunlardır: Şia'nın İmâmîye kolu tarafından altıncı imam sayılan Câfer es-Sâdık (ö. 148/765), Horasanlı Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Bağdatlı muhaddis Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]).¹⁰⁰ Herevî'nin bu isimlerden başka Süfyân Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Sehl-i Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd (ö. 297/909), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932'den sonra), Nasrâbâzî (ö. 367/977) gibi isimlerden de nakilde bulunmuş olması,¹⁰¹ terimin ilk nesillerden itibaren farklı coğrafyalarda yaygın olduğunu, zamanla tasavvufu karıştırdığını gösterir. Afîfî de tasavvufun zuhurundan itibaren fütüvvetin tasavvufun rengine büründüğünü, fütüvvete ait pek çok terimin de tasavvufa geçtiğini belirtmektedir.¹⁰²

Sonuç itibarıyla fütüvvet tarifleriyle tasavvuf tariflerinin çoğunlukla benzeşmesi, bu kitapların sonradan müstakil bir tür olarak ortaya çıkması hem tasavvuf hem de fütüvvet terimlerinin dîne dayalı derin ahlâkî yapıyı ifade etmek için kullanılması, sonuçta sûfî, sûfiyye ve tasavvuf terimlerinin tamamıyla yaygınlaşmadığı dönemlerde bu terimin kullanılması, fütüvvet teriminin belirli bir dönemde mâneviyat akımlarını isimlendirmekte kullanılmış olduğuna delâlet eder.

2.1.3. Sûfiyye Teriminin Mâneviyat Çevrelerindeki Gelişimi

Sûfî ve sûfiyye terimleri hicrî ikinci/milâdî sekizinci yüzyıldan itibaren kullanılmış olmasına rağmen İbn Yezdânî'ye kadar bütün coğrafyaları kapsayan bir terim olarak kullanılmamış olması dikkat çekmektedir.¹⁰³ Tasavvuf hakkında bilgi veren kitaplarda nâdir de olsa rastlanan

⁹⁹ Olayın yorumu için bk. Afîfî, *el-Melâmetiyye*, 43-44; Afîfî, "Melâmîlik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 165-166; Afîfî, *Tasavvuf*, 305-306; Bolat, *Melâmetîlik*, 282-283.

¹⁰⁰ Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*. Bu eserdeki hayli geniş çerçevenin ortaya çıkardığı mühim sonuçlardan biri tasavvuf tarifleriyle fütüvvet tariflerinin birbirine karıştığıdır. Akla gelen sorulardan biri ise fütüvvetle Şîlik arasında kurulan ilişkinin Câfer-i Sâdık'ın bu tarifleriyle irtibatlandırılmasının mümkün olup olmadığıdır. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216-220; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 305-311; Hâce Abdullah Herevî, *Kitâbü'l-Fütüvve -Fütüvvet Ahlâkı-*, haz. Sezai Küçük (İstanbul: İber Yayınları, 2023). İbn Fûrek'in yer verdiği bölüm ise çok kapsamlı değildir. bk. İbn Fûrek, *el-İbâne*, 306-308.

¹⁰¹ Herevî, *Fütüvvet Ahlâkı*, 68-78.

¹⁰² Afîfî, *el-Melâmetiyye*, 27-28; (Türkçesi için bk.) Afîfî, "Melâmîlik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", 148-149.

¹⁰³ Bu konuda bir çalışma için bk. Himmet Konur, "Sufi ve Tasavvuf Kavramlarının Tarihi Üzerine", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 41 (2018), 104-115.

bazı rivayetler bu noktada şüphe uyandırmaktadır.¹⁰⁴

Sûfî ismi konusunda ayrıntılı bilgi veren en eski kaynaklardan biri Serrâc'ın *Luma'* adlı eseri gibi gözükmetedir. Sûfî kelimesinin Bağdatlılar tarafından uydurulmuş bir kelime olduğu iddiasını tartışan Serrâc, meşhur siyer müellifi Muhammed b. İshâk b. Yesâr'ın (ö. 151/768) kayıp olan *Ahbâru Mekke* adlı kitabını referans vererek İslâm'dan önce Kâbe'yi tavaf edecek kimse kalmadığında uzak bir beldeden bir sûfinin gelip tavaf ettiğini nakletmekte ve bu rivâyeti terimin İslâm'dan önce de bilindiğine delil göstermektedir.¹⁰⁵ Ancak eldeki kayıtlarda yer alan rivâyetin gerçekte sûfilikle herhangi bir alâkası yoktur.¹⁰⁶

Serrâc, ayrıca Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Kâbe'yi tavaf ederken bir sûfî gördüğünü, kendisine bir şey vermek istediği halde, yanındaki dört çeyrek dinarın kendisine yeteceğini söyleyerek verileni almadığını yazmaktadır.¹⁰⁷ Burada Hasan'ın kendisini sûfî olarak görüp görmediği, hatta Serrâc'ın onu bu isimle niteleyip nitelemediği açık değildir. Pasajdaki ifâdelerden Hasan'ın kendisini sûfî olarak görmediği, Serrâc'ın da onu sûfî olarak göstermediği çıkarılabilir.

İlk dönemde sûfî olarak sayılan isimlerin çoğu Irak coğrafyasında yaşamaktadır. Meselâ Câhız (ö. 255/869) sûfiyye arasında daha çok Basra'dan Hasan el-Basrî, Kûfe'den de Ebû Hâşim el-Kûfî, Kilâb, Küleyb, Hâşim el-Evkaş gibi isimleri saymaktadır.¹⁰⁸ İbnü'n-Nedîm ise Câfer el-Huldî'den naklettiği listede Dârânî, İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz gibi birkaç isim istisnâ edilecek olursa yine çoğunluğu Bağdatlı olan bir liste aktarmıştır. Kendisi de buna Yahyâ b. Muâz er-Râzî dışında Iraklı olmayan sayılı isim eklemiştir.¹⁰⁹

Sûfî kavramının bir ara hicrî 200/milâdî 800'lü yılların başında Mısır ve Irak'ta emr-i bi'l-ma'rûf konusunda ileri giden radikal bir grup için kullanıldığı da bilinmektedir. Muhâsibî'nin "*sûfiyye*" ismiyle zikrettiği gruplardan birinin bu grup olduğu anlaşılmaktadır. Grubun İskenderiye'yi merkez edinerek emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker yapma adına hayli sert uygulamalarda bulunduğu ifade edilmektedir. Bu grup içerisinde İskenderiye'de Abdurrahman es-Sûfî sayılmaktadır.¹¹⁰ Hatta bu gruplardan birinin Zeydîlerle iş birliği yaparak bir ara Kûfe'yi ele

¹⁰⁴ Meselâ Harkûşî İbrahim b. Edhem'den (ö. 161/778 [?]) bir tasavvuf târihi nakleder. bk. Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 1/99. Oysa o dönemde sûfiyye terimi bilinse de henüz tasavvuf terimi yaygınlaşmamış, hatta belki de ortaya çıkmamıştır.

¹⁰⁵ Serrâc, *el-Luma'*, 25; (Türkçesi için bk.) Serrâc, *Luma'*, 22. Ayrıca bk. Konur, "Sufi ve Tasavvuf", 106.

¹⁰⁶ İbn İshâk'ın kayıp kitabının Ebû'l-Velîd el-Ezrakî'nin (ö. 250/864) *Ahbâru Mekke* adlı eseri içinde geldiği tespitine bakarak buradaki kayda bakıldığında görülen şudur: Ezrakî Câhiliye döneminde kendisine "Sûfe" denilen Ahzem b. el-Âs b. Amr b. Mâzin b. el-Esed adlı bir kişiden söz eder. Ahzem Câhiliye döneminde hacıların kalabalık gruplar halinde Arafat'tan Müzdelife'ye, Müzdelife'den Mina'ya, oradan Mekke'ye geçmelerini ifade eden ifâza işiyle görevlidir. Ahzem ifâza işini Habeşîye b. Selûl el-Huzâî'ye emanet edince insanlar vakfe konusunda onun yetkisini kabul etmezler ve düzenli bir şekilde vakfe yapmazlar. Bunun üzerine Habeşîye "Bana Sûfe izin verdi" diyerek vakfedeki düzene sağlamaya çalışır. Sûfe adıyla tanınan Ahzem de "Ey insanlar ona izin veriniz" der ve insanlar düzenli bir şekilde vakfe yapmaya başlarlar. Sûfe'nin adı bir yerde "es-Sûfî" diye yazılmıştır. Serrâc'ı buna benzer bir durum anlatmış olabilir. bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. 'Abdullâh el-Gassânî el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, haz. Rüşdî es-Sâlih Mulahas (Beirut: Dâru'l-Endelus, 1403), 1/179. İbn İshak için bk. Mustafa Fayda, "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999). Ebû'l-Velîd el-Ezrakî (ö. 250/864) için bk. Abdülkerim Özaydın, "Ezrakî, Ebû'l-Velîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995). Ezrakî için verilen vefat tarihlerinden birinin 223/838 olması, eserine çok sayıda rivâyet aldığı dedesi Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî (ö. 222/837) ile karıştırılmış olmasına bağlı bir duruma benzemektedir. Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke* adlı eseri için bk. Abdülkerim Özaydın, "Ahbâru Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988). İfâza hizmeti için bk. Ahmet Önkâl, "İfâza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹⁰⁷ Serrâc, *el-Luma'*, 25; (Türkçesi için bk.) Serrâc, *Luma'*, 22. Ayrıca bk. Konur, "Sufi ve Tasavvuf", 106-107.

¹⁰⁸ Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysî el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 1/292.

¹⁰⁹ Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 622-623.

¹¹⁰ İskenderiye merkezli radikal sûfî grubu için bk. Kindî, 162, 440. Tahminen Ebû Bekir Hallâl'in nakillerinde Abdullah İbnü'l-Mübârek gibi büyük zâhidlere nispet edilen sûfiler aleyhindeki ifâdelerin muhâtabı bu kişiler olmalıdır. İbnü'l-Mübârek'ten gelen rivâyet daha eski olması gerektiğine göre eski zamanlardaki zâhidler arasından çıkan ve kendilerine "sûfî" adını veren bir grubun devlet adamlarına da etki ederek emr-i bi'l-ma'rufu başka düşünce ve hayat biçimlerini mahkûm etme şeklinde zuhur eden farklı bir tarzda algılamış olmaları ihtimâli ileri sürülebilir. Ancak bu konuda kesin bir sonuca varma noktasında kaynakların cömertçe bilgi vermemiş olmaları ihtiyatlı yaklaşmayı gerekli kılar. İbnü'l-Mübârek'in sözü şudur: "*Sûfiler arasında bir tane bile akıllı adam görmedim!*" bk. Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *Kitâbü'l-hass 'ale't-ticâratı ve's-sinâ'ati ve'l-âmel ve'l-inkâr 'alâ men yedde't-tevekkül fi terkî'l-âmel ve'l-hucetu aleyhim fi zâlîke*, nşr: Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1405, 144. *Hilye*'de de Şâfiî'nin şöyle dediği kayd edilir: "*Bir adam akıllı olmasa da {sabah} tasavvufa meyletse, öğle olmadan {tamamen} ahmak olur.*" Ebû Nuaym, 9/142. Sözlere söylendiği yer ve coğrafyalarla "*sûfî*" adıyla anılan "radikal" kesimlerin faaliyetleri arasında irtibat olması ihtimâli yüksek gözükmetedir.

geçirdiği de bilinmektedir.¹¹¹ Bu zaman dilimi Şakîk'in vefatından hemen sonrasına tekabül etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki o dönemde Hâricîlere benzeyen bu dindar grup, sûfiyye adıyla tanınmış ve hem halka hem de devlete sıkıntılar yaşatmıştır. Tasavvuf tarifi yapan sûfilerin hicretin üçüncü yüzyılından itibaren bu algıyı silmeye uğraştıkları da anlaşılmaktadır.

Huldî'nin sûfî olarak kaydettiği Şam mâneviyat önderlerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) kendisine Mâlik b. Dinar'ın (ö. 131/748) bir cezvesi olduğu, bununla mescide girdiği, içine cezvenin çalınacağı korkusu gelince mescidden çıktığı nakledildiğinde şöyle cevap vermiştir: “İşte sûfilerin zaaflarından biri budur. Dünyâ konusunda zühd eden kişinin cezvesi gitse ne olur!?”¹¹² Bu cevap Dârânî'nin kendisini sûfilerden saymadığını da göstermektedir. Öte yandan aynı Huldî, elinde sûfilere ait yüz otuz kitap bulunduğunu söylediği sırada Hakîm et-Tirmizî'den de kitap bulunup bulunmadığı sorulduğunda onu sûfiyye arasında saymadığını söylemiştir.¹¹³ Bu durumun bir küçümseme olmadığını kaydeden Sviri, bu dönemi “derleme öncesi dönem” olarak nitelemiş, “sûfî, sûfiyye ve tasavvuf terimlerinin Bağdatlı şeyhlere has kılındığını, hatta Tirmizî'nin eserlerinde sûfilere gönderme yapılmadığını tespit etmiştir.¹¹⁴

Horasan bölgesi için de durum farklı değildir. Sülemî tarafından Nişâbur'da tasavvuf yolunun yayılmasına katkı sağlayan ilk kişinin Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) olduğu kaydedilmektedir.¹¹⁵ Sülemî Hîrî'yi ikinci tabakanın üçüncü sırasında saymaktadır. Eğer gerçekten Hîrî tasavvuf yolunun Nişâbur'da yaygınlaşmasına sebep olduysa bu durum Hîrî'den önce Sülemî nazarında tasavvufun Nişâbur'da yaygın olmadığı kabulünü de içermekte, dolayısıyla tasavvuf yolunun Horasan'da yaygınlaşması, Sülemî tarafından Hîrî'ye bağlanmış olmaktadır. Meseleye sadece coğrafya temelli olarak bakılırsa Sülemî'nin bu tercihi, zühdle tasavvuf arasında yapmış olduğu ayrıma dayansa da İbrahim b. Edhem'den Hamdûn Kassâr'a kadar saydığı isimlerin *Tabakât*'a girmiş olmasıyla -en azından çizdiğimiz çerçeve açısından- çelişki arz etmektedir.

Bağdat'ın öne çıktığı Irak tasavvufu zâhir-bâtın ayrımı ve bu ikisinin bütünlüğü esasına dayandığı gibi mâneviyat anlayışında fenâ esasını benimsemiştir. Cüneyd'in Haddâd'a verdiği fütüvvet tarifini hatırlamak gerekirse ona göre fütüvvet “[Her türlü iyi amelî] görmenin ortadan kalkması ve [bu amelleri kendisine] nispet etme durumunun terk edilmesidir.”¹¹⁶ Bu cevap Bağdat'taki temkîn ehli sûfilerin fenâ anlayışını yansıtmaktadır. Burada melâmîlerde ağırlıklı olarak görülen nefse karşı negatif bir tavır ilk bakışta hissedilmemektedir. Daha çok nefse karşı bir kayıtsızlık durumu vardır. Yani her türlü amelin kişinin kendisine nispet edilmemesi yoluyla gerçekleşen bir tür fenâdan söz edilmektedir. Fenânın bu anlayıştaki gerçek anlamı budur. Sonradan Bağdat tasavvuf anlayışını Merv'de temsil eden Ebû Bekr İbnü'l-Fergânî el-Vâstî'nin (ö. 320/932'den sonra) melâmet karşısında fenâyı savunması da¹¹⁷ bu eğilimin diğerine getirdiği tenkide işaret etmektedir:

Ebû Bekir Vâstî, Ebu Osman Hîrî'nin talebesine “Şeyhiniz size ne emrediyor?” diye sorduğunda şu cevabı alır: “Amel işlememizi, sonra da o amelleri kusurlu görmemizi emrediyor.” Vâstî şöyle der: “Size tam anlamıyla Mecûsîliği emrediyor. Amellerinizin kaynağını ve gerçek failini görerek, kendinizden gaib olmanızı emretseydi ya!”

Çünkü Vâstî kendini unutarak amelî Hakk'a nispet etmek yerine, nefsin hâlâ dikkate alınıyor

¹¹¹ bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, ed. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 339.

¹¹² Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/276. Sûfiler hakkında cezvenin bulunduğu bazı hikâyelere sıkça rastlanması, abdest alma başta olmak üzere çeşitli ihtiyaçları görmek üzere cezve yahut kap taşmanın sûfilerin ayırıcı vasıflarından biri olduğuna delâlet eder. Örnekler için bk. Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 1/352-353. O dönem sûfî eşyâsının kaynaklardaki görünümünü ortaya koymak için yapılacak müstakil çalışmalar bu konuyu aydınlatılabilir.

¹¹³ Sülemî, *Tabakât*, 434; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 279.

¹¹⁴ Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism*, 83; (Türkçesi için bk.) Sara Sviri, “İbn Münâzil'in İnzinde: Bağdat ve Nişabur'da İlk Tasavvuf Mektepleri”, çev. Hicret Karaduman, *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 453.

¹¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, 170; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 94; Hîrî için bk. Erhan Yetik, “Ebû Osman el-Hîrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

¹¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, 118; (Türkçesi için bk.) Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 63.

¹¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 74; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 182. Rivayet hakkında bir yorum için bk. Afifi, *Tasavvuf*, 107, 305.

olmasını mecûsîlik olarak nitelemekte, bununla şunu kastetmektedir: Bir tarafta Allah, diğer tarafta nefsi (yani Zerdüştilik'teki iyi ve kötü tanrı olarak nitelenen güçleri) görmektense, amelin gerçek sahibi olan Allah'ı görerek kendi nefsinin unutmak en doğrusudur. Vâsîti'nin bu anlayışı Bağdat sûfilîği ile Horasan Melâmetiyesi arasındaki farkı açık biçimde göstermektedir.

Sûfî ve tasavvuf tariflerinin hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyıldan itibaren artmaya başlaması ve dördüncü/onuncu yüzyıldan itibaren âdeti patlama yaşaması da üzerinde düşünülmesi gereken bir başka meseledir. Nicholson'ın meşhur makalesindeki tariflerden 6 tanesi hicrî 200-250, 30 tanesi 250-300, 29 tanesi 300-350, 10 tanesi 350-400, 3 tanesi ise 400'den sonra vefat etmiş bulunan kişilere aittir.¹¹⁸ Bu durum 250-350 yılları arasında yoğun bir şekilde sûfî ve tasavvuf târifi yapıldığını göstermektedir. Bu zaman dilimi aynı zamanda ahlâk ve mâneviyat akımlarının tasavvuf şemsiyesi altında toplanma sürecinin hızlandığı zaman dilimidir. Hatta 300 yılından önce yaşamış sûfilere ait târiflerin çoğunun Cüneyd ve Nûrî'ye, 300'den sonra faaliyetlerine devam eden sûfilere ait târiflerin çoğunluğunun da Şiblî'ye ait olması bir başka dikkat çekici noktadır.

Sûfî kavramının kökeni bu makalenin konusu olmamakla beraber konunun bir yönüne karşılık gelmesi sebebiyle müelliflerin buradan vardığı noktaları tespit sadedinde sınırlı oranda temas etmekte fayda vardır. Serrâc Sahâbe'nin sohbeti, sûfilere çok yönlü olmaları sebebiyle elbiseleri olan sûfa, yani yüne nispet edildiklerini söylemiş; Kelâbâzî, vatanlarını terk eden, açlığı tercih eden, mağaralarda yaşayan bütün ahlâk ve mâneviyat arayışı içerisindeki kişilerin mensup olduğu akımları sûfilik şemsiyesi altında toplamış, Kuşeyrî ise sûfî taifesinin mâhiyetlerini tayin edecek lafzî bir kıyâs ve iştikaka ihtiyaç duymayacak kadar meşhur olduklarını ifade etmiştir.¹¹⁹ Her üç yaklaşım da sûfilîğe benzer bütün akımları birleştirme arzusunu belli belirsiz de olsa göstermektedir.

Sûfilîğin fakr ve fütüvvet akımlarından farklılığını gösteren verilerden biri Hücûvîrî'nin tasavvuf kavramını fakr ile melâmet arasında ikinci bir başlık olarak ele almasında görülmektedir. Hücûvîrî burada tasavvufu iki başlık altında ele alır: Tasavvuf¹²⁰ ve hırka (murakka'ât) giyme meselesi.¹²¹ Tasavvuf başlığı altında tasavvuf kelimesinin köken tartışmaları yapılmakta ve tasavvufun tespit edilen özellikleri verildikten sonra bazı tasavvuf tariflerine geçilmektedir. İşin bu yönü tasavvufun bâtinî tarafına işaret etmektedir. Hırka giyme kısmı ise tasavvufun zâhirdeki görünümüdür. Hücûvîrî bu yolla Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin sûfî ismi üzerinde yaptığı tahlile benzer bir şekilde zâhirle bâtinî safvet ve tasavvuf terimlerinde birleştirmiştir.

Hücûvîrî, sonraki başlık altında safvetle fakr arasındaki farka da temas etmiştir. Hücûvîrî, fakr ve safvet kavramlarının hakikatlerini bilmemekle itham ettiği kişilerin konu hakkında yanlış yorumlar yaparak kafaları karıştırdığı görüşündedir. Hücûvîrî'nin ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla fakr ehliyle safvet/tasavvuf ehli arasında fark görenler mevcuttur. Bir görüşe göre safvet ehli için gönüldeki saflık esastır. Ancak Hücûvîrî'nin bu ayrıma karşı olduğu hemen anlaşılmaktadır. Hücûvîrî bu konudaki ihtilâfın Ebü'l-Hasen b. Sem'ün zamanına kadar gittiğini, oysa Ebü'l-Hüseyn İbn Sem'ün'un bekâ keşf hâli içindeyken fakrı safvete, fenâ keşf hâli içindeyken ise safveti fakra tercih ettiğini söylemiştir.¹²² Bu çıkarım Hücûvîrî'ye ait olup burada fakr bekâ ile, safvet ise fenâ ile irtibatlanmıştır. Eğer burada sözü geçen İbn Sem'ün sûfî-meşrep bir Hanbelî fakih olan Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Sem'ün (ö. 387/997) ise ihtilâfın hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılın

¹¹⁸ Nicholson, "Origin and Development of Sufism", 331-348; (Türkçesi için bk.) Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 64-73. Nicholson'ın makalesi yazıldığı 1906 şartlarında hayli başarılı sayılabilir de târiflerin sonraki yıllarda yayınlanan ilk sûfî eserler ışığında yeniden düzenlenmesi bir ihtiyaç olarak gözükmemektedir.

¹¹⁹ Krş. Serrâc, *el-Luma'*, 23-25; (Türkçesi için bk.) Serrâc, *Luma'*, 20-22; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 5-6; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 59-60; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 262; (Türkçesi için bk.) Kuşeyrî, *Risâle*, 367.

¹²⁰ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 22-29; (Türkçesi için bk.) Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 94-105.

¹²¹ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 29-35; (Türkçesi için bk.) Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 106-117. Hırka konusuna Hücûvîrî'den önce ayrıntılı olarak yer verildiği bilinen başka bir eser de Edebü'l-mülûk'tür. bk. İsfehânî, *Sûfilere Ahlâkı*, 51-57 (metinde 33-39). Bu sayfalarda konuya libâsü's-sûfiyye (sûfilere giyimleri) ve zînetü's-sûfiyye (sûfilere süsleri) adıyla peş peşe gelen iki başlık açılmıştır.

¹²² Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 36-37; (Türkçesi için bk.) Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 118-120.

ilk yarısına tarihlendirilebileceği ortaya çıkacaktır.¹²³ Hücvîrî de fakr ile tasavvufu İbn Sem'ûn'un şahsında toplayarak o dönemde zaten hayli birleşmiş olan bu iki akımın tek bir akım sanılmasına katkı sağlamış gözükmektedir.

2.2. Horasan ve Bağdat'ın İki Temel Mâneviyat Akımı Olarak Öne Çıkması

İlk dönem zâhid ve sûfîlerinin sözlerinde mâneviyat akımı olarak öne çıkan beş coğrafya, hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyıldan itibaren ikiye düşecektir: Bağdat ve Horasan. Bu gelişme yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkan *Luma'*, *Ta'arruf* ve *Kûtü'l-kulûb*'da henüz kesin çizgilere kavuşmamıştır. Ancak sonraki nesilde Harkûşî ve Sülemî'nin eserlerinde görünür hale gelmiştir. Bu eserlerde Bağdat sûfilikle, Horasan ise melâmetîlikle öne çıkar. Harkûşî'nin ayrımı esas alınacak olursa Bağdat hâle/ahvâle, Horasan ise kesbe dayalı bir mâneviyat eğilimini temsil eder.¹²⁴ Aralarındaki farklar şunlardır: melâmetîler kesbe, sûfîler ise hâle rağbet etmektedirler. Melâmetîler elbise ya da vecd gibi görünen unsurlar yoluyla şöhreti hoş görmemektedirler, buna karşılık sûfîler fenâ prensibi çerçevesinde buna aldırış etmemektedirler. Melâmetîler vecde götüren raks, semâ, çöğlük atma, tevâcüd gibi unsurlara sıcak bakmamaktadırlar, buna karşılık sûfîler bu yolları vecde gelmek için bilhassa tercih etmektedirler.¹²⁵ Burada mânevî unsurlardan çok zâhirî unsurların da ele alındığı görülmektedir.

Sülemî ise *Kitâbü sülûki'l-ârifin* adlı eserinde konuyu sadece hâl planında ele alarak Bağdat ve Horasan ârifleri arasındaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Burada Sülemî'nin risâlesine verdiği isim de dikkat çekicidir: *Âriflerin sülûkü*. Yani Sülemî'nin burada fakr, tasavvuf, sûfiyye ve melâmetiyye gibi belli bir eğilimi ifade eden bir terimden ziyâde ârif terimini tercih etmesi, bu terimi İslâm mâneviyat akımlarının tamamını kapsayan bir terim olarak görmesiyle alâkalı olabilir mi? İhtimâl dâhilinde olmakla beraber bu iddiada aceleci davranmamak gerekir. Bununla beraber paradoksal biçimde tasavvuf teriminin şemsiye terim haline gelmesinin "sorumlu"larından biri de Sülemî gibi görünmektedir. *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserinde kendilerini sûfî olarak tanımlamayan fütüvvet ve melâmet ehlini de sûfî tabakaları arasında saymıştır. Ayrıca terimler konusunda bazı ayrımlar yapmış olmakla beraber Iraklıların kullandıkları terimleri Horasan Melâmetîlerinin anlayışlarını yorumlamak üzere onlara da hamletmiş gözükmektedir. Sülemî ve Harkûşî melâmîlerle sûfîleri mukayese eden metinlerindeki ortak nokta, Bağdatlıların fenâ ile amellerini görmeme eğiliminde olmalarına karşılık, melâmîlerin daima nefislerini kötüleme ve nefsin derinliklerini keşfetme esasını benimsemeleridir. Ayırt edici bir terim olarak mükâşefe örneği üzerinde durulabilir. Mükâşefe terimi üzerinden bir mukayese yapan Sülemî, bu terimle Bağdatlıların gayba, Horasanlıların ise hem amel hem de hâl bakımından nefsin kusurlarına ait bilgilere ulaşmayı kastettiklerini ifade eder.¹²⁶

Iraklılara göre mükâşefe, gaybe ait bazı bilgilerin sâlike açılmasıdır. Sâlike bu bilgiler içinde hükmedilir ve kendisi bunlara göre hareket ettirilir. Kendisine halkın hâlleri açılır, insanların hiçbir hâli ondan gizli kalmaz. Horasanlılara göre mükâşefe, sâlike nefsinin kusurlarının açılması, sırda gizlenen hainliğin gösterilmesidir. Sâlik, böylece başına gelen her hâlin sağlamlarını çürüğünü bilir, ne dıştan, ne de içten gafil olur.

Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla Bağdatlılar mükâşefeyi gaybe ait bilgilerin kula açılması olarak

¹²³ Sülemî ondan iki fütüvvet târifi nakleder. bk. Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, 82, 90 (tercümede 70, 76). Târihu's-sûfiyye'de de adı geçer. krs. Sülemî, *Târihu's-sûfiyye bi-zeylihi Mihanü's-sûfiyye*, 283-284; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 51/9; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 8/62. İbn Sem'ûn'u ilk sûfî biyografileri içinde sadece Herevî almış, Câmî de onu izlemiştir. Herevî, *Tabakat*, 530-531; Lâmiî Çelebi, *Nefehât Evliyâ Menkıbeleri*, 378. İbn Sem'ûn'un sûfî-meşrep bir fakih ve vâiz olduğu, herhangi bir şeyhe bağlanmadığı, küçük yaşlarında Şiblî tarafından takdir edildiği, buna karşılık Herevî'nin "şeyhim" dediği Husrî ile aralarının iyi olmadığı kaydedilir. Hakkında bk. Erhan Yetik, "İbn Sem'ûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/314.

¹²⁴ Tasavvufu fakra, hâle ve kesbe dayalı yaklaşımlara dair çalışmamız için bk. Zafer Erginli, "Tasavvuf İlminde Klasik Yaklaşımlar", *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar -Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-15-16 Ekim 2022-İstanbul* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 379-434. Benzer metinleri farklı tarzda ele almak gerektiğinden makalemizde zaman zaman bu çalışmamızla örtüşen kısımların varlığı kaçınılmaz olmuştur.

¹²⁵ Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 1/116.

¹²⁶ Sülemî, *Risâleler*, 130-131 (tercüme için bk. 167).

anlamışlarken, Horasanlılar kişiye kendi nefsinin kusurlarının açılması olarak kabul etmişlerdir.

Sonraki dönemlerde Bağdat ve Horasan mâneviyat akımlarının birbiriyle kaynaştığı kaydedilmektedir.¹²⁷ Kanaatimizce böyle bir kaynaşmanın varlığı kaynaklardan gösterdiğimiz verilerle kısmen doğrulanmaktadır. Ancak kaynaşma öncesinde sırasıyla fakr, fütüvvet ve sūfîlik akımları vardır ve bunlar dereceli olarak sūfîlik içinde erimişlerdir. Bu erime yukarıda gösterildiği gibi uzun denilebilecek bir zaman dilimi içerisinde yavaş yavaş gerçekleşmiştir.

Sonuç

Kaynaklardaki verilerden hareketle fakr, fütüvvet ve sūfiyye terimleri çevresindeki kayıtların kronolojik incelenmesi bazı dönüşümlerin varlığını ortaya koymaktadır. Hicrî ikinci/milâdî sekizinci yüzyıl sonundan hicrî dördüncü/milâdî onuncu yılın ilk çeyreğine kadar yaşamış sūfilerin coğrafyaları merkeze alarak ortaya koydukları mâneviyat tasniflerine dair sözlerinin kaynaklardaki bilgiler üzerindeki istişhâdı yardımıyla ortaya çıkan sonuçlar şöyle maddelenebilir:

1. Kaynaklarda belli dönemlerde öbeklendiği görülen fakr, fütüvvet ve sūfiyye tarifleri yer almaktadır. İslâm ülkelerindeki mâneviyat akımlarını toplu olarak coğrafyalar içinde tasvir eden zâhid ve sūfî sözlerinin bu tasvirleri de her nesilde farklı bir terim altında toplanmıştır: Sırasıyla fakr, fütüvvet ve sūfiyye. Şakîk'in **fakr**, Cüneyd'in **fütüvvet**, İbn Yezdânyâr'ın ise **sūfiyye** terimi şemsiyesi altında topladıkları coğrafyalar arasında Horasan, Şam ve Irak ittifak edilen coğrafyalardır. Cüneyd, Basra ve Bağdat'ı Irak altında toplamış, Mısır'a yer vermemişken Şakîk ve İbn Yezdânyâr Mısır'ı da zikretmişlerdir. Buna karşılık bazı kitaplarda ilk defa sūfî adıyla anılan kişi olduğu ifade edilen Ebû Hâşim el-Kûfî, Horasan melâmîlerini temsil eden Hamdûn Kassâr'ın mezhep imamı Süfyân es-Sevrî ve Mârûf el-Kerhî'nin şeyhi Dâvûd et-Tâî gibi isimlerin yaşadığı Kûfe şehrinin bir mâneviyat merkezi olarak tasvir edildiğine dair kayda rastlanmamıştır. Bu durum eğer gerçekten Kûfe hakkında böyle bir söz olmadığı anlamına geliyorsa, bunun sebeplerini görebilmek için eldeki sınırlı kaynaklarla daha derin araştırmalara ihtiyaç vardır.
2. Şakîk'in sözünün sonunda yer alan ifade iki şekilde anlaşılabilir: Ya Şakîk bu gruptan herhangi birinin söylenenlerin hakikatine ulaşmış olmadığını anlayamadığını ya da Bağdatlıların hakikatine erdikleri hususlara diğer insanların eremediğini söylemiş olmaktadır. Cüneyd'in sözünde bir tercih gözükmemekte, buna karşılık zımnen sıdk açısından Horasan'ı öne çıkardığı, Şam'ı ikinci sıraya koyduğu, Irak'ı ise üçüncü sırada değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İbn Yezdânyâr ise Horasan ve Basra'yı öne almış, Bağdat'ı ikinci, Mısır'ı ise son sıraya koymuştur. Fakat Bağdat ve Mısır'daki mânevî yaşantıyı eleştirdiği de açıktır.
3. Tasavvufun henüz yaygınlaşmadığı hicrî üçüncü/milâdî dördüncü yüzyılda tüm bu coğrafyaları içine alan ilk terim *fakr* olup, bu terim maddî mânâsı bakımından zühdle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Şakîk'ten sonra coğrafyalarla mâneviyat akımları arasındaki ilişki konusunda beş coğrafyayı kapsayan bu genişlikte bir söze rastlanmamıştır.
4. Şakîk'in sözünde coğrafyalar tasavvuf ya da sūfiyye adları altında bir tasnife tâbî tutulmadığına göre demek ki henüz tasavvuf terimi ortaya çıkmış olsa bile tüm İslâm coğrafyalarını kapsayıcı bir konuma gelmemiş olduğuna hükmedilebilir. Nitekim sūfî, sūfiyye ve tasavvuf terimlerinin o dönemlerde kullanıldıkları bilinmektedir. Coğrafyaları fakra göre ayıran bu sözden hareketle fakr kavramının tasavvuftan önce yaygın bir kullanım alanı olduğu çıkarılabilir. Ancak fakr kavramının başlangıç itibarıyla ağırlıklı olarak fakirliği zenginliğe tercih etme anlamında daha çok bir maddî mânâ içerdiği görülür. Terimin bir hâl

¹²⁷ Chabbi ve Sviri'nin makalelerini de delil getirerek bu tespiti tekrarlayan bir araştırma örneği için bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, ed. Ali Hakan Çavuşoğlu, 357-362. Bu tespiti Karamustafa da nakleder. bk. Karamustafa, *Sufism*, 60-61, 77; (Türkçesi için bk.) Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 79.

ya da makam olarak mânevî bir anlama bürünmesi hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyılda yaşayan Bağdatlı sûfler sayesinde mümkün olmuştur.

5. Hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar belli bir dönem fakr teriminin yerini, eski Arap ahlâkı olan mürüvvetle de bağlantılı olan fütüvvet terimi almış gözükmektedir. Aksi halde sûfi ve tasavvuf tarifleri konusunda en çok öne çıkan isimlerden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin üç temel coğrafyadaki mâneviyat akımlarını fütüvvet şemsiyesi altında tasvir etmesini açıklamak mümkün olmaz. Çok sayıda sûfi ve tasavvuf târifi olduğu bilinen Cüneyd'in başka bir fütüvvet târifine rastlanmaması bu konuda şüphe etmemizi gerektirmektedir.
6. Hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren tasavvuf ve sûfiyye terimleri bütün coğrafyalarda yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu yeni durumun anılan dönemde sûfi ve tasavvuf tariflerindeki artışla da sıkı sıkıya ilişkilidir. Bununla beraber Şam ehlinin bir süre daha kendi mâneviyat akımlarını bu terim çevresinde tarif etmeyi sürdürme eğiliminde oldukları görülür. Tasavvufa getirdiği bir tarif de Sülemî tarafından nakledilen Dârânî'nin Basra zâhidlerinden "sûfi" Mâlik b. Dinar'ı eleştirirken kendisini bu sıfatın dışında tutması bunu gösterir. Sonraki nesilde Şamlılardan İbnü'l-Cellâ Bağdatlıların sûfi dediği kişilere kendilerinin fakîr dediklerini beyan eder. Bu açıklama, iki terimin kaplamaları aynı da olsa birbirinden farklı olarak anlaşıldığını gösterir. En eski tasavvuf kitaplarından biri olan Serrâc'ın *Luma*'ndaki bir kayıta Ebû Bekir et-Tûsî'den naklen mânevî yönelimleri isimlendirme noktasında uzunca bir süre fakr kelimesinin diğerlerine tercih edildiği, Sülemî'nin *Tabakât*'indeki bir kaydında da Ebû'l-Abbas ed-Dîneverî'nin fakr ve tasavvufu birbirinden ayırarak her ikisinin de âdâbının bozulmuş olduğundan şikâyet etmesi aralarındaki farklılıkla ilişkilidir. Kaynaklara yansıyan bilgiler kesin bir şey söylemeye yeterli olmamakla beraber Horasanlıların da fütüvvet terimini bir süre daha tercih ettikleri çıkarımı yapılabilir.

Bu kabuller üzerine şu tespitler de oturtulabilir:

7. Tasavvuf teriminin yaygınlaşmasından itibaren önce fakr, daha sonra da fütüvvet teriminin tasavvuf şemsiyesi altına girdikleri anlaşılmaktadır. Fakr terimi önceleri tasavvufla beraber bir mâneviyat eğilimi olarak kullanılmaktayken, tasavvufun hâl ve makamlarından birine dönüşmüş, maddî boyutu geri planda kalarak kalbî yönü ön plana çıkmıştır. Nispeten geç sayılabilecek bir tarihte yaşamış bulunan İbn Yezdânî'nin sözünde Şam'ın yer almaması bir karîne sayılabilir.
8. Fütüvvet terimine getirilen tariflerin sıklıkla tasavvufa getirilen tariflerle karıştığı görülür. Ancak ne var ki ilk devirde bu konuda Sülemî ve Kuşeyrî kadar yazıp çizen pek olmamıştır. Her iki müellifin de fütüvvet târifi naklettiği en meşhur isimler arasında Şii-İmâmîye'nin altıncı imam saydığı Câfer es-Sâdık, Horasanlı Fudayl b. İyâz, Bağdatlı muhaddis Ahmed b. Hanbel ve Mısırlı sûfi Zünnûn öne çıkmaktadır. Sünnî, Hanbelî isimlerden başka Şiiler tarafından kendilerine nispet edilen isimlerin aynı kitapta bir araya gelebilmiş olması, o dönemde bu ayrımların henüz keskinleşmemiş olmasıyla ilişkilidir. Bu hayli geniş çerçevede üzerinde çalışılabilecek alt konulardan biri de fütüvvetle Şiilik arasında sonradan kurulan ilişkideki bağlantı noktalarından birinin Câfer-i Sâdık'ın bu tarifıyla irtibatlandırılmasının mümkün olup olmadığı meselesidir.
9. Tasavvuf terimi hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren, yani muhtemelen Cüneyd-Haddâd görüşmesinden sonraki yıllarda daha çok tarif edilmeye başlanmış, hicrî 200-250 arasındaki sınırlı sayıda bulunan tariflerin sayısı 250-350 arasında

- gözle görülür miktarda artmıştır. Tariflerin bu hızlı artışıyla tasavvuf teriminin İslâm mâneviyâtını ifade eden şemsiye isim haline gelmesi durumu arasında anlamlı bir ilişki kurulabilir. Ancak bu süreç uzun bir zamana yayılmış gözükmektedir. Çünkü Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfî hikâyelerini toplamakla meşhur müridlerinden Câfer el-Huldî'nin (ö. 348/959) Mâverâünnehir âriflerinden Hakîm et-Tirmizî'yi sûfî olarak görmemesi sûfî teriminin bütün ârifleri kapsayan bir terim olma sürecinin henüz tamamlanmadığına işaret eder.
10. İbn Yezdânyâr'ın sözü sûfî tariflerinin yoğun bir şekilde yapılmaya devam edildiği bir dönemin başına tarihlenmektedir. Bu noktada hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyıldan itibaren Bağdat sûfilerini hedef alan bir isim tarafından sûfiyye teriminin fakr ve fütüvvet terimleri önüne geçirilmiş olması dikkat çekicidir. Bu da İbn Yezdânyâr'ın sûfiyyeyi sadece Bağdatlılardan ibaret görmediğini ortaya koyar. Bütün mâneviyat disiplinlerini tamamıyla kapsayıcı hale gelme süreci tamamlanmamışsa da terimin kullanımı o zamanlara kadar yerleşmiş, İbn Yezdânyâr da bunu genel mâneviyat akımlarını içeren bir terim olarak kullanmış gözükmektedir.
 11. Coğrafyalar arasında geçişler ve alışverişler de vardır. Meselâ fütüvvetin Şam'da olduğunu söyleyen Cüneyd, ataları Horasan'la irtibatlı olan Cibâl'in Nihavend bölgesinden gelmiş bir Bağdatlıdır. Bağdat'ta tasavvufun kurucu isimlerindedir, ama şeyhleri arasında Şam'da da bir fütüvvet şeyhi vardır. Yani bu coğrafyaların hemen hepsinden beslenmiştir. Ayrıca Horasanlı fütüvvet şeyhi Ebû Hafs el-Haddâd ve melâmet şeyhi Hamdûn el-Kassâr'ı da övmekten geri durmamıştır.
 12. Aralarında farklılıklar bulunsa da Horasan'daki akımların söz-eylem bütünlüğü yanında ihlâsı öne çıkardığı her üç sözde de teslim edilmektedir. Gerçekten de sıdk ve ihlâs amellerin gizli tutularak sürekli tenkit edilmesini ve nefsin kınanmasını esas alan Horasan Melâmetiyesi'nin de en çok vurgu yaptığı terimlerdir. Bu sebeple kısmen Irak'taki sûfiler arasında görülen vecd örneklerine Horasan'daki hâllerini açığa vurmaya değil, gizli tutmayı tercih eden melâmet ehlinde rastlanmaz. Buna bağlı olarak ilk devir melâmet ehlinin mâneviyat hayatı dönemin eserlerinde pek görülmez. Sıdk ve ihlâsın Horasan'a atfedilmesinde, bölgenin ribatların kurulduğu ve İbrahim b. Edhem, Abdullah b. Mübârek ve Şakîk gibi zâhidlerin savaştığı bir cihad bölgesi olmasından gelen bir sürecin de payı bulunabilir.
 13. Horasan sûfilerinin teori-pratik bütünlüğünü ifade etmede İbn Yezdânyâr da Şakîk ve Cüneyd'le birleşir. Ancak onun bu yaklaşımını Kelâbâzî'nin kendisini Horasan ve Cebel bölgesinin sûfîleri arasında saymasından bağımsız düşünmemek daha doğru görünmektedir. Genel olarak bakıldığında üç ayrı nesilde ortaya çıkan üç ismin fakr, fütüvvet ve sûfilik terimleri çevresinde sadakat unsurunu Horasanlılar'a atfetme konusunda birleştikleri görülür. Afîfî'nin Nişâbur'daki âriflere mahsus usûllerin nazariyattan çok uygulamaya öncelik verdikleri şeklindeki yorumu da bu tasvirlerle örtüşür.
 14. Mısır'daki görüşlerin hoşuna gitmediğini söyleyen Şakîk'in yaşadığı dönemde Mısır'da çok meşhur sûfiler yoktur. Ancak onun vefat yılına yakın zamanlarda Mısır'da baş gösteren, Hâricîliğe benzer tavırlar sergileyen ve kendilerine "sûfî" diyen bir grubun varlığı bilinmektedir. Şakîk'in görüşlerini beğenmediği grubun bunlar olmaları muhtemeldir. Ancak onların siyâsî faaliyetleri Şakîk'in vefatından sonraki yıllara tekabül etmektedir. Şakîk'le aynı coğrafyadaki Abdullah b. Mübârek'le (ö. 181/797) ve Mısır'da İmam Şâfî'nin (ö. 204/820) sûfîleri kötöleyen sözlerinin Mısır'daki bu "radikal" eğilimli sûfîleri hedef almış olmaları kuvvetle ihtimal dâhilindedir. Şakîk Mısırlı sûfilere bakışı açısından İbnü'l-Mübârek ve İmam Şâfî ile birleşmiş gözükmektedir. İbn Yezdânyâr'ın aşağıda ele alınacak Mısır sûfilerinde söz

ve amel olmadığını belirten sözüyle Şakîk'in Mısırlıların görüşlerini beğenmemesi arasında açık bir irtibattan söz etmek ise kolay değildir. Buna karşılık İbn Yezdânyâr'ın bu tavrının kendi dönemindeki sûfiliğe eleştiri getirdiği bellidir.

15. İbn Yezdânyâr'ın Mısır sûfilerinde ne söz ne de amel bulunduğunu söylemesi de iki şeyle alâkalı olabilir: Bunlardan birincisi Hanbelîlere yakın olduğu izlenimi uyandıran İbn Yezdânyâr'ın Mısır'daki sûfî yaklaşımı kabul etmemesidir. Kannâd'ın şiirinde İbn Yezdânyâr'ın Zünnûn el-Mısrî'ye de dil uzattığına temas edilmiş olması Mısır üzerinden tenkit edilen kişinin Zünnûn olabileceğine işaret eder. Bununla beraber İbn Yezdânyâr Şakîk'in sözünden haberdar da bulunabilir ve Mısırlılara bu söz yoluyla tenkitte bulunmuş olabilir. Bu durum ikinci bir sebep olarak düşünülebilir. Ancak bu noktanın delillendirilmesi mümkün olmamıştır.
16. "*Lisan Irak'tadır*" sözünün tahlili konusunda söylenebilecek en özet ifade çok sayıda fikir akımının bulunduğu Bağdat'ta tasavvufî hâllerin açıklamasının yapıyor oluşudur. Şakîk'in sözündeki "*hâllerin tespiti*" ifadesi ışığında düşünüldüğü zaman Şakîk ile Cüneyd'in Bağdat konusunda farklı zaman ve mekânlar için benzer tespitler yaptığı söylenebilir. Tasavvuf dilinin ve ayrıca klasik tasavvuf terimlerinin geliştiği coğrafyanın açık ara Irak ve özellikle de Bağdat olduğu dikkate alındığında, bu sözlerde ifade edilen husus kısmen aydınlığa kavuşmaktadır.
17. Buna karşılık Ebû Hafs Haddâd'ın "*Fütüvvet amelle elde edilir, sözle değil*" cümlesiyle Bağdatlılara biraz da eleştirel bir cevap vermesi hem Horasanlılardaki ihlâsa hem de Bağdatlıların dil ve terminoloji konusundaki kudretine işaret eder. Üstelik sûfî ve tasavvuf tariflerini en çok yapanlar Bağdatlılardır. Bunlar arasında Cüneyd, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Bekr eş-Şiblî en çok tarif yapan sûfiler olarak karşımıza çıkar.
18. Haddâd ve Cüneyd'in fütüvvet terimine verdikleri mânâlarda Bağdat ve Horasan'daki hâkim mâneviyat yapılarının farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Bağdat, hâle dayalı yaklaşımları temsil etmekte ve fenâ anlayışını öne çıkarmaktadır. Fütüvvet ehli ise sosyal hayattaki ilişkileri önceleyen bir ahlâk ve mâneviyat anlayışı ortaya koymuşlardır.
19. Hicrî beşinci/milâdî on birinci yüzyıla gelindiğinde üçüncü yüzyıldan itibaren ortaya çıkan gelişmelerin de etkisiyle fıkıh, kelâm, hatta felsefe gibi diğer disiplinlerle beraber tasavvufta Bağdat ve Horasan iki ayrı coğrafya olarak ön plana çıkmıştır. Dördüncü/onuncu yüzyılın ilk yarısında yazılan eserlerde göze çarpmayan bu ayrım sonraki nesilde Harkûşî ve Sülemî'nin eserlerinde görünür hale gelmiştir. Bu eserlerde hâle/ahvâle dayalı eğilimleri temsil eden Bağdat sûfilikle, kesbe dayalı eğilimleri temsil eden Horasan ise melâmetîlikle öne çıkar. Harkûşî bu eğilimleri hâl ve kesb ayrımına tâbî tutar. Sülemî ise *Kitâbü sülûki'l-ârifin* adlı eserinde konuyu sadece hâl planında ele alır ve Bağdat ile Horasan ârifleri arasındaki farklılıkların bu yönünü gösterir. Sülemî'nin eserinin adındaki ârif kavramı da mâneviyat eğilimlerini tasavvuf ve melâmet üzerinde kapsayan bir üst terim görünümündedir. Ancak paradoksal biçimde bu iki eğilimi tasavvuf ortak paydasında birleştirme konusundaki "sorumlu"lar Sülemî'den itibaren temel tasavvufî eserleri yazan müellifler gibi gözükmemektedir. Hücvîrî'nin de dâhil olduğu bu müelliflerin fakr ile tasavvufu birleştirme konusunda paylarından söz edilebilir. Bununla beraber Hücvîrî eserinin başında fakr, safvet ve melâmet ayrımı yaparak başlangıçtaki ayrımın varlığına da işaretle bulunmuştur.

Fakr-fakîr-fukarâ, fütüvvet-fetâ-fitye/fityân ve tasavvuf-sûfî-sûfiyye terimleri çevresinde kaynaklardaki bilgi kırıntılarının coğrafya temelli olarak yapılan tasvirlerle dayalı sözlerle istişhâda dayalı olarak incelendiği bu çalışma, konuya giriş mahiyetinde olup tasavvuf dışındaki kaynakların çoğaltılarak derinleştirilmesi konunun farklı veçhelerini görmeye yardımcı olabilir.

Kaynakça

- Abdelkader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. London: Luzac & Company Ltd., 1962.
- Affî, Ebu'l-Alâ. *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*. Beyrut-Bağdâd: Münteşerâtü'l-Cemel, 2015.
- Affî, Ebu'l-Alâ. "Melâmîlik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet". çev. Ekrem Demirli. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. 135-194. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Affî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Arslan, İsmail. "Edebü'l-Mülûk ve Müellifi". *Sûfilerin Ahlâkı- Ebedü'l-mülûk fî Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf*. 9-14. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Arslan, İsmail. *Tasavvufun Teşekkül Sürecine Dair Bir Eser Olarak Edebü'l-mülûk ve Kaynak Değeri*. Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Ateş, Süleyman. "İhlâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlakî Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Câhız, Ebü 'Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle - IVe/Xe siècle". *Studia Islamica* 46 (1977), 5-72.
- Çağrı, Mustafa. "Sıdk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Erginli, Zafer. *Bağdat Tasavvuf Mektebi*. Rize: STS, 2014.
- Erginli, Zafer. "III./IV. Yüzyıllarda Bağdat'taki Tasavvufî Grupların Tarihî Gelişimine Toplu Bir Bakış". *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*. ed. M. Necmeddin Bardakçı. 29-64. Isparta: SDÜ Matbaa, 2017.
- Erginli, Zafer. "Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfi Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 1-33.
- Erginli, Zafer. "Tasavvuf İlminde Klasik Yaklaşımlar". *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar - Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-15-16 Ekim 2022-İstanbul*. 379-434. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsar*. haz. Rüşdî es-Sâlih Mulahas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983.
- Fayda, Mustafa. "İbn İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gökbulut, Süleyman. "Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî". *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. 223-232. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *Kitâbü'l-hass 'ale't-ticâratî ve's-sinâ'atî ve'l-'amel ve'l-inkâr 'alâ men yedde'î-tevekkül fî terki'l-'amel ve'l-hucetu aleyhim fî zâlike*. haz. Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd. Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.
- Harkûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbüri. *Kitâbü tehzîbi'l-esrâr*. thk. İrfan Gündüz. 2 Cilt. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Hartmann, Richard. "es-Selâmî'nin [?] Risâletü'l-Melâmetiyye'si". çev. Köprülü-zâde Ahmed Cemâl. *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası* 3/6 (1924), 277-322.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. haz. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Herevî, Hâce Abdullah. *Kitâbü'l-Fütüvve -Fütüvvet Ahlâkı-*. haz. Sezai Küçük. İstanbul: İber Yayınları, 2023.
- Herevî, Hâce Abdullah. *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*. haz. Abdürrezzak Tek. Bursa-İstanbul: Emin Yayınları, 2008.

- Herevî, Şeyhülislâm Ebû İsmâîl Abdullah Ensârî. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Muhammed Sürûr Mevlâî. Tahran: İntişârât-ı Tus, 1943.
- Hücvîrî. *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. haz. Feridun Âsiyâbî & Aşkı Zencânî. Tahran, ts.
- İbn Abdîrabbih. *el-İkdü'l-Ferîd Kültürel İnciler*. 3 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed b. 'Abdî Rabbihel-Endelüsî. *el-İkdü'l-Ferîd*. haz. Müfid Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimeşk*. ed. Amr b. Garâme el-Amravî. Dâru'l-Fikri't-Tibâa, 1995.
- İbn Füreik. *el-İbâne 'an turukî'l-kâşidîn: Tasavvuf İstilahları (Eleştirmeli Metin - Çeviri)*. çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Hamîs, el-Hüseyn b. Nasr b. Hamîs. *Menâkıbü'l-ebâr ve mehâsinü'l-ahyâr*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. 3 Cilt. Ayn: Merkezu Zayed li't-Tûras ve't-Tarih, 2006.
- İbn Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. haz. Heyet. 12 Cilt. Cem'iyetu'l-Meknezi'l-İslâmî, 2010.
- İbn Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Fedâilu's-Sahâbe*. haz. Vasiyyullâh Muhammed 'Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke nesta'în*. thk. Ammâr Âmir. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd Menî' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. ed. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddin Ebû Hâfız Ömer b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Nüreddin Şureybe. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994.
- İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İsfehânî, Ebû Mansûr Ma'mer. *Sûfîlerin Ahlâkı - Ebedü'l-mülûk fi Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf*. haz. İsmail Arslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî. *Kitâbü't-ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. haz. Arthur John Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1933.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Mısırî. *Kitâbü'l-vülât ve kitâbü'l-kudât*. thk. Rhuvon Guest. Beyrut-Leiden-London, 1908.
- Konur, Himmet. *Mihne: Sûfîlerin Zulümle İmtihanı Hicrî III ve IV. Asırlarda Mihne'ye Maruz Kalan Sûfîler*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Konur, Himmet. "Sufi ve Tasavvuf Kavramlarının Tarihi Üzerine". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 41 (2018), 104-115.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*. thk. Ahmed İnâye, Muhammed el-İskenderânî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2001.
- Lâmîî Çelebi. *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*. haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

- Makdisî, Takiyyüddîn Abdülganî b. Abdülvâhid b. Ali b. Sürûr. *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*. haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr, 1987.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. çev. Mehmed Ali Aynî. haz. Osman Türer & Cengiz Gündoğdu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- Meier, Fritz. "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu". çev. Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 443-468.
- Meier, Fritz. "Sûfilik ve (İslam) Kültürünün Sona Erişi". çev. Ahmet Aslan. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi [DTCF Dergisi]* 28/1-2 (1970), 197-218.
- Mekkî, Ebû Talîb. *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Saîd Nesîm Mekârim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Mekkî, Ebû Talîb. *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd Mahbûb İle Muâmelede Kalplerin Azığı ve Mürîdin Tevhid Makamına Giden Yolu*. haz. Muharrem Tan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*. ed. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî. *Âdâbü'n-nüfûs ve yelîhi Kitâbü't-tevehhüm*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1991.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî. *el-Mekâsibu rızku'l-halâl ve hakikatü't-tevekkül 'ale'llah*. haz. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut, 1987.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-Kelâm -Mâtürîdî Kelâmı-*. haz. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 8. Basım, 1977.
- Nicholson, Reynold A. "An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism with A List of Definitions of the Terms 'Sufi' and 'Tasawwuf' Arranged Chronologically". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 38/2 (1906), 303-348.
- Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Önkal, Ahmet. "İfâza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/505-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özaydın, Abdülkerim. "Ahbâru Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/491-492. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özaydın, Abdülkerim. "Ezrakî, Ebü'l-Velîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Müslüm. *Kitabu Mi'yari't-Tasavvuf ve mâhiyetuh ve Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harrâz*. Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. es-Serrâc et-Tûsî. *el-Luma' fi târihi tasavvufi'l-İslâmî*. haz. Kâmil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Serrâc, Serrâc Tûsî. *el-Luma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2014.
- Sibt İbnul-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtu'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. haz. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdullah. *'Avârifü'l-me'ârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdullah. *Tasavvufun Esasları-'Avârifü'l-Me'ârif Tercemesi-*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz vd. İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-Fütüvve*. haz. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tarihü's-sufiyye bi-zeylihi Mihanü's-sufiyye*. thk. Muhammed Edib el-Câdir. Dimaşk: Dâru Ninevâ, 2015.

İslâm Mâneviyat Akımlarına İsim Arayışları Coğrafyalar Üzerinden İzlenebilir mi?
-Oluşum Aşamasında İlk Sûflerin Coğrafya Tasvirleri İçeren Sözlerine Fakr-Fütüvvet-Sûfiyye Üçgeninde Bir
Tahlil Denemesi-

- Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn en-Nisâbüri. "Risâletü'l-Melâmetiyye". *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*. haz. Ebu'l-Alâ Afîfî. 91-127. Beyrut-Bağdâd: Münteşerâtü'l-Cemel, 2015.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. *İlk Zâhid ve Sûfler Tabakâtü's-Sûfiyye*. haz. Abdürezzak Tek. Bursa: Bursa Akademî, 2018.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Nüreddin Şureybe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986.
- Sviri, Sara. "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî". çev. Salih Çift. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/11 (2003), 445-468.
- Sviri, Sara. "İbn Münâzil'in İzinde: Bağdat ve Nişabur'da İlk Tasavvuf Mektepleri". çev. Hicret Karaduman. *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 267-298.
- Sviri, Sara. *Perspectives on Early Islamic Mysticism -The World of al-Hakim al-Tirmidhi and His Contemporaries*. London-New York: Routledge, 2020.
- Şirâzî, Ebü'l-Kâsım el-Cüneyd b. Mahmûd el-Ömerî. *Şeddü'l-izâr fî hattî'l-evzâr 'an züvvâri'l-mezâr*. haz. Mirza Muhammed el-Şazvînî & Abbâs İqbâl Aştîyânî. Tahran: Maṭba'atu'l-Meclis, 1949.
- Tan, M. Nedim. "Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 155-190.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yazıcı, Tahsin - Uludağ, Süleyman. "Herevî, Hâce Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yetik, Erhan. "Ebû Osman el-Hîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/208. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yetik, Erhan. "İbn Sem'ûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/314. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.