

**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**HORASAN'DAKİ TASAVVUF GELENEĞİNİN BİR ŞARİHİ
OLARAK EBÛ ABDURRAHMAN es-SÜLEMÎ (ö. 412/1021) VE
TASAVVUF ANLAYIŞI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
İslim GÜMÜŞTEKİN**

**Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

AĞUSTOS 2018

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HORASAN'DAKİ TASAVVUF GELENEĞİNİN BİR ŞARİHİ
OLARAK EBÛ ABDURRAHMAN es-SÜLEMÎ (ö. 412/1021) VE
TASAVVUF ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İslim GÜMÜŞTEKİN (157213023)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez --/--/---- tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)		<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi		<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi		<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/ 1021) ve Tasavvuf Anlayışı

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 90 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 20/07/2018 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı %17'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : İslim Gümüştekin
Öğrenci Numarası : 157213023
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

20/07/2018

20/07/2018

ÖNSÖZ

Tasavvufun teşekkül süreci, hicrî ilk yüzyılın ortalarından başlayan çeşitli safhalardan geçerek Gazzâlî'ye kadar ulaşan yaklaşık beş asırlık süreci temsil etmektedir. Bu sürecin gelişim safhaları ve bu süreçte ortaya konan zengin tasavvufî malzemenin Irak ve Horasan olmak üzere iki ana temayül etrafında şekillendiği gözlenmektedir. Herhangi bir düşünce geleneğini sağlıklı bir şekilde anlamının yollarından biri, o düşünce geleneği içerisinde yetişmiş, fikirleri ve eserleriyle o geleneğin gidişatını etkileyen merkezî isimlere odaklanmaktır. Bu sebeple çalışmamızı Horasan düşünce geleneğinin en önemli müelliflerinden biri olan Sülemî'nin tasavvuf anlayışına hasrederek bu geleneğin temel meselelerini, Horasan'ın tasavvufî hayat ve düşünce bakımından diğer bölgelerden ayrılan özelliklerini ve teşekkül süreci içerisindeki etkisini tespit etmeyi amaçlıyoruz.

Bu doğrultuda tezimizi üç bölüme ayırdık. Birinci bölümde Sülemî'ye odaklanmak suretiyle onun özelde Horasan neşvesinde genelde ise tasavvufî düşüncede önemini ele almaya çalıştık. İkinci bölümde melâmet ve fütüvvet anlayışlarından hareket ederek Horasan neşvesini daha yakından okumaya çalıştık. Son olarak üçüncü bölümde, Sülemî'nin tasavvuf anlayışını, onun tasavvufun temel meselelerine yaklaşımı doğrultusunda ortaya koymaya gayret ettik.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok kişinin destek ve katkısı bulunmaktadır. Öncelikle akademiye geçişin ilk basamağı olan bu yüksek lisans tezinin konu tespiti de dâhil olmak üzere her aşamasında ufuk açıcı görüş ve tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer'e en içten saygı ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca Uludağ Üniversitesi'ne her gittiğimde beni ilgiyle karşılayan, ilme olan iştiaak ve heyecanımı canlı tutan ve çalışmalarımı yakından takip ederek beni her zaman destekleyen muhterem hocam Prof. Dr. Abdurrezzak Tek'e minnettarım. Yine ders dönemi sürecince bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel'e teşekkür ederim. Lisans ve yüksek lisans boyunca birikimlerinden istifade ettiğim diğer tüm hocalarıma ve üniversite dışında çeşitli vesileler ile kendilerinden ders aldığım ve ilim payesi ile tanışmama vesile olan saygıdeğer hocamlarıma minnet ve şükran borçluyum.

Her zaman yanımda olan, bana güvenen ve içten tavsiyeleriyle tez yazım sürecinde de desteklerini esirgemeyen fedâkâr dostum ve kardeşim Hümeysra Elif Yılmaz'a, tez konumun belirlendiği andan itibaren çalışmamla ilgili birçok konuyu kendisiyle istişare ettiğim, tezimi baştan sona okuyup tashih eden, manevî destekleri ile her daim işimi kolaylaştıran vefâkâr dostum ve kardeşim Meryem İnci Nur Babadağ'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Yine yoğun programlarına rağmen tezimin her aşamasında bana fikir veren, sohbetleriyle yolumu açan tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim. Son olarak aileme ve yetişmemde büyük emekleri olan ve eğitim hayatım boyunca maddi ve manevî desteklerini hiç esirgemeyen sevgili anneme ve babama sonsuz teşekkür ve minnet borçluyum. Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

İslim Gümüştekin

15/07/2018

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	v
ÖZET	vi
SUMMARY.....	vii

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	2
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

SÜLEMÎ VE TASAVVUF DÜŞÜNCE GELENEĞİNDEKİ YERİ

1.1 EBÛ ABDURRAHMAN ES-SÜLEMÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	7
1.1.1 ANA HATLARIYLA SÜLEMÎ'NİN HAYATI	7
1.1.2 ESERLERİ	9
1.2 HORASAN'DAKİ TASAVVUF ANLAYIŞININ BİR ŞARİHİ OLARAK SÜLEMÎ	18
1.2.1 SÜLEMÎ'YE KADAR TASAVVUFUN TEŞEKKÛL SÜRECİ.....	18
1.2.2 SÜLEMÎ'NİN GÖZÜNDE TASAVVUFTA HORASAN NEŞVESİ	22
1.2.3 SÜLEMÎ'NİN TASAVVUF YAZARLIĞI.....	27

İKİNCİ BÖLÜM

SÜLEMÎ'YE GÖRE TASAVVUFUN İKİ TEMEL MESELESİ;

MELÂMET VE FÜTÜVVET

2.1 MELÂMET	34
2.1.1 SÜLEMÎ'YE GÖRE MELÂMETLİK VE GELİŞİMİ	35
2.1.2 MELÂMETLİĞİN TEMEL İLKELERİ	40
2.1.2.1 Nefsi Kinamak	40
2.1.2.2 Riyadan Arınmak	42
2.2 FÜTÜVVET	45
2.2.1 TANIMI VE TARİHİ SEYRİ	45
2.2.2 SÜLEMÎ'YE GÖRE FÜTÜVVET	48
2.2.3 FÜTÜVVETİN TEMEL İLKELERİ.....	49
2.2.3.1 İsâr	49
2.2.3.2 Uhuvvet.....	51
2.2.3.3 Benliğin Yok Edilmesi	53
2.2.4 FÜTÜVVET-MELÂMET İLİŞKİSİ.....	54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜLEMÎ'YE GÖRE TASAVVUFÎ HÂLLER VE MAKÂMLAR

3.1 TASAVVUFTA HÂLLER-MAKÂMLAR BAHSİNİN ÖNEMİ	58
3.2 HÂLLER	60
3.2.1 MURAKABE.....	62
3.2.2 MUHABBET.....	63
3.2.3 HAVF VE RECÂ.....	64
3.2.4 HAYÂ.....	65
3.2.5 ŞEVK.....	66
3.2.6 ÜNS	66
3.2.7 İTİMÎ'NAN	66
3.2.8 YAKÎN	67
3.2.9 MÜŞAHEDE.....	68
3.3 MAKÂMLAR.....	68
3.3.1 TEVBE.....	69
3.3.2 VERA'	71
3.3.3 ZÜHD.....	71
3.3.4 FAKR	72
3.3.5 SABİR	74
3.3.6 İHLÂS.....	75
3.3.7 RIZA	76
3.3.8 TEVEKKÜL.....	78
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	83
ÖZGEÇMİŞ.....	91

KISALTMALAR

a. mlf	: Adı geçen müellif
b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
Bsm.	: Basım
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırmız
mlf.	: Müellif
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm/vefat tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
v. dğr.	: Ve diğeri

ÖZET

Tezin Başlığı: Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/ 1021) ve Tasavvuf Anlayışı

Tezin Yazarı: İslim GÜMÜŞTEKİN **Danışman:** Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

Kabul Tarihi: 03/08/2018 **Sayfa Sayısı:** vii + 90

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri **Bilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

Tasavvufun gelişim sürecinde kaleme alınan eserlerde bazı merkezler, üstadlar, tasavvufî öğretiler ve meseleler temel olarak ele alınmış ve bu anlamda Irak ve Horasan olmak üzere iki ana temayül ön plana çıkmıştır. Tasavvufun bir dinî ilim olarak tedvin edilme sürecinde eserlerin büyük çoğunluğu Irak havzasında yetişmiş önemli sûfi müellifler tarafından kaleme alınmıştır. Horasan tasavvuf geleneğinde öne çıkan en önemli yazar Ebû Abdurrahman es-Sülemî'dir. Çalışmamızda, Sülemî'nin eser ve fikirlerine odaklanmak suretiyle Horasan tasavvuf geleneğinin temel karakteristiğini tespit edilecek ve bilhassa bu geleneğin diğer tasavvufî geleneklerden farklılaşan yönlerinin tasavvufun teşekkülü açısından ne tür sonuçlarının ortaya çıktığı soruşturulacaktır. Böylelikle bu çalışmamızda, Sülemî'nin tasavvuf anlayışı, tasavvufun teşekkül sürecine katkısı, Horasan tasavvuf geleneğinin gün yüzüne çıkarılmasındaki etkisi ve Horasan havzasının temel meseleleri gibi konular bahis edilecektir.

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Sülemî'nin tasavvuf düşüncesi geleneğindeki önemini, tasavvufun bir dinî ilim olarak tedvin edilmesine katkısını ve onun fikirleri üzerinden Horasan tasavvuf geleneğinin başlıca meselelerini tespit etmeye gayret ettik. İkinci bölümünde Horasan neşvesini mercek altına alarak bu neşvenin öne çıkardığı temel konularda tasavvufî düşüncesi geleneğindeki ifade ettiği anlam üzerinde durmaya ve bazı tespitlerde bulunmaya çalıştık. Böylelikle Horasan neşvesinin genel karakteristiğini ortaya koyan fütüvvet ve melâmet hususunda genel bir çerçeve sunmaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise hâller ve makamların Sülemî'nin anlayışındaki tezâhürlerini konu edindik. Bu noktada Horasan şarihi Sülemî'nin hâller ve makâmlar ile ilgili görüşlerinin Bağdat şarih sûfilerinin yaklaşımları ile arasındaki irtibat noktalarını ve farklılıkları değerlendirmeyi amaçladık.

Anahtar Kelimeler: Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Horasan, Melâmet, Fütüvvet, Bağdat, Tasavvuf

SUMMARY

Thesis Title: Abu Abd ar-Rahman as-Sulami (d. 412/ 1021) as a Commentator of the Sufism Tradition in Khorasan and His Understanding of Sufism

Thesis Author: İslim GÜMÜŞTEKİN **Advisor:** Dr. Hacı Bayram BAŞER

Date: 03/08/2018

Pages: vii + 90

Department: Temel İslam Bilimleri

Field of Study: Temel İslam Bilimleri

Some of the centers, masters, Sufi teachings and matters are primarily addressed in the works written during the development period of Sufism, and in this respect, two primary trends, Iraq and Khorasan, have stood out. A great majority of works have been written by Sufi authors brought up in Iraq during the codification period of Sufism as a discipline of religion. The most important author outstanding in the Sufism tradition of Khorasan is Abu Abd ar-Rahman as-Sulami. In this study, the fundamental characteristics of Sufism tradition of Khorasan will be determined by focusing on the works and ideas of as-Sulami, and in particular, what kind of results the differentiating aspects of this tradition from other Sufism traditions ensued in terms of the formation of Sufism will be investigated. Thus, the matters such as as-Sulami's understanding of Sufism, his contributions to the formation progress of Sufism, his impacts on bringing Sufism tradition of Khorasan to light and the fundamental issues of Khorasan will be mentioned.

We endeavored to determine the significance of as-Sulami in the tradition of Sufism thought, his contributions to the codification of Sufism as a discipline of religion, and primary issues of Sufism tradition of Khorasan through his ideas in the first section of this study, consisting of three sections. In the second section, we endeavored to make observations and dwell upon the meaning of the fundamental matters, put forward by the Khorasan tradition, in the Sufist tradition of thought by examining the Khorasan tradition. Thus, we made an effort to offer a general framework on futuwwa (morals) and malamah (blame), putting forward the general characteristics of Khorasan tradition. In the third section, we studied the manifestation of hal (conditions) and maqam (degrees) on the understanding of as-Sulami. At this point, we aimed to evaluate the contact points and differences between the views of as-Sulami, the Khorasan commentator, regarding the hal and maqam, and the approach of Baghdad commentator Sufists

Key Words: Abu Abd ar-Rahman as-Sulami, Khorasan, Malamah, Futuwwa, Baghdad, Sufism



GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkülünde, hicrî ilk beş asırda yazılan tasavvuf eserleri merkezî bir rol oynamıştır. Tasavvufun temel meselelerinin belirli bir sistem içerisinde işlendiği bu eserlerin, o süreç içerisindeki ilmî disiplinlerin hatta İslâm dünyasındaki bütün entelektüel hareketin, Bağdat çevresinde temerküz ettiğini söylemekte beis yoktur. Bu açıdan Bağdat geleneğine bağlı olarak kaleme alınan Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*'sı, Ebû Bekir Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'aruf*'u, Ebû Tâlib Mekki'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'u, Hücûvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*'u ve Abdülkerim Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*'si gibi eserler, tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkülünde birincil kaynaklar olmuşlardır. Bu eserlerin ana gayesi, tasavvufun o süreçte yaygınlaşan ibahi ve hululi gruplardan arındırılması ve onun Ehl-i sünnete muvafık olarak din ilimleri içerisindeki konumunun sağlamlaştırılmasıdır. Bu sebeple tasavvufun Ehl-i sünnet çerçevesinde temellendirildiği ve genel kanı olması hasebiyle sünni tasavvuf şeklinde isimlendirilen bu sürecin Bağdat merkezli olarak teşekkülünü tamamladığını söylemek mümkündür. Özellikle bu süreç içerisinde Horasan'da güçlü bir tasavvufî atmosferin olduğu bilinmektedir. Ancak tasavvufun erken dönemi ile ilgili yapılan araştırmalarda Bağdat merkezli okumaların yansımaları ön plana çıkmış buna karşın Horasan tasavvuf geleneği araştırmalarda yeterince konu edilmemiştir. Bu nedenle biz tezimizin konusunu, tasavvufun tedvin dönemi metinleri üzerinden Horasan geleneğine yoğunlaştırdık. Ancak araştırmamızın başlığından da anlaşılacağı üzere konu, Sülemî'nin Horasan geleneğinin şârihliği üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle çalışmamızda Sülemî'nin eser ve fikirleri mihver olarak seçilmiş ve tasavvufun teşekkülü buradan hareketle değerlendirilmiştir.

Araştırmamızı Sülemî'yi esas alarak sınırlandırmamızın iki sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Horasan'ın genel karakteristiğini gösteren muktesabatın en iyi örneklerinin Sülemî'nin eserlerinde yer almasıdır. Bu açıdan istifade ettiğimiz eserlerde Sülemî, Horasan mirasının dağınık yapıda bulunan sözlerini, fiillerini ve fikirlerini belli bir insicam içerisinde aktarmış, bölgenin zemin-şahıs bağlamındaki görüş farklılıklarına işaret etmekle birlikte onların sözlerinin şeriatla mutabık olduğunu ortaya koymuştur ki bu bizim tezimizin kapsamı ile uyumludur. İkinci sebep ise, Sülemî'nin tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkülüne katkıda bulunan etkili müelliflerden biri olmasıdır. Bu meyanda Horasan geleneğinin bir temsilcisi olmasına rağmen eserlerinde ele aldığı konulardaki temel iddiasını, tıpkı Bağdat sufileri gibi tasavvufun ana meselesini, tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkülüne zemin teşkil eden şeriat-hakikat ilişkisi sorununun düzenlenmesi olarak çerçevlendirmiştir. Bu husus da tezimiz, tasavvufun gelişimini ve Bağdat-Horasan arasındaki mukayeseyi daha bütüncül bir şekilde değerlendirme imkânı sağlamıştır.

Bu doğrultuda tezin birinci bölümünde Sülemî'nin tasavvuf düşüncesi geleneğindeki önemini, özellikle tasavvufun bir dinî ilim olma sürecinde geçirdiği merhalelerin Horasan temsilcisi olarak Sülemî'nin eserlerinin konu, amaç ve muhatablarını nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalıştık. Bu bakımdan bu bölümün temel

sorusu şudur: Tasavvufun bir dinî ilim olma sürecinde Horasan şarihi olarak Sülemî'nin sürece katkı ve irtibatları nasıl olmuştur ve bu husus çerçevesinde Horasan'ın odaklandığı tasavvufî meseleler nelerdir?

İkinci bölümünde ise, Sülemî'nin fuvüvvet ve melâmet risalelerinden yola çıkarak Horasan neşvesini daha yakından okumaya çalıştık. Bu bölümün temel sorusu şudur: Horasan tasavvuf geleneğinin temel karakteristiğini yansıtan bu iki kavramın tarihî seyri ve odaklandıkları temel ilkeler nelerdir ve bu iki anlayışın özelde tasavvuf genel anlamda da İslâm ilim ve düşünce geleneğindeki önemi neye tekabül etmektedir? Böylelikle o süreçte hem iki tasavvufî anlayışa yöneltilen iddialara Sülemî'nin değerlendirmelerini hem de bu anlayışın tasavvufî kültürün inşasında temsil ettiği öncü rolü ortaya koymayı amaçladık.

Üçüncü bölüm ise, tasavvufun mesailine tekabül eden hâller ve makâmların Sülemî'nin anlayışındaki tezahürlerini konu edinmektedir. Bu noktada Horasan şarihi Sülemî'nin hâller ve makâmlar ile ilgili görüşleri ile Bağdat sûfilerinin yaklaşımları arasındaki farklılıkları değerlendirmeyi faydalı bulduk. Bu bölümde cevap aradığımız soru ise, Sülemî'nin tasavvufî anlayışı çerçevesinde ele aldığımız Horasan neşvesinin tasavvufî meselelerin hangi yönünü öne çıkardığı ve bu hususların tasavvufun gelişimi açısından ne tür merhalelere işaret ettiği. Böylelikle her bölümün sonunda Sülemî'nin eserlerinden hareketle Horasan neşvesine ait dağınık yapıda bulunan görüşleri ile irtibat kurmaya ve tasavvufî kültürde önemli bir vazife üstlenen bu anlayışın erken dönemdeki izini sürmeye çalışacağız.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Tasavvufun gelişim sürecinde iki coğrafi havzanın farklı karakteristik özellikleriyle ön plana çıktığı görülür: Irak ve Horasan. Zira tasavvufun teşekkül sürecinde kaleme alınan eserlerde, bazı merkezlerin, üstadların, tasavvufî öğretilerin ve meselelerin temel olarak ele alındığını ve bu anlamda Irak ve Horasan'ın bu iki ana temayülü temsil ettiğini söyleyebiliriz. Tasavvufî fikre öncülük eden bu havzaların temel meselelerini tespit etmek, birbirlerinden ayrıştıkları noktaları ortaya koymak ve bu iki farklı yaklaşımın etkileşimlerini gösterebilmek açısından Sülemî'nin eser ve fikirleri önemli bir kaynak vazifesi görmektedir. Zira Sülemî, hem Horasan tasavvufî muktesabatını sistematik bir noktaya çekme hem de Bağdat tasavvufî geleneği ile mezcedip sunma açısından entelektüel bir köprü konumuna sahiptir. Bu nedenle tezimizin varmayı hedeflediği amacı, Sülemî'nin eser ve fikirlerine odaklanarak Horasan tasavvuf geleneğinin temel karakteristiğini tespit etmek ve bilhassa bu geleneğin diğer tasavvufî geleneklerden farklılaşan yönlerini ortaya koymak olarak belirtebiliriz. Böylelikle erken dönemde hem Horasan geleneği ile ilgili daha derli toplu bilgilere ulaşmaya hem de farklı kültür havzalarını kendi üslûbunda birleştiren Sülemî'nin tasavvuf anlayışına daha yakından ışık tutmaya çalışacağız.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda Sülemî'nin fikirlerini ve Horasan neşvesinin karakteristiğini tasavvufun teşekkül sürecinin tamamı ile mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye ve bu

hususla kapsayıcı bir yöntem benimsemeye çalıştık. Bu bakımdan sadece Sülemî'nin meselelere bakışını ve tasavvuf anlayışını değil, aynı zamanda Sülemî'nin tasavvuf anlayışının Bağdat geleneğine bağlı olan Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvârî gibi sûfî müelliflerin fikirleri ile olan irtibatını ve Sülemî'nin bu müelliflerle tasavvufî meselelerdeki yaklaşım farklılığını ortaya koymaya gayret ettik. Bütün bunları Sülemî'nin eserleri doğrultusunda Horasan'ın temel meselelerini teşkil eden melâmet, fütüvvet gibi belirlediğimiz başlıklar muvacehesinde incelemeye tabi tuttuk. Buna benzer başka meseleler de dâhil edilebilirdi fakat Sülemî'nin tarih, âdâb, tasavvufî tefsir ve pek çok tasavvufî meseleye dair eserlerinin hacmi nazar-ı dikkate alındığında konunun yüksek lisans çalışmasını aşacak derecede geniş olması hasebiyle temel meselelere odaklanmayı tercih ettik.

Çalışmamızda Sülemî'nin tasavvuf anlayışının ortaya konulmasında literatürün değerlendirilmesi, Sülemî hakkında yapılan çalışmaların genel çerçevesini tespit etmek açısından önemlidir. Bu bakımdan öncelikle Sülemî'nin günümüze ulaşmış eserleri tezimizin en temel kaynakları arasında yer almaktadır. Bu eserlerin çeşitli tahkik ve basımları bulunmaktadır. Bunlar arasında Sülemî'nin eserlerini derli toplu bir araya getiren ve risaleler arasında mukayeseli incelemeler yapmamızı kolaylaştıran, Nasrullah Pürcevâdî editörlüğünde *Mecmua-i âsar-ı Ebû Abdurrahman es-Sülemî* şeklinde derlenen baskıyı esas aldık ve büyük oranda bu derlemeden istifade ettik. Nasrullah Pürcevâdî, üç ciltte 34 risaleyi bir araya getirdiği bu derlemesinde her risalenin girişine Farsça takdim yazıları ilave etmiş ve Sülemî'nin eserlerine ulaşma noktasında literatüre ciddi bir katkı sağlamıştır.

Sülemî'nin eserleri hakkında Türkçe literatürde çalışma yapanların başında Süleyman Ateş gelmektedir. Ateş, 1969 yılında *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* başlığında bir doktora tezi hazırlamış ve basılan bu çalışması, Sülemî hakkında yapılan Türkçe incelemelerin ilk örneklerinden olmuştur. Çalışmamızda, Sülemî'nin biyografisini yazdığımız kısımda ve Sülemî'nin nas yorumculuğu ile ilgili hususlarda bu eserden büyük ölçüde istifade etmeye çalıştık. Özellikle Ateş'in bundan sonraki çalışmalarını teşkil eden ve 1981 yılında Sülemî'nin on tane risalesini tercüme ettiği *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri* derlemesi Sülemî'nin öne çıkan eser ve fikirlerine ulaşmamızı kolaylaştırmış ve ele aldığımız tasavvufî meselelerin, risalelerdeki karşılığına daha hızlı ulaşmamızı sağlamıştır.

Özellikle Sülemî'nin biyografî ve eserlerine dair Süleyman Ateş'in dışında istifade ettiğimiz bir diğer önemli isim Nûreddin Şerîbe'dir. Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye* eserinin 1950 yılında tahkikini yapan Nureddin Şerîbe, Sülemî'nin hayatı ve eserleri hususunda geniş bir önsöz kaleme almıştır. Bu önsözün, özellikle Sülemî'nin biyografisi ve eserleri hakkında yapılan pek çok akademik çalışmaya kaynaklık ettiğini ifade edebiliriz. Ancak biz çalışmamızda, hem Süleyman Ateş¹ hem de Nûreddin Şerîbe

¹ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1969.

tarafından² Sülemî'nin biyografisi ayrıntılı olarak aktarıldığından dolayı Sülemî'nin hayatına kısaca değindik.

İkinci bölümümüzün kapsamına dâhil olan melâmet ve fütüvvetin sistemli bir şekilde ortaya konulmasında Sülemî'nin bu iki meseleyi merkeze alarak kaleme aldığı *Risâletü'l-melâmetiyye* ve *Kitâbü'l-fütüvve* risaleleri en önemli başvuru kaynaklarımızdan olmuştur. Özellikle fütüvvet ve melâmet meselesinin tasavvuf ilmi içindeki etkinliğinin anlaşılmasında ve bunların birbiriyle irtibatlarının ortaya konulmasında Ebu'l-Alâ Afîfi'nin *el-Melâmetiyyetü ve's-Sûfiyyetü ve Ehlü'l-Fütüvveti* (Kahire, 1945) makalesinden ve Ali Bolat'ın *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik* (İstanbul, 2003) çalışmasından istifade etmeye çalıştık. Ayrıca melâmetîlik hususunda batıda Richard Hartmann'ın "As-Sulamî's Risâlat al-Malâmatija", makalesi de bu hususu ele almış ikincil kaynaklarımızdan birisidir. Fütüvvet konusu ile ilgili çeşitli makaleler olmakla birlikte erken dönem fütüvvetin gelişimi ve ilkeleri üzerinde araştırmalar azdır.

Üçüncü bölümümüzde yer alan hâller ve makâmlar konusunun kişinin tasavvufi görüşünün anlaşılmasındaki etkisi bilindiğinden dolayı, Sülemî'nin hâl ve makamlara dair düşüncelerini anlamak için Sülemî'nin eserlerinden doğrudan faydalandık. Bununla birlikte bu konuların tasavvuf metinlerindeki karşılığını tespit edebilmek ve Sülemî'nin Horasan tasavvuf geleneğine katkılarını anlayabilmek için Serrâc'ın *el-Lüma'sı*, Kelabâzî'nin *et-Ta'arruf'u*, Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb'ü*, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb'u* ve Kuşeyrî'nin *Risâletü'l-kuşeyriyye*'si müracaat ettiğimiz temel eserlerdir. Zira Horasan tasavvuf geleneğinin mümeyyiz vasıflarının tespit edilmesinde ve tezimize dâhil olan diğer konularda da bu temel eserlerden en önemli ikincil kaynak olarak istifade ettik. Yine bu temel eserler, Sülemî'nin tasavvuf anlayışı dikkate alındığında bu sufi müelliflerle buluştuğu ve ayrıştığı yönlerini tespit etmemizi kolaylaştırmıştır. Şunu da belirtelim ki bu sufi müellifler, tasavvufi meselelere dair eserlerini Bağdat geleneğine bağlı kalarak kaleme almışlardır ancak buna mukabil Horasan geleneğinin yansımalarını müşahede ettiğimiz isim Sülemî'dir. Bu çerçevede Horasan geleneğinin mümeyyiz vasıflarının tespit edilmesi ve Horasan neşvesinin tasavvuf ilmi açısından etkisinin ortaya konulması, her halükârda tez boyunca bu temel eserlere mukayeseli bir yöntemle müracaatı gerekli kılmıştır.

Çağdaş dönem literatürüne bakıldığında bu konu ile ilgili yerli ve yabancı dillerde çeşitli araştırmalar yapıldığını görmekteyiz. Bunların bir kısmından istifade etmeye gayret ettik, ancak bazı yabancı kaynaklara dil engelinden dolayı yeterince muvaffak olmadık. Bunlardan tezimiz açısından önemli çalışmalardan biri, Alman Müsteşrik Lutz Berger'in doktora tezi olarak hazırladığı *Geschieden von allem außer Gott: Sufik und Welt bei Abū 'Abd ar-Rahmān as-Sulamī*, (German, 1998) eseridir. Bu eserde Berger, sufi geleneğinin sistemleştiricisi olarak Sülemî'nin rolü üzerinde durmuş, özellikle çalışmasının iddiasını melâmetî-sûfî arasındaki farklılık ve anlaşmazlıkların Sülemî tarafından saklanarak tekdüze haline getirildiği üzerine temellendirmiştir. Diğer Jean-Jacques Thibon'un, *L'œuvre d'Abu Abd al-Rahman al-Sulami et la formation du soufisme*, (Damas, 2008)

² Nûreddin Şerîbe, *Tabakâtü's-sûfiyye (mukaddime)*, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 3.bs., 1986.

doktora tezidir. Thibon bu eserde, Sülemî'yi melâmetîliği tebcil eden bir üstad olarak takdim eder ve bununla birlikte Bağdat sûfî geleneğinin gelişimindeki belirleyici rolü üzerinde durur. Bunun dışında Johannes Pedersen'in *Quelques remarques au sujet du texte des "Tabaqat al-sûfiyya" d'al-Sulami*, (Paris, 1938) eserini ikincil araştırma olarak aktarabiliriz. Bu, Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'si üzerine yapılan ilk çalışmadır. Öncelikle 40 sayfalık özetini yayımlayan Pedersen daha sonra Fransızca bir önsözle tamamını yayımlamıştır. Buna benzer bir diğer çalışma ise, Jawid A. Mojaddedi'ni, *The Biographical Tradition in Sufism: The tabaqat genre from al-Sulami to Jami*, (Richmond, 2001) isimli eseridir. Tasavvufta Sülemî'den başlayarak Ebû Nuaym el-İsfahânî, Abdullah Ensârî Herevî, Kuşeyrî, Hücvirî ve Molla Câmî olmak üzere bu altı sûfinin, biyografî geleneği hakkında yazdıkları eserleri merkeze alarak ayrıntılı bilgilere yer vermektedir. Bu ele aldıklarımızın dışında da konuyla ilgili yapılmış çeşitli tez, makale ve araştırmalar bulunmaktadır.

Türkçe literatüre bakıldığında ise son dönemlerde Sülemî ve eserlerinin çeşitli kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tez çalışmalarına konu edildiğini görmekteyiz. Süleyman Ateş'ten sonra Niyazi Beki 1990 yılında hazırlamış olduğu "es-Sülemi ve Kitâbu'l-erbaîn li's-sûfiyye İsimli Hadis Kitabı", başlıklı yüksek lisans tezi bu konuda yapılmış erken araştırmalardan biri sayılabilir. Sülemî biyografisi hakkında geniş bilgiler serdeden bu çalışmada, söz konusu olan eserin tanıtımı ve ravilerinin tahrirleri de yapılarak hadis açısından Sülemî'nin ilmî şahsiyeti üzerinde durulmuştur. Nazife Vildan Güloğlu'nun 2007 yılında hazırladığı "Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sufiyyat Adlı Eseri" başlıklı yüksek lisans tezi de Sülemî'nin sûfî kadınların tasavvufî yaşamına yer veren eserine odaklanmış ve erken dönemden itibaren bu eserin literatür içerisindeki önemini ve tasavvufî eğitim açısından hanım sufilerin tasavvuftaki rolünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bir başka yüksek lisans araştırması ise Yavuz Tuğberk'in 2014 yılında "Tasavvufî Tefsirlerin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı (Sülemî'nin Hakâiku't-tefsir'i Bağlamında)" isimli çalışmadır. Sülemî'nin tefsiri üzerinde ahkâm ayetlerine sûfîlerin yaklaşımları ele alan bu tez, özeldir Sülemî'nin genelde bütün sûfîlerin şeri hükümleri içeren ayetler hususunda yeni bir hüküm ortaya atmak değil bilakis ahkâm ayetlerinin hikmet, ameli ahlak ve hakikat yönüne odaklandıklarını örneklerle tespit etmeye çalışmıştır. Bunlar arasında son çalışma olarak Ergün Öztürk tarafından hazırlanan ve basılmış olan *Bir Öze Dönüş Hareketi Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, (Konya, 2016) adlı yüksek lisans tezini zikredebiliriz. Sülemî'nin *Risâletü'l-melâmetiyye* risalesi tercümesine de yer verilen bu araştırma, gerek ele aldığı melâmetîlik konusunda gerekse de Sülemî'ye dair hususlarda tasvirî ve teorik bilgiler üzerine odaklanmıştır. Bu çalışmaların dışında Sülemî ile ilgili bazı makale, araştırma maddesi ve neşir ve tercümelerde mevcuttur.

Bu literatüre bakıldığında yapılmış çalışmaların Sülemî'nin eserleri üzerinden tasavvufî herhangi bir meselenin ana zemin teşkil ettiğini veya Sülemî'nin bir yönüyle ele alındığını bu açıdan da doğrudan Sülemî'nin tasavvuf anlayışını inceleyen herhangi bir çalışma olmadığını görmekteyiz. Bu sebeple biz bu tezimizde Sülemî'nin tasavvuf anlayışı, tasavvuf tarihine katkısı, Horasan tasavvuf neşvesinin ön plana çıkan özelliklerinin tespiti ve bunların tasavvufun teşekkülü açısından değerlendirmesi üzerinde

yoğunlaştık. Bu çalışmanın, hâlihazırda yapılmış araştırmalara katkı sunacağına ve yapılacak her yeni çalışmanın Sülemî'nin fikirleri üzerinde daha bütüncül irtibatların kurulmasına imkân tanıyacağını düşünüyoruz.



BİRİNCİ BÖLÜM
SÜLEMÎ VE TASAVVUF DÜŞÜNCE GELENEĞİNDEKİ YERİ

1.1 Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1.1 Ana Hatlarıyla Sülemî'nin Hayatı

Tam adı Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Musa b. Halid b. Sâlim b. Raviye b. Sâid b. Kubeyse b. Surak el-Ezdî es-Sülemî'dir.³ 325/936 senesinde Nişabur'da dünyaya gelmiştir.⁴ Kaynaklar onun babasının kabilesi olan "el-Ezdî" nisbetinden ziyade annesinin kabilesi olan "es-Sülemî" nisbeti ile meşhur olduğunu zikretmektedirler.⁵ Sülemî'nin hem anne tarafından ailesinin varlıklı olması ve hem de Sülemî'nin anne tarafından dedesi İsmail b. Nuceyd'in (ö. 366/976) himayesinde yetişmesi onun bu nisbetle tanınmasını temin etmiştir.⁶

Sülemî'nin biyografilerinde çocukluğu ve kardeşleri hakkında bir bilgiye rastlayamadığımız gibi, evlilik hayatına dair bir bilgi de yer almamaktadır. Ancak bu hususta kaynaklara geçen bir ipucu, babasının onun doğumu şerefiyle tüm servetini tasadduk etmesidir.⁷ Zira bu husus, Sülemî'nin evin tek çocuğu veya tek oğlu olduğuna işaret edebilir.

Sülemî'nin babasının, büyük şeyhlerden olup Abdullah b. Münâzil (ö. 330/941) ve Ebû Ali Sekaî'nin (ö. 328/939) sohbetlerinde bulunmuş dindar bir kimse olduğu nakledilmiştir. Bu noktada Molla Câmî (ö. 898/1492) "Muamele ilminde mesafe kat etmiş, mücahede ehli bir kimse idi"⁸ diyerek onun manevî kimliğine işaret etmiştir. Sülemî'nin tasavvufî anlamda yetişmesinde büyük emekleri olan anne tarafından dedesi İsmail b. Nuceyd'in ise dönemin en büyük sûfîlerinden olduğu rivayet edilmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve diğer pek çok sûfînin sohbetlerinde bulunduğu nakledilen İsmail b. Nuceyd'in servetinin pek çoğunu âlim ve zâhidlere tasadduk ettiği belirtilmektedir.⁹ Annesinin de yine aynı şekilde tasavvufî meşrep, zühd ve vera' sahibi bir kimse olduğu aktarılmaktadır.¹⁰ Bu anlamda Sülemî'nin zâhidane bir yuvada yetiştiği anlaşılmaktadır.

³ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed b. Naîm el-Araksûsî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1983, c. XVII, s. 247.

⁴ Sülemî'nin doğum tarihi hususunda ihtilaf söz konusudur. Sülemî'nin hicrî 330 senesinde dünyaya geldiğini "*Siyaku't-Tarih*" eserinde rivayet eden Abdülğâfir b. İsmail Fârisî'dir. Ondan sonra pek çok tarihçi bu bilgiyi eserlerinde nakletmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nüreddin Şerîbe, *Tabakâtü's-süfiyye (mukaddime)*, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 3.bs., 1986, s. 18. Nüreddin Şerîbe, mukaddimesinde Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sında onun hicrî 333 senesinde Ebû Bekir Sıbgî'den, Esam'dan, Ebû Abdullah b. Ehram'dan kendi yazısıyla rivayet yazdığını ve dedesi İsmail b. Nuceyd ve pek çok kimseden hadis dinlediğini ifade ettiğini naklederek Sülemî'nin 325 yılında dünyaya gelmiş olmasının daha doğru olduğunu ifade eder.

⁵ İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebû Hasan, *el-Lübab fi Tehzibi'l-Ensâb*, Beyrut, Dâru Sâdir, ts., c. II, s. 128-129; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemî, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1954, c. III, s. 1046; Nüreddin Şerîbe, *Tabakâtü's-süfiyye (mukaddime)*, s. 17.

⁶ Ömer Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul, İnkılap Kitapevi, 1950, s. 81; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1969, s. 35.

⁷ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, çev. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2011, s. 440; Nüreddin Şerîbe, *Tabakâtü's-süfiyye (mukaddime)*, s. 19.

⁸ Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri*, s. 439-440.

⁹ İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali Ebû Hafs el-Endelusî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997, s. 172; Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, s. 454.

¹⁰ Nüreddin Şerîbe, *Tabakâtü's-süfiyye (mukaddime)*, s. 18.

Sülemî'nin irfan yönünden geleneği olan bir ailede yetişmesi onun küçük yaşlarda ilim halkalarına katılmaya, öğrenmeye ve yazmaya teşvik etmiştir. Özellikle Sülemî, dedesi İsmail b. Nüceyd'in yanında ilim ve ders halkalarına katılmış¹¹ daha sekiz yaşında iken hadis yazmaya başlamıştır.¹² Sülemî hâfizliğinin tamamladıktan sonra,¹³ şer'î ilimlere yönelmiş, sahalarda otorite olan kimselere talebelik etmiştir.¹⁴ Sülemî, Nişabur'da fıkıh, hadis ilimlerini tamamlayıp icazet ve fetva yetkisine ulaştıktan sonra tamamen tasavvufa yönelmiştir. Irak, Rey, Merv, Hemedan ve Hicaz'a seyahatlere çıkmış, pek çok âlim ve mutasavvıf ile görüşmüştür.¹⁵ Özellikle onlardan hadis, tasavvuf ve tarih öğrenmiştir.¹⁶ Bu seyahatlerin Sülemî'nin ilmî şahsiyetinin gelişmesine ve tasavvuf anlayışının olgunlaşmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

Bağdat, Sülemî'nin yaşadığı devirde tasavvuf hayatının canlılığını sürdürdüğü en önemli merkezdi. Bu bağlamda kaynaklar, Sülemî'nin seyahatleri arasında pek çok defa Bağdat'a gittiğini kaydederler.¹⁷ Buradan hareketle Horasan civarında yetişen Sülemî'nin Bağdat'ın entelektüel birikimi ile de etkileşim halinde olduğu anlaşılmaktadır.

Küçük yaşlardan itibaren ilim halkalarında yetişen Sülemî'nin, 20'li yaşlarından itibaren kitap telif etmeye başladığı rivayet edilmektedir.¹⁸ Pek çok âlim ve mutasavvıftan etkilenen Sülemî'nin, kaynaklarda tasavvufi anlamda asıl üstadının Ebû Kâsım en-Nasrâbâzî (ö. 367/978) olduğu ve onun elinden hırka giydiği nakledilmektedir.¹⁹ Kendisiyle hac yolculuğu yapma fırsatını elde eden Sülemî, yolculuğu esnasında hocasının kendisine "Haydi birlikte hadis dinleyelim"²⁰ sözünü aktarır. Bu anlamda Sülemî'nin hadis alanında da eser telif etmesi göz önünde bulundurulduğunda onun bu hususta da hocasının yönlendirmesinden de istifade ettiğini söyleyebiliriz. Sülemî'nin aynı zamanda Ebu Sehl es-Su'lûkî'den de hırka giydiği rivayet edilmektedir.²¹

Sülemî'nin dedesinin vefatından sonra kendisine üç bin dinar kıymetinde üç pay, eşya ve tarla gibi büyük bir servet bırakması²² onun hayatı boyunca maddî herhangi bir sıkıntı çekmeden kendini tamamen ilme vermesini sağlamış, hatta Sülemî'nin Nişabur'da

¹¹ Nüreddin Şerîbe, *Tabakâtu's-sûfiyye (mukaddime)*, s. 18.

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 249.

¹³ Nişabur'da âdet üzere çocuklara önce hafızlık yaptırılır, sonra şiir öğretilerek Arapça eğitim verilir. Ayrıntılı olarak bkz. Nüreddin Şerîbe, *Tabakâtu's-sûfiyye (mukaddime)*, s. 19.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 249.

¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 249; Dâvûdî, Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Dâru vehbe, 1972, c. II, s. 138; Nüreddin Şerîbe, *Tabakâtu's-sûfiyye (mukaddime)*, s. 19.

¹⁶ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 37.

¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts., c. II, s. 248.

¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 247.

¹⁹ Câmî, *Evlîya Menkıbeleri*, s. 438.

²⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 249.

²¹ Sülemî, "Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l-uşre", *Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdurrahman es-Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953, c. II, s. 4.

²² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, s. 249.

geniş bir kütüphane oluşturmaya imkân tanımıştır.²³ Bu açıdan Sülemî'nin böyle bir kütüphane kurması, onun pek çok eser kaleme almasını kolaylaştırmıştır.

Zâhir ve bâtin ilimlerle ilgili güçlü bir eğitimden geçen Sülemî, 412/1021 tarihinin Şaban ayında Nişabur'da vefat etmiştir.²⁴ Kabri de bu şehirde sûfiler için yaptırdığı zaviyede yer almaktadır. Hâtib el-Bağdâdî, (ö. 463/1071) Sülemî'nin kabrinin de teberrük için ziyaret edilen bir mevki olduğunu ve kendisinin de orayı ziyaret ettiğini belirtmiştir.²⁵ Sülemî, hayatı boyunca pek çok âlim ve şeyhle görüşerek onlardan istifade etmesinin yanı sıra sayılamayacak kadar çok sayıda talebe de yetiştirerek büyük bir tesir bırakmıştır. Sülemî'nin tasavvuf yönünün öne çıkmasıyla beraber aynı zamanda muhaddis olması, kaynaklarda çok sayıda hoca ve talebesinin sayılmasına zemin hazırlamıştır.²⁶

1.1.2 Eserleri

Sülemî kendisine kadar yaşayan müellif-mutasavvıflar ile kıyaslandığında oldukça velûd bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. Geniş bir kütüphaneye sahip olması, onun genç yaşlarda telif hayatına adım atmasına zemin hazırlamış olabilir. Zehebî'nin naklettiği bilgiye göre o sadece hadis alanında üç yüz cüz, tasavvuf alanında yedi yüz cüz eser kaleme almıştır.²⁷ Ancak Abdülğâfir'in yüzden fazla eseri olduğunu nakletmesinden anlaşılabilir, bu cüzlerin eserden ziyade eserin bölümleri veya risâleler şeklinde olabileceğidir. Bu eserlerden de çok azı günümüze ulaşmıştır. Tasavvufun her alanında eser kaleme alan Sülemî'nin, daha çok sûfîlerin hayatına, sözlerine ve âdâb hususuna yoğunlaştığını söyleyebiliriz.

Tabakâtu's-sûfiyye

Tasavvuf tabakat kitapları arasında elimize ulaşan en eski kaynaktır. Sülemî bu eserden önce sahâbe, tabiîn ve ilk dönem abid ve zâhidleri ile ilgili *Kitabü'z-zühed*, *Târîhu's-sûfiyye*, *Târîhu ehli's-suffe* isimli eserler kaleme almış fakat bunlarda bunlardan *Târîhu's-sûfiyye*'nin küçük bir bölümü dışında diğerleri günümüze ulaşmamıştır.²⁸

Sülemî bu eserinde sahâbe ve tabiîn atlayarak hicrî 200'den itibaren yaşamış olan tasavvuf büyüklerine yer vermektedir. Sülemî, beş tabakaya ayırmış olduğu eserinin

²³ Nüreddin Şerîbe, *Tabakâtu's-sûfiyye (mukaddime)*, s. 29.

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, c. II, s. 249; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. III, s. 1046; Câmî, *Evlîyâ Menkibeleri*, s. 439.

²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, c. II, s. 248.

²⁶ Sülemî'nin hoca ve talebeleri hususunda Süleyman Ateş 53 hoca, 24 talebe, Nüreddin Şerîbe 28 hoca, 23 talebe, Niyazi Beki 7 hoca, 7 talebe zikretmiştir. Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 49-58; Şerîbe, *Tabakâtu's-sûfiyye (mukaddime)*, s. 19-28; Beki, "Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1996, sayı:1, s. 137-149.

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 249.

²⁸ Bu eserin bazı bölümleri Louis Massignon tarafından neşredilmiştir. (Massignon, *Quatre Textes ineditis relatif a Hallaj*, Paris 1914; Ayrıca Nasrullah Pürcevâdî'nin "*Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*" ismiyle derlemiş olduğu risâlelerde bu neşre yer vermiştir. Bkz. Sülemî, "Târîhu's-sûfiyye", *Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdurrahman es-Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1950, c. I, s. 295-309. Ayrıca bu eserle ilgili bir başka neşir de Muhammed Edîb el-Cadir tarafından yapılmıştır. Bkz. Sülemî, *Târîhu's-sûfiyye ve bi-zeylihi minehü's-sûfiyye*, Dimeşk, Dâru ninevâ, 2015.

başında 100 sūfîyi ele alacağını ifade etse de,²⁹ bazı tabakalarda yirmiden fazla isme yer vermesi sebebiyle toplam sayı 104'e çıkmıştır. Aynı şekilde eserinin mukaddimesinde Sülemî, ele aldığı sūfî biyografi başlıklarında “her bir sūfînin yol, hâl ve ilimlerine delalet eden söz, şemâil (karakter, tabiat) ve sîretlerine” yer verdiğini ifade etmiştir.³⁰ *Tabakâtu's-sûfiyye* hakkında ilk çalışma, Johannes Pedersen'e aittir. Pedersen, ilk olarak kırk sayfalık bir özetini (Paris, 1938) daha sonraki süreçte ise Fransızca bir girişle tamamını yayımlamıştır.³¹ Nûreddin Şerîbe tarafından da tahkiki yapılan eser, geniş bir önsöz ile basılmıştır.³² Bunun dışında Mustafa Abdülkâdir Ata tarafından da *Zikru'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sûfiyyât* risâlesi ile birlikte basılmıştır.³³ Ayrıca bu eser, ilk kez Abdurrezzak Tek tarafından *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakâtu's-sûfiyye* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.³⁴

Hakâiku't-tefsîr

İlk dönem sūfîlerin âyet yorumlarını içeren ve işârî tefsir literatürünün oluşmasına kaynaklık eden ilk kapsamlı eserdir.³⁵ Bu eser, ilk kez Seyyid İmran tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde basılmıştır.³⁶ Sülemî sûrelere göre tertip etmiş olduğu bu eserini tamamladıktan sonra, ona ilave etmek istediği bazı yorumlar gördüğünü fakat *Hakâiku't-tefsir* ile karışmaması için onu müstakil bir kitap olarak telif ettiğini ifade etmektedir. *Ziyâdâtü hakâiku't-tefsir* isimli bu eseri ise, Gerhard Böwering tarafından neşredilmiştir.³⁷

Risâletü'l-melâmetiyye

Melâmetîliğin mahiyetini ve esaslarını ele alan en eski kaynaklardan birisidir. Nefis ve riyayla mücadeleyle temel olarak ilk melâmetîlerin görüşlerini aktaran bu risâle, Ebu'l-Alâ Afifî tarafından geniş bir önsöz ile neşredilmiştir.³⁸ Nasrullah Pürcevâdî Sülemî'nin risâlelerini derlediği eserde bu neşre Farsça tercümesiyle birlikte yer vermiştir.³⁹ Ayrıca Ebu'l-Alâ Afifî, melâmetîlik ve fütüvvet anlayışı arasındaki irtibatları değerlendirdiği bir makale kaleme almış ve onun bu çalışması Ekrem Demirli tarafından

²⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 3; a. mlf., *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018, s. 2.

³⁰ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 3; a. mlf., *İlk Zâhid ve Sûfîler*, s. 2.

³¹ Fransızca girişle yayımlanan son tahkiki için bkz. J. Pedersen, *Quelques remarques au sujet du texte des "Tabaqat al-sûfiyya" d'al-Sulamî*, Leiden, Damas: Institut Français, 1957.

³² Bu eserin Nûreddin Şerîbe tahkikiyle baskıları; 1. Baskı: Kahire, 1953, 2. Baskı: Kahire, 1969, 3. Baskı: Halep, 1986.

³³ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

³⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yayınları, 2018.

³⁵ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 221.

³⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, thk. Seyyid İmran, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001, c. I-II.

³⁷ Sülemî, *Ziyâdâtü Hakâiku't-tefsir*, nşr. Gerhard Böwering, Beyrut, Dârü'l-meşrik, 1995.

³⁸ Ebu'l-Alâ Afifî, *el-Melâmetiyyetü ve's-Sûfiyyetü ve Ehlü'l-Fütüvveti*, Kahire, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyyeti, 1945.

³⁹ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, thk. Ebu'l-Alâ Afifî, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, 1953, c. II, s. 335-439.

Türkçeye kazandırılmıştır.⁴⁰ Ayrıca bu risâle, Ömer Rıza Doğrul tarafından “*İslâm Tarihinde İlk Melâmet*” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴¹

Mukaddime fi't-tasavvuf

Sülemî bu risâlesinde tasavvufun mahiyetinden ve ilkelerinden bahsetmektedir. Bazı tasavvufî kavramları âyet ve hadislerle açıklayarak mutasavvıfların sözlerine yer vermektedir. Bu risâle, Süleyman Ateş tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.⁴² Ayrıca bu risâle Hüseyin Emîn ve Yusuf Zeydan tarafından da yayımlanmıştır.⁴³ Bu eser Yusuf Zeydan tahkiki esas alınarak Ali Akay tarafından *Tasavvufa Giriş* ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.⁴⁴

Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l- 'uşre

Sülemî bu risâlesinde sâlikler için uyması gereken sohbet esaslarını açıklamaktadır. Hücûvî eserinde sohbet âdâbını ele alırken bu esere işaret eder.⁴⁵ Eserin tahkiki basımı Meir J. Kister tarafından yapılmıştır.⁴⁶

Menâhicü'l- 'ârifin

Tasavvufî yaşantıyı ve sûfilerin hâllerini vafeden bu risâle, âyet ve hadislerden örnek vererek şariat çizgisi içerisinde tasavvufî yaşamın mertebelerini izah eder. Süleyman Ateş bu risâleyi Türkçe tercümesi ile birlikte neşretmiştir.⁴⁷ Ayrıca bu risâle Etan Kohlberg tarafından neşredilmiştir.⁴⁸

Kitâbü'l-fütüvve

Fütüvvet konusunda yazılmış en eski kaynak niteliği taşımaktadır. Sülemî bu risâlede Hz. Peygamber'in hadislerini, selefî sözlerini esas alarak âdâb ve ahlâk çerçevesinde fütüvvetin gerekliliklerinden bahsetmektedir. Bu risâle, Süleyman Ateş

⁴⁰ Ebu'l-Alâ Afîfî, “Melâmîlik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

⁴¹ Ömer Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul, İnkilâp Kitapevi, 1950. Bu eserde sadece tecüme bulunmamakta, aynı zamanda melâmet ve fütüvvet anlayışlarına dair değerlendirmelere de yer verilmiştir.

⁴² Sülemî, “Mukaddime fi't-tasavvuf”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 77-108.

⁴³ Hüseyin Emîn, Bağdat 1984; Yusuf Zeydan, Kahire 1987. Ayrıca Hüseyin Emîn neşri Pürcevâdî'nin derlemesinde yer almaktadır.

⁴⁴ Sülemî, *Mukaddime fi't-tasavvuf: Tasavvufa Giriş*, çev. Ali Akay, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2014.

⁴⁵ Hücûvî, Alî b. Osmân el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İ's'âd Abdülhâdî Kandîl, Beyrut, Dâru'n-nehdâtü'l-arabiyye, 1980, s. 584; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 400.

⁴⁶ Meir J. Kister, Jerusalem 1954. Risâlenin bu neşri için bkz. Sülemî, “Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l- 'uşre” *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 33-132. Ayrıca bu risâle 1990 yılında Mecdî Fethî tarafından Tanta'da ve Yusuf Ali Bedevî tarafından da Beyrut'ta yayınlanmıştır.

⁴⁷ Sülemî, “Menâhicü'l- 'ârifin”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 7-22.

⁴⁸ Sülemî, *Menâhicü'l- 'ârifin* (nşr. Etan Kohlberg), Jerusalem, Jerusalem Studies in Arabic, 1979. Ayrıca bkz. Sülemî, “Menâhicü'l- 'ârifin”, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 135-157.

tarafında neşredilerek Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır.⁴⁹ Ayrıca risâle, İngilizce ve Almanca'ya da çevrilmiştir.⁵⁰

Derecâtü'l-muâmelât

Tasavvuf ıstılahlarına kaynaklık mesabesinde olan bu risâle, 34 tane tasavvufî kavramı özet bir şekilde açıklamaktadır. Nasrullah Pürcevâdî'nin derlemesinde yer alan bu eser, Ahmed Tahir Irakî tarafından da tahkik edilmiştir.⁵¹ Aynı zamanda bu risâleyi Süleyman Ateş Türkçe tercümesiyle birlikte neşretmiştir.⁵²

Cevâmi'ü âdâbi's-sûfiyye

Sülemî'nin sûfîlerin uyması gereken âdâb ve erkânları “Sûfîlerin edeplerinden biri...” şeklinde sıralayarak açıkladığı risâlesidir. Sülemî risâlesinin başında bu eseri kaleme alış nedenini, “Allah dostlarının âdâbını derleyip topladım ki sûfîlerin hepsini inkâr edenler, sûfîlere lâîk olduğu ve hak ettikleri şekilde inansın” şeklinde ifade etmiştir.⁵³ Bu risâleyi Etan Kohlberg neşretmiştir.⁵⁴ Ayrıca Süleyman Ateş de bu eseri tercümesiyle birlikte neşretmiştir.⁵⁵

Derecâtü's-sâdikin

Sülemî küçük hacimli bu risâlesinde tasavvufta sülûk merhalelerini ve sâlikin geçireceği hâller ve makâmları açıklamaktadır. Bu risâle, ilk kez Kenneth Lee Honerkamp tarafından neşredilmiştir.⁵⁶

Beyânü ahvâli's-sûfiyye

Tasavvufun gereklerinin ve sûfinin hâllerinin izah edildiği bu risâlede, Sülemî'nin alışlagelmiş üslûbuyla benzeşmeyen bazı cümleler yer almaktadır. Bu sebeple Süleyman Ateş, Türkçe tercümesi ile birlikte neşrettiği bu risâleden Sülemî'ye ait olmadığını düşündüğü bu kısmı çıkarmıştır. Dolayısıyla bu risâle yarım kalmıştır.⁵⁷

⁴⁹ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve: Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977. Ayrıca aynı neşir için bkz. Sülemî, “Kitâbü'l-fütüvve”, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 207-233.

⁵⁰ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve: The Book of Sufi Chivalry*, çev. Tosun Bayrak, London, East And West Publishing, 1983, Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve: Der Sufi*, çev. Franz Langmayr, Breisgau, Wegzur Vollkommenheit, 1985.

⁵¹ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 465-495.

⁵² Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 23-33.

⁵³ Sülemî, “Cevâmi'ü âdâbi's-sûfiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 241.

⁵⁴ Sülemî, *Jawami'adab Al-sufiyya*, nşr. Etan Kohlberg, Jerusalem, Jerusalem Academic Press, 1976. Aynı zamanda bu neşre, Pürcevâdî'nin derlemiş olduğu “*Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*” isimli eserde yer verilmiştir. Bkz. Sülemî, “Cevâmi'ü âdâbi's-sûfiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 311-408.

⁵⁵ Sülemî, “Cevâmi'ü âdâbi's-sûfiyye”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 34-76.

⁵⁶ Sülemî, “Derecâtü's-sâdikin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 63-89.

⁵⁷ Süleyman Ateş, kitabının önsözünde bu risâle hakkında şöyle demektedir; “Lâleli Kütüphanesi 1516 numaralı mecmuanın 112a-118b varakları arasında bulunmaktadır. Ancak 115a'dan itibaren üslûb değişir. Tasavvufî fikirlerden ziyade eskiden beri söylenegelen birtakım görgü kuralları, hekîm sözleri başlar. Bazıları, tasavvufî görüşlere de aykırı düşen bu sözler, Sülemî'nin düşünceleri değildir. Bunların, müntesihler tarafından Sülemî'nin risâlesine karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı 115a ile 118b arasını metinden çıkardım. Demek ki Lâleli nüshası yarımdır. Başka bir nüsha da bulamadığım için bu risâle yarım kaldı.” Bkz. Sülemî, “Beyânü ahvâli's-sûfiyye”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 5.

Sülûkü'l-ârifin

Sülemî bu risâlede sâlikin özelliklerinden bahsettikten sonra bazı makâmı izah etmektedir. Süleyman Ateş bu risâleyi Türkçe tercümesi ile birlikte neşretmiştir.⁵⁸

Nesîmü'l-ervâh

Âriflerin sıfatlarından, Allah aşkına düşenlerin hâllerinden bahsederek nefsin tezkiye yollarını özetlemektedir. Ahmed Tahir Irakî tarafından neşredilen bu risâle, Pürcevâdî'nin derlemesinde yer almaktadır.⁵⁹ Aynı zamanda Süleyman Ateş de bu risâleyi Türkçe tercümesi ile birlikte neşretmiştir.⁶⁰

Beyânü zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim

Sülemî, sûfîlerin hatalarını ele aldığı bu risâlede, aynı zamanda tasavvufun âdâbları üzerinde durmaktadır. Sülemî risâlenin girişinde risâleyi yazma maksadını şöyle ifade etmektedir; “Ben de bunun üzerine okuyanın hak yolu bulabileceği ve hakikati olmayan şekilciliğin keyfiyetini belirtecek muhtasar birkaç fasıl derleme hususunda Allah'a istihare ettim ve bu hususta Allah'tan yardım istedim.”⁶¹ Bu risâle, Süleyman Ateş'in Türkçe tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.⁶²

Âdâbü'l-fakr ve şerâ'ituh

Küçük hacimli olan bu risâle de, diğer âdâb risâlelerinin kapsamı olduğu gibi, sûfîlerin uymaları gereken yaşayış tarzını izah etmektedir. Bu risâle Süleyman Ateş tarafından *Sülûkü'l-ârifin* risâlesinin tercümesinin sonunda Türkçeye çevrilmiştir.⁶³

Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ

Sülemî bu risâlede nefsin birtakım kusurlarını ve bunların tedavi yollarını beyan etmektedir. Bu risâlede bir psikolog edasıyla hastalıkları açıklayıp reçeteler vermektedir. Aslında bu risâle Sülemî'nin bazı eserlerinde dağınık halde bulunan insanın manevî terbiyesiyle ve ruhî gelişimiyle ilgili enine boyuna ele aldığı risâlelerin en veciz ve en derli toplu olanıdır. Bu eser, ilk olarak Etan Kohlberg tarafından neşredilmiştir.⁶⁴ Daha sonra Mecdî Fethi Seyyid'in tahkikiyle basılmıştır.⁶⁵ Farklı tercümelemleri olmasıyla birlikte Türkçeye ilk kez Süleyman Ateş tarafından çevrilmiştir.⁶⁶

⁵⁸ Sülemî, “Sülûkü'l-ârifin”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 7-22. Süleyman Ateş'in bu neşri için bkz. Sülemî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 565-597.

⁵⁹ Sülemî, “Nesîmü'l-ervâh”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 161-170.

⁶⁰ Sülemî, “Nesîmü'l-ervâh”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 134-141.

⁶¹ Sülemî, “Beyânü zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 142.

⁶² Sülemî, “Beyânü zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 142-156.

⁶³ Sülemî, “Âdâbü'l-fakr ve şerâ'ituh”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 16-22.

⁶⁴ Sülemî, *Jawâmi' Âdâb al-Süfyya and 'Uyûb al-Nafs wa-Mudâvâtühâ*, nşr. Etan Kohlberg, Jerusalem, Academic Press, 1976. Bkz. Sülemî, “Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 410-447.

⁶⁵ Sülemî, *Uyûbü'n-nefs*, thk. Mecdî Fethî Seyyid, Tanta, Dârü's-sahâbe, 1990.

⁶⁶ Sülemî, *Kitabu Uyubi'n-Nefsi ve Mudavatuha (Nefsin Kusurları ve Bunların Tedâvi Yolları)*, çev. Süleyman Ateş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 3 (1977), s. 213-264; Diğer tercümelemleri için bkz. *Nefsin Ayıpları*, çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, İlke Yayıncılık,

Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât

Sülemî bu eserinde, 84 âbid ve sûfî hanımın biyografisine yer vermektedir. Bu eser, ilk kez tasavvufî kadın şahsiyetlere dair bilgileri muhteva etmesi ile temayüz eder. Bu risâlenin tahkiki ilk kez, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından yapılmıştır.⁶⁷ Bu eserin bir diğer neşri, İngilizce tercümesi ile birlikte yayımlanmıştır.⁶⁸ Aynı zamanda bu eserin Türkçe ve Farsça tercümeleri de bulunmaktadır.⁶⁹

el-Fark beyne ilmi'ş-şeriatî ve'l-hakikatî

Sülemî bu risâlede şeriat ve hakikat kavramları üzerinde durarak zâhir ve bâtın ilimlerinin ilişkisini ve aralarındaki farkları açıklamaktadır. Bu risâle Muhammed Sûrî tarafından neşredilmiştir.⁷⁰ Aynı zamanda bu risâle Türkçeye de tercüme edilmiştir.⁷¹

Galatâtu's-sûfiyye

Sülemî'ye nisbetinde ihtilaf bulunan ve Ebû Nasr Serrâc'ın sûfîlerin hatalarını konu aldığı kısma çok benzeyen bu risâle, sûfîlerin eleştirilerini ve yaptıkları hataları konu almaktadır. Abdulfettah Favî tarafında neşredilen bu eser, Mısır nüshasında “*Usûlü'l-Melâmetiyye ve Galatâtu's-sûfiyye*” şeklindeki isimle yayımlanmıştır.⁷² Bu eserin, Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Kitâbu's-semâ'

Bazı nüshalarda *Âdâbü's-semâ'* veya *Semâ'* şeklinde geçen bu risâlede Sülemî, çok erken dönemlerden itibaren tartışma konusu olan *semâ'* kavramını ele almaktadır. Risâlede âyet, hadis, sûfî sözleri bağlamında *semâ'*'nın esasları ve mübahlılığını tartışır ve *semâ'* hakkında dikkat edilmesi gereken hususları açıklar. Bu risâle ilk kez Pürcevâdî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.⁷³ Bu risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Letâifü'l-mi'râc

2001; *Ruhun Hastalıkları ve Çareleri*, çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2012; *Neşsin Kusurları ve Tedavileri*, çev. Abdullah Suat Demirtaş, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2013.

⁶⁷ Sülemî, *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1993.

⁶⁸ Sülemî, *Early Sufi Women*, (thk ve çev. E. Cornell Rkia), Louisville, Fons Vitae, 1999. Ayrıca bu tahkik Pürcevâdî'nin eserinde yer almaktadır. Bkz. Sülemî, “Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 482- 531.

⁶⁹ Sülemî, *Nuhustîn Zenân-i Safevî*, çev. Meryem Hüseyinî, Tahran, 2007. Türkçe tercümesi için bkz. Sülemî, *Kendilerini İbadete Adayan Sûfî Kadınlar*, çev. Ali Akay, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2012.

⁷⁰ Sülemî, “el-Fark beyne ilmi'ş-şeriatî ve'l-hakikatî”, nşr. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 70-86.

⁷¹ Süleyman Ateş, “Zâhir ve Batın İlmine Dair Bir Eser: el-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, C. XVI, s. 219-231. Bir diğer tercüme için bkz. Sülemî, “el-Fark beyne ilmi'ş-şeriatî ve'l-hakikatî: Şeriat ve Hakikat Bilgisi Üzerine”, çev. Hacı Bayram Başer, *Kalplerin Makamları: Büyük Sûfîlerden Seçme Metinler*, İstanbul, Hayy Kitap, 2015.

⁷² Sülemî, *Usûlü'l-Melâmetiyye ve Galatâtu's-sûfiyye*, nşr. Abdulfettah Favî, Kahire, Mektebü'z-Zehrâ, 1995. Ancak bu neşir, Pürcevâdî derlemesinde “Galatâtu's-sûfiyye” şeklinde yer almaktadır. Bkz. Sülemî, “Galatâtu's-sûfiyye”, nşr. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 469-481.

⁷³ Sülemî, “Kitâbu's-semâ'”, nşr. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 3-30.

Bu risâle, Hz. Peygamber'in miraç hadisesinin hakikatine dair sûfîlerin sözlerini ve görmüş olduğu rüyaları ihtiva etmektedir. Gerhard Böwering ve Bilal Orfali tarafından tahkik edilmiştir.⁷⁴ Bu risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Kitâbü'l-erba'in fi't-tasavvuf

Bazı kaynaklarda *Kitâbü'l-erba'in li's-sûfiyye* veya *el-Erbe'in fi'l-Hadîs* şeklinde geçen bu risâlede Sülemî, zühde ve tasavvufa dair hadisleri bir araya getirmiştir. Bu risâle aynı zamanda Sülemî'nin hadisçilik yönünü ön planda gördüğümüz bir risâlesidir. Bu risâleyi, Hasan Abdülhamîd neşretmiştir.⁷⁵

Su'âlâtü Ebî Abdirrahmân es-Sülemî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl

Bazı kaynaklarda *Su'âlâtü li'd-Dârekutnî an ahvâli'l-meşâyih ve'r-ruvât* şeklinde geçen bu risâle, Sülemî'nin Hâfız Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Mehdî Dârekutnî'ye (ö. 395/995) yönelttiği sorular ve o soruların cevaplarını ihtiva etmektedir. Mecdi Fethî Seyyid tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.⁷⁶ Eserin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Şerhu me'âni'l-hurûf

Sülemî, bu risâlede Kur'an'da bulunan harfler hususunda sûfîlerin tevîl ve yorumlamalarını derlemektedir. Bu risâle Gerhard Böwering ve Bilal Orfali tarafından tahkik edilmiştir.⁷⁷ Risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Mes'eletü sıfati'z-zâkirîn ve'l-mütefekkirîn

Sülemî küçük hacimli olan bu risâlesinde, zikir ve fikir mefhumlarını ele alarak hangisinin daha faziletli olduğu meselesi hususunda sûfîlerin görüşlerini açıklamaktadır. *Mecmûa-i Âsâr-ı Sülemî* derlemesinde Ebû Mahfuz Kerîm el-Ma'sûm tarafından yapılan neşre yer verilmiştir.⁷⁸ Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Kitâbü'l-keîâmü's-Şâfi'î fi't-tasavvuf

Sülemî bu risâlede, büyük fıkıh üstadı İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) tasavvuf hakkındaki görüşleri yer verip, onun sûfîlerle dost olduğunu ve tasavvufun âdâbları

⁷⁴ Sülemî, "Letâifü'l-mi'râc", thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, *Resâilu's-sûfiyye li-Ebî Abdirrahman Sülemî*, Beyrut, Dâru'l-meşrik, 2009.

⁷⁵ Sülemî, *Kitâbü'l-erba'in fi't-tasavvuf* (nşr. Hasan Abdülhamîd), Haydarabât, Dâiratü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1980.

⁷⁶ Sülemî, *Su'âlâtü Ebî Abdirrahmân es-Sülemî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, (thk. Mecdi Fethî Seyyid), Tanta, Dâru's-sahâbe li't-türas, 1992. Bu risâle başka kişiler tarafından neşredilmiştir. Bkz. nşr. Süleyman Ateş, Riyad 2006; nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire 2006; nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid v.dğr. Riyad 2006.

⁷⁷ Sülemî, "Şerhu me'âni'l-hurûf", thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, *Resâilu's-sûfiyye li-Ebî Abdirrahman Sülemî*, Beyrut, Dâru'l-meşrik, 2009. Bu risâlenin Jean-Jacques Thibon tarafından yapılan tahkikine *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî* derlemesinde yer verilmiştir. Bkz. Sülemî, "Şerhu me'âni'l-hurûf", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 225-273.

⁷⁸ Sülemî, "Mes'eletü sıfati'z-zâkirîn ve'l-mütefekkirîn", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 443-456.

hususunda ârif olduğunu sahih isnatlarla açıklamaktadır. Bu risâle Ahmed Tahir Irakî tarafından tahkik edilmiştir.⁷⁹ Bu eserin de Türkçe tercümesi yoktur.

Me't-tasavvuf ve meni's-sûfi?

Oldukça kısa olan bu risâle, isnatlarla büyük sûfîlerin tasavvuf ve sûfi hakkındaki görüşlerini sıralamaktadır. Muhammed Sûrî tarafından tahkik edilmiştir.⁸⁰ Eserin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Kitâbu mehâsini't-tasavvuf

Sülemî bu risâlede, tasavvufu inkâr edenlere karşı, tasavvufun gerçek mahiyetini anlatarak tasavvufun pek çok güzelliklerinden bahsetmektedir. Bu risâle Kennedy Lee Honerkamp tarafından neşredilmiştir.⁸¹ Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Kitâbu fusûl fi't-tasavvuf

Sülemî bu risâlede, fasıllar halinde tasavvufun inceliklerine dair bilgiler vermektedir. Bu risâlede Kennedy Lee Honerkamp tarafından neşredilmiştir.⁸² Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

el-Emsâl ve'l-isteşhedât

Sûfîlerin birtakım söz, şiir ve beyitlerine yer veren bu risale, özellikle cezbe halindeki sûfîlerin hâllerini ortaya koyar. Bu risâle, Gerhard Böwering ve Bilal Orfali tarafından tahkik edilmiştir.⁸³ Risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Mustahrecün min hikâyeti Hamdûn el-Kassâr

Sülemî bu risâlenin başında “Hamdûn Kassâr hususunda merakların neticesi olarak onun sözlerini toplamaya” karar verdiğini ifade etmektedir.⁸⁴ Bu bağlamda Sülemî bu risâlede Hamdûn Kassâr'ın sûfi, melâmet ve tasavvufî kavramlara dair görüşlerini serdetmiştir. Risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Tefsîru elfâzi's-sûfiyye

Sülemî bu risâlede erken dönem tasavvuf büyüklerinin kullandığı tasavvuf ıstılahlarından bahsetmektedir. Bu risâle Gerhard Böwering ve Bilal Orfali tarafından tahkik edilmiştir.⁸⁵

Mesâil veredet min Mekke

⁷⁹ Sülemî, “Kitâbü'l-kelâmü's-Şâfi'î fi't-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 171-205. Pürcevâdî aynı zamanda bu risâlenin Muhammed Sûrî neşrine de 3. ciltte yer vermiştir. Bkz. *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 409-439.

⁸⁰ Sülemî, “Me't-tasavvuf ve meni's-sûfi?”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 327-330.

⁸¹ Sülemî, “Kitâbu mehâsini't-tasavvuf” *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 123-146.

⁸² Sülemî, “Kitâbu fusûl fi't-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 169-221.

⁸³ Sülemî, “el-Emsâl ve'l-isteşhedât, *Resâilu's-sûfiyye li-Ebi Abdirrahman Sülemî*, s. 87-116.

⁸⁴ Sülemî, “Mustahrecün min hikâyeti Hamdun el-Kassâr, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, (nşr. Muhammed Sûrî), c. III, s. 339-346.

⁸⁵ Sülemî, “Tefsîru elfâzi's-sûfiyye”, *Resâilu's-sûfiyye li-Ebi Abdirrahman Sülemî*, s. 31-35.

Sülemî, bu risâlede tasavvufa dair bazı ince meselelere soru-cevap şeklinde açıklama getirmiştir. Gerhard Böwering tarafından neşredilmiştir.⁸⁶ Bu risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Risâle fi mârifetillâh

Sülemî bu risâlede mârifet kavramını tanıtır, ârif olanların sıfatlarından bahsetmektedir. Muhammed Sûrî tarafından tahkik edilmiştir.⁸⁷ Risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Risâle ravzati'l-mürîdîn

Sülemî'nin bir vasiyet kitabı benzer kaleme aldığı bu risâlede, sûflere yol gösterici bilgiler vermektedir. Bu risâle Muhammed Sûrî tarafından tahkik edilmiştir.⁸⁸

el-Müntehabü min hikâyati's-sûfiyye

Sûflerin keramet ve tecrübelerindeki hikâyelerini konu alan risâledir. Gerhard Böwering ve Bilal Orfali tarafından tahkik edilmiştir.⁸⁹ Risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Mesâil ve tevilâti's-sûfiyye

Sülemî bu risâlede sûflerin 7 meselesini ele aldıktan sonra, sûflerin Kur'an âyetlerini ve hadisleri işârî tefsir yöntemlerinden bahsetmektedir. Bu risâle Gerhard Böwering ve Bilal Orfali tarafından tahkik edilmiştir.⁹⁰ Bu risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Hikemün müntehabetün min ekvâli'l-ulemâ

Sülemî, bu risâleyi kendi dönemine kadar olan âlimlerin zühd, tasavvuf ve fakirliğe dair hikmetli sözlerinden derlemiştir. Kennedy Lee Honerkamp bu risâleyi tahkik etmiştir.⁹¹ Bu risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Âdâbu mecâliseti'l-meşâyih ve hıfzı hurumâtihim

Bu risâle şeyhlere yapılması gereken saygı ve âdâba dikkat çekerek sohbet âdâbını izah etmektedir. Bu risâleyi Kennedy Lee Honerkamp tahkik etmiştir⁹² ve risâlenin Türkçeye tercümesi bulunmamaktadır.

Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhas

Sülemî bu risâlede sûflerin gerek ahlaka dair gerekse diğer konular hususunda ruhsat getirme usûllerini ele almaktadır. Bu risâle Nadea Zeidan tarafından neşredilmiştir.⁹³

⁸⁶ Sülemî, "Mesâil veredet min Mekke", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 442-460.

⁸⁷ Sülemî, "Risâle fi marifetillâh", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 355-361.

⁸⁸ Sülemî, "Risâle ravzati'l-mürîdîn", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 365-381.

⁸⁹ Sülemî, "el-Müntehabü min hikâyati's-sûfiyye", *Resâilu's-sûfiyye li-Ebi Abdîrrahman Sülemî*, s. 37-86.

⁹⁰ Sülemî, *Mesâil ve tevilâti's-sûfiyye*, Beyrut, Dâru'l-meşrik, 2010.

⁹¹ Sülemî, "Hikemün müntehabetün min ekvâli'l-ulemâ", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 155-166.

⁹² Sülemî, "Âdâbu mecâliseti'l-meşâyih ve hıfzı hurumâtihim", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 91-120.

⁹³ Sülemî, "Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhas", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 535-555.

Sülemî'nin eserlerine bakıldığında onun erken dönem içerisinde en çok eser veren tasavvuf müelliflerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Onun eserlerini biyografi yazıcılığı, tasavvufî meseleler, tasavvufî âdâb konuları ve tasavvufî tefsirler üzerinde yoğunlaştırdığını görmekteyiz. Bununla birlikte bu eserler, onun sadece tasavvuf alanında değil, tefsir, tarih ve hadis alanlarında da onun birikimini göstermesi açısından önemlidir. Bunun dışında Sülemî'nin *Âdâbü't-teâzî*, *Makâmâtü'l-evliyâ*, *Sünenü's-sûfiyye* eserleri günümüze ulaşmamıştır.

1.2 Horasan'daki Tasavvuf Anlayışının Bir Şarihi Olarak Sülemî

1.2.1 Sülemî'ye Kadar Tasavvufun Teşekkül Süreci

Tasavvufun teşekkül süreci, hicrî ilk yüzyılın ortalarından başlayan ve çeşitli aşamalardan geçerek Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar ulaşan yaklaşık beş asırlık bir dönemi ifade eder. Sülemî, bu dönem içerisinde Horasan bölgesinde eserler telif ederek sürece dâhil olan etkili müelliflerden birisidir. Teşekkül süreci Sülemî'nin kaleme aldığı risâlelerin konu, muhatap, muhalif ve amaçlarını doğrudan etkilediği için bu süreci doğru anlamak, onun yazdığı risâlelerin temelde hangi problemleri ele aldığını daha iyi anlamamızı sağlar. Dolayısıyla bu sürece genel hatlarıyla değinilmesi, Sülemî'nin tasavvuf anlayışına ve sûfiler arasındaki firkalaşmaya nüfuz etmemize katkı sağlayacaktır.

Erken dönemden itibaren tasavvufun mahiyeti ve içeriğine yönelik pek çok görüş ileri sürülmüş ve nasıl bir epistemolojik zeminde hüviyet kazanacağına dair tartışmalar süregelmiştir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi tasavvufun bir teori ve nazariyattan çok, bir zühd ve ahlâk hareketi olarak başlamasıdır.⁹⁴ Diğer bir ifadeyle tasavvuf, İslâm toplumu içerisinde birtakım yozlaşmalara tepki gösteren kesimlerin eleştirel bir söylemi olarak yaygınlaşmaya başlamış ve daha sonra çeşitli safhalarla teorik bir zemine doğru gelişmiştir.⁹⁵ Bu doğrultuda pratik ve zühde dayalı bir anlayıştan müstakil bir ilim olma sürecine zemin teşkil eden bazı amilleri ele almayı faydalı görüyoruz.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hem Emevi hem de Abbâsî dönemlerinde fetihlere bağlı olarak devletin sınırları sürekli genişlemiş ve hızlı bir zenginleşme yaşanmıştır. Özellikle Müslümanlar, bu dönemlerde Kuzeyde Hazar'a, güneyde Afrika'nın içlerine, doğuda Hindistan sınırlarına, batıda bir taraftan Endülüs'e, bir taraftan Anadolu'ya doğru ilerlemiş ve bu fetihlerle birlikte bireysel zenginlik ve toplumsal refah artmıştır. Öte yandan nüfusun artması ile birlikte fethedilen bölgelerde yeni şehirler kurulmuş ve bu da İslâm toplumunun farklı din ve gelenekten insanlarla kaynaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, aynı zamanda Hicaz sonrası Doğu Akdeniz'e yerleşen Müslümanların bilim, sanat, felsefe ve kelim gibi ilimlere ilişkin kadim bir mirasla karşılaşmasını temin etmiştir.⁹⁶ Ancak Müslümanların kendilerini

⁹⁴ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2009, s. 98.

⁹⁵ Tasavvufun teşekkül sürecinin bu safhalar dikkate alınarak yapılan bütüncül bir çalışma için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

⁹⁶ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 15.

içinde buldukları bu yeni toplum şartları onları dinî, siyasî, ekonomik ve sosyal pek çok açıdan etkilemiştir. Dolayısıyla ilk zahitlik eğilimleri bu yeni toplum şartlarının yol açtığı etkilere yönelik olarak yaygınlaşmıştır. Bu zühd eğilimlerine üç alandaki eleştirilerin zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz.⁹⁷ Bunlardan birincisi, zenginleşmeye ve dünyevîleşmeye yönelikti. Sûfilerin iddiasına göre Müslümanların fetihlere bağlı olarak kısa bir zaman dilimi içerisinde elde ettikleri büyük servetler, onları dünyevîliğe sevk etmiştir. Bunun üzerine ilk zâhidler, bu yaşam şeklinin lüks ve israf hayatını temin ettiğini ve bu ortamda helal kazancın zorlaştığına yönelik bireysel tepkilerini dile getirmişlerdir.⁹⁸ İkinci eleştirilerini ise entelektüel ilgilere karşı diğer deyişle fıkıh ve kelamın temsil ettiği din anlayışının katı ve donukluğuna yöneltmişlerdir. Haddizatında bu süreçte fıkıh, hadis ve kelam gibi din ilimleri literatür bakımından teşekkülünü tamamlamış ancak dinin biçimsel yönleri üzerinde odaklanmaları ve bu çerçevede nazarı tartışmalar yapmaları, bu çevrenin din anlayışının yansımalarının din ile amel etme noktasını tezyif ettiği görülmüştür.⁹⁹ Özellikle bu entelektüel çevrenin iki yüzyılı aşkın ve büyük bir kısmı İslâm ümmeti içerisinde bölünme ve firkalaşmaya sebep olan spekülâtif ilmî tartışmaları toplum içerisindeki Müslümanlar üzerinde belirli bir huzursuzluğa ve bıkkınlığa yol açmıştır.¹⁰⁰ Bu sebeple zühde eğilimli olanlar bu tartışmaları “faydasız ilim” olarak nitelendirmiş ve bilginin amele dönüşerek kişiyi Allah’a yaklaştıran bir özellik olması gerektiğini vurgulamışlardır. Üçüncü eleştirilerini ise, idarî çevreye ve idarî görev almaya yöneltmişlerdi. Zira bu süreçte idareciler arasında siyasî ihtilaf ve iktidar çatışması hâkimdi. Özellikle ilk zâhidler, yöneticilerin arasında makam hırsının toplumda yol açtığı kargaşaya ve çalkantıya, bazı idarecilerin zulme varan baskıcı uygulamalarına tepki göstererek bu görevleri dünyevî hırsın bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir. İlk zâhidleri bu yaklaşımlara sevk eden birincil sebep, hiç şüphesiz Kur’an ve sünnetin dünya hayatı ve maddî zevklere karşılık ahiret hayatını ve manevî değerleri öne çıkarmasıdır.¹⁰¹ Bu bakımdan onların gözünde, bu yeni toplumsal şartların belirlediği sosyal yaşam, Hz. Peygamber’den itibaren gelen manevî yaşamın yozlaşma işareti ve İslâm ahlâk ilkelerine aykırı durumdu. Dolayısıyla Asr-ı Saadet’e özlem duyan ve manevî bir hayat yaşamak isteyenler, bu yeni toplum şartlarına yönelik eleştirilerini genel olarak inzivaya çekilmek veya sınır boylarında cihad etmek suretiyle iki şekilde göstermişlerdir. Özellikle tasavvufun ilk temsilcilerinden sayılan ve topluma yönelik eleştirileri ile temayüz eden Hasan el-Basrî’den (ö. 110/728) başlayarak hicri ikinci asrın

⁹⁷ Erken dönem zâhidlerin eleştirilerinin bu üç konuda yoğunlaştığına dair bkz. Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 91-101; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, İstanbul, Sufi Kitap, 2015, s. 240-241.

⁹⁸ Bu husus daha sonraki süreçte tevekkül, kesb, fakirlik, dilenmek gibi pek çok konularla irtibatlı olarak tasavvuf metinlerinde en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 70-89.

⁹⁹ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 99-102. Ayrıca erken dönem tasavvuf metinlerinin fıkıh ve kelam âlimlerine yönelttikleri eleştirileri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, Kahire, Dârü’l-kütübi’l-hadîse bi-Mısır, 1960, s. 36-38; Ebû Tâlib Mekkî, *Kütü’l-kulûb: Kalplerin Aızığı*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1999, c. II, s. 60-64.

¹⁰⁰ Demirli, *İslâm Metafiğinde Tanrı ve İnsan*, s.106.

¹⁰¹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Bursa Akademi, 2016, s. 25-27; Mehmet Hakan Alşan, *Horasan Erenleri: Melâmetîler*, İstanbul, Karakutu Yayınları, 2006, s. 15-17.

ortalama kadar gerek inzivaya çekilenlerin gerekse de sınır boylarında cihad edenlerin sayısında büyük bir artış olmuştur.¹⁰² Dolayısıyla başlarda bireysel hareketler olarak başlayan bu yönelimler, zamanla taife görünümü kazanmış ve bu kimseler toplum içinde zühhd, ubbâd, seyyâhûn veya fukarâ şeklinde lakaplarla anılmaya başlamıştır.¹⁰³ Eleştirel söylemlerini hem zühde dayalı hadislerden beslenerek hem de riyadan uzak sade ve gösterişsiz elbiseler giyerek göstermiş olan bu kesim, her ne kadar eleştirel söylem ve kıyafetleri ile farklılaşsa da toplumsal bütünlüğün parçası olan bir kitle olarak tanınmakta idi.¹⁰⁴ Ancak zamanla bu bireysel gruplar arasında bazı katı zühd ve anlayışlar kendini göstermiştir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, Şakik-i Belhî (ö. 194/810) başta olmak üzere bazı zâhidlerin toplumda helal ticaret imkânının kalmamasını öne sürerek kesb etmekle tevekkül arasında çelişki görmeye başlamasıdır.¹⁰⁵ Bu tarz yönelimler zâhidler arasındaki ayrışmanın ilk örneklerinden biri olmuştur.¹⁰⁶ Bu katı zühd anlayışının yaygınlaşmaya başlamasından itibaren, zâhidler, kendi aralarından çıkan bu kesimi hep eleştirme yoluna gitmişlerdir. Özellikle daha sonraki süreçte, dinî yükümlülükleri hafife alan veya yerine getirmeyen bu kesimler “ibâhî” gruplar şeklinde isimlendirilmiş ve bu tarz yönelimler zâhidler tarafından “ibâhîlik sorunu” çerçevesinde sürekli olarak eleştirilmiştir. Dolayısıyla zâhidler için bu ibâhî ve aşırı zümreler tasavvufun temel sorun alanlarından birine işaret etmekteydi ve daha sonra da tasavvufta bu tarz yönelimlere karşı sürekli bir kontrol şekillenmiştir.

Hicrî III. asrın başlarında Hâris el-Muhâsibî, (ö. 243/857) bu katı ve aşırı zühd eğilimlerini kontrol altına almak ve sahil bir yöntem ekseninde toplamak bakımından önemli bir noktada durmaktadır. Bu hususta Muhâsibî, *el-Mekâsib* eserinde hem tevekkül-kesb ilişkisine dair görüşler serdederek tasavvufun doğru bir mahiyette anlaşılmasına katkıda bulunmuş hem de şehrin dışındaki inziva hayatına karşılık şehirde yaşanan tasavvufî hayatı savunmuştur.¹⁰⁷ Aynı dönem içerisinde Bağdat’la birlikte Basra, Kûfe, Mısır, Suriye ve Horasan’da yaşayan belli başlı büyük sûfiler de Muhâsibî ile ortak bir tavır içerisinde tasavvufî yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır.¹⁰⁸

Bu bağlamda hicri III. asrın başlarında sûfiler, tasavvufun teşekkülüne kaynaklık eden iki noktaya dikkat çekmişlerdir. Bunlardan birincisi kendi içlerinde olan aşırı grupların kontrol altına alınması, diğeri tasavvufun, özel olarak fıkıh, kelim gibi ilimlerle

¹⁰² Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2/4, yıl: (Nisan 2016), s. 12-13.

¹⁰³ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 3-4.

¹⁰⁴ Abdülhüseyn Zerrinkub, *Persian Sufism in its Historical Perspective: Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2014, s. 85.

¹⁰⁵ Bu konularla ilgili bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 4.

¹⁰⁶ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 72-89; Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”, s. 13.

¹⁰⁷ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Mekâsib ve Fehmu’s-Salât: Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2012, s. 11-96; Muhâsibî’nin bu eserindeki eleştirilerini ayrıntılı bir inceleme için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 49-56.

¹⁰⁸ Bu süreçte Bağdat’ta bulunan Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hâris el-Muhâsibî dışında, Basra’da Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), Suriye’de Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830), Mısır’da Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245/859), Tirmiz’de Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi sûfiler görüşleri ile etkin bir rol oynamışlardır.

genel olarak da şeriat ile ilişkisinin ortaya konulmasıydı. Özellikle bu şartlar altında sûfîlerin, tasavvufun teşekkülünün ana mihrini şeriat-hakikat ilişkisi sorunu etrafında şekillendirdikleri anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Bunun için de şeriat ilimleri ile uzlaşan bir dil kullanmaları elzemdi. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin; “Bizim bu ilmimiz Kur'an ve sünnetle sınırlıdır”¹¹⁰ sözü pratiğin doktrine, tepkisel hareketin belirli bir uzlaşmaya doğru gelişimin dönüm noktası olmuştur. Zira bundan sonraki süreçlerde sûfîler tarafından müracaat edilen bu söz, bir bakıma Cüneyd tarafından ilk zâhidlerin mebzul yapıdaki zühd anlayışlarının dayandığı ilkeleri ifade etme çabasının bir neticesidir. Özellikle Cüneyd'in talebeleri –ki bunlar aynı zamanda ilk sûfî müelliflerdir- bu ilkedен hareket ederek şeriat ve hakikat özdeşliğini savunmuş ve sûfîlerin itikadî ve fikhî konularda Ehl-i Sünnet bilginlerinin görüşleri ile birleştiklerini ortaya koymuşlardır. Böylece çağdaş araştırmalarda “Sünnî tasavvuf” şeklinde isimlendirilen süreç başlamıştır.¹¹¹

Bu doğrultuda Ebû Nasr er-Serrâc başta olmak üzere Ebû Bekir el-Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî gibi ilk sûfî müellifler tasavvufun sınırlarını fıkıh-kelam ilimlerine göre belirlemişler ve tasavvufun bir dinî ilim olarak mevzu, yöntem ve meselelerini ortaya koymuşlardır. Özellikle Serrâc, *el-Lüma'* eserinde tasavvufun konusu ahlâk, yöntemi istinbât, meselelerini hâller ve makâmlar şeklinde sınırlarını belirleyerek tasavvufa kimlik kazandırma açısından ilk ve önemli adımı atmıştır. Zira Serrâc söz konusu eserde tasavvufun şeriat ilimleri ilişkisini ortaya koyarak tasavvufun “alternatif” bir disiplin olmadığını bilakis İslâm düşüncesinde ahlâk alanını merkeze alarak dinî düşüncüyü ikmal eden ve dinî düşüncede yer alan bilgileri tahkike erdiren bir disiplin olduğunu vurgulamaktadır.¹¹² Kelâbâzî *et-Ta'arruf* eserinde tasavvufî düşüncenin Ehl-i sünnet düşüncesine aykırı olmadığını, sûfîlerin bütün itikadî görüşlerde Ehl-i sünnet düşüncesine bağlı ve mutabık olduğunu ifade ederek bütün sûfîlerin bu konuda ittifak halinde olduğunu ortaya koymuştur.¹¹³ Ebû Tâlib Mekkî, geniş bir muhtevaya sahip *Kûtü'l-kulûb* eserinde ilim ile amel arasındaki kuvvetli irtibattan hareket ederek tasavvufun bir ahlâk yetkinleştirme yöntemi olduğunu savunmuş ve ibâhî gruplara karşı tasavvufun âdâb ve erkânını ortaya koyarak sûfîler için âdâbın sınırlarını netleştirmiştir.¹¹⁴ Bu sûfî müelliflerin temel olarak odaklandıkları meseleler hususunda, Sülemî'nin bu yazarlarla ortak bir tavra sahip olduğunu ve eserlerini bu mihrin çerçevesinde kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

¹⁰⁹ Tasavvufun teşekkülünü etkileyen en önemli sorunlardan olan şeriat-hakikat ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 217 vd.; Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa, Emin Yayınları, 2015; Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”, s. 15-18.

¹¹⁰ Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, Metâbiu müessesetü'd-dârü's-şâ'b, 1989, s. 80.

¹¹¹ Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:15, yıl: 2007, s. 220-244.

¹¹² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 21-48; Serrâc tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkülüne etkisi için bkz. Hacı Bayram Başer, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsi'nin Tasavvuf Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.)

¹¹³ Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993, s. 9-95.

¹¹⁴ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, c. I-IV.

Sonuç olarak Sülemî'den önce kısaca tasavvufun teşekkül seyrine temas ettiğimiz bu kısımda, tasavvufun toplumsal hayattaki birtakım bozulmalara karşı eleştirel bir söylem şeklinde gelişim gösterdiğine ve toplumdaki aşırı gruplardan ayrışarak sünni gelenek içerisinde bir dinî ilim olarak kimlik kazandığına değindik. Bu süreç içerisinde Cüneyd-i Bağdâdî'yi takip eden sūfîlerin, ilk zâhidlerin dağınık bir biçimde olan tasavvufî müktesebatına şarihlik ettiklerini ve tasavvufun ilmi bir disiplin olarak teessüs etmesinde öncü bir rol üstlendiklerini ortaya koymaya çalıştık.¹¹⁵ Bunun yanı sıra bu ön-bilgiler, aynı süreç içerisinde Horasan'da eserlerini kaleme alan Sülemî'nin bu aşamada nerede durduğunu ve eserlerini hangi meseleler üzerinde şekillendirdiğini anlamamıza olanak sağlar.

1.2.2 Sülemî'nin Gözünde Tasavvufta Horasan Neşvesi

Tasavvuf tarihi göz önünde bulundurulduğunda gerçekten bir tasavvufî ekolden söz edilebilir mi? Tasavvufta bir ekol oluşmasında ayırım noktaları nelerdir ve bu ayırım noktalarının tespitinde neler ölçüt olarak kabul edilmiştir? Bu sorular haddizatında erken dönem tasavvuf klasiklerinin, tasavvufî meseleleri şehir veya havza ayrımlarından hareketle ele alıp almadığı sorusunu da gündeme getirmektedir.

Tasavvufun teşekkül döneminde kaleme alınan tasavvuf kaynaklarına bakıldığında bu eserlerin pek çoğunun Bağdat çevresinde yazıldığı görülür. Daha önce de belirttiğimiz gibi Sünni tasavvuf, Bağdat merkezinde yaygınlaşan bir anlayışın sonucuydu. Bu süreçte Horasan'da güçlü bir tasavvufî atmosferin bulunduğu bilinmekle birlikte bu hususla ilgili elimize ulaşan veriler sınırlıdır. Dolayısıyla tasavvufun teşekkül sürecinde Bağdat ve Horasan olarak iki ana temayülün bulunduğu görülmektedir. Bu anlamda üzerinde durduğumuzda temel soru, bu iki havzanın birbiriyle tamamen zıt bir anlayışı mı benimsedikleri yoksa ortak bir zeminde mi buluştuklarıdır. Bu sebeple tasavvufun teşekkül süreci içerisinde Bağdat geleneğine bağlı Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Hücvîrî ve Kuşeyrî gibi sūfî yazarların bölgeleri zikrederek verdikleri bilgiler bizim için önem arz etmektedir. Bununla birlikte aynı yüzyıllar içerisinde Horasan bölgesinde eser kaleme alan Sülemî, hem Sünni tasavvufun etkili simalarından biri olması hem de Horasan havzasının mirasını aktarması bakımından süreci daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki bu çalışmamızda Horasan geleneğinden, hicri II. ve V. asırlar arasında Sülemî'nin dâhil olduğu ilk sūfî müelliflerin bölgeler kapsamında Irak'a nispetle farklı bir tasavvufî neşveyi temsil ettiğine işaret ettikleri başta Nişabur olmak üzere Merv, Belh, Tus gibi şehirleri kapsayan coğrafyayı kastetmekteyiz. Dolayısıyla bu başlıkta, tasavvuf tarihi kitaplarında birbirine zıt temayül olarak aktarılan Bağdat-Horasan havzasının tasavvuf düşüncesinin, öne çıkan meselelerinin ve görüş ayrılıklarının söz konusu tasavvuf metinlerindeki karşılığını tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamızda konu edindiğimiz tasavvuf metinleri dikkate alındığında, Serrâc'ın *el-Lüma'* eserinde Horasan bölgesine ait görüşlere sadece birkaç pasajla yer vermiştir. Bunların birinde Horasanlıların kalplerinde toplanan ilmi fasih bir dil ve açık bir beyanla

¹¹⁵ Çalışmamızı Sülemî'ye kadar şeklinde sınırlandırmamız sebebiyle daha sonraki süreçlerde tasavvufun teşekkülüne Hücvîrî, Kuşeyrî gibi belirgin katkıları olan isimleri dâhil etmedik.

anlatamayan kişiler olduğuna ve bu nedenle onların sahibü'l-kalb olarak vasıflandırıldıklarına işaret eder. Diğerinde ise Serrâc, “emn” konusunda Horasanlı bir sūfînin Cüneyd’ten farklı düşündüğüne işaret etmiş ve bunu bir kavram etrafındaki iki farklı yorum biçiminde yansıtmıştır.¹¹⁶ Serrâc’ın iki havzanın arasında görüş ayrılıklarına dair verdiği bilgiler Kelâbâzî’de daha takip edilebilir görünmektedir:

Fâris’ten şunu işitmişim: “Horasan dervişlerinden bir grup Ebû Bekir Kahtabî’yi ziyarete gelmişlerdi. Ebû Bekir onlara: “Şeyhiniz Ebû Osman size neyi emretmektedir” dedi. Onlar da: “Çok amel ve ibadet edin. Fakat amelinizin kusuru olduğunu da hiç aklınızdan çıkarmayın, diye emir vermektedir, dediler. Ebû Bekir: “Yazık! Ameli yaratana görerek amelden gaib olmayı emretmiyor mu!” dedi.¹¹⁷

Kelâbâzî’nin aktardığı bu pasajdaki görüş farklılıkları, iki mühim noktaya işaret eder. Birincisi, Horasan civarında tasavvufî meselelere dair görüş serdeden belli isimler etrafında oluşan grupların olduğudur. Burada şeyhiniz Ebû Osman şeklinde bir hitap yöneltmesi, bölgedeki belli isimler etrafında oluşan grubu ve aralarındaki ilişkiyi anlamamıza olanak sağlar. İkincisi, Kelâbâzî’nin eserinde herhangi bir bilgi vermese de bu pasajda ifade edilen amelin kusurlu görülmesinin Horasan’da daha sonra sistematik bir biçimde ifade edilen melametiliğin hususiyetlerini barındırmasıdır.

Hücvîrî ise Serrâc ve Kelâbâzî’nin eserlerinde pasif bir şekilde zikrettikleri Horasan’a ait meseleleri daha geniş bir zeminde ele almıştır. Horasan ile ilgili kanaatlerini şöyle dile getirmiştir:

Horasan’daki mutasavvıfların hepsini saymam zor olacak. Ben sadece Horasan’da üç yüz şahıs gördüm, bunlardan her birinin bir meşrebi vardı, onlardan bir tanesinin bulunması dahi dünyaya kâfi gelir. Bunun sebebi, muhabbet güneşinin ve tasavvuf ikbalinin Horasan talihinde bulunmasıdır.¹¹⁸

Hücvîrî bu pasajla Horasan’daki güçlü tasavvufî atmosfere ve bu bölgedeki sūfîlerin meşreplerine işaret etmiştir. Bu doğrultuda Hücvîrî, fırkalar bahsinde Kassâriye isminde Hamdûn Kassâr’a nispet ettiği bir melâmet meşrebini örnek olarak zikreder ve bu meşrebin Horasan bölgesinde yaygınlık kazandığına atıfta bulunur. Bununla birlikte Hücvîrî, bu meşreble irtibatlı olarak fütüvvet, melâmet, isâr ve fakr gibi hususlarda örnekler serdeder ve tasavvufî fırkalaşmayı şekillendiren iki ana düşünce arasında mukayese yapmamızı kolaylaştırır. Sözelimi Hücvîrî’nin aktardığı örneklerden biri şudur:

Horasan’ın şeyhlerinin şeyhi olan Ebû Hafs el-Haddad, Şenuziye mescidine gelince, bütün şeyhler etrafında toplanmışlardı. Aralarında Cüneyd de vardı. Ebû Hafs Bağdat şeyhlerine fasih bir arapça ile hitap edince, orada bulunanların hepsi fesahatından hayrete düştüler ve “Fütüvvet nedir?” diye sordular. Ebû Hafs, “Önce sizin içinizden biri söze başlasın ve konuşsun”, dedi. Bunun üzerine Cüneyd, “Bana göre fütüvvet nefsi görmeyi terk etmek ve güzel amelleri nefse nispeti düşürmektir”, dedi. Yani fütüvvet, kişinin fütüvveti görmemesi, yaptığı işleri “Bunu ben yapıyorum” diye kendine nispet ve isnad etmemesidir. Ebû Hafs, “Şeyh çok güzel buyurdular”, dedi ve ilave etti: “Bana göre fütüvvet, insaf etmek fakat insaf istemeyi terk etmektir.” O bu sözü söyleyince Cüneyd; “Hadi dostlarım kalkınız, zira Ebû Hafs, fütüvvette Âdem ve onun zürriyeti üzerine ziyade kıldı.¹¹⁹

¹¹⁶ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 406.

¹¹⁷ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 117.

¹¹⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 391.

¹¹⁹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 336.

Buradan Cüneyd'in son ifadeleri, Ebû Hafs'ın fütüvvet konusundaki üstünlüğünün itirafı izlenimi verse de aynı zamanda isâr düsturu konusundaki aşırılığına gizli bir eleştiri olarak da anlaşılabilir.¹²⁰ Fakat bunlardan sarf-ı nazar ederek bu pasajın en belirgin yönü iki havzanın önemli temsilcilerinin bir araya geldiği mecliste Cüneyd ve müridleri ile Ebû Hafs ve müridlerinin fütüvvet konusunda temsil ettiği çizginin farklı olduğunun açık bir şekilde ortaya konulmasıdır.

Bunların yanı sıra Hücvîrî'nin iki havza arasında ele aldığı bir diğer mesele rızanın hâl mi makâm mı olduğuna yönelik ihtilaftır. Hücvîrî, Horasanlıların rızayı hâl olarak kabul ettiklerine ve bu hususta Muhâsibî'yi rehber saydıklarına, buna karşın Iraklıların ise rızayı makâm olarak değerlendiklerine işaret eder. Tasavvufun meselelerinde ortaya çıkan bu anlayış farklılığı, tasavvufî terbiye usûllerindeki farklılaşmayı takip edebileceğimiz bir alan temin eder ve bu sürecin ikinci aşaması olan ekol zeminini netleştirebilir. Fakat Kuşeyrî'nin de yer verdiği bu ihtilaf konusunda Hücvîrî'nin tam aksine Horasanlıların rızayı kulun çalışarak elde ettiği bir makâm saydıklarını ve onu tevekkülün nihayeti olarak kabul ettiklerine; buna mukabil Iraklıların rızayı hâl olarak saydıklarını aktarması, süreci takip etmemizi zorlaştırmaktadır. Özellikle daha sonra kapsamlı olarak ele alacağımız Sülemî'nin bu ihtilafa dair yaklaşımı ise daha farklıdır. Sülemî, Irak ve Horasan arasında bu husustaki tartışmanın rızanın hâl ve makâm nevinden olmasına yönelik değil, makâm sıralamasına yönelik olduğuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle Sülemî, Horasanlıların rızayı nihâî makâm olarak kabul etmediklerini ve son makâm olarak tevekkülü saydıklarını; Iraklıların ise son makâm olarak rızayı aldıklarını zikreder. Dolayısıyla tasavvuf yazarlarının verdiği bilgilerde çelişki bulunması, ihtilâfın lafzî düzeyde olduğuna ve tasavvufî terbiyede bir yöntem farklılığına yol açmadığına işaret edebilir.¹²¹ Bununla birlikte her halükârda aynı yüzyıllar içerisindeki tasavvuf metinlerinde bahsedilen görüş ayrılıklarında bilhassa Horasan ayrımının zikredilmesi bu bölgenin genel karakteristiğini yansıtan tasavvuf anlayışının diğerlerinden farklılaştığını ortaya koymaktadır.

Buraya kadar anlatılanlardan Bağdat şarihlerinin eserlerinde şehir ayrımlarına bağlı olarak sûfilerin bazı meseleler hakkındaki görüş farklılıklarına yer verdiklerini ve bu farklılıklarda diğer bölgelerden ziyade bilhassa Bağdat-Horasan arasında birtakım farklılıklar etrafında yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Fakat bu yazarların Horasan'a dair serdettikleri bilgilerde bu görüş farklılıklarının dinî hayatı anlamada diğer bir ifadeyle tasavvufî düşünüş biçiminde ne gibi neticeleri bulunduğu açık değildir. Bu hususta Sülemî'nin eserleri, Horasan havzasının temel meselelerini ve tasavvuf anlayışını en iyi

¹²⁰ Bu pasajda Cüneyd'in sözlerinin çift anlamı kaldırmaya müsait bir yapıda olduğuna dair bkz. Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizi", çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 462. Ancak Ebu'l-Alâ Afîfî, Süleyman Uludağ ve Ali Bolat Cüneyd'in sözlerini, Ebû Hafs'ın bu meşrepteki üstünlüğü kabulü şeklinde değerlendirirler. (krş. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 86; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 189; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul, İnsan Yayınları, 3. bs, 2003, s. 121.)

¹²¹ Özellikle bunun göstergelerinden biri de Hücvîrî ve Kuşeyrî'nin ve daha sonraki süreçte konuya yer veren Sühreverdî'nin bu ihtilafa orta yolu bulmaya çalışmalarıdır. Bkz. Hücvîrî, Ali b. Osman *Keşfü'l-mahcûb*, s. 409-410; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 338-340; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c. II, s. 810-818.

ifade eden örnekleri barındırır ve öne çıkardığı tasavvufi şahsiyetler ve anlayışlar ile sürece nüfuz etmemizi kolaylaştırır.

Sülemî'nin eserlerinde bölgesel odaklanma nazar-ı dikkate alındığında, onun öncelikle *Tabakâtu's-sûfiyye*'sinde sûfilerin söz, fiil ve yaşam tarzlarını merkeze alarak Horasan sûfilerine dair ilk sistematik bilgileri aktardığı görülmektedir. Sülemî, beş ayrı kategoride ele aldığı toplam 104 sûfinin portresini sunduğu tabakatında her tabakada farklı bölgelerde temeyyüz etmiş yaklaşık 20 sûfiye yer verir. Bu sûfiler arasında Sülemî, birinci tabakada 12, ikinci tabakada 9, üçüncü tabakada 10, dördüncü tabakada 7 ve son tabakada 16 olmak üzere toplam 54 tane Horasanlı sûfiyi zikretmiş ve böylelikle tabakatının yarısını hicri II. asırdan kendi dönemine kadar olan Horasanlı sûfilerin sözlerine ve tasavvuf anlayışlarına ayırmıştır.

Sülemî, sûfilerin hâl tercemesini aktardığı tabakatında sûfilerin etkilendikleri ve onların etkiledikleri kişilere yer vererek Irak, Horasan, Mısır, Suriye gibi bölgelerde zemin-şahıs etkileşimlerine işaret etmiş ve böylelikle bu bölgelerde belli isimler etrafında bir araya gelen grupların tebellür etmesini sağlamıştır. Sülemî'nin sûfilerle ilgili naklettiği “sohbetinde bulundu, meclisinde oturdu, intisab etti, tevelli etti”¹²² gibi ifadelerle yer vererek sûfilerin peşinden gittikleri ve kendileri için rehber edindikleri kesimleri belirtmesi bunun bir göstergesidir. Ancak şunu da belirtelim ki, bu ifadelerden hangisinin tam bir intisap durumunu temsil ettiğini; hangisinin daha alt düzey bir bağlılığı ifade ettiği hâlâ tasavvuf araştırmalarında önemli bir sorundur. Öte yandan Sülemî zikrettiği bu hâl tercümelerinde bölgelere nispetle söz konusu olan görüş ayrılıkları üzerinde kayda değer bir biçimde durmamış ancak Horasan sûfilerinin aktardığı sözlerinden onların nefsi kınama, ihlâs, tevekkül, niyet gibi kavramları öne çıkardıklarını ve âdâb esasları üzerindeki titizlikleri ile temayüz ettiklerini ortaya koymuştur.¹²³

Sülemî'nin şehir ayrımları üzerinden atıfta bulunduğu ve üzerinde durulması gereken bir diğer husus, şathiye meselesidir. Öncelikle şathiye, tasavvuf literatüründe sûfinin vecd, sekr ve istiğrak halinde söylediği ve içeriğinde bir iddia barındıran söz anlamına gelir.¹²⁴ Sülemî, *Risâle fi galatâtu's-sûfiyye*'sinde şathın Horasanlı sûfilere ait bir husus olduğunu, onların kendi hâllerinden ve hakikatlerinden bahsettiklerini, buna karşın Irak ehlinin şath ile vafedilmediğini, onların ancak başkalarının hâlleri hakkında konuştuklarını aktarır.¹²⁵ Burada Sülemî'nin Bağdat ve Horasan bölgelerini zikrederek daha net bir ayırım ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Özellikle bu ayırımdaki meselenin tam anlamıyla aydınlanması için, şath kavramının tasavvufun gelişimi açısından fonksiyonlarına göz atmak gerekir. Şöyle ki tasavvufun bir dinî ilim olarak savunulmasında şatahat bahsi, sûfilerin fıkıh ve kelamcılar tarafından en çok eleştiri

¹²² Bu tabirlere dair bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 48, 91, 98, 103, 141, 170, 200, 217, 221, 228, 234, 273, 288, 307, 316, 319, 326, 332, 354, 373, 378, 431, 434; a. mlf., *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 23, 48, 52, 56, 78, 94, 115, 127, 130, 135, 145, 163, 175, 188, 195, 197, 202, 206, 222, 234, 237, 276, 279.

¹²³ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 5-6; 15-16; 34-35; 56-57; 63-66; 68-70; 81-83; 95-97; 109-110; 116-117; 128, 152-153; 163-164; 171-174; 202-203; 229-231; 261-262; 265-268; 292-294; 323, 331, 332.

¹²⁴ Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *DİA*, 2010, c. XXXVIII, s. 370.

¹²⁵ Sülemî, “Risâle fi galatâtu's-sûfiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 469.

aldığı hususlardan birisidir. Çünkü bu, sûfîlerin sembolik ve mecâzi dil kullanması, tasavvufun bilimsel alanını belirlemek ve şeriat ilimleri ile uzlaşan bir dinî ilim olarak ortaya konulmasında birtakım zorluklar oluşturmaktaydı.¹²⁶ Bu sebeple Serrâc, bu kavramı merkeze alarak tahlil etmiş ve şatahat bahsinde iki noktaya vurguda bulunmuştur. Bunlardan biri şatahat bahsinin tasavvufun tartışmalı konularından biri olduğu ve diğer ilimlerde olduğu gibi tasavvuf alanına özgü bu konunun da ehli tarafından tartışılması gerektiğidir.¹²⁷ Böylece şatahat kavramı üzerinden tasavvuf ve din ilimleri ilişkisini belirlemiştir. Diğerisi ise, şatahat konusunun tasavvufta az rastlanan istisnâî bir durum olduğu ve bu hali yaşayanların da tasavvufî terbiyenin başında bulunduğudur.¹²⁸ Bu noktada Serrâc, aslında muhtevasında iddia barındıran bu sözlerin tasavvufî yolun başında olanların dil sürçmeleri olarak vasıflandırmış ve bu bahsin ortaya çıkarabileceği sorunları bertaraf etme amacı gütmüştür. Dolayısıyla Serrâc, şatahat bahsi ile hem tasavvufa özgü konularda sûfîlerin söz söyleme yetkisinin bulunduğu hem de tasavvufta bir “iç eleştiri” geleneğinin şekillendiğini ortaya koymuştur.

Bu bilgilerden hareketle Horasan’a ait tasavvufî birikimden şu neticeye ulaşmamız mümkündür. Şatahatların yaygın olarak bulunduğu ifade edilen Horasan’ın Bağdat’taki nazarî tasavvuf anlayışına nispetle daha çok serbest bir hareket olarak kalma eğiliminin bulunduğudur. Bu husus, Horasan’ın mutlak anlamda zühd hayatını yaşamak isteme çabasını ve buna bağlı olarak pratik ve ameli hususları daha ziyade öne çıkardığını ortaya koyar. Özellikle ahlâk ve âdâb bahisleri hususundaki titizlikleri bunun yansımalarından biridir. Buna karşın Bağdat havzası daha ziyade tasavvufun bir dinî ilim hüviyetine sahip olduğuna odaklanmış ve tevhid, akıl, marifet gibi konuları tartışarak nazarî hususları öne çıkarmıştır.

Sonuç olarak Sülemî zikrettiği bu ayrımında, şatahatın Horasan sûfîlerine özgü olduğunu ifade ederek bu hususun Horasan’ın Bağdat’tan ayrılan bir farkı olarak zikretmiştir. Her halükârda Sülemî, bu meselede iki temel görüş farklılığının bulunduğu ve şeriat-hakikat ilişkisi sorununun düzenlenmesinin, Bağdat-Horasan arasındaki ayrımın temellendirilmesinde önemli bir rol oynadığını ve belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Öte yandan bu konunun bir bütün olarak tasavvufî düşüncede yerinin aydınlatılması için bu iki farklı bölgedeki tasavvufî anlayış arasında nasıl bir irtibatın bulunduğu ve bunun tasavvufun gelişimi açısından ne tür bir role sahip olduğunun değerlendirilmesi gerekir.

Daha önceki başlıkta tasavvufun fetihlerle birlikte gelişen yeni toplum şartlarına karşı eleştirel bir tavır şeklinde yaygınlaştığından bahsedilmişti. Bilindiği gibi Horasan, İslâm’ın yaygınlaşma sürecinde Hicaz’dan uzakta kalan ve farklı toplumsal şartları ihtiva eden kozmopolit bir yapıya sahipti. Horasanlılar, İslâmiyet ile tanıştığında dinî kendi durumları ile örtüşmeyen ve benimsemeleri hemen kolay olmayan pek çok hususla

¹²⁶ Şatahat bahsinin tasavvufun teşekkülü süreci kapsamında geniş bir değerlendirme için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 245-260.

¹²⁷ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 453-458.

¹²⁸ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 459-499.

karşılaşmışlardır.¹²⁹ Horasan'ın Hint-İran geleneğinin merkezinde bulunmasından kaynaklanan kadîm bir mirasa sahip olması ve İslâm'ın ilk yüzyıllarında itibaren sahâbe ve tabiîn nesli ile tanışmış olması bunun gerekçelerinden biri sayılabilir. Bu şartlar altında Horasanlılar İslâm'ın hemen her toplumda özüksenebilecek derûnî ve ahlâkî prensiplerine ve hükümlerine daha kolay adapte olmuş ve bu hususlara öncelikli olarak ilgi duymuşlardır. Nitekim onların bu süreçte zühd ve takva içerikli hadisleri konu edinmelerini ve bu hadislerin Horasanlı sûfî Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) tarafından *Kitabü'z-zühd ve'r-rekâik*'in yazılması bunun göstergelerinden biridir. Dolayısıyla Horasan'ın İslâm'ın zühd ve takvaya yönelik ifadeler üzerinde yoğunlaşması, ilk tasavvufî hareketlerin bu bölgede yaygınlaşmasını ve bölgede güçlü bir tasavvufî atmosferin oluşmasını sağlamıştır. Özellikle bu süreçte Horasan'da İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek, Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Şakîk-i Belhî (ö. 194/810), Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841), Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 234/848), Hâtîm el-Esam (ö. 237/851), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872) gibi isimler öncü bir rol üstlenmişlerdir. Elbette bu süreçte Medine, Basra, Kûfe ve Bağdat'ta zühd ve takvaya yönelik tasavvufî birikim şekillenmektedir. Fakat Horasan, bu merkezlerdeki tasavvufî müktesabâtı kendine mal etmiş ve böylece bu bölgede kısa sürede daha derin bir dindarlık modeli tebarüz etmiştir. Bir sonraki bölümde bu hususa değinilecektir, ancak burada kısaca belirtmek gerekirse, daha sonraki süreçte Horasan'da melâmet anlayışının yaygınlaşmasının bu derin dindarlığın bir yansıması olduğu söylenebilir.¹³⁰ Şunu da belirtelim ki, Horasan bölgesindeki bu güçlü tasavvufî atmosfer, Bağdat bölgesinden ilgiyle karşılanmıştır. Bu minvalde Cüneyd ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin "Eğer Ahmed-i Mürsel'den (sav) sonra bir peygamber gelseydi bu taifeden gelirdi"¹³¹ sözü ve Hücvîrî'nin "Bugün Hakk'ın ikbal gölgesi Horasan'dadır"¹³² ifadesi buna işaret eder. Öyleyse bu durum aynı zamanda tasavvufî merkezlerin birbiriyle sıkı irtibatlı olduğunu ve müspet bir etkileşimin olduğunu ortaya koyar.

Bu etkileşimi belirgin kılan daha önemli bir bilgi ise, tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkülünde diğer bir anlamıyla Bağdat merkezli tasavvuf anlayışının yerleşmesinde Horasan kökenli sûfîlerin etkisidir. Bu anlamda tasavvufî zihnin inşasında belirleyici bir rol oynayan Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi şarih sûfîler tasavvufî birikimin muhiti olan Horasan'da doğmuş, sonraki süreçlerde Bağdat'a gitmişlerdir. Bu ilmî hareketlilik, Horasan'ın tasavvufun gelişim sürecinde icra ettiği fonksiyonu göstermesi bakımından dikkate şayandır.

1.2.3 Sülemî'nin Tasavvuf Yazarlığı

Tasavvufun teşekkül döneminde tasavvufî düşüncede müessir bir isim olan Sülemî'nin eserlerindeki ana konuları, sûfîlerin hâl tercümelere, sûfî ahlâk ve âdâbı

¹²⁹ Himmet Konur, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I.-V. Asırlar)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XXI, İzmir 2005, s. 4-6.

¹³⁰ Jacqueline Chabbi, Horasan'da bu anlayışı baskın mistisizm biçimi olarak açıklar. (Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 3 (Aug., 1994), s. 429.

¹³¹ Abdurrahman Câmî, *Evlîyâ Menkabeleri*, s. 180.

¹³² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 391.

üzerine risâleler, tasavvufun meseleleri ve sûfilerin Kur'an yorumları şeklinde dört ana başlık etrafında toplamamız mümkündür. Bu başlıkların her biri için müstakil eser kaleme alan Sülemî'nin konuları ele alış metodu, ana hedefleri ve icra ettiği fonksiyon açısından Cüneyd'i takip eden Bağdat sûfileri ile ortak bir tavır içerisinde olduğunu ancak bununla birlikte Horasan tasavvufî birikimini de tebcil ettiğini görmekteyiz. Bu nedenle Sülemî'nin eserlerinde merkeze aldığı temel iddialarının, söz konusu şarih sûfilerle ayrıştıktıkları noktaların diğer bir ifadeyle aralarındaki nüansların olup olmadığının tespit edilmesi mukayeseyi kolaylaştıracaktır.

1.2.3.1 Tarih Yazıcılığı

Tasavvufun, fıkıh ve kelim gibi din ilimlerine karşı kimlik kazanabilmesinin temel koşullarından biri, hiç kuşkusuz sûfilerin Hz. Peygamber'den beri tevarüs eden bir geleneğin mensubu olduklarını tespit etmeleridir. Bu aynı zamanda geriye doğru bakıldığında sûfilerin en başından beri karşı karşıya kaldıkları, tasavvufun Kur'an ve sünnetteki dayanakları sorununa da bir çözümdür. Bu sorunun tasavvuf literatüründe en önemli yansımalarından biri, sûfilerin tarih yazıcılığındaki yaklaşımlarında görülür.

Bu minvalde tabakat türü yazım geleneğini tasavvufa taşıyan Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye* eseri, yukarıda değindiğimiz söz konusu sorunlara bir cevap niteliği taşır. Sülemî'nin bu eseri kaleme almasına öncülük eden ve bu hususta onu tetikleyen, tasavvufun Hz. Peygamber'in örnekliğini muhafaza çerçevesinde gelişen ve hiçbir zaman diliminde kesintiye uğramayan bir silsileye dayandığını ortaya koymaktır. Buradan Sülemî'nin tarih yazıcılığıyla ilgili iki husus karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi sûfilerin Hz. Peygamber'e dayanan bir silsileye sahip olduğudur. Bu hususa tasavvufun meşruiyet zeminine kaynaklık etmesi çerçevesinde yer verilir.¹³³ İkincisi ise, bu geleneğin nesilden nesile kesintisiz bir şekilde ulaştığının tespitidir. Böylece Sülemî, tasavvufun Rasûl'e ittiba üzerine kurulu olduğunu anlatmaktadır. Özellikle Sülemî, eserinin mukaddimesinde bu hususu şöyle izah eder:

Allah kendisini davet eden ve apaçık delil ve burhanla kendine giden yolu gösteren bir rehberin bulunmadığı herhangi bir zaman dilimi var etmemiştir. Böylece her bir veliyi, izinden yürümek ve yoluna uymak suretiyle diğer bir veli takip etmiştir.¹³⁴

Bu pasajla Sülemî, sûfilerin nesilden nesile ilim ve ameli intikal ettirdiklerinin ve dolayısıyla tasavvufun başından beri bu sahih anlayışla aktarıldığının kronolojik ispatını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Her ne kadar Sülemî, bu eserinde Fudayl b. İyâz'dan itibaren sûfileri ele almaya başlasa da onun önceki nesiller hakkında, günümüze ulaşmayan *Kitâbü'z-zühhd* eserinde sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden olan zâhidleri zikrettiğini ifade ederek sahâbe ve sonraki nesiller arasında bir kopukluk bulunmadığına işaret eder.¹³⁵ Aynı şekilde daha sonra kaleme aldığı *Tabakâtu's-sûfiyye*'sinde kendi dönemine kadar olan velilerin yaşam tarzını ele aldığını ve bu isimleri beş kategoriye

¹³³ Her ne kadar silsile genel itibarıyla bütün dinî ilimlerde meşruiyetin ilk kaynağı ve delili sayılsa da tasavvuf bu husus üzerinde diğerlerinden daha fazla durmuştur. Bunun en önemli sebeplerinden biri diğer din ilimlerin hiçbirinin tasavvuf kadar meşruiyet problemi yaşamamış olmasıdır.

¹³⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 1; a. mlf., *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 1.

¹³⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 3; krş. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 2.

ayırdığını, her birinde o dönemde önde gelen yirmi zatın sözlerine, hayatına ve yaşantısına dair hususları zikrettiğini dile getirir.¹³⁶ Bu hususun ise farklı nesillerde bulunsalar dahi bütün sûfîlerin başında beri aynı fikir eksenini etrafında buluştuklarını tespit etmede etkin bir rolü olmuştur.¹³⁷ Tabakat eserlerinin ana mihrinin örneklik ve ittiba ile oluşmasını sağlayan bu husus, aynı zamanda ilhâdî ve ibâhî grubların tasavvufun dışına çıkarılmasında merkezi bir rol üstlenir.¹³⁸

Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*'sinde sûfîlerin yaşantısına, ahlâkına, sözlerine ve manevî yaşamına odaklanır ve eserinde sûfînin ahlâkî hayatının portresini sunmaya çalışır. Dolayısıyla tabakat kitapları “örneklik” üzerine bina edilerek bir bakıma “Nasıl yaşadı?” sorusuna bir cevap niteliği taşır. Bu nedenle fıkıh, hadis âlimleri vb. söz konusu olduğunda tabakat yazıcılığı kişilerin biyografisini yazmakla ilgili iken tasavvuf edebiyatında tasavvufun ne olduğu sorusuna cevap vermiştir. Dolayısıyla bütün ilimlerde tabakat yazıcılığı ile tasavvufta yapılan tabakat yazıcılığı arasında bu anlamda bir fark vardır. Zira başka hiçbir bilimde tasavvufta olduğu kadar bilim ile kişi arasındaki irtibat kuvvetli kurulmamıştır. Bunun en önemli göstergelerinden biri, diğer ilimleri tabakat literatürlerine bütüncül olarak değerlendirdiğimizde o eserlerde o ilimle hemhal olan kimsenin biyografi bilgisi, ders okuduğu kişileri yani üstadları, talebeleri (ders okuttuğu kişiler) ve eğer varsa telifâtından bahsedilir. Fakat tasavvufta bu bilgiler ikincildir ve çoğu zaman yoktur. Tasavvuf tabakatlarında öne çıkan asıl unsur, söz konusu sûfînin ahlâkıdır. Bu sebeple tasavvuf öğrenmek için sûfîlerin hayatı ve yaşam tarzına bakmak gerekir. Söz gelimi sûfî tabakatlarında sûfînin ne kadar zikir çektiğini, tevbe hakkında ne dediğini, nasıl vecde geldiği vs. şeklinde bahsedilir. Tasavvuf tabakatı için birincil ve asıl olan budur. Bu da “tasavvuf nedir?” sorununun tam tamına bir cevap niteliğini haizdir. Söz gelimi bir sûfînin hayatı, biyografisinin ötesinde sözlerine, yaşadığı tasavvufî hâl ve makâmlara, benimsemiş olduğu yol ve meşrebe denk düşer¹³⁹ ve bu örnek verme ve temsil gücü neredeyse tasavvufun mahiyetine tekabül eder.

Sonuç olarak Sülemî'nin Hz. Peygamber'in yaşam tarzının örnekliğini merkeze alarak yazdığı *Tabakâtu's-sûfiyye*'si tasavvuf tarih yazıcılığının ilk örneğini teşkil etmesi bakımından kurucu büyük sûfîlerin portrelerini ortaya koymuş ve gerek Bağdat gerekse de Horasan müktesabatını göz önünde bulundurarak bir bütünlüğün inşasına vurguda bulunmuştur.

1.2.3.2 Nas Yorumculuğu

Kur'an ve sünnetin, bütün dinî ilimlerde tebarüz eden bilgide zihinsel bir alt yapı oluşturduğu ve bu alt yapının da ilmin konu, yöntem, mesele ve amaçlarında belirleyici

¹³⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 3; krş. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, s. 2.

¹³⁷ Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruyet Arayışı”, s. 222.

¹³⁸ Sülemî'nin tabakat yazıcılığında en önemli takipçisi olan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* kitabını yazma nedenini ifade ettiği mukaddime kısmında bu hususu daha net görebilmekteyiz. Ebû Nuaym eseri kaleme alma nedenini, tasavvuf ehlini, imamlarını, hüccetlerini ortaya koyarak söz ve giyimleriyle gerçek sûfîlere benzemeye çalıştıkları halde onlara uymayan kimselerin ortaya çıkmasını sağlamak olarak ifade etmiştir. Bkz. Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız ve Hasan Yıldız, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015, I-XII, c. I, s. 29-30.

¹³⁹ Reşat Öngören, “Tabakat”, *DİA*, 2010, c. XXXIX, s. 295.

bir rol oynadığı yadsınamaz. Bu bakımdan dinî ilimlerin bilgi anlayışı, bu iki kaynak üzerine kurulmuş olan bir yorumlama faaliyetidir. Bu minvalde tasavvuf söz konusu olduğunda Serrâc başta olmak üzere şarih sûfîlerin eserlerindeki en önemli mesele, tasavvufun bu anlayış geleneğinin halkasına dâhil olan bir disiplin olduğunu ortaya koymaktı. Bu hususun en önemli göstergelerinden biri, özellikle Serrâc'ın diğer din ilimlerinin kullandıkları kısaca naslardan hüküm çıkarma anlamına gelen istinbât yöntemini “model” kabul ederek tasavvuf erbabının da nefsin terbiye edilmesi ve kalbin arındırılması gibi ahlâkî hükümler hususunda istinbât yöntemini kullanma yetkisine sahip olduğuna atıfta bulunmasıdır.¹⁴⁰ Serrâc'ın bu yöntem hususundaki görüşünü kelim ve fıkıh bilginlerine göre konumlandırması, şeriat-hakikat ilişkisi sorununun, tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkülündeki etkisini gösterir. Ancak bunun en belirgin yansımalarından biri, Serrâc'ın istinbatla irtibatlı olarak zikrettiği *işaret* yönteminde tebarüz eder.¹⁴¹ İşaret, sûfîlerin daha çok Kur'an ve hadislere yaklaşımlarını ve tasavvuf erbabının bu dinî metinler üzerindeki yorumlarını kapsayan yöntemin genel ismidir. Özellikle Serrâc'ın temellendirdiği bu yorum geleneğinin derli toplu ilk tezâhürleri, Sülemî'nin kaleme aldığı *Hakâiku't-tefsîr* eserinde görülmektedir.

Sülemî, kurucu büyük sûfîlerin dinî metinlerin yorumlarını bir araya getirdiği bu eserinde ilk işaret ettiği husus, işârî yorum yönteminin meşruiyetinin ortaya konulmasıydı. Bu sebeple Sülemî, bu hususta “Allah size zâhir ve bâtın nimetlerini bolca ihsan etti” âyetini izah ederken sûfîlerin Kur'an'ı en büyük nimet olarak gördüklerine işaret eder.¹⁴² Aynı zamanda Sülemî; “Şüphesiz Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Bunlardan her bir âyetin zâhiri ve bâtını, her harfin de sınırı ve matlaı vardır”¹⁴³ hadisini naklederek âyetlerin sadece zâhirî mana ile sınırlandırılmadığını, sûfînin marifetine göre bâtın anlam derecelerine bulunduğuna işaret eder.¹⁴⁴

Sülemî, zâhir-bâtın ayırımından sûfîlerin işârî yorum yöntemlerini iki saikle temellendirdiklerini ortaya koyar. Bunlardan birincisi zâhirî ilimle ilgili hususlarda erbabına müracaat edildiği gibi bâtınî ilimle ilgili konularda da bu ilmin erbabına müracaat edilmesinin vurgulanmasıdır. Bu da sûfîlerin istinbat ve işaret yaptıkları ahlâkî hükümler hususunda otorite alanlarının şekillenmesine olanak sağlamıştır. Özellikle Sülemî, tefsirinde tevbe, takva, tevekkül, şükür, fakr gibi konularda sûfîlerin yorumlarını

¹⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 147-165; Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40 yıl: 2013, s. 125-126.

¹⁴¹ Serrâc *işaret* yöntemini müstenbetat kavramının tanımını yaparken şu şekilde açıklar. “Bu ilim, halleri ve vakitleri, zikirlerinin duruluğu ve amelleri vasilesiyle kullarının kalplerine Kur'an ve hadislerin manalarındaki gizli sırları, ilmî incelikleri ve hikmetleri açarak Allah'ın öğrettiği işaret ilmidir.” Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 147.

¹⁴² Lokmân 31/20; Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, nşr. Seyyid İmran, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001, c. II, s. 132-133; Sülemî, “el-Fark beyne ilmi's-şeriatî ve'l-hakikatî: Şeriat ve Hakikat Bilgisi Üzerine”, s. 148.

¹⁴³ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâût ve Muhammed Zehîr eş-Şâvîş, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1983, 2 bs., c. I, s. 262.

¹⁴⁴ Bu zâhir-bâtın ayırımında sûfîler başından itibaren tasavvufun bir ilmi olarak teşekkülünde tasavvufun bâtın ilmi olduğuna, fıkıh ve kelim geleneğini model olarak tasavvufun fikh-ı bâtın olarak isimlendirmişlerdir.

bu anlayışın sunduğu üslupla aktarır ve bu hususlarda ayrıca diğer ilimlerin konusuna girmediği için onların yorumuna bağlı bulunmaya ihtiyaç duymaz.¹⁴⁵ Söz gelimi “*Yaraticınıza tevbe edip nefislerinizi öldürün*”¹⁴⁶ âyetinde tevbe, “şehvetleri terk ile nefsi öldürmek” şeklinde yorumlanır.¹⁴⁷ “*Ey iman edenler! Allah’tan O’na yakışır şekilde korkun*”¹⁴⁸ âyetinde takva, söylenen sözlerin, yapılan fiillerin ve niyet edilen herşeyin yalnızca O’nun rızası çerçevesinde ihlâsla yapılması şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁹ Sülemî’nin tefsirinde buna benzer pek çok örnek bulunur¹⁵⁰ ve Sülemî, bu örneklerle tasavvufun İslâmî ilimler halkasındaki otoritesini örneklerle pekiştirir ve tasavvufun “özgün” yerini ortaya koyar.

İkincisi ise, sûfîlere göre işârî yöntemin neticesi, zâhirî ilmin kabul ve âdâbına ters olmamasıdır. Burada Sülemî’nin işârî mananın şeriat ilmini temsil eden zâhirî manayla irtibatlı olduğunu, zâhir manayı inkâr eden bir bâtınî yorumun bâtıl olduğunu ortaya koyar.¹⁵¹ Böylelikle sûfîlerin işârî yorumlarının, hem zâhir manaya bağlı ikincil yorum olarak sınırlarının belirlenmesinde hem de âyetlerin anlamlarını zâhir anlamdan uzaklaştırarak tahrif eden bazı ibâhî gruplardan ayırtmalarının sağlanmasında önemli bir rol oynar.¹⁵²

Sonuç olarak Sülemî nas yorumculuğu derlemesinde, işârî yorumları şeriat-hakikat ilişkisi etrafında vazedilen sorunlar müvacehesinde ele almış ve Serrâc’ın dayanak noktalarını ifade ettiği ilkelerini derli toplu ilk örneklerini aktarma hususunda önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Sülemî’nin tefsiri üzerine kapsamlı bir çalışma gerçekleştiren Süleyman Ateş tefsirde icra ettiği bu fonksiyonu “Sülemî’nin bu işârî tefsiri, ilk sûfîlerin zühd, takva ve riyazetlerini, Allah korkusu ve sevgisini aksettiren bir tefsirdir. Onda Kur’an ve sünnetin ruhu, hâkim durumdadır. Sık sık hemen her sahifesinde Kitap ve sünnetin emirlerinin yerine getirilmesi belirtilir”¹⁵³ ifadeleriyle dile getirir. Dolayısıyla Sülemî’nin nas yorumculuğunun derlemesi, tasavvufun Kur’an ve sünnetle müdellel bir ilim olduğunun örneklerle ortaya koyma gayretinin bir neticesidir.

1.2.3.3 Âdâb Literatürüne Katkısı

Tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkülünde şarih müelliflerinin en çok vurguladıkları hususlardan birisi, Hz. Peygamber’in bir davranış ahlâkı ve âdâbı miras bıraktığı ve bunun ashâb kanalıyla bir hâl aktarımı şeklinde devam ettiğidir.¹⁵⁴ Bu sebeple

¹⁴⁵ Bu husustaki aynı üslub yönteminin takipçisi Kuşeyrî de geçerli olduğunu görmekteyiz. Bkz. Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorum Hakkında Bir Değerlendirme”, s. 130.

¹⁴⁶ Bakara 2/54.

¹⁴⁷ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, c. I, s. 59.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/102.

¹⁴⁹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, c. I, s. 110.

¹⁵⁰ Bu husustaki ayrıntılı örnekler için bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 142-178.

¹⁵¹ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 163; Sülemî, *el-Fark beyne ilmi’ş-şeriatî ve’l-hakikatî: Şeriat ve Hakikat Bilgisi Üzerine*, s. 144-150.

¹⁵² Bu hususta özellikle Süleyman Ateş, onun fikhî hükümleri bildiren âyetler üzerinde çok fazla durmadığını ve sûfîlerin işârî yorumlarının bâtınîlerden ayıran en belirgin taraflarından birinin bu olduğunu vurgular. Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 108.

¹⁵³ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 237.

¹⁵⁴ Sülemî bu hususta hâl silsilesinin önemine değinir ve şöyle der: “Peygamber’in nazarı sahâbîlere tesir etmiştir. Bu tesir onlardan şeyhlere ve müritlere geçmiştir ve dünyanın sonuna kadar böyle sürüp

şârih sûfîler, ilmî rüşdünü tamamlamış fıkıh ve kelâmın konu ve alanlarında ahlâka yer vermemesine eleştiriler yöneltmiş ve tasavvufun bir dinî ilim olarak ahlâk alanını sahiplendiğini ortaya koymayı amaçlamışlardır.

Öncelikle sûfîler, insanın eylemlerinde ve davranışlarında sünnete uygun bir istikamet ve maksadın gerekliliğini ortaya koymuş, bu istikamet ve maksadın en nihayetinde insanın kemal sürecine zemin teşkil eden ilahî ahlâkla ahlaklanma ilkesi ile irtibatına dikkat çekmişlerdir. Buna binaen sûfîler, tasavvufun mevzusunu, bir ahlâkî dönüşüm diğer deyişle bir ahlâkî terakki şeklinde netleştirmişlerdir. Tasavvufun mevzusunun en önemli tezâhürlerini ise, erken dönemde tasavvufun metinlerinde en geniş yer tutan abdest, namaz, oruç, hac, zekât, Kur'an okuma, dua gibi ibadet alanına müteallik ahlâkî âdâb esaslarında; arkadaşlık, evlilik, aile hayatı, yeme-içme gibi sosyal yaşamla ilişkili edeplerde ve sema, vecd, fütüvvet gibi seyr-i sülûke dâhil olabilecek tasavvufa özgü âdâb olarak görebilmekteyiz.¹⁵⁵

Sülemî, tasavvufun teşekkül yazarlarından farklı olarak söz konusu âdâb bahislerini müstakil risâleler şeklinde ele almayı tercih etmiş ve *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, *Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l-üşre*, *Beyânu zeleli'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim*, *Âdâbü'l-fakr ve şerâ'ituh* gibi risâleler kaleme alarak âdâb yazarlığı hususunda ön plana çıkmıştır. Sülemî bu risâlelerinde âdâbı geniş bir şekilde açıklamayı, her bir âdâbın esaslarını ortaya koymayı ve bu âdâbın tasavvuf ilmi açısından başat fonksiyonunu göstermeyi amaçlamıştır.

Bu açıdan Sülemî, öncelikle âdâb bahislerini Hz. Peygamber'den süzülen bir davranış ahlâkı olarak temellendirir ve bu hususta âyet ve hadislerle dayanak noktalarını nakleder. “Şüphesiz sen yüce bir ahlâk üzeresin”¹⁵⁶ âyetinden hareket eden Sülemî, Hz. Peygamber'in “Allah Teâlâ beni edeblendirdi, edebimi de güzel ve üstün kıldı ve bana güzel ahlâkı emretti”¹⁵⁷ hadisi ile delilendirir.¹⁵⁸ Aynı zamanda Sülemî, Hz. Aişe'nin “O'nun ahlâkı Kur'an'dı”¹⁵⁹ hadisini aktarır ve onun ahlâkının kaynağına işarette bulunur. Daha sonra Sülemî, ashâbın da Hz. Peygamber'in yaşam şeklinin temsilcileri olduklarına ve onlar hakkında nazil olan; “Ey iman edenler! Sesinizi Peygamber'in sesinden fazla yükseltmeyin. Ve O'na sözü birbirinize bağırmanız gibi bağırarak söylemeyiniz”¹⁶⁰ âyeti ile ashâbın da Allah tarafından edeblendirildiğini vurgular. Buradan Sülemî'nin esas vurgusunun, Hz. Peygamber'den itibaren ahlâkî erdem ve

gidecektir. Çünkü hâller de tıpkı şeriat hükümleri gibi senedlere (şahıslardan şahıslara aktarılmaya) dayanır.” Bkz. Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 147; krş. Sülemî, “Ariflerin Yolları”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 13.

¹⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 194-282; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 618-633; Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 580-612.

¹⁵⁶ Kalem 68/4. Bkz. Sülemî, “Âdâbü's-sohbe ve hüsnü'l-üşre”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 62.

¹⁵⁷ Celâleddîn Suyûtî, *Câmiü's-sagîr*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, c. I, s. 25.

¹⁵⁸ Sülemî, “Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 343.

¹⁵⁹ Müslim, Ebû'l Hasan Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâr'ul ihyâ'ü't-türâsi'l-Arabî, 1956, “Müsafirîn”, 139.

¹⁶⁰ el-Hucurât, 49/2.

âdâbla ilgili hususların bir silsile şeklinde aktarıldığı ve bu âdâb esaslarının kişide ahlâkî bir dönüşüm sağlandığına odaklandığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca Sülemî, bu dönüşümün zemininde şer‘î bilginin olduğunu vurgulayarak edeb ve bilgi arasında bir irtibat kurar. Başka bir ifadeyle şeriat ile edep arasında zorunlu bir ilişki vardır. Sülemî bu hususu şöyle aktarır: “Bu yola girecek kimseye şeyhi taharet, namaz, oruç, zekât, hac gibi yapmakla yükümlü olduğu şeriat hükümlerini öğrenip uygulamasını, Allah’ın kitabını okuyup bilgi öğrenmesini emreder.”¹⁶¹ Bu anlamda Sülemî edeblenme ile ilgili ilk başvurulması gereken hususu, o alanın gerektirdiği bilgiyi öğrenmek olarak tespit eder. Nitekim o, zâhirî ilimlere ait hükümleri muhkem yapmayan kimsenin bâtinî ilim konusu olan ahlâkî erdem ve âdâbı düzgün yapmasının muhal olduğunu ifade eder.¹⁶² Dolayısıyla Sülemî, tasavvufun âdâb bahislerinin Hz. Peygamber’in örnekliliği ile güçlü bir ilişki içerisinde inşa edildiğini ve bütün ahlâkî erdem ve edeblerde şeriatın muhafazasının ön planda olduğunu ortaya koymuştur.

Buraya kadar anlatılanlardan Sülemî’nin nas yorumculuğu, tabakat ve âdap yazarlığı hususunda merkeze aldığı meselelerin şeriat-hakikat müvacehesinde ele aldığı ve Bağdat şarih sûfîlerle ortak bir tavrı yansıttığı anlaşılmaktadır. Ancak Sülemî, tasavvuf yazarlarının aktardığı ortak noktaların yanı sıra, Horasan anlayışının genel karakteristiğini yansıtan bazı hususiyetlere de yer vermiştir. Bunlardan en önemlileri melâmet ve fütüvvet anlayışlarıdır. Bu hususiyetlerin tasavvufî fikrin hangi meselelerinden kaynaklandığının tayin edilmesi, tasavvufun bir dinî ilim olarak gelişimi açısından önemli merhalelere işaret eder.

¹⁶¹ Sülemî, “Menâhicü’l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 143.

¹⁶² Sülemî, “Menâhicü’l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 150; Sülemî, “Âdâbu mecâliseti’l-meşâyih ve hıfzı hurumâtihim”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 103.

İKİNCİ BÖLÜM
SÜLEMÎ'YE GÖRE TASAVVUFUN İKİ TEMEL MESELESİ:
MELÂMET VE FÜTÜVVET

2.1 Melâmet

Arapça ‘ل-و-م’ kökünden türeyen melâmet kelimesi kınamak, kötölemek, ayıplamak, azarlamak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶³ Melâmet, tasavvufta hicri üçüncü asırdan itibaren bilhassa Horasan bölgesinde yaygınlaşmaya başlayan bir tutumun ve tavrın adıdır. Bu tavrın temel karakteristiği, ihlâsı gerçekleştirmek için nefis adına hiçbir iddiada bulunmamak ve riya endişesiyle hâllerin tamamını içe dönük bir şekilde tecrübe etmektir.

Melâmetîlik hususunda elimize ulaşan en eski metinlerinden biri, Sülemî'nin *Risâletü'l-melâmetiyye*'sidir. Sülemî'den önce bu konuda Serrâc'ın *el-Lüma*'ında ve Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*'unda doğrudan bilgi yer almaz.¹⁶⁴ Bunun yanı sıra Sülemî'nin çağdaşı olan Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed el-Hargûşî (ö. 406/1015) *Tehzîbü'l-esrâr* adlı eserinde muhtasar bir şekilde melâmetiyye konusunda bilgiler sunmuştur.¹⁶⁵ Daha sonraki süreçte melâmetîlik konusunu bir mesele olarak ele alan Hücvîrî (ö. 465/1072) ise, melâmetiliğin istikamet, kast ve terk olmak üzere üç çeşit olduğunu ve bunlardan istikamet ve kast şeklindeki melâmetiliğin makbul iki anlayış, terkin ise merdud sayıldığı ifade etmiştir. Bu açıdan Hücvîrî, istikamet ve kast şeklinde melâmetiliğe bağlı olan kimsenin, insanların övme ve kınamasına aldırmayan her daim Hakk'ın rızasına ulaşmayı gaye edinen kesim olduğuna işaret eder. Hücvîrî, terk ehli ile melâmet yolunun değer gördüğünü fark eden ve bu sebeple şeriatın sınırlarını zorlayan fiilerini melâmet adı altında göstermeye çalışarak melâmetiliği istismar eden grubu kasteder. Bu bağlamda Hücvîrî, melâmet çeşitleri ile ilgili menkıbeleri anlatarak bu husustaki olumsuzlukları dile getirmiş ve melâmet hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁶⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* adlı eserinin sekizinci babını bu konuya tahsis etmiş, burada sûfî-melâmî mukayesesi yaparak sûfînin melâmîden üstün olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁷ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise, eserinde melâmetiliği velâyet anlayışı bağlamında ele alıp, sâlikin ulaşabileceği yolun nihayeti olarak takdim etmiştir.¹⁶⁸

Bu bilgiler ışığında melâmet düşüncesinin ilk yazar ve tedvin edicisi olarak Sülemî'yi kabul etmek mümkündür. Sülemî, ilerde ayrıntılı olarak açıklayacağımız gibi *Risâletü'l-melâmetiyye*'sini melâmetiliğin prensip ve çerçevesini açıklamak, Nişabur'da bulunan melâmetîlerin haksız yere itham edilmelerinin yanlışlığını ortaya koymak için kaleme almıştır.¹⁶⁹ Sülemî risâlesinde özellikle bir melâmetîde bulunması gereken vasıflar

¹⁶³ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1972, c. V, s. 222; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2012, s. 241.

¹⁶⁴ Serrâc ve Kelâbâzî'nin her ikisinin de Horasanlı olmasına rağmen, bu hususta bilgi vermemeleri incelenmesi gereken bir konudur. Zira 271/884 yılında vefat eden Hamdûn el-Kassâr melâmetiliğin ilk pîrlerinden sayılır. Dolayısıyla yaklaşık bir asır sonra yaşayan Serrâc ve Kelâbâzî'nin melâmetîlikten haberdar olmaması düşünülemez.

¹⁶⁵ Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik, *Tehzîbü'l-esrâr fî âdâbi't-tasavvuf*, thk. Muhammed Ahmed Abdülhalim, Kahire, Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2010, s. 42-45.

¹⁶⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 259-266.

¹⁶⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Edib el-Kemdânî, M. Mahmûd Mustafa, Mekke, Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001, c. I, s. 121-127.

¹⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, c. III, s. 46.

¹⁶⁹ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", s. 449.

üzerinde yoğunlaşarak bunları kırk beş ilke şeklinde sıralamıştır. Bu bağlamda melâmet düşüncesinin ilk derleyicisi olarak Sülemî, melâmetîliğin tarihinin, özelliklerinin ve temel ilkelerinin anlaşılmasında etkin bir rol oynamıştır.

2.1.1 Sülemî'ye Göre Melâmetîlik ve Gelişimi

Sülemî *Risâletü'l-melâmetiyye*'sinde melâmetîlerin kendi tanımlarına yer vererek melâmetîliğin mahiyeti hakkında bir çerçeve sunar. Sülemî, melâmet fikrini, Kur'an, sünnet ve sahâbe hayatlarına atıf yaparak açıklar ve melâmetîliği Hz. Peygamber'in ve ashâbın hayatında mündemiç bir tutum olarak izah eder.¹⁷⁰ Bu minvalde Sülemî, melâmet neşvesini Hz. Peygamber'e ittiba çerçevesinde şekillendirir ve melâmetîliği tevhidî diğer bir ifade ile Allah'ı daha iyi tanımayı sağlayan bir zühd biçimi olarak temellendirir. Sülemî, melâmetîliğin kişinin kendi nefsinin daima kınanmaya ve azarlanmaya müstehak olarak görmesi ve tevhidin sırrına nail olabilmek için her türlü iyilik, ibadet ve hâlleri gizlemek şeklinde tebarüz ettiğine işaret eder. Sözelimi Hamdûn el-Kassâr melâmet nedir sorusuna "Halk için süslenmeyi, her hâl ve davranışta insanların rızasını gözetmeyi kesinlikle terk etmen ve kınayanın kınamasının seni Allah yolundan alkoymamasıdır"¹⁷¹ şeklinde cevap vermiştir. Sülemî, Hamdûn el-Kassâr'ın cevabını naklederek melâmetîliğin hüviyetinde ihlâsın öncü rolüne işaret eder.

Sülemî melâmetîlik fikrini daha iyi izah etmek için risâlesinin başında bir tasnif ortaya koyar. Bu tasnife göre ilim ve hâl erbabını üç dereceye ayırır:

Birinci grup, hükümleri bilen, onları toplamak, muhafaza etmek ve yaymakla meşgul olan şeriat âlimleri, fakîhlerdir. Bunlar, havâssın ilgi alanıyla uğraşmazlar; şeriatın temellerini koruyacak sorunlarla uğraşan zâhir ehlidirler. Bu kimseler, dünyaya aldanmayıp, mal-mülk sevdasına düşmedikleri, amellerini ifsad etmedikleri sürece, muâmelâta dair hususlar ve bu hususları Kur'an ve sünnet ile temellendirmede danışılacak kişilerdir. Bunlar, şeriat âlimleri ve dinin önderleridirler. Bu şekilde davranmazlarsa onlara uyulmaz ve onlar işlerinin ehli olma özelliklerini yitirirler.

İkinci grup, havâs denilen, Allah'ın, kendini bilme üstünlüğünü verdiği gruptur. Allah onları halkın uğraşlarından alıp kendisine yönelmiş olup, onların bütün iş ve istekleri Allah iledir. Bunların, dünya ve dünya işleri ile bir ilgileri yoktur. Bütün ilgileri Allah'a yöneliktir. Allah onlara lütuflarda bulunmuş ve onları işlerin aslına nüfuz etme gücü ile donatmıştır. Bütün varlıkları, düşünceleri ve gidişleri Allah içindir.

Üçüncü gruba ise melâmetîler adı verilir. Allah onların bânîlerini kurb, ittisâl ve üns lütufları ile süslemiş, onları gaybın sırlarına erdirmiştir. Onların Hakk'tan ayrılmaları imkânsızdır. Onlar cem', kurb, üns ve vuslat makâmlarına ulaşınca Allah onların zâhir olmalarını istemeyip onları halktan gizlemiş ve halkla birlikteliklerinde uygulamış oldukları şeriat hükümleri ile uğraşma ve zâhir ibadetleri gibi görünür hallerini onlara göstermiş ve böylece cem'ü'l-cem' ve kurb halindeki durumlarını onlardan gizlemiştir. Bânîlerin zâhire yansımadağı en üstün hal işte budur.¹⁷²

Görüldüğü üzere Sülemî, yapmış olduğu bu tasnifte melâmetîleri en üst mertebeye yerleştirerek onlara özel bir konum atfetmiştir. Zira Sülemî, melâmetîlerin hâlini,

¹⁷⁰ Ebu'l-'Alâ Afifi, "Melâmîlik, Sufilik ve Ehl-i Fütüvvet", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 172; Richard Hartmann, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-melâmetiyyesi", çev. Köprülüzâde Ahmed Cemal, haz. Adem Çatak, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gümüşhane, 2013/2, c. 2, sayı: 3, s. 334; Osman Türer, "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler", *İslâmî Araştırmalar*, 1988, c. II, sayı: 7, s. 60; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 167-168.

¹⁷¹ Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 406.

¹⁷² Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 402-403.

miraçtan sonra halkın arasına karışan ve müşahede ettiği manevî kurbiyetin hâlinin zâhirine yansıtmayan Hz. Peygamber'e benzetmiştir. Öte yandan sûfîlerin hâlini ise, ilahî muhataba nail olduğu zaman hiç kimseyle konuşmaya güç yetiremeyen Hz. Mûsâ'nın hâli ile örtüştüğünü ifade etmiştir.¹⁷³ Bu anlamda Sülemî, Allah'ın tecellisinin ardındaki tavırlarda melâmîyi Hz. Peygamber'e, sûfîyi ise Hz. Mûsâ'ya benzetmiştir.

Sülemî'nin melâmetîliği söz konusu tasnifle izah etmesinde vurgulamak istediği iki temel husus vardır: Birincisi, melâmet anlayışının bizzat Hz. Peygamber tarafından yaşanmış olması ve melâmetîlerin de bu yolu takip ettiğinin tespiti.¹⁷⁴ Çünkü Sülemî bu tespitle şu iki iddiaya cevap vermeye çalışır: İlk melâmetîlerin dinî bir renk taşımayan bâtını bir grup olduğu yönündedir. Zira o dönemde pek çok bâtınî grup, melâmetîlik kisvesine bürünerek gizlenmeyen hâllerini melâmet muktezası olarak göstermeye çalışmışlardır.¹⁷⁵ Bu noktada melâmetîliğin iyilik ve manevî hâlleri riya endişesi ile gizlemesi, ibâhî grupların melâmet iddiasında bulunmasını kolaylaştırmış olabilir.¹⁷⁶ Sülemî bu iddiaya, melâmetîlerin Hz. Peygamber'e ittibada en üst derecede olduklarını ve şeriata bağlılıklarını vurgulayarak cevap verir.¹⁷⁷ İkinci iddia ise, melâmetîliğin tasavvufa karşı bir akım olarak ortaya çıktığı yönündeki görüştür. Her ne kadar çağdaş bazı araştırmalarda melâmetîliğin tasavvufa zıt ve hatta İslâm dışı bir akım olarak ortaya çıktığı ifade edilse de,¹⁷⁸ Sülemî'nin risâlesinde buna mesnet olacak bir bilgiye rastlanmamaktadır. Nitekim Sülemî bu iddiayı, özetlemiş olduğu melâmetîlik esaslarının, tasavvuf âdâb ve erkânından alındığını ve melâmetîliğin tasavvufun genel düşüncelerinin ışığı altında yorumlandığı şeklinde açıklar.¹⁷⁹ Dolayısıyla Sülemî, Horasan'ın genel karakteristiğini ve zühd anlayışını yansıtan melâmetîliğe yönelik iddiaların yanlışlıklarını ortaya koymuş ve melâmetîliği tasavvuf anlayışını içerisinde en üst makam olarak tebellür ettirmiştir. Nitekim Sülemî, melâmet ilkelerinin hepsinin sâlikin nefsi ile mücadele ederek benliğini kemale erdirmeye ve Allah'ı daha iyi tanımayı sağlamaya yönelik bir edep türü olduğunu düşünür.¹⁸⁰ Bu anlamda Sülemî risâlesinde sadece melâmetî olarak nitelenen kimselerin değil, pek çok tasavvuf büyüklerinin fikirleri de melâmî esaslar için delil olarak kullanılır. Sözelimi Sülemî, melâmî şeyhlerinden Hamdûn el-Kassâr, Ebû Hafs en-Nişabûrî, Ebû Osman el-Hîrî'nin fikirleriyle birlikte

¹⁷³ Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 403; Hartmann, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi", s. 331.

¹⁷⁴ Türer, "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği", s. 60.

¹⁷⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931, s. 15.

¹⁷⁶ Zira hicri dördüncü asırda mutedil bir irfan neş'esi olarak yaygınlaşan melâmetîlik, daha sonraki süreçte yozlaşma örnekleri ile birlikte hakkında pek çok müspet ve menfî değerlendirmeler yapılmış ve tarih boyunca suistimale uğramış bir neşve sayılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 14-15; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s.130; Türer, "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği", s. 66-67.

¹⁷⁷ Sülemî, "Risâletü'l-melâmetiyye", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 401.

¹⁷⁸ Ebu'l Alâ Afîfi melâmetîliği, İnan'daki Zerdüştlük etkisi ile ortaya çıkıp İslâmî bir renk taşımadığını öne sürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Afîfi, "Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 172.

¹⁷⁹ Melâmetîliği tasavvuf geleneğinin bir parçası olarak takdim ettiğine yönelik bir çalışma için bkz. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 353.

¹⁸⁰ Benzer tespit için bkz. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2011, s. 98.

Yahya b. Muaz er-Râzî, Şah el-Kirmânî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi üçüncü asır sûfîlerin fikirlerini de örnek göstermiştir. Aynı şekilde Ebû Amr b. Necid, İbn Menâzil, Ebû Abdullah b. Muhammed er-Râzî gibi dördüncü asır melâmîlerin yanı sıra, Ebû Bekr el-Vasîtî, Ebû Amr el-Dîmeşki, Ebû Bekr Muhammed b. Ali el-Kettani, gibi dördüncü asır sûfîlerinin de ifadelerine yer vermiştir.¹⁸¹

Sülemî'nin ortaya koyduğu ikinci husus ise, sûfî-melâmetî arasında irtibat noktasını izah ederek aradaki farkı açıklamaktır. Sülemî, eserinin bir başka yerinde naklettiği şu rivayetle yine bu hususa işaret etmektedir:

Ebû Hafs Nişâburî, Muhammed b. Ahmed b. Hamedan'ın babasından rivayetle şöyle demiştir: “Melâmet ehlinin müridleri, erlik bakımından değişik haller arz ederler. Nefisleri onlar için bir tehlike teşkil etmez. Nefislerinden sâdır olan şeyler, makâmları üzerinde tesir etmez. Çünkü zâhirleri açık, hakikatleri gizlidir. Sûfîlerin müridleri ise iddia ve kerâmet münasebetsizliği gösterirler ve bunlara hakikat erbâbı gülerler, çünkü iddiaları çoktur ve hakikatleri azdır.”¹⁸²

Sülemî'nin risâlesinde naklettiği rivayetler çerçevesinde onun sûfî-melâmî farkını, sûfînin iç yüzünün güzelliğini dışa aksettirmesi, manevî hâlini söz ve fiilleriyle belli etmesi ve bunun birtakım kerametler izhar etmeye ve ilahî sırları açığa vurmaya yol açması; buna karşılık melâmetînin nefisini kınamak suretiyle bütün hâllerini gizlemesi ve bâtınını zâhirine yansıtması şeklinde mülâhâza ettiği anlaşılmaktadır.¹⁸³ Bu noktada özellikle Sülemî'nin aralarındaki farkı, birbirine mukabil iki veche ile şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, melametiliğin sûfîlerin her türlü tac, hırka ve manevî hallerini gösterecek şekilcilğe karşı bir tepki olarak yaygınlaştığıdır. Özellikle melâmetîler manevî halleri izhar edecek olan her türlü işaret, fiil ve davranıştan uzak durmuşlar ve bu husustaki hassasiyetleri ile sûfîlerden farklılaşmışlardır. Ancak şunu da belirtelim ki melâmetîlerin bu husustaki tepkileri, sûfîlerden ziyade o süreç içerisinde Horasan'da yaygınlaşan Kerramiyye'ye karşı olabilir.¹⁸⁴ Zira o dönemde bu bölgede riya konusunda aşırıya kaçmaları ve özellikle ibadet ve benzeri dini ritüellerini göstere göstere yapmaları melametilerin onlara karşı tepkilerine neden olmuştur. Ayrıca melametiliğin daha sonraki süreçlerde sûfiyye ile yakın bir çizgi takip etmesine rağmen Kerramiyye'ye karşı şiddetle muhalefet etmesi de buna işarettir. Diğerleri ise melametiliğin bir makam olarak yaygınlaşmasıdır. Bu minvalde Sülemî, melametiliği ilim erbâbı içerisinde en üst düzeyde bir makam şeklinde izah etmiş ve melamet anlayışının sûfîliğinin üzerinde kişiye özel bir statü sağlandığını ifade etmiştir.

Sonuç olarak Sülemî, melâmetîliğin tasavvuf içerisinde bir neşve olarak meşruiyetini ortaya koymuş ve onun Hz. Peygamber'e ittiba noktasında en üst makâm olduğunu izah etmiştir. Böylelikle hem melâmetîlik kisvesine bürünerek onu istismar eden gruplara karşı hüviyetini tespit etmiş hem de melâmetîliğin meçhul ve anlaşılmadık yönlerini açıklayarak tasavvufa zıt ve karşı bir tutum olmadığını vurgulamıştır.

¹⁸¹ Afîfî, “Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 159.

¹⁸² Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 404-405.

¹⁸³ Hartmann, “es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi”, s. 343; Türer, “Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği”, s. 63.

¹⁸⁴ Benzer iddialar için bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, s. 358-359.

Sülemî'nin risâlesinde melâmetîlik fikrini ifade ettiği bu izah tarzı, Serrâc'ın *el-Lüma*'ında tasavvufu izah tarzı ile benzerlik göstermektedir. Özellikle Serrâc eserinin başında ilimler tasnifi yaparak tasavvufun bâtil ve sonradan türeyen bir bidat olduğu iddialarına karşı tasavvufun bir İslâm ilmi olarak meşruiyetini tespit etmiş ve bu meşruiyeti, tasavvufun Hz. Peygamber ve ashâbının yaşamının bir yansıması olduğunu ifade ederek izah etmiştir.¹⁸⁵ Aynı şekilde Sülemî de risâlesinin başında ilim ve hâl gruplarını üçe ayırarak melâmetîliğin bâtil gruplardan olduğu iddialarına karşı onun tasavvufî bir neşve olduğunu tespit etmiş ve bu neşvenin timsali olarak Hz. Peygamber ve ashâbını sunmuştur.

Sülemî, melâmetîliğin gelişiminde hicri ikinci asrın son çeyreğinde Nişabur bölgesinde üç ismi öne çıkarmaktadır. Hamdun Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd ve onun müridi olan Ebû Osman el-Hîrî'dir. Bu şahıslar, melâmetîliğin sistemleşmesinde etkili olmuş, melâmetîlik tutumu onların görüşleri çerçevesinde şekillenmiş ve böylece hicrî üçüncü asırdan itibaren hızla yaygınlaşmaya başlamıştır.¹⁸⁶ Ancak Sülemî bu kurucu isimlerin yanı sıra melâmet anlayışını öncesinde süregelen bir tutum olarak izah etmiş ve bu sebeple de eserde melâmetîliğin nişânesi olarak kabul görmüş Hamdûn Kassâr'dan¹⁸⁷ önce de bu anlayışın temsilcilerini zikretmiştir. Bunlar arasında Abdullah b. Mübârek, İbrahim b. Edhem, Şakîk Belhî, Fudayl b. İyâz, Hâtim Esam melâmet düşüncesi ile ön plana çıkan isimlerdir.

Sülemî'nin risâlesinde sözlerini aktarmış olduğu bu üç isimden Hamdûn el-Kassâr, zâhire yansıyan bütün hâllerin gizlenmesine, daima amel ve mücahededeki kusurları görerek kibre, gurura düşmemeyi esas almış, nefsi levme hususundaki¹⁸⁸ vurgusuyla öne çıkmıştır. Buna karşın Ebû Hafs ve müridi ise, her amelde nefsin fakr ve acizliğini düşünmekle birlikte zâhirî edebi, bâtinî hâllerin güzelliğine delil saymış, zâhirle bâtinin tam bir uyum içinde olması gerektiğini izah ederek¹⁸⁹ daha ılımlı bir yaklaşımı temsil etmiştir.¹⁹⁰ Ebû Osman'ın en meşhur ve yakın müridlerinden biri olarak, Sülemî'nin dedesinin dâhil olduğu halka bu ikincisiydi.¹⁹¹ Bununla birlikte Sülemî de

¹⁸⁵ Serrâc'ın eserinin başındaki ilimler tasnifi için bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 22-34; Serrâc'ın tasavvufu izah yöntemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Başer, "Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 40-48.

¹⁸⁶ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi", s. 456; Mustafa Kara, "Fütüvvet-Melâmet Münasebeti", *Türk Kültürü ve Ahilik (Ahilik Bayramı Sempozyumu XXI)*, Kırşehir, 1986, s. 190; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 163.

¹⁸⁷ Hamdûn Kassâr melâmetîliğin kurucusu ve pîrî olarak zikredildiği eserler için bkz. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 123; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 263.

¹⁸⁸ Bununla ilgili Hamdûn Kassâr'dan nakledilen sözler için bkz. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 123-129; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, nşr. Menal el-Yemeni Abdülaziz, Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-âmme li'l-kitab, 2006, c. I, s. 616-619; Mustafa Kara, "Hamdûn el-Kassâr", *DİA*, c. XV, s. 455-456.

¹⁸⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 122; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, nşr. Mahmûd Fahuri, Beyrut, Dârü'l-maârif, 1979, c. IV, s. 120; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, c. I, s. 606.

¹⁹⁰ Ebû Hafs daha ılımlı bir yaklaşım olduğu ile ilgili bkz. Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi", s. 455; Kara, "Melâmetiyye", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. LXIII, sayı: 1-4, İstanbul, s. 574; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 116.

¹⁹¹ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi", s. 456; Kara, "Melâmetiyye", s. 574; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 115, 159.

risâlesinde sıklıkla “Dedemden işittim” şeklinde nakillerde bulunmuş¹⁹² ve en çok da Ebû Hafs’tan rivayet aktarmıştır.¹⁹³ Dolayısıyla Sülemî’nin risâlede aktardığı melâmet düşüncesinin dedesinin melâmet anlayışının bir tezâhürü olduğu görülmektedir. Bu sebeple Sülemî’nin bu ikinci halkaya daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹⁴ Şu halde Sülemî, bu şahısları melâmetîliği hicri üçüncü asırda yaygınlaştıran isimler olarak kabul etmekle birlikte bu tutumun ilk örneklerine de yer vererek nasıl bir seyirde gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Horasan bölgesinde melâmetîliğin gelişimi ile elimize ulaşan ilgili en eski bilgiler Sülemî’nin aktardıkları ile sınırlıdır. Ancak çağdaş araştırmalarda melâmetîliğin din dışı gelenek, örf ve adetlerden inkişaf ettiğine yönelik pek çok iddia öne sürülmüştür. Bunları üç grupta toplayabiliriz. Birincisi, melâmetîliğin Horasan’da yaygınlaşmasının İran-Hint mistik geleneğinden geldiği yönündedir. Bu iddia, melâmetîliğin fakr, tecerrüdü benimseyip, toplum ve dünyanın dışlanmasını esas aldığını ve bunun da temelde İran-Hint mistik geleneğinde bulunduğundan hareket eder.¹⁹⁵ İkincisi, melâmetîliğin temelinin karamsarlık olduğu ve bunun ise Zerdüştlük’te olup İslâmî bir renk taşımadığı iddiasıdır.¹⁹⁶ Üçüncüsü ise, Sülemî’nin risâlesinde bulunan melâmet ilkelerinin Hz. İsa’nın “dağ vaazı”ndaki¹⁹⁷ sözlerine benzediğine yöneliktir.¹⁹⁸ Bu bahsedilen vaazda Hz. İsa’nın, kendi etrafına toplanan kişilere tasviye ettiği birtakım ahlakî öğreti ve prensiplerin, Sülemî’nin *Risâletü’l-melâmetiyye*’sinde melâmet ilkeleri olarak aktardığı 45 ilke ile müşterek olduğunu savunur. Özellikle Seale, bu paralelliği her ikisinde bulunan ilkelerin aynı ideal ve manevî yaşam şeklini savunduğu ve Hz. İsa’nın vaazında insanın aşağılık tabiatını ve günahlarla dolu özüne çektiği dikkatin, melâmetîliğin nefsi daima kınamaları ile birebir örtüştüğü ile temellendirir. Ancak hayatının büyük bir bölümünü Horasan’da geçiren ve sünni tasavvufun da önemli temsilcilerinden biri olan Sülemî, melâmetîlik anlayışı ile ilgili elimize ulaşan ilk derli-toplu bilgileri aktarmıştır. Onun naklettiği bu bilgilerde söz konusu iddiaların üzerine bina edildiği herhangi bir dayanak ve malumat da yer almamaktadır. Sülemî, bu hususta önemli bir veri kaynağı olan melâmetîliğin ilkelerini izah etmiş ve o süreçte melâmetîlerin benimsedikleri usûl ve çerçeveyi ortaya koymuştur.

¹⁹² Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 158; Ayrıca dedesinden nakledilenler için bkz. Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 406, 417, 426.

¹⁹³ Ebû Hafs’tan yaptığı nakiller için bkz. Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 404, 405, 407, 409, 410, 416, 417, 418, 419, 424, 428, 431.

¹⁹⁴ Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 159.

¹⁹⁵ Bu iddianın sahibi Ahmet Yaşar Ocak’tır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalenderiler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992, s. 12.

¹⁹⁶ Afifi, “Melâmîlik, Süfîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 169, 172; Afifi, *İslâm’da Manevî Hayat*, s. 89. Afifi’nin bu görüşünü Mürsel Öztürk “Afifi’nin bu öğretinin temeli olarak saydığı Zerdüşti-Hindî karamsarlık diye adlandırdığı şeyin aslı yoktur. Nitekim ne Zerdüşt’ün öğretilerinde ne de melâmetîlikte bu karamsarlıktan eser yoktur” diyerek eleştirmektedir. Bkz. Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 60.

¹⁹⁷ “Dağ Vaazı”, Hz. İsa’nın Zeytin Dağı olarak isimlendirilen bir bölgede kalabalık bir halk kitlesine ve kendi taraftarlarına serrettiği sözlere verilen isimdir.

¹⁹⁸ Morris S. Seale, “Melâmetî Süfîliğin Ahlâk Anlayışı Ve Dağ Vaazı”, çev. Ali Bolat, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, sayı: 16, 2003, 415-428.

2.1.2 Melâmetîliğin Temel İlkeleri

Sülemî'nin risâle bağlamında sıralamış olduğu ilkeler; izah, aktarım ve sıralandırılış itibariyle onun diğer risâleleriyle büyük ölçüde uyum arz etmektedir. Zira o genel olarak ele aldığı konuyu belli bir yöntem çerçevesinde tanımladıktan sonra onun temel özelliklerini muhteva eden ilkeleri sıralamaktadır.

Sülemî'nin aktarmış olduğu ilkeler tasavvufun nazarî ve doktrine dayalı konuları ile irtibatlı olmayıp, büyük ölçüde âdâb ve erkânı ihtiva etmektedir. Ancak bunlar arasında nefis, kalb, sır, ruh ve bunların afetlerinden bahsettiği ilke, birtakım öğretileri içerdiği için nazarî olarak istisna edilebilir.¹⁹⁹ Bu noktada Sülemî'nin melâmetîliği pratik hayatta tatbik edilmeye yönelik kendilerine has birtakım prensipler şeklinde düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu aynı zamanda Bağdat bölgesinin teorik konuları öne çıkarmasına karşı Horasan havzasının daha ziyade amelî unsurlar üzerinde durduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ayrıca Sülemî, ilkeleri sıralarken, müspet davranışları açıklamaktan ziyade menfî davranışları ortadan kaldırmaya yönelik hususları zikretmektedir. Dolayısıyla bu risâlede bir melâmetinin terk etmesi gereken fiiller üzerinde vurgu yapıldığı kadar, onun bezenmesi gereken güzel ahlak ve davranışlardan bahsedilmez.²⁰⁰ Söz gelimi riya, kibir, cimrilik gibi fiiller hakkında konuşulduğu kadar, ihlâs, tevazu, isâr hakkında konuşulmaz. Bunun sebepleri arasında iki husus ön plana çıkar. Birincisi, melâmetîlik, nefsi suçlamak, küçümsemek ve her türlü istek ve arzuya karşılık onunla mücadele etmek gibi unsurları merkezine almasıdır. Zira bu melâmetîleri daima nefsi hasım kabul edip töhmet altında tutmaya ve nefsin iyi davranışlarından dahi pay çıkarmasına engellemeye sevk etmiştir. İkincisi, melâmetîlerin zühd, ilim ve manevi hâlleri riya endişesi ile gizlemeleridir. Bu sebeple onlar, iyilik ve güzel davranışları zikretmektense, iyi fiillerin eksikliği ve kusurları üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Şu halde melâmetîliğin ilkelerinin, genel çerçevede nefsi kınamak ve nefsin tezahürlerine (riya, kibir, iddia) karşı mücadele şeklinde temellendirildiği söylenebilir.

2.1.2.1 Nefsi Kınamak

Tasavvufta nefsin terbiye edilerek arındırılmasında riyazetin önemli bir rolü vardır. Az yemek, az konuşmak, az uyumak ve uzlet şeklinde dört unsurundan oluşan riyazet, nefis ve onun tezâhürleri ile mücadele üzerine kurulu bir yöntemdir. Melâmetîler, riyazetin nefsi arındırmada vazgeçilmez bir yöntem olduğunu kabul etmekle birlikte bunun nefsin terbiye edilip zapt altına alınması için yeterli olmadığını düşünmüşlerdir. Üstelik onlara göre riyazet yöntemi ile nefsin daha fazla güçlenmesi ve birtakım iddialarda bulunması da muhtemeldir.²⁰¹ Bu sebeple melâmetîler, nefis üzerinde büyük bir hassasiyetle durmuşlar ve onu kendileri için en büyük düşman saymışlardır.

Melâmetîlerin nefsin kınanması hususunda hareket noktası, nefsin her türlü günahın kaynağı olmasıdır. Sülemî melâmetîlerin nefsi kınaması ile ilgili prensiplerini

¹⁹⁹ Affî, "Melâmîlik, Sufilik ve Ehl-i Fütüvvet", s. 172; Hartmann, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-melâmetiyyesi", s. 340.

²⁰⁰ Affî, "Melâmîlik, Sufilik ve Ehl-i Fütüvvet", s. 178; Hartmann, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-melâmetiyyesi", s. 342; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s.170.

²⁰¹ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye", s. 463.

izah ederken, “Nefis daima kötülüğü emredicidir.”²⁰² âyetinin onların dayanakları olduğuna işaret etmektedir. Nitekim onlar isimlerini de bu kınama vasfından almışlardır. Abdullah b. Muhammed²⁰³ onların neden melâmetî şeklinde isimlendirildiği sorusuna şu şekilde yanıt vermiştir:

“Neyle vasfolunmuşsa onu iltizam etmesidir. Ku’ran’a göre; ‘İnsan aceleden yaratılmıştır’²⁰⁴, ‘Nefis kötülüğü emredicidir’, ‘İnsan acelecidir’²⁰⁵, ‘İnsan Rabbine karşı nankördür’²⁰⁶, ve ‘İnsan zayıf yaratılmıştır’²⁰⁷ buyruluyor. Bu sıfatlarla anılan kimse övülüyor mu, yeriliyor mu? İşte melâmetin sıfatı budur.”²⁰⁸

Ayrıca Sülemî, Ali b. Davud Akkî’den “Mü’min her hâlinde, her fiilinde, zikrinde ve sözünde, Allah için nefisine karşı düşman olandır” sözünü aktarmıştır.²⁰⁹ Bu noktada melâmetîlerin kötü huyların kaynağı olması sebebiyle, her hâl ve şartta nefsi kınama yolunu tercih ettikleri ve onu mücahedenin en temel unsuru saydıkları anlaşılmaktadır.

Melâmetîler nefsin kınanmasını ve nefse karşı sû-i zan beslemeyi, nefsi terbiye etmesinin yanı sıra marifetin temeli olarak görmüşlerdir. Nitekim Sülemî risâlesinde melâmetîlerin bu düşüncesini, Cenab-ı Hakk’a karşı hüsn-i zan beslemenin, marifetin gayesi, nefse karşı sû-i zan ile bakmanın ise marifetin ilk adımı şeklinde izah etmektedir.²¹⁰ Melâmetîlerin bu noktada vurgulamak istediği husus, kişinin suçladığı ve ayıpladığı ölçüde nefsinin tanımalarının mümkün olabileceğidir. Zira onlar, nefsi tanımanın, “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü düsturunca, kişiyi Hakk’ı tanımaya muttali kılabileceğini düşünmüşlerdir.

Melâmetîlerin nefsi aşağılama ve onu hor görmeye dair ortaya koydukları ilkelerden biri, elde ettikleri nimetlerde nefsi yüceltme yoksa bilakis zillet varsa bunu kabul etmeleri buna karşın izzet-i nefis var ise reddetmeleridir.²¹¹ Sülemî’nin Serî Sakatî’nin, “Nefsleri için, içinde hevâ, lezzet, irade ve şehvet olan tek adım atmazlar” sözüne²¹² yer vererek açıkladığı bu ilke, nefsin en ufak bir pay almasına izin vermeme anlayışıdır. Bu bağlamda melâmetîlere göre kullukta hiçbir şekilde izzet ve büyülenme olmaz. Onlara göre bunun en büyük delili ise, Hz. Peygamber’den nakledilen “Ben yalnız bir kulum, kullar nasıl yemek yerse ben de öyle yerim” anlamındaki rivayettir.²¹³

Melâmetîlerin daima nefisleri için zillet yolunu tercih etmeleri, “melâmet” kavramının kendi nefislerini kınamaktan başka bir anlamına daha işaret etmektedir. O da, melâmetîlerin insanlar tarafından kınanmasıdır. Özellikle melâmetîlerin, bir taraftan

²⁰² Yusuf 12/54.

²⁰³ Sülemî’nin *Tabakâtus’s-sûfiyye*’sinin üçüncü tabakasında yer alan Abdullah b. Muhammed el-Harrâz er-Râzî’dir. Hicrî 310 önce vefat ettiği aktarılmaktadır. Bkz. Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, s. 288; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 174.

²⁰⁴ Enbiyâ 21/37.

²⁰⁵ İsrâ 17/11.

²⁰⁶ Âdiyât 100/6.

²⁰⁷ Nisâ 4/28.

²⁰⁸ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 417.

²⁰⁹ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 410-411.

²¹⁰ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 407-408.

²¹¹ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 415.

²¹² Sülemî, *Kitâbü’l-fütüvve*, s. 42.

²¹³ Abdullah b. Mübârek, *Kitabü’z-zühhd*, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts., s. 353.

yaptıkları iyilikleri gizlemeleri, diğer taraftan da kendilerinde bulunan hatalarını saklama gibi bir çabaya girmemeleri halk tarafından kınanmalarına zemin hazırlamıştır. Nitekim melâmetîler de Allah ile ilişkilerinin selamette olması amacıyla, halk tarafından kınanmayı tercih ederek bunu bir prensip olarak benimsemişlerdir. Söz gelimi bir melâmetî selamını kerhen alan kişiye selam verir; selamını isteyerek alana ise selam vermez, bununla birlikte kendisini küçük gören ile oturur; kendisini hoşnut edecek kimseden istemez.²¹⁴ Bazı melâmetîlerin, “Melâmîlik hiçbir iyiliği izhâr etmemek ve hiçbir kötülüğü gizlememektir” anlamındaki ifadeleri de bu düşüncelerine işaret etmektedir. Aynı şekilde nefsin kınanması ve insanların kınamasına yönelik olarak kendisine sorulduğunda, Ebû Hafs’ın verdiği şu cevap da bunu vurgulamaktadır;

Melâmet mensupları, hâllerini kontrol ve sırlarını gözeterek Hak ile olmuşlardır. Kendilerinden sâdır olan bütün kurbiyet ve ibadet çeşitlerine karşı nefislerini kınamışlardır. İnsanlara içinde buldukları kötülükleri izhâr etmişler, iyilikleri gizlemişlerdir. İnsanlar zâhirî hâllerine bakarak onları kınamışlardır, bâtnlarına dayalı bilgilerden dolayı onlar da kendilerini kınamışlardır.²¹⁵

Melâmetîlerin nefse bu denli olumsuz bakışlarında onların yegâne hedeflerinin, nefis ve halk tarafından hiçbir şekilde müdahale olmadan her türlü amel ve hâlleri ihlâslı bir şekilde gerçekleştirmek olduğunu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple melâmetîler, ihlâsı gerçekleştirmeye engel olabilecek fiil ve davranışlara karşı direnç göstermişler ve özellikle ihlâsın zıttı olan riya ile mücadeleyi temel bir prensip edinmişlerdir.

2.1.2.2 Riyadan Arınmak

Melâmetîlerin en önemli kaygıları, ihlâsla ameldir. Melâmetîlerin bunu temin etmek için üzerinde durdukları mühim nokta, yapılan her türlü ibadet ve taatin ihlâsın zıttı olan riyadan uzak bir şekilde yerine getirilmesidir. Bu sebeple Sülemî de risâlesinde melâmetîlik ve riyadan arınma arasında güçlü bir ilişki olduğunu ortaya koymuş ve bu konuyu amelde, hâllerde ve ilimde riya olmak üzere üç farklı kategoride serdetmiştir.

Melâmetîlere göre amelde riya, kişinin Allah’ın iradesi karşısında kendinde bir varlık görmesinden kaynaklanır. Bunun da ibadet ve itaatleri boşa çıkaran öldürücü bir zehir olduğunu düşünmüşlerdir.²¹⁶ Zira bu noktada melâmetîlerin vurguladıkları iki önemli husus vardır. Bunlardan birincisi, yapılan her türlü fiil ve davranışların gerçek sahibi Allah’tır. Dolayısıyla kişinin Allah’ın fiil ve iradesi karşısında kendisinde bir varlık görmesi ve bununla gururlanması “gerçek dışı” olanı izhâr etmek demektir. Ebû Osman el-Hîrî, hocası Ebû Hafs’ın kendisine şu tavsiyesini aktarır: “İbadetlerin Rabbin için bir vesile olmasın ki, mabûd olmayasın! İbadetini sendeki kulluk ve hizmetkârlık alâmetini izhâr için yap. Zira ibadetini dikkate alan nefisine ibadet etmiştir.”²¹⁷ Bu sebeple melâmetîler, kişinin ibadetinde benliğini görmeyi “gizli şirk” olarak telakki etmişlerdir.

İkincisi ise, Allah’ın nimet ve ikramları karşısında, bütün gayretlerini ortaya koysalar da Allah’ın hakkını ödeyemeyecekleridir. Melâmetîler, Allah’ın nimet ve

²¹⁴ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 413-414.

²¹⁵ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 405-406.

²¹⁶ Afîfî, “Melâmîlik, Sufilik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 184.

²¹⁷ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 424.

lütüfları ile kendi kusurlu amellerini mukayese etmişler ve ibadetlerinin değersizliğini kabul etmişlerdir. Bu da onları her zaman alacakların değil, borçlarını dikkate almalarına ve ibadetlerini küçümsemelerine sevk etmiştir. Bu noktadaki delilleri ise, Hz. Peygamber'in şu hadisidir: “Sizden hiçbiriniz ameli ile cennete giremez.” “Sen de mi Ey Allah'ın Rasûlü?” diye sorulunca Hz. Peygamber “Evet, ben de ancak Allah'ın rahmeti ile”²¹⁸ demiştir.²¹⁹ Bu bağlamda melâmetiler, amel ve ibadetlerini dikkate alanları gâfil; onlarla gururlananları ise riyakâr ve aldanmış olarak kabul etmişlerdir.²²⁰

Melâmetîlerin gizlemeye çalışıp, gösterilmesini riya ve gösteriş kabul ettikleri şeylerden birisi de kendilerine özel olarak bahşedilen ilimdir. Melâmetîler kulun kendinde bir ilim görmesini, kul ve Rabbi arasında kalın bir perde olarak düşünmüşlerdir. Bu hususta Ebû Yezid el-Bistâmî de şöyle demiştir: “Allah ile arasında en çok perde bulunanlar üç gruptur: Bilgisiyle âlim, ibadetiyle âbid, zühdüyle zâhid.”²²¹ Ayrıca melâmetîler, ilmi Allah'ın kulunun kalbine bıraktığı bir emanet olarak görmektedirler, onlara göre bu emaneti göstermek ve yaymak, emanet edilen sırrı ifşa etmektir.²²² Dolayısıyla melâmetîler, ilimlerinin detaylarından ve ilahî bilgilerden bahsetmeyi kerih görmüşler ve bu hususta da gizliliği esas almışlardır. Sülemî bu hususla ilgili Ebû Hafs'ın sözlerini aktarmıştır:

Bir gün Ebû Hafs'a, “Siz de, niçin Bağdatlılar ve diğer insanlar gibi konuşmuyorsunuz, niçin susmayı tercih ediyorsunuz?” diye sorulduğunda: “Çünkü bizim şeyhlerimiz ilimleriyle susmuşlar ve zorunlu olarak konuşmuşlardır. Böylece konuşmak kendileri için edep mahalli olmuştur. Onlar sadece Allah'tan öğrendikleri şeylere dair konuşmuşlar, Allah'ın yeryüzündeki eminleri olmuşlardır. Emin, kendisine emanet edilen şeyin sırrını korumaya heveslidir” demiştir.²²³

Bu ifadelerle Ebû Hafs, melâmetîlerin bâtının zâhire yansımaması düsturunca ilim konularında da susmayı tercih ettiklerini göstermektedir. Bu husus, melâmetîlerin özel hâllerine dair eser kaleme almayışlarının sebebinde de açığa kavuşturulmaktadır. Nitekim sûfîler, hâller, makâmı ve ilahî ilimleri niteleyen eserler bırakmalarına karşın, melâmetîlerin manevî hayatlarına dair bilgiler bir “sır” gibi saklıdır ve “selbî” ilkelerden yapılan çıkarımlardan ibarettir.²²⁴

Melâmetîlerin amellere değerli görmeme ve ilmi bir emanet olarak gizleme noktasındaki hassasiyetleri, hâller hususundaki titizlikleri ile de aynı şekilde tutarlılık arz eder. Melâmetîler, amellerle gösterişi “riya” kabul ettikleri gibi, hâllerde gösterişi “iddia” olarak kabul etmişler ve bu hâlleri gizleme noktasında âzamî derecede itina göstermişlerdir. Melâmetîler bir hâle mazhar olduklarında, bunu Allah'ın bir imtihanı olarak görmüş ve bu hâli küçümsemeye çalışmışlardır. Zira melâmetîlere göre, iddialar kişinin nefsinin varlığını kabulün bir işaretidir ve iddialarda nefsi hor görmek ve

²¹⁸ Buharî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah El-Ca'fi, *Sahîhu Buharî*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır, Şam, Dâru tavku'n-necat, 2001, “Rikak”, 18 (hadis nr. 6467)

²¹⁹ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 430.

²²⁰ Afîfî, “Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 185.

²²¹ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 412-413.

²²² Afîfî, “Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 190.

²²³ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 428.

²²⁴ Afîfî, “Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 191.

aşağılamanın aksine onu yüceltme ve takdir etme anlamı vardır.²²⁵ Sülemî'nin dedesi İsmail b. Nüceyd, melâmetînin sıfatını, zâhirde riyası, bâtında bir iddiasının olmaması, hiçbir şeyin kalbinde yer edinmemesi şeklinde izah etmiştir.²²⁶

Bir başka açıdan onları hâllerini izhar etmekten engelleyen şey, hâllerin de Allah ile kul arasında “özel sır” olarak görmeleridir. Melâmetîlere göre kul ilmini gizlemekle mesûl olduğu gibi, kendine emanet edilen hâli de gizlemek zorundadır. Sülemî, bu hususta Ebû Zekerîya es-Sencî'nin: “Hâller ehline emanettirler. Bunları izhâr ettiklerinde güvenilir kimseler (ümenâ) sınıfından çıkarlar” sözünü aktarmıştır.²²⁷ Ayrıca Sülemî, melâmetîliğin temel yolunu halka tefrik makâmını göstermek, ‘aynu'l-cem’ hakikatini ise onlardan gizlemek şeklinde izah ederek bu sırrı saklamanın temel bir prensip olduğunu vurgulamıştır.²²⁸ Ebû Yezid el-Bistâmî'nin ise ârifi, çarşılarda zahiren insanlarla birlikte bulunup yediği, içtiği, istişare ettiği halde, kalbi kudsiyet melekûtuna bağlı olarak halini onlardan bütünüyle gizleyen kimse şeklinde tanımlaması buna işaret eder.²²⁹

Melâmetîlerin iç dünyamızı oluşturan latifelere yaklaşımının riyaya karşı mücadele ile güçlü bir ilişkisi vardır. Sülemî risâlesinde ruh, sır, kalb, nefis kavramlarını izah etmiş ve bunları aralarındaki üstünlüğe göre tertip etmiştir.²³⁰ Melâmetîlere göre ruh, müşahede mahallidir ve müşahede ise kul ile Rabbi arasında özel bir hâldir. Bu sebeple onlara göre ruhun hâllerinden biri sırı ifşa edilirse, bu bir çeşit riyadır. Zira onlara göre müşahede kişideki en üst mertebede gerçekleştiği için, daha aşağıdaki bir meleke ona muttali olduğu zaman, müşahede ihlâs içerisinde olmamıştır. Diğer melekeler içinde aynı durum söz konusudur. Bu noktada melâmetîler, sırrın hâllerinden birinin kalbe ifşa edilmesinin sırı ait bir şirk olduğunu, kalbe ait bir şey nefse zâhir olduğunda ise, hepsinin heba olduğunu düşünmüşlerdir.²³¹ Dolayısıyla melâmetîlere göre her bir meleke, diğerinden bağımsız olarak fonksiyonunu yerine getirmeli ve ihlâsa engel olacak her türlü fiil ve hâli izhar etmekten kaçınmalıdır. Bu konuda da melâmetîlerin hareket noktalarının, riyadan sakınmak ve nefsin herhangi bir şekilde pay almasını engellemek olduğu görülmektedir.

Melâmetîlerin hâli gizleme noktasındaki hassasiyetleri, onların keramet, semâ, vecd, zikir ve ağlama hakkındaki tavırlarına da yansımıştır. Melâmetîler, ellerinde zuhur eden bir kerameti Allah'a yakınlığın aksine bir istidraç sayarlar ve onu Allah'tan uzaklaşma olarak kabul ederler.²³² Bu hususta Sülemî, Ebû Amr ed-Dimeşkî'nin “Allah, nebîlere nasıl mucize ve kerametleri izhar emrettiyse, velilere de insanların fitneye

²²⁵ Afîfî, “Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 192.

²²⁶ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 417.

²²⁷ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 409.

²²⁸ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 403; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 178.

²²⁹ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 407.

²³⁰ Sülemî bu sıralamayı nefis, kalp, sır, ruh şeklinde belirlemiş ve ruhu sır'dan üstün kabul etmiştir. Bu yönüyle Sülemî, Tirmîzî ve Kuşeyrî'den ayrışır. Zira onlar sırrı ruhtan daha latif bir unsur olarak kabul ederler.

²³¹ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 416-420.

²³² Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 433; Afîfî, “Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 188.

düşmemeleri için onu gizlemeyi emretmiştir”²³³ sözünü aktararak kerameti gizlemenin esas olduğunu vurgulamıştır. Melâmetîler, semâyı ise müridlerine kesin olarak yasaklamamakla birlikte yapılmamasını daha uygun görmüşlerdir. Bu bağlamda bir melâmetî “Niçin sema meclislerinde bulunmuyorsunuz?” şeklindeki soruya “Semâ meclislerinde bulunmayışımız, onu kerih gördüğümüz veya reddettiğimiz için değil, gizlediğimiz hâlleri açığa çıkmasından korktuğumuz içindir. Bu ise bize pek ağır gelir”²³⁴ şeklindeki cevabı semâyâ yaklaşımlarını izah etmektedir. Aynı şekilde melâmetîler, semâ, zikir ve benzeri yerlerde ağlamayı da manevî hâli göstermesi sebebiyle kerih görmüşlerdir.

Sonuç olarak Sülemî, Horasan’ın tasavvuf düşüncesinin haddizatında bir “melâmet anlayışı” olduğunu ve bu açıdan değerlendirildiğinde bu anlayışın pratik hayatta tatbik edilmeye yönelik âdâb ve esaslardan oluştuğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu melâmet anlayışının Horasan tasavvuf erbabının kendi fiil, sıfat ve eylemlerini görmeme üzerine kurulu bu anlamda da mutlak zühdü yaşama çabasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

2.2 Fütüvvet

2.2.1 Tanımı ve Tarihî Seyri

Fütüvvet, sözlükte genç, yiğit, cömert anlamlarına gelen “fetâ” kökünden türetilmiş olup, gençlik, cömertlik, kahramanlık anlamlarına gelmektedir.²³⁵ İlk olarak İslâm öncesi cahiliye Arap kültürüne kadar dayandığı bilinmekle birlikte ne zaman ortaya çıktığı hususunda kesin bir tarih verilememektedir. Bununla beraber fütüvvet kavramı, tarih içerisinde çeşitli merhaleler geçirerek farklı bir form kazanmış ve kurumsallaşma sürecine kadar homojen bir çizgide olmamıştır.²³⁶

Fütüvvet kavramı tarihi süreçte Cahiliyye Arap toplumunda “fetâ” kavramı ile hem kahraman, cesur ve asalet sahibi yiğit kimseyi hem de cömert, yardımsever ve misafirperver kimse kastedilmiştir. Ancak Cahiliyye dönemi tarihi kaynaklarından fütüvvet kelimesine rastlanmadığı ve bu dönemde “Cahiliyye fetâsı” denilen kişilerin de kurumsallaşmış bir topluluktan ziyade müstakil kişilere işaret ettiği ifade edilmelidir. Bununla birlikte Cahiliyye döneminde arapların dayanışma, yardımlaşma ve mazlum olanların hakkını himaye amaçları ile Hilfû'l-Fudûl isimli bir antlaşma yaptıklarına ve fütüvvetin özelliklerini barındıran bir cemiyetin olduğuna dikkat çekmeliyiz. Toplum içinde güzel ahlâkî özellikleri inşa edip yaygınlaştırmaya çalışan bu gruba genellikle üstün meziyet, yiğit ve kahramanlık vasıflarına sahip fetalar katılmaktadır.²³⁷ Hz.

²³³ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 433.

²³⁴ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 419-420.

²³⁵ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğâfur Attâr, Kahire, Dâru'l-kitabi'l-arabiyyeti bi'l-mısır, 1958, c. V, s. 2451-2452.

²³⁶ Bu merhaleleri ele alan detaylı bir çalışma için bkz. Franz Taesener, İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi ve Tarihî Ana Çizgileri, çev. Semahat Yüksel, *Bulleten*, Ankara, Nisan 1972, XII, s. 203-235.

²³⁷ Umut Güner, “Cahiliyye Devrinden Abbasilerin Son Dönemine Kadar Fütüvvet Teşkilâtının Gelişimi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, Cilt: 3/Sayı: 10/Aralık/2016, s. 188-189; Adem Apak, Anahatlarıyla İslâm Tarihi 1, İstanbul, Ensar Yayınları, 2009, s. 137.

Peygamber de risâlet görevi kendisine tebliğ edilmeden önce 20’li yaşlarda bu gruba katılmıştır. Daha sonra peygamberliğinde bu kurum ile ilgili değerlendirmelerini şöyle dile getirmiştir:

Abdullah b. Cüd’ân’ın evinde bir antlaşmaya şahit oldum. Hilfû’l-Fudûl’a katılmak bana kırmızı deve sürülerine sahip olmaktan daha sevimlidir. İslâm çağında da yine böyle bir antlaşmaya çağrılısam gene kabul ederim. İslâm, Hilfû’l Fudûl’u teyit edip güçlendirmekten başkasını yapmaz.²³⁸

Bu teşkilat Hz. Peygamber’in işaret ettiği gibi İslâm’ın katkısı ile ilke ve görüşleri güçlenmiş ve İslâm’la birlikte Asr-ı saadet, hülefa-i raşidin dönemlerinde devam etmiş ve varlığını Emevî döneminde son üyesi vefat edene kadar sürdürmüştür.

İslâm ile birlikte fütüvvet kavramı cömertlik ve cesaret gibi öne çıkan özelliklerinin yanı sıra doğruluk, vefa, fedakârlık, kardeşlik ve hayâ gibi anlamları da ihtiva ederek farklı bir merhale kazanmıştır. Özellikle İslâm’ın ilk yıllarında toplumsal yaşamda üstün meziyetler ve fedakârlıklar gösteren Hz. Ali feta ideal tip olarak kabul edilmiştir. Emevîler döneminde de İslâmî bir kisve içerisinde kurumsal bir özelliğe sahip olmasa da sürdürülmüştür. Daha sonra Abbasi döneminde belirli bir yapılanma elde eden fütüvvet ehli kimseler toplum içerisinde temayüz etmiştir. Ancak Abbasi döneminin ortalarından sonra İslâm’ın ahlak özellikleri taşıyan fütüvvet kavramının kullanımında bazı değişiklikler ortaya çıkmış, üstün ahlak özelliklerine sahip olan feta kavramı özellikle Kûfe, Mısır, Rey gibi bölgelerde daha ziyade eğlenceye düşkün, içki içen, aralarında serseri tiplmelerinin oluşturduğu gruplara isim olarak verilmiştir. Dolayısıyla İslâm’ın ilk yıllarından İslâm ile fütüvvete kazandırılan anlam kaybolmuş, kavramın ismi dışında aralarında bağlantı kalmamıştır. Aynı süreç içerisinde sûfiler fütüvetin İslâm’ın güzel ahlak boyutunu temsil ettiğini, bu kavramı tahrif eden bazı eğlence düşkünü kimseleri eleştirerek kavramı yeniden anlamını kazandırmaya gayret göstermişlerdir. Bu sebeple bazı çalışmalarda bu süreç farklı bir merhale olarak kabul edilerek “Tasavvufî Fütüvvet Dönemi” olarak başlıklandırılmıştır. Haddizatında sûfiler hicrî ikinci yüzyıldan itibaren fütüvvet kavramını tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başlamışlardır.²³⁹ Ancak bu süreçte sûfiler tarafından İslâm-tasavvuf-fütüvvet-güzel ahlak arasındaki güçlü ilişki ortaya konulmuş ve böylece fütüvetin yapısı sûfilikle kaynaşarak tasavvufî bir nitelik kazanmıştır. Dolayısıyla fütüvvet kavramı, tarih içerisinde çeşitli merhaleler geçirmiş, İslâm’la beraber “cihad meydanlarındaki cesur, başkasını nefesine tercih eden kişi” sıfatlarını taşıyan fetâ örneklerinden başlayarak, kurumsallaşmış bir fütüvvet teşkilatına, bu teşkilatın sûfilikle kaynaşarak tasavvufî bir nitelik kazanmasına, bu noktadan sonra da esnaf kesimiyle birleşerek mesleki bir mahiyet alan Ahîlik kurumuna dönüşmesine kadar uzanan süreci kapsamaktadır.²⁴⁰

²³⁸ İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr: Rasûlullah’ın Kutlu Sîreti*, çev. Adnan Demircan, Musa Kazım Yılmaz, İstanbul, Siyer Yayınları, 2. Bsm, 2015, c. I, s. 116.

²³⁹ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *DİA*, 1996, c. XIII, s. 259.

²⁴⁰ Sezai Küçük, “Abdullah Ensârî el-Herevî’nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi “Kitabü’l-Fütüvvet””, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2000, s. 137-138; Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvetnâme”, *DİA*, 1996, c. XIII, s. 264.

Tasavvuf öğretisiyle şekillenen fütüvvet kavramı, kişinin dünya veya ahirete ilişkin her işte halkı, kendi nefesine tercih etmesidir.²⁴¹ Fütüvvet konusunda müstakil olarak bilinen ilk eser Sülemî'nin *Kitâbü'l-fütüvve*'sidir. Bununla beraber Sülemî'den önce tasavvuf kaynaklarında fütüvvet konusu muhteva olarak bulunmaktadır. Özellikle ilk dönem tasavvuf kaynaklarında günlük hayattaki edepler, sohbet ve kardeşlik hakları, hizmet ve iş ahlâkı gibi konular belli bir usûl içerisinde işlenmiştir ve bu konular daha sonra yazılan müstakil fütüvvet kitaplarının içerikleri ile birebir örtüşmektedir. Söz gelimi Muhâsibî'nin *er-Ri'âye* eserinde "Müridin Günlük Edepleri" başlığı altında kardeşlik, insanlarla güzel geçim, günlük hayatta ve ticarete âdâb hususunda açıklamalarda bulunması,²⁴² Serrâc'ın *el-Lüma'*da mutasavvıfların edebi bölümü,²⁴³ Mekkî'nin *Kûtü'l Kulûb* eserinde bir kişinin günlük hayattaki bütün âdâb, ahlâk ve vazifelerini aktarması fütüvvet kitaplarındaki konularla aynıdır. Ancak Sülemî ile birlikte müstakil fütüvvet kitapları literatüre girmeye başlamıştır. Sülemî'nin risâlesini Hâce Abdullah-ı Ensarî'nin (ö.481/1089) kaleme almış olduğu müstakil fütüvvetnâmesi takip etmektedir. Ensarî'nin eserinde bazı farklılıklar bulunmakla birlikte bu esere büyük ölçüde Sülemî'nin eserinin kaynaklık ettiği söylenebilir. Daha sonra Abbasi Halifesi Nasır Lidinillah'ın isteği üzere Şehâbeddin Sühreverdî'nin fütüvvet teşkilatının nizamnamesi olarak yazmış olduğu ve türünün ilk örneği olan *Risâletü'l-fütüvve*'si gelir. Bu fütüvvetnâmede teşkilat mensuplarının uyması gereken âdâb ve erkân belirlenmiş, düzenlenecek olan tören ve merasimler hakkında bilgi verilmiştir.²⁴⁴ Bundan sonra da nizamname şeklinde pek çok fütüvvetnâme yazılmıştır.²⁴⁵ Müstakil olarak yazılanlar dışında Kuşeyrî ve Hücûvî de eserlerinde fütüvvet konusuna ayrı bir bölüm tahsis etmişlerdir. Kuşeyrî risâlesinde fütüvveti, kişinin kendisini bağlayan hususlarda Hakk'a muvafık hareket etmesi olarak ortaya koyar.²⁴⁶ Fütüvvet tanımlarına yer verdikten sonra fütüvvetle ilgili pek çok ilginç örnek ve menkıbelere de yer verir.²⁴⁷ Hücûvî, fütüvvet şeklinde başlık vermemekle birlikte "Sohbetin Edepleri ve Hükümleri" babında bu hususu ele almış, ayrıca fütüvvetin ileri derecesi olan isâr ahlâkını özel bir başlık açarak işlemiştir.²⁴⁸ İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde de fütüvvete dair ayrı bir bölüm bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî eserinde fütüvveti iki farklı başlıkta ele almış, birinci kısımda fütüvvetin mahiyetini tanımlarken, ikincisinde onu muamelelere ait makâmlar arasında sayarak açıklamıştır.²⁴⁹

²⁴¹ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983, s. 165.

²⁴² Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillah*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1970, s. 307-317, 503-520.

²⁴³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 194-282.

²⁴⁴ Mikail Bayram, "Anadolu'da Ahiliğin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı:1, Ocak 2016, s. 66.

²⁴⁵ İçeriği değişerek yeni bir tarza dönüşen bu fütüvvetnâmeler konumuzun kapsamı dışında kalmaktadır. Bunların en meşhur olanları, Türkçe yazılmış ilk fütüvvetnâme olan Burgâzî'nin Fütüvvetnâme'si, Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fatih Sultan Mehmed adına yazdığı *Fütüvvetnâme*'sidir. Bkz. Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 273.

²⁴⁶ Yüksel Göztepe, "Abdulkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar", (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 339.

²⁴⁷ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 390-395.

²⁴⁸ Sohbetin edepleri ve hükümleri için bkz. Hücûvî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 580; İsar başlığı için bkz. s. 420-425.

²⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 239-249; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetnâme", s. 264.

2.2.2 Sülemî'ye Göre Fütüvvet

Sûfîler erken dönemlerden itibaren temel ahlâkî değerleri ve en önemli faziletleri fütüvvet kavramına yükleyerek onu tasavvufun temel kavramlarından biri haline getirmişlerdir. Özellikle sûfîlere ait en temel özelliklerden olan fedakârlık, diğergâmlık, iyilik, yardımseverlik, hoşgörü, nefsine söz geçirme gibi ahlâkî erdemler fütüvvetin başlıca kavramlarını teşkil etmektedir. Sûfîlerin fütüvvete dair sözlerini kitaba aktaran Sülemî, onu Allah'ın emirlerine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, açık ve gizli ahlâkın en güzeline sarılma şeklinde tarif etmektedir.²⁵⁰

Sülemî risâlesinde fütüvveti tasavvufî bir yaşam biçimi olarak açıklamaktadır. Bu tasavvufî yaşamı peygamberlerden kalan bir miras olarak düşünmektedir. Zira peygamberlerin kendileri için değil, daima ümmetleri için mücadele etmeleri onların fütüvvet ahlâkı ile yaşadıklarının en açık göstergesidir. Bu sebeple Sülemî, fütüvveti Hz. Âdem'le başlatarak onu her peygamberin kendine has ahlâkı ile izah etmiş ve bu çerçevede, “Âdem gibi özür dilemek, Nuh gibi iyi, İbrahim gibi vefalı, İsmail gibi dürüst, Mûsâ gibi ihlâslı, Eyyüb gibi sabırlı, Davud gibi cömert, Hz. Muhammed gibi merhametli, Ebû Bekir gibi hamiyetli, Ömer gibi adaletli, Osman gibi hayâlî, Ali gibi bilgili olmaktır”²⁵¹ şeklinde ifade etmiş ve onların özelliklerini fütüvvet ile ilişkilendirerek somutlaştırmıştır. Sülemî peygamberleri zikrettikten sonra Kur'an ve sünnet temelinden hareketle fütüvvet esaslarını sıralar. Sülemî'nin bu esasları eyleme dönük yönleriyle ele aldığı ve dolayısıyla büyük oranda fütüvvet sahibi kişide olması gerekeni ortaya koyduğu görülmektedir. Söz gelimi onun kitabında yer verdiği fütüvvet esaslarından bazıları şöyledir; doğruluk, vefa, cömertlik, güzel huy, göz tokluğu, dostlarla şakalaşma, arkadaşlarla iyi geçinme, kötü söz dinlemekten kaçınma, iyilik yapmayı arzulama, güzel konuşma, ahde vefa, Allah'ın emaneti olan aile efradına ve hizmetçilere iyi muamele, çocukları terbiye etme, büyüklere karşı edepli davranma, kin, aldatma ve buğzdan uzaklaşma, Allah için dost ve Allah için düşman olma, malını ve varlığını dostlara açma, misafirlere hizmet etme, kötülüğü iyilikle karşılama, tevazuya sarılma ve kibirden kaçınmadır.²⁵² Bu şekilde toplamda 205 civarında her Müslümandan istenen ahlak özelliklerini sayan Sülemî'nin fütüvveti güzel ahlak olarak tarif ettiğini söylemek mümkündür. Zira o nübüvvetten bir miras olarak telakki ettiği fütüvveti, güzel ahlâkla özdeşleştirmiş ve ideal bireylerin oluşmasında önemli bir rol oynadığını ortaya koymuştur.

Sülemî insandan her halde ve vakitte istenen bir fütüvvet ahlâkı bulunduğunu ve bunların yüce Allah'a, Hz. Peygamber'e, ashâb-ı kirâm'a, selef-i sâlihîne, meşâyıha, din kardeşlerine, aileye, çocuklara, akrabaya ve amelleri yazan meleklerle karşı uygulanacak edepler olduğunu belirtmektedir.²⁵³ Bu noktada Sülemî, risâlesinde fütüvvet kavramının iki boyutunun olduğunu ortaya koymaktadır. Birincisi, Allah'a karşı sorumluluklarımızı kapsayan O'nun emirlerine uyma ve O'na hakkıyla ibadettir. İkincisi ise insana karşı

²⁵⁰ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 11.

²⁵¹ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 10.

²⁵² Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 13.

²⁵³ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 12.

yükümlüklerimizi içeren kapsamlı olarak güzel ahlâktır. Diğer bir ifade ile insan-Allah ve insan-insan ilişkisi boyutunu teşkil eden bu fütüvvetin birincisi ubudiyet (kulluk) bilinci olarak idealize edilen kemale erme, ikincisi ise, buna bağlı olarak insanlığa dönük insanî ilişkilerde mükemmelliği sergilemedir.²⁵⁴ Şu halde Sülemî'ye göre fütüvvet düşüncesi bir insan-ı kâmil portresi sunmakla eşdeğer düşünölmüştür.

2.2.3 Fütüvvetin Temel İlkeleri

Sülemî fütüvvetin ilkelerini teorik bir zeminde aktarmaktan ziyade uygulamaya yönelik âdâb ve erkânları beyan etmekle yetinir. Sıraladığı fütüvvet ahlâkını bir hadis ve mutasavvıf sözüyle destekler ve meşhur mutasavvıflardan menkıbevî örneklere de yer verir. Sülemî serdettiği fütüvvet ilkelerinde insan-insan, insan-eşya, insan-Allah ilişkilerini esas alarak, kişinin her birinde ihsan mertebesine ulaşmasını hedeflemiş ve bu çerçevede temellendirmiştir.

2.2.3.1 İsâr

İsâr, bir kimsenin kendisi muhtaç olsa bile elindeki imkânı önce mü'min kardeşinin ihtiyacını gidermek üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunmasıdır. Diğer bir ifadeyle kişinin sevgi, hizmet ve nimetlerde başkasını nefesine tercih etmesidir.²⁵⁵ Fütüvvet ehline göre isârın iki temel hareket noktası olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan biri, cömertlik diğeri ise fedakârlıktır. Gerek Sülemî'nin fütüvvet risâlesinde gerekse de diğeri tasavvuf kaynaklarında isârın ana karakterinde bu iki hususun rol oynadığı görölmektedir.

Sülemî, isârı “Kendilerine göç edip gelenleri severler; onlara verilenlerden içlerinde bir çekememezlik duymazlar; kendileri ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler”²⁵⁶ âyetini delil göstererek cömertlik bahsinden hareketle isârı izah etmektedir.²⁵⁷ Zira söz konusu ayette bütün mal varlığını Mekke’de bırakarak Medine’ye göç etmek zorunda kalan Mekkelileri, büyük bir şefkatle kucaklayan ve malını muhtaç iken paylaşan Medineli Müslümanların (Ensar) övgüsü yer almakta ve onlar nezdinde isârın önemine vurgu yapılmaktadır. Sülemî bu âyeti zikrettikten sonra Hz. Peygamber’in “Hiçbiriniz, nefsi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe iman etmiş olmaz”²⁵⁸ sözünü nakletmiş ve bu özelliklere sahip olan kimseye ancak fütüvvetin yakıştığını dile getirmiştir.²⁵⁹ Ayrıca bu konuda Hz. İbrahim’in örnekliği de önemli bir yer tutmaktadır. Sülemî risâlesinde “Onları söyleyip duran bir fetâ işittik, ona İbrahim denilir”²⁶⁰ âyetini aktararak onun fütüvvette öncülüğünü vurgulamıştır. Tasavvuf kaynaklarında ise isârın cömertlik yönü Hz. İbrahim’in özellikleri üzerinden ortaya konulmuştur.

²⁵⁴ Muharrem Çakmak, “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, 2014, cilt: VII, sayı: 13, s.148.

²⁵⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, s. 40; Ali Akpınar, “Fütüvvet Ruhunun Dini Temelleri”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları*, Kırşehir, 2005, s. 45.

²⁵⁶ Haşr 59/9.

²⁵⁷ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 61.

²⁵⁸ Müslim, *Sahîhu Müslim*, “İman”, 45.

²⁵⁹ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 62.

²⁶⁰ Enbiyâ 58/60

Sûfilere göre ise kişinin malının yarısını vermesi sehâvet, yarıdan çoğunu vermesi cûd, imkânlarının tamamının vermesi ise isâr olarak isimlendirilmiştir.²⁶¹ Bu bağlamda Sühreverdî, sûfileri isâra sevkeden şeyin sehâvet, yani cömertlik olduğunu söyler.²⁶² Gazzâlî ise, cömertliği “Allah’ın ahlâkî sıfatlarından biri” olarak tanımlayarak cömertliğin en yüksek derecesinin isâr olduğuna işaret eder.²⁶³ Dolayısıyla sûfiler isârı, cömertliğin en üst derecesi ve fütüvvet ehlinin ulaşmak istediği ideal bir nokta olarak görmüşlerdir.

Sülemî’ye göre fütüvvet ehlinin isâr konusunda ikinci hareket noktası fedakârlıktır. Sülemî kişinin fedakârlıkta bulunmasını, her hususta başkasını kendine tercih etmesiyle irtibatlandırır. Bu noktada Sülemî, kişinin başkalarının rahatını, şerefini, ihtiyacını ve izzetini kendisine tercih etmesini isârın fedakârlık yönü olarak izah etmektedir.²⁶⁴ Nitekim Sülemî, Hz. Peygamber’in “Kim bir mü’mine lâtifede bulunur yahut onun küçük veya büyük dünyevî ihtiyaçlarından bir ihtiyacını görürse kıyamet gününde Allah’ın, onun emrine bir hizmetçi vermesi, Allah’ın üzerine bir hak olur”²⁶⁵ hadisini nakletmiştir. Bir başka rivayette Hz. Peygamber’in “Allah, dostlarının yüzüne somurtan insana buğz eder”²⁶⁶ hadisini aktarmıştır. Burada Sülemî’nin kardeşlere fedakârlıkta bulunma üzerinden haddizatında vurgulamak istediği asıl noktanın Hakk’ın rızasına kavuşmak olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Sülemî’ye göre bu durumun Yaratan’a bakan yönü rıza, Yaratan’la beraber yaratılanlara/topluma da bakan yönü ise isâr olarak düşünülmektedir.

Sülemî’nin bu anlayışı Kuşeyrî tarafında da takip edilir. Nitekim Kuşeyrî de fütüvvet esasını kişinin ebedî olarak kardeşi için ve onun işlerinde çalışması olarak ifade etmiştir. Ayrıca bu esasa riayet edenleri, “Bir kul Müslüman kardeşinin ihtiyacını görmeye devam ettiği sürece, Allah Teâlâ da onun ihtiyaçlarını görmeye devam eder”²⁶⁷ hadisi ile müjdelemiştir. Bu doğrultuda Hücûvîrî, isârın hakikati, kişinin sohbet esnasında yoldaşının hakkına riayet etmesi, onun payı ve rahatlığı için kendi pay ve rahatlığından vazgeçerek fedakârlık yapması, yoldaşının rahat etmesi için meşakkati göğüslemesi olarak izah etmektedir.²⁶⁸ Sühreverdî’ye göre ise, kişiyi isâra sevk eden sebepler, fitratlarında bulunan halka karşı son derece acıma duygusu, şefkat ile dindeki yakînlerinin kuvvetli olmasıdır.²⁶⁹

Ayrıca sûfiler başkasını kendine tercih etmenin en zirve noktasını Hz. Peygamber olarak görürler. Zira sûfilere göre onun isârı, kıyamet günü herkesin kendini düşündüğü bir zamanda ümmetini düşünmesi olarak tezahür etmektedir. Nitekim Kuşeyrî, hocası Ebû

²⁶¹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 418.

²⁶² Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c. I, s. 428-229.

²⁶³ Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, haz. Abdülkâdir el-Ayderus, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1989, c. III, s. 260.

²⁶⁴ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 66, 86, 100.

²⁶⁵ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 12. Bu mana ile yakın anlamlı hadisler için bkz. Müslim, *Sahih*, “Birr”, 58; Buharî, *Sahîhu Buharî*, “Mezâlim”, 3.

²⁶⁶ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 27.

²⁶⁷ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 390; Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Zikr”, 38.

²⁶⁸ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 420.

²⁶⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c. I, s. 428.

Ali Dekkak'tan naklen; "Bu fütüvvet ahlâkının en mükemmel haliyle sadece Hz. Peygamber'de bulunduğunu ve kıyamet günü herkes 'Nefsim! Nefsim!' derken onun 'Ümmetim! Ümmetim!' diyeceğini ifade eder.²⁷⁰ Fütüvvet ehline göre en yüce ahlâka sahip olmasıyla Hz. Peygamber fütüvvette imamdır ve bu ahlâka onu Ensar-Muhacir kardeşliğiyle ashâb-ı kirâm takip etmektedir. Ashâb içerisinde de fütüvvetin kutbunun Hz. Ali olduğu nakledilir. Bu silsileden geldiği rivayet edilen ve tasavvuf kaynaklarında özellikle fedakârlık yönü ağır basan Ebû Hüseyin en-Nûrî'de (ö. 295/908) isâr anlayışı ile temayüz etmiştir. Bu hususta Hücûvîrî "Ebû Hüseyin en-Nûrî'nin mezhebinin hususiyeti isârdır ve bu basiret ehli olanlar katında kuvvetli bir esas ve muazzam bir husustur" demektedir.²⁷¹

Sonuç olarak Sülemî, isârın bütün yönleriyle fütüvvetin temel orijini oluşturduğunu ortaya koymuş ve onun isâr hususundaki bu anlayış tarzı, temel tasavvuf eserlerine büyük ölçüde yansımıştır. Bu noktada isâr, sûfilere göre, kişinin mal ve mülkünden cömertlikte bulunması ile başlayıp, kişinin ahirette bile başkasının hizmetine talip olacağı ahlâkî kıvama erişen bir fedakârlığa ulaştıran sürecin adı olmuştur. Sülemî, kişinin bu süreci tamamlamasını ve başkasını kendisine tercih edecek noktaya gelmesini sağlayan iki amil olduğunu düşünmektedir. Bunlardan birincisi, kişide uhuvvet anlayışının yerleşmesidir. İkincisi ise, kişinin kendi nefsanî duyguları ile mücadele ederek nefsinin geride bırakması diğer bir ifadeyle benliğini yok etmesidir.

2.2.3.2 Uhuvvet

Kardeşlik, arkadaşlık, yoldaş anlamına gelen "uhuvvet" kelimesi, tasavvufta genel anlamıyla din kardeşliği ve arkadaşlık anlamıyla kullanıldığı gibi özelde aynı tarikata bağlı olan müridlerin aralarındaki kardeşliğini de ifade etmektedir.²⁷² Sülemî risâlesinde uhuvvet düşüncesini kapsamlı anlamıyla ele alıp, bir kişinin diğer Müslümanlarla olan muameleleri şeklinde konu edinmiştir. Sülemî, Hz. Peygamber'in bütün müminleri nefsiniz gibi sevmeden gerçek imanın hâsıl olamayacağı,²⁷³ kardeşinin derdiyle dertlenmeyen müminlerden sayılmayacağı ifadelerini aktarmış ve tasavvuf düşüncesinde uhuvveti imanın şartlarından saymıştır.²⁷⁴ Zira Sülemî, fütüvvetin birinci ahlâkını, kardeşlere nazik olmak ve onların ihtiyacını gidermek şeklinde ifade etmiş²⁷⁵ ve risâlesinin pek çok yerinde uhuvvetin âdâblarına ve önemine dikkat çekmiştir.

Sülemî'ye göre uhuvvet anlayışının kaynağı muhabbettir. Zira o uhuvvetin hâsıl olmasında kişiye Allah tarafından lütfedilen muhabbet nazarının önemli bir rol oynadığını düşünmektedir. Bu noktada Sülemî, fütüvvetin gereklerinden birini seven kişinin,

²⁷⁰ Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, "Tevhid", 36; Müslim, *Sahîhu Müslim*, "İman", 326; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 390.

²⁷¹ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 424-425.

²⁷² Mahmud Esad Erkaya, "Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: XVII, sayı: 1, s. 249-276.

²⁷³ Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, "İman", 7; Müslim, *Sahîhu Müslim*, "İman", 71.

²⁷⁴ Dilaver Selvi, "Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)*, 1/2016, c. II, s. 6.

²⁷⁵ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 12.

sevgilisinden şifa bulmaması (yani sevgisinden hiç kurtulmaması, daima sevmesi) olarak ifade ederek²⁷⁶ bir açıdan muhabbetin devamlılığına da işaret etmiştir.

Ayrıca Sülemî, uhuvvetin fütüvvet ehli arasında oluşturduğu sevgiye dikkat çekmek için şu anekdotu aktarır:

Fetalardan birine sorulmuş:

-İhvanına karşı sevgin nasıl? Onlara karşı şefkatin nasıl?

Demiş ki:

-Onları gördüğüm zaman, bütün uzuvlarım göz olup da onları görmüyor diye onları kendi gözümünden kıskanırım. Kulağım onların sözlerini işittiği zaman bütün vücudum kulak olup da onları işitmiyorum diye onları kulaklarımdan kıskanırım.²⁷⁷

Sülemî, Ebû Amr ed-Dımeşkî'nin; "Kim bir kardeşini severse onun cefası kendisine vefa; yüz çevirmesi sana (ona) yönelip gelmesi olmalıdır. Ne yüzüne ne de arkasından ona kızmamalıdır. Böyle olmadıktan sonra onun sevgisi çıkara dayanır, sakattır" sözünü nakleder. Bu itibarla Sülemî'nin bu muhabbetin kişiyi kuvvetli bir hoşgörüyü sevk etmesini gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Sülemî'nin verdiği bilgiye göre, Süfyan-ı Sevrî'nin fütüvvetten sorulunca; "Kardeşlerin hatalarını affetmektir"²⁷⁸ sözü de buna işaret etmektedir. Ayrıca mevzuya dair Fakîh Mensur'dan aktardığı şu şiirde dayanak mahiyetindedir;

"İddia ettiğin gibi kötülük yaptığımı farzet
Kardeşliğin akıbeti nerede
Sen de benim gibi kötülük yaparsan
İyiliğin ve mürüvvetin nerede."²⁷⁹

Görüldüğü gibi Sülemî, kardeşlere karşı onlar kötülük yapsalar dahi iyilikte bulunmayı,²⁸⁰ onların kusurlarını görmezden gelmeyi, onlara her daim hoşgörü ile yaklaşmayı ve kardeşlerin her türlü ezasına karşı müsamahakâr²⁸¹ olmayı esas almaktadır. Hatta Sülemî fütüvvetin esasları arasında kardeşinin sevinci esnasından nafîle orucunu bozmayı da saymıştır.²⁸² Bu hususta Efendimiz'in "Bir kimse oruçlu olarak bir Müslüman kardeşinin yanına gittiği zaman kendisinin orucunu açmasını isterse açsın"²⁸³ sözünü nakleder. Zira bu hususta bir kardeşin kalbinin sevinci, oruçla kazanılacak sevaptan daha hayırlı görülmüştür.

Sülemî, kişinin uhuvvet anlayışında samimiyetin de önemli bir yer tuttuğuna temasta bulunur. Bu sebeple kişinin içinde, dışında, yanında ve arkasında her daim ihvanına karşı samimi olmasını fütüvvetin gerekliliklerinden biri şeklinde açıklar. Bu konuda hekimlerden birinin sözünü delil gösterir; "Kardeşin kardeşi bütün kalbiyle

²⁷⁶ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 51.

²⁷⁷ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 84-85.

²⁷⁸ Sülemî, "Mukaddime fi't-tasavvuf", c. II, s. 494.

²⁷⁹ Sülemî, "Mukaddime fi't-tasavvuf", c. II, s. 494.

²⁸⁰ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 13, 80.

²⁸¹ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 14, 32, 37.

²⁸² Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 40

²⁸³ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâü'l-kütüb el-Arabî, "Oruç", 47.

sevmesi, diliyle terbiye etmesi, malıyla yardım etmesi, edebiyetle düzeltmesi, arkasında onu savunması fetâlara karşı kardeşlik gereğidir.”²⁸⁴

Ayrıca Sülemî risâlesinde fütüvvetin gereklerinden biri olarak, kulun nefsi için beş şeyi muhafaza edip bırakmamasına işaret etmektedir. Bunlar emanet, sıyanet (himaye/muhafaza), sıdk, sabır, salih kardeş, gönlü ıslahtır. Sülemî’ye göre bu beş şeyden birini zayi eden kimse yakîn menzilinden çıkmış olur.²⁸⁵ Burada Sülemî’nin salih kardeş ilkesini de nefis ile bağlantılı olarak ele alması, uhuvvetin sadece kişiyi âdâba uygun davranışlarda değil, aynı zamanda nefsi muhafaza etmesinde de önde gelen bir prensip olduğuna dikkat çekmiştir.

Sonuç olarak Sülemî risâlesinde uhuvvet anlayışını en ince ayrıntılarına kadar açıklamış ve uhuvvetin insan-insan ilişkileri boyutunun tam bir muhabbet üzerine kurulması gerektiğini ortaya koymuştur. Sülemî’nin fütüvvetin gereği olarak açıkladığı uhuvvet anlayışı, kendinden sonraki pek çok esere kaynaklık etmekle beraber daha sonraki süreçte Anadolu’da kardeşlik duygusuyla şekillenen Ahîlik kurumunun ortaya çıkmasında büyük ölçüde etkili olmuştur.²⁸⁶ Sülemî’ye göre kişinin uhuvvetin mahiyetini anlaması ancak insan ilişkilerinde samimiyet göstermesi, hoşgörülü olması, yardımsever olması ve kendinden önce başkasının düşünmesi ile gerçekleşebilir. Sülemî’ye göre kişinin kişinin ego ve benlik duygularını yok ederek ancak bu vasıfları yerine getirmesi mümkün olabilir. Bu sebeple Sülemî, insan ilişkilerinde nefsi geri plana atarak mücadele etmenin önemine değinmiş ve bu manada benliğin yok edilmesini fütüvvetin öne çıkan prensiplerden biri olarak arz etmiştir.

2.2.3.3 Benliğin Yok Edilmesi

Sülemî’nin fütüvvet konusunda en çok üzerinde durduğu konulardan birisi kişinin benlik duygularını yok etmesidir. Sülemî kişinin benliğinden vazgeçmesini sağlayan en önemli şeyin kendini insanlara feda etmek diğer bir ifadeyle hizmet olduğunu vurgular.²⁸⁷ Zira Sülemî’ye göre kişinin benlik duygularını aşmadan fütüvvete yakışan davranışlar sergilemesi güçtür. Nitekim başkalarına hizmet, manevî yolun ilk aşamalarından biri olarak zikredilmiş ve fütüvveti benimsemiş kişinin hayatı boyunca aslî bir görevi olarak sayılmıştır. Sühreverdî, Rûveym’den rivayetle manevî terbiyenin ancak ruhu feda ederek elde edileceğini aktarır.²⁸⁸ Hücûrî ise, kişinin bütün halkı hizmet edilenler kendisini de hizmetçiler derecesine indirmesi gerektiğini düşünür.²⁸⁹

Sülemî, benliğin yok edilmesini kişinin her halinde eksik olduğunun idrakinde olup içinde bulunduğu halde nefsinden asla razı olmamasına dayandırmaktadır. Bu noktada Sülemî’ye göre kişinin nefsinin ve fiillerini düşünmemesi gerekir.²⁹⁰ Bununla ilgili Sülemî, Ebu’l-Abbâs İbn Atâ’ya, Allah’ın gazabına en yakın şeyin ne olduğu sorulunca;

²⁸⁴ Sülemî, *Kitâbü’l-fütüvve*, s. 88.

²⁸⁵ Sülemî, *Kitâbü’l-fütüvve*, s. 82.

²⁸⁶ Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yay., 1999, s. 243; Çakmak, “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, s. 155-157.

²⁸⁷ Sülemî, *Kitâbü’l-fütüvve*, s. 93, 100, 113.

²⁸⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, c. I, s. 434.

²⁸⁹ Hücûrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 251.

²⁹⁰ Sülemî, *Kitâbü’l-fütüvve*, s. 27.

“Nefsini ve fiillerini görmek, bundan kötüsü de yaptığı işlere karşılık beklememektir.” dediğini aktarmaktadır.²⁹¹ Ayrıca Sülemî, nefsin arzusuna aykırı hareket etmeyi, ben merkezli düşünce ve davranışların terbiye edilmesi açısından gerekli görmektedir. Zira o ariflerden birinin şöyle dediğini aktarır: “Kimin irade ilminde bir sorunu olur da delili olmazsa o zaman nefsinin hangi yöne istekli olduğuna baksın ve onun tersini yapsın. İşte o takdirde meselenin hakikati anlaşılır.”²⁹² Nitekim Kuşeyrî “Bir kimsenin nefsi onun putudur. Hakikî fetâ nefsinin hevâ ve hevesine muhalefet eden kimsedir” diyerek Sülemî’yi takip eder.²⁹³

Sonuç olarak Sülemî’ye göre kişinin güzel ahlâkı muhafaza etmesinde ve insan-Allah boyutunda ilişkilerini düzenlemesinde nefis ile mücadele önemli bir yere sahiptir. Bu minvalde Sülemî’nin nefisle mücadeleye, benliğin yok edilmesine, nefisten razı olmamaya yaptığı bu vurgu,²⁹⁴ Sülemî’nin tasavvuf anlayışında fütüvvet-melâmet arasında güçlü ilişkiyi de vurgulamış olmaktadır.

2.2.4 Fütüvvet-Melâmet İlişkisi

Sülemî’nin fütüvvet ve melâmet risâlelerindeki muhteva ve kişiler, bu iki konu arasındaki ilişkiyi ayrı bir başlık altında ele almayı gerekli kılmıştır. Her ne kadar bu iki geleneğin anlayış ve uygulamalarının birbirlerine etkisinin gerçek boyutu tespit edilememiş olsa da,²⁹⁵ Sülemî’nin iki anlayışa dair risâleleri, bize bu iki geleneğin hangi zeminde ve ne tür bir ilişki içerisinde oldukları hususunda ipucu vermektedir.

Kaynaklara göre tasavvufî süreç takip edildiğinde fütüvvet ıstılahının melâmetten önce kullanıldığı, daha geniş ve yaygın bir kabule mazhar olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁶ Bu açıdan fütüvvet üzerinde başlangıçta gerek Iraklı gerekse de Horasanlı sûfiler aynı derecede önemle durmuşlar, ancak bu hareketin büyük önderleri daha çok Horasan’da yetişmiştir. Bu durum da Horasan’ın karakteristik geleneği haline gelen melâmet ile fütüvvet arasında güçlü bir ilişkinin olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Sülemî’nin risâlesi kapsamında melâmet ve fütüvvet arasındaki ilişkiyi iki açıdan ele almak mümkündür. Birincisi, Sülemî, melâmet risâlesinde melâmetiliğin özelliklerini sayarken bunlar arasında fütüvvetin en temel özelliklerini zikretmesidir. Bu noktada melâmîliğin ilk kurucuları, melâmîliği bir çeşit fütüvvet, yiğitlik ve mertlik olarak anlamışlar ve şeyhlerin birçoğu müridlerine “fityan” ve “rical” ismini vermişlerdir.²⁹⁷ Nitekim Ebû Hafs’ın “Melâmet ehlinin müridleri, mertliğe yönelmişlerdir, kendileri için

²⁹¹ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 27.

²⁹² Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 61.

²⁹³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 391.

²⁹⁴ Sülemî’nin risâlede bu hususlarla ilgili yaptığı vurgu için bkz. Sülemî, *Kitâbü'l fütüvve*, s. 11, 34, 49, 59, 61, 98, 100.

²⁹⁵ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 99.

²⁹⁶ Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, s. 289-291; Mustafa Kara, “Fütüvvet-Melâmet Münasebeti”, s. 188; M. Esat Harmancı, *Fütüvvet-Melâmet İlişkisi*, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 2011, sayı: 2, s. 120-121.

²⁹⁷ Afîfi, “Melâmîlik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 153; Sviri, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizi”, s. 460.

bir arzuları yoktur”²⁹⁸ sözü buna işaretler. Melâmî fütüvvetin özelliklerinden diyebileceğimiz Ebû Hafs el-Haddad’ın ifade ettiği “Eğer fetâ isen, evin ölüm zamanında fetâlara bir öğüt olur”²⁹⁹ sözü de buna dâhildir. Ebû Hafs bu sözle isâr çerçevesinde her şeyi dağıtmayı ve ihvana hizmet için hiçbir şeyi saklamamayı kastetmektedir. Bunun dışında melâmî risâlesinde sayılan başkasının hatalarını mazur görüp kendini sorgulama,³⁰⁰ kardeşine karşı insafî olma³⁰¹ ve malından bolca verme,³⁰² kardeşinin eziyetine katlanma³⁰³ gibi ilkelerin pek çoğu fütüvvet risâlesinde yer almaktadır.³⁰⁴ Buradan hareketle melâmîliğin ilkelerinin büyük çoğunluğunun, fütüvvet ehlinin kaide ve adetlerinden beslendiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca Hamdûn el-Kassâr ile Nûh el-Ayyâr arasındaki diyalog bu açıdan önemli bir tespit sunmaktadır. Hamdûn el-Kassâr şöyle demektedir:

Bir gün Nişabur’un bir mahallesinde dolaşıyordum. Fütüvvet ehli olarak tanınan ve Nişabur’daki fetâların önderi olarak bilinen Nûh el-Ayyâr ile karşılaştığımda kendisine dedim ki: ‘Ey Nûh! Fütüvvet nedir?’ Nuh, ‘Senin fütüvvetin mi, benim fütüvvetim mi?’ diye karşılık verdi. Ben her ikisini de tanımlamasını istedim. Bunun üzerine Nûh şöyle dedi: ‘İyi elbiseyi çıkarırım, hırkayı giyerim ve bu elbiseye layık davranışlar sergilerim. Böylece sûfi olmayı ümit ederim ve bu elbiseden dolayı Allah’tan utanarak günahlardan uzak dururum. Sen ise, insanlar sana hizmet etmesin ve önünde eğilsinler diye sûfi hırkasını giymeysin. Benim fütüvvetim, şeriatın zâhirine uymak; senin fütüvvetin ise kalbinin sesine kulak vermektir.’³⁰⁵

Nakledilen bu rivayet, Hamdun’un fütüvvet fikrinin melâmîden başka bir şey olmadığına işaretle birlikte, yaşadığı çevrede fütüvvet ehli ile melâmîler arasında doğrudan bir bağlantının da mevcudiyetini göstermektedir.³⁰⁶

Melâmî risâlesinde yer alan kimin fütüvvet ismini almaya hak sahibi olduğuna dair yönetilen soru, her iki geleneğin güçlü irtibatını gösteren bir başka delildir. Bu soruya; “Kendisinde Âdem’in tevbesi, Nûh’un salahı (dayanıklılığı), İbrahim’in vefası, İsmail’in doğruluğu, Mûsâ’nın ihlâsı, Eyyub’un sabrı, Dâvud’un ağlaması, Muhammed’in cömertliği, Ebû Bekr’in vakarı, Ömer’in hamiyeti, Osman’ın hayâsı, Ali’nin ilmi bulunup da, bütün bunlara rağmen, nefsinin zelil gören ve küçümseyen, sahip olduğu şeyleri önemsiz sayan ve kaâle almayan ya da hoşnut olacak şeyler olarak görmeyen kimse, bu ismi almaya hak sahibidir. Bu kişi kendi ayıplarını, fiillerinin eksikliğini ve bütün hallerde kardeşlerinin kendisinden üstün olduğunu görür”³⁰⁷ şeklinde cevap verilmiştir. Burada melâmîlerin anladığı tarzda fütüvvetin özelliklerinden bahsedilmekte ve melâmîler tarafından fütüvvetten anlaşılan bu mefhumun, fütüvvet ilkeleriyle özdeş olduğunu anlaşılmaktadır.

²⁹⁸ Sülemî, “Risâletü’l-melâmîtiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 404.

²⁹⁹ Sülemî, “Risâletü’l-melâmîtiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 434.

³⁰⁰ Sülemî, “Risâletü’l-melâmîtiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 426.

³⁰¹ Sülemî, “Risâletü’l-melâmîtiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 435.

³⁰² Sülemî, “Risâletü’l-melâmîtiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 435.

³⁰³ Sülemî, “Risâletü’l-melâmîtiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 417.

³⁰⁴ Sülemî, *Kitâbü’l-fütüvve*, s. 25, 26, 30, 31, 32, 33, 53, 56, 62, 66, 88, 89.

³⁰⁵ Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmîlik*, s. 281-282.

³⁰⁶ Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmîlik*, s. 281-283.

³⁰⁷ Sülemî, “Risâletü’l-melâmîtiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 408.

Fütüvvet ve melâmet anlayışlarının güçlü irtibatını ortaya koyan ikinci husus ise, ilk melâmetîlerin fütüvvet ehli olarak isimlendirilmeleri ve genelde esnaf grubuna dâhil olmalarıdır. Söz gelimi Horasan’da öne çıkan melâmetîlerden olan Hamdun Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Turab en-Nahşebî, Ebû Osman el-Hirî aynı zamanda fütüvvet ehlinin önemli isimlerinden sayılmış ve onlardan fütüvvete dair sözler aktarılmıştır.³⁰⁸ Dolayısıyla fütüvvetin temel karakteristiğini ortaya koyan isâr, uhuvvet ve benliğin yok edilmesine dair sözlerin çoğunun Horasan melâmetîlerine ait olması, bu iki anlayışın irtibat noktalarının özdeşliğini gösteren bir başka dayanaktır.

Konunun bir başka yönü melâmetîlerin ketum olmaları sebebiyle manevî hâllerini saklamaları ve birtakım meslekler edinmeleri, fütüvvetin sosyal görünümünü altında gizlenmelerine zemin hazırlamıştır. Bu hususta özellikle ilk melâmetîlerden itibaren isimlerine “Kassâr, Haddâd, Haccâm vb. lakaplar takılmıştır. Nitekim Hamdûn Kassâr, buna dair; “Kazanmayı terk etmek gerekli midir?” diye soran Abdullah el-Haccâm’a “Kazanmaya devam et! Çünkü insanların seni Hacamatçı Abdullah diye çağırması Ârif ve zâhid Abdullah diye çağırmasından daha güzeldir”³⁰⁹ şeklinde cevap vermiştir. Bu anlayış biçimi melâmetîlerin hem manevî hâllerini gizlemelerini hem de halkla iç içe olan ve halkı kucaklayan fütüvvet anlayışı ile yakınlığını göstermesi açısından kayda değerdir.

Sonuç olarak fütüvvet ve melâmet anlayışları arasındaki bu güçlü ilişki, iki kavramın birbirini tamamladığını ve yahut aralarında içlem-kaplam ilişkisi olduğunu düşündürebilir. Burada işaret edilmesi gereken esas nokta, her iki anlayış biçiminin de ihsan kavramının gerektirdiği bir insan-ı kâmil prototipi ortaya koymaya çalıştığıdır. Dolayısıyla bu iki yönelim arasında bu kuvvetli özdeşlik, haddizatında her iyi yönelimin eyleme dönük olarak ahlakî bir gelişimi ideal noktaya taşıma gayretinin tezahürüdür. Özellikle Horasan bölgesinde fütüvvetin bunu gerçekleştirmek için, insan-insan arasındaki ilişki boyutunu öne çıkarırken, melâmetîliğin insan-Allah arasındaki ilişki boyutunu daha ziyade üstlendiği söylenebilir. Zira fütüvvet insan-insan ilişkilerini en görünür olduğu alan olarak karşımıza çıkar. Söz gelimi fütüvvetin mana varyasyonundaki en önemli kavram olan isâr bu yönü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte melâmet ise, insanların kınamalarına aldırış etmeden nefsi ıslah metodu ile Allah’a karşı olan hakları daha çok öne çıkarır. Burada her iki anlayışın diğer çerçeveleri diğer deyişle insan-insan ya da insan-Allah boyutunu göz ardı ettiği anlaşılmalıdır. Sadece karakteristiği belirleyen temel ilkeler ya insan-insan ya da insan-Allah boyutunda daha elverişli olmaktadır. Ayrıca her iki yönelim de en nihayetinde bir manevî terbiye biçimi olarak tasavvuf şemsiyesi altında bir meşrebi temsil etmiş ve bâtinî hâlleri gizli tutmak, nefsin arzusuna aykırı hareket etmek, kardeşini düşünmek, kendini beğenmemek, cömertlik yapmak ve benliği yok etmek olarak sayılabilecek bir ana fikir etrafında gelişim göstermiştir.

³⁰⁸ Sviri, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizi”, s. 461-462; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, s. 281-282; Çakmak, “Ahiliğin Tasavvufî Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, s. 154.

³⁰⁹ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 410.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SÜLEMÎ'YE GÖRE TASAVVUFÎ HÂLLER VE MAKÂMLAR

3.1 Tasavvufta Hâller-Makâmlar Bahsinin Önemi

Tasavvuf bir dinî ilim olarak, mevzusu ahlakî değişim, meseleleri hâller ve makâmlar, yöntemi tasfiye ve istinbat olarak teşekkül etmiştir.³¹⁰ Bu yönüyle hâller ve makâmlar, erken dönem tasavvuf eserlerinden itibaren kaynaklarda en geniş bahis olarak yerini almıştır. Hâl, ilahî bir lütuf olarak sâlikin kalbine gelen her türlü geçici his ve bunun sâlikin ruh ve bedenine yansımaları olarak kabul edilmiştir.³¹¹ Sûfiler hâl ile manevî terbiye sürecinde sâlikin iradesi dışında ortaya çıkan ve değişken olan bir niteliğe atıf yapmaktadırlar. Makâm ise lügatte “durulan yer ve konaklanılan mevzi” ye nisbet edilen, sâlik tarafından kararlı ve düzenli çabalarla kazanılan mertebeler anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir.³¹²

Manevî terakkinin aşamalarına tekabül eden hâller ve makâmlar, erken dönem tasavvuf klasiklerinde belli bir tasnif içerisinde ele alınmıştır. Tasavvufun mesailine karşılık gelmesinden ötürü, eserlerde bahsi en geniş konu olarak işlenmiş ve farklı başlıklar olsa da genellikle aynı kavramlarla izah edilmiştir. Söz gelimi Serrâc hâller ve makâmları müstakil başlıklar şeklinde ele almış, her birini ayrı ayrı izah etmiştir.³¹³ Kelâbâzî, hâller ve makâmları dağınık bir şekilde ele alarak sistematik bir yol benimsememiştir. Onun ıstılah olarak ele aldığı kavramlar genellikle hâller kapsamına dâhil olmaktadır.³¹⁴ Sülemî, hâller ve makâmları ayrı başlıklar altında ele alarak her birine ait tasavvufî tecrübedeki yerini belli bir tasnif içerisinde izah etmiştir. Bu çerçevede Sülemî sekiz makâm ve on hâlden bahseder. Makâmlar; tevbe, zühd, vera, fakr, sabır, ihlâs, rıza, tevekküldür. Hâller ise murakabe, muhabbet, havf ve recâ, hayâ, şevk, üns, itmi‘nan, yakîndir.³¹⁵ Sülemî’nin aktardığı hâller ve makâmlar konusunda diğer eserlerden temayüz ettiği husus ise, Horasan havzasının hâl ve makâm düşüncesine de yer vermesidir. Sülemî, risâlelerinde Bağdat merkezli Cüneydî çizgiyi esas almakla birlikte, Horasan havzasının görüşlerini belli bir tasnif içerisinde aktarmaktadır.³¹⁶ Bu da hakkında çok az veriye sahip olduğumuz Horasan havzasının tasavvufa bakışına katkı sunması bakımından önem arz etmektedir. Sülemî, Horasan mektebinin hâl ve makâm hususundaki görüşlerinin Irak tasavvuf anlayışından çok farklı olduğunu düşünmemektedir. Bu, Sülemî’nin hâl ve makâma dair görüşlerini aktardığımızda daha iyi anlaşılacaktır. Sülemî’nin en önemli takipçisi olan Kuşeyrî hâller ve makâmlar

³¹⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 298-299.

³¹¹ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 66; Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 133; Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 409; Mehmet Demirci, “Hâl”, *DİA*, 1997, c. XV, s. 216; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Bursa Akademi, 2016, s. 156.

³¹² Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 65; Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 132; Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 409; Süleyman Uludağ, “Makâm”, *DİA*, 2003, c. XXVII, s. 410; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 156.

³¹³ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 65-104; ayrıca hâller ve makâmlar tasnifi için bkz. Başer, “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 49-74.

³¹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 107-154.

³¹⁵ Sülemî, “Zikrî adâbi’s-sûfiyyeti fi ityânihimi’r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

³¹⁶ Sülemî’nin Horasanlılar hâl ve makâm görüşü için bkz. Sülemî, “Kitabu Sülûkü’l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 555-579.

konusunu sistemleştiren isim olarak karşımıza çıkar. Zira Kuşeyrî'nin eseri baştan sona tasavvufa ait istilâhların, çeşitli hâl ve makâmın izahını yapması açısından önem arz eder. Kuşeyrî ele aldığı kavramları kabz-bast, cem-fark, sahv-sekr, havf-recâ şeklinde ikili tasniflerle bir sıralamaya tabi tutmaktadır.³¹⁷ Hücvîrî de kendi içinde bir sistematik benimseyerek hâller ve makâmı ele almıştır.³¹⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî ise hâl ve makâmı yakînin bilgi aşamaları şeklinde izah etmiş ve onları bu bilgi aşamalarına göre derecelendirerek işlemiştir.³¹⁹

Erken dönemden itibaren hâl ve makâm tanımları göz önünde bulundurulduğunda, tanım ve içerik bakımından sûfler arasında bazı farklı değerlendirmelere tabi tutulsalar bile, ana hatlarıyla hâller vehbî ve geçici, makâmı ise kesbî ve sürekli durumlar şeklinde kabul edilmiştir.³²⁰ Ancak bu temel düşüncelere ek olarak sûflerin bu iki kavram arasındaki ilişkiye dair beyanları, bu iki kavramın birbiriyle iç içe, birbirini izah eden ve birbirine geçen halkalar şeklinde anlaşılmasına da imkân tanımaktadır.³²¹ Söz gelimi yazarımız Sülemî, hâl ve makâm kavramlarını bu irtibatı koruyacak şekilde ele almış ve sâlik için manevî tecrübeleri kapsayan bu sürecin pek çok yön ve durumu olduğunu izah etmiştir. Özellikle Sülemî'nin risâlelerinde sâlike birtakım hâller geldiğini ve sâlikin bu hâllerde kuvvet kazandıktan sonra kendisine tasavvufun gözükmeye başladığını savunur.³²² Bu meyanda tasavvufun gözükmeye başlaması ile makâmın kişide belirginleşmesi kastedilmektedir. Dolayısıyla Sülemî'nin hâlin kuvvet kazanmasına önem verdiğini ve bunu ahlâkın yetkinleşmesi için merkezi bir noktada ele aldığını ifade etmek gerekir. Bu anlamda Sülemî'nin makâmı, hâllerin kuvvet kazanmış şekli olarak izah ettiği anlaşılır.³²³ Daha sonra Kuşeyrî de hâlleri, kulun çaba harcayarak elde ettiği makâmın semeresi olarak gördüğünü ifade eder. Bu durum, özellikle onun makâmı “kulun çaba harcayarak elde ettiği âdâb ve ahlâk” şeklindeki tarifinde belirginleşmektedir.³²⁴ Kelâbâzî'nin “Hâller amellerin mirası ve neticesidir. Ameli sağlıklı olanlardan başkası, hâllere varis olamaz”³²⁵ ifadesi de buna işaret eder. Hâller ve makâmı arasındaki bu irtibat ve benzerlikten ötürü, sûfler arasında hangi durumun hâl veya makâm olarak telakki edileceği görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Daha sonraki süreçte kendisinden önceki bilgileri harmanlayan Sühreverdî, hâl ve makâmın birbirine çok benzediğini, bu sebeple birbirlerine karıştırıldığını ifade eder ve makâmı kesbin

³¹⁷ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 130-616.

³¹⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 403 vd.

³¹⁹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, c. II, s. 158-430.

³²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 65-66; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 132-133; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 408-411.

³²¹ Hâl ve makâm arasındaki irtibat için ayrıntılı olarak bkz. M. Nedim Tan, “Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı”, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 125-126, 136; Göztepe, “Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmı”, s. 53-54.

³²² Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s.148-149; Sülemî, “Âriflerin Yolları”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 13-14.

³²³ Hâl ve makâm irtibat ve ayrımlarının erken dönem tasavvuf klasiklerindeki izahı ve mukayesesi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 228-236.

³²⁴ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 132-133; Göztepe, “Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmı”, s. 49, 58.

³²⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 97.

zâhir, hâl de ise vehbin zâhir olduğu şeklinde bir izah getirir. Bu açıdan bakıldığında Sühreverdî, makâm ve hâlin kesbi veya vehbi oluşunun mutlak anlamda olmadığını, makâmlarda vehbi taraf olduğu gibi hâl de kesbi tarafın bulunduğuna işaret etmiştir.³²⁶ Şu halde sûfiler, hâl ve makâma dair temel vasıfları zikretmekle birlikte, seyr-i süluk süreci içerisinde bu iki merhâlenin birbiriyle dinamik ve örüntülü yapısı olduğuna atıfta bulunmuşlardır. Dolayısıyla ilk dönem tasavvuf kaynaklarında bu iki kavram arasında net ve mutlak bir ayırmadan ziyade epistemolojik düzeyde bir farkın söz konusu edildiğini düşünülebiliriz.³²⁷

Tasavvufta tahalluk sürecinin zeminini oluşturan hâller ve makâmlar bahsinin bir diğer yönü, sâlikin sınırları belli, baştan sona öngörülebilir bir eğitim sürecine tabi tutulduğunu göstermesidir. Bu kapsamda Sülemî, hâller ve makâmları izah etmeden önce sâlikin yürüdüğü sülûk hakkında bilgi verir. Özellikle sâlikin hâller ve makâmları kapsayan manevî aşamalarda ilerleme kazanabilmesi için bir müşid tarafından takip edilmesini gerekliliğini vurgular.³²⁸ Bu noktada Sülemî'nin iki esası öne çıkarmak istediği söylenebilir. Bunlardan birincisi, Serrâc'ın başta olmak üzere ilk dönem sûfilerinin merkezî bir konu olarak ele aldıkları tasavvufun bir dinî ilim olarak başı ve sonu belli olan bir yönetime sahip olduğunun ortaya konulmasıdır.³²⁹ İkincisi ise, ahlâkî gelişiminin zeminini oluşturan bu yöntemin kontrolsüz bir süreç olmadığını, bir şeyh fonksiyonuna işaret ederek vurgulanmasıdır. Bu sebeple Sülemî, bu yola girmek isteyen sâlikin, sohbetinde yetişeceği bir müşid aramasını ve bulduğunda nefsinin ve tüm arzularını bir kenara bırakarak bu kimseye tabi olmasının gerekli olduğuna dair izahatta bulunur.³³⁰

3.2 Hâller

Hâl, herhangi bir uğraş ve gayret söz konusu olmaksızın sâlikin kalbine tecelli eden ümit, korku, hüzn, darlık, rahatlık gibi manalardır.³³¹ Hâlin kökeni hakkında farklı yaklaşımlar mevcuttur ve bu yaklaşımlar onun mahiyetini ve makâm ile irtibatını belirleme noktasında etkin bir rol oynamaktadır. Bu açıdan onun *havl* kökünden türediğini ifade edenler, değişmek, dönmek ve durum gibi anlamlar içerdiğine; *hulûl* kökünden geldiğini belirtenler ise yerleşmek, sabit olmak ve yurt edinme gibi anlamlarına işaret etmişlerdir.³³² Köken hakkındaki bu farklı kavrayışlar, daha önce belirttiğimiz gibi hâl ve makâm arasındaki irtibatın anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Fakat hâller hususundaki bu farklı kavrayışlar, hâlin vehbi ve geçici olduğu yönündeki temel vurgulara ters düşmemektedir. Zira tasavvuf yazarları hâl konusunda, hem ruhsal durumdaki değişimlere hem de bu değişimlerin sülukta ilerleme neticesinde kişide zamanla süreklilik arz eden ve istikrarı sağlayan yerleşik bir karaktere dönüşmesine aynı

³²⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c. II, s. 810-817.

³²⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 229.

³²⁸ Sülemî, şeyhin fonksiyonuna işaret ettiği pasajlar için bkz. Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, s. 143-145.

³²⁹ Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, s. 143.

³³⁰ Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, s. 143-144.

³³¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 66; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 133; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 409.

³³² Mehmet Demirci, "Hâl", s. 216; Bkz. Başer, "Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı", s. 62.

süreç içerisinde atıfta bulunmuşlardır. Özellikle Sülemî'nin hâl tanımı ve görüşleri, bu yaklaşımı daha iyi anlamamızı sağlar.

Sülemî kalbin davranışları şeklinde nitelediği hâl kavramını, zikrin safiyeti sayesinde kalbe yerleşen bir durum şeklinde tarif etmiştir.³³³ Bu tarif Sülemî'nin de hâl kavramını hulul kökünden geldiğini kabul ettiğini yansıtır. Fakat Sülemî bu tanımla bir arada Cüneyd'in "Hâl, kalbe inen ve devamlı olmayan bir şeydir" sözünü referans alır.³³⁴ Sülemî'nin hem bu referansından, hem de hâlleri izahından anlaşıldığı üzere onun hâllerin vehbî olmasına müteallik bir örgüyü esas aldığı fakat iki farklı tanımı aynı ana temada mezcettiğini söyleyebiliriz.

Sülemî, hâller ile kalblere lütfedilen bir manayı kastetmektedir. Sülemî, bu lütfâ ulaşabilmek için iki basamak olduğunu ifade eder. Bunlardan biri âdâb, diğeri ise ahlâktır.³³⁵ Sülemî'ye göre âdâb kesbidir ve çalışmak suretiyle elde edilir. Sülemî tasavvufun pek çok âdâbının olduğunu, bunların başındaki âdâbın ise kişinin nefsini küçültmesi ile temellendiğini vurgular. Ahlâkı ise sünnete uymak şeklinde tarif eden Sülemî, izahında bunu Hz. Peygamber'de bulunan cömertlik, tevazu, nafileler, rıza vb. özelliklerine ve güzel ahlâkına riayet şeklinde açıklar. Bu âdâb ve ahlâka riayet eden kimseye Allah'ın hâlleri ihsan edeceğini vurgular.³³⁶ Dolayısıyla Sülemî'nin bu yaklaşımı, haddizatında Sülemî'nin makâm kısmında zikrettiği sülûk aşamalarını birbiriyle iç içe geçen halkalar oluşturduğu fikri ile örtüşmektedir. Nitekim Sülemî âdâb ve ahlâka devamın hâllerin tecellisini, hâllerde kuvvet kazanmanın da kalıcılığa zemin hazırladığını belirtir. Bu bakımdan Sülemî'nin hâlleri hulûl ile irtibatlandırması, hâlin değişip yok olması yerine kalpte yerleşerek makâma doğru giden bir sürecin hâlkası olma yönüne odaklanmaktadır.

Sülemî, sülûk hâllerini yaşamak isteyen kimsenin ahvâl ilmini bilmesi gerektiğini ifade eder.³³⁷ Bu bakımdan Sülemî'de diğer sûfiler gibi tasavvufi terbiye aşamaları olarak hâller ve makâmlar konusunun tasavvufa özgü olduğuna işaret eder. Sûfilerin bu yaklaşımı, tasavvufun bilhassa pratik yönü dikkate alınarak kimi zaman onun hâl ilmi şeklinde ifade edilmesinin neticesi olmuştur. Bu meyanda Sülemî; "Tasavvuf öyle bir hakikattir ki ne dilin, ne de sözün olmadığı yerde olur"³³⁸ ifadesi ile tasavvufun sözle anlatılmasının zorluklarına işaret etmiştir. Dolayısıyla ilk dönem tasavvuf yazarlarının atıfta buldukları hâl ilmi, iki önemli sonucu ortaya çıkarmıştır. İlki, pratiğin sözle anlatılma zorluklarına karşı birtakım ıstılahlarla özel bir anlatım biçimi geliştirmeleridir. İkincisi ise, geliştirdikleri terminoloji ile tasavvufun diğer ilimlerden ayrışması ve bir dinî ilim olarak özgünleşmesidir.

³³³ Sülemî, "Zikrû âdâbî's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasî", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

³³⁴ Sülemî, "Zikrû âdâbî's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasî", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

³³⁵ Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 156; Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 111.

³³⁶ Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s.156-157; Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 111.

³³⁷ Sülemî, "Kitabu Sülûkü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 576.

³³⁸ Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 147.

Sülemî'nin hâl kavramı ile birlikte ele aldığı konulardan biri de *vakt* terimidir. Sülemî, vakt kavramı ile sâlikin üzerine galip gelen ve ona hâkim olan hâli kasteder. Bu anlamda vaktin sâlikin tecrübe ettiği hâlin hakikatini ifade etmesi ile hâlin sâlikin içinde bulunduğu ân'a atıfta bulunması aynı anlam içerisinde örtüşmüştür. Sülemî, Cüneyd'in "Tasavvufun başlangıcı vakti bilmek, her vakitte insanın yapması gerekli olan hükümleri yapmaya dikkat etmesidir" sözünü aktarır.³³⁹ Bu bağlamda sûfilerin esas atıfta bulunmak istedikleri mesele, sâlikin bütün dikkatini, içerisinde bulunduğu vakti/hâli üzerine yoğunlaştırmasıdır. Dolayısıyla sûfilerin *ibnü'l-vakt* ifadesi bu açıdan sûfilerin geçmiş ve gelecek kaygısından uzak bir şekilde vakti iyi kullanmasına atfen sâlikin hâlleriyle ilişkilendirilmiştir.³⁴⁰ Bu sebeple Sülemî "Sûfi her vakitte o vakit içerisinde yapılması en uygun olan ibadetle meşguldür"³⁴¹ sözü ile de tam olarak bu hususu dile getirmiştir.

Sülemî sırasıyla murakabe, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, hayâ, itmi'nan, yakîn, müşahede şeklinde on tane hâl üzerinde durur. Sülemî, bu hâlleri ele almadan önce hâllerin şahıslardan şahıslara aktarılacak diğer deyişle senedlere dayalı bir şekilde geldiğini ifade eder. Sülemî, Hz. Peygamber'in nazarının, hâlleri ölçüsünce sahabîlere tesir ettiğini, bu tesirin sahabîlerden şeyhlere, onlardan da müritlere intikal ettiğini ve bu aktarımın böylelikle ahirete kadar devam edeceğini dile getirir. Sülemî, hâllerin bu noktada şariat hükümleri gibi senedlere dayandığını ancak hâllerin senedinin şariat hükümlerinin senedinden daha incelikli olduğunu belirtir.³⁴² Dolayısıyla Sülemî'nin bununla iki hususa vurguda bulunduğu söylenebilir. Birincisi tasavvufun fıkıh, hadis, kelim gibi İslâmî ilimler karşısında senedlere dayalı bilimsel alanı olan bir dinî ilim olduğudur. İkincisi ise, tasavvufta sûfi kılığına bürünmüş olan ibâhîlerin reddedilmesidir.

3.2.1 Murakabe

Bakıp gözetlemek, kontrol etmek, denetlemek gibi anlamlar içeren murakabe kavramı, sûfilerde tasavvufi bir hâli belirtmek için kullanılmış ve sûfinin kendi iç dünyasını değerlendirip Hakk'a yönelmesi şeklinde bir anlam kazanmıştır. Sülemî, tasavvufi hâllerin en başında zikrettiği bu kavramı kalbin saflığı ile gaybî olanı gözetlemesi olarak tanımlamıştır. Sülemî'nin gaybî şeylerden kastı, sâlikin kalbiyle Allah tarafından gelen her türlü feyiz ve varidâtı mülâhaza etmesidir.

Sülemî, murakabe kavramı ile sâlikin aynı zamanda dışını ve içini murakabe altında tutmasını ifade eder. Sülemî, sâlikin sırrının/bâtınının dışından daha fazla gözetlenmesi üzerinde durur. Çünkü Sülemî, Allah'ın nazargâhı olan sırrın kontrol edilmesinin, insanlar tarafından görülen zâhirin kontrol edilmesinden daha gerekli olduğunu dile getirir.³⁴³ Böylece kişinin dikkatini, kalbini ve nefsinin kontrol altında tutmasına vurguda bulunur. Zira Sülemî, nefsi kontrol altında tutmanın ve bânını gözetmenin kulluğun önemli bir vasfı olduğunu ve kişiye istikamette kalmayı sağladığını

³³⁹ Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 155.

³⁴⁰ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği-*, Bursa, Emin Yayınları, 2008, s. 269; Başer, "Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı", s. 62-63.

³⁴¹ Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 155.

³⁴² Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 146-147.

³⁴³ Sülemî, *Kitâbü'l-fitiivve*, s. 73.

belirtir.³⁴⁴ Sülemî, sâlikin de aynı zamanda Hakk'ın gözetiminde bulunduğunun bilincinde olmasının gerektiğini vurgular. Bu, murakabenin sûflerin sıkça dile getirdikleri ihsan kavramı ile ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir. Nitekim murakabenin hakikati, kişinin ihsân derecesini gerçekleştirmesidir. Sülemî'nin Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'den aktardığı “Kim yaptığı işlerde Allah'ı bilip gözetmezse hâllerinde Allah'ı göremez. Kim Allah'ın kendisini bildiğini, daima hatırdâ tutmazsa Allah onu iyi gözetmez” sözü buna işarettir.³⁴⁵

3.2.2 Muhabbet

Tasavvufta en genel anlamıyla Allah'ı sevmek, O'nu talep etmek ve O'na meyletmek anlamlarına gelen muhabbet kavramı, Sülemî'de âriflerin yaratılma sebebi olarak temellendirilmiştir.³⁴⁶ Sülemî muhabbet kavramını, beşeri sıfatlardan vazgeçip sevgilide yok olmak ve sevgilinin sevdiği ve sevmediği şeyler hususunda gözetlenmesi olarak tarif etmiştir.³⁴⁷ Sülemî, her şeyin bir açıklaması olduğunu fakat muhabbetin izah gerektirmeyecek kadar açık olduğunu vurgulamıştır.

Sülemî muhabbet kavramı üzerindeki temel vurgularını “insanın seçme yeteneğini elinden alan, şekilleri yakıp yok eden, seveni, Allah'ın varlık denizinde boğup, sıfatlarını yok eden, kişiyi, hâllerinden soyarak sadece sevdiği/mahbubu ile meşgul eden ve dilini lâl eden şey” şeklinde izah etmektedir.³⁴⁸ Buradaki vurgu, kişinin kendi iradesinin terk ederek Allah'ın iradesine boyun eğmesinde toplanmıştır. Nitekim Sülemî, “Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır yapar” hadisinin aktararak sevenin bütün sıfatlarının, duyularının ve hâllerinin kendisinden alındığını belirtir.³⁴⁹ Diğer bir ifadeyle sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatları geçmiştir. Bu izahlarda mahv, fena, cem' hâllerine ulaşarak ancak muhabbetin hakikatine ulaşılabilceğine işaret vardır. Sülemî'nin bu yaklaşımı, Cüneyd'in “Muhabbet, aşığın kendi sıfatlarını terk edip sevgilisinin sıfatlarına bürünmesidir”³⁵⁰ sözünün şerhi niteliğindedir. Kuşeyrî bunu “Muhabbet, sahibini, mahbûbun güzellikleri dışındaki şeylere karşı kör eder ve kendisini, sevgisinden alıkoyacak şeyleri duymaya karşı sağırlaştırır” şeklinde ifade eder.³⁵¹

Sülemî, muhabbetin *hub* kökünden geldiğini, bu iki harfdeki “ha”nın ruh kelimesinin son harfine, “ba” harfinin ise beden kelimesinin ilk harfine tekabül ettiğini belirtir. Sülemî, seven kişinin muhabbet sebebiyle bedensiz bir ruh ve ruhsuz bir beden olduğunu dile getirir.³⁵² Burada Sülemî, *hub* kelimesinin etimolojik yapısına odaklanmış ve muhabbetin ruh-beden ilişkisine atıfta bulunmuştur. Sülemî, bir başka yerde

³⁴⁴ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 74, 113-114.

³⁴⁵ Sülemî, “Cevâmi'u âdabi's-sûfiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 390.

³⁴⁶ Sülemî, “Mukaddime fi't-tasavvuf” *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 468.

³⁴⁷ Sülemî, “Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

³⁴⁸ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 490-491.

³⁴⁹ Ebû Dâvud, Süleymân b. Es'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Vaduz, Thesaurus Islamicus Foundation, c. II, 2000, “Edeb”, s. 116; Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 491.

³⁵⁰ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 521.

³⁵¹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 524.

³⁵² Sülemî, “Mukaddime fi't-tasavvuf” *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 468.

muhabbetin *habbetü'l-kalbten*, yani kalb gözü anlamından geldiğini ve bunların toprağa atılıp biten tane gibi kalbte yeşerdiğini dile getirmiştir.³⁵³

Sülemî, Allah'ın melekleri hizmet, cinleri kudret, şeytanları lânet için yarattığını ârifleri ise muhabbet için yarattığını belirtir. Sülemî, muhabbetin odununun, sevgililerin ciğerine atılan bir ateş olduğunu dile getirir. Bu noktada Sülemî, nursuz bir ateşin olamayacağına atıfta bulunmuş ve burada korkunun ateşe tekabül etmekte iken, sevginin ise nura delalet ettiğini vurgulamıştır.³⁵⁴

Sülemî muhabbet kavramını tevbe, sabır, rıza, melâmet gibi pek çok kavramla irtibatlı bir şekilde ele almış ve muhabbetin sâlik üzerindeki rolüne dikkat çekmiştir. Bu meyanda muhabbet kavramı, tasavvufî eğitim sürecinin her aşamasında merkezi bir kavram olmuştur.

3.2.3 Havf ve Recâ

Tasavvufta havf, sâlikin korku, sıkıntı ve kaygılarının ifade etmede kullanılan bir kavram olup, recâ sâlikin huzur bulup, gönlünün ferahlık duymasını ve beklentilerini ifade eder. Bu iki kavram sûfiler tarafından çoğu zaman birlikte ele alınmıştır.³⁵⁵ Sülemî, havfi Rabbin kuvveti ve gazabı sebebi ile kalbin mütalaası, recâyı ise vad edilen şeyler hususunda kalbin tasdik etmesi şeklinde tanımlamıştır.³⁵⁶ Hz. Peygamber'in "Mü'minin havf ve recâsı tartılsa tam denktir" hadisini zikreden Sülemî, havf ve recâyı birbirini frenleyen iki dizgin olarak tarif etmiştir.³⁵⁷ Bu sebeple Sülemî bunlardan birisinin eksik kalması durumunda sâlikin yola devam edemeyeceğini ifade eder ve sâlikin amelinin havf hâlinde recâyı, recâ hâlinde havfa muhtaç olduğunu ortaya koyar.³⁵⁸

Sülemî, sâlikin üzerinde bulunan havfın, Allah korkusu ve ahiret hayatı ile ilgili kaygıların alameti olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple sâlik kendisinden Hakk'ın hilafına bir şey çıkması ve O'nun gözünden düşme ihtimalinden kaynaklanan kaygılara ve huzursuzluklara bürünür.³⁵⁹ Sülemî, bu noktada havf ve vera' irtibatını ve vera'nın havftan kaynaklanan bir hâl olduğunu ortaya koyar. Nitekim Sülemî'ye göre havfın alameti, bütün aykırı davranışlardan kaçınmadır.

Sülemî'ye göre recâ olmazsa kişinin içinde bulunduğu havf hâli, kişiyi perişan eder. Çünkü recâ kişinin nefsinin huzur ve hidayet bulmasına yardım eder. Ancak Sülemî, bunlardan biri galib geldiğinde dengenin sarsıldığına işaret eder. Zira Sülemî'ye göre korku galib geldiği zaman kulu umutsuzluğa düşürür, recâ galib geldiği zaman onu güvene, amelde kusur etmeye sevkeder.³⁶⁰ Dolayısıyla Sülemî, havfın hakikatini ancak

³⁵³ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 196.

³⁵⁴ Sülemî, "Mukaddime fi't-tasavvuf" *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 468.

³⁵⁵ Sülemî, havf ve recâ kavramını ayrı başlıklar şeklinde ele almasına rağmen bu iki kavramı birlikte değerlendirir. Havf için bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 257; Mustafa Kara, "Havf", *DİA*, 1997, c. XVI, s. 528. Recâ için bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 513; Uludağ, "Recâ", *DİA*, 2007, c. XXXIV, s. 502.

³⁵⁶ Sülemî, "Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

³⁵⁷ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 479.

³⁵⁸ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 478.

³⁵⁹ Sülemî, "Kitabu sülûkü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 569.

³⁶⁰ Sülemî, "Kitabu sülûkü'l-ârifin", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 569.

racide (umanda), recânın hakikatini de haifte (korkanda) kendini gösterdiğini ortaya koyar.

Sülemî, Horasanlılara göre korkunun Ebû Hafs'ın tanımında mündemiç olduğunu belirtir. Ebû Hafs, korku hakkında sorulan soruya şöyle cevap vermiş: “Sen bunu korkandan sor. Ben hiç doğru dürüst bir korkan görmedim. Hep nefsinin lehine veya aleyhine bir şeyin olup olmamasından korkuyorlar. Gerçekten Allah'tan korkmak nerede?”³⁶¹ Ebû Hafs bu tanımından, havfi anlamada nefsin belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Horasanlılar, kişinin nefsini bir kenara bırakarak, herhangi bir çıkar söz konusu olmadan ancak gerçek havfin yaşanabileceğini ifade etmişlerdir. Ebû Hafs'ın Kalbin meşalesi havftır, kalbte bulunan hayır ve şer bu meşale ile görülür³⁶² şeklinde bir başka tarifi bunu anlamamızı kolaylaştırır. Bu noktada havfi sâlikin kalbinde bir meşale olarak tasavvur etmişler ve onun yardımıyla hayır ve şerrin ayırt edilebileceğini vurgulamışlardır. Horasanlılara göre recâ ise, ibadetini görmeden, onunla meşgul olmadan ibadet ve taate devam etmektir.³⁶³ Bu yaklaşım, Horasan'ın tasavvuf anlayışı ile doğrudan uyuşmaktadır. Nitekim onlar, ibadet ve taatin görülmesini daima en önemli tehlike olarak addetmişlerdir.

3.2.4 Hayâ

Arapça “utanma, mahcub olma, çekinme” gibi anlamları içeren hayâ kavramı, Sülemî'ye göre, sâlikin yaptığı aykırı hareketleri bilmekten ötürü duyulan kalp burukluğudur.³⁶⁴ Bir başka tarifinde ise, hayâ sâlikin kendini dışarı açmaktan, dışa dönük olmaktan engelenmesidir.³⁶⁵

Sülemî, sâlikin üzerine düşen görevlerde kusur ve ihmali düşünerek ibadet ve taate gayret etmesini hayânın bir tezâhürü olarak dile getirmiştir. Sülemî sâlikin bu yaklaşım ile hem davalardan hem de hâllerini beğenmekten korunduğuna işaret eder. Ayrıca Sülemî'ye göre hayâ, sâlikin akıl ve ruhunu vesveselerin getirdiği kuşkulardan temizler.³⁶⁶ Nitekim Muhâsibî'nin de şüphe ve zandan kurtuluşu ancak Allah'tan hayâ etmekle mümkün görmesi buna işaretir.³⁶⁷

Sülemî, sâlikin Allah'ın heybet ve azametini düşünmenin hayânın bir parçası olduğunu dile getirir. Sülemî'ye göre bu, sâlikin Allah'ın azametini teemmül etmesinde öyle bir hâle bürünür ki, O'nu tanımaktan ve hatta hizmetinde bulunmaktan dahi utanır hâle gelir. Bu itibarla da tüm amel, hâl ve işlerinden noksanlık olduğunu idrak eder.³⁶⁸ Dolayısıyla Sülemî'de, hayâ kişiye amel bakımından daima kusurlu olduğunu göstererek daha iyi bir ahlâkî noktaya taşımanın bir aracı olarak görülmüştür.

³⁶¹ Sülemî, “Kitabu sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 569.

³⁶² Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 235.

³⁶³ Sülemî, “Kitabu sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 569.

³⁶⁴ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 483.

³⁶⁵ Sülemî, “Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

³⁶⁶ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 483.

³⁶⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillah*, s. 241-242.

³⁶⁸ Sülemî, “Kitabu sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 571.

3.2.5 Şevk

Arapça “iştıyak duymak, özlemek, gönlü meyletmek, cezp etmek” gibi anlamlara gelen şevk kavramı,³⁶⁹ Sülemî’ye göre sevgilinin zikredilmesinden dolayı kalbin duyduğu heyecan ve çırpınmadır.³⁷⁰ Sülemî, bu heyecan ve çırpınmanın sevenin sevdiğine kavuşmak için duyduğu aşırı istek ve iştıyaktan kaynaklandığını düşünür. Sülemî’ye göre bu kavuşma arzusu, muhabbet hâlinin kişiyi zapt etmesi ile iç içedir. Bu sebeple Sülemî, bir başka tarifinde şevki, sevginin kabarması sebebiyle gelen hâller yüzünden kalbin çırpınması olarak dile getirmiştir.³⁷¹ Dolayısıyla şevkin artması, Sülemî’ye göre muhabbet miktarıdır. Aynı şekilde Kuşeyrî de şevki muhabbetin bir semeresi olarak izah eder ve şevkin muhabbetin şiddetli olması durumunda arttığını vurgular.³⁷²

Sülemî’ye göre şevk hâlinin kişiyi zapt etmesi durumunda sâlikin uzuvlarında bir gevşeme ve işlerini yapamama durumu söz konusu olabilir. Bu sebeple Sülemî, sûfilerden bir kısmının şevk hâli konusunda şüpheye düştüklerini belirtir ve onun sakıncalı olabileceği yönündeki kanaatlere yer verir. Onların görüşleri, şevkin ancak ayrı düşene arız olduğu ve muhabbette ise ayrılığın bir noksanlık olduğu yönündedir. Şevki sağlam bir hâl görenler, gerek müşahadedeki gerek ayrılıktan doğan şevkin yakınlık arzusundan kaynaklandığını düşünürler.³⁷³

3.2.6 Üns

Sülemî, ünsü Allah’a karşı sükûn hâlinde olmak ve her türlü işlerinde O’ndan yardım istemek olarak tanımlamıştır.³⁷⁴ Sülemî, kişinin üns hâlinin ancak saygı çerçevesinde kendinden geçmekle olabileceğini ifade eder. Sülemî’ye göre sâlike üns hâli geldiği zaman onu her şeyden uzaklaştırır ve Rabbiyle birlikte olmanın huzurunu yaşatır. Sülemî, üns hâlinde Rabbi’nin sâlikin sırrıyla konuştuğuna ve sâlikin bu konuşma da kalbinde uyandırdığı huzur içinde bulunduğuna işaret eder.³⁷⁵ Serrâc, ünsü üç derecede izah eder. Bunlardan ilki günah ve gafletten uzak durmaktan kaynaklanan, ikincisi kalpteki her türlü havatırın kaybolmasından ötürü olan ve üçüncüsü Allah’ın sâliki diğer kimselerle ünsiyet kurmaktan uzaklaştırdığı kimselerde olan ünstür.³⁷⁶ Kuşeyrî ise, üns kavramını ‘heybet’ kavramı ile birlikte ele alır. Kuşeyrî ünsün, bast hâlinin ileri bir seviyesini temsil ettiğine ifade eder.³⁷⁷

3.2.7 İtmi’nan

Arapça “sakinleşmek, yatışmak, huzur bulmak” gibi anlamları içeren itmi’nan kavramı, bir tasavvuf ıstılahı olarak kalbin ibadet ve zikirle huzura kavuşmasını ifade

³⁶⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 333; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 608.

³⁷⁰ Sülemî, “Zikrû âdâbi’s-sûfiyyeti fi ityânihimi’r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

³⁷¹ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 492.

³⁷² Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 532.

³⁷³ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 492.

³⁷⁴ Sülemî, “Zikrû âdâbi’s-sûfiyyeti fi ityânihimi’r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554-555.

³⁷⁵ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 493.

³⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 96-97.

³⁷⁷ Kuşeyrî, *Risâletü’l-kuşeyriyye*, s. 138.

etmektedir.³⁷⁸ Sülemî'ye göre itmi'nan kaderin akışı altında sükûn hâlinde olmaktır. Bu tanım itmi'nan hâline kader, tevekkül, rızanın doğrudan kaynaklık ettiğine ve bu hâlin müşahedeye doğru uzanan bir çerçevenin alameti olduğuna işaret eder.

Sülemî, Allah'ın Fecr Sûresi'nde itmi'nan hâline bürünmüş nefse; “*Ey mutmain nefis!*” şeklindeki hitabının Hakk'a bağlı olan ve Hakk'ın da onu hidayet ve marifet sıfatları ile donattığı kimse olarak tanımlamıştır.³⁷⁹ Dolayısıyla itmi'nan kavramının marifet ile bağlantısı dile getirilerek bilginin keşinleşme sürecinin bir parçası olduğu ortaya konulmuştur.

3.2.8 Yakîn

Bir şeyden “emin olmak, şüphe etmemek, kesin bilmek” gibi anlamları içeren yakîn kavramı, tasavvufta her türlü şüphelyi ortadan kaldıracak bilgi demektir.³⁸⁰

Sülemî, yakîn kavramını iki boyutuyla ele almaktadır. Birincisi, yakînî inanç ve bilginin tahkik ettirilmesi, diğer deyişle bilgiye yönelik bir kavram olarak temellendirmesidir. İkincisi ise yakîn hâlini, bu hâlin eylemi gerektiren bir durum olarak ele almasıdır. Sülemî, birincisinde yakîn kavramını her türlü şüphenin ortadan kalkması ile birlikte yapılan tasdik şeklinde tarif eder. Bu tasdikte, Allah'tan başkasında hayır olmadığını kesin bir biçimde bilmek üzerinde durur.³⁸¹ Böylelikle yakînün bilgi ve inancı kuvvetlendiren yönüne odaklanır. İkincisinde ise, yakîn hâlinin, sâlikin her türlü musibet ve rahatlık arasında fark görmemesi, her hâlde sükûn ve istikrar içinde olmasına dikkat çeker.³⁸² Bu hâlin kendisini bürüdüğü sâlikte bir takım kerametlerin arız olabileceğini ve sâlikin bu hâle göre bir davranış sergilemesini ifade ederek yakînün eyleme yönelik çerçevesini izah eder.

Öte yandan Sülemî, yakîn her şeyin kaynağını, nereden geldiğini bildiğinden dolayı hiçbir şeye şaşırılmamak, gönül bağlamamak şeklindeki tarifinde ise yakînün bilgi ve eyleme yönelik vurgularını bir arada toplamıştır. Dolayısıyla Sülemî'nin izahlarında esas vurgusu, sâlikin başlangıçta öğrendiği bir bilgisini zaman içerisinde kuvvetlendirerek kesinleştirilmesi, o bilgiyle ilgili her türlü şüphelerin ortadan kalkmasıdır. Nitekim Sülemî, bu süreçle birlikte yakîn düşüncelerin mükâşefeye ve müşahedeye dönüştüğünü vurgular. Bu noktada yakînî, sırrın açılması ile gaybı görmenin bir aşaması olarak ele almıştır.³⁸³

Sûfîler, bilgide kesinliğin derecelerini ifade etmek için meşhur *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* olmak üzere üçlü bir tasnifi benimsemişlerdir. Sülemî de bu tasnifi esas alır. Sülemî, ilme'l-yakînî şeriatın zâhiri olduğunu ve habere dayandığını ifade eder, onu sünnete uymak şeklinde izah eder ve kesbi olduğunu belirtir. Ayne'l-yakînî ise gaybın açılması sonucunda keşfe ulaşmak olarak dile getirir ve hakikatin kişiyi kuşattığına işaret eder. Sülemî bu bilgiye ancak ihlâslı bir muamele ve mücahedeyle

³⁷⁸ Abdullah Ensârî Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yayınları, 2008, s. 118.

³⁷⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, c. II, s. 394.

³⁸⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 386; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 180.

³⁸¹ Sülemî, “Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 555; Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 488.

³⁸² Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 488.

³⁸³ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 488.

ulaşılabileceğine dikkat çeker. Hakka'l-yakîn ise, müşahedeye tahsis ederek perdesiz bir şekilde sürekli Hakk'ı görmek olarak izah eder.³⁸⁴ Bu tasnif Sülemî'nin şeriat bilgisini ve tasavvufî bilginin farkını değerlendirmesi bakımından kayda değerdir. Buna göre kesbi bilgiden vehbi bilgiye doğru kesinliği artan bir sürece atıf yapılmıştır.

3.3.9 Müşahede

Sülemî'ye göre müşahede, basiret ile gaybı, kalb gözüyle gizlileri temaşa anlamına gelip, hâllerin sonuncusunu temsil etmektedir.³⁸⁵ Sülemî, Hz. Peygamber'in; "O'nu görüyormuşçasına kulluk et" hadisini naklederek müşahedeye işaret ettiğini belirtir ve bu hadis sebebiyle müşahedenin apaçık görme/iyan ve kesin bir şekilde bilme/yakîn arasında bir ayrım olduğuna dikkat çeker.³⁸⁶

Sülemî'ye göre müşahede sâlikin sırrının kurb menzillerine yaklaşmasını temsil eder. Bu sebeple müşahede, kişiyi muamelatta huzura, hâllerinde ise keşfe sevkeder. Sülemî bu hâli yaşayan kimsenin nefsinden tamamen fani olup, gaybten cereyan eden gerek kendisi hakkında, gerekse diğer yaratıklar hakkında birtakım şeylere muttali olabileceğine dikkat çeker.³⁸⁷ Bu yönüyle müşahedeyi fena hâliyle ilişkilendirir ve bu hâlin bilginin kesinlik derecelerini temsil ettiğini ortaya koyar.

3.3 Makâmlar

Sülemî'ye göre makâm, kulun ibadet konusunda Allah katındaki yerini gösteren aşamalara verilen isimdir. Sülemî, "*Bizden her birimiz için belirli bir makâm vardır*"³⁸⁸ ayetini delil göstererek sadece sûfîlerin değil, Allah katında her kul için bir makâm olduğuna işaret eder.³⁸⁹

Sülemî risâlelerinde tasavvufun başı, sonu ve makâmları olduğunu ifade etmiş ve belli bir tasnif yöntemi benimseyerek makâmları izah etmiştir. Sülemî *Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fî ityânihimi'r-ruhasi* risâlesinde bir tasnif sunmuş ve bunun dışındaki risâlelerde ise hâller ve makâmları tasavvufî kavramlar şeklinde dağınık bir biçimde ele almıştır. Bu bağlamda Sülemî'nin izlemiş olduğu tasnifin dışında pek çok farklı makâmlardan bahsettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Sülemî, belli bir tasnife tabi tuttuğu makâmları esas olarak kabul ettiğini, diğerlerini ise bu esas makâmlarla irtibatlı gördüğünü ve her birinin diğerine eklenilebileceğine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Sülemî, seyr-i sülûk yoluna giren kişinin kalbinin hangi makâmda olursa nefsinin de onun hizasında, benzeri bir makâmda bulunduğunu ifade eder. Söz gelimi Sülemî'ye göre kalb hâller ile meşgul olduğunda nefis ahiretle, kalb tevekkül ile meşgul olduğunda nefis helal rızık arama ile ve kalb keramet ve yakınlık makâmları ile meşgul olduğunda nefis, veliler ve salih insanları arama ile meşgul olmaktadır. Buna karşın kalb tembellek

³⁸⁴ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 492. Ayrıca hakka'l-yakîn için müşahede kısmına bkz. Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 493.

³⁸⁵ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 493.

³⁸⁶ Sülemî, "Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fî ityânihimi'r-ruhasi", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 555.

³⁸⁷ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 493.

³⁸⁸ Sâffât 37/164.

³⁸⁹ Sülemî, "Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fî ityânihimi'r-ruhasi", *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

içinde olduğunda nefis de harama dalar.³⁹⁰ Dolayısıyla Sülemî, bu yola giren sâlikin kalbini ve niyetini ön plana çıkarır ve kişinin bu yolda nihayette elde edeceği nasibin başlangıçtaki niyetine göre olduğuna işaret eder. Aynı zamanda bu husus, özellikle Horasan tasavvuf anlayışının başından itibaren en çok öne çıkardığı niyet ve ihlâsın güçlü ilişkisine dair görüşlerinin bir neticesi olabilir.

Ayrıca Sülemî kişinin sülûkte daimi olarak ilerlemesi gerektiğini düşünür. Zira Sülemî'ye göre sâlik bir ilerleme içinde değilse, onun gerileme içerisinde olduğuna işaret eder.³⁹¹ Bununla birlikte açıklamış olduğu her makâmda bir derecelendirme olduğu izah eder ve müridlerin bu konuda üç kategoriye ayrıldığına dikkat çeker. Bu aynı zamanda sürecin kademeli bir şekilde ilerlediğini ve her aşamadaki bilgi ve idrak çeşitliliğine işaret ettiğini gösterir.

3.3.1 Tevbe

Tevbe lügatte, “dönme, vazgeçme anlamlarında, ıstılah olarak da günahı bırakıp Allah’a yönelme, yanlıştan doğruya, isyandan itaate dönme” manalarında kullanılmıştır.³⁹² Kur’an’da ve hadislerde pek çok defa çeşitli anlamları ile kullanılan tevbe kavramı, tasavvufta makâmın ilki olarak kabul edilmiştir.³⁹³

Erken dönem tasavvuf metinleri, tevbenin sâlikin her durumda sergilemesi gereken bir davranış olduğuna işaret etmekle birlikte sâlikin tevbe karşındaki durumuna ilişkin nüanslara dikkat çekerler. Sülemî'nin yapmış olduğu tevbe tanımında ise bütün bu anlatımların temel vurgularını bir arada verdiği anlaşılmaktadır:

“Tevbe, her türlü yerilmiş hâlden her türlü övülmüş hâle dönmektir. Her harâb olmuşu îmâr, her îmâr olmuşu harâb etmektir.³⁹⁴ Beşerî tabiatı gidermek, (bunun yerine) ilme uymaktır. Kulun hizâdan sapmasının ardından yeniden istikamete dönmesidir. Boş yere giden vakitlere pişmanlık duymak ve muhâlif düşen türlü tavırların ıslahı ile meşgul olmaktır. Hâsılı tevbe her yerilmiş nitelikten dönmek ve bu dönüşte kararlılık gösterip ihmâl ettiğini telafiye çalışmak, fesâda verdiği ıslâh etmektir.”³⁹⁵

Bu açıdan Sülemî'nin tevbe konusunda kendisinden önceki sûfilerle ortak kanaati paylaştığını ve tevbenin temel vurgularını özetlediğini ifade edebiliriz.

Sülemî, tevbe makamına tam bir şekilde ulaşabilmenin, kişinin yaşamakta olduğu kötü hâlleri idrak etmesi ve gaflet sınırlarından çıkmayı bizzat gerekli görmesi ile ilişkilendirir ve tevbeyi bir bakıma kişinin içinde bulunduğu olumsuz durumu kalpten değiştirmek istemesine bağlı olduğunu düşünür. Dolayısıyla Sülemî'ye göre içten gelen bir hâl olmadıkça sâlikin ihlâsla tevbe etmesi mümkün değildir. Sülemî sâlikin içinde olan bu duyguyu *intibah* kavramı ile izah eder ve bu kavramı tevbeyi önceleyen ve

³⁹⁰ Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, s. 145.

³⁹¹ Sülemî, “Beyânü zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 48.

³⁹² Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayınları, 2004, s. 157-162; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yayınları, 2004, s. 657.

³⁹³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 68; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 107; Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, c. II, s. 158-206; Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 178.

³⁹⁴ Burada her harâb olmuşu îmârdan kasıt, kişide güzel ahlâk bakımından harâb olmuş özellikleri îmâr etmek; her îmâr olmuşu harâb etmekten kasıt ise, kişinin nefsinde yerleşen her kötü alışkanlığı yıkmak demektir.

³⁹⁵ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 477.

tamamlayan bir nitelik olarak tevbe ile ilişkilendirir.³⁹⁶ Sülemî'nin tevbede uyanıklık hâline yaptığı bu vurgu, Allah Teâlâ'nın sâlike tevbeyi nasip etmesi sebebiyledir. Zira Sülemî'ye göre intibah, Allah'ın kulu kendi yoluna yöneltmesindeki lütfuna işaret eden bir hâldir. Sülemî'nin zikrettiği bu hâl, kendisinden sonra Herevî'nin kavramlaştırması ile belirginleşmiştir.³⁹⁷ Herevî bu kavramı tevbeyi önceleyen ve tamamlayıcı bir fonksiyonu olduğuna işaret ederek bu açıdan Sülemî'yi takip eder ve ancak o bu kavramı *yakaza* şeklinde ele alır.

Sülemî, “Allah, çok tevbe edenleri ve temizlenenleri sever”³⁹⁸ âyetinin temel ilkesinden hareket ederek, tevbe makâmının sağlam olmasının kişiye muhabbet nurunun geleceğine işaret olduğunu savunur. Zira Sülemî'ye göre kişinin tevbesi sahih olursa kendisine bir sevgi hâli gelir ve bu sevgi hâli onu çaba ve mücahedeye sevkeder, buna bağlı olarak da nefsin sapma duygularını ve arzularını zayıflatır.³⁹⁹

Sülemî, tevbe makâmı ile ilgili temel vurguları izah ettikten sonra Horasanlılara göre tevbenin ifade ettiği anlam üzerine yoğunlaşır. Horasanlılara göre tevbe, ilmin kötülediği her şeyden, ilmin övdüğü şeylere dönmektir. Sülemî, Horasanlılara göre tevbenin düzeltilip sağlamaştırılmasının ancak bütün hâllerde nefsi suçlayıp ona yüz vermemekle ve ilme tabi olmakla mümkün olduğunu izah eder.⁴⁰⁰ Bu noktada Horasanlıların tevbe tanımının, Serrâc'ın ifade ettiği tevbe tanımı ile aynı olduğunu görmekteyiz. Nitekim Serrâc da tevbeyi ilmin yerdiklerinden övdüğü şeylere dönmek olarak ifade eden Ebû Yâkub Hamdân Sûsî tarifî ile başlatmaktadır.⁴⁰¹ Serrâc'ın tevbe makâmına bu yaklaşımı, “ibâhîliği reddetme” şeklindeki düşüncesinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla Sülemî'nin aynı yaklaşımın Horasan ehlinin tavrında mündemiç olduğunu göstermesi dikkat çekicidir. Ancak her halükârda ilme tabi olmanın nefsi suçlamayla irtibatlandırılması da, zühd anlayışındaki incelikleri ortaya koyar.

Sülemî, tevbe ile birlikte zikrettiği ve tevbenin kötü hâlden iyi hâle dönüşümünden ziyade iyi hâlden daha iyi hâle gelmesine işaret ettiği inabe kavramına yer açmaktadır. Sülemî inabe kavramını gafletten zikre dönmek olarak tarif eder ve bu anlamda ona göre inabe kavramının zıttı gaflettir. Sülemî'ye göre tevbe zâhir, inabe ise bâttır. Zira nefsin tevbe ile salaha döndüğü gibi, sırrın da inabe ile salaha yöneldiğini ifade eder. Bu aynı zamanda her şeyden her şeyin sahibine dönmeyi ifade eder.⁴⁰² Böylelikle Sülemî tevbenin bir üst hâli şeklinde açıkladığı inabe ile tevbe kavramının inceliklerine katkıda bulunmuştur.

³⁹⁶ Sülemî, “Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554; Sülemî, *Derecâtü'l-muâmelât*, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 477.

³⁹⁷ M. Nedim Tan, “Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı”, s. 209-211.

³⁹⁸ Bakara 2/222.

³⁹⁹ Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 144.

⁴⁰⁰ Sülemî, “Kitabu sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 567.

⁴⁰¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 68.

⁴⁰² Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 477.

3.3.2 Vera‘

Lügatte sakınmak, el çekmek, uygunsuz davranışlardan kaçınmak anlamında kullanılan vera‘ kavramı, bir tasavvuf terimi olarak haram ve günah olması hususunda şüpheli olan her türlü durumdan kendini sakındırmaktır.⁴⁰³

Sülemî, vera‘ kavramının şüpheli şeylerden sakınmak ve Allah’tan başka her şeyden kaçmak olarak tarif etmektedir. Kişinin öncelikle iman makâmını düzeltmeden vera‘ sahibi olamayacağına vurguda bulunan Sülemî, vera‘yı imanda kemal bulmanın bir göstergesi olarak tespit etmektedir.⁴⁰⁴

Vera‘ makâmını takvanın bir alameti olarak temellendiren Sülemî,⁴⁰⁵ takva kavramını vera‘ ile birlikte zikretmiş ve bu kavramı seleflerin sözlerine de yer vererek izah etmiştir. Sülemî’de takva kavramı “ilham ve vesveseyi birbirinden ayırt etmek” şeklinde bir anlam kazanmış ve diğer deyişle takva sahibi kişi, ilham ve vesveseyi birbirinden ayırt eden kimse olarak tanımlanmıştır.⁴⁰⁶ Aynı zamanda bu düşünceye, “İttika eden, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğu zaman (Allah’ın emir ve yasaklarını) hatırlarlar”⁴⁰⁷ âyetini delil olarak gösterilmiştir.

Sülemî’ye göre takvanın kişi üzerinde bulunabilmesi, o kimsenin tevazu sahibi olmasına bağlıdır. Zira o, takvayı her durumda hakkı kabul etmek, kibri, böbürlenmeyi bırakmak olarak düşünür. Takva üzere olmanın kişiye ancak doğruluk getireceğini vurgular. Ona göre işlerine ve hâllerine takvayı hâkim kılamayan kimse, hakikat makâmıların ulaşamaz.⁴⁰⁸ Bu doğrultuda Sülemî, Sehl’in şu sözünü aktarır: “Takva bütün işlerin esasıdır. Kim bütün işlerini takvaya bağlanırsa Allah o adamın kalbinde sevgi, düşmanlarının kalbinde heybet, kendi veli kullarının yanında ona kabul verir.”⁴⁰⁹

Vera‘ makâmının nefsin muhasebesi ile bir benzerlik içerisinde olduğunu ifade eden Sülemî’de bu husus, nefis muhasebesinde tıpkı kişinin nefsinin lehine olan şeylerden kaçınıp, ona muhâlefet ederek aleyhine olanları yapması, vera‘ makamında da şüpheli şeylerden kaçmak için nefis mücadelesi ile ilişkilendirilir. Sülemî, Hasan İbn Ebî Şeyban’dan naklettiği “Takvadan daha kolay bir şey yoktur. Nasıl olur diye sorulduğunda şu şekilde cevap verir; “Hangi şey sana şüpheli gelirse onu bırak, işte takva budur”⁴¹⁰ sözü de buna işaret eder.

3.3.3 Zühd

Lügatte zühd, “rağbet etmeme, yüz çevirme, bir şeyi değersiz kabul ederek terk etme, bir şeye karşı ilgisiz davranma, azla yetinme ve fazlasını istememe” manalarında

⁴⁰³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 583; Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, s. 252; İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Minhâcü’l-fukarâ* (haz. Sâdetin Ekici), İstanbul, İnsan Yayınları, 1996, s. 244.

⁴⁰⁴ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 478; Sülemî, “Kitabu Sülûkü’l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 569.

⁴⁰⁵ Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, s. 193.

⁴⁰⁶ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 478.

⁴⁰⁷ A’raf 7/201; Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 478.

⁴⁰⁸ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 478.

⁴⁰⁹ Sülemî, “Cevâmi’u âdabi’s-sûfiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 394.

⁴¹⁰ Sülemî, “Mukaddime fi’t-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 516.

kullanılmıştır.⁴¹¹ Sülemî'ye göre zühd, dünya malından bir şey gelirse ona sevinmemek, elden giderse ona da üzülmemek ve herhangi bir karşılık gözetmekten vazgeçmektir.⁴¹² Sülemî haddizatında zühdü her şeyden önce bir terk biçimi olarak algılamıştır. Bu sebeple zühd makâmını, terkedilen şeye göre kısım ve derecelere ayırmıştır. Dünyadan ve dünya malından zühd, hâltkân ve onlara yaltaklanmaktan zühd, baş olma sevdasından zühd, haram ve şüpheli şeylerden zühd, helalden zühd şeklinde beş kısımda ele almış ve ilk dört duruma karşı olan zühd farz iken, helal şeylere karşı olan zühdün ise fazilet olduğunu vurgulamıştır.⁴¹³ Bu sıralamada Sülemî'nin zühdün anlamını, kişiyi doğru davranışını sergilemekten uzak tutan her türlü hususa iltifat göstermeme şeklinde daha geniş çerçevede ele aldığını söyleyebiliriz.

Sülemî'ye göre zühdün hakikati, Allah'tan başka hiçbir şeye rağbet etmemektir. Bu sebeple “Zühd, zühd içinde zühd etmektir” demiştir. Sülemî, bu şekilde kişinin yüz çevirdiği şeyden, gönlünde bir eser kalmayacağına işaret eder.⁴¹⁴ Dolayısıyla Sülemî, dünyayı tamamen elden çıkarma manasında değil, gönülden çıkarma biçimi olarak zühde atıfta bulunmuştur. Ayrıca Sülemî'ye göre arzularını kısıtlamadan hiç kimse hakkıyla zühd makâmını yerine getiremez.⁴¹⁵

Sülemî ile birlikte erken dönemden itibaren sûfiler zühde ilişkin farklı tanımlar yapmış ve bu kavrama ait tecrübelerini aktarmışlardır. Bu tanımlarda sûfiler tasavvuf ile ifade edilebilecek her sözü, zühd kavramının içerisinde anlatabilmiş ve onun kapsamında mülâhaza edebilmişlerdir. Bu bakımdan onlar zühdü erken dönemden itibaren tasavvuf ile özdeşleşen bir şemsiye kavram olarak düşünmüşlerdir. Nitekim Sülemî'nin izah etmiş olduğu pek çok kavram veya makâmı da zühd kapsamında değerlendirmek mümkündür. Söz gelimi Sülemî, Horasanlılara göre zühdü “nefisleri ve elleri dünyadan çekmek ve nefsin terk ettiği şeyden kalbi de temizlemek ve bütün arzuları bırakmak” şeklinde ifade etmiştir. Sülemî'nin izah ettiği fakr, melâmet, fütüvvet, irade, rıza gibi kavramların hepsi bu tanımın altına girebilecek manevî bir yaşam biçiminin sonucudur. Dolayısıyla sûfilerin makâm olarak ele aldığı bu kavram, haddizatında tasavvuf ile izah edilen durumları ihtiva edebilecek genişlikte sağlam bir anlam örgüsünü kuşatmaktadır.

3.3.4 Fakr

Sülemî'ye göre fakr, mülkün olmaması ve elinde bulunmayan hususunda gönlün de boşalması Allah'tan başka kimseye muhtaçlık hissedilmemesidir.⁴¹⁶ Bu yönüyle Sülemî, fakirliği basit ve maddi bir yoksulluktan ziyade, bütün kâinattan yoksul olmak, kâinata karşı olan fakirliği terk ederek bütün muhtaçlığın yalnızca yaratana olması şeklinde düşünmektedir.⁴¹⁷ Nitekim ona göre Hakk'a vasıl olmak için O'na olan muhtaçlığı idraktan başka bir yol yoktur. Bu da fakr yoludur ve Sülemî'ye göre tasavvuf

⁴¹¹ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 115; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 734.

⁴¹² Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 479.

⁴¹³ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 479.

⁴¹⁴ Sülemî, “Kitabu Sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 569.

⁴¹⁵ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 479.

⁴¹⁶ Sülemî, “Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

⁴¹⁷ Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 151-152.

yolu da budur. Sülemî, bu konuda sûfîlerin Ashab-ı Suffa'yı kendilerine örnek kabul ettiklerini ve onların yolunun da fakirlik yolu olduğunu dile getirmiştir.⁴¹⁸

Sülemî fakirliği iki şekilde ele almaktadır. Bunlardan biri, genel fakirlik diğeri ise özel fakirliktir. Genel fakirliği kişinin, varlığını kendisini zengin edene muhtaç olması şeklinde açıklamaktadır. Sülemî, genel fakirlik türünü şu şekilde örneklendirir; “Kimi fakir dünyaya muhtaçtır, dünyanın varlığı onu zengin eder. Kimi fakir baş olmaya muhtaçtır, arzusuna kavuşması onu zengin eder. Kimi fakir veli olmaya muhtaçtır, veli olması onu zengin eder. Bunların hepsi kötü olan fakirliktir.”⁴¹⁹ Sülemî, bu tarz muhtaçlıktan Hz. Peygamber'in Allah'a sığındığını ifade eder⁴²⁰ ve gerçek zenginliğin ruhun, bu muhtaç olunan nefsanî duygulara ihtiyaç duymaması hâlinde gerçekleşeceğini vurgular.⁴²¹

Sülemî'ye göre özel fakirlik, kişinin sözlerini, fiillerini, sıfatlarını ve ibadetlerini kendine mal etmeksizin her koşulda O'na olan ihtiyacını artırmalarıdır.⁴²² Nitekim Sülemî, “Allah hiçbir şeye gücü yetmeyen bir kulu misal verdi”⁴²³ âyetinde hareket ederek kulun zenginlik hissedemeyeceğini ve fakirliğin kulun sürekli vasfı olduğu üzerinde durmaktadır. Zira Sülemî, hâlkın hepsinin fakir olduğu ve bir fakirin diğer fakire yardımcı olamayacağını vurgular.⁴²⁴ Buna karşın “Ey insanlar, siz Allah'a muhtaçsınız, zengin ve övülmüş olan Allah'tır”⁴²⁵ âyetini de delil göstererek zenginliğin sadece Hakk'ın sürekli vasfı olduğuna işaret eder. Nitekim Allah'ın kendini zenginlikle, kullarını ise fakirlikle vasf ettiğini ve bu sebeple fakirliği kulluğun gereği olduğuna dikkat çeker.⁴²⁶ Bu anlamda Sülemî, özel fakirliğin yalnızca Allah'a muhtaç olmak şeklinde tezâhür ettiğini ortaya koymuştur. Sülemî, Hz. Peygamber'in bu tarz fakri tercih ettiğini ve “Yaşamım da ölümüm de sizinle beraberdir” buyurduğunu nakletmiştir.⁴²⁷

Buradan Sülemî'nin, fakr kavramını tasavvufun simgesi olarak izah ettiğini ve fakirliği tasavvufta kulluğun ayrılmaz parçası olarak temellendirdiğini görmekteyiz. Sülemî, kişinin bir şeye kendi gücünün yettiğini veya kendisinin bir hâli, makâmı ve derecesi bulunduğunu sandığında, fakirliğin sıfatlarından biri olan kulluk sıfatlarından uzaklaşacağını ifade etmiştir.⁴²⁸ Bu anlamda Sülemî, fakr kavramını tek düzeyde ele alınabilecek bir makâm şeklinde işlememiş ve tasavvuf, fakirlik ve kulluk arasındaki güçlü irtibata değinmiştir. Aynı zamanda Sülemî, fakir kavramını eserlerinde büyük ölçüde derviş ya da sûfî manasında kullanmıştır. Sülemî bu makâmı birlikte kişide sabır,

⁴¹⁸ Sülemî, “Derecâtü's-sâdikin”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 130.

⁴¹⁹ Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 151.

⁴²⁰ Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 151.

⁴²¹ Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 151.

⁴²² Sülemî, “Derecâtü's-sâdikin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 80.

⁴²³ Nahl 16/75.

⁴²⁴ Sülemî, Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 151.

⁴²⁵ Fâtır 35/15.

⁴²⁶ Sülemî, “Beyânü zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 34.

⁴²⁷ Sülemî, “Beyânü ahvâli's-sûfiyye”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 134.

⁴²⁸ Sülemî, “Beyânü zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 33-35.

rıza, kanaat, tevazu, isâr ve sıdk gibi kavramların da tahakkuk edeceğini belirtmiştir.⁴²⁹ Bu bağlamda Sülemî fakr makâmını gerçek anlamda yaşayan kimseyi Allah'ın rıza elbisesini giydireceğini ve bu elbisenin de ipliklerinin kanaat ve tevazu olduğuna işaret etmiştir.⁴³⁰ Ayrıca Sülemî kişinin içinde bulunduğu hâle rıza ve sabır göstermesinin fakirliğine fazilet getirdiğini ve sabır ile rıza olmadan ise fakirliğin sadece muhtaçlık ve mal yoksunluğundan ibaret olacağını vurgulamaktadır.⁴³¹

Anlaşıldığı üzere Sülemî, fakr kavramını bir tasavvufî makâm olmaktan ziyade tasavvuf ile özdeş bir yaşam şekli olarak konu edinmiştir. Nitekim Sülemî fakr kavramının Allah'ın sûfiye bir emaneti olarak görmüş ve fakir kavramını aynı zamanda sûfi tanımı ile tarif etmiştir. Sülemî, *Âdâbü'l-fakr ve şerâ'ituh*, *Beyânü ahvâli's-sûfiyye* ile *Beyânü zeleli'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim* risâlelerinde fakr anlayışını, usûlünü ve fakirliğin âdâbını açıklamış ve fakr hususunda düşülen hatalara işaret etmiştir.⁴³² Kuşeyrî fakr kavramını üstadı Sülemî ile benzer şekilde ele almış, Sülemî'nin genel ve özel fakirlik şeklinde ikili ayrımını Kuşeyrî zâhirî ve bâtını fakirlik şeklinde ayırmıştır. Bunun yanı sıra Kuşeyrî, fakr makâmına ulaşanları muhtaç, fakir ve miskin şeklinde üç kategoriye ayırmış ve bir derecelendirme tabii tutmuştur.⁴³³ Kuşeyrî'nin çağdaşı Hücvîrî ise, fakr konusunu tasavvufî bir mesele olarak işlemiş ve onun hakikî ve şeklî olmak üzere iki yönü olduğu dile getirmiştir.⁴³⁴

3.3.5 Sabır

Lügatte hapsetmek, tahammül gösterme, alıkoyma, sıkıntı ve belalara katlanma gibi anlamları içermektedir. Sabır kavramı, ıstılah olarak kişinin başına gelen bela ve musibetlerden dolayı Allah'tan başkasına yakınmaması, sıkıntılara karşı rıza göstererek itaate devam etmesidir.⁴³⁵ Sülemî'ye göre sabır, nefsin başa gelen sıkıntılara dayanması ve acıları yutkunarak şikâyeti terk etmesidir.⁴³⁶ Bir başka tanımında Sülemî'ye göre sabır, belalardan lezzet almak, günleri tükeninceye kadar ölümü göz önünde tutmaktır.⁴³⁷

Sülemî, sabır kavramını belalara karşı, Allah'ın hükmüne karşı ve nefse muhâlefete karşı gösterilen sabır şeklinde üçlü bir tasnif üzerinden ele almıştır. Özellikle Sülemî, belalara karşı olan sabrın, mağfîret kapılarını açtığını ve nefsi terbiye ettiğini vurgular.⁴³⁸ Allah'ın hükmüne karşı gösterilen sabrın kişiyi işin başında ve sonunda hamda sevk ettiğini ifade eder.⁴³⁹ Sülemî dedesinin “Tasavvuf nedir?” sorusuna “Emir ve

⁴²⁹ Sülemî, “Beyânü zeleli'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 34-45; “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, c. I, s. 482.

⁴³⁰ Sülemî, “Beyânü zeleli'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 34.

⁴³¹ Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 152.

⁴³² Sülemî, “Âdâbü'l-fakr ve şerâ'ituh”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 127-130; “Beyânü ahvâli's-sûfiyye”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 109-114; “Beyânü zeleli'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 32-61.

⁴³³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 352-360.

⁴³⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 210-220.

⁴³⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-tâ'rifat*, s. 131; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 529-530; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 302.

⁴³⁶ Sülemî, “Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

⁴³⁷ Sülemî, “Kitabu Sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 570.

⁴³⁸ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 104-105; 62-63.

⁴³⁹ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 92-93.

nehyin altında sabretmektir” dediğini aktarır.⁴⁴⁰ Nitekim nefse muhâlefete karşı gösterilen sabrın kişiyi üns makâmına ulaştırdığına ve nefsin sabır ile güçlenip terbiye edildiğine atıfta bulunur. Sülemî pek çok risâlesinde nefse karşı sabır ile ilgili tahliller yapmıştır.⁴⁴¹ Dolayısıyla Sülemî'nin sabır makâmının vurgularını bu üçlü tasnifte topladığını ifade edebiliriz.

Sülemî'nin sabrı özellikle fakr ve rıza ile irtibatlı olarak ele aldığını ve sabrın fakr makâmının bir neticesi olarak değerlendirdiğini aktarmıştık. Sülemî'nin muhabbet makâmı ile irtibatı açısından sabrı farklı bir boyutta ele aldığını ifade edebiliriz. Sülemî, sûfîlerin muhabbette gerçek sabrın, sabrın sıdkını terk etmek olarak açıkladıklarını izah eder. Çünkü sûfîler muhabbetin hakikatini, kendini ve her şeyi tamamen sevdiğine vermek olduğunu ve bu sebeple de muhabbete sabretmenin muhabbeti öldüreceğini, muhabbete sabrı terk etmenin ise esas doğru sabır olduğunu mülâhaza etmişlerdir. Dolayısıyla diğer şeylere karşı sabrın sonucu övülmüş olmasına rağmen, Hakk'a olan muhabbete sabretmenin sonuçları zemmedilmiştir.⁴⁴²

Sülemî, sabır makâmının Horasan'da kazandığı anlam üzerine yoğunlaşır. Sülemî, Horasanlılara göre insanların bildiği sabır, aslında *tesabbur* (zoraki sabır) olduğunu nakleder. Zira onlara göre asıl sabır bela oklarına hedef olmaktır. Fakat onlar, sabreden kimsenin de beladan lezzet aldıkça ve bela içinde kaldıkça bu durumun da tasabbura girdiğini savunurlar. Hatta kişinin beladan lezzet almasını bile sabır değil, tasabbur olarak görürler. Zira onlar sabrı Allah'tan başkasından Allah ile (yani O'nun yardımıyla) O'nun için sabretmek olarak tarif etmişlerdir.⁴⁴³ Bu noktada Sülemî'nin esas vurgusu, onların herhangi bir musibet ve bela karşısında durumlarından hiçbir değişiklik gözlenmediğinin ortaya konulmasıdır.

3.3.6 İhlâs

Saflık, arınmak, bir şeyden kurtulmak gibi anlamları içeren ihlâs kavramı, tasavvufta ameli Allah'a has kılıp gönlü riyâ ve şirkin tüm tezâhürlerinden uzak tutmak kastedilmektedir.⁴⁴⁴ Sülemî'ye göre kişinin her türlü yardımı yalnızca Allah'tan bekleyerek mahlûkatı Hakk'ın muamelelerinde aradan çıkarmasıdır.⁴⁴⁵ Sülemî ihlâsı kişinin fiillerinin gerek kendisinin gerekse de başkalarının görmesi arzusundan uzak olarak yerine getirmesi olarak temellendirir. Sülemî'ye göre bütün işleri tehlikelerden koruyan ihlâstır. Sülemî, ihlâstan yoksun olan işlere riyânın karıştığını ve böylece şeytanın bu işe girmeye yol bulduğunu ifade eder.⁴⁴⁶

Sülemî'nin ihlâs makâmı ile ilgili düşünceleri iki temel vurgu üzerinden takip edilebilir. Bunlardan birincisi pek çok sûfîde olduğu gibi ihlâsın riyânın zıddı olması

⁴⁴⁰ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 454.

⁴⁴¹ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 62-63; 104; 82.

⁴⁴² Sülemî, *Mukaddime fi't-tasavvuf*, c. II, s. 470.

⁴⁴³ Sülemî, “Kitabu Sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 579.

⁴⁴⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 298; Süleyman Ateş, “İhlâs”, *DİA*, 2000, c. XI, s. 535.

⁴⁴⁵ Sülemî, *Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi*, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

⁴⁴⁶ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 481.

yönüyle ele almasıdır.⁴⁴⁷ Nitekim Sülemî, melâmet risâlesinde riyanın olumsuz yönleri üzerine uzun uzun tahliller yaparak ihlâsın önemini ortaya koymuştur. Bununla birlikte Sülemî, ihlâsı melâmetilerin ayırıcı vasfı olarak temellendirir ve melâmetileri ihlâsı meslek edinmiş kimseler olarak ortaya koyar.⁴⁴⁸ İkincisi ise, kişinin yapmış olduğu her iyiliğini Allah'ın ihsanıyla gerçekleştirmiş olduğunun bilincine varmasıdır. Burada Sülemî'nin esas vurgusu, kişinin (bu işlere ehil kılınmasından ötürü) şükürle meşgul olduğu için ihlâsla yapmış olduğu amelleri düşünmek ve onlara riyâ karıştırmak gibi bir fırsatının olamayacağıdır. Nitekim Sülemî, “Onlar sadece Allah'a ibadet etmeleri ve dini yalnızca O'na has kılmalarından başkası ile emrolunmamıştır”⁴⁴⁹ âyetini delil gösterir. Bu anlamda Sülemî'nin ihlâsın, ancak dinin Allah'a has kılınması ve her türlü nimetin Allah'ın lütfuyla kendilerine ihsân edildiğini idrak etme bilincine ulaşmakla mümkün olabileceğini savunur. Böylelikle Sülemî'nin bu iki temel vurgunun ilkinde fiillerin ihlâs üzere yapılmasına işaret ederken, ikincisinde bu ihlâsında kişinin kendinde bir güç ve kuvvet görmesinden uzaklaşmasına dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sülemî'nin, *Tabakâtu's-sûfiyye*'nin üçüncü bölümünde biyografisine yer verdiği Mahfûz b. Mahmûd'un (ö. 303-4/915-16) “Amelini ihlâsla, ihlâsını da kendinde güç ve kuvvet görmemekle ıslâh et”⁴⁵⁰ sözünü nakletmesi de buna işarettir.

3.3.7 Rıza

Rıza en genel anlamıyla kalbin ilahî hükmün akışı karşısında sükûnet içinde bulunmasıdır.⁴⁵¹ Sülemî bu kavramı, “Rıza, kalbin, baştan geçen olaylara üzülmemesi, kaderin hadiseleri karşısında huzur duymasıdır” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁵²

Sülemî, rıza makâmını “Allah onlardan razı oldu, onlar da O'ndan razı oldular”⁴⁵³ âyetini referans alarak temellendirmiştir. Bu âyet, Allah ile kul arasındaki rıza hâlinin karşılıklı olduğuna ve bu açıdan rızanın iki yönlü olarak gerçekleştiğine işaret etmektedir. Sülemî, rıza makâmını kişinin Allah'ın kendisinden razı olmasını düşünmekten kendi rızasını hiçbir zaman aklına getirmemesi ve Allah'ın iradesi ve sevgisi karşısında kendi rızasından vazgeçmesi şeklinde izah eder.⁴⁵⁴ Dolayısıyla Sülemî'nin izahlarında Allah'ın razı olması, kulun razı olmasını kuşatır mahiyette ele alınmıştır.

Sülemî'nin rıza konusundaki anlayışı, iyi ya da kötü hadiselerinin başa gelmesinin kişinin tutumunu değiştirmemesinde ve kazaya memnun olmasında odaklanmaktadır.⁴⁵⁵ Bu noktada Sülemî'nin de bu kavramı diğer sûfilerde olduğu gibi kadere iman ve tevekkül bahsi ile bir arada ve irtibatlı bir şekilde ele aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu

⁴⁴⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillah*, s. 153-158; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 117, Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 360-363.

⁴⁴⁸ Sülemî, “Risâletü'l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 416, 427-428.

⁴⁴⁹ Beyyine 98/5; Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 481.

⁴⁵⁰ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 274.

⁴⁵¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 80; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 120.

⁴⁵² Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 484.

⁴⁵³ Maide 5/119.

⁴⁵⁴ Sülemî, “Mukaddime fi't-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 494.

⁴⁵⁵ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, 484.

hususta, Allah'ın ezelde takdir ettiği iyi ya da kötü hadiselerde kişinin Allah'a dayanması tevekküle ve bunları kalp huzuru ile karşılması ise rızaya tekabül eder. Sülemî, Hasan Basrî'den referansla aktardığı; “Allah'ın mü'min için yaptığı herşey, hoşuna gitsin veya gitmesin, kendisi için hayırlıdır” sözü de buna işaretir.⁴⁵⁶

Sülemî, Horasanlılara göre rızanın kişinin başına gelen her türlü olumlu veya olumsuz şeyleri memnuniyetle karşılmasını ve bulunduğu durumun üstünde herhangi bir şey talep etmemesi anlayışına dayandığını açıklamıştır.⁴⁵⁷ Sülemî'nin yer verdiği Horasan bölgesindeki sûfîlerin rıza tanımının, Irak bölgesindekilerle uyuşmakta olduğuna ve temelde aynı tanımdan hareket ettiklerine işaret eder. Ancak Sülemî, rıza konusunda Irak ve Horasan sûfîleri arasında bir ihtilafın da bulunduğunu dile getirir ve bu ihtilafta iki görüşün de delillerini ortaya koyar. Buna göre Sülemî bu ihtilafı Iraklıların tevekkülün rızayı gerektirdiğini buna karşın Horasanlıların ise rızanın tevekkülü gerektirdiğini düşündükleri şeklinde belirginleştirir. Sülemî, Iraklıların tevekkülün rızayı gerektirmesinde tevekkülün nihayetini rıza olarak anladıkları böylelikle tevekkül makâmının tamamladığında rıza makâmının başladığına ve son makâmı rıza olarak kabul ettiklerine dikkat çeker. Horasanlıların rızanın tevekkülü gerektirmesi sözünde ise, tevekkülün rıza makâmı tamamlandığında başladığına ve son makâmın tevekkül olduğuna işaret eder.⁴⁵⁸ Dolayısıyla Sülemî bu ihtilafın makâm sıralaması ile ilgili görüş farklılığından kaynakladığını belirtmektedir. Bu, Sülemî'nin makâmlar konusunda Irak ve Horasan arasında zikrettiği nadir görüş ayrılıklarında birisidir. Hücvîrî ve Kuşeyrî'nin bu konuda verdiği bilgiler ise rızanın hâl mi makâm mı olduğuna dair olan görüş ayrılıklarıdır. Hücvîrî, Horasan'ın rızayı hâl olarak kabul ettiklerini bunun karşın Kuşeyrî ise Horasan'ın rızayı makâm olarak aldıklarını belirtir.⁴⁵⁹ Bu açıdan Sülemî'nin ele aldığı Horasan ve Irak arasındaki ihtilafı, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin işaret ettiği rızanın hâl mi makâm mı şeklindeki ihtilaftan ziyade makâmların sıralamasındaki ihtilafa odaklanmaktadır. Ayrıca bu ihtilafla ilgili belirli bir tercihte ve açıklamada bulunamayan Sülemî'nin makâmları izah ettiği iki risâlesinde son makâm olarak tevekkülü zikretmesi, Horasanlıların yaklaşımını daha yakın durduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.⁴⁶⁰

Bu ihtilaflarda üzerinde durulması gereken en önemli nokta, bu ihtilafların tasavvufun yöntemi açısından bir farklılığa yol açıp açmadığıdır. Çünkü tasavvufun meselelerine tekabül eden hâller ve makâmlar konusunda yaşanan görüş ayrılıkları tasavvufta ekolleşmeleri belirginleştirebilmemize imkân tanımaktadır. Fakat hem Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin mezkûr görüş ayrılıkları ile ilgili çelişkili bilgiler serdetmeleri hem de

⁴⁵⁶ Sülemî, “Mukaddime fi't-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 492.

⁴⁵⁷ Sülemî, “Kitabu Sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 570.

⁴⁵⁸ Sülemî, “Kitabu Sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 570-571.

⁴⁵⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 338; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 404.

⁴⁶⁰ Sülemî iki ayrı risâlesinde yaptığı makâm tasnifinde tevekkülü son makâm olarak ele almıştır. Bkz. Sülemî, “Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhasi”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554; Sülemî, “Kitabu Sülûkü'l-ârifin”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 570.

Sülemî'nin ihtilafı makâm sıralaması şeklinde ele alması bir yöntem farklılığına işaret etmeyi zorlaştırır ve bu ayrılığın sadece lafzî bir karakter taşıdığına işaret eder.⁴⁶¹

3.3.8 Tevekkül

Güvenme, bel bağlama, havale etme gibi anlamları içeren tevekkül kavramı ıstılah olarak kalbin Allah'a itimat etmesi, O'na dayanıp güvenmesidir.⁴⁶² Tevekkül, Sülemî'nin en fazla üzerinde durduğu kavramlardan birisidir. Sülemî'ye göre tevekkül, kalbini Allah'a bağlayarak O'na güvenmek ve O'nun va'dini doğrulamaktır.⁴⁶³

Sülemî, Kur'an'da pek çok âyette işaret edilen tevekkül kavramını, birinci derecede âyette kastedilen manayı esas almış ve bu esas çerçevesinde tevekkül makâmını izah etmiştir. Bu minvalde tevekkül konusunda Sülemî iki temel nokta üzerinden hareket etmiştir. Birincisi, tevekkülü imanı tashih etmenin bir neticesi olarak temellendirmesidir.⁴⁶⁴ Bu noktada Sülemî, “Eğer müminlerden iseniz Allah'a tevekkül ediniz”⁴⁶⁵ ayetinden hareket ederek tevekkül ile iman arasında ilişki kurar. Böylelikle tevekkülü imanı düzelttikten sonra onun sıhhatini sağlayan bir dayanak, imanın bir alt şubesi olarak açıklar.⁴⁶⁶ Özellikle onun Sehl'den aktardığı “Elle kazanmaya karşı çıkan, sünnete karşı çıkmış olur. Tevekküle karşı çıkan da imana karşı çıkmış olur” sözü de bu esasa işaret etmektedir.⁴⁶⁷ Dolayısıyla Sülemî, Allah'a tevekkül etmekle O'na iman arasındaki kuvvetli irtibata dikkat çekmiş ve tevekkülün sıhhatinin iman gerçekleşmeden yapılamayacağını vurgulamıştır.

İkinci olarak doğru tevekkülün, fiillerin kaderi değiştirmeyeceğine inanmakla gerçekleşebileceğini ifade etmesidir. Bu, Sülemî'ye göre tevekkülde bir itmi'nana işaret eder ve kişiyi dünyaya meyletmekten kurtararak kalbinin huzurla Rabbine bağlanmasını temin eder.⁴⁶⁸ Nitekim Sülemî, Cüneyd-i Bağdâdî'den; “Tevekkül kalbin Allah'a itimat etmesidir” sözünü aktararak buna işaret eder.⁴⁶⁹ Ayrıca Sülemî, tevekkülün hakikatini, kişinin varlıkta ve yoklukta hâlinin bir olmasını ve başına gelenlerin kişinin hâlini değiştirmemesi şeklinde mülâhaza eder. Bu doğrultuda Sülemî, İbrahim b. Edhem'in; “Tevekkül gözünde yırtıcı hayvanlarının bacaklarına veya otlara yaslanmanın bir olmasıdır” sözünü nakletmiştir.⁴⁷⁰ Dolayısıyla Sülemî, kişinin kalbinde bulunan en ufak bir değişiklik veya hareketliliğin tevekkül makâmına zarar vereceğini düşünmektedir. Sülemî'ye göre bu aynı zamanda kişiyi mahlûkata muhtaç olmaktan arındırarak tüm ihtiyacını O'na arz etmesine sevk eder. Nitekim Sülemî, “*Kim Allah'a tevekkül ederse O,*

⁴⁶¹ Hâl ve makâm konusunda ihtilafların ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 229-231.

⁴⁶² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 357; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 668.

⁴⁶³ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât,” *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s.480; Sülemî, “Zikrû âdâbi's-sûfiyyeti fi ityânihimi'r-ruhası”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. III, s. 554.

⁴⁶⁴ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s. 480.

⁴⁶⁵ Maide 5/23.

⁴⁶⁶ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s.480.

⁴⁶⁷ Sülemî, “Mukaddime fi't-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 488.

⁴⁶⁸ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. I, s.480.

⁴⁶⁹ Sülemî, “Mukaddime fi't-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 488.

⁴⁷⁰ Sülemî, “Mukaddime fi't-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 488.

ona *kâfidir*”⁴⁷¹ âyetini referans alarak tevekkül eden kimsenin istediği sonuca ulaşılmasında garanti olarak Allah’ın kâfi geldiğini ve O’nun bu kimsenin iki cihanda ihtiyacını karşılayacağına delalet ettiğini vurgular.⁴⁷²

Sülemî, diğer makâmlarda üzerinde durmadığı derecelendirmeye tevekkül makâmında yer verir ve bu hususta bir üstünlük ilişkisi bulunduğu özellikle dikkat çeker. Bu minvalde Sülemî, avamın, havâssın ve havâssu’l-havâssın tevekkülü olmak üzere mütevekkilleri üç kategoriye ayırır.⁴⁷³ Mü’minlerin tevekkülü, bedeninin kulluğa kendini vererek tam bir teslimiyet içerisinde verilene şükretmesi, verilmeyen hususunda sabretmesi üzerine kuruludur. Havâssın tevekkülü Allah’a, Allah ile ve Allah için tevekkül şeklindeki sebeplere bağlanmadan sadece O’na yönelmek olarak ifade eder. Havâssu’l-havâssın tevekkülü de âleme gelmeden önce kişinin varlığının Allah’a ait olma durumunun yaşarken de sürdürülmesi ve kalblerin bütün hâllerde O’na bağlanması üzerine dayalıdır.⁴⁷⁴ Özellikle Sülemî, Ebûbekir el-Kettânî’den naklettiği; “Tevekküle karar veren kimse nefesine bir kabir açsın, nefisini oraya gömsün ve nefisini gömmekte Allah’a tevekkül etsin ve sonra o kabirden çıktığı zaman o hâl üzere (o şekilde) tevekkül etmeye devam etsin” sözü tevekkülün en ileri seviyesi olarak örneklendirmiş ve kişinin yaşarken varılması gereken bilince işaret etmiştir.⁴⁷⁵

Erken dönemden itibaren tevekkül konusu ile birlikte ele alınan tartışmaların başında çalışıp kazanma ile ilişkisi gelir. Sülemî, Allah’a tevekkül ile sebeple sarılma arasında zıt bir durum olmadığına ve sadece sebepleri ilah edinmeden gerçek müsebbibine güvenmenin önemine işaret eder.⁴⁷⁶ Sülemî’nin Horasan sûfîleri ile ilgili verdiği bilgilerde, onların zühd anlayışının tevekkül, ameli görmeme ve kesbe devam etme şeklinde temellendirdiklerine işaret eder. Özellikle Sülemî, Horasan melâmetîlerinin esnaf, tüccar veya çiftçi kimliği ile mesleklerini ifa ederken mütevekkil ve sûfî hüviyetlerine sahip olduklarını ve bu mesleklerin onların ayırıcı vasıflarından biri olduğunu ortaya koyar.⁴⁷⁷

Kısaca değerlendirmek gerekirse, Sülemî’nin hâller ve makâmları ele alış şekli, yöntemi ve ulaşmak istediği hedefleri açısından Bağdat geleneğinde olan sûfî müellifler Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Kuşeyrî ve Hücûvîrî ile ortak bir tavır içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Sülemî aynı zamanda, Horasan geleneğinin bu kavramların hangi yönüne odaklandıklarını ve vurguda bulduklarını ortaya koymaya çalıştığını görmekteyiz. Bu bakımdan rıza konusunda da değindiğimiz gibi ortaya çıkan farklılıklar, tasavvufî terbiye yönteminden kaynaklanan farklılıklar değil, bilakis lafzî ihtilafları muhteva eden nüanslara işaret etmektedir. Böylelikle Sülemî de hâller ve makamlar konusunda tasavvufun kendine özgü bir terminolojiye sahip olduğuna işaret

⁴⁷¹ Talâk 65/3.

⁴⁷² Sülemî, “Mukaddime fi’t-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 482.

⁴⁷³ Sülemî, “Mukaddime fi’t-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 487.

⁴⁷⁴ Sülemî, “Mukaddime fi’t-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 487. Sülemî’den önce tevekkülün dereceleri hususunda benzer tasnifler için bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 78-79; Mekkî, *Kûtü’l-kulûb: Kalplerin Azığı*, c. III, s. 17-18.

⁴⁷⁵ Sülemî, “Mukaddime fi’t-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 488.

⁴⁷⁶ Sülemî, “Mukaddime fi’t-tasavvuf”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 483.

⁴⁷⁷ Sülemî, “Risâletü’l-melâmetiyye”, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, c. II, s. 410.

etmiş ve bu anlamda tasavvufun dinî ilimler içerisinde meşru bir zeminini ortaya koymaya çalışmıştır.



SONUÇ

Bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden Horasan şârihliği üzerinden Sülemî'nin tasavvuf anlayışının ele alınmasındaki temel hedeflerden biri, tasavvufun bir dinî ilim olma sürecinde Horasan'da ortaya çıkan meseleleri görmek ve süreci bu meselelerle irtibatlı olarak daha bütüncül bir açıdan değerlendirmektir.

Tasavvuf tarihi sürecinde Sülemî'nin tasavvufa sağladığı en önemli katkı, kendi dönemindeki Horasan sûfilerini her türlü ibahi gruplardan ayırıştırarak onların şeriate mutabık olduklarını ortaya koymasıdır. Bu bakımdan Sülemî'nin, Horasan sûfilerinin anlayışlarını belli bir sistem içerisinde ele aldığını ve bu anlayışları somut ve ilmî bir çerçevede eserlerinde mezcettiğini ifade edebiliriz.

Bu doğrultuda bizim de araştırmamızda ulaştığımız en önemli sonuç, aralarında bazı yaklaşım farklılıkları veya Horasan'ın diğer bölgelerden ayrıştığı bazı hususiyetleri olsa bile Horasan geleneğinin Bağdat merkezli anlayışla ortak bir zeminde buluştuğudur. Burada ortak zeminde buluşmadan kastedilen, Bağdatlı ve Horasanlı sûfilerin çatısına Sünni tasavvuf diyebileceğimiz bir düşünce geleneğinde birleşmeleridir. Bunun en önemli göstergesi, iki bölge arasındaki ilmî seyahatlerin meydana getirdiği etkileşimler ve Bağdatlı sûfilerin Horasan neşvesi ile ilgili serdettikleri sözlerdir. Nitekim bu iki anlayış arasındaki farklılıkların, sûfilerin ittifak ettiği temel meselelerde değil, zühd biçimlerini ihtiva eden bazı ameli meselelerde ortaya çıktığını tespit ettik. Bunun tezahürlerini çalışmamızın ikinci bölümünü teşkil eden melâmet ve fütüvvet bahsinde göstermeye çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Sülemî'nin melâmetiliği bir dindarlık modeli diğer bir ifadeyle bir zühd biçimi olarak sunduğunu tespit etmiştik. Bu bakımdan Sülemî, melâmet düşüncesinin ibadetlerin ruhî derinliğini genişletme işlevi gördüğüne ve bu açıdan değerlendirildiğinde de melâmetîliğin mutlak zühdü yaşama çabası olduğuna işaret eder. Sülemî, bu zühd biçiminin, pratik hayatta tatbik edilmeye uygun âdâb ve esaslardan müteşekkil olduğunu savunmuştur. Sülemî'nin bu bakış açısı, fütüvvet anlayışı ile ilgili fikirleriyle de paralellik arz eder. Zira Sülemî, fütüvvet anlayışını cömertlik, kardeşlik, fedakârlık ve kişinin nefsi ile mücadelesi gibi güzel ahlâk ilkelerini muhteva eden eyleme dönük bir âdâp türü olarak ortaya koyar.

Bu anlamda karşımıza çıkan bir diğer önemli mesele ise, Horasan'ın diğer bölgelerden ayrışan hususiyetlerinin tasavvufî düşüncede ne tür sonuçları olduğudur. Öncelikle şunu belirtelim ki Horasan tasavvuf geleneğinin eğilimlerine bir ekol zemini olma imkânı tanıyan çok az veriye ulaşabildik. Bu sebeple biz tezimizde Horasan yaklaşımını ifade etmek için ekol kelimesinden ziyade *gelenek* ve *neşve* gibi daha basit ayrımları ifade edebilecek kavramları kullanmayı tercih ettik. Bu konuda özellikle Horasan merkezli detaylı araştırmaların yapılması gerektiğini ve bu hususun açıklığa

kavuşturulmaya ihtiyaç duyduğunu ifade etmeliyiz. Ancak bu hususa dair bizim bu çalışmamızda elde ettiğimiz bazı tespitlere işaret etmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Öncelikle tasavvufun teşekkül sürecinde Bağdat ve Horasan olmak üzere iki ana temayül bulunur. Bu iki anlayış arasındaki yaklaşım farklılığının sebebi, Bağdat tasavvuf geleneğinin tevhid, akıl, marifet, yakîn gibi daha ziyade nazari ve teorik konular üzerinde odaklanmasıdır. Bunun en önemli sebepleri arasında ilmî geleneklerin hüviyetlerini Bağdat'ta kazanması ve Bağdat'ın sosyo-coğrafi konumunu entelektüel bir çevrenin kuşatması olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın Horasan neşvesinde teorik meselelerden ziyade güzel ahlak ve âdâb prensiplerinin öne çıktığı ve bu anlamda melâmete, fütüvete, hâller ve makâmlara dâhil konuların amelî yönüne odaklanıldığını anlaşılmaktadır. Bunun sebepleri arasında ise Horasan'ın mutlak zühdü yaşama isteği olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu yaklaşım farklılığının, Bağdat tasavvuf geleneğinin tasavvufun meselelerini somut ve teorik bir zeminde ele alma amacı taşımasından, Horasan'ın ise Bağdat'taki bu kuralcı tasavvuf anlayışına nispetle daha serbest bir eğilimi temsil edip bir bakıma daha derin bir zühd biçimini yaşama isteğinden kaynaklandığını tespit etmemiz mümkündür. Özellikle bu ayrımların tasavvufî terbiyede yöntem farklılığına işaret etmekten ziyade nazari ve amelî farklılıklara işaret ettiğini, çalışmamızın üçüncü bölümü olan "Hâller ve Makâmlar"ın rıza bahsinde değerlendirmiştik.

Buradan hareketle Sülemî'nin eserlerindeki temel amaç, Horasan'ın diğer muhitlerden ayrılan özelliklerini ortaya koymak ve onların anlayışlarının Hz. Peygamber ve ashâbından itibaren tevarüs eden hayat tarzıyla uyumlu olduğunu göstermektir. Bu anlamda Sülemî'nin eserlerindeki esas meselenin tıpkı Bağdat merkezli anlayışın şarihleri olan Serrâc'ın, Kelâbâzî'nin, Mekkî'nin, Kuşeyrî'nin ve Hücvîrî'nin de eserlerinde olduğu gibi, şariat-hakikat ilişkisinin düzenlenmesi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Sülemî, Horasan muktesabatını hem sistematik bir şekilde aktarmaya çalışması, hem de Bağdat neşvesiyle mezcedip sunması açısından tasavvuf tarihinde stratejik bir konuma sahiptir. Özellikle Sülemî'nin Bağdat'taki Sünni tasavvufu öncelemesi ve Bağdat ve Horasan arasında dengeli bir yol izlemesi, Sünni tasavvufun teşekkülünü bütünsel bir şekilde anlamamıza katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Mübârek, *Kitabü'z-zühd*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Affî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.
- _____, *el-Melâmetiyyetü ve's-Sûfiyyetü ve Ehlü'l-Fütüvveti*, Kahire, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyyeti, 1945.
- _____, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- Akpınar, Ali, "Fütüvvet Ruhunun Dini Temelleri", *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları*, Kırşehir, 2005, s. 43-61.
- Alşan, Mehmet Hakan, *Horasan Erenleri: Melâmetîler*, İstanbul, Karakutu Yayınları, 2006.
- Ankaravî, İsmail Rüsûhî, *Minhâcü'l-fukarâ*, haz. Sâdetin Ekici, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996.
- Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi I*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2009.
- Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1969.
- _____, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- _____, "Zâhir ve Batın İlmine Dair Bir Eser: el-Fark Bayna İlmi's-Şari'a wa'l-Hakika", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, c. XVI, s. 219-231.
- _____, "İhlâs", *DİA*, 2000, c. XI, s. 535-537.
- Attâr, Ferîdüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ: Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.
- _____, *Tezkiretü'l-evliyâ*, nşr. Menâl el-Yemenî Abdülazîz, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 2006, c. I-II.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- _____, "Ebû Nasr Serrâc et-Tûsi'nin Tasavvuf Anlayışı", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009).
- Bayram, Mikail, "Anadolu'da Ahiliğin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı:1, Ocak 2016, s. 51-73.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyî's-sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâût ve Muhammed Zehîr eş-Şâvîş, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1983, 2 bs., c. I- XV, s. 262.
- Beki, Niyazi, "Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1996, sayı:1, s. 128-143.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul, İnsan Yayınları, 3. bs, 2003.

- Buharî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Ca'fi, *Sahîhu Buharî*, thk. Muhammed b. Zühayr Nâsır en-Nâsır, Şam, Dâru tavku'n-necat, 2001, c. I-IX.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, çev. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yayınları, 2004.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Kahire, Dâru'l-kitabi'l-arabiyyeti bi'l-mısr, 1958, c. I-V.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-ta'rifât*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
- Çakmak, Muharrem, “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, 2014, cilt: VII, sayı: 13, s. 143-158.
- el-Dâvûdî, Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Dâru vehbe, 1972, c. I-II.
- Demirci, Mehmet, “Hâl”, *DİA*, 1997, c. XV, s. 216-218.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2009.
- _____, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul, Sufi Kitap, 2013.
- _____, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, İstanbul, Sufi Kitap, 2015.
- _____, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2/4, yıl: (Nisan 2016), s. 1-29.
- _____, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40 yıl: 2013, s. 121-142.
- _____, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:15, yıl: 2007, s. 220-244.
- Doğrul, Ömer Rıza, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul, İnkılap Kitapevi, 1950.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Vaduz, Thesaurus Islamicus Foundation, c. I-II, 2000.
- Erkaya, Mahmud Esad, “Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvetin Temel İlkeleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: XVII, sayı: 1, s. 249-276.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, haz. Abdülkâdir el-Ayderus, Beyrut, Dâru'l-fıkr, 1989, c. I-V; a. mlf., *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan, İstanbul, Yaylacık Matbaası, 1971, c. I-X.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931.
- Göztepe, Yüksel, “Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar”, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.)
- Güner, Umut “Cahiliyye Devrinden Abbasilerin Son Dönemine Kadar Fütüvvet Teşkilatının Gelişimi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, Cilt: 3/Sayı: 10/Aralık/2016, s. 185-201.

- el-Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik (ö. 406/1015-16), *Tehzibü'l-esrâr fi âdâbi't-tasavvuf*, thk. Muhammed Ahmed Abdülhalim, Kahire, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2010.
- Harmancı, M. Esat, Fütüvvet-Melâmet İlişkisi, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 2011, sayı: 2, s. 117-124.
- Hartmann, Richard, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melametiyyesi", çev. Köprülüzâde Ahmed Cemal, haz. Âdem Çatak, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gümüşhane, 2/3 (2013), s. 329-360.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.,c. I-XIV.
- el-Herevî, Abdullah Ensârî, *Menâzilu's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yayınları, 2008.
- el-Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandîl, Emin Abdülmecîd Bedevî, Beyrut, Dârü'n-nehdâti'l-arabiyye, 1980; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Fâris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Bsm., 1972, c. I-VI.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dârü'ihyâü'l-kütüb el-Arabî, ts., c. I-II.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr: Rasûlullah'ın Kutlu Sîreti*, çev. Adnan Demircan, İstanbul, Siyer Yayınları, 2. Bsm., 2015, c. I-XI.
- İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, c. I-XVIII.
- İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, nşr. Mahmûd Fahuri, Beyrut, Dârü'l-maârif, 1979, c. I-IV.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebû Hasan, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut, Dârü'sâdır, ts., c. I-III.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali Ebû Hafs el-Endelusî, *Tabakâti'l-evliyâ*, thk. Nüreddin Şerîbe, Beyrut, Daru'l-ma'rife, 1986.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâti'l-asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız ve Hasan Yıldız, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015, c. I-XII.
- Kara, Mustafa, "Hamdûn el-Kassâr", *DİA*, c. XV, s. 455-456.
- _____, "Havf", *DİA*, 1997, c. XVI, s. 528-531.
- _____, "Melâmetiye", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. LXIII, sayı: 1-4, İstanbul, s. 560-598.
- _____, Fütüvvet-Melâmet Münasebeti, *Türk Kültürü ve Ahîlik (Ahîlik Bayramı Sempozyumu XXI)*, Kırşehir, 1986, s. 187-195.
- Karamustafa, Ahmet, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kartal, Abdullah, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa, Emin Yayınları, 2015.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayınları, 2004.

- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr, *et-Ta'arruf*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 2014.
- Knysch, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2011.
- _____, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden, Brill, 2000.
- Konur, Himmet, “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I.-V. Asırlar)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XXI, İzmir 2005, s. 3-27.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, Metâbiu müessesetu'd-dârü'ş-şâ'b, 1989; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 7. bs., 2014.
- Küçük, Sezai, “Abdullah Ensârî el-Herevî’nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi “Kitabü'l-Fütüvvet””, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2000, s. 137-166.
- Malamud, Margaret, “Sufi Organizations and Structures of Authority”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 3 (Aug., 1994), s. 427-442.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, nşr. Saîd Nasîb Mekârim, Beyrut, Dâru Sâdır, 2010, 2.bs., c. I-II; a. mlf., *Kütü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1999, c. I-IV.
- Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- el-Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Ri'âye li-hukûkillah*, nşr. Abdülkadir Ahmet Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1970; a. mlf., *er-Ri'âye: Kalp Hayatı*, nşr. Abdülhakim Yüce, İzmir, Işık Yay., 2015.
- _____, *el-Mekâsib ve Fehmu's-Salât: Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2012.
- Müslim, Ebû'l-Hasan Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâr'ul ihya'ü't-türasi'l-Arabî, 1956, c. I-V.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- _____, “Fütüvvetnâme”, *DİA*, 1996, c. XIII, s. 264-265.
- Öngören, Reşat, “Tabakat” (Tasavvuf Kısmı), *DİA*, 2010, c. XXXIX, s. 295-296.
- Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Pedersen, Johannes, *Quelques remarques au sujet du texte des “Tabaqat al-sûfiyya” d'al-Sulamî*, Leiden, Damas: Institut Français, 1957.
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabcacı Yay., 1999.
- Seale, Morris Sigel, *Melâmetî Süfîliğin Ahlâk Anlayışı Ve Dağ Vaazı*, çev. Ali Bolat, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, sayı: 16, 2003, s. 415-428.
- Selvi, Dilaver, “Fütüvvet ve Ahîlik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)*, 1/2016, c. II, s. 1-37.

- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-hadîse bi-Mısr, 1960; a. mlf., *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012.
- Suyûtî, Celâleddîn, *Câmiü's-sagîr*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, c. I-II, s. 25.
- Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Edib el-Kemdânî, M. Mahmûd Mustafa, Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001, c. I-II.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Hakâiku't-tefsir*, thk. Seyyid İmran, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2001, c. I-II.
- _____, *Tabakâtu's-sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şerîbe, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1969; a. mlf., *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018.
- _____, *Ziyâdâtü Hakâiku't-tefsir*, nşr. Gerhard Böwering, Beyrut, Darü'l-meşrik, 1995.
- _____, "Risâletü'l-melâmetiyye", thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, 1953, c. II.
- _____, "Kitâbü'l-fütüvve", thk. Süleyman Ateş, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i neşr-i dânişgâhî, 1953, c. II; a. mlf., *Kitâbü'l-fütüvve: Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977; a. mlf., *Kitâbü'l-fütüvve: Der Sufi*, çev. Franz Langmayr, Breisgau, Wegzur Vollkommenheit, 1985; a. mlf., *Kitâbü'l-fütüvve: The Book of Sufi Chivalry*, çev. Tosun Bayrak, London, East And West Publishing, 1983.
- _____, *Mukaddime fi't-tasavvuf*, nşr. Yusuf Zeydan, Beyrut, Dâr'ul-ceyl, 1999; a. mlf., "Mukaddime fi't-tasavvuf", thk. Hüseyin Emîn, *Mecmua-i âsar-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953, c. II; a. mlf., "Mukaddime fi't-tasavvuf", *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981; a. mlf., *Mukaddime fi't-tasavvuf: Tasavvufa Giriş*, çev. Ali Akay, İstanbul, İlk harf Yayınevi, 2014.
- _____, "Târihu's-sûfiyye", thk. Louis Massignon, *Mecmûa-ı âsâr-ı es-Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1950, c. I; Sülemî, *Târihu's-sûfiyye ve bi-zeylihi minehü's-sûfiyye*, nşr. Muhammed Edîb el-Câdir, Dimeşk, Dâru ninevâ, 2015.
- _____, "Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât", thk. E. Cornell Rkia, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, 1969, c. III; a. mlf., *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Mektebetü'l-hancî, 1993; a.mlf., *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât: Kendilerini İbadete Adayan Sûfi Kadınlar*, çev. Ali Akay, İstanbul, İlk Harf Yayınevi 2012; a. mlf., *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât: Early Sufi Women*, çev. E. Cornell Rkia, Louisville, Fons Vitae, 1999; a. mlf., *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât: Nuhustin Zenân-i Safevî*, çev. Meryem Hüseyinî, Tahran, 1961.
- _____, "Derecâtü'l-muâmelât", thk. Ahmed Tahir Irakî, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1950, c. I; a. mlf., "Derecâtü's-sâdikin", thk. Kenneth Lee Honerkamp, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III; a. mlf.,

“Derecâtü'l-muâmelât”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____, “Cevâmi‘u âdâbi’s-sûfiyye”, thk. Etan Kohlberg, *Mecmûa-ı âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1950, c. I; a. mlf., “Cevâmi‘u âdâbi’s-sûfiyye”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____, “Menâhicü'l-‘ârifin”, thk. Etan Kohlberg, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953, c. II; a. mlf., *Menâhicü'l-‘ârifin*, nşr. Etan Kohlberg, Jarusalem, Jarusalem Studies in Arabic, 1979, a. mlf., “Menâhicü'l-‘ârifin”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____, “Âdâbü'l-fakr ve şerâ‘ituh”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____, “Sülûkü'l-ârifin”, thk. Süleyman Ateş, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III; a. mlf., “Sülûkü'l-ârifin”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____, “Âdâbü’s-sohbe ve hüsnü'l-‘uşre”, thk. Meir J. Kister, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953, c. II.

_____, “Beyânü ahvâli’s-sûfiyye”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____, “Beyânü zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

_____, “el-Fark beyne ilmi’ş-şeriatî ve’l-hakikatî”, nşr. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, 1969, c. III; a. mlf., “el-Fark beyne ilmi’ş-şeriatî ve’l-hakikatî: Şeriat ve Hakikat Bilgisi Üzerine”, *Kalplerin Makamları: Büyük Süfîlerden Seçmeler*, çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Yayınları, 2015.

_____, “Âdâbu mecaliseti’l-meşâyih ve hıfzı hurumâtihim”, thk. Kennedy Lee Honerkamp, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.

_____, “el-Emsâl ve’l-isteşhedât”, thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, *Resâilu’s-sûfiyye li-Ebi Abdîrrahman Sülemî*, Beyrut, Dâru’l-meşrik, 2009.

_____, “el-Müntehabü min hikâyâti’s-sûfiyye”, thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, *Resâilu’s-Sûfiyye li-Ebi Abdîrrahman Sülemî*, Beyrut, Dâru’l-meşrik, 2009.

_____, “Galatâtu’s-sûfiyye”, nşr. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.

_____, “Hikemün müntehabetün min ekvâli’l-ulemâ”, thk. Kennedy Lee Honerkamp, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.

_____, “Kitâbu fusûl fi’t-tasavvuf”, thk. Kennedy Lee Honerkamp, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.

- _____, “Kitâbu mehâsini’t-tasavvuf”, thk. Kennedy Lee Honerkamp, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.
- _____, “Kitâbu’s-semâ”, nşr. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953, c. II.
- _____, “Kitâbü’l kelâmü’s-Şâfi’î fi’t-tasavvuf”, thk. Ahmed Tahir Irakî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953, c. II; a. mlf., “Kitâbü’l kelâmü’s-Şâfi’î fi’t-tasavvuf”, thk. Muhammed Surî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.
- _____, “Letâifü’l-mi’râc”, thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, *Resâilu’s-sûfiyye li-Ebi Abdîrrahman Sülemî*, Beyrut, Dâru’l-meşrik, 2009.
- _____, “Me’t-tasavvuf ve meni’s-sûfi?”, thk. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.
- _____, “Mes’eletü sıfati’z-zâkirîn ve’l-mütefekkirîn”, thk. Ebû Mahfuz Kerim el-Ma’sum, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953, c. II.
- _____, “Mesâil veredet min Mekke”, thk. Gerhard Böwering, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.
- _____, “Mustahrecün min hikâyeti Hamdun el-Kassâr”, thk. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.
- _____, “Nesîmü’l-ervâh”, thk. Ahmed Tahir Irakî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1953, c. II; a. mlf., “Nesîmü’l-ervâh”, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risâleleri*, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- _____, “Risâle fi marifetillâh”, thk. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i neşr-i dânişgâhî, 1969, c. III.
- _____, “Şerhu me’âni’l-hurûf”, thk. Jean-Jacques Thibon, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III; a. mlf., “Şerhu me’âni’l-hurûf”, thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, *Resâilu’s-sûfiyye li-Ebi Abdîrrahman Sülemî*, Beyrut, Dâru’l-meşrik, 2009.
- _____, “Tefsiru elfazi’s-sûfiyye”, thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, *Resâilu’s-sûfiyye li-Ebi Abdîrrahman Sülemî*, Beyrut, Dâru’l-meşrik, 2009.
- _____, “Zikrû âdâbi’s-sûfiyyeti fi ityânihimi’r-ruhas”, thk. Nadea Zeidan, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.
- _____, *Uyûbü’n-nefs*, thk. Mecdi Fethî Seyyid, Tanta, Dârü’s-sahâbe, 1990; a. mlf., “Uyûbü’n-nefs ve müdâvâtühâ”, thk. Etan Kohlberg, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1950, c. I; a. mlf., *Jawâmi’ Âdâb al-Sûfiyya and ‘Uyûb al-Nafs wa-Mudâwâtuhâ*, nşr. Etan Kohlberg, Jerusalem, Academic Press, 1976; a. mlf., *Kitabu Uyubi’n-Nefsi ve Mudavatuha (Nefsin Kusurları ve Bunların Tedâvi Yolları)*, çev. Süleyman Ateş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 3 (1977), s. 213-264; a. mlf., *Uyûbü’n-nefs ve müdâvâtühâ: Nefsin Ayıpları*, çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2001; a. mlf., *Uyûbü’n-nefs ve müdâvâtühâ: Nefsin Kusurları ve Tedavileri*, çev. Abdullah Suat

- Demirtaş, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2013; a. mlf., *Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ: Ruhun Hastalıkları ve Çareleri*, çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2012.
- _____, *Kitâbü'l-erba'in fi't-tasavvuf*, thk. Hasan Abdülhamîd, Haydarabât, Dâiratü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1980.
- _____, *Mesâil ve tevîlâtî's-sûfiyye*, thk. Gerhard Böwering, Bilal Orfali, Beyrut, Dâru'l-meşrik, 2010.
- _____, *Su'âlâtü Ebî Abdirrahmân es-Sülemî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dil*, (thk. Mecdi Fethî Seyyid), Tanta, Dâru's-sahâbe li't-türas, 1992.
- _____, *Usûlü'l-Melâmetiyye ve Galatâtu's-sûfiyye*, nşr. Abdulfettah Favî, Kahire, Mektebü'z-Zehrâ, 1995.
- _____, "Risâle ravzati'l-mürîdîn", thk. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III.
- Sviri, Sara, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 445-468.
- Taescner, Franz, "İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi ve Tarihî Ana Çizgileri", çev. Semahat Yüksel, *Belleten*, Ankara, Nisan 1972, XII, s. 203-235.
- Tan, Muhammed Nedim, "Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı", (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Tek, Abdurrezzak, *Tasavvufî Mertebeler -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği-*, Bursa, Emin Yayınları, 2008.
- _____, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Bursa Akademi, 2016.
- Türer, Osman, "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşünce Zamanla Meydana Gelen Değişmeler", *İslâmî Araştırmalar*, 1988, c. II, sayı:7, s. 57-67.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.
- _____, "Recâ", *DİA*, 2007, c. XXXIV, s. 502.
- _____, "Makâm", *DİA*, 2003, c. XXVII, s. 409-410.
- _____, "Fütüvvet", *DİA*, 1996, c. XIII.
- _____, "Şathiye", *DİA*, 2010, c. XXXVIII, s. 370-371.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed b. Naîm el-Araksûsî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1983, c. I-XXIII.
- _____, *Tezkiratü'l-huffâz*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemî, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1954, c. I-IV.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Persian Sûfism in its Historical Perspective: Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2014.

ÖZGEÇMİŞ

İslim Gümüştekin, 1992’de Şanlıurfa’da doğdu. 2010 yılında Gaziantep Mehmet Hayri Akınal Anadolu İmam Hatip Lisesi’nden, 2015 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Ağustos 2015’te Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Ana Bilim Dalı’na ÖYP kapsamında Araştırma Görevlisi olarak atandı. Eylül 2015’te Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde yüksek lisans eğitimine başladı. Halen Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

