

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SEHL b. ABDULLAH et-TÜSTERÎ'NİN (ö. 283/896)
TASAVVUF ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tuğba BAŞER

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Tasavvuf

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat ÖZEL

NİSAN – 2017

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SEHL b. ABDULLAH et-TÜSTERÎ'NİN (ö. 283/896)
TASAVVUF ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tuğba BAŞER (137213005)

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Tasavvuf

Bu tez 26/05/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

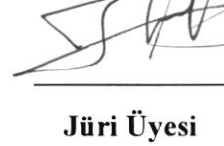
Yrd. Doç. Dr. A. Murat ÖZEL


Jüri Başkanı

Yrd. Doç. Dr. Nurullah


Jüri Üyesi

Yrd. Doç. Dr. İlyas AKYÜZOĞLU


Jüri Üyesi

Kabul

Red

Düzeltme

Kabul

Red

Düzeltme

Kabul

Red

Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Tuğba BAŞER

10.04.2017

ÖNSÖZ

Tasavvufun İslam toplumunda nasıl bir teşekkül seyri takip ederek yaygınlaştığı günümüz tasavvuf araştırmalarının en önemli konularından biridir. İlk sûfler başta âlimlere ve tasavvufî hayatı istismar eden sahte sûflere karşı tasavvufun meşruiyetini ve sahil biçimini ortaya koymak üzere, en başından beri mücadele etmişler ve bu süreçte belirli ilimlerde ihtisas sahibi olan mutasavvıflar tasavvufun doğru anlaşılmasında kilit bir rol üstlenmişlerdir. Kuşkusuz, herhangi bir düşünce geleneğini anlamanın en doğru yollarından birisi de fikirleri ve eserleriyle o geleneğin gidişatını değiştiren veya etkileyen merkezî isimler üzerinde yoğunlaşmaktır. Bu itibarla çalışmamızda erken dönemin öncü mutasavvıflarından Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin tasavvuf anlayışına odaklanarak, tasavvufun teşekkül seyrine nasıl etkide bulunduğunu ve İslam ilim ve düşünce geleneğinde bu önemli ismin nerede durduğunu tespit etmeyi amaçlıyoruz. Bu düşünceden hareketle tezimizi üç bölüme ayırdık. Birinci bölümde Sehl b. Abdullah'ın hayatı ve eserlerini ele almaya çalıştık. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Sehl'in tasavvuf anlayışını, tasavvufun temel kavram ve meselelere yaklaşımından hareketle ortaya koymaya gayret ettik.

Çalışmanın her aşamasında desteklerini esirgemeyen kıymetli danışmanım Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat ÖZEL'e en derin şükranlarımı sunuyorum. Çalışmayı dikkatle okuyan ve eksiklerinin giderilmesine katkılarını sunan Yrd. Doç. Dr. Nurullah KOLTAŞ ve Yrd. Doç. Dr. İlyas AKYÜZOĞLU'na ve tezin son şeklini almasındaki yardımları için değerli eşim Yrd. Doç. Dr. Hacı Bayram BAŞER'e ayrıca teşekkür ederim. Bu çalışmanın çağdaş tasavvuf araştırmalarına mütevazı bir katkı olmasını temenni ederim.

Tuğba BAŞER

Nisan 2017, Yalova

İÇİNDEKİLER

| | |
|-------------------|------|
| Beyan | i |
| Önsöz | ii |
| Kısaltmalar | vi |
| Özet | vii |
| Summary | viii |

GİRİŞ 1

| | |
|--|---|
| I. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı..... | 1 |
| II. Çalışmanın Amacı ve Önemi | 1 |
| III. Çalışmada İzlenen Yöntem ve Literatür Değerlendirmesi | 2 |

BİRİNCİ BÖLÜM

SEHL b. ABDULLAH et-TÜSTERÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

| | |
|---|----|
| 1.1 Hayatı | 5 |
| 1.1.1 Adı, Nisbesi, Künyesi..... | 5 |
| 1.1.2 Doğumu ve Vefatı Hakkındaki Bilgiler | 6 |
| 1.1.3 Ana Hatlarıyla Sehl-i Tüsterî'nin Hayat Hikâyesi | 7 |
| 1.1.3.1 Bir Mürid Olarak Tüsterî: İlk Tahsil ve İnziva Dönemleri (h. 203-245)..... | 8 |
| 1.1.3.2 Bir Mürşid Olarak Tüsterî: Basra'daki İrşad Faaliyetleri (h. 245-283)..... | 16 |
| 1.1.4 Sehl-i Tüsterî'nin Tahsil Hayatı: Hocaları ve Mürşidleri..... | 19 |
| 1.1.4.1 Muhammed b. Sevvâr | 19 |
| 1.1.4.2 Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî | 21 |
| 1.1.4.3 Zünnûn el-Mısrî | 22 |
| 1.1.5 Sehl-i Tüsterî'nin Talebeleri ve Görüştüğü Mutasavvıflar..... | 24 |
| 1.2 Eserleri ya da "Tüsterî Geleneği" Literatürü | 29 |
| 1.2.1 Günümüze Ulaşmayan Eserler..... | 30 |
| 1.2.2 Günümüze Ulaşan Eserler | 31 |
| 1.2.2.1 <i>Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm</i> | 31 |
| 1.2.2.2 <i>Kelâmu Sehl b. Abdullah</i> | 32 |
| 1.2.2.3 <i>Kitâbu 'ş-şerh ve 'l-beyân li mâ eşkele min kelâmi Sehl</i> | 32 |
| 1.2.2.4 <i>Kitâbu 'l-mu'âraza ve 'r-redd 'alâ ehli 'l-fırak ve ehli 'd-da'âvâ fi 'l-ahvâl</i> | 33 |

İKİNCİ BÖLÜM

TÜSTERÎ'YE GÖRE TASAVVUFÎ HALLER VE MAKÂMLAR

| | |
|---|----|
| 2.1 Makâmlar | 37 |
| 2.1.1 Tevbe..... | 37 |
| 2.1.2 Vera' | 40 |
| 2.1.3 Zühd | 42 |
| 2.1.4 Sabır | 43 |
| 2.1.5 Şükür | 46 |
| 2.1.6 Tevekkül..... | 48 |
| 2.1.7 Rıza | 51 |
| 2.2 Haller ve Diğer Tasavvufî Meseleler | 53 |
| 2.2.1 Muhabbet..... | 53 |
| 2.2.2 Havf ve Recâ | 55 |
| 2.2.3 Takva..... | 56 |
| 2.2.4 Zikir | 58 |
| 2.2.5 İhlâs..... | 60 |
| 2.2.6 Müşahede | 61 |
| 2.2.7 Üns | 63 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜSTERÎ'DE NEFS EĞİTİMİ VE TASAVVUF ÂDÂBI

| | |
|--|----|
| 3.1 Nefs Eğitimi ve Mücahede | 65 |
| 3.1.1 Nefsin Mahiyeti ve Mücahedenin Gerekliliği..... | 65 |
| 3.1.2 Mücahede Konusu Bağlamında İnsanın Özgürlüğü Sorunu..... | 69 |
| 3.2 Tasavvuf Âdâbı..... | 72 |
| 3.2.1 İbadet Hayatında Âdâb..... | 73 |
| 3.2.2 Tasavvufî Hayatta Âdâb | 74 |
| 3.2.2.1 Sülûk Sürecinin Temel İlkeleri | 74 |
| 3.2.2.2 Şeyh-Mürîd İlişkileri | 75 |
| 3.2.2.3 Mürîdin Gözetmesi Gereken Hususlar | 76 |
| 3.2.2.4 Dünyevîleşme Konusundaki İkazları | 78 |
| 3.2.2.5 Uzlet Âdâbı..... | 79 |
| 3.2.2.6 Açlık Âdâbı | 79 |
| 3.3 Tasavvuftaki Aşırı Anlayışlara Yönelik Yaklaşımları | 81 |
| 3.3.1 İlim-Amel İrtibatı..... | 82 |

| | |
|--|-----------|
| 3.3.2 Kerâmetler Karşısında Doğru Tutum..... | 83 |
| 3.3.3 Ayn-ı Cem Konusunda Yanılanlar..... | 84 |
| 3.3.4 Tevekkül ve Kesb İlişkisi..... | 85 |
| SONUÇ..... | 88 |
| KAYNAKÇA..... | 89 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 95 |



KISALTMALAR

| | |
|-------------|--|
| a. g. e. | : adı geçen eser |
| a. mlf. | : aynı müellif |
| b. | : bin / ibn (oğlu) |
| bkz. | : Bakınız |
| c. | : Cilt |
| Çev. | : Çeviren |
| d. | : Doğum/doğum tarihi |
| <i>DİA</i> | : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| Ed. | : Editör/ Yayına hazırlayan |
| h. | : Hicrî |
| Haz. | : Hazırlayan |
| Hz. | : Hazreti |
| nşr. | : Neşreden |
| ö. | : Ölümü/ ölüm tarihi |
| s. | : Sayfa |
| Sad. | : Sadeleştiren |
| ss. | : Sayfalar |
| TDV | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| thk. | : tahkik eden |
| trs. | : basım tarihi yok/tarihsiz |
| vb. | : ve benzeri |
| vd. | : ilk yazardan sonrakiler |
| vs. | : vesaire |
| yy. | : yüzyıl |
| <i>ZDMG</i> | : <i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i> |

ÖZET

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

| |
|---|
| Tezin Başlığı: Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı |
| Tezin Yazarı: Tuğba BAŞER Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat ÖZEL |
| Kabul Tarihi: 26.05.2017 Sayfa Sayısı: viii (Ön Kısım) + 94 (Tez) |
| Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı: Tasavvuf |
| <p>Tasavvufun İslam toplumunda nasıl yaygınlaştığı günümüz tasavvuf araştırmalarının en önemli konuları arasındadır. Bu konuyu açıklığa kavuşturmanın en doğru yollarından birisi ise bu süreçte etkili olan sûfilere odaklanmaktır. Bu nedenle bu çalışmada erken dönem tasavvuf tarihinin önemli isimlerinden Sehl. Abdullah et-Tüsteri'nin (ö. 283/896) tasavvuf anlayışı incelenmiştir. Birinci bölümde Sehl-i Tüsteri'nin hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Sehl-i Tüsteri, III/IX. yüzyılda yaşamış, Basra, Tüster, Mısır, Mekke ve Irak havzası başta olmak üzere pek çok bölgeye seyahat etmiştir. Zünnûn gibi önemli sufilerle görüşmüş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Sehl'in tefsiri günümüze kadar ulaşmıştır ve tasavvufi tefsir geleneğinin ilk örneklerinden birini teşkil etmektedir. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Sehl'in tasavvuf anlayışı belirli konular üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda Sehl'in tasavvufi haller ve makamlar, nefis, nefsi eğitmek için uygulanan pratik yöntemler, bilgi ve marifet, tevhid ve fena gibi konular hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. Çalışma neticesinde tasavvufun hem din ilimleri içerisinde yer alması hem de sapkın eğilimlerden arındırılması süreçlerinde Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'nin etkin bir biçimde rol oynadığı tespit edilmiştir.</p> |
| Anahtar Kelimeler: Sehl b. Abdullah et-Tüsteri, Sehl-i Tüsteri, Tasavvuf, Sehliyye, İbn Salim |

SUMMARY

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary

| | |
|---|---|
| Thesis Title: Sahl b. Abd Allah at-Tustari's (d. 283/896) Understanding of Sufism | |
| Thesis Author: Tuğba BAŞER | Advisor: Ass. Prof. Ahmet Murat ÖZEL |
| Date of Acceptance: 26.05. 2017 | Total Number of Pages: viii (pretext) + 94 (thesis) |
| Department: Basic Islamic Sciences | Field of Study: Sufism |
| <p>It is among the most important issues of contemporary research in early Sufism that how the Sufis spread in Islamic society in the very beginning. One of the most accurate ways to settle this issue is to focus on prominent Sufis who effect this process. Therefore in this study, Sahl b. Abd Allah at-Tustari (d. 283/896), one of the most important figures in the history of the early Sufism, has been examined. Sahl at-Tustari's life and works are discussed in Part One. In III / IX. century Sahl at-Tustari has traveled many parts of the Islamic world including Basra, Tustar, Egypt, Mecca and Iraq. Zünnûn was one of major figures he met and trained with. Sahl's commentary on Qur'an was reached today and represents one of the earliest examples of mystical exegesis tradition. The second and third parts discussed Sahl's mysticism on certain issues. In this respect Sahl's understanding about mystical states, self, practical methods to educate the soul, knowledge and ingenuity, tawhid and fana were examined. As a result of this work, it has been identified that Sahl b. Abdullah at-Tustari played an important role in the process of tasawwuf taking part in religious sciences and struggling with heretic movements among the Sufis.</p> | |
| Keywords: Sahl b. Abd al-Allah at-Tustari, Sahl at-Tustari, Sufism, Sahliyya, Ibn Salim | |

GİRİŞ

I. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

Araştırmamızın konusu III/IX. yüzyılda Irak havzasında yaşamış ve düşünceleriyle tasavvufun İslam toplumunda yaygınlaşmasına katkı sağlamış önemli mutasavvıflardan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) tasavvuf anlayışıdır. Sehl'in düşüncelerinin özgün yönleri ve yaşadığı dönemdeki diğer sûfilerle arasındaki ilişki, günümüze ulaşan çalışmaları ve birinci elden kaynaklar ışığında çalışmamızda konu edilmiştir. Ünlü tasavvuf tarihçisi Hucvîrî (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*'da Sehl'e nispetle Sehliyye fırkasından bahsetmiş, Sehl'in talebelerinden sonra ise görüşleri Sâlimiyye ekolü tarafından takip edilmiştir. Sehl'in tasavvuf tarihindeki etkisini bütünlüklü bir şekilde ortaya koymak bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için burada sadece Sehl'in tasavvuf anlayışına odaklanmayı uygun gördük. Dolayısıyla çalışmamızın kapsamı, III/IX. yüzyıl Ortadoğu coğrafyasında tasavvufî düşünce ve Sehl'in bu şartlar muvacehesindeki yeriyle sınırlıdır.

II. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamızın amacı, Sehl'in eserlerini ve fikirlerini merkeze alarak, tasavvufun İslam toplumunda nasıl bir gelişim seyri takip ettiğini anlamak ve Sehl'i yaşadığı dönemdeki diğer sûfilerden ayıran özellikleri tespit etmektir. Türkçede Sehl ve düşünceleri hakkında bazı araştırmalar yer alsa bile bunların Sehl'in düşüncelerini, erken dönemin ilmî ve fikrî tarihsel arka planına dayandırmakta yetersiz kaldıkları gözlenmektedir. Bu bakımdan çalışmamızın bir diğer amacı da hem Türkçede Sehl hakkındaki araştırmalara hem de Sehl ya da benzer sûfilere odaklanan çalışmalara yöntem bakımından katkıda bulunmaktır.

Tasavvuf hakkındaki araştırmalar günümüzde belirli bir aşama kaydetmiş olsa bile hâlâ, onun erken dönemi hakkında çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Tasavvufun erken dönemi, hicrî ilk dört yüzyılı kapsayan geniş bir süreci ifade etmektedir. Bu geniş zaman dilimi içinde pek çok önemli sfi yetişmiş ve düşünceleriyle tasavvufun gidişatına yn vermişlerdir. Kanaatimizce bu merkez isimlerin düşüncelerine odaklanmak, tasavvufun nasıl bir gelişim süreci takip ettiğini anlamak bakımından elzemdir. Bu nedenle Sehl'in düşüncelerini incelemek ve tasavvufun seyrindeki etkisini tespit etmek, günümüz tasavvuf araştırmalarında önemli bir konuyu açıklığa kavuşturmak anlamına gelmektedir.

III. Çalışmada İzlenen Yöntem ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda disiplinler arası bir yöntem benimsemeye çalıştık. Bu bakımdan sadece tasavvuf ile ilgili literatüre ve meselelere değil, aynı zamanda Sehl'in düşüncelerinin diğer ilmî disiplinlerle olan ilişkisine de odaklanmaya gayret ettik. Bizzat Sehl'e ait ya da Sehl hakkında kaynaklarda yer alan pek çok ifade bulunmaktadır. Bütün bunları çalışmamızda belirlediğimiz temel sorunlardan hareketle incelemeye tabi tuttuk. Bunu yaparken Sehl'in düşüncelerinin özelde tasavvuf bakımından, genel olarak ise İslam ilim ve düşünce geleneği açısından önemi üzerinde durmaya çalıştık.

Çalışmamızda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'den nakledilerek günümüze ulaşmış eserleri ana kaynaklar olarak kullanılmıştır. Bunlar arasında en önemlisi *Tefsr'l-Kur'âni'l-Azîm* adıyla meşhur olan küçük hacimli tefsirdir. Bu tefsirin çeşitli baskılarından ve hakkında yapılmış ikincil araştırmalardan istifade etmeye gayret gösterdik. Bunun dışında Köprülü 727 numaraya kayıtlı bir mecmuada yer alan ve Sehl'in çeşitli konular hakkındaki görüşlerini ve sonrakilerin bu görüşler üzerine şerhlerini içeren yazma nüshayı da inceleme fırsatı bulduk. Sehl hakkında bilgi veren klasik tasavvuf literatürü de çalışmamızın temel kaynakları arasında yer almaktadır. Başta Serrâc'in *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*, Eb Tâlib Mekkî'nin *Kt'l-kulb*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle* ve Hucvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u olmak üzere V/XI. yüzyıla kadar kaleme alınmış belli başlı tasavvuf eserlerini Sehl'e ulaşmak için kaynak olarak kullandık. Yine Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Ftht-ı Mekkiyye* isimli eserlerinde Sehl ile ilgili bölümlere ve değerlendirmelere müracaat ederek asırlar boyunca Sehl hakkındaki algının nasıl bir seyir takip ettiğini ortaya koymaya çalıştık.

Çağdaş dönemde ise Sehl hakkında yerli ve yabancı pek çok araştırmacı çeşitli çalışmalar yapmışlardır ki bunların hepsinden yeri geldikçe istifade etmeye gayret ettik. Bu minvalde önümüzü açan en önemli ikincil çalışma, hâlâ önemini koruyan bir araştırma olması bakımından Gerhard Böwering'in *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896)*(Berlin, New York, 1980) adlı eseri olmuştur. Yazarın doktora çalışması olan bu eser, Sehl'in hayatı hakkında geniş bir bölümü ve onun tefsiri üzerinden tasavvuf doktrinini incelerken aynı zamanda Sehl ile ilgili bütün bir literatürü de etraflıca değerlendirmektedir. Aynı zamanda dünyanın farklı bölgelerinden kütüphanelerden elde edilen materyallerle zenginleştirildiği için bizim çalışmamız bakımından da ilk kaynaklara ulaşmak adına mühim bir katkısı olmuştur. Bu çalışmanın bir başka önemli yönü kendisinden önce yapılan Sehl hakkındaki çağdaş araştırmaları tamamlayıcı bir nitelik arz etmesidir. Bilindiği üzere Sehl ile ilgili ilk akademik ilgiler, yirminci yüzyılın başlarından itibaren söz konusu olmuştur. 1907 yılında yayımlanan "Die dogmatische Partei der Sâlimiyya" başlıklı makalesinde Ignaz Goldziher Sâlimiyye ekolünün itikadî görüşlerine odaklanmıştır (*ZDMG*, 61, ss. 73-80). Daha sonra Hallâc ile ilgili yazdığı meşhur monografide Louis Massignon, kısa bir süreliğine Hallâc'ın üstatlığını yapan Sehl'in hayat hikâyesi ve düşüncelerini işlemiştir (*La Passion d'Al-Hallâj*, Paris, 1922). Bu iki çalışma dışında Cihat Tunc'un 1970 yılında Bonn'da hazırladığı "Sahl b. 'Abd Allâh At-Tustari und die Sâlimiyya" başlıklı doktora tezi ile Arthur J. Arberry'nin danışmanlığında M. K. J. Cafer'in 1965'te hazırladığı ancak yayımlanmayan "The Sûfî Doctrine of Sahl At-Tustari with a Critical Edition of His Risâlat al-hurûf" başlıklı doktora tezi de yine Böwering'in yararlandığı çalışmalar olması bakımından önemlidir.

Bir diğer önemli kaynak, Sehl'in sözlerini klasik kaynaklardan derleyerek bir portre ortaya koymaya çalışan Abdülhalîm Mahmûd'un *eş-Şeyhü'l-Emîn Sehl et-Tüsterî* (Kahire, 1984) isimli eseridir. Türkçede yer alan çalışmalar arasında Mustafa Öztürk'ün Sehl-i Tüsterî hakkında kaleme aldığı bir makale ve ansiklopedi maddesinden de istifade ettik. İngilizce kaleme alınmış bir diğer önemli çalışma ise Sehl'in ardından teşekkül eden Sâlimiyye ekolünü ve Ebu Tâlib Mekkî'nin bu ekol içerisindeki yerini mütalaa eden Harith Bin Ramli'nin "The Sâlimiyya and Abū Tâlib al-Makkî: The Transmission of Theological Teachings in a Basran Circle of Mystics" başlıklı makalesidir (*Les maîtres*

soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe) : Enseignement, formation et transmission [en ligne]. Beyrut, Presses de l'Ifpo, 2012 içinde ss. 101-129).

Bu minvalde çalışmamızda öncelikle Sehl'in biyografisi, daha sonra da görüşleri üzerine odaklanacağız.



BİRİNCİ BÖLÜM

SEHL b. ABDULLAH et-TÜSTERÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1 Hayatı

1.1.1 Adı, Nisbesi, Künyesi

Kaynaklar, pek çok mutasavvıfın aksine, Sehl'in biyografisinin ana hatlarını ortaya koymaya yetecek ölçüde bilgiler vermektedir. Bu bilgilerden hareketle onun tam adını Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. 'Îsâ b. Abdullah b. Rafî' (رفيع)¹ veya Râfî (رافع);² künyesini Ebû Muhammed ve nisbesini ise Tüsterî olarak tespit etmek mümkündür. Bunun yanı sıra Sehl'i ifade eden pek çok niteleme ve lakaba rastlanmaktadır. Öncelikle "Sehl", "Sehl b. Abdullah", "Sehl-i Tüsterî", "Tüsterî" ve "Ebû Muhammed" onu ifade etmek için en sık kullanılan isimlerdir.³ Öte yandan o, kaynaklarda "imamımız", "eşsiz imam", "gerçek verâ sahibi", "kalplere malik olan"⁴ gibi lakap ve vasıflarla anılmıştır. Sâlimiyye ekolüne mensup mutasavvıflar ile özellikle Ebu Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb*'unda "İmamımız" ve "Ebû Muhammed" şeklindeki atıflarla kastedilen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir. Hakkında yapılan bu nitelermeler ve isimlendirmeler, bir yandan Sehl'in tasavvufî mertebe bakımından büyüklüğünü ifade ederken öte taraftan sûfîler arasındaki otoritesine de işaret etmektedir. Zira Sehl, *imam* olarak nitelenen az sayıdaki mutasavvıflardandır.

¹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye*, thk. Nureddin Şerîbe, 2. bs., Kahire, el-Mektebetü'l-hancî, 1986, s. 206; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Beyrut, Dâru'l-fîkr, 1996, X: 189.

² İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Yakup, *el-Fihrist*, (yy), (trs), s. 237.

³ Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye*, s. 206.

⁴ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, Dımaşk, Dâru'l-ferfûr, 2002, s. 77; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996, s. 108; Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandîl, Beyrut, Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1980, s. 351; a. mlf., *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996, s. 242.

1.1.2 Doğumu ve Vefatı Hakkındaki Bilgiler

Sehl b. Abdullah, İran'ın kuzeybatısında bulunan Hûzistan eyaletinin Tüster, bir diğer adıyla Şüşter⁵ kasabasında doğmuştur. Kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakla birlikte Sehl'in 200/815'lerin başında doğduğu tahmin edilmektedir. Nitekim çağdaş araştırmacılar Sehl'in 203/818 yılında doğmuş olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtir.⁶ Bununla birlikte İbn Hallikân hocası İbn Esîr'den nakille Sehl'in 200/815 yılında doğduğunu belirtirken, aynı zamanda 201/816 yılında doğduğuna dair bir başka rivayet bulunduğunu aktarır.⁷

Sehl'in vefat tarihi ise daha tartışmalı bir konudur. Sülemî, onun vefat tarihini 283/896 olarak kabul eder ancak 293/906 yılı olabileceğine dair bir rivayetten de bahseder.⁸ Ebû Nuaym ise, Sehl b. Abdullah b. Ferhan'dan bahsettiği bölümde, onun vefat tarihini 276 olarak nakleder ve Tüsterî'den hemen önce vefat ettiğini belirtir.⁹ Bu da Ebû Nuaym'ın, Tüsterî'nin de aynı yılda vefat ettiğini düşündüğünü gösterir. Abdullah el-Ensârî el-Herevî de 283/896 yılını doğru kabul eder ve Sülemî'den farklı olarak bir diğer rivayetin 273/886 olduğunu söyler.¹⁰ İbnü'l-Cevzî de Herevî ile aynı bilgileri verirken,¹¹ İbn Hamîs 273 tarihini vermekle beraber Sülemî'nin görüşünü tercih ettiğini belirtir.¹² İbn Mülakkin de 283 ve 273 tarihlerini vermekle beraber Sehl'in Tüster'de vefat ettiğini söyler. Ancak bu yanlış bir bilgidir, çünkü Tüsterî'nin Basra'da vefat ettiği kesin bir bilgidir. Abdurrahman Câmî de Sehl'in 283/896 yılında seksen yaşında vefat ettiğini

⁵ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Mahmûd es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûhî, Beyrut, Dâru'l-cinân, 1988, I: 465; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, 1968, II: 430.

⁶ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustarî (d. 283/896)*, Berlin, New York, Walter De Gruyter, 1980, s. 43-44 (Çalışma boyunca bu esere *The Mystical Vision* şeklinde atıf yapılacaktır.); Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, III/9 (2002), s. 241; Annabel Keeler & Ali Keeler (çev.), *Tafsîr al-Tustarî by Sahl b. 'Abd Allâh al-Tustarî: Great Commentaries on the Holy Qur'an*, Amman, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011, s. xv (Giriş Bölümü).

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II: 429.

⁸ Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye*, s. 206.

⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 212.

¹⁰ Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tabakâtu's-süfîyye*, nşr. Abdülhay Habîbî Kandehârî, Hüseyin Âhî, Tahran, Entişârât-ı Furûî, 1963/1342 hş, s. 113.

¹¹ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, 3. bs., Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1985, IV: 64.

¹² Hüseyin b. Nasr İbn Hamîs, *Menâkibu'l-ebâr ve mehâsinu'l-ahyâr*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Abu Dabî, Merkezü Zâyid li't-türâs ve't-târîh, 2006, I: 206.

nakleder. Bu da Tüsterî'nin 203/818 yılında doğduğuna dair rivayetleri destekleyen bir bilgidir.¹³ İbn Hallikân ise tarihin yanında bir ayrıntıya yer verir ve Sehl'in 283 yılında Muharrem ayında Basra'da vefat ettiğini nakleder.¹⁴ Sem'ânî de 283/896 yılında vefat ettiğini kabul eder ancak 273 yılında vefat ettiğine dair de bir bilginin bulunduğunu nakletmiştir.¹⁵ Zekeriya el-Ensârî'nin *Kuşeyrî Risâlesi* şerhine bir haşiye yazan Mustafa Arûsî ise *Netâicü'l-efkâr*'da Sehl'in vefatıyla ilgili 273 ve 283 tarihlerinden bahsetmiş, fakat ikisi arasında bir tercihte bulunmamıştır.¹⁶ Bütün bu bilgilerden, Sehl'in büyük ihtimalle 203/818 yılında doğduğu ve 283/896 yılında vefat ettiğine dair bilgilerin genel kabul gören tarihleri yansıttığı ve diğer muhtemel tarihlerin ise istisnâî görüş olarak zikredildiği anlaşılmaktadır.

Tüsterî'nin Arap mı yoksa Fars mı olduğu çağdaş araştırmacılar tarafından tartışılmış, ancak kesin bir sonuca ulaşılamamıştır. Tüsterî'nin kimi zaman Farsça ifadeler kullanması onun *mevâliden* olabileceğini gösterirken, dayısı Muhammed b. Sevvâr'ın "seyyid" olduğuna dair bilgi de en azından anne tarafından Arap olduğuna işaret eder.¹⁷ Buna, Sehl'in hiçbir rivayette Farsça konuştuğunun belirtilmemesi; eserlerini Arapça kaleme alması ve görüştüğü mutasavvıfların Arap olmasını eklersek ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğunu öne sürebiliriz.

1.1.3 Ana Hatlarıyla Sehl-i Tüsterî'nin Hayat Hikâyesi

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin hayat hikâyesini bütün detaylarıyla ortaya koymak mümkün olmasa da çağdaş araştırmacılar onun hayatının öne çıkan bazı köşe taşlarını tespit etmektedir. Sehl hakkındaki çalışmada Gerhard Böwering, Sehl'in hayat hikâyesini dört ana dönem üzerinden incelemenin mümkün olduğunu belirtmektedir:

(i) *İlk Tahsil Dönemi*: Yaklaşık 203/818 yıllarındaki doğumundan 219/834 yılında Mekke'ye gerçekleştirdiği hac yolculuğu arasındaki süreyi kapsamaktadır. Sehl bu

¹³ Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri: Nefahâtü'l-üns*, çev. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan Yay., 2011, s. 187.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II: 429.

¹⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I: 465; ayrıca bkz. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-süfiyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut, Dâru Sâdir, 2012, I/2, s. 647.

¹⁶ Mustafâ Arûsî, *Netâicü'l-efkârî'l-kudsiyye fî beyâni me'ânî şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007, I: 169.

¹⁷ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 44-45.

dönemde hem dinî ilimlere yönelik hem de manevi anlamdaki ilk eğitimini dayısı Muhammed b. Sevvâr'dan daha sonrasında ise Ebû Habib Hamza el-Abâdânî ile Zünnûn el-Mısrî'den tahsil etmiştir.

(ii) *İnziva Dönemi*: Zünnûn el-Mısrî ile muhtemelen birkaç yıl süren birlikteliğinin ardından Tüster'e dönmesi ile burada Zünnûn'un 245/860 yılındaki vefatına kadar inziva, uzlet ve manevi terbiye hayatını yaşadığı dönemi kapsar.

(iii) *Tüster'deki İrşad Dönemi*: Zünnûn'un 245/860'taki vefatı ile Basra'ya yerleştiği 262/876 yılı arasındaki dönemi kapsar. Bu dönemde Sehl, Tüster'de kendisine intisap eden talebelerini yetiştirmeye başlamıştır. Bu dönemde Saffarîlerin (veya Seferîler) hâkimiyetinde olan Tüster, 262/876 yılında Zenc isyanı diye meşhur olan siyasi karışıklık sırasında tehdit altında kalmıştır. Sehl'in Tüster'den ayrılıp Basra'ya yerleşmesi bu zamana rastlar, ancak Sehl'in Tüster'i bu siyasi karışıklık nedeniyle mi, yoksa görüşlerinden dolayı sürüldüğü için mi terk ettiği hususunda farklı değerlendirmeler bulunur.

(iv) *Basra'daki İrşad Dönemi*: Tüster'den ayrılıp Basra'ya yerleştiği 262/876 ya da 263/877 yılından 283/896'daki vefatına kadar geçen süreyi kapsar.¹⁸ Şimdi Sehl'in hayatındaki belli başlı bu dört dönemi daha ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz.

1.1.3.1 Bir Mürid Olarak Tüsterî: İlk Tahsil ve İnziva Dönemleri (h. 203-245)

Döneminde oldukça etkin olmasına rağmen Sehl'in ailesiyle ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Hucvîrî bir oğlu olduğundan bahsetmektedir.¹⁹ Annesi, babası ve evliliği hakkında bilgi bulunmasa da dayısı ile ilgili bilgiler Sehl'in annesi ya da babası

¹⁸ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 43-44.

¹⁹ Hucvîrî bunu "*Ennehû ruzika veleden...*" şeklinde ifade eder. Bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 609. Sehl ile ilgili bu pasajda aile hayatına dair bilgiler bulunur. Hucvîrî şöyle anlatır: "Naklederler ki, Sehl b. Abdullah'ın bir çocuğu dünyaya gelmişti. Çocuk ne zaman annesinden yiyecek bir şey istese, annesi ona "Bunu Allah'tan iste!" derdi. Bunun üzerine oğlan mihraba gider ve secdeye kapanırdı. Bu sırada annesi, oğlanın arzu ettiği şeyi hazırlar ve gizlice önüne koyardı. Oğlan bunun annesi tarafından kendisine verilmiş olduğunu bilmezdi. Onun için de sürekli Hakk'ın dergâhına dönüp yüz sürerdi. Bir gün medreseden geldiğinde annesi evde değildi. Seccade üzerine secde etti. Hakk Teâlâ da ona istediği şeyi peyda etti. Annesi eve gelip oğlunu bu vaziyette görünce "Oğlum! Bu nereden geldi?" diye sordu. Çocuk da cevap verdi: "Her zamanki yerden!" Bkz. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 513. Bu anlatıyı doğru kabul edersek, Sehl gibi hanımının da aynı şekilde dindarlıkla ilgili yüksek bir hassasiyete sahip olduğu; çocuklarının da bunu alışkanlık haline getirmeleri için çabaladığı anlaşılmaktadır.

Abdullah'ı erken yaşta kaybetmiş olabileceğini ya da en azından onun eğitimiyle yakından ilgilenecek düzeyde imkânları olmadığını akla getirmektedir. Bu süreçte çocukluk yıllarını Tüster'de dayısının yanında geçiren Sehl-i Tüsterî, hem dinî ilimlere dair ilk tahsilinde hem de manevi hayata dair anlayışının şekillenmesinde dayısı Muhammed b. Sevvâr'dan büyük ölçüde etkilendi.

Muhammed b. Sevvâr'ın Sehl-i Tüsterî'yle ilgilenmesine dair en erken bilgiler Sülemî'nin *Tabakât*'ında ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde yer almaktadır. Kuşeyrî'nin Sehl'in hâl tercümesini aktardığı bölümde, onun çocukluk yıllarına ve tasavvufa nasıl intisap ettiğine dair bilgiler, diğer sûfilerle mukayese edildiğinde daha geniş yer tutar. Öyle ki, Kuşeyrî bu kısımda yalnızca Sehl'in dayısı ve Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî ile arasındaki ilişkilere dair bilgiler verir. Kuşeyrî'nin aktardığına göre Sehl şöyle demektedir: “Daha üç yaşındayken kalkar ve sabaha kadar uyumayan dayım Muhammed b. Sevvâr'ın nasıl namaz kıldığına bakardım. Dayım ise bana ‘Git, uyu. Çünkü kalbimi meşgul ediyorsun!’ derdi.”²⁰ Bu rivayet, Sehl'in henüz çok küçük yaşta dinî yaşantıya olan ilgi ve merakını göstermesi bakımından önemlidir. Kuşeyrî'nin devamında rivayet ettiği aşağıdaki bilgiler, klasik kaynaklarda Sehl'in ilk gençlik yıllarına dair en detaylı anlatıyı içerdiği için eksiksiz aktaracağız:

Muhammed b. Hüseyin, Ebû'l-Feth Yûsuf b. Ömer ez-Zâhid'den, o Abdullah b. Abdülhamîd'den, o Ubeydullah b. Lü'lûi'den, o da Ömer b. Vâsıl el-Basrî'den aktardığına göre Sehl şunu anlatmıştır: Bir gün dayım [Muhammed b. Sevvâr] bana “Seni yaratan Allah'ı zikretmek istemez misin?” diye sordu. “İsterim, ama O'nu nasıl zikredeceğim?” diye sordum. Şöyle dedi: “Yatağına girip sağa sola döndüğünde dilini oynatmaksızın kalbinle üç kere ‘Allah, beni ve davranışlarımı görmektedir’ de.” Buna üç gün devam edip durumu kendisine bildirdim. Bu kez bana “Bunu her gece yedi defa tekrar et” dedi. Bunu da yapıp kendisine bildirdim. Bu kez bana her gece on bir defa bunu tekrar etmemi söyledi. Dediğini yaptım. Bunun neticesinde kalbim bu durumdan haz almaya başladı. Bir sene sonra dayım bana öğrettiğini iyi muhafaza etmemi, kabre girene kadar buna devam etmem gerektiğini; çünkü bunun dünya ve ahirette benim için faydalı olacağını söyledi. Ben de buna senelerce devam ettim ve neticede sırrım da bu durumdan haz almaya başladı. Sonra bir gün dayım bana, “Sehl! Allah bir kimseyle birlikte bulunur, ona nazar kılar ve yaptıklarına şahit olursa, acaba o kişi Allah'a âsî olabilir mi? Günahıtan sakın!” dedi. Böylece ıssız sedasız yerlerde halvete çekilmeye başladım. Sonra beni mektebe (*küttâb*) gönderdiler, fakat ben

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 78; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 108.

himmet ve gayretimın dağılmasından endişelendiğim için muallime ‘Her gün bir saat ders aldıktan sonra geri dönmeme izin verin!’ dedim. Mektebe bu şekilde devam ettim ve altı veya yedi yaşındayken Kur’ân’ı ezberledim. On iki yaşına kadar sadece arpa ekmeği yiyerek oruç tuttum. On üç yaşındayken kafama bir mesele takıldı ve ailemden bu meseleyi çözebilmek için beni Basra’ya göndermelerini istedim. Neticede Basra’ya geldim ve meseleyi buradaki âlimlere sordum, fakat hiçbir beni tatmin edecek bir cevap veremedi. Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abâdânî adıyla tanınan biriyle görüşmek için Basra’dan Abâdân’a geçtim. Sorumu sordum ve cevabımı aldım. Âdâbı ile edeplenmek ve görüşlerinden faydalanmak için bir müddet onun yanında kaldım. Sonra Tüster’e döndüm. Sadece bir dirhemlik bir farak* arpa ile iktifa edecek kadar [senelik] gıdamı azalttım. Bu arpa öğütülüyor ve benim için pişiriliyordu. Her gün seher vakti bir ûkiyye [yaklaşık 1.2 kg] katıksız saf arpa ekmeği ile tuzsuz ve katıksız iftar ederdim. Bu bir dirhem bana bir sene yeterdi. Sonra sırasıyla üç, beş, yedi, on beş ve nihayet yirmi günde bir iftar yapmaya azmettim. Bundan sonra seyahate çıktım ve senelerce diyar diyar dolaştıktan sonra Tüster’e döndüm ve geceleri sabaha kadar ibadetle geçirdim.²¹

Bu pasaj, Sehl’in ilk çocukluk ve gençlik yıllarına dair net bir tablo ortaya koymaktadır. Anlatıdaki ifadelerden ve olayların kronolojik akışından hareket edersek, Sehl’in ana hatlarıyla hayat hikâyesini oldukça geç bir dönemde anlattığını öne sürebiliriz. En azından Tüster’den Basra’ya gitmek zorunda kaldığı 262/876 ya da 263/877 yılından daha önceki bir zamana kadar geçen süre, yukarıdaki pasajda yer almaktadır. Öte taraftan Zünnûn ile karşılaşmasına vesile olan hac ziyaretinden hiç bahsetmemesini ve Zünnûn’un 245/860’daki vefatını dikkate alarak söylersek, bu anlatıda geçen olayların yaklaşık 207/822 ilâ 240/855 arasındaki otuz yıla yakın veya biraz fazlası bir dönemde gerçekleştiği de iddia edilebilir.

Yukarıdaki anlatı aynı zamanda Sehl’in tasavvufî yaşantıya dair yatkınlığını açıkça gözler önüne sermektedir. Sehl altı veya yedi yaşında henüz okula başlamamış bir çocukken kendisine verilen *virâdî* eksiksiz yerine getirebilecek düzeyde bir kararlılık ve devamlılık göstermiştir. Bunun yanında yine kısa bir sürede hafızlık yapabilecek düzeyde keskin bir zekâyâ ve hafızaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak daha da önemlisi, yine altı veya yedi yaşından önce, okula gitmenin kendisini tasavvufî yaşantısına dair

* Eski bir ölçü birimi. 1 farak = 56,5 kg.

²¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 78-79; a. mlf., *Kuşeyri Risâlesi*, s. 108-109

yükümlülükleri yerine getirmesinden alıkoyacağını düşünecek kadar bir fikrî olgunluğa ulaşmış olmasıdır.

Bu anlatıda dikkati çeken bir diğer husus da Sehl'in çok küçük yaştan itibaren uzlet ve riyazet hayatıyla ilgili belirli prensipler edinmesidir. Sekiz ilâ on iki yaş arasında ve daha sonrasında, önemli bir müddet “sadece arpa ekmeği” yiyerek beslendiğinden bahsetmesi, klasik kaynaklarda hakkında riyazet ve mücahede imamı olarak söz edilecek Sehl'in başından beri hem bedenen hem de ruhen bu zühd hayatına yatkınlığı ve ünsiyeti bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Sehl'in Tüster'den ilk kez ayrılmasına neden olan olay, on üç yaşındayken kafasına takılan bir sorunun cevabını öğrenmek istemesiyle başlamaktadır. Ailesinden izin alarak yaklaşık 216/831 yılında Tüster'den Basra'ya geçen Sehl'in bu şehirde uzun bir müddet kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu kısa ziyaret esnasında Basra'daki bazı âlimlerin Sehl'i, Abâdân'daki Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî'ye yönlendirmiş oldukları görülmektedir. Bu bakımdan Böwering'in de belirttiği gibi Sehl, aynı sene içinde Basra'dan Abâdân'a gitmiştir.²²

Ünlü Fransız oryantalist Louis Massignon (ö. 1962) tasavvuf tarihindeki ilk ribatlar hakkında bilgi verirken Abâdân şehrinin önemine değinmektedir. Buna göre tasavvuf tarihinde ilk ribat 150 senesi civarında Abdülvâhid b. Zeyd'in müridleri tarafından Abâdân'da kurulmuştur. Daha sonra Abâdân'daki bu ribat çok meşhur olmuş, hatta orada kılınan namaza *-es-salâtu bi Abâdân-* denilerek özel bir önem atfedilmiştir. Abâdân, Kurna'da birleşen Fırat ve Dicle nehirlerinin Basra körfezine döküldüğü yerde *şatt* adıyla bilinen üçgen şeklinde bir bölgede yer almaktadır. Massignon'a göre Abâdân'daki bu meşhur zaviyenin Zengler tarafından 260/873 tarihinde tahrip edildiği sanılmaktadır.²³ Erken dönemlerden itibaren âlimlerin ve sûfilerin uğrak yeri olan Abâdân'daki bu ribatta, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Hammad b. Seleme (ö. 167/784), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/865), Bişr-i Hâfî (ö. 227/841) ve Serî es-

²² Böwering, *The Mystical Vision*, s. 47.

²³ Louis Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi: La Passion de Hallâj*, çev. İsmet Birkan, İstanbul, Ardıç Yay, 2006, s. 37.

Sakatî (ö. 251/865) gibi isimler vakit geçirmişlerdir.²⁴ O halde Sehl 216/831 civarında Abâdân'a geldiğinde şehir, sûfler için hâlâ önemini koruyan bir merkez vasfındaydı.

Sehl'in Tüster'den Basra'ya oradan da Abâdân'a gitmesine vesile olan meselenin tam olarak ne olduğu İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) kadarki klasik tasavvuf kaynaklarında geçmemektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin cevabını aradığı soru "Kalp secdesi ne demektir?" sorusuydu. *Fütûhât-ı Mekkiye*'de Tüsterî'nin Abâdân'a gidip kafasındaki soruyla ilgili cevap arayışı ve Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî'yi buluşu birkaç yerde konu edilir. Bunlardan birinde İbnü'l-Arabî şöyle demektedir:

Secde etmek, kalbe vaciptir. Kalp secde ettiğinde ise, yüz secdesinin aksine, secdeden asla kalkmaz. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, tasavvuf yoluna girdiği ilk dönemde kalbinin secde ettiğini görmüş, secdeden kalkmasını beklemiş, fakat kalkmamış. Bunun üzerine hayrette kalmış. Yaşadığı hadiseyi bu yolun pirlere sormaya başlamış, bilen kimse bulamamış. Çünkü onlar dürüst insanlardı, gerçekleşmiş bir zevk (tecrübe) olmaksızın konuşmazlardı. Bunun üzerine Sehl'e şöyle denilmiş: "Abâdân şehrinde saygın bir şeyh var, oraya gidersen belki sorunun cevabını alabilirsin." Bunun üzerine Sehl, yaşadığı şeyi sormak için Abâdân'a gitmiş, o şeyhin huzuruna girmiş, selam vermiş ve şöyle demiş: "Ey şeyh! Kalp secde eder mi?" Şeyh şöyle cevap vermiş: "Eder, hem de sonsuza kadar." Böylece, şifâsını bulmuş ve o şeyhin hizmetine girmiş.²⁵

²⁴ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 47.

²⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, IV: 198. İbnü'l-Arabî kalp secdesi hakkında önemli izahlarda bulunarak şöyle demektedir: "Kalp secdesi hakkında tasavvuf yolunun esası şudur: İnsan için göz görmesiyle bir hal meydana geldiğinde, hiç kuşkusuz, kendisi kemâle erdiği gibi ma'rifeti ve korunmuşluğu da yetkinleşmiş demektir. Artık, şeytan ona ulaşmak için bir yol bulamaz. Velî hakkında bu koruma 'muhafaza' diye isimlendirildiği gibi nebi ve peygamber hakkında 'ismet (masumluk)' diye isimlendirilir. Bu farklılık, peygamber ve nebiler karşısında saygının bir gereğidir. Böylece onların korunmuşluğuna 'ismet' ismi tahsis edilerek, velî ve nebi arasındaki fark sağlanmıştır. Yine de, bu ikisinin arasındaki farkı şöyle açıklayabiliriz: Nebiler, dışta ve içte (zâhirde ve bâtında) şeytandan korunmuş kimselerdir. Onlar, bütün hareketlerinde Allah tarafından muhafaza edilir ve sakınılır. Çünkü Allah, onları örnek alımsınlar diye görevlendirdi. Onların işi, Hakk'a yakarmak ve O'nunla konuşmaktır. Gönderilmiş nebiler, kendi adlarına mubah bir işi yapmaktan korunmuştur. Çünkü onlar, söz ve fiilleriyle hüküm koyarlar. Mubah bir iş yaptıklarında ise, kendilerine uyulsun diye onu hüküm yapmak üzere işlerler ve Allah'ın o şey hakkındaki hükmünü takipçilerine bildirirler. Öyleyse, kendilerine indirilen şeyi insanlara açıklamak peygamberlerin zorunlu görevidir. Allah şöyle buyurur: 'Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Bunu yapmazsan, risaletini ulaştırmamış olursun. Allah seni insanlardan korur.' Peygamber'in vârislerinin de bu tebliğden büyük bir pay ve nasipleri vardır. Velî ise, Allah'ın dilediği bir şeyi kalbine aktarması esnasında, şeytanın yapmasını arzuladığı işten korunmuştur. Böylece Allah (şeytanın arzuladığı o işin) hakikatini razı olacağı tarza çevirmekle değiştirir. Bu durumda, velî Allah katında büyük bir mertebeye ulaşır. İblisin gûnahtaki ısrarı olmasaydı, bir daha bu velîye dönmezdi, çünkü velîye getirdiği işin (dürtünün) yakınlık ve mutluluğunu artırdığını görür. Nebiler ise, şeytanın bir şey aktarmasından korunmuştur. İşte (nebilere özgü) ismet ile (velîlere özgü) hıfz arasındaki fark budur. Peygamber karşısındaki saygının gereği olarak, hıfz (korunma) velîlere tahsis edilmiştir. Çünkü şeytanın ilahî tecellinin kalplerine verdiği bilgiden dolayı

Tüsterî'nin bu tecrübesine ilişkin İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı diğer iki pasaj, hem kalp secdesinin farklı yönlerine işaret etmekte hem de Sehl'in altı yaşındayken Kur'ân'ı ezberlemesinin zihnindeki kalp secdesi düşüncesiyle ilişkisini kurmaktadır:

Allah Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin şeyhi el-Abâdânî'ye rahmet etsin! Sehl 'Kalp secde eder mi?' diye sorduğunda, şeyh şöyle cevap vermiş: 'Ebede kadar secde eder.' Allah, peygamberimize de merhamet etsin ve esenlik versin. Umrenin hacca dâhil olması hakkında kendisine 'Her sene mi hac edeceğiz?' diye soran birisine şöyle cevap vermiş: 'Sonsuza kadar.' Kastedilen, ezellik diyarında kalan ruhaniliktir. Cennet ehli, her sene takdir edilmiş olarak onu bulur ve şöyle derler: 'Bu nedir?' Onlara yanıt verilir: 'Hacda umre bir rahatlık, nimet, nezih ve değerli bir konukluktur. Onunla yüzler aydınlanır, onun sayesinde güzellik ve iyilikleri artar.'²⁶

"Ahlâkı Kur'ân olan kimse, Kur'ân ehlidir. Kur'ân'ın ehli olan ise, Allah'ın ehlidir. Çünkü Kur'ân Allah'ın kelâmı, Allah'ın kelâmı ise O'nun

bazı velîlerin kalplerine ulaşma imkânı da yoktur. Allah şöyle der: 'Her kovulmuş şeytandan koruyarak.' Kastedilen, şeytanların en büyüğüdür. Çünkü şeytan herkese makâmına yaraşan şeyi aktarır. Şeytan, söz gelişi, bir velîye gelir ve ona ancak itaatleri yapmasını söyler, itaatleri çeşitlendirir, onun dikkatini bir itaatten daha üstün bir itaate çeker. Bu durumda velî, ibadetlerde nefsanî arzularına ait bir etki göremez ve onu yapmaya koşar. Kovulmuş şeytan ise, velînin verdiği düşünceyi almakla tatmin olur. Velî bu konuda Rabbinden bir delile sahip olsaydı, hiç kuşkusuz, daha iyi olurdu. Şeytan, ilahî tecellinin bilgisine herhangi bir şekilde zarar veremez. Bu nedenle Hz. Peygamber kendi şeytanı, yani onunla 'sorumlu yakını' hakkında şöyle der: 'Allah bana ona karşı yardım etmiş, o da Müslüman olmuştur.' Yani, şeytanı peygambere boyun eğerek ona sadece iyiliği emretmiştir. Allah hakkındaki bilgisi teorik düşünce ve tümevarımdan olan kimse ise, bu durumda değildir. Şeytan ona kuşku kanıtlar verir. Amacı ise, kişiyi şaşkırtmak ve Rabbini bilmeyerek ya da kuşku ya da hayret ya da tereddüt içinde ölmesini sağlamak için onu düşünme alanına çekmektir. Allah hakkındaki bilgisi tecelliden meydana gelen velî ise, basirete sahip olarak her kuşkudan korunmuştur. Çünkü şeytanın, yani insan ve cin şeytanlarının ilahî tecelli ilminin sahibinin kalbine ulaşma imkânı yoktur. Böyle bir hal ise, velîler içinde sadece 'kalbi secde eden' kimse için gerçekleşebilir. Çünkü şeytan insandan ancak kalbiyle ve yüzüyle (zahir ve batın) secde ettiğinde uzaklaşabilir. Kalbi secde etmeyen velî korunmuş değildir.

Kalbin secdesi, Allah ehlinin yolunda önemli ve büyük bir meseledir, az bulunan bazı fertlerin dışında kimse için gerçekleşmez. Onlar, rablerinden bir delile sahip kimselerdir. Delil, Hakkın tecellisi demektir. Bu delili, şeytanın ayırdığı kuldanda meydana gelen bir şahit (tanık) takip eder ki o da, 'kalbin secdesi'dir. O halde, Rabden gelen bir delille onu takip eden şahit bir araya geldiğinde, kalp korunur ve sakınılır. Bu kalbin sahibi ise, insanları basiretle Allah'a çağırır. Tasavvuf yolunda bu makâm hakkında sûfîlerin şaşkırdığı pek çok sebep vardır. Ebü Yezîd şöyle der: 'İnsanları şu kadar yıl Allah'a davet ettim, sonra Allah'a döndüm, bir de ne göreyim: Hepsi beni geçmiş.' Bu makâmda Ebu Yezîd'e şöyle denilmiş: 'Ârif günah işler mi?' O da şöyle cevap vermiş: 'Allah'ın emri mutlaka gerçekleşir.' Bu ifade, edebî zirvesidir. Çünkü Ebu Yezîd 'evet' ya da 'hayır' dememiştir. Bu ise, onun hali, bilgisi ve saygısının yetkinliğindedir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, IV: 199-200.

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, I: 210.

ilmidir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî henüz altı yaşındayken bu makâma ulaşmıştı. Bu yoldaki ilk hali, kalp secdesiydi. Hâlbuki büyük hal sahibi uzun yaşamış nice Allah velîsi vardır ki, kalp secdesi yapamamış, kalbin bir secdesi olduğunu da öğrenememiştir. Bununla birlikte o, velîlik makâmına ulaştığı gibi onda derinleşmiştir de. Kalp secdesi gerçekleştiğinde, sahibi bir daha başını secdeden kaldırmaz. Kalp secdesi, başka pek çok ayağın (kadem) kendisinden çıktığı tek kadem üzerinde sabit kalmaktır. Bu secdeyi yapan kişi, o kadem üzerindedir. Velîlerin çoğu, kalbin bir halden bir hale dönüştüğünü görür. Zaten kalp de bu nedenle ‘kalp’ diye isimlendirilir. Bu makâm sahibi ise, halleri değişse bile, tek bir yönden onun üzerinde sabittir. Bu durum ‘kalp secdesi’ diye isimlendirilir. Bu nedenle Sehl b. Abdullah Abadan’da bir şeyhin huzuruna girdiğinde, kendisine şöyle sorulmuş: ‘Kalp secde eder mi?’ Şöyle cevap vermiş: ‘Ebediyete kadar.’ Bunun üzerine Sehl, şeyhin hizmetine girmiştir.”²⁷

İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, Sehl'in kafasına takılan “kalp secdesi” sorusu, tasavvuf yoluna girmiş kimselerin büyük bir kısmının muhtemelen hiçbir zaman tecrübe edemeyeceği derecede yüksek bir yetkinliğin işareti sayılmaktadır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin şahitliği, hem Sehl'in tasavvuf yolundaki şahsî kabiliyetine ve olgunluğuna hem de kendisinden sonraki mutasavvıfların onu tasavvufun *imamlarından* biri kabul ettiğine işaret etmektedir. Geç dönem tabakat yazarlarından Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1032/1622) de *el-Kevâkibü'd-dürriyye*'sinde Sehl'in kafasına takılan soruyla ilgili izahlarında İbnü'l-Arabî'ye atıf yapmaktadır.²⁸

Sehl'in ifadelerine dayanarak onun burada Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî'ye intisap edip bir müddet hizmetinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak Sehl'in burada ne kadar süre kaldığına ve el-Abâdânî ile nasıl bir şeyh-mürşid ilişkisine sahip olduğuna dair kaynaklar kesin bilgi vermemektedir. Bununla birlikte İbn Hallikân, Sehl'in Abâdân'da “bir süre ikamet ettiğini” belirtir.²⁹ Öte taraftan ünlü seyyah İbn Battûta'nın (ö. 770/1369) Basra ve Ubullah bölgeleri arasında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye ait bir “ibadet mekânı” bulunduğunu zikretmesi,³⁰ Sehl'in Abâdân veya civarında iz bırakacak kadar süre geçirdiğini göstermektedir. Eğer talebesi İbn Sâlim'in aktardığına dayanarak

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, VI: 150.

²⁸ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, I/2, s. 635; Böwering, *The Mystical Vision*, s. 48.

²⁹ İbn Hallikân şöyle der: “*Ve sekene el-Basrate zemânen ve Abâdân müddeten.*” Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II: 429.

³⁰ İbn Battûta'nın *Seyahatnâme*'sinden nakleden Böwering, *The Mystical Vision*, s. 49.

söyleyecek olursak, Sehl on altı yaşındayken hacca gittiğine göre,³¹ en azından Abâdân'dan Tüster'e dönüşü 219/834 yılına rast gelmektedir. Bu da Sehl'in Abâdân'da en az üç sene kaldığını göstermektedir.

Burada kaldığı süre Sehl'in manevi gelişimi bakımından şüphesiz çok önemlidir. Hem bir mürşide intisap ederek tasavvufî terbiye altında yetişmesi hem de çeşitli ruhanî tecrübeler yaşaması, bu döneme rastlamaktadır. Bu tecrübelerden birine, *Tefsîr*'inde Âyete'l-kürsî'deki ilk cümleyle ilgili ifadelerinde değinmektedir:

﴿ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ Bu, Allah'ın kitabındaki en büyük âyettir. Bu âyette ism-i a'zâm mevcuttur ve yemyeşil bir nur ile doğudan batıya kadar tek satır halinde gökyüzünde yazılıdır. Ben bu yazıyı, Abâdân'da bulunduğum bir Kadir gecesinde bizzat görmüştüm.³²

Kaynakların verdiği bilgiler, Sehl'in Abâdân'dan ayrıldıktan sonra Tüster'e döndüğünü ve kısa bir süre sonra tekrar seyahate çıkarak hacca gittiğini göstermektedir. Ferîdüddîn Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'da verdiği bilgileri kronolojik olarak doğru kabul edersek, Sehl, Tüster'e döndüğünde “Günahkârın günahından, itaat edenin de itaatinden tevbe etmesi gerekir,” dediği için Tüster'deki bazı âlimlerin tepkisini çekmiş ve ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte uğradığı ilk şehir Kûfe olmuştur.³³ Kûfe'de kısa bir süre kalan Tüsterî daha sonra 219/834'de Mekke'ye hacca gitmiştir. Attâr'ın ifadesiyle “Pîri Zünnûn el-Mısırî”³⁴ ile karşılaşması da bu hac ziyareti sırasında vaki olmuştur.

Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/860) ile Sehl'in karşılaşmasına dair en erken bilgiler sırasıyla Sülemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Herevî ve Attâr'da bulunur. Sülemî, Ebû Nuaym ve Attâr Sehl'in Zünnûn ile “karşılaştığından” ve “görüştüğünden” bahsederlerken;³⁵ Herevî ise Sehl'in Zünnûn'un “talebesi” olduğunu zikretmektedir.

³¹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdülbâkî Surûr, Kahire, Dâru'l-kütübi'l-hadîse bi-Mısır, 1960, s. 223; a. mlf., *İslâm Tasavvufu: el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay., 1996, s. 173; Böwering, *The Mystical Vision*, s. 49.

³² Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007, s. 37 (Bu esere bundan sonra *Tefsîr* şeklinde atıf yapılacaktır.)

³³ Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2007, s. 290-291; Böwering, *The Mystical Vision*, s. 49.

³⁴ Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 289.

³⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 206 (*şâhede...*); Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 190 (*laqiye...*). Böwering'in aktardığına göre Attâr, Sehl'in Mekke'den Tüster'e döndüğüne Zünnûn'u kendisini bekler vaziyette bulduğunu naklettiğini aktarırken (Böwering, *The Mystical Vision*, s. 50), Süleyman

Böwering'e göre Sehl'in Zünnûn'un öğrencisi (*şakird*) olduğunu ilk zikreden Herevî olmalıdır.³⁶ Her hâlükârda, aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız gibi, Sehl'in Tüster'deki irşad faaliyetlerine Zünnûn'a olan saygısından dolayı o vefat ettikten sonra başlamasını dikkate alırsak, onun Zünnûn'dan gerek Mekke'deyken gerekse bazı rivayetlere göre Mısır'dayken³⁷ tasavvufî terbiye anlamında oldukça istifade ettiğini ve bu yönüyle Zünnûn'u Sehl'in üstatlarından biri saymak gerektiğini söylemeliyiz. Zünnûn el-Mısırî'den de istifade eden Sehl, daha sonra tekrar memleketi Tüster'e dönmüştür. Kaynakların verdiği bilgilerden, Sehl'in Zünnûn ile beraber yaklaşık üç yıl geçirdiği anlaşılmaktadır.³⁸ Bu durumda Sehl'in Zünnûn ile görüşmesinden sonra Tüster'e tekrar dönüşü yaklaşık 223/838-9 yıllarına tekabül etmektedir.

On üç yaşındayken Tüster'den ilk kez ayrıldığı 216/831 yılından Zünnûn'un 245/860'daki vefatına kadar geçen süre, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin hem dinî ilimlerde hem de manevî ilimlerde yetiştiği dönemi ifade etmektedir. Sehl'in çeşitli kaynaklarda yer alan anlatılarından hareket ederek belirtirsek, tasavvufun riyazet ve mücahede uygulamalarına dair ölçü ve prensipleri bu dönemde tahsil etmiştir.

1.1.3.2 Bir Mürşid Olarak Tüsterî: Tüster ve Basra'daki İrşad Faaliyetleri (h. 245-283)

Sehl'in hayatındaki en önemli kırılma noktalarından biri de Zünnûn'un 245/860'daki vefatı ile beraber Tüster'de irşad faaliyetlerine resmen başlaması ve yine bu süreçte yaşadığı bölgenin bir dizi siyasi-askerî gelişmelere sahne olmasıdır. Serrâc *el-Lüma*'da Sehl b. Abdullah'a zaman zaman bazı ilmî sorular sorulduğunu, onun belirli bir süre geçmeden cevap vermediğini; daha sonra konuştuğunda ise güzel şeyler söylediğini, kendisine bunun sebebi sorulduğunda da Sehl'in "Zünnûn hâlâ hayattadır. Zünnûn yaşadığı sürece ona olan saygı ve hürmetimden bu konuda konuşmak istemem" dediğini aktarmaktadır.³⁹ Bu bilgiye dayanarak, -Zünnûn ile Mekke'de geçirdiği yaklaşık üç yılı (219-223) hesaba katarsak- Sehl'in Mekke'den Tüster'e döndüğü 223 yılından 245 yılına

Uludağ'ın hazırladığı neşirde ise Sehl'in Zünnûn ile Mekke'de görüştüğü daha sonra da Tüster'e döndüğü ifadeleri yer almaktadır. Bkz. Attâr, *Evlîyâ Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 291.

³⁶ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 50.

³⁷ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 51.

³⁸ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 50-58.

³⁹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 240; a. mlf., *İslam Tasavvufu: el-Lüma*, s. 187.

kadarki yirmi yılı aşkın süre boyunca, etrafında belirli sayıda bir talebe/müntesip kitlesinin teşekkül ettiği; ancak bu müntesipler topluluğuna henüz gerçek anlamda müşhidlik yapmadığı neticesine ulaşabiliriz. Öte yandan sadece kendisine tabi olanlara yönelik irşad faaliyetleri yürüttüğünü ve halka açık vaaz ve sohbetlere ancak Zünnûn'un vefatı sonrasında başladığını da düşünebiliriz. Her iki durumda da Sehl'in 223-245 yılları arasında Tüster'de, hayatının sonraki dönemine göre daha çok inziva ve uzlet hayatını tercih ettiği yönündeki değerlendirme isabetli sayılabilir.

Bu süreçte Sehl'in müridleri olduğunu, Kuşeyrî, Hucvîrî ya da Ebû Nuaym gibi müelliflerin aktardığı menkıbe ve rivayetlerden çıkarabiliriz. Sehl'in irşad faaliyeti yürüttüğü, tefsir başta olmak üzere çeşitli ilmî meclisler düzenlediği ve dönemin ilim çevresiyle aktif bir ilişki içinde olduğuna dair elde veriler bulunur, fakat bunları tarihsel bir aralığa yerleştirmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Zünnûn'un vefatından sonra Sehl'in irşad faaliyetlerini yoğunlaştırması, 260/874 civarındaki siyasi karışıklıklara kadar kaynaklarda belirsiz bir çerçevede yer bulmaktadır.

Sehl'in yaşadığı dönemde Tüster, genel bakımdan Abbasilerin hâkimiyetinde olsa bile zaman zaman farklı grupların etki alanına girmiş, nispeten karmaşık bir bölgeydi. Ya'kûb b. Leys es-Saffâr önderliğindeki Saffârîler, 251/865 yılından itibaren Tâhirîlerin elinde olan Horasan bölgesinde büyük bir genişleme gösterdi. Abbasiler ile iyi geçinen Ya'kûb'un kardeşi Amr zamanında Tüster, Saffârîlerin kontrolünde kalan bir bölge haline geldi. Bununla birlikte Saffârîler içerisindeki siyasi karışıklar ve bölgedeki diğer güçlerin saldırıları bu muhiti oldukça karmaşık bir siyasi düzleme çekmiştir. Bütün bunlara ek olarak bölge için çok daha büyük tehlike 256/869 yılında Zencîlerin isyanı (veya Zeng İsyanı) ile ortaya çıkmıştır. Doğu Afrika'dan getirilen zenci köleler Basra civarında büyük gruplar halinde çok kötü şartlarda tarlalarda, tuzlalarda ve güherçile ocaklarında çalıştırılıyorlardı. Ali b. Muhammed adında bir kişi, kendisinin Hz. Ali soyundan geldiğini iddia ederek ve Zencîlere zenginlik vaad ederek onları isyana sevk etti. Zencîler kısa zamanda büyük bir güç haline geldiler. Abbasîlerle Zencîler arasındaki mücadeleler 270/883 yılına kadar sürmüş ve Ali b. Muhammed'in esir edilmesiyle sona ermiştir.⁴⁰

⁴⁰ Mustafa Demirci, "Zenc", *DİA*, Ankara 2013, C. 44, s. 249-251; Böwering, *The Mystical Vision*, s. 58-59.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin Tüster'den Basra'ya geçişinin bu süreçte gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Louis Massignon'un da işaret ettiği gibi, Hallâc-ı Mansûr, 16 yaşındayken Vâsıt'tan ayrılıp Sehl'e intisap etmek için Tüster'e gelmiş ve muhtemelen en az "iki yıl boyunca" Sehl'in hizmetinde bulunmuştur.⁴¹ Hallâc'ın 244/858'de doğduğu bilinmektedir. Bu durumda Hallâc'ın Tüster'e en erken 260/873'te gelmiş olması gerekmektedir. Bu da Sehl'in Tüster'den Basra'ya en erken 262/876 yılında göç ettiğini göstermektedir. Bu durumda Sehl, 262/876 ilâ 283/896 yılları arasındaki yaklaşık yirmi yılı Basra'da geçirmiştir.

Tüster civarını da yakından etkileyen karmaşık güç dengesi ve ortaya çıkardığı istikrarsız ortamın Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin Tüster'den Basra'ya geçişine neden olduğu ihtimal dâhilindedir. Bununla birlikte Sehl'in Tüster'den Basra'ya geçişinin siyasi nedenlerden ziyade dinî sebeplere dayandığı da ifade edilmektedir. Buna göre Sehl'in bazı dinî-tasavvufî görüşleri ve bunları ifade ederken kullandığı üslup Tüster'deki kimi kesimlerin tepkisini çekmiş ve Sehl bu nedenle "zorunlu" olarak Tüster'den ayrılmıştır. Bir rivayete göre melekler, cinler ve şeytanlarla konuştuğunu iddia etmesi üzerine halkın tepkisini çekmiş ve bu yüzden Basra'ya gitmiştir.⁴² Diğer bir rivayete göre ise, "Kulun her nefeste tevbe etmesi farzdır" demiş, bu söz fıkıh âlimlerinin tepkisini çekmiş ve aleyhinde yürütülen faaliyetle memleketinden ayrılmak zorunda kalmıştır.⁴³

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin Basra'daki yıllarında daha çok talebelerini yetiştirmekle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Kuşkusuz talebeleri arasında en meşhuru Hallâc-ı Mansûr'dur. Hallâc on altı yaşında iken iki yıl boyunca onun hizmetinde bulunmuştur. Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Müzeyyin, Ebü'l-Hasan Ömer b. Vâsıl, Hasan b. Ali el-Berbehârî ve Ebû Yûsuf Ahmed b. Muhammed es-Siczî de onun öğrencileri arasında zikredilebilir. Bunların dışında Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî, Tüsterî'nin en sadık öğrencisi ve

⁴¹ Louis Massignon, *La Passion de Hallâj: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, İstanbul, Ardıç Yay., 2006, s. 117.

⁴² Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1414/1994, s. 192.

⁴³ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, nşr. M. Edîb el-Câder, Beyrut, 1999, C. I, s. 634-647; Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *DİA*, Ankara (2009), XXXVI: 321-323.

müridi olarak bilinmektedir. İbn Sâlim hem uzun yıllar boyunca hocasının hizmetinde bulunmuş hem de onun kelâm tasavvuf öğretisinin taşıyıcısı olmuştur.⁴⁴

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Muharrem 283'te (Mart 896) Basra'da vefat etti. Bazı kaynaklarda 233 (847), 273 (886) veya 293 (906) yılında vefat ettiği zikredilirse de bunların doğru olma ihtimalinin zayıf olduğu tespit edilmiştir.⁴⁵ Bu genel bakışın ardından Sehl'in üstatlarına ve talebelerine daha yakından bakacağız.

1.1.4 Sehl-i Tüsterî'nin Tahsil Hayatı: Hocaları ve Mürşidleri

Sehl-i Tüsterî'nin tasavvufa intisabı ve hocalarıyla ilgili bilgilere geçmeden önce belirtmemiz gereken husus, erken dönem tasavvuf literatüründe rastladığımız sorunlardan birinin de şeyhe intisap sürecinin nasıl işlediğine dair belirsizliktir. Bu belirsizliğin sebebi şeyhe intisapla ilgili kavramsal ifadelerin yeterince açık olmamasıdır. Sözgelisi *sa-hi-be*, *de-ra-se*, *se-mi-a* kelimeleri sıkça rastladığımız ifadelerken, *in-te-se-be* gibi bir şeyhe bağlanmayı anlatan ifadelere rastlanmamaktadır. Fakat tasavvufta kurumsal yapının tarikatlar şeklinde yaygınlaşmasıyla beraber intisap bildiren ifadeler hem yerleşmiş hem de bu süreci kronolojik bir çerçeveye oturtan silsileler yazılı hale getirilmiştir. Bu nedenle erken döneme nazaran on birinci yüzyıldan sonraki tasavvufî hayatta mürid-mürşid ilişkilerine dair daha kesin bilgilere sahip olduğumuz söylenebilir. Söz konusu ettiğimiz belirsizlik Sehl'in hayatında da karşımıza çıkmaktadır. Kaynakların verdiği bilgilere göre Sehl'in hayatında etkili olan başta dayısı Muhammed b. Sevvâr, Abâdânî ve Zünnûn el-Mısri olmak üzere pek çok şahıstan bahsetsek bile bunlardan hangisinin 'geleneksel' ve tarikatlar dönemine özgü biçimde 'kurumsal' anlamda Sehl'in mürşidi olduğunu tespit etmek güçtür. Bununla beraber Sehl'in bu isimlerle ilişkilerine dair günümüze kadar gelen bilgiler, üçünün de onun şeyhi olabileceği ihtimaline kuvvet kazandırmaktadır.

1.1.4.1 Muhammed b. Sevvâr (ö. ?)

Kaynaklarda Muhammed b. Sevvâr'dan Sehl'in ilk hocası ve bir ravi olarak bahsedilmiştir. Muhaddis olduğu yönündeki bilgilerimiz, Sehl'in ondan naklettiği bazı hadislere dayanır. Muhammed b. Sevvâr'ın hayatı hakkında hiçbir bilginiz olmadığı gibi

⁴⁴ Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *DİA*, Ankara (2009), XXXVI: 322.

⁴⁵ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 73-74.

literatür bilgisi veren eserlerde de Muhammed b. Sevvâr isminde bir müellif yer almamaktadır. Abdullah Ensârî el-Herevî'ye (ö. 481/1089) göre Muhammed b. Sevvâr, 'Basra'nın eski şeyhlerinden' biriydi.⁴⁶ Bu nedenle Bağdat kadısı Sevvâr b. Abdullah b. Sevvâr et-Temîmî el-Enbârî el-Basrî (ö. 245/860) ve Râmehörümüz, Hûzistan ve Mutezile düşüncesinin yayılma imkânı bulduğu Basra'da kütüphaneler kurmuş olan İbn Sevvâr (?) ile karıştırılması muhtemel görülmemiştir. Aynı şekilde Mısır'da yaşayan Kûfeli adaşı Muhammed b. Sevvâr b. Râşid el-Ezdî (248/862) ile karıştırılmaması konusunda İbn Hacer'in verdiği bilgiler bulunmaktadır.⁴⁷

Ebû Dâvud es-Sicistânî *Kitâbü'l-mesâhif* adlı Kur'ân tarihçesinde Muhammed b. Sevvâr'ı bir isnatta ravi olarak zikretmektedir. Sehl'e nispet edilen *Tefsir*'de ise Muhammed b. Sevvâr on dokuz kez muhaddis olarak zikredilir ve hiçbirisinde Sehl'in hocası olduğuna dair bir atıf yapılmaz.⁴⁸ Bununla beraber söz konusu isnat bilgilerinden hareketle Sehl'in, dayısı vasıtasıyla dolaylı olarak meşhur kelim ve fıkıh âlimi Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), dilci Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/770), zahitlerden Mâlik b. Dinâr (ö. 131/748) ve önde gelen hadis âlimlerinden Süfyân b. Uyeyne (ö. 196/811) ve Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) gibi isimlerin aralarında bulunduğu silsileye bağlandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu isimler arasında Eyyûb es-Sahtiyânî'nin Muhammed b. Sevvâr ile hac vazifesini gerçekleştirdiği sırada Mekke'de görüşüklerine dair bilginin doğruluğu kronolojik belirsizlikten dolayı tartışmalıdır.⁴⁹

Mecâlisü'l-mü'minîn isimli eserin müellifi ünlü Şii âlimi Nurullah b. Şerefiddîn eş-Şüşterî (ö. 1019/1610) ise Muhammed b. Sevvâr'ın Tüster'de doğup orada yaşadığını, hayatı boyunca muhtemelen demir işleriyle ilgili tüccârlık yaptığını ve Maruf-u Kerhî'nin (ö. 200/815) talebesi olduğunu aktarır. Nitekim Sehl, Muhammed b. Sevvâr'a dayanarak Maruf-u Kerhî'yi sûfîlerin seleflerinden ve önde gelen şeyhlerinden biri olarak övdüğü ifadelerde bulunmuştur.⁵⁰ Fakat bu son bilgi Muhammed b. Sevvâr'ın Maruf-u Kerhî'nin gerçekten talebesi olduğunu öne sürmeye yeterli olmadığı gibi Nurullah Şüşterî'nin de

⁴⁶ Abdullah Ensârî el-Herevî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 113.

⁴⁷ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 46.

⁴⁸ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007, s. 15, 20, 21, 23, 24, 29, 33, 41, 42, 48, 49, 73, 80, 107, 131, 155, 159, 187.

⁴⁹ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 46.

⁵⁰ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 47.

verdiği bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerekebilir. Çünkü *Mecâlisü'l-mü'minîn* adlı eseri, Sünnî dünya görüşü içerisinde yetişmiş pek çok önde gelen âlim ve mutasavvıfı gerçekte Şii kültürünün birer unsuru sayan ideolojik bir yaklaşımla maluldür. Bu nedenle Muhammed b. Sevvâr'ın, Cafer-i Sadık'ın talebesi olan Maruf-u Kerhî'ye intisap ettiğini öne sürmek bu ideolojik bakış açısı ihtimalini göz önünde bulundurduğumuzda tartışmalı görünmektedir.

1.1.4.2 Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî (h. III yy. ikinci yarısı ?)

Kaynaklarda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin şeyhi Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abâdânî hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk kez Kuşeyrî'nin aşağıdaki aktarımında ismine rastlanmaktadır:

Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abâdânî adıyla tanınan biriyle görüşmek için Basra'dan Abâdân'a geçtim. Sorumu sordum ve cevabımı aldım. Âdâbı ile edeplenmek ve görüşlerinden faydalanmak için bir müddet onun yanında kaldım. Sonra Tüster'e döndüm.⁵¹

Bu anlatıdaki bilgilere Kuşeyrî'den sonra ilk kez Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'inde rastlanmaktadır. Söz gelişi Ebû Nuaym *Hilyetü'l-evliyâ*'da Sehl'in üstatları arasında sadece Muhammed b. Sevvâr ile Zünnûn'u zikretmektedir.⁵² Daha sonraki yüzyıllarda Attâr ve Münâvî, Sehl ile el-Abâdânî arasındaki ilişkiyi sadece sorduğu kalp secdesi sorusu bağlamında zikretmişlerdir. Yukarıda da aktardığımız gibi İbnü'l-Arabî ise bu sorunun karşılığında el-Abâdânî tarafından verilen cevabı tahlil ettiği metinlerinde, ondan “Sehl'in şeyhi” diye söz etmektedir. Ortaya çıkan bilgiler ışığında Sehl'in el-Abâdânî'nin yanında henüz ilk gençlik yıllarında kısa bir süre kaldığı ve Ebû Habîb Hamza el-Abâdânî'nin de tasavvuf kaynaklarında sadece “Sehl'in şeyhi” olarak tanındığı tespitine ulaşılabilir. Bu bilgi kıtlığını Sehl'in kendi anlatımlarına ya da daha doğru bir ifadeyle “ketumluğuna” dayandırmak gerekebilir. Sehl'in, Zünnûn vefat etmeden insanları irşad etmek üzere halka açık vaazlar vermeyeceğini beyan etmesi örneğinde olduğu gibi, el-Abâdânî için böyle bir tutum takınmadığı bilinmektedir. Başka bir açıdan ne Sehl'den günümüze ulaşan metinlerde ne de Ebû Tâlib el-Mekkî gibi Sehl'in takipçisi bir ekole mensup velûd yazarlar tarafından el-Abâdânî hakkında en ufak bir bilgi kırıntısı dahi

⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 78-79; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 108-109

⁵² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 190.

aktarılmamıştır. Bu tablo, el-Abâdânî'nin Sehl'in hayatında önemli bir yeri olsa bile tasavvufî eğitimi bakımından sonraki nesillere aktarılacak kadar iz bırakmadığı düşüncesini akla getirmektedir.

1.1.4.3 Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/860)

Tam adı Zünnûn Ebü'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm el-Mısırî el-İhmîmî'dir. 155/772 yılında Mısır'ın İhmîm (Ahmîm) şehrinde doğan Zünnûn'un Nûbe asıllı olduğu söylenir. Zünnûn ilmi araştırmalar vesilesiyle birçok seyahatte bulunmuştur. İlim tahsil etmek amacıyla Suriye'ye, Mekke'ye ve Yemen'e seyahat etmiş ve buralarda tanıştığı İmam Mâlik, Süfyân b. Uyeyne, Leys b. Sa'd ve Fudayl b. İyâz gibi âlim ve sûfilerden hadis nakletmiştir. Tasavvuf yolunda faydalandığı kişiler arasında Kayrevanlı Şakırân (Şukrân) b. Ali el-Âbid (ö. 186/802) ve Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî'nin hanımı Fâtıma en-Nîşâbûrî (ö. 223/838) bulunmaktadır.⁵³ Kısa süre içerisinde şöhreti artan Zünnûn, Mısır'da tasavvufa ve hikmete dair sohbetler yapmaya başlamış fakat bu sohbetlerde dile getirdiği görüşler Mâlikî fakihleri ve Mutezilî âlimlerin tepkisini çekmiştir. Kendisine yönelik baskı ve eleştiriler yüzünden 228/843'de Mısır'dan ayrılmak zorunda kalan Zünnûn tekrar döndüğünde yine şikâyet edilmiş ve 241/855'de tutuklanarak Bağdat'a götürülmüştür. Burada halife Mütevekkil tarafından sorgulanan Zünnûn, yaptığı izahlar kabul edilince ödüllendirilerek yeniden Mısır'a gitmesine izin verilmiştir.⁵⁴ Zünnûn 245/860 yılında Mısır'ın Giza şehrinde vefat etmiştir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Sehl, Zünnûn ile Mekke'de karşılaşır ve bugünkü anlamda şeyh-mürîd ilişkisi burada başlamış olmalıdır. Zünnûn'la birlikte kaç yıl kaldığı tam olarak belirtilmemekle birlikte, bu beraberliğin iki-üç yılı aşmadığı tespit edilebilir. Mekke'den sonra Tüster'e dönen Sehl'in, şeyh-mürîd adabına riayette gösterdiği titizlik nakillerde rahatlıkla görülmektedir. Sehl'in, Zünnûn'un vefatına kadar kendisine sorulan soruları yanıtlamadığı, ancak şeyhinin vefatından sonra muhataplarının sorularına cevap verdiğine dair rivayet bu duruma örnektir. Bu kapsamda Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'da aktardığına göre Sehl nefis terbiyesi hakkında "Allah, şehvî arzuları dolayısıyla

⁵³ Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 15; Necdet Tosun, "Zünnûn el-Mısırî", *DİA*, Ankara (2013), C. 44, s. 575-576.

⁵⁴ Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Suffiler", çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, Bursa (2003), s. 361-384.

nefsine uyanların sevaplarını boşa çıkarmaz, cömertliği ve keremiyle sevap almalarına mani olmaz. Fakat zorunlu haller müstesna, siddıkların kalplerinde hissedecekleri vecd gibi hususi halleri hissetmelerini yasaklar. Çünkü Allah, şehvî arzularına uyanlara vecd halini ancak zorunlu durumlarda ihsân eder” dedikten sonra kendisine “Bu yaptığın nedir?” diye sorulmuş o da “Üzerime bir haktır” demiştir. Soru tekrarlanınca Zünnûn’un “dün” vefat ettiğini bildirmiştir.⁵⁵ Bu bilgiyi dikkate alarak söylersek, Sehl henüz Tüster’de iken Mısır’da bulunan Zünnûn’un vefatı hakkında bilgi sahibi olmuş ve ertesi gün insanları irşad vazifesine başlamıştır.

Zünnûn tasavvufun bilgi ve yöntemine dair nazari eğilimler taşıyan ilk görüşlerin sahiplerinden biri olarak bilinir. Pek çok tasavvuf yazarı, tasavvufta haller ve makâmlardan ilk bahsedenin Zünnûn olduğunu belirtmiştir. Zünnûn, daha çok hikmet ve ma’rifet temalı sözleriyle meşhur olmuş ve Batılı araştırmacılar tarafından zühdden tasavvufa geçişin simgesi ve “teosofik tasavvufun kurucusu” olarak nitelendirilmiştir.⁵⁶ Zünnûn, temel olarak, nefsi çeşitli riyazet ve mücahede usulleriyle terbiye etmeyi yöntem olarak benimsemişti. Ona göre ma’rifete erişmek ya da Allah’a vasıl olmak için on yedi makâmın geçilmesi gerekir. Bu makâmların ilki kulun Hakk’ın davetine icabet etmesi; sonuncusu ise mutlak bir tevekkül halidir. Yanı sıra Zünnûn ilahî sevgi ve muhabbete de vurgu yapmıştır. Tasavvufi eğitim süreciyle yetkinleşen kişinin bilgisi, ona göre üstün bir bilgi türüne işaret eder. Bu çerçevede Zünnûn’a göre bilgi, avama, âlimlere ve âriflere ait olmak üzere üç türdür ve en üstünü Hakk ile ünsiyet eden ârifin bilgisidir. Ârifin sahip olduğu bilgiyi ise Allah ezelde ona ihsân etmiştir. Bu anlamda Zünnûn ma’rifeti iman ile özdeş sayar. Zünnûn’un hiyeroglif yazısını okuyabildiği iddia edilmiş ve tıp, kimya, simya ve sihir ilimlerine dair bazı eserler ona nispet edilmiştir.⁵⁷

⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 193.

⁵⁶ Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 43-49; Ebu’l-Alâ el-Afifi, *Tasavvuf: İslam’da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 90-93; Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism”, *Studia Islamica*, Paris (1996/1) C. 83, ss. 51-70.

⁵⁷ Zünnûn el-Mısri hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, *Şeyh-i Ekber’in Kaleminden Bir Sufinin Portresi: Zünnûn-ı Mısri*, çev. Ali Vasfi Kurt, İstanbul, Gelenek Yay., 2005; Mohammed Rustom, “The Sufi Teachings of Dhu’l-Nun”, *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity*, sy. 24, Vancouver (2010), University of British Columbia Press, ss. 69-79; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, Ufuk Yay., 2011, ss. 48-50; Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısri”, *DİA*, Ankara (2013), C. 44, s. 575-576.

1.1.5 Sehl-i Tüsterî'nin Talebeleri ve Görüştüğü Mutasavvıflar

Kaynaklardaki bilgiler ışığında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye intisap etmiş ya da ondan çeşitli sözler nakletmiş çok sayıda talebesi olduğu tespit edilmektedir. Ayrıca talebesi olmasa bile, onunla bir müddet arkadaşlık yapmış ve ondan nakillerde bulunmuş mutasavvıflara da rastlanmaktadır. Bunlardan ön plana çıkan isimler şu şekilde zikredilebilir:

- *Ebû Abdullah İbn Sâlim*: Ahmed b. Sâlim'in babası olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim, başından beri Sehl'in en yakın dostlarından biri olmuştur. Böylece hem Sehl'in düşüncelerinin sonraki nesillere aktarımında hem de Sehl'in hayat hikâyesine yakından tanıklık etmede temeyyüz etmiştir. Sülemî'nin belirttiğine göre baba-oğul İbn Sâlim'ler, Sehl'den sonra Basra'da hatırı sayılır bir kitle tarafından takip edilmiş⁵⁸ ve bu halka Sâlimiyye ekolü olarak isimlendirilmiştir.⁵⁹

- *Ebü'l-Hasen İbn Sâlim*: Tam adı Ebü'l-Hasen b. Sâlim ez-Zâhid Ahmed b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî (ö. 356/967) olan bu mutasavvıf, Sâlimiyye Ekolü'nün kurucusu kabul edilir. *Kûtü'l-kulûb* müellifi Ebû Tâlib el-Mekkî'nin hocasıdır. Ahmed b. Sâlim, Sehl'in son dönem talebeleri arasında yer almaktadır.⁶⁰

- *Müzeyyin*: Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Tirmizî el-Müzeyyin (ö. 328/939) Sehl'in en yakın talebelerinden biri olarak görülmektedir. Müzeyyin aynı zamanda Bağdat'ta bulunduğu sırada Cüneyd'in de müntesiplerinden biriydi. Pek çok mutasavvıfla görüşen Müzeyyin, daha sonra Mekke'ye yerleşmiş ve vefatına kadar burada yaşamıştır. Sehl'in çok sayıda sözünü nakletmiştir.⁶¹

- *Ömer b. Vâsıl el-Anberî*: Sehl'in önde gelen talebelerinden biri olan el-Anberî, uzun yıllar Tüsterî'nin yanında bulunmuş ve onun hem tasavvufî görüşlerinin

⁵⁸ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 414.

⁵⁹ Sâlimiyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Cihad Tunç "Sâlimiyye Mektebi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, C. XXVI, s. 427-436; a. mlf., "Sâlimiyye", *DİA*, Ankara (2009), C. 36, s. 50-51; Harith Bin Ramli, "The Sâlimiyya and Abû Tâlib al-Makkî: The Transmission of Theological Teachings in a Basran Circle of Mystics" *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission [en ligne]*. Beyrut, Presses de l'Ifpo, 2012, s. 101-129.

⁶⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 378; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, XVI: 272.

⁶¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 198-211; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, XIII: 330, XV: 232.

aktarılmasına hem de ana hatlarıyla hayat hikâyesinin bilinmesine katkıda bulunmuştur. Sehl'in *Tefsîr*'inde ondan fazla yerde adı geçen el-Anberî, aynı zamanda Kuşeyrî'nin Sehl'in hayat hikâyesine dair aktardığı uzun pasajın da nakledicisidir.⁶²

- *Ebû Bekr es-Siczî*: Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. el-Eş'as b. Temîm b. Muhâcir ez-Zamân es-Siczî olan bu talebesi, *Tefsîru't-Tüsterî*'nin bugünkü haliyle elimize ulaşmasını temin eden râvisi tespit edilmektedir. Kendisi bu tefsiri 275/888 yılında doğrudan Sehl'den ittihaz ettiğini belirtmektedir. Sehl'in vefatının ardından Bağdat'a geldiği anlaşılan Siczî daha çok Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşleriyle yakından ilgilenmiştir.⁶³

- *Berbehârî*: Sehl'in talebeleri arasında en dikkat çekici olanlardan biri de hem aktivist yönüyle hem de ilmî birikimiyle, Ahmed b. Hanbel'den sonra Hanbelîlik mezhebinin en etkili isimlerinden biri olan Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî'dir (ö. 329/941).⁶⁴ Yazdığı pek çok eserle Hanbelîliğin teşekkülüne hız kazandıran Berbehârî, bir kısmı siyasi saiklerle bir kısmı ise dinî hassasiyetlerle Irak bölgesindeki Hanbelîlerin halifeye ve toplumsal hayata karşı sergiledikleri katı ve şiddet içeren birtakım eylemlerinin de önderi olarak bilinmektedir.⁶⁵ Kaynakların verdiği kısıtlı bilgiler ışığında, Berbehârî'nin Sehl ile ilişkisinin, gençlik yıllarındaki talebeliğiyle sınırlı kaldığı; Sehl'den sonra onun takipçilerinden ayrılarak daha aktivist bir tutum benimsediği söylenebilir.

- *Hallâc*: Kuşkusuz Sehl'in talebeleri arasında en meşhur olanı Ebû Muğîs Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc'dır (ö. 309/922).⁶⁶ Yukarıda da değindiğimiz üzere Hallâc-ı Mansûr, 16 yaşındayken Vâsıt'tan ayrılıp Sehl'e intisap etmek için Tüster'e gelmiş ve Louis Massignon'un tespitine göre muhtemelen en az "iki yıl boyunca" Sehl'in hizmetinde bulunmuştur.⁶⁷ Daha sonraki rivayetlerde Hallâc'ın Sehl'i birdenbire terk ettiği ifade

⁶² Böwering, *The Mystical Vision*, s. 87-88.

⁶³ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 86-87.

⁶⁴ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad, el-Mektebetü'l-Ubeykan, 2005, III: 36 vd.

⁶⁵ Muhyettin İgde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İstanbul, İFAV Yay., 2016, s. 156-175.

⁶⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, XIV: 314.

⁶⁷ Louis Massignon, *La Passion de Hallâj: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, İstanbul, Ardıç Yay., 2006, s. 117.

edilmektedir. Hallâc'ın Amr b. Osman el-Mekkî ya da Cüneyd gibi diğer üstatlarıyla ilişkisini de dikkate alarak Sehl ile aralarında bir tür görüş ayrılığı yaşandığı öne sürülebilir. Bununla birlikte kaynaklar bu konuda herhangi bir bilgi vermemektedir. Sehl'in Hallâc üzerindeki etkisine değinen Massignon, onun Kur'an yorumu, nefis terbiyesindeki usuller ve çeşitli tasavvuf meseleleri hakkındaki görüşlerini şekillendiren kişinin büyük ölçüde Sehl olduğunu vurgulamaktadır. Benzer bir tutumu Sehl'in takipçileri de sürdürmüş ve Hallâc yargılanırken onu ilk destekleyenler Sâlimiyye mensupları olmuştur.⁶⁸

- *Ebû Muhammed el-Cerîrî*: Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifelerinden ve onun vefatının ardından irşat makâmına geçen el-Cerîrî'nin (ö. 321/933), Cüneyd'den önce Sehl'e intisap edip onun yanında ilk manevi eğitimi aldığı anlaşılmaktadır.⁶⁹

- *Ebû Ya'kûb es-Sûsî*: Ebû Ya'kûb İshâk b. Muhammed en-Nehrecûrî (ö. 333/944), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî Errecân şehrindeyken onunla beraber bulunmuştur. Bu bilgiye öncelikle Tüsterî'den nakledilen tefsir metninde,⁷⁰ daha sonra Serrâc'ın *el-Lüma'*ında rastlanmaktadır. Tarihsel bakımdan Ebû Ya'kûb'un Sehl'in bir nesil sonrasına mensup olduğu varsayılabilir. Ancak Ebû Ya'kûb'un Sehl'in talebelerinden biri olmaktan ziyade onun çok yakın bir dostu olarak değerlendirmek de mümkündür. Çünkü Serrâc'ın aktardığı bir anlatıda Sehl, Ebû Ya'kûb'un bir olay karşısındaki tutumunu şaşkınlıkla karşıladığını bildirir.⁷¹ Bu da ikisi arasında bir hoca-talebe ilişkisinden ziyade akran ilişkisi olduğu izlenimi vermektedir.

- *İbn Dürüstüveyh*: Zehebî'nin *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ'*da verdiği bilgiye göre İbn Dürüstüveyh, Sehl'e intisap etmiş (*sâ-he-be*) ve ondan nakillerde bulunmuştur.⁷² Bu kişinin ünlü hadis bilgini İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) talebelerinden biri olan Abdullah b. Cafer b. Dürüstüveyh el-Fârisî (ö. 335/945) olması muhtemeldir.

⁶⁸ Louis Massignon, *La Passion de Hallâj: Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, aynı yer.

⁶⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 203. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kara, "Ebû Muhammed el-Cerîrî", *DİA*, Ankara (1994), X: 190.

⁷⁰ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 131.

⁷¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, (2012), s. 220.

⁷² Şemseddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1983, XIII: 330.

- *Ebû Ca'fer el-Masîsî el-Meğâzilî*: İbnü'l-Adîm'in (ö. 660/1262) Halep tarihini ele alan *Buğyetü't-taleb* isimli kapsamlı eserinde zikrettiğine göre dönemin ünlü âbidlerinden biri olan el-Meğâzilî, Sehl'den çeşitli nakillerde bulunmuştur.⁷³

- *Ebü'l-Hasen el-Bişrî*: Sehl'e intisap etmiş ve ondan çok sayıda söz nakletmiş talebelerinden biridir.⁷⁴

- *Ebü'l-Hasen en-Nehhâs*: Hatîb el-Bağdâdî'nin ifadelerine göre en-Nehhâs Sehl'in talebelerinden biriydi (*se-mi-'a*).⁷⁵

- *Ebü Ali el-Basrî*: Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Ali'nin Bağdat'ta meskûn bulunup Sehl'e intisap edenlerden biri olduğunu ayrıca kendisinden Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin rivayette bulunduğunu bildirmektedir.⁷⁶

- *Eyyûb el-Hammâl*: İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatu's-safve*'de aktardığına göre Eyyûb el-Hammâl Ebû Süleyman, Sehl'e intisap eden (*sa-hi-be*) mutasavvıflardan biridir.⁷⁷

- *İbnü'l-'Alâ Ebu'l-Fazl*: Mâlikîlik mezhebinin önemli simalarından ve uzun süre Mısır'da ikamet eden muhaddis Bekr b. Muhammed İbnü'l-'Alâ Ebu'l-Fazl el-Kuşeyrî'nin (ö. 344/955) de Sehl'den çok sayıda söz naklettiği bilinmektedir.⁷⁸

- *Abdülcebbâr b. Şîrâz b. Yezîd el-Abdî en-Nehrabatî*: Hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan bu isim de Sehl'e intisap edip ondan nakillerde bulunan talebelerinden biridir.⁷⁹

⁷³ Kemâleddîn Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1988, X: 4379.

⁷⁴ Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, *Tefsîru't-Tüsterî*, Mukaddime kısmı, s. 6.

⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV: 428'den naklen Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, *Tefsîru't-Tüsterî*, Mukaddime kısmı, s. 6.

⁷⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV: 426'dan naklen Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, *Tefsîru't-Tüsterî*, Mukaddime kısmı, s. 6.

⁷⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, thk. Mahmûd el-Fâhûrî, Muhammed Kal'acî, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1979, II: 293.

⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, XV: 537.

⁷⁹ Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 197-211.

- *Ali b. Abdilazîz ed-Darîr es-Sûfî el-Bağdâdî Ebü'l-Hasen*: Hatîb el-Bağdâdî'nin ifadelerine göre Bağdat'ın meşhur âlimlerinden olan bu mutasavvîf Sehl'e intisap etmişti.⁸⁰

- *Muhammed b. Hasen b. Ahmed el-Cevrî*: Kaynakların verdiği bilgiye göre bu zât, Sehl-i Tüsterî'den bazı hadisler nakletmiştir.⁸¹

- *Muhammed b. Hasen*: Sehl'e intisap eden ve ondan bazı nakiller aktaran talebelerinden biridir.⁸²

- *Bezzâz*: Ebû Hamza Muhammed b. İbrahim el-Bezzâz (ö. 289/902) Tüster'deyken Sehl'in evine gelip onunla bazı tasavvufî meseleleri görüşmüş olan mutasavvıflardan biridir.⁸³

- *İbn Mesrûk*: Aslen Tûs'lu olan ve Cüneyd'in müntesiplerinden biri olarak Bağdat'ta vefat eden Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk (ö. 298/910) da Sehl ile görüşmüştür.⁸⁴

Bunlar dışında muhtemelen Sehl'e intisap eden veya onunla çeşitli vesilelerle görüşen başka mutasavvıflar da tespit edilmektedir. Bunlar arasında İbnü'l-Cellâ ismiyle meşhur olan Ebû Abdullah Ahmed b. Yahyâ b. el-Cellâ ed-Dımaşkî (ö. 306/918), Ebû Abdullah Hüseyin b. Abdullah b. Bekr es-Sübeyhî, Ebû Amr Abdurrahman b. Musa el-İstahrî, Abdurrahman b. Ahmed el-Mervezî, Ebû Abdullah Hasen b. Abdullah b. Abdullah b. Sâlih el-Abâdânî, İshâk b. Ahmed, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin el-Cevrabî gibi isimleri sayabiliriz.⁸⁵

Görüldüğü gibi Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Müzeyyin, Cerîrî ve Hallâc gibi erken dönem tasavvuf tarihinin önemli simâlarına; Berbehârî ve İbnü'l-'Alâ Ebu'l-Fazl gibi Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinin önde gelen âlimlerine ve itikâdî-tasavvufî bir fırka olarak değerlendirilebilecek Sâlimiyye ekolünün kurucusu İbn Sâlim gibi pek çok önemli

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII: 30.

⁸¹ Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, *Tefsîru't-Tüsterî*, Mukaddime kısmı, s. 7.

⁸² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 211; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V: 252.

⁸³ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 91-92.

⁸⁴ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 79.

⁸⁵ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 75-99.

isme derin etkide bulunmuş bir mutasavvıftır. Bu geniş irtibat ağının, Sehl'in fikirlerinin ve yaklaşımlarının dinî düşüncede yaygınlaşması adına sağlam bir zemin teşkil ettiği iddia edilebilir.

1.2 Eserleri ya da “Tüsterî Geleneği” Literatürü

Kaynaklarda Sehl-i Tüsterî'ye, günümüze ulaşan ve ulaşmayan pek çok eser nispet edilmiştir. Bununla beraber çağdaş araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara göre, bu eserlerden hiçbirisi bizzat Sehl'in kaleminden çıkmış değildir.⁸⁶ Fakat bu durumun, özellikle kitap yazmayı bir tedvin usulü olarak benimsememiş erken dönem mutasavvıfları için bir otantiklik sorununu gündeme getireceğini iddia etmek güçtür. Çünkü hemen hemen bütün mutasavvıflar gibi Sehl-i Tüsterî'nin düşüncesine, en yakın talebeleri tarafından ondan aktarılan nas yorumları, çeşitli hususlardaki sözleri ve hakkındaki anekdotlar vasıtasıyla ulaşabiliyoruz. Bu kapsamda Sehl, Hasan-ı Basrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezid-i Bestâmî, Zünnûn el-Mısrî, Ebû Bekir eş-Şiblî ile beraber, erken dönem tasavvuf kaynaklarında kendisinden en fazla nakilde bulunulan ve hakkında en çok anlatı rivayet edilen büyük sûfiler arasında yer alır. Bu tablo bile, Sehl'in düşünceleriyle bir ekolün ya da geleneğin temellerini attığını; kendisini takip edenlerin de bu geleneğin temel ilkeleri ve dünya görüşü çerçevesinde Sehl'i aktardıklarını ve tasavvufun tedvin edildiği hicrî üçüncü asır sonrasında müelliflerin bu aktarım sürecinin doğruluğuna güvendiklerini göstermektedir. Sehl'in düşünce dünyası, âyet ve hadisler hakkındaki yorumları, çeşitli tasavvuf kavramları ve meselelerine yaklaşımı hep onun önde gelen talebeleri tarafından yazıya geçirilmiş ve günümüze bu sayede ulaşmıştır. Dolayısıyla, Böwering'in de haklı tespitine uygun olarak, Sehl ve etrafında gelişen literatürü bir tür “Tüsterî Geleneği”⁸⁷ literatürü şeklinde niteleyerek tasnif etmek daha uygun bir yöntem olabilir. Bu geleneğe ait eserleri, günümüze ulaşmayan ve günümüze ulaşan eserler diye iki başlık altında ele alabiliriz.

⁸⁶ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 8.

⁸⁷ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 7.

1.2.1 Günümüze Ulaşmayan Eserler

Böwering'in kapsamlı araştırmasında da belirttiği üzere, bu başlık altına giren eserleri ilk kez İbn Nedîm'in (ö. 385/995) zikrettiği tespit edilmektedir. Sehl'in 283'deki vefatının üzerinden bir asır geçmeden 377/988'de tamamlanan *Kitâbu'l-fihrist*'te İbn Nedîm, Sehl'e üç eser nispet eder: *Kitâbu dekâiki'l-muhibbîn*, *Kitâbu mevâ'izi'l-ârifîn*, *Kitâbu cevâbâti ehl-i yakîn*. İbn Nedîm'in çağdaşı ünlü mutasavvıf ve muhaddis Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö. 380/990) ise *et-Ta'arruf*'ta eser telif eden mutasavvıfları listelediği bölümde, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin adını hiçbir şekilde zikretmez. Buna mukabil Hucvîrî (ö. 465/1021) *Keşfü'l-mahcûb*'da, tekrar, Sehl'in tasavvufun çeşitli konularına dair pek çok risale telif ettiğini dile getirmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/910) atfedilen *Resâil*'in hicrî yedinci yüzyıla ait bir yazma nüshasında Tüsterî'ye *Kitâbu'l-misâk* adında bir risale atfedilmektedir. İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Kitâbu'l-İber*'de Sehl'e *Zâyirçe* adında bir eser nispet etmektedir. İbn Kutluboğa (ö. 897/1474) ise *Tâcü't-terâcim* adlı eserinde Sehl'in bir *Tabakâtu's-sûfiyye* yazdığını belirtmektedir. Fakat bunun Sülemî'ye ait tabakât eseri olduğu ve isimlerin karıştırıldığı tespit edilmektedir. Abdürraûf Münâvî (ö. 1032/1622) *el-Kevâkibü'd-dürriyye*'de tıpkı İbn Nedîm gibi Sehl'e üç eser nispet etmektedir: *Rekâiku'l-muhibbîn*, *Mevâ'izu'l-ârifîn* ve *Cevâbâtu ehl-i yakîn*. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ise şimdiye kadar zikredilen eserlerden farklı isimlere sahip iki eser zikreder: *el-Gâye li ehli'n-nihâye* ve *Kıyasu'l-enbiyâ*. Tahran Hukuk Fakültesi Kütüphanesinde bulunan ve 1279/1862'de istinsah edilen *er-Risâletü'l-menhiyyât* isimli bir eserde Sehl'e *Kitâbu ziyâi'l-kulûb* adında bir eser atfedilmekte ve *er-Risâletü'l-menhiyyât*'ın da bu eserden oluşturulmuş bir seçki olduğu belirtilmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa ise (ö. 1920) *Hediyyetü'l-ârifîn*'de İbn Nedîm ve Kâtip Çelebi tarafından Sehl'e atfedilen eserlere *Zâyirçe*'yi de ekleyerek altı farklı eser zikretmektedir.⁸⁸

Son dönem araştırmacılar arasında ise Hayreddin Zirikli'nin *el-A'lâm*'ında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye *Rekâiku'l-muhibbîn* isimli bir eserin yanı sıra ilk kez bir tefsir atfedildiğini görmekteyiz: *Tefsîru'l-Kur'ân*. Ömer Rıza Kehhâle ise *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'in yanında Sehl'e yukarıdan beri zikrettiğimiz başka dört eseri daha atfeder. Brockelmann Sehl'e atfedilen tefsir metninin üç ayrı yazma nüshası bulunduğu ve Sehl

⁸⁸ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 8-9.

ile ilgili risaleleri içeren Köprülü 727 numaralı yazma nüshaya işaret eder. Bütün bu bilgileri bir arada değerlendiren Fuat Sezgin ise Sehl'e nispet edilen eserlerin kapsamlı bir listesini vermektedir.⁸⁹

Kısaca hicrî üçüncü yüzyıldan beri Sehl'in şu eserlerin müellifi olarak zikredildiğini görüyoruz: *Kitâbu dekâiki'l-muhibbîn* (*Rekâiku'l-muhibbîn*), *Kitâbu mevâ'izi'l-ârifîn*, *Kitâbu cevâbâti ehl-i yakîn*, *Kitâbu'l-mîsâk*, *Zâyirçe*, *Tabakâtu's-sûfiyye*, *el-Gâye li ehli'n-nihâye*, *Kıyasu'l-enbiyâ*, *Kitâbu ziyâi'l-kulûb*. İlk kez yirminci yüzyıldaki çalışmalarda kesin olarak Sehl'e atfedilen *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i dışarıda tutarsak, yukarıdaki eserlerden hiçbirisi –belki *Letâifu'l-kıyas* isimli yazmayı dikkate alacak olursak sadece *Kıyasu'l-enbiyâ* dışında- günümüze ulaşmamıştır.⁹⁰

1.2.2 Günümüze Ulaşan Eserler

Böwering'e göre "Tüsterî geleneği" ile ilgili literatürün en son ve doğru bir tasnifini vermesi açısından burada Fuat Sezgin'in listesinden⁹¹ hareketle değerlendirme yapacağız.

1.2.2.1 Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm

Eserin yazma nüshalarının kronolojik listesi şu şekildedir:

- Gotha 529 [Almanya] (153 vr., hicrî 825).
- Fatih 638 [Süleymaniye] (72 vr., hicrî 872)
- San'a 62 [Yemen] (112 vr., hicrî 936)
- Fatih 3488/2 [Süleymaniye] (181-330 vr. arası, hicrî 965)
- Kahire, I, 38, *tefsîr* 68 (107 vr., hicrî 1269)
- Zâhiriyye 515 [Şam] (146 vr., hicrî XIII. yy.)

Bu eser ilk defa Muhammed Bedreddin en-Na'sânî tarafından 1326/1908 ve 1329/1911 yıllarında Kahire'de yayımlanmıştır. Gerhard Böwering'in *The Mystical Vision* adlı çalışması (Berlin, 1979), halen, bu tefsirden hareketle Sehl'in tasavvufa ve

⁸⁹ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 10.

⁹⁰ Böwering, *The Mystical Vision*, aynı yer.

⁹¹ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 11; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî* (*Geschichte des Arabischen Schriftums*), çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, nşr. Arefe Mustafa, Saîd Abdurrahîm, Riyad, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983, C. I, Kısım IV, s. 129.

dinî metinleri yorumlamaya dair yaklaşımları üzerine yapılan en kapsamlı çalışma durumundadır. Daha sonra Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd'un ta'lik ve hâşiyeleriyle birlikte *Tefsîru't-Tüsterî* adıyla neşredilmiş (Beyrut, 1423/2002), bu neşrin baş tarafına Sehl et-Tüsterî'nin hayatına dair bir giriş eklenmiştir. Annabel Keeler ve Ali Keeler bu eseri *Tafsîr al-Tustarî by Sahl b. 'Abd Allâh al-Tustarî: Great Commentaries on the Holy Qur'ân* adıyla İngilizceye çevirmiştir (Amman, 2011). Hacı Bayram Başer de *Kalplerin Makamları* başlıklı derlemesinde tefsirin giriş kısmının ve Fatiha tefsirinin Türkçe tercümesini yayınlamıştır.⁹²

Kur'ân'daki her sûreden parça parça âyetlerin tefsirini içerir. Giriş kısmındaki isnat bilgilerinden anlaşıldığına göre Sehl-i Tüsterî'nin yorumları Ebû Yûsuf Ahmed b. Muhammed es-Siczî tarafından şifahî olarak nakledilmiş, daha sonra Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Beledî tarafından yazıya geçirilmiştir. Beledî, Sehl-i Tüsterî'ye ait ifadeleri “kâle Sehl” ibaresiyle zikrederken kendine ait ifadeleri “kâle Ebû Bekr” diye kaydetmiştir. Eser bir mutasavvıfa nispet edilip günümüze ulaşan en eski tefsir metni olma özelliği taşımaktadır. Bu bakımdan başta Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr* isimli tefsiri olmak üzere pek çok işârî tefsire etkide bulunduğu belirtilmektedir.⁹³

1.2.2.2 Kelâmu Sehl b. Abdullah

İstinsah tarihi hicrî yedinci yüzyıl olan ve Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü 727/1 numaraya kayıtlı 1-153 varaklar arasında yer alan eser, Sehl'e ait pek çok söz içermektedir. Ancak hem sözlerin tasnifinde hem de yer yer gözlenen tekrarlar sebebiyle belli bir düzen takip edilmemektedir. Buradaki sözlerin tamamı Sehl'e nispet edilmekte, bunlardan bir kısmı *Tefsîr*'deki sözlerle örtüşmektedir.⁹⁴

1.2.2.3 Kitâbu's-şerh ve'l-beyân li mâ eşkele min kelâmi Sehl

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin bir tür “şatah” sayılabilecek çok sayıda sözünün Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed es-Sakallî (ö. 386/996 ?) tarafından şerh

⁹² *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler*, nşr. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, s. 25-47. Sehl'i ve tefsir anlayışını konu edinen bir diğer önemli çalışma için bkz. Mustafa Öztürk, “Tüsterî ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Tasavvuf*, sy. 9, Ankara (2002), s. 239-265.

⁹³ Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, *DİA*, Ankara (2009), XXXVI: 323.

⁹⁴ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 12-13.

edildiği bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü 727/2 (154-206 vr.) ve Esad Efendi 1623 (42 vr.) numaralarına kayıtlı iki nüshası bulunmaktadır. İlki hicrî yedinci yüzyıla, ikincisi hicrî on ikinci yüzyıl başına dayanan nüshalar arasında neredeyse hiçbir fark tespit edilmez. Eser doğrudan Sehl'in bir sözüyle başlar, hemen ardından Sakallî'nin şerhi gelir ve bu düzen bütün şerh boyunca devam eder.

1.2.2.4 Kitâbu'l-mu'âraza ve'r-redd 'alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-da'âvâ fi'l-ahvâl

Köprülü 727 numaralı mecmuanın 206-243 varakları arasında yer alan üçüncü eseridir. Tıpkı ilk iki eser gibi Sehl'den aktarılan sözleri içerir. Ancak ilk iki eserdeki düzen ve sistematiklikten yoksundur. Yer yer Sakallî'nin şerhleri göze çarpar. Diğer iki eserde gözlendiği gibi, bu sözlerin ilk aktarıcısının Ahmed b. Sâlim olduğu anlaşılmaktadır. Ancak 206-212 varaklar arasında Sakallî'nin şerhleri sona erer ve bazı anekdotlardan sonra eserin “mu'âraza” ve “red” kısmı yer alır. 209-212 varaklar arasında Kaderiyye ve Mürcie gibi fırkalara ait fikirlerle bazı mutasavvıfların görüş ve düşüncelerine yönelik tahlil ve tenkitler yer almaktadır.⁹⁵ Bu eser, Muhammed Kemal Ca'fer tarafından yayımlanmış (Kahire, 1980), Nevîn Abdülhâlik Mustafa bir makalesinde eserin tanıtım ve tahlilini yapmıştır.⁹⁶

Bu eserlerin istinsah tarihleri ve kim tarafından nakledildiğiyle ilgili kimi tartışmalar yapılmıştır. Böwering'e göre bu son üç eser, yani Köprülü 727 numaralı mecmuada yer alan ve Sehl'e atfedilen sözlerin tamamı, Ahmed b. Sâlim tarafından Sehl'in dinî düşünceye ve tasavvufî konulara dair fikirlerinin kapsamlı birer özeti olarak Muhammed b. Abdullah en-Nihâvendî'ye aktarılmış, son olarak Sakallî bu sözleri, muhtemelen 350/960 ve 386/996 yılları arasında derleyerek bir kısmını şerh etmiştir.⁹⁷

Fuat Sezgin'in listelediği diğer eserler arasında *Kitâbu letâifi'l-kısas, er-Risâletü'l-menhiyyât* ve *er-Risâletü'l-hurûf*'un Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye aidiyetinin şüpheli olduğu tespit edilmektedir.⁹⁸ Bu nedenle “Tüsterî Geleneği” ile ilgili en güvenilir ve

⁹⁵ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 13.

⁹⁶ Nevîn Abdülhâlik Mustafa, “el-Mu'âraza ve'r-redd 'alâ ehli'l-fırak li't-Tüsterî”, *MMMA* (Kahire), XLII/1 (1419/1998), s. 141-186.

⁹⁷ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 13-15.

⁹⁸ Böwering, *The Mystical Vision*, s. 16-18; Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, *DİA*, Ankara (2009), XXXVI: 323. Bilhassa *er-Risâletü'l-hurûf* hakkındaki kapsamlı bir çalışma için bkz. Michael Ebsstein

otantik kaynakların *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Tefsîru't-Tüsterî)* ve Köprülü 727 mecmuasında yer alan üç risâle olduğunu söylemek mümkündür.

Buraya kadarki incelememiz şunları göstermektedir: Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, küçük yaştan itibaren tasavvufî yaşantıya yönelik bir yatkınlık ve kabiliyete sahipti. Bu vesileyle yaptığı bazı seyahatler sonucunda, mutasavvıflar arasında giderek tanınmış ve başta Zünnûn el-Mısrî olmak üzere hicrî üçüncü yüzyılın en önemli sûfîleri ile görüşerek etkili bir iletişim ağı kurmuştu. Döneminin diğer âlimleriyle de ilişki kuran ve siyasi karışıklıkların bulunduğu bir dönemde ve muhitte yaşayan Sehl'in muhtemelen bazı tasavvufî görüşleri nedeniyle tepki çekerek Tüster'den Basra'ya geçmek zorunda kalması, onun düşüncelerinin kısa süre içerisinde revaç bulacak ve takipçileri nezdinde kabul görececek ölçüde etkili olduğunu göstermektedir. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi tasavvufu tedvin eden hicrî dördüncü ve beşinci yüzyılın mutasavvıf yazarlarının gözünde Sehl, tasavvufun teşekkülünde merkezî öneme sahip bir isim olarak ortaya çıkmaktadır. Takipçileri arasından bilhassa Ahmed b. Sâlim vasıtasıyla kurulan ve itikâdî-tasavvufî bir fırka olarak gelişim gösteren Sâlimiyye okulu, özellikle Mutezile ve Mürcie gibi kelim ekollerine ve yine Hanbelîlik gibi fıkıh mezheplerine muhalif görüşleriyle ön plana çıkmıştır. Bu ekole mensup müelliflerden Ebû Tâlib el-Mekkî, Sehl'in düşüncelerinden hareketle muamele ve mücahede ilkelerine dayalı bir tasavvuf anlayışını ortaya koymuştur. Yanı sıra Sehl'in düşünce dünyası ve görüşleri, kendisinden kısa süre sonra takipçileri tarafından yazıya geçirilmiş ve bu vesileyle erken dönemde yaşayan mutasavvıfların büyük çoğunluğunun aksine, Sehl ve düşünceleriyle ilgili nispeten daha güvenilir ve otantik bir literatür ortaya çıkmıştır. Bir sonraki bölümde, hem bu eserlere hem de tasavvufun tedvin döneminin klasiklerine odaklanarak Sehl'in tasavvuf anlayışının temel ilkelerini ve meselelerini tespit etmeye çalışacağız.

and Sara Sviri, "The So-Called Risalat al-Huruf (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustari and Letter Mysticism in al-Andalus", *Journal Asiatique*, sy. 299/1 (2011), s. 213-270.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜSTERÎ'YE GÖRE TASAVVUFÎ HALLER VE MAKÂMLAR

Bir din ilmi olarak tasavvuf, mevzusu hâl ya da ahlakî değişim, meseleleri ise haller ve makâmlar şeklinde tasnif edilen ve sâlikin tecrübe ettiği her türlü geçici veya sürekli durumdan ibaret olan bir disiplin olarak tarif edilmektedir.¹ Bu bakımdan herhangi bir mutasavvıfın haller ve makâmlar bahsine ilişkin görüşlerini ortaya koymak, aynı zamanda onun tasavvuf anlayışını büyük ölçüde tespit etme imkânı sağlayacaktır. Hâl, sûfîler tarafından sâlikin çabası olmaksızın kendisine gelen her türlü geçici duygu ve durumu ifade etmektedir.² Makâm ise halin geçiciliğinin aksine, sâlikin kendi gayretinin bir ürünü olan kalıcı ya da sürekli durumları anlatmaktadır. Bu yönüyle haller vehbî, makâmlar ise kesbî olarak nitelendirilmiştir.³ Her hâlükârda haller ve makâmlar, kulun Allah ile ilişkisini anlatan terimler olarak tarif edilmiş ve çeşitli biçimlerde tasnif edilmişlerdir.⁴

Tasavvuf metinlerinde ya da Sehl'den rivayet edilen eserlerde Sehl'in doğrudan "tasavvufî makâmlar" olarak tasnif ettiği herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla beraber Sehl'in, kul-Allah ilişkisini anlatan temel bir kavram belirleyip dindarlığa ya da tasavvufî eğitime ilişkin diğer aşamaları bu temel kavrama bağladığı kimi ifadeleri görülmektedir. Söz gelişi Sehl, iman hakkında tefsirinde şu tasnifi

¹ Hacı Bayram Başer, "Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 195-220.

² Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 427 vd.

³ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 149.

⁴ Abdullâh Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilu's-sâirin*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2008, s. 11 vd.

yapmaktadır: “Yakîn, imanın kalbidir. Sabır imanın direğidir. İhlas imanın kemalidir. Çünkü kul ihlâs ile tasdikle, tasdikle tahkike ve tahkik ile Hakk’a ulaşır. İhlas yakînın neticesidir, çünkü yakîn sırrın müşahede edilmesidir. Mevla’sıyla birlikte olup sırrın müşahedesine erişemeyen kimse, Allah için amelini ihlâsla gerçekleştiremez.”⁵ Bir başka ifadesinde ise zühdü temel kavram olarak ele alıp şu tasnifi yapar: “Zühdün başı tevekkül, ortası ise kudreti izhar etmektir.”⁶ Bir başka tasnifinde ise bu kez *ma‘rifet* kavramını esas alarak şöyle der: “Ma‘rifette ilk makâm şudur: Kulun kalbine bir *yakîn* verilir, bununla bedeni sükûna kavuşur. Organlarına *tevekkül* verilir, bununla dünyada selamete erişir. Gönlüne bir *hayret* verilir ve bununla ahirette kurtuluşa ulaşır.”⁷ Aslında Sehl’in bu ifadelerini tasavvufî makâmın çeşitli şekillerde tasnifleri kabul edebiliriz. Bilhassa son sözünü dikkate aldığımızda Sehl açıkça makâmı, yakîn, tevekkül ve hayret olmak üzere üçe ayırmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu tasnifi bir tür “ana makâm” tasnifidir. Bu durumda Sehl’in, diğer tasavvufî makâmı bu ana makâmın alt başlıkları olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Bilindiği gibi sadece Sehl değil, pek çok mutasavvıf çeşitli hal ve makâm tasnifi yapmışlardır. Sehl’in ekolüne mensup olan Ebû Tâlib el-Mekkî de eserinde tasavvuftan “yakîn ilmi” olarak bahsetmekte ve tasavvufî makâmı “yakîn ilminin makâmı” olarak ele alıp Sehl’in yukarıdaki görüşlerini bir yönüyle şerh etmektedir.⁸ Bununla beraber Serrâc’tan itibaren yazılan klasik tasavvuf eserlerinde haller ve makâm bahsine ilişkin başlıca bir tasnif yöntemi benimsenmiş gözükmektedir. Bu nedenle çalışmamızda hem Serrâc’ın *Lüma‘* hem de Ebû Tâlib el-Mekkî’nin *Kütü’l-kulûb* adlı eserlerinde yaptıkları haller ve makâm tasnifini esas alarak Sehl’in görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

⁵ Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî*, s. 52.

⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, I-IV, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, II: 384.

⁷ Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta‘arruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2013, s. 202.

⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, II: 140 vd.

2.1 Makâmlar

2.1.1 Tевbe

Sehl, tasavvuf kaynaklarında en çok aktarılan sözlerinden birinde tevbe hakkında şöyle demektedir: “Tevbe, kulun üzerine her nefeste farzdır.”⁹ Kanaatimize göre bu söz, ancak sûfilerin haller ve makâmlar hakkındaki görüşleri dikkate alındığında doğru bir şekilde yorumlanabilir. Tевbe, kelime olarak dönme, pişmanlık duyma anlamlarına gelirken ıstılahta, pişmanlık duyarak günahtan vazgeçmek demektir.¹⁰ Sûfiler, kişinin nefsî arzuların darlığından, ilahî rahmetin genişliğine yönelmesini sağlayan bir vesile olarak tevbedeki “dönmek” anlamını bilhassa vurgulamışlardır. Bu yönüyle süreklilik arz eden bir makâm olması dikkate alındığında tevbe, salikin her daim Hakk’a teveccüh etmesini anlatan bir kavrama dönüşmektedir. O halde Sehl’in yukarıdaki sözü, bir makâm olması bakımından tevbenin tanımlanmasıdır.

Erken dönem sûfilerin genel kabulüne göre tevbe, tasavvufî eğitimin ilk aşamasıdır. Kuşeyrî (ö. 465/1071) bunu şöyle ifade etmektedir: “Tevbe, salıkların duraklarından ilkini, talep sahiplerinin makâmlarının da birincisini teşkil eder.”¹¹ Sehl’in tevbeyle ilgili sözlerini incelediğimizde, erken dönem sûfileriyle aynı görüşte olduğunu görmekteyiz. Nitekim Sehl tevbeyle ilgili uzunca bir değerlendirmesinde, tasavvufî eğitim metodunun ilk basamağının tevbe olduğunu belirtmekte ve tevbenin tahakkuku için gerekli şartları sıralamaktadır: “Tasavvuf yolunun başında olan müride, daima tevbe etmesi emredilir. Tевbe, kınanmış hareketlerin övülen hareketlere dönüştürülmesidir. Yolun başındaki mürid, nefisini halvet ve sükûta teşvik eder. Tевbesi ise ancak helâl yemekle kabul edilir. Yaratıcının, insanların ve kendisi üzerindeki hakkını eda etmedikçe de helâl lokma yiyemez. Bu da ancak hareket ve sükûnunun Allah sayesinde olmasıyla mümkündür. Salih amellerle, yoldan çıkmaktan korunmak için böyle yapması gerekir. Tевbenin hakikati, üzerine düşen şeylerin sahasına girmemesi için kendisi için var olan hak ve nimetleri bir kenara bırakmasıdır.”¹²

⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 402.

¹⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yay., 2004, s. 657.

¹¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 187.

¹² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, II: 166.

Sehl'in yukarıdaki ifadelerinden tevbenin *ahlak-ı zemimedan ahlak-ı hamideye* dönüşü anlattığını belirten cümlesi, Sehl ve ilk dönem sûflerin tasavvufî hal ve makâmlara yönelik yaklaşımlarını anlamak bakımından önem arz etmektedir. Sûfilere göre tasavvufî haller ve makâmlar, aynı zamanda ahlakın olgunlaşmasıyla ilgili aşamaları ifade etmektedir. Bu bakımdan Sehl, tevbe makâmının salik üzerinde ahlaki neticeleri olması gerektiğini dile getirerek, bu neticelerden sonra diğer makâma geçilebileceğine işaret etmektedir. Bilindiği gibi makâmlar arası geçiş hususunda sûfler arasında farklı görüşler mevcuttur. Bu ihtilaf Sehl'in ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tevbe tanımlarında tezahür etmektedir. Sehl'e göre tevbe "günahı unutmamak" iken Cüneyd'e göre "günahı unutmak" anlamına gelir.¹³ İlk tasavvuf yazarlarının en mühim yönlerinden birisi de büyük sûfler arasında yaşanan bu gibi ihtilafları tevil etmeleri ve bunlar arasında bir orta yol bulmalarıdır. Nitekim Serrâc (ö. 378/988) bu ihtilafı ele alırken Sehl'in sözünü tasavvufa yeni giren mübtedî saliklerin ve bazen tevbe eden bazen de tevbesini bozan günahkârların haline işaret ettiği şeklinde yorumlamaktadır.¹⁴ O halde Sehl ve Cüneyd arasındaki ihtilaftan şu neticeye ulaşabilmek mümkündür: Yaşadıkları dönemin önderleri kabul edilen sûflerin ilk bakışta çelişkili gibi görünen ifadeleri, aslında tasavvufî eğitim sisteminin kendi içindeki hiyerarşiye işaret eder ve hitâb edilen gruba göre her bir tanım doğruluk payına sahiptir. Öte yandan Cüneyd'in sözünü, Allah'ın merhameti karşısında günahı unutmamanın tevbeyle uyuşmadığı, bir hadiste belirtildiği gibi 'tevbe edenin hiç günah işlememiş birine dönüşmesi'¹⁵ gerektiğini anlatan bir yaklaşım olarak görebiliriz. Aynı şekilde Sehl'in tanımı da Allah'ın haşyeti karşısında kulun yaşadığı utanma ve mahcubiyetin sürekli hatırdâ tutulmasının, tekrar günaha yönelmeyi engelleyen bir karakter kazandıracığı anlayışını içermektedir.¹⁶ Buna ek olarak Sehl tevbeden sonra

¹³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta'arruf*, s.143.

¹⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 190.

¹⁵ "Günahından tevbe eden hiç günah işlememiş gibidir." Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, Zühd: 30.

¹⁶ Nitekim Sehl'in tevbeyle ilgili bir değerlendirmesi bu yorumumuzla uyuşmaktadır. Mekki'nin aktardığına göre Sehl'e bir şeyden tevbe edip onu terk eden kimsenin, onu gördüğü, işittiği ve hatırına geldiğinde haz alması durumu hakkında ne düşündüğü sorulmuştu. Sehl şu cevabı vermiştir: "Haz almak, beşerin tabiatında bulunan bir durumdur. Her insan da bu tabiata sahiptir. Böyle bir durumda kulun, kalbiyle Rabbine serzenişte bulunarak o kötülüğü kalbiyle inkâr etmesi ve nefsinin de sürekli onu inkâra zorlamasından başka yapacak bir şeyi yoktur. Kul, Rabbine onu kendisine unutturması için dua ve niyazdan bulunmaktan, O'nun zikir ve itaatiyle meşgul olarak unutmaya çalışmaktan başka bir şey yapamaz." Sehl, sözüne devam ederek şöyle demiştir: "Bir an için dahi onu inkârı bırakması halinde, ona teslim olamayacağından ve bu zevkin kalbine işlemeyeceğinden emin olamam. Kalpte zevk ile beraber inkâr ve hüznün de bulunması, kula zarar vermez. Görüşüm budur." Bkz. Ebû Tâlib el-Mekki, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, II: 172.

salikin aksatmaması gereken vazifelerine de dikkat çeker. Ona göre tevbe eden kişi “*O tevbekârlar, ibadet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükûa eğilenler, secdeye varanlar, iyiliği emredip kötülükten sakındıranlar, Allah’ın hududunu muhafaza edenler, müjdele o imanı bütün müminleri!*” (Tevbe, 9/12) ayetindeki nitelikleri tevbe eyleminin üzerine eklediği zaman Allah’ın hakiki kulu olabilir.¹⁷ Sehl’in bu yaklaşımı aynı zamanda sûfilerin haller ve makâmlardan bahsederken dinî naslardan beslenmelerine örneklik teşkil etmektedir.

Görüldüğü üzere tevbe, Sehl’in düşüncesinde çok merkezî bir yer işgal eder. Buna tevbe hakkındaki bir sözünden dolayı yaşadığı yeri terk etmek zorunda kaldığı mahut olayı da ekleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere Sehl, “Tevbe her nefeste kulun üzerine farzdır” sözünden dolayı fıkıh âlimlerinden büyük tepki çekmiş ve talebeleriyle birlikte Tüster’i terk ederek Basra’ya yerleşmek zorunda kalmıştı. Ebû Tâlib Mekkî bu olayı şöyle nakletmektedir: “Sehl, ilim ve şiddet-i içtihadı sebebiyle şöyle demiştir: ‘Tevbe, kulun üzerine her nefeste farzdır.’ Bu sırada Sehl’in yanında sözüm ona âlim birisi de vardı. O, insanlar içinde Sehl’i tekfir edip halkı onun aleyhine tahrik etti. Bu tahrik üzerine insanlar ona saldırdı. Sehl’in Tüster’den çıkıp Basra’ya gitmesinin sebebi budur.”¹⁸

Sehl-i Tüsterî’nin tevbeye yaklaşımını incelediğimizde, klasik dönem eserlerinde gördüğümüz bir derecelendirmeye rastlamak mümkündür. Bilindiği üzere tasavvuf istilahları açıklanırken mübtedi, mutavassıt ve müntehi ya da avam-havas gibi ayrımlar dikkate alınır. Sehl’in “Hasenattan dolayı tevbe etmedikçe tevbe sahih olmaz” cümlesini Mekkî izah ederken, avamın günahlardan, âriflerin ise hasenattaki kusurlardan tevbe ettiğini söylemektedir. Aynı şekilde Sehl’in “Gafletinden tevbe eden kul, bütün nefeslerinde ve bakışlarında itaat üzere olur” sözünde de bu derecelendirmeyi görmek mümkündür.¹⁹ Ayrıca Sehl tevbeyi, amellerin hem en faziletlilerinden biri hem de kabulü için sıhhat şartı olarak kabul ederek şöyle demektedir: “Tevbe amellerin en faziletli olanlarından biridir. Çünkü sair ameller ancak onunla sıhhat bulur. Tevbenin sıhhat bulması da, onlar vasıtasıyla haramlara düşme endişesinden ötürü helâllerden birçoğunun terkedilmesine bağlıdır.” Bir başka ifadesinde ise tevbeyi ilahî sevginin bir nişanesi

¹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulüb*, II: 189.

¹⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 478.

¹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulüb*, II: 159.

sayarak “Sevgili sevgilisinin sevmediği şeyi yapmayandır” demektedir.²⁰ Bütün bunlar tevbenin Sehl b. Abdullah’ın tasavvuf anlayışında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

2.1.2 Vera‘

Tasavvuf yolunda ilerlemenin ancak helâl yemekle mümkün olduğuna dair sûfiler arasında bir görüş birliği bulunmaktadır ve bu durum genellikle vera‘ kavramı etrafında dile getirilmiştir. Sehl de bu minvalde şöyle demektedir: “Yemeği helâl olmayan kimsenin kalbindeki perde kaldırılmaz, kalbindeki azaba son verilmez. Böyle biri Allah’ın affı olmazsa ne namazı, ne orucu önemser.”²¹ Tüsterî, İslam esaslarına uyma ve keşf konusunda helâl yemenin önemli bir unsur olduğunu belirtmektedir. Sehl’in ‘helâl’ yemekten kastının ne olduğu ise şu cümlelerinden anlaşılmaktadır: Sehl’e katıksız helâlin ne olduğu sorulunca “Kazanırken Allah’a asi olunmayan (ve şeriatın hükümlerine riayet edilerek elde edilen) maldır,” demiştir. Yine Sehl, saf helâli “içinde Allah’ın unutulmadığı rızık” diye tarif etmiştir.²²

Sehl b. Abdullah’a “Hicretin üç yüzüncü yılından sonra hiç kimsenin tevbesi kabul olunmaz” sözünün nedeni sorulduğunda “ondan sonra ekmek bozulur ve bu tarihten sonra gelenler rızıkta sabır göstermezler” cevabını vermiştir. Sehl’in bu cevabı, yaşadığı dönemdeki sosyal bozulmayla ilgili bir tespit ve eleştiri niteliğindedir. Sehl, klasik eserlerde rastladığımız üzere, içinde bulunulan çağın zorlu şartları ve Müslümanların yaşayışına dair kaygılar taşır. Döneminin vera‘ ehli sayılan Sehl’in bu konudaki kaygısını anlamak mümkündür. Çünkü o haram yeme ve yaratılmışlara eziyeti “melekûtu müşahedededen ve vuslattan mahrum edilme” sebebi olarak görür.²³ Nitekim Sehl, seyr-u sülûk yolunu dört temel esas üzerinden tanımlar ve vera‘yı bu esaslardan ikinci sırada zikrederek helâl yemenin ve bu konuda titiz davranmanın önemini vurgular: “Yolumuzun hakikatine ancak şu dört şeyle ulaşılır; farzları sünnete uygun olarak eda etmek, vera‘ ve

²⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, II: 189.

²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, IV: 424.

²² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 205.

²³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, IV: 424.

titizlik içinde yemek yemek, zahirde ve batında yasaklardan sakınmak, ölünceye kadar bunlarda sebat ve sabır göstermek.”²⁴

Vera‘, yapılan her şeyin Allah rızası için yapılması düsturunun salikte tahakkuk etmesine denir. Hal böyle olunca, salik vera ile birlikte güzel ahlakı tamamlayan rıza, sabır, kanaat, tevekkül gibi başka hasletler de edinir. Sehl’in vera‘ ehliye ilgili şu sözü manidardır: “Bir kimsede vera bulunmazsa filin balını yer yine de doymaz!”²⁵

Sehl, vera‘yı makâmlar arsında zikreder ve tevbeden sonraki makâmın vera‘ olduğunu, vera‘sız tevbenin makbul olmadığını söyler. Sehl “Vera‘ babında en üst makâm zühdün en alt makâmıdır” sözüyle de vera‘dan sonraki makâmın zühd olduğunu belirtir.²⁶ Esasında vera‘ zühde hazırlık makâmı da denilebilir. Vera‘, haramlardan ve şüpheli şeylerden sakınmakken, zühd harama düşmek korkusuyla bazı helâllerin de terk edildiği ve bu yönüyle vera‘nın daha kapsamlı bir biçimi gibidir. Bundan dolayıdır ki bazı mutasavvıflar tevbeden sonraki makâmın zühd olduğunu söylemişler, bazıları ise vera‘yı zühdden önceki makâm olarak kabul etmişlerdir. Kuşeyrî ve Serrâc bunlar arasında yer almaktadır.

Konunun bir başka önemli yönü de Sehl’den sonraki tasavvuf yazarlarının onu “vera‘ ehlinin imami” şeklinde nitelemeleridir. Kuşeyrî, *er-Risâle*’nin hal tercümeleleri bölümünde Sehl b. Abdullah’tan şöyle bahseder: “Sehl b. Abdullah Tüsterî vera‘ ve muamele sahalarında sûfiler zümresinin, zamanında benzeri bulunmayan imamlarındandır.”²⁷ Serrâc ise vera‘yı üç derecede mütalaa ederken ikinci dereceyi kalbin karşı çıktığı ve gönülde daralma meydana getiren şeylerden uzaklaşmak olarak tanımlar ve bunu ancak “gönlü uyanık” kimselerin yapabileceğini belirtir. Buna örnek olarak ise Sehl’i gösterir ve onun “Helâl içinde Allah’a isyan olmayan şeydir” tanımını yapabilmek ve anlayabilmek için kalp ehli olunması gerektiğini dile getirir. Vera‘nın üçüncü derecesinde yine Sehl’i referans alan Serrâc, “Allah’ın unutulmadığı ve gaflete düşülmeden kazanılan şey” olarak tanımladığı saf helâl kavramının altını çizmektedir.²⁸

²⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, IV: 424.

²⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 206.

²⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, III: 11.

²⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 108.

²⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma‘*, s. 44-45.

Bütün bu bilgiler, Sehl'in vera' konusundaki otoritelerden biri olduğunu gösterdiği gibi onun tasavvuf anlayışında vera'nın ve ilgili erdemlerin önemli bir yere sahip olduğuna da işaret etmektedir.

2.1.3 Zühd

Tasavvuf eğitiminde sūfiyi gayeye ulaştırın araçlardan biri de zühddür. Sūfilerin tanımlamalarından hareket edersek genel anlamda zühd, kulu Hakk'tan ayıran her şeyden uzaklaşmak anlamına gelir.²⁹ Tasavvufun teşekkül sürecinde ise zühddeki bu "uzaklaşma" anlamı bilhassa üç hususta sūfilerin yönelimini belirlemiştir: dünyevileşme ve zenginleşmekten uzaklaşmak; evlilik, idari görevler almama gibi sosyal sorumluluklardan uzaklaşmak ve nihayet kişinin ahlaki gelişimine yararı dokunmayan kısır ilmî tartışmalardan uzaklaşmak.³⁰ Bu çerçeveden hareketle tasavvufun hemen her döneminde salikin seyr-u sülûkunda dikkat etmesi gereken hususların, zühd şemsiyesi altında toplandığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan zühd, başından beri tasavvuf ile özdeşleşen bir makâm olmuştur. Bunun nedeni, sūfilerin zühdü diğer makâmlarla birlikte değerlendirmeleri, daha doğrusu tasavvufi makâm dediğimiz aşamaların çoğunu zühdün alt başlıkları veya kademeleri olarak görmeleridir. Anlaşıldığı üzere zühd, tasavvuf kelimesi yaygınlaşmadan evvel, tasavvuf ile anlatılan bütün hususları kapsayacak genişlikte güçlü bir kavramsal örgüye sahipti.³¹ Bu yüzden de 'tasavvuf nedir' sorusuna cevap arandığı dönemde verilen cevap 'zühd' olmuştur.

Aynı mülahazayı Sehl'de de görmekteyiz. Sehl'in zühde yaklaşımını iki yönüyle incelemek mümkündür: Birincisi Sehl'e göre zühd yukarıdaki gibi kapsayıcı ve geniş bir kavram ve tasavvufun bütün süreçlerini taşıyabilecek potansiyelde bir anlama sahiptir. Sehl bunu zühdü tasavvuftaki diğer makâmlar ya da kavramlarla ilişkilendirerek ortaya koyar. Söz gelişi bir sözünde şöyle demektedir: "Zühdün başı tevekkül, ortası ise kudreti izhâr etmektir."³² Bir başka sözünde ise "Hiç kimse kıyamete vera sahibi bir âlim ve zühd

²⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 734.

³⁰ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009, s. 106.

³¹ Hacı Bayram Başer, "Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu", s. 11-44.

³² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, II: 384.

sahibinden faziletli ulaşamaz” demektedir. zühdü havf ile irtibatlandırdığı bir ifadesinde ise “zühd ancak korku ile elde edilir çünkü korkan kişi terk eder” demektedir.³³

Sehl’in zühde yaklaşımının ikinci yönü ise, zühd anlayışındaki aşırılıklar ya da yozlaşmalara yönelik tavrıdır. Bunu da iki sözünden anlıyoruz. Birincisi sünnete tabi olmak zühdün ta kendisidir diyerek dini yükümlülükleri hafife alan ya da yerine getirmeyip bu tavırlarına zühdü gerekçe gösterenleri eleştirir. “Zühd, sünnetin ve şu iki ayet-i kerimeye tabi olmanın şartı olarak görülür. ‘De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun.’³⁴ Allah Rasûlü’ne uymak sünnettir. Böyle davranan kişi zühd sahibi bir zâhid olur.”³⁵ Diğer sözünde ise evlilik bahsine değinerek evlenmemenin zühd olup olmayacağına dair tutumunu belirtir ve evlenmemeyi zühd sayan görüşlerin kabul edilemeyeceğini söyler: “Kadınlar hakkında zühd göstermek sahih olmaz, çünkü kadınlar, zâhidlerin öncüsü olan Allah Rasûlü’ne sevdirmişlerdir.”³⁶

Kısacası Sehl’in değerlendirmelerinden, zühdü tasavvufun neredeyse diğer adı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Sehl’in anlayışında zühd aslında pasif bir davranışı değil tam aksine ve paradoksal olarak aktif olmayı ifade eder. Bu yönüyle Sehl, sünnete tabi olmak, evlenmek, helâl kazanç vs. bütün bunlar salikin toplumsal hayata Allah’a yaklaşmak gayesiyle şeriatın sınırları dâhilinde iştirak etmesini öngören ve bunu “hakiki zühd” olarak gören bir yaklaşımı savunmaktadır.

2.1.4 Sabır

Sabır, birini bir şeyden alıkoymak, katlamak, hapsetmek, tutmak, dayanmak gibi anlamlara gelmektedir. Başa gelen belalara dayanmaya sabır dendiği gibi, Allah’a itaate devam ve isyandan sürekli kaçmaya da sabır denir.³⁷ Sehl imanın direği olarak nitelediği sabrı³⁸ aynı zamanda “Allah Teâlâ’dan bir çıkış kapısı açmasını beklemek” şeklinde de tanımlamıştır.³⁹ Yine Sehl “sabır bir temizleyicidir, eşya onunla temizlenir” ya da “Bela

³³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, II: 422.

³⁴ Âl-i İmrân Sûresi, 3/31.

³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, II: 424.

³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, II: 428.

³⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 529-531.

³⁸ Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî*, s. 52.

³⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta’arruf*, s. 145.

ve musibete sabreden insan günah kirlerinden temizlenir”⁴⁰ gibi ifadeleriyle sabır makâmının gerçekte tevbe makâmının daha yetkin bir hali veya devamı olduğuna da işaret etmektedir. Bununla beraber Sehl’in sabır ile ilgili düşüncelerini iki ana mesele üzerinden takip edebiliriz. Bunlardan birincisinde Sehl sabır ve iman arasındaki ilişkiyi izah ederken diğesinde ise hakiki veya kâmil sabır üzerinde durmaktadır.

Tüsterî sabır ve iman arasındaki ilişkiyi bir ayet hakkındaki yorumlarından hareketle izah etmektedir. “*Ey iman edenler, sabredin ve sabırda yarışın, (sınırlarda) nöbetleşin. Allah'tan korkun. Umulur ki kurtulursunuz*” (Âl-i İmrân Suresi, 3/200) ayetinin tefsirinde Sehl şöyle demektedir: “İman dört rükün üzere kuruludur: Birincisi Allah’a tevekkül etmek, ikincisi onun emrine teslim olmak, üçüncüsü onun kazasına rıza göstermek, dördüncüsü ise onun nimetine şükretmek ve takva sahibi olmaktır.” Bu izahtan sonra tefsirinde “İman Bölümü” şeklinde başlıklandırılan ayrı bir bahis yer almaktadır. Burada Sehl’in şu ifadeleri aktarılır:

Yakîn, imanın kalbidir. Sabır, imanın direğidir. İhlas, imanın kemâlidir. Çünkü kul ihlâs ile tasdike, tasdikle tahkike ve tahkik ile Hakk’a ulaşır. İhlas yakînin neticesidir, çünkü yakîn sırrın müşahede edilmesidir. Mevlasıyla birlikte olup sırrın müşahedesine erişemeyen kimse, Allah için amelini ihlâsla gerçekleştiremez.⁴¹

Bu pasajda Sehl sabrı, imanı ayakta tutan unsur olarak nitelendirmekte ve sabır temelinde inşa edilecek bir inanç şuurunun kademeli olarak kuvvetleneceğini belirtmektedir. Bu yüzden olsa gerek Sehl, ileride değineceğimiz üzere Asr suresindeki bir ayeti izah ederken sabrı amellerin en üstünü olarak tavsif etmektedir.

İmanı yetkinleştiren ya da kâmil imanın tezahürlerinden biri olarak sabır ve sabrın yetkinleşmesi Sehl’in vurgu yaptığı bir diğerkonudur ve bu husustaki görüşleri yine tefsirindeki izahlarından hareketle ele alınabilir. Örneğin Yûsuf Suresi 18. ayetindeki “*Sabır güzeldir*” ifadesi hakkında Sehl’den şu yorumlar nakledilmiştir: “Buradaki sabır, rıza ile beraber olan sabırdır. Kendisine bunun alameti sorulunca şöyle demiştir: “Tahammülsüzlük göstermemektir.” Yine ona hangi şeyle sabır güzelleşir ve tamamlanır diye sorulduğunda şöyle demiştir: Allah’ın seninle olduğunu ve bu sayede rahat ve

⁴⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta'arruf*, s. 146.

⁴¹ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 52.

afiyette olduğunu bilmekle. Sonra şöyle devam etmiştir: Allah sabredenlerle beraberdir ayeti varken, hallerine sabretmeyenlere şaşırıyorum.”⁴² Bir başka ayet (Me‘âric, 5) yorumunda ise güzel yani kâmil sabır hakkında şunları söylemektedir: “Kamil sabır, şikâyet etmeksizin rıza göstermek demektir. Çünkü şikâyette imtihan ve sıkıntı vardır. Sabır iddiasında bulunmak, beraberinde bir başka iddiayı ve sıkıntıyı doğurur. Şikâyet eden kul, gerçekte kendi nefesine güvenip dayanmış ve Allah’tan başkasından medet ummuştur. Onun sabrı, hakiki sabır sayılmaz.”⁴³ Sehl kâmil sabra ulaşmak için Peygamberlerin hayatlarının örnek alınması gerektiğini vurgular. Nitekim Ahkâf Suresi 35. ayette yer alan “Rasullerin büyüklerinin sabrettiği gibi sabret!” ifadesi hakkında Sehl’den şu yorumlar aktarılmaktadır: “Yani ma‘rifet ehlinin sabrettiği gibi sabret! Onlar senden önce gelen ulü’l-azm peygamberleridir ve hiçbir şikâyet ve tahammülsüzlük olmaksızın rıza gösterip teslim olmuşlardır.” Bu ayetin tefsirinin devamında Sehl, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Eyyûb, Hz. Nuh, Hz. Yûnus, Hz. Yûsuf ve Hz. Ya’kûb peygamberlerin çektiği sıkıntılar ve buna rağmen şikâyet etmemeleriyle ilgili örnekleri zikretmektedir.⁴⁴ O halde Sehl’e göre hakiki sabır Allah’a karşı sorumluluk bilincinde olup peygamberlere uyarak gerçekleşen sabırdır ve sabır makâmından söz edebilmek için hiçbir surette şikâyet hali gösterilmemesi gerekmektedir.

Öte yandan Sehl’in sabır hakkındaki görüşlerinin önemli bir kısmı Asr Suresi hakkındaki yorumlarında yer almaktadır. Bu surede yer alan “*Birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler...*” ayeti hakkında Sehl şunları söylemektedir:

Sabırdan daha üstün bir amel yoktur. Sabrın sevabından daha büyük bir sevap yoktur. Sabrı ancak takva geçmiştir. Zaten takva da ancak sabırla mümkündür. Allah’ın emir ve nehiyelerine sabretmekte, Allah’tan başka yardımcı yoktur. Vücuda göre baş neyse, amellere göre sabır da odur. Bu nedenle hem baş hem de vücut, sahibi ıslah olmadan sıhhatli olamazlar. Sabrın hakikati, ibadetlerin edasında, hükümlerini ve sınırlarını korumada ve küçük-büyük her türlü günahtan sakınmada nefisle mücahededir. Sabır konusunda insanlar iki sınıftır. Bir kısmı nefsî arzularına ulaşmak amacıyla sabır gösterirler. Bu yerilen bir sabırdır. Diğer grup ise azaptan korkarak ahiret sevabına ulaşmak için sabredenlerdir. Dört tür sabır vardır ve bunlardan üçü farz, diğeri nafîle

⁴² Tüsterî, *Tefsîru’l-Tüsterî*, s. 81.

⁴³ Tüsterî, *Tefsîru’l-Tüsterî*, s. 177.

⁴⁴ Tüsterî, *Tefsîru’l-Tüsterî*, s. 144.

hükmündedir. Allah'ın emrine, nehyine ve O'nun fiillerine sabır göstermek farz iken; insanların fiillerine sabretmek ise nafil hükmündedir.⁴⁵

Bu ifadelerinden hareket edersek Sehl'e göre sabır, hayatın bütün alanlarında ve her aşamasında kulun dikkate alması gereken en önemli erdemlerden biridir.

Sehl'in yukarıdaki değerlendirmelerimizi destekleyen diğer görüşleri ise rahatlık veya sıkıntı anındaki sabrın niteliği hakkındadır. Söz gelişi Gazzâlî'nin aktardığına göre Sehl "afiyet üzere sabır, bela üzere sabırdan daha güçtür" demektedir.⁴⁶ Bir başka yerde ise ittibada sabrın nefsin tedbirini terk etmekle mümkün olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ O halde Sehl'e göre kulun afiyet hali bir yönüyle itaat hali; sıkıntı hali ise masiyet durumudur. Nitekim bir başka ifadesinde "Sabır sıdkın tasdikidir. İtaat makâmının en faziletlisi, önce masiyet karşısında, ardından itaatte sabırlı olmaktır" demektedir.⁴⁸ Yine Sehl'e göre en faziletli ve en yüce hizmet sabırdır.⁴⁹

Böylece Sehl'e göre sabır makâmının en önemli yönlerinden birisi de kula dinî yükümlülük ve sorumlulukların yerine getirilmesinde istikrar ve kararlılık kazandırmasıdır. Sabırda süreklilik, daha sonraki tasavvuf metinlerinde "sabrın terki" makâmı olarak nitelendirilecek ve sabır gösterilen hususun artık afiyete dönüştüğü daha yetkin bir makâma vesile olmaktadır. Sehl bu durumu, sabredenleri "sabrın kendileri için rahatlık, huzur ve kalıcı bir hale dönüştüğü kimselerdir. Onlar her halükarda Allah için sabretmekten haz duyarlar" şeklinde tanımlarken dile getirmektedir.⁵⁰ Kısacası Sehl'in tasavvuf anlayışında sabır, tevbe ile başlayan imanın kuvvetlenmesi sürecinin en önemli aşamalarından birini teşkil eder ve sabırda süreklilik kişiyi rıza makâmına ulaştırır.

2.1.5 Şükür

Sûfîlerin sabırdan sonra zikrettiği makâmlardan biri de şükürdür. Sûfîlerin şükür makâmında dikkat çektikleri temel nokta nimet veya darlık halini ayırmaksızın her durumda kulun Allah'a şükür ve teveccüh halinde olmasıdır. Bu yönüyle şükür sabırla

⁴⁵ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 204.

⁴⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan, İstanbul, 1973, VIII: 407.

⁴⁷ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 77.

⁴⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, II: 184.

⁴⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta'arruf*, s. 145.

⁵⁰ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 52.

beraber birbirini tamamlayan iki makâm olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Sehl'in takipçilerinden Mekkî 'Sabır imanın yarısıdır, şükür de imanın yarısıdır' hadisini yorumlarken şöyle demektedir: "Yakîn ise imanın bütünüdür. Çünkü o imanın aslı, sabır ile şükür ise imanın neticeleridir. Her ikisi de ancak yakîn ile meydana gelebilir... Sabır ve şükürün her ikisi de yakîn sahibinin halleridir. Çünkü o her zaman imtihan ve esenlik halinden birindedir. İmtihan anındaki hali sabır, esenlikteki hali ise şükürdür."⁵¹ Sabır ve şükür makâmı arasındaki ilişki konusunda Mekkî'yi takip eden Gazzâlî bu hususu *İhyâ*'da ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.⁵²

Öte yandan şükür makâmıyla ilgili izahlarında sûflerin, şükürü gerektiren hakiki nimetin ve sabrı gerektiren hakiki zorluğun mahiyetine ilişkin görüşlerine ulaşmaktayız. Bu minvalde Sehl ile ilgili aktarılan bir rivayette şöyle denilmektedir: "Birisi Sehl'e gelerek 'evime bir hırsız girmiş ve bütün eşyalarımı alıp gitmiş' demişti. Sehl de ona 'Allah'a şükretmelisin! Ya soyguncu kalbine girseydi ve inancını ifsat etseydi ne yapacaktın!' diye tavsiyede bulunmuştu."⁵³ O halde Sehl'e göre kula verilen hakiki nimet tevhid akidesidir. Bunun yanında Sehl, "Gizli ve açık olarak size nimetlerini bol bol vermiştir" mealindeki Lokman Suresi 20. ayetini yorumlarken açık nimeti Allah'ın salih kullarını sevmek, batın nimeti ise kalbin sadece Allah ile huzur ve sükûn bulması olarak ifade etmiştir.⁵⁴ Bu ayrım Sehl'in ve takipçisi Mekkî'nin izahlarında öne çıkan kalbî şükür konusunu gündeme getirmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre, "nimet verenin nimette müşahede edilmesi ve vergi sahibinin bahşettiği şeyde zuhur etmesi, nimet ve vergiyi ondan bilmek için elzemdir. Bu da kalbî şükürdür. Çünkü şükredenlere göre şükür kalb ile bilmektir... Dille yapılan şükür ise Allah'ı en güzel şekilde övmek, hamd ve methini arttırmak, nimet ve ikramlarını daima anlatmak, iyilik ve ihsanlarını sürekli nakletmekle olur."⁵⁵ Başka bir ifadesinde ise "Yakîn sahibi olan kul rızık bolluğuna şükrettiği gibi daraltılması ve engellenmesi halinde de şükretmeli, kalbiyle de bu yakîni şehadete sahip olmalıdır" demektedir.⁵⁶ O halde kalbî şükür hem rızık bolluğunda hem

⁵¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, II: 266-267.

⁵² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, VIII: 379-620.

⁵³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 260; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, VIII: 582.

⁵⁴ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 123.

⁵⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, II: 240-241.

⁵⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, II: 242.

de rızık darlığında Allah'a şükretmektir. Makâmlar süreklilik arz ettiği için bir makâm olarak şükür gerçek anlamını da kalbî şükür tanımında bulmaktadır.

2.1.6 Tevekkül

Vekil edinme, güvenme anlamlarına gelen tevekkül, her türlü tedbiri aldıktan sonra işi tam bir inançla Allah'a havale etme halidir.⁵⁷ Bu yönüyle tevekkül, kulun iradesinden vazgeçerek veya hakikatte iradesi olmadığına farkına vararak Allah'a bağlanmasını anlatır. Bu nedenle başından beri tevekkül konusunun, özgür irade tartışmaları dikkate alındığında, tasavvufa yöneltilecek eleştirilerin başında geldiği ve sûfilerle diğer âlimleri karşı karşıya getirdiği bilinmektedir. Çünkü genel anlamda sûfilerin tevekkül konusuna yaklaşımları, onların bir tür "cebr" savunucusu olduğu izlenimi vermektedir. Tevekkül anlayışı bakımından Sehl, dönemindeki diğer sûfilerle aynı yaklaşıma sahiptir. Ona göre tevekkül, "kulun kendisini Allah'ın iradesi ile salıvermesi yani mutlak surette ilahî iradeye teslim olmasıdır."⁵⁸ Yine ona göre mütevekkil "Allah'ın huzurunda, hareket ve tedbire sahip olmayan bir cenazeyi istediği gibi döndüren gassalin önündeki ölü gibidir."⁵⁹ Bu tanımlamalarında Sehl b. Abdullah, temelde kulun Allah karşısındaki edilgenliğine işaret ederek, sûfilere yöneltilecek eleştirileri bir yönüyle nakzeder. Çünkü Sehl ve dönemindeki diğer mutasavvıflar, kulun edilgenliğiyle beraber dinî ve ahlakî yükümlülük ve sorumlulukları bulunduğunu vurgulayarak tevekkülü pasif bir hal olmaktan çıkarıp aktif ve dinamik bir ahlaki erdem olarak anlamışlardır.⁶⁰

Tevekkülün bu yönü, Sehl'in tevekkülü iman ile ilişkilendiren ifadelerinden de takip edilebilmektedir. "İman sebeplerle birlikte olmaz. Sebepler ancak İslâm mertebesinde olabilir"⁶¹ sözünden anlaşıldığına göre Sehl için tevekkülün sonucu çalışmayı ve sebepleri terk etmek değildir, böyle yapan kişi şeriata ve imanın gereklerine aykırı davranmış olur. Nitekim Tüsterî şöyle der: "Çalışıp kazanma esasını tenkit eden şeriati; tevekkülü tenkit eden ise gerçek imanı tenkit etmiş demektir."⁶²

⁵⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 658.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 250.

⁵⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 249.

⁶⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 50-52.

⁶¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 26.

⁶² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 252.

Bilindiği gibi tasavvuf metinlerinde tevekkül konusu kesb ve tedavi sorunu üzerinden tartışılmıştır. Şakîk-i Belhî gibi bazı sûfiler tevekküle aykırı olduğu gerekçesiyle kesbi haram saymışlardır.⁶³ Buna mukabil Sehl sünnete uyulması şartıyla çalışmanın tevekküle aykırı olmayacağını düşünmektedir. Onun bir sözü şöyledir: “Tevekkül sahipleri için sadece sünnete uyararak mal kazanmak sahih olur, başka türlü değil. Tevekkül ehli olmayanlar için ise sadece yardımlaşmak gayesi ile mal kazanmak sahih olur.”⁶⁴ Bir başka ifadesinde ise “Elle kazanmaya karşı çıkan, sünnete karşı çıkmış olur. Tevekküle karşı çıkan da imana karşı çıkmış olur” demektedir.⁶⁵

Tevekkülle ilgili tartışılan bir diğer konu da tedavi meselesidir. Sûfiler arasında tedavi olmanın tevekküle aykırı olup olmadığına dair farklı görüşler ileri sürülmüş ve genel anlamda sûfiler tedavinin tevekkülle çelişmediğini belirtmişlerdir. Bununla beraber Sehl ve onun ekolünü benimseyen Ebû Tâlib el-Mekkî gibi sûfiler, hastalığın bedende oluşturduğu sıkıntıdan ziyade kul ile Yaratıcı arasındaki bağı kuvvetlendirmesi bakımından önemine dikkat çekmişler ve bu pratik kaygının kişinin tevekkülünü, dolayısıyla da imanını güçlendirmesi üzerinde durmuşlardır. Bu düşüncede hemen hemen bütün sûfilerde rastladığımız “iyimser âlem anlayışı”nın tezahürlerini de görebilmek mümkündür. Bu yönüyle sûfilere göre tevekkül aynı zamanda Allah’tan gelen her şeyin en güzel ve hayırlı durum olduğunu benimsemek anlamını içermektedir. Sehl bu konuyla ilgili olarak tevekkülün sahih olması için, kulun Rabbinin tedbirinin kendisi için en hayırlı şey olduğunu bilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁶ Bu bakımdan Sehl b. Abdullah, mübtedi ve mutavassıt salıklar için olmasa bile münthehi mutasavvıflar için tedavi olmayı tevekküle aykırı bir davranış saymıştır. Bu anlamda Tüsterî, hastalığın tedavisi için yapılan her türlü fiili kerih görerek şifa niyetiyle içilen soğuk sudan bile kişinin mesul olacağını söylemektedir.⁶⁷ Mekkî, Tüsterî’nin bu görüşünü şöyle yorumlamıştır: “O’na göre kulun yapabildiği amellerin en faziletlisi, kuvvetini azaltarak nefsinin hareketliliğini Allah için durdurmaktır. Sehl için tevekkül, rıza ve sabır gibi kalbî amellerin zerresi dahi, uzuvlarla yapılan cismî amellerin dağlar kadar olanından daha faziletlidir.” Mekkî, ayrıca

⁶³ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib: Helal Ticaret ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2012, s. 7-35.

⁶⁴ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta’arruf*, s. 127.

⁶⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 179.

⁶⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 131.

⁶⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 84.

Sehl'in bu tavrının bedeni güçsüzleştirip nefsi zayıflatmayı esas alan Basra Ekolü'nün görüşünü yansıttığını ifade etmektedir.⁶⁸ Sehl hastalığı, tevbenin tazelenmesi, zikrin çoğalması ve ölümü hatırlatması bakımından kul için olumlu bir vesile olarak görür ve hastalıkla kişinin manevi derecesi arasında ilişki kurarak hastalığı kul ile Allah arasındaki irtibatın işareti olarak değerlendirir. Nitekim bir sözünde “Bedensel hastalıklar rahmet, kalbi hastalıklar ise cezadır” demektedir.⁶⁹ Sehl'in “Bedensel hastalıklar sıddıklar içindir”⁷⁰ ifadesi ise yukarıda belirttiğimiz üzere tevekküle sarılarak tedaviden imtina etmeyi ancak üst derecedeki mutasavvıflar için mümkün gördüğünü anlatmaktadır. Bu nedenle Sehl, diğer mutasavvıflar gibi düşünmekte ve kişinin imanı ve sabrı ölçüsünde hastalığa katlanabileceğinden tevekkül ehli olmayanların tedavi olmalarında bir beis görmemektedir. Sehl'in hayat hikâyesinden bu tutumuyla ilgili bilgilere ulaşabilmek mümkündür. Nitekim o kendi yaşadığı rahatsızlıklar için tedavi olmayı reddetmekle birlikte, hasta olan kişilerin tedavisine yardımcı oluyordu.⁷¹

Başka bir yönden tevekkül Sehl'e göre kalbin bir halidir. Kalbi Allah'a bağlayarak her türlü endişeden arındırmak suretiyle gerçek tevekkülden bahsedilebilir. Sehl tevekkülü “Başkasına bağlanmaksızın Allah ile yaşayan bir kalbin hali” tanımlamaktadır.⁷² Sehl'in bu sözlerle neyi kastettiğini bir başka ifadesinden anlamaktayız. Tüsterî bir salikin tevekkülünün ancak vücuduna bir zarar, malına bir eksiklik gelip de buna aldırılmayarak üzüntü duymadığında ve kendi hali ile meşgul olarak Allah'ın takdirini gözlediğinde sahih sayılabileceğini belirtmektedir.⁷³ Bir başka ifadesinde ise tevekkülün en alt makâmını emellerin terk edilmesi, ortasını ise tercihin terk edilmesi olarak ifade etmektedir.⁷⁴ O halde kalbin bir hali olarak tevekkül, kişinin her türlü eyleminde iradesinin bir etkisi olmadığını bilincine varıp tek özne olarak Hakk'ı tanınması anlamına gelmektedir. Netice olarak Sehl'in düşüncesinde tevekkül, kulun edilgenliğinin bilincine varması ve bunun imanını güçlendiren bir unsur olarak telakki edilmesi halidir.

⁶⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 84.

⁶⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 84.

⁷⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 84.

⁷¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 94.

⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 251.

⁷³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 63.

⁷⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III: 25.

2.1.7 Rıza

Erken dönem mutasavvıflarının genel kabulüne göre rıza, tasavvufî makâmların sonuncusudur. Her ne kadar kaynaklar bu konuda Iraklı ve Horasanlı sûfîlerin ihtilaf halinde olduğundan bahsetse de bu ihtilafın pek çok yerde lafzi bir nitelik taşıdığı söylenebilir.⁷⁵ Hem Serrâc'ın hem de Mekkî'nin yaklaşımını esas alarak belirtmek gerekirse Sehl rızayı tasavvufî bir makâm olarak kabul etmektedir. Rıza makâmı en genel ifadesiyle kahır ve lütuf cinsinden, Hak'tan gelen her türlü duruma karşı hoşnutluk göstermek anlamını taşımaktadır.⁷⁶

Bilindiği gibi tasavvufî haller ve makâmalar temelde imanın kuvvetlenmesinin ya da yetkinleşmesinin aşamalarını da ifade etmektedir. Bu nedenle son makâm olarak rıza, Sehl'in ifadelerinde büyük ölçüde kâmil iman konusuyla birlikte ele alınmaktadır. Bu bakımdan Sehl rıza makâmında yetkinleşen imanı, “yakîn” olarak nitelendirmekte ve “insanların yakînî imandan payları, rıza makâmındaki payları oranındadır. Rıza makâmındaki payları ise, Allah ile beraber geçirdikleri vakte bağlıdır” demektedir.⁷⁷ Sehl'in rıza ve iman arasında kurduğu ilişki, kendisinden sonra gelen mutasavvıfları da etkilemiş olmalıdır. Nitekim Sehl'in takipçilerinden biri olan Mekkî rıza makâmının üstünlüğüyle ilgili ifadelerinde, onu diğer bütün makâmaların nihayeti ve kemali olarak değerlendirmektedir. Mekkî şöyle der: “Rıza makâmının başı sabırdır. Sonra kanaat ardından sırayla zühd, muhabbet ve tevekkül gelir. Buna göre rıza, tevekkül sahibinin halidir. Tevekkül de rızanın makâmıdır.”⁷⁸ Mekkî'nin bu ifadelerinden çıkan bir netice ise rızanın tevekkülün süreklilik kazanması anlamına geldiğidir. Dolayısıyla hem Sehl'in anlayışında hem de onun takipçilerine göre her bir makâm, kendisinden önceki makâmın daha yetkin ve güçlü halini ifade etmekte ve bu sayede bütün bir tasavvufî eğitim süreci bu güçlü bağ ile topyekûn bir nefis eğitiminin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Rızanın tasavvufta son veya en önemli makâm olarak değerlendirilmesindeki bir diğer önemli gerekçe, rızanın hem kulun hem de Allah'ın bir fiili olarak görülmesi olabilir. Nitekim pek çok ayette hem kulların Allah'tan hem de Allah'ın kullarından razı

⁷⁵ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, s. 240 vd.

⁷⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 517.

⁷⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III:142.

⁷⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III:153.

olacağı dile getirilmiştir. Sehl bu anlama gelebilecek bir ifadesinde “Rıza rıdvana bitişince itminana bitişmiş olur” demektedir. Kelâbâzî (ö. 380/990) Sehl’in bu sözünü izah ederken “*O onlardan razı olmuştur, onlar da O’ndan razı olmuştur*” (Mâide, 5/119) ayetine atıf yapar ve şöyle der: “Dünyada hükmü icra edilen ilahî iradeye kulun razı olması, ezeldeki takdir gereğince kulun ahirette rıdvana nail olmasına sebep olur.”⁷⁹

Öte taraftan Sehl’in düşüncelerinde rıza aynı zamanda muhabbet haliyle de sıkı bir irtibat halindedir. Sehl bu konuyla ilgili bir sözünde “Kim Allah’ı severse hayat onun yaşadığı hayattır, kim Allah’ı severse onun için hayat diye bir şey yoktur” demektedir. Kelâbâzî Sehl’in bu sözünü izah ederken ister lütuf olsun ister kahır olsun sevgiliden gelen her şeyin âşığa haz verdiğini dile getirir.⁸⁰ Böylece rıza makâmı aynı zamanda ilahî aşkın kemalini anlatmaktadır. Rıza ve muhabbet arasındaki ilişkiye Mekkî de dikkat çekmektedir. Ona göre rıza makâmı ve onun inceliklerini düşünenler Allah katında mukarrebûn makâmına yükseltilmektedir. Bunları hafife alma ve ilgisiz davranmak kalplerin karararak bozulmasına yol açar. Bu hale düşen kalpler, muhabbet ve rızaya asla uygun olmazlar.⁸¹

Sehl’in rıza hakkındaki düşüncelerinde öne çıkan bir diğer konu ise rıza hakkındaki yanlış anlayışların eleştirilmesidir. Sehl’e göre rıza kulun tedbir düşüncesinin tamamen yok olduğu bir aşamayı ifade eder. Bu nedenle o “insanların tedbirleri onları Allah’tan perdeler”⁸² diyerek, rıza makâmında kulun artık kendine özgü bir iradeden bahsedemeyeceğini vurgulamaktadır. Ancak doğaldır ki kulun iradesini yok sayması, mutasavvıfları istismar eden pek çok zümre tarafından yanlış yorumlanmış ve dinî yükümlülüklerin terk edilmesinde bir gerekçe olarak öne sürülmüştür.⁸³ Tüsterî bu sorunu aşmaya yönelik dile getirdiği bir ifadesinde şöyle demektedir: “Kul salih bir amel işlediğinde, ‘Allah’ım bunu bana sen yaptırдын’ derse Allah onun şükrünü kabul ederek ‘O ameli sen yaptın’ buyurur. Ama kul kendine bakarak ‘Bu ameli ben ifa ettim’ derse o zaman Allah ‘Hayır ben yaptırđım’ buyurur. Bir günah işlediğinde ise ‘Bunu sen takdir ettin, ben de istedim’ derse, Allah ‘Sen kendine zulmettin, şehvet ve arzunun tesiriyle

⁷⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta’arruf*, s. 155.

⁸⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta’arruf*, s. 164.

⁸¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulüb*, III:144.

⁸² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulüb*, III:144.

⁸³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 513 vd.

masiyette bulundun' buyurur. Eğer kul 'Ben kendime zulmettim ve cehaletim sonucu sana karşı geldim' derse, Allah ondan hayâ ederek 'Aksine onu Ben takdir edip kaza buyurdum, nefesine zulmetmeni itiraf etmenden ötürü de onu bağışladım' buyurur."⁸⁴ Sehl'in bu ifadelerine zemin hazırlayan sorunları anlatan Mekkî'ye göre bazı kimseler rızanın kendisi veya başkasından kaynaklanan masiyetlerle de ilgili olabileceğini söyleyerek günahları ibadet ve itaatlerle eşit görmüşlerdir.⁸⁵ Dolayısıyla Sehl'in yukarıdaki izahları, rıza ile ilgili yanlış yorumlamalara cevap niteliği taşımaktadır.

Netice olarak Sehl'e göre rıza tasavvuf makâmlarının en üstünü olarak imanın kuvvetlenmesini ve ilahî muhabbetin yetkinleşmesini ifade etmektedir. Tasavvufî eğitim sürecindeki bütün aşamalar, kademeli olarak rızaya doğru seyreden bir süreç takip eder. Nihayet rıza makâmı, hayır ya da şer, kula isabet eden her türlü durumda onun Allah'a teveccühüne etki etmeyen bir sabitkademlilik halini anlatmaktadır.

2.2 Haller ve Diğer Tasavvufî Meseleler

2.2.1 Muhabbet

İlk dönem sûfilerinin muhabbetin izharı ile ilgili görüşlerine bakıldığında ibadet ve ma'rifetin neticesi olarak muhabbetten bahsedildiği görülmektedir. Sehl de buna dikkat çekerek muhabbeti şöyle tanımlar: Muhabbet, kalplerin Allah'a muvafakati ve bu muvafakate iyi sarılmasıdır. Allah'ın zikrine devam ve münacattan haz alarak güçlü bir sevgiyle Hz. Peygamber'e uymasıdır.⁸⁶

Sehl muhabbetin alametlerini sıraladığı bir sözünde inanç konularını birbirine öncelemeden yahut birini diğerine tercih etmeden tam bir bütünlük arz etmesi gerektiğini ve bu bütünlüğün muhabbetin göstergesi olduğunu dile getirir. Sehl: "İmanın alameti Allah sevgisidir, Allah sevgisinin alameti, Kur'an sevgisidir. Allah ve Kur'an sevgisinin alameti ise Allah Rasûlü'nü sevmektir. O'nu sevmenin alameti ise sünnetini sevmektir. Sünneti sevmenin alameti ise ahireti sevmektir. Ahiret sevgisinin alameti ise dünyadan

⁸⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III:163.

⁸⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, III:162.

⁸⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 58.

uzak durmaktır. Bunun alameti ise dünyadan ancak yeteri kadarını ve ahirete ulaştıracak olanını almaktır” demiştir.⁸⁷

Sehl b. Abdullah muhabbeti rıza ile birlikte değerlendirir. Bilindiği üzere Tasavvuf eğitimi Allah’ın razı olacağı fiilleri ahlak haline getirebilme düsturu üzerine kurulmuştur. ‘Allah onlardan, onlar da Allah’tan razı’ ayetini tahakkuk ve tahalluk edebilmek için de rıza kavramı suluk sürecinin merkezinde yer alır. Sehl de muhabbeti Allah’ı razı etmek için yapılan fiillerin yanında, ondan razı olmanın bir göstergesi sayarak şöyle demektedir: “Sevgilinin darbesi can yakmaz. Sevenin alameti, zorluk ve hastalıklarda sevginin artması ve imtihan anlarında muhabbetini daha çok anmasıdır. Seven, zorluk ve hastalıkları Rabbinden bir lütuf olarak görür. İmtihanda sevdiğine yaklaşma söz konusudur. Muhabbetin baskın gelmesinden dolayı yaşanan her imtihanda çekilen acılar, sevene hafif gelir.”⁸⁸

Sehl, Allah dışındaki mahlûklara duyulan muhabbeti kul-Allah ilişkisi bakımından değerlendirmek suretiyle kulun dünya ve dünyadaki varlıklara duyduğu sevginin imanına zarar verip vermediğini ele alarak sevgi çeşitlerinden bahsetmektedir. Bunlardan birisi Allah’tan kula ihsan edilen ilahî sevgi, diğeri mahlûkata duyulan fitrî sevgi ve dünya sevgisidir. Bu hususta Sehl şöyle demektedir: “Baba ve çocuk sevgisi, muhibbânı (Allah’ı sevenleri) Allah’ın sevgisinden çıkarmaz. Çünkü Allah bu sevgiyi onların kalplerine yerleştirmiştir. Şefkat ve merhamet anlamında eşe duyulan muhabbet de muhibbânı Allah sevgisi dairesinden çıkarmaz. Zaruri dünyevi ihtiyaçları talep etmeye yönelik sevgi de onları bu daireden çıkarmaz. Bütün bunlar Allah sevgisinin yerine konulacak şeyler değildir. Çünkü ona duyulan muhabbet, imanın nurlarındandır. Diğer şeylere duyulan sevgi ise akılda bulunur.”⁸⁹ Bir diğer sözünde ise “Parayı seven ahireti sevemez. Ekmeği seven de Allah’ı sevemez” diyerek dünya sevgisi ile Allah sevgisinin bir arada bulunamayacağına işaret eder.

⁸⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, III: 179, ayrıca I: 202.

⁸⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, III: 222.

⁸⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulûb*, III: 228.

2.2.2 Havf ve Recâ

Sûfiler havf halini muhabbetle birlikte değerlendirmişlerdir. Serrâc'a göre bunun nedeni kurb halinin havf ile muhabbeti birlikte gerekli kılmasıdır. Sûfinin Allah'a yakınlığı sırasında kalbinde azamet, heybet ve celalini müşahede etmesiyle havf, Allah'ın lütfunu, ikramını ve cemalini düşünmesiyle de muhabbet ve beka arzusu oluşur.⁹⁰ Sehl'de ise havf ile diğer haller arasındaki ilişkiye rastlarız. Sehl şöyle der: “Kalbinde Allah korkusunu görmek isteyen kimse sadece helâl yesin. Recâ ve ümit bilgisi, ancak korku sahiplerine uygun düşer.”⁹¹ Bir başka sözünde ise “İmanın kemali ilimdir. İlimin kemali ise korkudur. İlim imanın kazancıdır. Korku ise ma‘rifetin kazancıdır” der.⁹² Havf haline ulaşmak için vera‘ ehli olmayı ve recâ içinse havfa ihtiyaç olduğunu belirten Tüsterî aynı zamanda havf halini ma‘rifetin kemali sayar. Dolayısıyla Sehl'e göre havf tasavvufî terakkinin bütün aşamalarında sûfide bulunması gereken hallerdendir.

Sehl havfı sadece havassın ve siddıkların havfını anlatarak açıklar. Sehl havasstan birinin havf halini şöyle tarif eder: “Bu tür bir havfa sahip olanların havfinin bir zerresi yeryüzü halkına taksim edilecek olsa bu onların hepsini mutlu etmeye yeterdi. Ona “Böyle bir korku kaç insana nasip olabilir ki?” diye soruldu. O da “dağlar kadar insana” diye karşılık verdi.⁹³ Bir diğer sözünde ise “Siddıklar her hareketlerinde her düşünüşlerinde ve teşebbüslerinde kötü sondan korkarlar. Allah tarafından övülmüş kimseler olsalar bile daima Allah'tan uzak kalmaktan korkarlar. Bir siddığın korkusu, ancak kötülüklerden korktuğu kadar iyiliklerden de korkmaya başladığında sıhhatli olur. Korkunun en üst mertebesi, Allah'ın ezeli ilmindeki hükmünden korkmak ve sünnete aykırı bir hareketten küfre götüreceği endişesiyle sakınmaktır” demektedir.⁹⁴

Tüsterî havf ve recâ hallerini birlikte değerlendirmektedir. Bu halleri birbirini tamamlayan iki unsur olarak gören Sehl bir sözünde “Korku erkek, ümit ise dişidir” demektedir. Kelâbâzî'ye göre Sehl bu sözyle havf ve recânın birleşmesinden ‘imanın

⁹⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 59.

⁹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, II: 336.

⁹² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, II: 306.

⁹³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 60.

⁹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, II: 327.

hakikatinin doğması'nı kastetmiştir.⁹⁵ İki halin de Allah'a yönelik olması gerektiğini vurgulayan Sehl'e göre kul Allah'tan korkarken ve ümit beslerken bir denge içerisinde olmalıdır. "Bir gün [Sehl'e] 'Nasılsın?' diye soruldu. O da 'Allah'ın adaleti ve lütfu arasında gidip geliyorum. Ne onun lütfuyla teskin oluyorum ne de azabından emin olabiliyorum' diye cevap verdi. Sehl, Allah ile arasındaki perdenin kalkmasını isteyen kulun korkusu ve ümidi Allah'a olmalıdır: Nitekim o bir sözünde: "Kul Allah'tan başkasından korkup da ona ümit beslerse Allah onun korkusunu gidermekle beraber kendisinden perdeler. Fakat kul Allah'tan korkup da yine ona ümit beslerse Allah onu hem korktuğunda emin kılar hem de perdeyi kaldırır." Yine Sehl "Kul, Allah'tan başkasından da korkar fakat Allah Teâlâ'dan ümitli olursa, Hak Teâlâ onu korktuğundan (cehennemden) emin kılar. Bu durumda o kul ile Allah arasında bir korku perdesi (hicabı) var" demektir.⁹⁶

Sehl recâ halinin sıhhatli olmasını kulun ihlâslı olması şartına bağlar. Kul tam bir tevhid inancına sahip olduğu zaman recâsında samimidir ve ancak o zaman karşılığını görebilir. Nitekim O bir sözünde "Kim Allah'tan bir şey ümit eder de bununla beraber kendi yaptığı amellere değer verip güvenirse, Allah'a ve onun lütuf ve keremine bakmadığı sürece, karşılık göremez. Bunu yaparsa işte o zaman karşılığı yakînen görür. Aksi halde davranan recâsında samimi değildir, çünkü kendi yaptıklarına değer vermekle Allah'a ortak koşmuş olmaktadır. Samimi olmadıkça da tam anlamıyla iman etmiş olmayacaktır."⁹⁷

Görüldüğü üzere muhabbet havf ve recâ birbirine yakın ve birbirini tamamlayan hallerdir. Havf halinin yakıcılığına karşılık recâ halinin ferahlığı sûfinin seyr-ü sülûkunda dengeli bir şekilde ilerlemesi için gereklidir.

2.2.3 Takva

Sehl'in takva tanımı, başta bu kavram olmak üzere, tasavvuf literatüründe yer alan diğer kavramlara yaptığı açıklamaları daha dikkatli bir şekilde incelememizi gerektirir.

⁹⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta'arruf*, s. 150; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, II: 336.

⁹⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta'arruf*, s. 150.

⁹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, II: 280.

Görölmektedir ki, Sehl tasavvufa dair her bir kavramı “mücahede” ekseninde değerlendirmiş ve açıklamıştır. Nitekim o bir sözünde “Takvasının sıhhatli ve sağlam olmasını isteyen, günahların tümünü terk etsin” demektedir.⁹⁸ Sehl’in bu sözü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi takvaya ulaşmak için mücahedeği öncelediğinin bir göstergesi sayılabilir. Aynı şekilde Sehl, Hak’tan bir anlık gafleti en büyük günahlardan biri olarak görmektedir. Tüsterî’nin anlayışında takvaya ulaşmak, muttaki olmak için salikin her an uyanık ve gafletten uzak olmasını gerektirmektedir. Gaflete düşmemek ise kişinin takvayı bütün hallerinin ilkesi haline getirmesiyle mümkün olur. Bu minvalde Sehl takvayı, “tek başına halleri müşahede etmektir” diye tanımlamıştır. Buradaki kilit kavram müşahededir. Bilindiği gibi müşahede salikin ulaşmayı hedeflediği gayelerden biri olarak tasavvufun bütününe ifade eden geniş bir zemine sahiptir. Bu anlamda takvayı bütün hallerin müşahedesini olarak görmek, aynı zamanda takvanın her bir tasavvufî halde payı ve etkisi bulunduğunu söylemek demektir. Nitekim Sehliyye ekolünün mensubu Ebû Tâlib el-Mekkî’nin takva ehlinin hallerinden bahseden tasnifinden hareketle de Sehl’in son zikrettiğimiz takva tanımını anlamak mümkündür. Mekkî’ye göre takva ehlinin dokuz hali bulunur: Tevbe, sabır, şükür, recâ, havf, zühd, tevekkül, rıza ve muhabbet.⁹⁹ Yine Sehl’in “Tevekkül sadece takva sahibine sahih olur. Ancak tevekkül edenin takvası mükemmel olur. Zira Allah ‘Eğer mümin iseniz Allah’a tevekkül edin’ buyurmuştur”¹⁰⁰ sözü de takva ve tasavvufî haller arasındaki ilişkiye dair düşünceyi desteklemektedir. Bu anlamda Sehl’e göre takva ile diğer haller arasında içlem-kaplam ilişkisi bulunur: Salikin gözetmesi gereken temel ilke olarak takva, bütün hallere rengini ve karakterini kazandırır. Bu durumda Sehl’e göre takva, tasavvufî haller ve makâmlar olarak da tasnif edilen bir dizi kavram için takvayı “üst” ya da “birleştirici” unsur olarak görmektedir diyebiliriz.

Sehl b. Abdullah’ın takva hakkındaki görüşlerini irdelerken dikkat çekilmesi gereken bir husus da onun “iddia” konusunda söyledikleridir. O’na göre tasavvuf yolunda iddia sahibi olmak yoldaki ilk engeldir. Nitekim bir sözünde “İlk engel iddiadır, iddiacı olanlar mahrum olurlar” demektedir.¹⁰¹ Burada *iddia*, tasavvufî hallere ve bilgilere ait her türlü delilsiz ve desteksiz söz ve bu bağlamda salikin kendisine bir makâm nispet etmesi

⁹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 201.

⁹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulüb*, II: 158.

¹⁰⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 196.

¹⁰¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 202.

anlamındadır. Bu durumda *iddia*, diğer haller de olduğu gibi takva konusunda da salikin önündeki engellerden biridir. Sehl “Gücünüz yettiği kadar Allah’a karşı takva üzere olun” ayetini “Fakir ve yoksul olduğunuzu gücünüz yettiği kadar O’na arz ediniz,” şeklinde izah etmiştir.¹⁰² Bu iki söz birlikte değerlendirildiğinde Tüsterî’nin takva görüşünü daha iyi anlamak mümkündür. Takva acizliği, korkuyu ve daha da önemlisi müminin Allah aşkını ifade ederken, *iddia* varlık ve benlik sevgisini taşır. Buradan yola çıkarak takvayı, Allah karşısında kulun benlik iddiasından kurtulması olarak tanımlamak mümkündür.

Sehl-i Tüsterî bir başka sözünde ise takvayı salike güç veren ya da salikin en temel ihtiyacı anlamında “azık” olarak niteler: “Allah’tan başka yardımcı, Rasûlullah’tan başka delil ve şefaatçi, takvadan başka azık, ibadete sabretmekten başka da amel yoktur.”¹⁰³ Erken dönem mutasavvıfları arasında, karmaşık ve sayısız engelle dolu seyr-u sülûku birkaç temel kavram veya husus üzerinden formüle ederek daha tahsil edilebilir hale getirmek yaygın bir üsluptur. Sehl’in bu sözünde aynı yaklaşımı görmekteyiz. Buna göre Sehl takvayı bütün bir dindarlığın taşıyıcı ilkelerinden biri olarak vaz etmektedir.

2.2.4 Zikir

Bir mürşid olarak Sehl b. Abdullah, müridlerine zikir konusunda nasıl telkinde bulunmuştu? Dervişlerine nasıl ve ne şekilde vird vermişti? Sehl’in tasavvuf öğretisinde zikrin önemi nedir? Bu ve benzeri soruların cevabını Hucvîrî’de nakledilen Sehl’e ait şu menkıbeden yola çıkarak bulmak mümkündür. Hucvîrî şöyle aktarır: Sehl bir müride bütün bir gün boyunca “Allah, Allah” demek için gayret et, demiş, ikinci ve üçüncü gün de aynı şeyi söylemiş, derken bunu söylemek müridin huyu haline gelmiş o zaman müride “Şimdi geceleri de gündüze ekle”, demiş, mürid söyleneni yapmış ve nihayet mürid gece rüyasında bile bu kelimeleri söylediğini görür hale gelmiş. O bakımdan bu âdet artık onun tabiatı haline gelmişti. Bunu müteakip Sehl, müride “Şimdi bundan vazgeç, [yani Allah, Allah kelimelerini dille söylemeyi terk et] Hakk’ı hatırlamakla meşgul ol”, demiş. Mürid emre uyararak söyleneni yapmış, hatta bütün vakti bunun içinde istiğrak halinde geçmişti. Sûflilerden biri “Dilin zikri gaflet, kalbin zikri kurbettir” demiştir.¹⁰⁴

¹⁰² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta’arruf*, s. 150.

¹⁰³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü ’l-Kuşeyriyye*, s. 200.

¹⁰⁴ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, s. 259.

Bu menkıbeden anlaşılmaktadır ki Sehl, zikri tasavvufun gayesine ulaştırın bir araç olarak görmektedir. Çünkü o, müridine zikretme melekesini kazanıp Allah'tan gafil olmayı terk edene kadar belirli bir zikir dersi vermiştir. Bu durum klasik anlamdaki mürid-mürşid ilişkisini yansıtmakla birlikte dikkat çeken husus, dersin nihayetidir yani müridin istiğrak haline bürünmesi durumudur. Sehl'in zikir anlayışındaki amaç gaflet perdesinin kalkmasıdır. Nitekim o, bir sözünde “Allah'ı unutmaktan ve (onu zikretmemekten) daha çirkin bir günah bilmiyorum” der.¹⁰⁵

Menkıbede dikkatimizi çeken bir diğer husus ise zikrin aşamalarıdır. Bilindiği gibi tarikatlarda verilen zikir dersleri önce dille başlar. Sehl de müridine zikri bu şekilde yapmasını telkin etmiştir ancak ona göre yapılan bu fiile zikir, yapana da zâkir demek için bir takım ölçütler vardır. Bir sözünde “Her zikir iddiasında bulunan zâkir değildir” deyince kendisine zikrin ne olduğu soruldu. O da şöyle karşılık verdi: “İlmin ortaya koyduğu, Allah'ın seni müşahede etmekte olduğu gerçeğini anlaman, senin de kalbinle onu kendine yakın olarak görüp ondan hayâ etmen, sonra onu gerçek anlamda nefesine tercih etmendir.”¹⁰⁶ Görüldüğü üzere Sehl burada her zikreden zâkir olamayacağını ve bu iddiada bulunanın iddiasının boş olduğunu vurgular. Çünkü ona göre zikir ile kastedilen şey ihsan, zühd ve îsârdır. Nitekim başka bir münasebetle Sehl'e, Hz. Peygamber'in “Dünya ve onda mevcut olan her şey lanetlenmiştir. Ancak Allah'ın zikri bundan müstesnadır” hadisinin manası sorulunca şöyle demiştir: “Burada Allah'ın zikrinden kasıt, haramlardan kaçınmak, yani zühd sahibi olmaktır. Zühd kişinin haramla karşılaştığı zaman Allah'ı hatırlamasıdır”¹⁰⁷

Görüldüğü gibi Sehl b. Abdullah'ın zikir yorumu, zaman içerisinde daralarak sadece belli isim veya terkipleri tekrar etmeye indirgenmiş zikir algısından oldukça geniş bir anlama sahiptir. Ona göre zikir tasavvufî yaşantının bütününe ifade eder ve bu anlamda zâkir aynı zamanda “sûfi” demektir.

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 305.

¹⁰⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 253.

¹⁰⁷ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 135.

2.2.5 İhlâs

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, kulun yaptığı fiillere geçmeden önce o filin ihlâslı olup olmadığını anlamak için niyete bakmak gerektiğini vurgular. Ona göre niyet ihlâstır. Nitekim bir sözünde şöyle demektedir:

“Niyet isimlerin ismidir. İtaatler isimdir, niyet ihlâstır. Nasıl fiille ilgili zahiren hükmedilirse, aynı bunun gibi, sırrın hükmü niyetle belli olur. Niyetini bilmeyen dinini bilemez. Niyetini kaybeden şaşkın olur. Allah kulunu sıdk listesine dâhil etmedikçe, kul niyet ilminin hakikatine ulaşamaz. Ancak o zaman, Kitap ilminin âlimi, sünnetin âlimi ve fıkıh âlimi olabilir”¹⁰⁸

Bu pasaj Sehl’in ihlâs tanımını içermekle birlikte, meşhur “Ameller niyetlere göredir”¹⁰⁹ hadisinin de bir açıklaması sayılabilir. Seh’in bu sözü, hadiste yer alan “niyetten” maksadın ihlâs olarak da anlaşılabilmesine işaret etmesi bakımından önemlidir. Onun “Amelini sırf Allah için yapan kişinin kalbinden Allah dışında akla gelebilecek diğer tüm şeyler silinip gider”¹¹⁰ sözü bu minvalde değerlendirilebilir. Amellerde ihlâslı olmanın ehemmiyetini ise şu sözüyle vurgular: “Farzlara iman etmek farzdır, onları bilmek farzdır, onlarla amel etmek farzdır, bu konuda samimi olmak farzdır. Sünnetlerin sünnet olduğuna iman etmek farzdır, onları bilmek farzdır, onları yerine getirmek sünnettir, bu konuda samimi olmak farzdır. İman konusunda ihlâslı olabilmek için mucibince amel etmek şarttır.”¹¹¹

Yukarıda alıntılanan sözlerde Sehl’in iman-amel ilişkisinin ihlâsla yoğrulması sonucunda “sağlam bilgiye” (yakîn) ulaşılabileceğine işaret ettiğini görmekteyiz. Söz gelişi bir müridin müşahedesinin sonucunda söylediklerinin sıhhati, ihlâsıyla doğru orantılıdır. Nitekim Sehl bir sözünde “İhlasına heva karıştırmayanın kalbi, müşahede derecesine yükselir ve amelleri arınır” demektedir.¹¹² Amelde ihlâsın önemini belirten çarpıcı bir sözünde ise “İhlas ile yapılanı müstesna bütün ameller boştur. İhlas ehli olanlar

¹⁰⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 196.

¹⁰⁹ Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155; Ebû Dâvûd, “Talak”, 11.

¹¹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 197.

¹¹¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 203.

¹¹² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X: 202.

da büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır” demektedir.¹¹³ Sehl’in bu cümlesi, en az, yaşadığı şehirden sürülmesine neden olan tevbe ile ilgili görüşü kadar çarpıcı bir yaklaşımı yansıtır. Bununla birlikte, şüphesiz, Sehl’in sözü “İhlâs yoksa amel işlemeye de gerek yok” şeklinde dinî yükümlülükler kayıtsızlığı öneren bir tutum ortaya koymamaktadır. Nitekim “mücadele ehli” olarak bilinen Sehl’in “amelsiz cennete girilemeyeceğine” dair ifadelerini göz önünde bulundurursak, yukarıdaki cümleden bu tür bir yanlış mananın kastedilmediği açıkça tespit edilebilir. Peki, Sehl’in bu cümlesi ne anlama gelmektedir? Kanaatimizce Sehl burada kulun fiillerinde bilinçli olmasını, hangi fiili ne için ve kime yönelerek yaptığının farkında olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Sehl’in “Nefis puttur, ruh ortaktır. Kim nefesine kulluk ederse, puta kulluk eder. Kim ruhuna kulluk ederse bir ortağa kulluk etmiş olur. Kim Allah’ı tercih edip, ihlâsla kulluk ederse, dünyasını yıkıp Allah’a ruhen, ruhuyla beraber kulluk ederse, o zaman Allah’a kulluk etmiş ve O’nu tercih etmiş olur” sözü bu bağlamda değerlendirilebilir.¹¹⁴

Öte yandan ilahî ahlakla ahlaklanmanın yönteminin Kur’an ve Sünnet’e ittibadan ibaret olduğunu söyleyen Sehl, salikin tasavvuf yolundaki seyrinin ancak ihlâsla gerçekleşmesi halinde nihayete ereceğini savunmaktadır: “Yolumuzun hakikatine ermek isteyen kimse şu iki sıfattan birine haiz olmadıkça bunu başaramaz: İlki insanları hesaba katmayan kimsedir. Böyle biri âlemde Yaratıcı’dan başkasını görmez. Bu kimse Allah’tan başka hiç kimsenin kendisine zarar veremeyeceğini ve yarar temin edemeyeceğini iyi bilir. İkincisi ise insanları kalbinden silmiş kimsedir. Böyle biri de insanların kendisini ne halde gördüklerini umursamaz.”¹¹⁵

Öyleyse ihlâs, Sehl’in tasavvuf anlayışında merkezî öneme sahip kavramlardan biridir. Ona göre ihlâs, hem insanın Allah ile irtibatında hem de gündelik hayatta diğer insanlarla ilişkisinde davranışlarının doğruluğunu belirleyen temel ölçüttür.

2.2.6 Müşahede

Sehl-i Tüsterî’nin müşahede görüşü, mücadele kavramıyla kurduğu ilişkide kendini gösterir. Ona göre müşahede, mücahedenin bir neticesidir. Sehl şöyle der: “Mücadele,

¹¹³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 85.

¹¹⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 201.

¹¹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü’l-kulüb*, IV: 277.

müşahedenin illeti ve sebebidir.”¹¹⁶ Bu ifadeye dikkati çeken nokta, illet ve sebep kelimelerinin tercih edilmesidir. Sûfler illet veya sebep kelimesini, fıkıh ve kelim âlimleriyle yaklaşık olarak aynı anlamda kullanmışlardır. Bu durumda Sehl yukarıdaki sözyle müşahedeye erişmek için mücahedenin zorunlu oluşunu anlatmaktadır. Bu yaklaşım Sehl’in genel olarak seyru sülûk hakkındaki görüşleriyle uyumludur. Hucvîrî on ikili fırka tasnifinde Sehliyye’yi, “mücahede” kavramı merkezinde ele alır ve seyru sülûkun maksada ulaşması için Sehl’in mücahede’yi “zorunlu” saydığından bahseder.¹¹⁷ Hucvîrî de müşahedeye mücahedeyle ulaşılabileceğini kabul eder, ancak bunu bir zorunluluk olarak değerlendirmeyi ve bütün süreçte başarıya ulaşmanın ancak Hakk’ın ihsanı ile olacağına dikkati çekerek diğer sûflerin görüşlerinden örnekler verir. Bu anlamda Sehl’in mücahede ve müşahede arasında kurduğu ilişki, o dönemde yaşayan hemen hemen bütün sûfler tarafından kabul edilen temel bir yaklaşımı ifade eder.

Hucvîrî, sûflerin müşahede sözünden bahsederken ne demek istediklerini şöyle açıklar: “Tasavvuf erbabının müşahededen muradı, kalp ile görmektir.”¹¹⁸ “Kalp ile görmek”, günümüzde basiret kelimesiyle ifade ettiğimiz manaya yakın bir anlam taşır ve kalp gözünün açılması olarak anlaşılır. Kalp ile görmenin, yani müşahedenin gerçekleşebilmesi için kalbin her türlü mâsivadan uzaklaşması gerekir. Sehl bir sözünde “Allah’a karşı gözünü bir lahza kapayan kimse, bir daha ömür boyu ona yol bulamaz” demiştir. Şüphesiz kulun ya da sûfinin bunu gerçekleştirebilmesi için mücahede yolundan gitmesi gerekmektedir. Nitekim Hucvîrî, mücahede ile gözünü şehvetten koruyan kimsenin sır gözüyle hakkı mutlaka göreceğini söyler ve müşahedesini en sadık olan kimsenin yine mücahedesini en halis olan kişi olduğunu belirtir.¹¹⁹ Burada Hucvîrî’nin Sehl b. Abdullah’ın görüşünü benimsediğini söylemek mümkündür.

Netice itibarıyla Sehl müşahede’yi tasavvuf eğitiminin temelini oluşturan mücahedeyle birlikte değerlendirmektedir. Yine Sehl salikin her an uyanık olması gerektiğine dikkat çekerek müşahedeye giden yolun salikin dinî ve tasavvufî yükümlülükleriyle ilgili çabasından geçtiğini vurgulamaktadır.

¹¹⁶ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, (1996), s. 264.

¹¹⁷ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, s. 258-272.

¹¹⁸ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, s. 393.

¹¹⁹ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, s. 393.

2.2.7 Üns

Cana yakın olmak, ülfet etmek gibi anlamlara gelen üns kavramını sûfler Allah'a güvenmek, onunla sükûnet bulmak, ondan yardım dilemek şeklinde tanımlamışlardır.¹²⁰ Bu bakımdan mutasavvıfların üns hakkındaki ifadelerine baktığımızda kulun üns halinde edilgen olduğu izlenimi doğabilir. Bu nedenle Sehl, üns halindeki çabayı ön plana çıkarmak suretiyle ünsün etken bir kavram olduğunu yani bir şey yapmayla ilgili olduğunu vurgular ve yine mücahedeyi önceler. İbadetlerde devamlılık ve nefse muhalefette kararlılığın sonucunun ünsiyet olacağını belirtir. Nitekim ilk dönemin önemli isimlerinden Serrâc, bir hal olarak ünsü değerlendirirken üns ehlini üç grupta açıklar ve ilk grubu tanımlarken Sehl'in otoritesine dayanır. Serrâc'ın aktardığına göre Sehl-i Tüsterî ünsü şu şekilde tanımlamaktadır: “Ünsün ilk şekli nefis ve organların akıl ile ünsiyetidir. Akıl ve nefis şeriat bilgisiyle; akıl, nefis ve organlar Allah'a ihlâs ile amel etmek üzere ünsiyet peyda edince kul da Allah ile ünsiyete ererek O'nunla sükûnet bulur hale gelir.”¹²¹ Burada dikkat çeken husus, kulun Allah ile ünsiyetine giden yolun akıldan geçiyor olmasıdır. Sehl'e göre kulun bidayette aklıyla çıktığı yolu ünsiyetle tamamlaması gerekmektedir. Günahlardan uzaklaşmak, gafletten sakınmak gibi nefse muhalefete başlayan ve fiillerin ihlâsla yapılmasının bir sonucu olarak ünsiyet, sâlikin Allah'a vasıl olma yolundaki en önemli duraklarından birine dönüşür.

Sehl'in sözünde dikkat çeken diğer nokta ise, akıl ve nefis arasında kurduğu ilişkidir. Sehl'in ifadelerinde akıl insanın bilme eylemini gerçekleştiren özneyi; nefis ise bilgiyi eyleme geçiren yönü temsil eder. Akıl ve nefis, yani insanın teorik ve pratik güçleri ancak “şeriat bilgisiyle ünsiyet eder.” Başka bir deyişle sâlikin Hakk'a vâsıl olması, ancak insanın teorik ve pratik güçleri ya da iç ve dış idrak güçlerinin yetkinleşmesiyle mümkündür. Her iki tür gücün de yetkinliği birbirleriyle olan uyum ve eşgüdümünden (*ünsiyet*) beslenir. Bu yaklaşım sûflere yöneltilen genel bir eleştiri olarak akıl-kalp karşıtlığı meselesini gündeme getirir. Sehl'in sözünden hareket edersek bilginin mahalli olarak kabul edilen *kalp* aynı zamanda *akıl* olarak da ifade edilmiş olmaktadır. Daha

¹²⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (1996), s. 151-154; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 524-526.

¹²¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 64.

doğrusu kalp, akıl gücümüzü de içeren daha geniş zeminli bir idrak aracını temsil eder.¹²² O halde Sehl, şeriatın çizdiği çerçeveye terbiye edilmiş aklı ve bu tür bir akıldan beslenen dinî-tasavvufî pratikleri (*mücahede*), sülûkun öncelikli şartı olarak kabul eder. Bu biçimsel gerekliliğin ardından Sehl'in insandaki her iki gücün de "ihlâs" ile hareket etmesi gerektiğini vurgulaması dinî hayata ilişkin tasavvufî duyarlılığı yansıtmaktadır. Çünkü tasavvuf ruh-beden bütünlüğü içerisinde öncelikle şeriatteki yükümlülüklerin yerine getirildiği, aynı zamanda da bu yükümlülüklerden hareketle ulaşılan ahlakî erdemlere bağlı kalmayı savunan bir disiplindir.

Sehl'in sözü bu yaklaşımı desteklediği gibi aynı zamanda ruh-beden bütünlüğünün (Sehl'in ifadesinde akıl-nefs ikiliği) insanı güçlendiren bir unsur olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Diğer mutasavvıflar gibi Sehl de bu durumu bazen çeşitli paradokslarla ifade etmiştir. Söz gelişi sûfler insanın Allah'a gerçek anlamda köle (*abd=kul*) olduğu zaman hür olacağını vurgulamışlardır. Buna benzer şekilde Sehl de "Kulun kalbi Mevla'sıyla sükûnet bulup itminana erince kulun hali kuvvet bulur. Kulun hali kuvvet bulunca da her şey artık onunla ünsiyet eder"¹²³ demektedir. Bu ifadede insanın edilgenliğini ve eylemsizliğini anlatan sükûnet ve itminan kavramları, kuvvet ile ilişkilendirilmiştir. Sehl'e göre kul iç ve dış idrak güçlerini şeriatla terbiye edip Hakk'a ihlâs ile yönelirse âlemdeki hiçbir şey ona yabancı gelmez. Başka bir deyişle sâlik ünsiyetin gereklerini yerine getirdiği zaman âlemdeki her şeyi Hakk'ın bir eseri ve tecellisi olarak görme tecrübesine erişebilir.

Buraya kadar anlatılanlar Sehl-i Tüsterî'nin tasavvufun temel kavramları ve meseleleriyle ilgili oldukça önemli değerlendirmelerde bulunduğunu, bu değerlendirmelerin yaşadığı dönemdeki genel tasavvuf anlayışına (sünnî tasavvuf) uygun düştüğünü ve buna ek olarak hemen her tasavvufî meselede mücahede ve gayret unsurlarını gündeme getirdiğini göstermektedir. Bu durum bizi Sehl'in doğrudan tasavvufun önerdiği pratik hayata, yani tasavvuf âdâbına ilişkin daha somut düşüncelerine odaklanmaya sevk etmektedir.

¹²² Hacı Bayram Başer, "Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu", s. 170-184.

¹²³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 65.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜSTERÎ'DE NEFS EĞİTİMİ VE TASAVVUF ÂDÂBI

3.1 Nefs Eğitimi ve Mücadele

Sehl, sülûk sürecindeki aşamaların temelini mücadeleye dayandırmaktadır. Bu nedenle Sehl “mücadele ehlinin imamı” olarak tanınmıştır.¹ Tüsterî tasavvufta her bir aşamanın mücadeleye etmek suretiyle nihayete ulaşacağını öngörür. Sehl'in mücadeleyi bu denli ön planda tutmasının nedeni, tasavvufun hedefinin kulu her an uyanık tutmak ve gafletten alıkoymak olduğunu vurgulamak olabilir.

Sehl-i Tüsterî'nin mücadeleye hakkındaki fikirlerini iki amaçla ele alacağız. Birincisi mücadeleye ve riyazet usulleri ile nefis eğitiminin sistematik yapısı hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. İkincisi ise mücadeleye hakkında ortaya koyduğu görüşlerin, dinî düşüncedeki yansımalarını ortaya çıkarmaktır. Ancak bunlardan önce Sehl'in nefsin mahiyetine yönelik görüşlerini irdedeceğiz.

3.1.1 Nefsin Mahiyeti ve Mücadeleden Gerekliliği

Nefsi terbiye etmek tasavvufun temel amaçlarından biri olduğu gibi pek çok mutasavvıf da nefsin mahiyeti hakkında çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Bunlar arasındaki ortak nokta, nefsi insandaki kötülüklerin kaynağı olarak görmeleridir. Bu minvalde Sehl'e göre nefis temel olarak insanın “kötü” yönü olarak tanımlanabilir.

Tüsterî en başta kötü ahlâkın kaynağının, nefsin maddi tabiatının olduğunu ve bu tabiatın gereklerinden uzaklaştıkça insandaki idrak kabiliyetinin artacağını düşünmektedir. Ona göre nefsin yedi semavi, yedi de arzî olmak üzere on dört perdesi

¹ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, s. 259.

vardır ve kul nefsinin yere gömdükçe (yani arzî perdeleri aradan kaldırdıkça) kalbi semaya yükselir ve arşa varır. Bunun için riyazet ve mücâhede ile nefsi eğitmek gerekmektedir.²

Nefsin kötülüğün kaynağı olduğu tespitine Sehl'in pek çok ifadesine rastlanır. Söz gelimi *Tefsîr*'inde o nefsi, "en büyük tağut" olarak vasfettirmektedir.³ Ona göre nefsin kötülüğünün nedeni, tabiatının "dünyadan" kaynaklanıyor olmasıdır. Yine *Tefsîr*'inde geçen bir ifadesinde Sehl, ahirete hazırlanmak için nefse karşı ruha yardım edilmesi gerektiğini, çünkü ruhun ahiretten olduğu için orayı istediğini; oysa nefsin dünyadan yaratıldığı için dünyayı ve dünyalık zevkleri istediğini belirtir.⁴ Bu bakımdan öncelikle genel çerçevede Sehl'e göre nefsi, insanın "kötücül" yönü olarak vasfettirmek yanlış olmaz.

Mutasavvıfların nefis konusunu ele alırken vurguladıkları hususlardan biri de nefis mertebeleridir. Sehl'de geç dönemlerdeki kadar detaylı bir nefis mertebeleri görüşü olmasa da âyetlerdeki taksimden mülhem temel tasnifler gözlenmektedir. Bu meyanda Sehl nefsin *emmâre* ve *mutmainne* türleri arasındaki karşıtlığı *Tefsîr*'inde sürekli konu edinmektedir. Bu husustaki yorumlarında nefis-i emmâreyi Allah'tan uzaklaşmak, kötülük, şirk vb. kavramlarla karşılarırken nefis-i mutmainneyi Hakk'a yakınlığın bir alameti olarak niteler.⁵

Bunun yanı sıra Sehl, insanın mahiyetine ilişkin görüşlerini ortaya koyarken sürekli nefis-akıl (kalp)-ruh irtibatı üzerinde durmaktadır. Onun düşüncesinde nefis insanın kötü, ruh ise iyi yönüdür. Başka bir ifadeyle ahlaken ve kulluk olarak Hakk'tan uzaklaşan tabiat nefis adını alırken; bu tabiat ahlaken yetkinleştikçe "ruh" adını alarak insanın iyi yönünü anlatır. Akıl ya da kalp ise insanın her iki yol hakkındaki doğru ve yanlış ayırt etmesini sağlamak üzere ihsan edilmiş bir seciye vazifesi görür. Öte taraftan insan büsbütün nefis ya da ruhuna odaklanmamalıdır. Daha doğru bir ifadeyle, bu unsurlardan her ikisi de bir maksada doğru yönlendirilmeli, o maksat da Hakk'ın bizatihi kendisi olmalıdır. Sehl bu bağlamda şöyle demektedir:

Nefis bir puttur. Ruh ise bir ortaktır. Kim nefesine kulluk ederse puta tapmış olur. Kim ruhuna kulluk ederse bir ortağa kulluk etmiş olur. Oysa kim Allah'ı

² Hacı Bayram Başer, "Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu", s. 95.

³ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 54.

⁴ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 208.

⁵ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 27, 81, 82, 83.

tercih edip ihlâsla kulluk ederse, dünyasını yıkıp Allah’a ruhen kulluk ederse, o zaman hakiki anlamda Allah’a kulluk etmiş olur.⁶

Bununla birlikte Sehl’e göre insan hiçbir zaman nefsinin tam olarak “öldürüp” ondan kurtulamaz.⁷ Bilindiği gibi nefsin sebep olacağı kötülükleri ortadan kaldırmak amacıyla Sehl-i Tüsterî çok katı yöntemler benimsemesiyle öne çıkmıştır.⁸ Çünkü ona göre nefis, ne kadar eğitilirse eğitilsin hiçbir zaman kötülük kaynağı olma vasfını yitirmemektedir. Bu yüzden Sehl b. Abdullah’a göre nefsi terbiye etmek için sürekli mücahede halinde olmak ve bütün dikkati nefsin tuzaklarının boşa çıkarılması üzerinde teksif etmek, tasavvuf yoluna girenlerin öncelikli vazifelerindedir.

Bu kapsamda Sehl-i Tüsterî, nefisle mücadelenin temel ilkelerini ya da bu hususta sâlikin ne yapması gerektiğini çeşitli vesilelerle izah etmiştir. Söz gelişi kendisine “Kişi nefsinin ve düşmanının tuzaklarından nasıl kurtulur?” diye sorulduğunda “Allah ile arasındaki ilişkiyi gözden geçirip onunla arasındaki vaziyeti bildikten (*ma’rifet*) sonra, Kitâb’a ve sünnete sunar ve işlerinde sünnete tabi olur” şeklinde cevap vermiştir.⁹ O halde kulun Allah ile ilişkisine odaklanarak davranışlarını Kur’an ve sünnet çizgisine çekmesi, Sehl’e göre nefisle mücahedenin ilk aşamasıdır.

Bir başka ifadesinde Sehl “şehvî arzuları terk etmeyi” bir bütün olarak dinî hayatın temel düsturu saymaktadır. Sehl şöyle der: “Şehvî arzuları bırakmak; bilgisizliği terk edip ilme sarılma, unutkanlıktan kurtulma, günahlardan vazgeçip itaate yönelme ve tevbeyle sarılma anlamına gelir.”¹⁰ Başka bir sözünde ise “Kişi, nefsinin Allah’ın hoşuna gitmeyen bütün işlerden kurtarmadıkça hevâsından kurtulamaz” demektedir.¹¹ Yine bu kapsamda değerlendirilebilecek bir başka ifadesinde ise “İyi biliniz ki, içinde bulunduğumuz bu zamanda hiç kimse, nefsinin açlıkla ve sabırla öldürmeden ve zamane insanlarının yaşam tarzından kurtulmadan felaha eremez” demiştir.¹² Bu yaklaşım, aslında dinin ve dindarlık kapsamında insana yüklenen mükellefiyetlerin ancak nefsî arzuları kontrol altına aldıktan sonra anlamlı bir zemin bulacağına işaret eder. Bu

⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 201.

⁷ Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî*, s. 184-185, 191-198.

⁸ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, s. 259, 264.

⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 190.

¹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 190.

¹¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 195.

¹² Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 201.

durumda Müslüman olan her bir bireyin bir anlamda “nefis tezkiyesi” yapması elzem görünmektedir. Doğaldır ki, her Müslüman için tasavvufî terbiyeyi gerekli görmek, en başta hemen her kişiye göre yeniden şekillenen tasavvufî uygulamaların sübjektifliği sebebiyle güç bir yükümlülüğü talep etmek demektir. Bu nedenle Sehl-i Tüsterî, tasavvufî terbiye konusunda bir ayrıma giderek nefis mücahedesini yapanlarla yapmayanlar arasındaki farkı belirler. Bu hususta şöyle demektedir:

Allah, şehevî arzuları dolayısıyla nefisine uyanların sevaplarını boşa çıkarmaz, cömertliği ve keremiyle sevap almalarına mani olmaz. Fakat zorunlu haller müstesna, siddıkların kalplerinde hissedecekleri vecd gibi hususi halleri hissetmelerini yasaklar. Çünkü Allah, şehevî arzularına uyanlara vecd halini ancak zorunlu durumlarda ihsan eder.¹³

O halde Sehl’e göre nefisle mücahede etmeyen kişilerle eden kişiler arasındaki fark, Allah’ın kendilerine ihsan edeceği “vecd” halleri kapsamında söz konusudur.

Sehl’e göre nefisle mücahedenin en önemli neticelerinden biri kulun kalbinin Hakk’tan gelecek mevhibelere hazır olmasını sağlamasıdır. Ona göre kul dünyadan soyutlanıp “kendinden Allah’a kaçarsa”, mahlûkatın etkisi kalbinden silinir ve böylece Allah dışındaki hiçbir şeyden haz alamaz hale gelir.¹⁴ “Dünyadan soyutlanmak” (*tahallî mine’-d-dünyâ*) ifadesinin anlamı hakkında hemen hemen bütün sûfiler ittifak halindedir ki, bu dünyevileşmenin her bir türünden uzak durmak anlamına gelir. Dünyevileşmek, maddi hususlarda olabileceği gibi manevi hususlarda da söz konusudur. Maddi olarak zenginleşmek ya da çeşitli metalara gönül bağlamak bu hastalığın bir göstergesidir. Öte taraftan öfke, kibir, haset, gıybet gibi çeşitli *ahlâk-ı zemîmeler*, manevi olarak dünyevileşmenin işaretleridir. Sehl’in nefis mücahedesini anlayışı, bunların hepsini birden tezyif etme amacını taşır. Ona göre yapılacak işlerden ilki yemek konusundadır. Bu minvalde insanın asla doymayacağını ifade ettiği bir sözünde “Kim ekmeğe doyacağını sanıyorsa aç kalır” derken; bir başka sözünde “Göbek, gafletin kaynağıdır” demektedir.¹⁵ Bu bağlamda Sehl’e göre insanı iyi ahlâkî hususiyetlerden uzaklaştıran her türlü kötülüğün başı ölçsüz yemektir. Nitekim bir başka ifadesinde talebelerine “Benden üç

¹³ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 193.

¹⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 194.

¹⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 195.

şey öğrenin ve hayatınıza tatbik edin: karnınızı doyurmayın (...)"¹⁶ demektedir. Nitekim kendisinin de genellikle sadece iki haftaya bir yemek yediği ve hayatının büyük bir kısmını az bir gıda ile beslenerek sürdürdüğü nakledilmiştir.¹⁷

Tüsterî nefse mücahedenin gerekliliğini anlatırken dünya-ahiret hayatı karşıtlığını sürekli kullanmaktadır. Söz gelişi “Dünyandan ne kadar yıkarsan ahiretinden o kadar inşa edersin. Nefsine ve şehvî arzularına ne kadar muhalefet edersen, Rabbini o kadar razı edersin” demektedir.¹⁸ Yine bir başka ifadesinde “Kul nefsini yeryüzüne gömdükçe semada kalbi bir derece yükselir. Nefs toprağa gömülünce kalp arşa yükselir” demektedir.¹⁹ Bu ikili ayırım, aslında bütün tasavvufî hallerin ve makâmların, kişinin Allah’a uzaklığını ve yakınlığını anlatan paradoksal durumlar olduğunun göstergelerinden biri sayılabilir. İlk dönem mutasavvıfları, kulun Allah’a yakınlığını ahiret hayatına yönelik dikkati oranında izah eden anlatım biçimini sürekli kullanmışlardır ki Sehl’in de yukarıdaki ifadesi bu anlayışı desteklemektedir.

Kısaca nefse mücadele etmek (mücâhede), Sehl-i Tüsterî’nin tasavvuf anlayışının özünü oluşturmaktadır. Sehl hem nefsin mahiyetini dikkate alarak nefis terbiyesinin nazari gerekçeleri hakkında işaretlerde bulunmuş hem de uyguladığı katı mücahede ve riyazet usulleriyle öne çıkmıştır.

3.1.2 Mücahede Konusu Bağlamında İnsanın Özgürlüğü Sorunu

Hucvîrî’nin verdiği bilgilere göre Sehl’in mücahede temelli tasavvuf anlayışı en başta “*Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette yollarımıza iletiriz*” (Ankebût, 29/69) ayetine dayanmaktadır.²⁰ Hucvîrî, bütün mutasavvıfların nefse mücadele konusunda hemfikir olmalarına rağmen Sehl’in bu hususta “çok aşırı” gittiğini ifade eder. Hucvîrî’nin açıklamalarına dayanarak belirtecek olursak Sehl’e göre “mücahede müşahedenin illetidir.”²¹ Bu bağlamda Hucvîrî şu bilgileri vermektedir:

¹⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 199.

¹⁷ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, s. 264.

¹⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 198.

¹⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 208.

²⁰ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, s. 264.

²¹ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb*, s. 264.

Sehl, Hakk'ı idrak ve ona kavuşmak için talebin büyük bir tesiri olduğundan bahsetmiş (...) ve şöyle demiştir: Müşahede mücahedenin semeresidir. Ahiretteki murad bu dünyadaki talebin neticesidir. Zira dünyada hizmet edersen, ahirette kurbeti elde etmiş olursun. Hizmetsiz kurbet ve yakınlık hâsıl olmaz. Şu halde kul tarafından göğüslenen mücahedenin, yine Hakk'ın tevkifi ile Hakk'a vusulün illeti olması lazım gelir.²²

Buna mukabil Hucvîrî, sûfiler arasında büyük çoğunluğun mücahede için bir illet saymadıklarını, zira O'na vâsıl olan herkesin istisnasız O'nun fazl ve lütfu ile eriştiği görüşünü savunduklarını belirtir. Bu karşıt görüşü zikretmesi, Hucvîrî'nin Sehl'in yaklaşımının tashih edilmesi gereken bir görüş olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Başka bir deyişle Sehl'in mücahede hakkındaki görüşü, gerçekte o dönemdeki bütün mutasavvıfların görüşleri arasında bir tür "şaz" yorum mesabesinde. Bunun nedeni tasavvufun o dönemde Ehl-i sünnet'in fıkıh-itikat görüşüyle sınırlı bir çerçeveye oturtulmasına yönelik çabaların artması; buna mukabil Sehl'in mücahede hakkında söylediklerinin bu çabaya ters düşmesidir. Çünkü Sehl dışındaki mutasavvıfların tutumu, Hakk'ın fiil ve ihsanını, insanın her türlü eyleminden önceye yerleştiren Eş'arî bakış açısına daha uygun düşmektedir. Başka bir ifadeyle gücü her şeye yeten kâdir-i mutlak bir ilah anlayışı, Ehl-i sünnet çizgisinde sınırları belirlenecek bir tasavvuf anlayışına daha münasip düşmektedir. Sehl'in çizgisi ise doğal olarak, kulun fiilinin yaratıcısının kendisi olduğunu öne süren Mutezile anlayışına daha yakın bir görüş sayılabilir. Bu nedenle Hucvîrî, Sehl'in yaklaşımının, tasavvufî eğitim sürecinde sâlikin elde ettiği "bilgileri" Allah'ın ihsanı ve lütfu olarak görme anlayışını bir yönüyle zayıflatan bir yaklaşım olduğunu ima etmektedir. Bu kapsamda "diğer fırka" dediği sûfilerin büyük çoğunluğunun, Sehl'in dayandığı ayet hakkındaki yorumlarına yer verir. Onlara göre bu ayette tefsir yönünden bir takdim-tehir bulunmaktadır. Bu durumda ayetin hakiki anlamı şu şekildedir: "Yollarımıza hidayet ettirdiğimiz kimseler, uğrumuzda mücahede etmişlerdir."²³ Bundan sonra Hucvîrî, kendi değerlendirmesini aktararak Sehl'in yaklaşımının sakıncalarını dile getirmektedir:

İmdi, mücahede kulun fiilidir. Kulun fiilinin, onun necatının illet ve sebebi olması imkânsızdır. Şu halde kulun necata ermesi ve halas bulması mücahede ile değil, ilahî meşiyet ve irade ile alakalıdır. (...) Böylece kendi meşiyetinin

²² Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, s. 264-265.

²³ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, s. 265.

varlığında, âlemdaki her şeyin teklifini yok etmiştir. Şayet mücahede, vusul için illet ve sebep olsaydı, İblis merdûd olmaz, ilahî huzurdan kovulmazdı. Aksi bir durum, yani mücahedeği terk etmek reddedilme ve ilahî huzurdan kovulma sebebi olsaydı, bu durumda Hz. Âdem hiçbir zaman makbul ve muteber olmazdı. Şu halde iş, ezelf inayete göredir, mücahedenin çokluğuna göre değil.²⁴

Hucvîrî'nin eleştirdiği noktayı tekrar vurgulamak gerekir: Hucvîrî, bir bütün olarak mücahedeğe değil, mücahedenin müşahedenin sebebi olmasına karşı çıkmaktadır. Hucvîrî'nin fırkalar tasnifi özelinde sadece Sehliyye bu konudaki görüşü sebebiyle ayrı bir yerde durmaktadır. Başka bir ifadeyle tasavvufî terbiye sürecinde uygulanan her pratiğin “ilahî mevhibe” türünden bir karşılığının bulunması zorunlu değildir. Aslında bu yaklaşımı da hemen hemen bütün sûflerin benimsediği bir tutum olarak zikretmek mümkündür. Şöyle ki, Sehl'in mücahedeği öne çıkarması, tasavvufta cereyan eden ve dinî yükümlülük ve sorumlulukları küçümseyen ibâhî gruplara karşı bir “set” vazifesi görmektedir. Bilindiği gibi erken dönem sûfleri arasında cebr ve iradesizlik fikrini benimseyen pek çok zümre bulunmaktadır ve bu zümreler, sahip oldukları bu inançları dinin emir ve nehiyelerine karşı kayıtsızlıklarına bahane kılmaktadır. Serrâc başta olmak üzere ilk dönem klasik tasavvuf yazarları bu zümreleri sürekli eleştirmişler ve “sünnî tasavvuf” anlayışında bunların yerinin olamayacağını dile getirmişlerdir. Bu kapsamda bakacak olursak, aslında, Sehl b. Abdullah da aynı görüşü benimseyerek seyr-u sülûk sürecinde salikin mücahedesinin önemini her fırsatta vurgular, ancak sonucu Allah'a bırakır. O bir sözünde “Allah nedir, ne değildir kulların bunu bilmeleri mümkün değildir. Fakat kullara gereken şey, Allah'ın kendisini onlara bildirmesidir” demekte ve böylece mücahede sonucundaki ma'rifetin yine Hakk'tan gelecek bir ihsan ve inayete bağlı olduğunu dile getirmektedir. Hucvîrî'nin Sehl ve diğer büyük sûfler arasındaki söz konusu fikir ayrılığını “lafzî bir ihtilaf” olarak nitelemesi de bunu desteklemektedir.²⁵ Hucvîrî mücahede ve riyazetin şart olduğunu, ancak süreç içerisinde bunu “görmenin” yani sadece mücahedeğe bel bağlamanın “afet” olduğunu dile getirir.²⁶ Bu yüzden Sehl'i, sadece bu görüşüne bakarak tasavvuf önderleri arasında “aykırı” bir konumda saymak aşırı bir yorum olacaktır. Nitekim Hucvîrî'den başka da Sehl'in yaklaşımının tashih edilmesine yönelik girişimler görmek mümkündür. Söz gelişi Ebû Abdurrahman es-

²⁴ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, s. 266.

²⁵ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, s. 266.

²⁶ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, s. 267.

Sülemî (ö. 412/1021) şeriat ve hakikat ikiliğini konu edindiği küçük bir risalesinde, Sehl'in dayandığı ayeti zikrederek şöyle demektedir:

Bu ayete göre şeriat mücâhede bilgisi iken hakikat hidayet bilgisidir. Hiç kimse mücâhede uğrunda bütün gücünü sarf etmeden hidayet hakikatine ulaşamaz. Mücâhede yoluyla tasavvufun gayelerine ulaşılabilceği söylenmekle birlikte, sûfler nihayette varılmak istenene ancak Allah'ın ihsanıyla ulaşılabilceğini de ikrar etmektedirler. Nitekim Hüseyin b. Yahya ve Cafer b. Muhammed Hudayr kanalıyla gelen bir rivayette Sehl b. Abdullah şöyle demiştir: “Çokça mücâhede ile erişeceğini sanan kişi didinir durur. Mücâhadesiz erişeceğini sanan kişi ise ancak ümit eder. Bilir ki, gerçekte çabası değil, Allah onu hidayete ulaştırır. Bununla beraber mücâhede hidayet göstergelerinden biridir çünkü Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Çalışın! Herkese yaratılmış olduğu şey kolaylaştırılmıştır.”²⁷

Görüldüğü gibi Sülemî, Sehl'in diğer sözlerini aktararak asıl olanın mücâhedenin niceliği değil, niteliği olduğunu vurgulamaktadır. Tasavvuf tarihinin hiçbir döneminde bu hususta sûfler arasında görüş ayrılığı tespit etmek kâbil değildir. Bununla birlikte, tasavvufun Ehl-i sünnet çizgisinde zapturapt altına alınmasının, ilk dönem sûfleri için ne kadar mühim olduğu, bu hususta en ufak bir yanlış anlaşılmaya mahal teşkil edebilecek bir anlayışın bile ne kadar titizlikle tenkit edildiğini gözlemlemek mümkündür.

3.2 Tasavvuf Âdâbı

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, tasavvufun nefsi yetkinleştirmeye yönelik pratik uygulamalarına diğer sûflerden daha fazla önem veren ya da klasik tasavvuf kaynaklarında bu yönüyle öne çıkmış bir mutasavvıftır. Nitekim o, edep konusu bağlamında şöyle demektedir: “Ancak nefisini edeple yenmesini bilen, Allah'a ihlâsla amel edebilir. İlahî emre uyma konusunda Allah'tan yardım isteyenler, edebi-ilahîye riayette sabra erişirler.”²⁸ Sehl'in âdâb bahsine verdiği önem, Sâlimiyye ekolüne mensup olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin eserinden de anlaşılabilir. *Kûtü'l-kulûb*'un tasnifi bir bütün olarak tasavvuf hayatının amelî yönlerinin temel ilke ve prensiplerine göre şekillenmiştir.

²⁷ Ebû Abdurrahman Sülemî, “Şeriat ve Hakikat Bilgisi Üzerine”, *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler*, nşr. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, s. 143. Hadis için bkz. Buhârî, “Kader”, 4; Müslim, “Kader”, 6-8; Tirmizî, “Kader”, 3.

²⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 164.

Bu başlık altında Sehl'in tasavvuf âdâbına ilişkin görüşlerinden ön plana çıkanları, ibadet hayatında ve tasavvufî hayatta âdâb şeklinde iki başlık altında değerlendirilecektir.

3.2.1 İbadet Hayatında Âdâb

Sehl b. Abdullah, abdest, namaz, oruç vb. ibadetlerde genel olarak talebelerine ihlâs ile amellerini yapmalarını tavsiye etmiştir. Serrâc'ın âdâb bahsini işlediği kısımda Sehl'e ait pek çok söz nakledilmiştir. Abdest ve temizlik âdâbı başlığı altında aktarıldığına göre Sehl, müridlerini çok su içmeye ve yere az su dökmeye teşvik ederek “Suyun da bir hayatı vardır, onun ölümü yere dökülmesidir” derdi. Sehl'e göre su içmek, nefsi zaafa uğratmak, şehvetleri öldürmek ve nefsin gücünü kırmak için bir vesiledir.²⁹

Namaz da Sehl'in son derece önem verdiği ibadetlerden biridir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Sehl, hastalığı sebebiyle iyice zayıflayıp yerinden kalkamayacak derecede güçsüz düşse bile, namaz vakti geldiğinde gücü kendisine iade edilir ve sağlıklı bir şekilde namazını eda ettikten sonra tekrar eski zayıf haline dönerdi.³⁰ Sehl-i Tüsterî namazı tasavvuf yolunda ilerleyen kimseler için “yolun doğruluğunu” gösteren bir ölçüt olarak kabul etmektedir.³¹

Sehl'in oruç konusundaki tutumu ise alışkanlıkları yıkma ilkesi üzerine kuruludur. Serrâc'ın aktardığına göre sûfilerin bir kısmı, bir gün tutulup bir gün iftar edilen *savm-ı Dâvûd*'u uygulayıp tavsiye etmişlerdir. Sehl'in de nafîle bir ibadet olarak bu tür orucu müridlerine tavsiye ettiği bilinmektedir. Sehl şöyle demektedir: “Karnınızı doyurunca sizi toklukla sınıyandan açlık isteyiniz. Aç olduğunuz zaman da sizi açlıkla sınıyandan tokluk isteyiniz. Aksi takdirde bunlardan birine alışveriş ve hataya düşersiniz.”³² Sehl'in talebelerinden İbn Sâlim de sürekli oruçlu olmayı ve aç kalmakla meşhur olmayı tasvip etmemektedir. Nitekim Basra'da *savm-ı dehr* (yıl orucu) tutan Ebü'l-Hasen el-Basrî isimli mutasavvıfla, orucunu bozup yemek yemedikçe konuşmayacağını, çünkü artık bununla meşhur olduğunu belirtmiştir.³³

²⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 167.

³⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 176.

³¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 172.

³² Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 185.

³³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 187.

Bir diğerk ibadet türü olan hac konusunda Sehl'den çok az bilgi nakledilmiştir. Talebesi İbn Sâlim'in verdiği bilgiye göre Sehl b. Abdullah hayatında yalnızca bir defa hacetmiştir. Hacca gittiğinde henüz on altı yaşında olan Sehl'in bütün azığı, acıktığında sadece koklayarak nefsinin etkisini kırdığı bir miktar kızartılmış ciğerdidi. Serrâc, tasavvuf yolunun büyüklerinin hayatlarında hep bir defa hacetmeyi tercih ettiklerini belirterek Sehl'in ve diğerk mutasavvıfların bu konuda, hayatında bir kere hac yapan Hz. Peygamber'i örnek aldıklarını ifade eder.³⁴

Kaynaklarda Sehl'in ibadet hayatıyla ilgili bilgilerden anlaşıldığına göre o, kulluk yükümlülüklerinin son derece ciddiye alınmasını önemseyen, amelleri ihlâs ve samimiyet ölçütlerine göre yapmaya dikkat eden ve takipçilerini de buna yönlendiren, bilhassa zorluk derecesi yüksek ibadetlerde fikhî ruhsatlardan imtina ederek azimet esasına göre davranan bir mutasavvıf olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2.2 Tasavvufî Hayatta Âdâb

3.2.2.1 Sülûk Sürecinin Temel İlkeleri

Sehl-i Tüsterî, tasavvufî yaşantıya ve sûfnin kimliğine yönelik kimi ilkeleri, bir formülasyon biçiminde ifade ettiği çeşitli sözlerinde dile getirmiştir. Bu tür tasnifleri Sehl'in riyazet ve mücahedeye dayalı pratik tasavvuf anlayışının özünü oluşturan temel düsturları içermekte, bunun yanı sıra tasavvufun mahiyeti ve mutasavvıfın sorumluluklarını kendisine bağlananların daha kolay intibak edebileceği bir zemin sunmaktadır.

Bu sözlerden birinde Sehl şöyle demektedir: “Bizim yolumuz yedi husus üzerine kuruludur: İlähî Kitab'a sarılmak, Hz. Peygamber'e uymak, helâl yemek, başkalarına eziyet vermemek, günahlardan kaçınmak, tevbe etmek ve vazifeleri yerine getirmek.”³⁵ Serrâc, Sehl'in daha önce çeşitli vesilelerle izah etmeye çalıştığımız bu sözünü “Usul” başlığı altında değerlendirerek Sehl'in tasavvufun temel esaslarını belirleyen öncü mutasavvıflardan biri olduğunu göstermiş olmaktadır.

³⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 190.

³⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 252.

Sehl'in bu hususiyetini yansıtan başka bir sözü "Yolumuzun hakikatine ancak şu dört şeyle ulaşılır: Farzları sünnete uygun olarak eda etmek, vera' ve titizlik içinde helâl yemek, zâhirde ve bâtında yasaklardan sakınmak, ölünceye dek bunlarda sebat ve sabır göstermek" şeklindedir.³⁶ Bu ifadelerde Sehl, şeriat sınırları dâhilinde kulluk eylemlerini yerine getirmeyi ve haksız kazançtan sakınarak kişinin başına gelebilecek olumsuzluklara sebat göstermesini "yolun esası" olarak nitelemektedir. Yine aynı çerçevede değerlendirilmesi gereken başka bir sözünde ise "Hayrın tamamı dört şeyde toplanmıştır ki, abdalın abdal olması bunlar sayesinde: Karınların boş tutulması, sükût, uykusuzluk ve insanlardan uzaklaşma" demektedir.³⁷ Burada da tasavvufî hayatta maksada ulaşabilmek için Sehl'in zühd ve riyazeti ne kadar önemseydiği müşahade edilmektedir.

Tüsterî'nin bu kapsamdaki görüşlerini onun "sûfî" tanımında ya da sâlikin yapması gereken eylemler hususundaki sözlerinden de takip edebiliriz. Sehl'e göre sûfî "bulanıklıktan durulan, tefekkürle dolan, insanları bırakarak sadece Allah'la meşgul olan, altın ile toprağı eşit gören kişidir."³⁸ Bu kimlik tanımı, aslında yukarıda çerçevesi çizilen tasavvufî hayatın bir özne üzerinden yeniden anlatılması olarak mülâhaza edilebilir. Nitekim bir başka ifadesinde de "Müridin kalbindeki meşguliyeti, farzları yerine getirmek, günahlardan istiğfar ve her türlü yaratılmıştan selamet talebinden ibaret olmalıdır" diyerek,³⁹ sâlikin asgari sorumluluk ve yükümlülüklerini şeriata bağlılık, zühd ve tevbe olarak sıralamıştır.

3.2.2.2 Şeyh-Mürîd İlişkileri

Sehl'in tekke âdâbına ilişkin görüşleri öncelikle üstada bağlılık ve mürşide saygı esasına dayanmaktadır. Bütün mutasavvıflarda olduğu gibi müridin "teslimiyet" ilkesine göre hareket etmesi, Sehl'in de benimsediği bir prensiptir. Kendi hayatında da bunun izlerini görmek mümkündür. Biyografi kısmında da incelediğimiz üzere, Sehl b. Abdullah'a kimi zaman bazı sorular sorulur, o ise bir süre geçmeden cevap vermez, ancak bir müddet sonra konuştuğunda ise güzel şeyler söylerdi. Kendisine bunun sebebi sorulduğunda ise mürşidi Zünnûn'un hâlâ hayatta olduğunu belirterek "Zünnûn yaşadığı

³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, IV: 424.

³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, I: 327.

³⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta'arruf*, s. 60.

³⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 238.

sürece ona olan saygı ve hürmetimden bu konuda konuşmak istemem” demişti.⁴⁰ O halde Sehl-i Tüsterî’ye göre bir defa tasavvuf yolunda irşad âdâbının en önemli ilkelerinden biri de üstada saygı duymak ve onun otoritesini kalben kabul etmektir.

Müridin gözetmesi gereken bu edep, aynı zamanda mürşidin de sorumluluğunu ele vermektedir. Sehl’e göre mürşid, irşad edebileceği kimseyi kendisine derviş olarak seçmelidir. Başka bir deyişle, mürşidin de irşad yeteneğine sahip olması gerekir. Serrâc’ın aktardığı bir anekdota göre bir adam Sehl’e, “Ben seninle bulunmak, sohbet etmek istiyorum” dediğinde Sehl ona şu karşılığı vermiştir: “Birimiz öldüğünde diğeri kiminle sohbet edecekse, şimdiden O’nunla sohbet etmeye bakalım.”⁴¹ Görüldüğü gibi Sehl, irşad yeteneğinin belki de henüz tam olarak yetkinleşmediğini düşündüğü bu aşamada, Hakk’a yönelerek ilahî yakınlığı kesbetmeye çalışmayı daha çok önemser gözükmektedir.

Bu iki hususu dikkate aldığımızda Sehl’e göre müridin öncelikle mürşidine saygı duyması ve teslimiyet göstermesi; mürşidin ise irşad yeteneği kesbetmeden bu vazifeye yeltenmemesi gerektiğini düşündüğünü ifade edebiliriz. Bu iki temel prensibin ışığında Sehl-i Tüsterî, müridin ayrıca yerine getirmesi gereken ya da eylemlerinde uyması gereken edepi açıklamıştır. Bu nedenle bir sonraki başlıkta müride özgü edepler hakkında Sehl’in düşüncelerini inceleyeceğiz.

3.2.2.3 Müridin Gözetmesi Gereken Hususlar

Tüsterî’ye göre müridin gözetmesi gereken edeplerden ilki sohbet ve arkadaşlık ilişkilerine dairdir. Sehl’e göre mürid üç tür insanla yakınlaşmaktan kesinlikle kaçınmalıdır. Bunlar, gafil ve kibirli kişiler, yağcı âlimler ve cahil sûfilerdir.⁴² Bu üç grubun da ortak özelliği, tasavvuf yolunu imkânsız kılan kötü ahlak hususiyetlerini içermesidir. Gaflet ve kibir sülûk sürecinde tamir edilmesi gereken en önemli kötü hasletlerdir. Öte taraftan Sehl’e göre bir âlim asla “yağcılık” yaparak ilmini zayi etmemelidir. Aynı şekilde bir mutasavvıf da şeriat ve tarikat yoluyla ilgili asgari düzeyde bilgileri tahsil etmeli, bilmediği konu hakkında konuşmamalıdır.

⁴⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 205.

⁴¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 200.

⁴² Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 202.

Bilgisizce konuşmak, erken dönem mutasavvıflarının bilhassa mücadele ettikleri bir karakter özelliği olarak öne çıkar. Bu meyanda tasavvuf hakkında herhangi bir bilgi ya da delile dayanmadan konuşmak hatalı bir davranış olarak görülmüş; dinin temel ilke ve esaslarına taalluk eden konularda bu tür kişiler sapkın ve bidatçi olarak nitelenmiştir. Bu kapsamda Sehl b. Abdullah da “Kul ile Allah arasındaki en büyük engel dava, yani iddiadır”⁴³ diyerek, mesnetsiz konuşmaktan ve kişinin kendisine manevî makâm nispet etmesinden talebelerini sakındırmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi gafletten sakınma, sûflerin pek çok tehlikeli halden ve zemmedilmiş ahlaki niteliklerden müridlerini uzak tutmak için sürekli dile getirdikleri bir uyarıdır. Bu minvalde Sehl talebelerine şöyle öğüt vermektedir:

Makâmın üstünlüğü seni aldatmasın! Çünkü makâmların en üstünü cennet olduğu halde Âdem Rabbine orada isyan etmişti. Çokça bilgiye sahip olmaya da aldanma! Dünyada hiç kimse şeytandan daha bilgili olamayacağı halde o yüz çevirip kibirlenmiş ve Allah’ın emrine karşı geldiği için lanetlenmişti. Allah’ın dostları ve salih kullarıyla görüşmek de seni aldatmasın! Bu âlem Hz. Muhammed’den (sav) daha hayırlı bir kimseyi görmemiştir. Buna rağmen onu görüp de takip etmeyen insanlar vardı. Kötü insanlarla beraber olanlar için de üzülmeye! Bu dünya Firavundan daha kötü birini görmedi fakat onun kötülüğü hanımına zarar vermemiştir.⁴⁴

Görüldüğü üzere bu tembihler, bir müridin tasavvufî eğitimi boyunca karşısına çıkabilecek çeşitli tehlikeleri içeren geniş çerçevelî bir ikaz niteliği taşımaktadır. Ancak en önemlisi de sâlikin hangi durumda olursa olsun asla hâlinden emin olmaması ve kibir hususunda gafletten uzak durması gerektiğini vurgulamaktadır.

Öte taraftan cesaret, şecaat ve tevekkül de bir müridde bulunması gereken hususiyetlerden biri olarak tebarüz eder. Serrâc’ın aktardığına göre Sehl-i Tüsterî müridlerinden birine “Eğer yırtıcı hayvanlardan korkuyorsan bizimle beraber bulunma”⁴⁵ demektedir. Bu ifade bir yandan sâlikin cesur ve mütevekkil olması gerektiğine işaret ederken, öte yandan Sehl’in bir kişiyi talebeliğine kabul etmesi hususunda ne kadar katı ve zor şartları dikkate aldığını göstermektedir.

⁴³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 414.

⁴⁴ İbn Bâkûye Kûh-i Şîrâzî’nin *Hikâyâtü’s-sufiyye*’sinden naklen *Kalplerin Makamları: Büyük Mutasavvıflardan Seçme Metinler*, nşr. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, s. 198.

⁴⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 201.

3.2.2.4 Dünyevileşme Konusundaki İkazları

Sehl b. Abdullah'ın tasavvuf anlayışının öne çıkan karakteristiklerinden biri de dünyevileşmenin azaltılması veya şeriata uygun belirli ölçülerle gerçekleştirilmesidir. Tüsterî bir sözünde “Fakire lazım olan üç şey vardır: Sırrı muhafaza, farzları eda ve fakrı korumak” demektedir.⁴⁶ Sehl'in yaşadığı dönemde *fakir* ve *sûfî* kelimeleri, aralarında nüans olsa bile aynı zümreleri anlatmak için kullanılan terimlerdir.⁴⁷ Bu bakımdan ona göre tasavvufun olmazsa olmaz şartlarından birisi de şeriatın emirlerini yerine getirmek ve “fakirliği” sürdürmektir. Bu kapsamdaki başka bir sözünde ise “Sadık dervişin kollayacağı üç edep vardır: Muhtaç olunca istememek, verilince geri çevirmemek ve alınca da aldığını başka bir zaman için bekletmemek” demiştir.⁴⁸ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Sehl, söz gelişi dilencililiği ve stokçuluğu tasvip etmemekte, tasavvufî terbiye sürecinde bunları sâlikin karakterine zarar veren unsurlar olarak görmektedir.

Öte taraftan Sehl, zühd ve zenginlik ilişkisi hakkında tamamen “katı” ve “karşıt” bir tutumda ısrar etmemektedir. Ona göre refah ve bolluk sahibi olmak, ancak Hak tarafından kendisine izin verilenler için geçerli olabilir. Zaten bu tür kimseler de ellerine geçen dünyevi metaı, ihtiyaç sahibi olan başkaları için sarf etmek durumundadır. Bunun yanı sıra daha önce de kısmen değindiğimiz gibi Sehl, tevekkülü iman ile çalışmayı (*kesb*) ise sünnet ile ilişkilendirerek tevekkülle beraber kazancın geçerli olabileceğini ifade etmiştir. Bu hususta Sehl şöyle demektedir:

Refah ve bolluğa dalmak izni ancak Allah'tan haberdar olanlar için sahihtir. Böyleleri eğer Allah kendisine infak izni verirse Allah'ın izin verdiği ölçüde tutar. Allah'ın kendisi için cem ettiği mallardaki kullanım hak ikamesidir. Nefsin hazzı için değil. Bu durumda olan kul, mal sahibinin izniyle malı, maliki gibi tasarruf eden vekile benzer. Bu zor makâmdır. Halkın çoğu bunun hal olduğu iddiasıyla yanılmıştır. Bunlar dünyaperestlerdir.⁴⁹

Dolayısıyla Sehl bir yandan talebelerini fakirliği korumaları yönünde teşvik ederken diğer taraftan da şeriat ölçülerine uygun kazancın nasıl olması gerektiğini beyan

⁴⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 197.

⁴⁷ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, (1996), s. 139-142.

⁴⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 197. Bu ifadesi *el-Lüma'*'nın başka bir yerinde şu şekilde nakledilir: “Gerçek fakirin alameti, istememek, verilirse reddetmemek ve biriktirip hapsetmemektir.” Bkz. Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 225.

⁴⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 147.

etmektedir. Ona göre nefsi hazları beslemediği ve kazançtan başkalarının hakkı verildiği sürece makul oranda dünyevi genişliğe ulaşmakta bir mahsur bulunmamaktadır.

3.2.2.5 Uzlet Âdâbı

Tüsterî'nin âdâb hususundaki görüşlerinde uzlet hayatı önemli bir yer tutmaktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin aktardığına göre Sehl-i Tüsterî halktan uzaklarda uzlete çekilmeyi hayrın tamamının toplandığı dört temel davranıştan biri olarak zikretmektedir.⁵⁰ Bu meyandaki başka bir sözünde ise müridlere yönelik bir tavsiye niteliğinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bir velînin insanların arasına karışıp onlarla ilişki kurması hatadır. Yalnız başına kalması ise izzettir. Yalnız yaşamayan çok az Allah dostu görmüşümdür.”⁵¹

Bu bakımdan Sehl-i Tüsterî için nefis terbiyesi sürecinde insanlardan uzak durmak, hem onların hem de sâlikin kendi selameti için gerekli olan tutumlardan birisidir. Ona göre bu tür bir edep, tasavvuf yolunda ilerleyen yetkin mutasavvıfların âdeta hayat biçimi haline getirdikleri bir uygulamadır.

3.2.2.6 Açlık Âdâbı

Sehl'in bir riyazet ve mücahede yöntemi olarak açlık konusundaki ilkesi, alışkanlıkları yıkmak üzerine kuruludur. Sehl bu minvaldeki bir sözünde talebelerine, bir gün oruç tutulup diğer gün iftar edilen Dâvûd orucunu (*savm-ı Dâvûd*) tavsiye etmekte ve açlık ve tokluğun nefsin alışkanlık kesbedebileceği hususlar olduğunu söylemektedir. Serrâc bu hususta şu bilgiyi verir:

Açlık müridler için riyazet, tövbe-kârlar için tecrübe, zahitler için siyaset ve ârifler için şeref olmakla beraber dört türdür. Sehl acıkınca güçlenir, bir şeyler yiyince de zayıflarmış. Sehl açlık konusunda da şunları söylemiş: “Tokluk iptilasına uğradığınız zaman açlık isteyiniz! Açlık iptilasına uğradığınız zaman da tokluk isteyiniz! Değilse devamlı bir hal üzere olunca azgınlığa düşersiniz.”⁵²

Serrâc, Sehl'in bu tutumunu izah ederek, nefsin bir şeyle ülfet edip ısındığında artık ibadetleri bile nefsi hazlardan dolayı yerine getirebileceğini, o yüzden sülûhlerin açlık

⁵⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulûb*, I: 334.

⁵¹ İbn Bâkûye Kûh-i Şîrâzî'nin *Hikâyâtü's-sufiyye*'sinden naklen *Kalplerin Makamları: Büyük Mutasavvıflardan Seçme Metinler*, nşr. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, s. 172.

⁵² Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 185.

konusundaki edebinin nefsin fitraten aksine olan hususları yerine getirmekle, yani yemeyi ya da açlığı alışkanlık haline getirmemek olduğunu belirtir.⁵³ O halde Sehl'e göre nefis terbiyesinin ve daha özelde açlığın herhangi bir türünün amacı, nefsi alışkanlıklarından koparmaktır. Bu nedenle Sehl geleneğine mensup olan Ebû Tâlib el-Mekkî de sürekli oruç tutarak riyazet yaptığını düşünen salıkların aldandığını, oysa tam aksine nefislerindeki kötü hususiyetlerin daha da güçlendiğini ve bu sebeple maksada ulaşamadıklarına dikkat çekerek, Sehl'in yaklaşımının bir yönüyle gerekçesini dile getirmektedir.⁵⁴

Bu geleneğe mensup sûfilerden biri olan İbn Sâlim de mürşidi Sehl'in açlık ile ilgili tutumunu "Açlığı prensip edinenin yemek miktarını iki tavşan kulağından daha aza indirmemesi gerekir" demiş, Sehl'in yemek yemeyi terk etmediğini; tam aksine "yemeğin onu terk ettiğini, çünkü kalbine gelen vâritlerden dolayı yemeğin aklına gelmediğini" belirtmiştir.⁵⁵ Nitekim Serrâc, Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin her on beş günde bir kere yemek yediğini, Ramazan boyunca da sadece bir öğün yediğini duyduğunu, bu bilgiyi önde gelen mutasavvıflardan birine sorduğunu, onun da cevaben Sehl'in her gece tek başına, sadece su ile iftar ettiğini söylediğini aktarmaktadır.⁵⁶

Kısacası Sehl'in tasavvuf düşüncesinde nefsi terbiye etmek temel uğraşlardan biri olduğu gibi açlık da onun bu çerçevede benimsediği yöntemlerin başında gelmektedir. Sehl'in bu husustaki tutumu, kişinin her türlü nefsi haz ve alışkanlıklardan uzak duracak ve kurtulacak düzeyde bu yöntemi uygulamasıdır ve bu yönüyle Sehl, diğer mutasavvıflarla aynı prensipleri paylaşmaktadır.⁵⁷

⁵³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 185.

⁵⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî açlık ve alışkanlık ilişkisi hakkında şunları söylemektedir: "Alışkanlık ile ilgili bir diğer konu da öğün meselesidir. Öğünün de bir düzen ve alışkanlık içermesinden dolayı bazı sûfilerin bundan kaçındıklarını görmekteyiz. Mekkî, Tâbiûn hakkında 'Onların güzel huylarından bazıları şunlardır: Öğün alışkanlıkları yoktu ve yemekler arasında seçim yapmazlardı. Belli bir çeşit ekmek ve yemek üzerinde ısrar etmezler; açlıklarını giderecek, kendilerini ayakta tutacak olan buldukları yiyeceği yerlerdi.'" Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, IV: 109.

⁵⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 232.

⁵⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 184.

⁵⁷ Sehl-i Tüsterî'nin ve genel olarak erken dönem mutasavvıfların açlık konusundaki görüşleriyle ilgili bkz. Sultan Adanır, "İlk Dönem Sûfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2016.

3.3 Tasavvuftaki Aşırı Anlayışlara Yönelik Yaklaşımları

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin yaşadığı dönem, tasavvufun aşırı anlayışlardan arındırılarak Ehl-i sünnet çizgisinde mutedil bir görünüme kavuşmasının amaçlandığı bir tür “yeniden şekillenme” dönemidir. Hicri ilk iki yüzyıldaki entelektüel ve siyasi gelişmeler, tasavvufun gelişimini etkileyen olayları anlamak bakımından önem arz eder. Çünkü kısa süre içinde devlet sınırlarının genişlemesinin getirdiği hem bireysel zenginleşme hem de çok kültürlülük Müslümanlar arasında hemen her konuda farklı anlayışların şekillenmesine neden olmuştu. Mutasavvıfların bakış açısında bireysel zenginleşme insanlarda birtakım ahlâkî zaafı ortaya çıkarmıştı. Kanaat, sabır, îsâr, cömertlik, fütüvvet vb. ahlâkî hasletler sûfilerin gözünde artık insanlar tarafından önemsenmeyen konulara dönüşmüştü. Üstelik sûfilere göre fıkıh ve kelam âlimlerinin “dinî ilim” ve “dinî hayat” adına ortaya koydukları birikimler de yeterli gelmiyordu. Temelde toplumsal hayattaki ahlâkî yozlaşmaya ve dinî ilimlerin bu yozlaşmaya verdikleri reaksiyona karşı bir tepki olarak, Hz. Peygamber ve ashabının hayat tarzını devam ettirdiklerini öne süren pek çok zümre, toplum hayatında yaygınlaşma imkânı buldu.⁵⁸ Bununla beraber zaman içinde zühd hayatını benimseyenler arasında aşırı görüşleriyle tepki çeken zümreler de görülmeye başladı. Bu zümrelerden bir kısmı, şehir hayatında helâl ticaret imkânı kalmadığı için şehrin terk edilmesini gerektiğini öne sürüp dağlarda inziva hayatını öne çıkarıyordu. Bunlardan bir kısmına göre tevekküle aykırı olduğu için ticaretle geçinmeye çalışmak aslında haramdır.⁵⁹ Yine mutasavvıflar arasından bir zümre, kendilerine Allah'tan “ilham” geldiğini ve bu ilhamın akıl veya nakille elde edilen bilgilerden daha üstün olduğunu savunuyorlardı.⁶⁰ Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat önemli olan nokta, Sehl'in yaşadığı dönemde sûfilerin, kendi aralarındaki birtakım aykırı görüşler bulunduğunu tespit edip onları –mümkünse Ehl-i sünnet ilkelerine göre yorumlamak, mümkün değilse tasavvuf dairesi dışına çıkarmak şeklinde bir tutum göstermeye başlamalarıdır. Bu minvaldeki çabalar, Sehl'den sonraki yüzyılda Serrâc, Kelâbâzî gibi yazarlar eliyle tasavvufun bir din ilmi olarak tedvin

⁵⁸ Ebu'l-Alâ el-Affî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 95-150.

⁵⁹ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib: Helal Ticaret ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2012, s. 7-35.

⁶⁰ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, s. 335-336.

edilmesine kadar giden bir süreci ifade etmektedir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin de bu çabaları destekleyen pek çok görüş beyan ettiğini müşahade etmekteyiz ki, bunlar arasında öne çıkanları birkaç başlık altında ele alacağız.

3.3.1 İlim-Amel İrtibatı

Sehl'in vurguladığı noktalardan biri, ilim-amel arasındaki ilişkiye dairdir. Tasavvufun yaygınlaşmaya başladığı evrede sûfiler için en önemli meselelerden biri, dinî hayata dair öğrenilen bilgilerle davranışlar arasındaki ilişkinin tesis edilmesi ve bu minvalde sahici bir ahlak anlayışına sahip olunmasıydı. Bu nedenle sûfiler bir yandan nazari konulardaki çekişmelerden ibaret hale gelen kimi ilmî tartışmaları ve âlimleri eleştirirken, öte taraftan tasavvuf yoluna girmiş kişilerin tasavvuf hakkında bilinçsizce ve belirli kasıtlarla konuşmalarını da tenkit etmişlerdir. Bu minvalde Sehl b. Abdullah bir ifadesinde “İlimden nasibi olan müstesna dünya bütünüyle cehaletle doludur. Kendisiyle amel edilen ilim müstesna, bütün ilimler sadece iddia ve delilden ibarettir”⁶¹ demektedir. Dolayısıyla Sehl'e göre herhangi bir biçimde davranışa konu olmayan ve iyi ahlaka dönüştürülmeyen bir malumat, bilgi sayılmaz. Daha da önemlisi, Sehl'in ifadelerinden çıkan sonuç, insanın ancak ahlak haline getirdiği ya da ahlâkî meleke olarak kesbettiği hususu bilebileceğidir. Bu bakış açısı, ilk dönem sûfilerin nazarında çok önemli bir yere sahiptir ve tasavvufun bütün ahlak anlayışı, öncelikle, bilginin eyleme dönüştürülmesi ilkesine dayanır. Davranış olmadığı sürece geriye sadece iddialar ve deliller kalır ki, Sehl'e göre bu “hakiki ilim” sayılmaz.

Bu tutumunu destekleyen başka bir sözünde ise Sehl-i Tüsterî “Kul ile Allah arasındaki en büyük engel dava, yani iddiadır”⁶² demektedir. *İddia* ya da *da'vâ*, sûfilerin, daha çok tasavvufî meseleler hakkındaki “desteksiz sözleri ya da davranışları” ifade ederken kullandıkları kavramlardan biridir. Söz gelişi, gördüğü bir rüyayı mürşidine tabir ettirmeden sahih sayan bir sâlikin ya da Hakk'ı dünya gözüyle gördüğünü öne süren birisinin davranışı, “iddia” olarak nitelendirilir. İlk dönem sûfilerinin, daha doğrusu tasavvufu Ehl-i sünnet'in bakış açısıyla sınırlandırmaya çalışan sûfilerin önünde bu, tasavvufun kimliğini zayıflatan durumlardan biridir. Bu yüzden Sehl başta olmak üzere

⁶¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 85.

⁶² Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 414.

önde gelen pek çok sûfî, tasavvuf içerisinde bu tür anlayışların zemin bulmaması için çabalamışlardır.

Bu yöndeki çabaların en önemlisi, tasavvufun bir din ilmi olarak tedvin edilmesinde mühim bir aşamayı ifade eden, her bilgi iddiası için Kitap veya sünnetten delil getirmeyi şart koşmaları durumudur. Bu meyanda Sehl şöyle demektedir: “Kitap ve sünnetten şahidi bulunmayan her vecd bătıldır”⁶³ Bir başka sözün de ise şöyle der: “Kitap ve sünnetin kabul etmediği her türlü keşf ve vecd bătıldır.”⁶⁴ Her “tasavvufî bilgi” iddiası için bir delil şart koşulması, tasavvufun sadece bir ahlak hareketi olmakla kalmayıp aynı zamanda dinî metinleri yorumlayan bir disipline dönüşmesine de zemin hazırlamıştır. Sûfler arasındaki ağırlığı ile Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin bu tutumu göstermesi, tasavvufun bir din ilmi haline gelmesindeki hayati rolüne işaret eder.

3.3.2 Kerâmetler Karşısında Doğru Tutum

Sehl ve dönemindeki diğer büyük mutasavvıfların anlayışında tasavvufun sürekli olarak “ciddi bir iş” olarak nitelendirildiğini müşahede ederiz. Bunun nedenlerinden birisi de, tasavvuf yoluna yeni girmiş bazı sâliklerin kerâmetlere bilhassa ilgi göstererek asıl maksadı gözden kaçırmalarıdır. Bu durumdaki sâliklerin tasavvuf metinlerinde sıkça ikaz edildiğini görürüz. Sehl de bu çerçevede değerlendirilebilecek bir olayda aşağıdaki tutumu göstererek, sâlikin asla kendisine “ihsan edilen” olağanüstü olaylara itibar etmemesi gerektiğini; yeri geldiğinde bunun Hakk tarafından bir “mekr” ve “imtihan” olarak kuluna gönderildiğini bilmesi gerektiğini vurgular:

İbn Sâlim babasından naklen şöyle anlatmıştı: Sehl’in sohbetlerine katılan Abdurrahman b. Ahmet isimli bir adam vardı. Bir gün Sehl’e dedi ki: “Ya Ebâ Muhammed, bazen abdest alırken kolumdan dökülen suyun altın ve gümüş parçalarına dönüştüğünü görüyorum.” Sehl şu karşılığı verdi: “Dostum bilmez misin ki, çocuklar ağlaşınca onların eline oyalansınlar diye bir oyuncak verirler. Senin başına gelen hangi türdendir, dikkat et!”⁶⁵

⁶³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 352.

⁶⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 116.

⁶⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 317.

Sehl'in kerâmetler karşısındaki tutumu ve tasavvuf yoluna yeni girenlerin bu hususta nasıl davranmaları gerektiğine yönelik bir başka örnekte ise Serrâc, Sehl'in tavrını şöyle aktarır:

Talebelerinden biri Sehl'e "Efendim, ben her gece baş gözüyle Allah'ı görüyorum" deyince Sehl bunun şeytanın bir hilesi olduğunu anladı ve talebesine "Bir daha onu görürsen yüzüne tükürüver" diye tavsiyede bulundu. Talebesi aynı rüyayı görünce bu kez onun yüzüne tükürdü. Bundan sonra artık bu halden kurtuldu ve bir daha böyle bir rüya görmedi.⁶⁶

Dolayısıyla Sehl, tasavvufun bir ciddiyet işi olduğuna, nefis tezkiyesi ve terbiyesi neticesinde müşahede edilebilecek bazı olağanüstü hallerin kişinin ahlâkî yetkinleşmesine katkı sağlaması bakımından sadece birer "ihsan" olarak görülüp üzerinde durulmaması gerektiğine işaret eder. Bir başka açıdan, sâlikin gördüğü rüyalar ya da zihnine gelen herhangi bir düşünce, dinin temel metinlerinden ve esaslarından ya da bir mürşidin tasdikinden geçmediği sürece dikkate alınmamalıdır.

3.3.3 Ayn-ı Cem Konusunda Yanılanlar

Ayn-ı cem kavramı, sûflerin tevhide anlatırken kullandıkları kavramlardan biridir. Ayrıca "fena" kavramında olduğu gibi kulun varlığının Hakk'ın varlığında silinmesini anlatırken kullanılan kavramlardan biridir. Erken dönemde yaşayan bazı mutasavvıflar, Hakk ile yaşadıkları fena halini –ki sûflerin kâhir ekseriyetine göre fena hali kötü ahlaktan arınıp ilahî ahlakla ahlaklanmaktan ibarettir- bir tür "ittihat" ve "birleşme" olarak anlatmışlardır. Bu yöndeki ifade biçimleri, çoğu zaman hem âlimlerin hem de mutasavvıfların tepkisini çekmiştir. Bilindiği gibi Serrâc, tasavvufa zarar veren hataları, "füru" ve "usûl" hataları diye ikiye ayırır. Ayn-ı cem konusundaki hatalar, Serrâc'ın usûl konusundaki hatalar kısmında zikrettiği bir durumdur. Bu yönüyle mesele doğrudan itikadi bir boyut taşır ve bu hususta dinin temel ilkelerine mugayir olmamak, sûflerin düsturlarından biridir. Nitekim Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye, 'Benim hareketim kapıya benzer. Birileri hareket ettirmedikçe ben hareket edemem' diyen birisi hakkında ne söylersin, diye sorulunca şu karşılığı vermiştir: "Böyle bir sözü söyleyen ya siddîktir ya da zındık!" Ebu Nasr es-Serrâc, Sehl'in bu sözünü şerh ederek şöyle demektedir:

⁶⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 511.

Sıddık mevcutların Allah ile kaim olduğunu bilir, her şeyi Allah'tan görür ve O'na irca eder. Bununla birlikte kulun usul ve fûrua, hak ve vazifelere, hak ile batılı tanımaya, emir, nehiy ve hüsn-i itaate tabi olmaya, edebî şartlarını yerine getirmeye ve istikamet üzere tasavvuf yoluna yoluna girmeye ihtiyacı olduğunu bilir. Oysa zındığın bilgisizliği onu kendi fiil ve hareketlerini Allah'a izafe ile sınırı aşmaya sevk etmiştir. Öyle ki zındık, şeytanın saptırması ve batıl yorumu ile günahlara düşmede nefsinin sorumluluğunu yok saymıştır.⁶⁷

Sehl'in ifadesi için Serrâc'ın ortaya koyduğu çerçeve, çalışmamızın başından beri vurgulamaya çalıştığımız hususu yeniden gündeme getirmektedir: Tasavvufun bütün maksadı, dinin emir ve nehiyelerine, yani şeriata uygun bir biçimde nefsi terbiye etmek ve kötü ahlâkî vasıflardan sıyrılıp iyi ahlâkî hususiyetlerle donanmaktan ibarettir.⁶⁸ Nitekim Sehl b. Abdullah da tasavvuf yolunun hakikatine ancak dört şeyle ulaşılacağını belirtirken, bir yandan bu yola girenler için tasavvufun çerçevesini çizer, öte taraftan da tasavvuftaki aşırı anlayışlara karşı bir ihtarda bulunur. Ona göre tasavvuf yolunun hakikatine, ancak, farzları sünnete uygun olarak eda etmek, vera' ve titizlik içinde helâl yemek, zâhirde ve bâtında yasaklarında sakınmak, ölünceye dek bunlarda sebat ve sabır göstermekle ulaşılır. Yine ona göre tasavvuf yolunda başarıya ulaşmak için, kazanılan rızık helâl olması bilhassa şarttır.⁶⁹

3.3.4 Tevekkül ve Kesb İlişkisi

Sehl'in yaşadığı dönemin sûfiler bakımından en önemli sorunlarından biri de tevekkül ve kazanç (*kesb*) arasındaki ilişkiye yönelik aşırı anlayışların yaygınlık kazanmasıydı. İlk zahitlerden bir kısmı, ahlâken yozlaşmış şehir hayatında helâl ticaret imkânı kalmadığı için dağlara ya da kırsala çekilerek uzlet hayatını tercih etmişlerdi. Fakat bunlar arasından bazıları, helâl ticaret imkânlarının ortadan kalkmasını daha üst bir yoruma tabi tutarak, çalışarak kazanç temin etmenin tevekküle aykırı olduğunu; oysa âyetlerde iman edenlere tevekkülün farz kılındığını dolayısıyla çalışarak geçim temin etmenin imana aykırı olduğunu iddia etmişlerdir. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) bu tür anlayışa sahip kimi zümreleri *el-Mekâsib* adlı eserinde şiddetle tenkit ederek ne İslam dininde ne de tasavvufta kesbin tevekkülle asla çelişmediğini; sûfilerin bu konuda ittifak

⁶⁷ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 515.

⁶⁸ Bu konu hakkında daha geniş yorum için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul, Mavi Yayıncılık, 2011, s. 108 vd.

⁶⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kütü'l-kulüb*, IV: 424.

ettiklerini, ancak ideal olanın, kazanç temininde haksızlıklardan uzak durarak vera‘ çerçevesinde kesbe sarılmak olduğunu vurgulamıştır.⁷⁰ Sehl’in yaşadığı dönemde tevekkül ve kesb ilişkisine dair Ehl-i sünnet’in ilkelerinden farklı görüşler beyan eden kimi zümrelerin hala varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu nedenle Tüsterî, çeşitli ifadelerinde bu tür aşırı anlayışları tenkit etmiştir.

Bu meyandaki bir sözünde Sehl “Kim tevekkülü tenkit ederse imanı tenkit etmiş; kim kazanmayı (*kesb*) tenkit ederse sünneti tenkit etmiş olur”⁷¹ demektedir. Buna göre Sehl de iman ve tevekkül arasında bir özdeşlik görmekte, fakat bunun kazanç temini için çalışmaya aykırı olmadığını düşünmektedir. Kesbi tevekküle aykırı görenleri eleştiren her mutasavvıf gibi Sehl de bu konudaki referansın Hz. Peygamber olduğunu vurgulamaktadır. Tüsterî’nin talebesi İbn Sâlim de onu takip ederek “Tevekkül Hz. Peygamber’in hâli, kesb ise onun sünnetidir”⁷² demektedir ve tevekkül ile kesb tutumlarının birbiriyle çelişmediğini savunmaktadır.

Kesb ile ilişkisini paranteze aldığımız zaman da sadece tevekkül bahsinde yine bazı kişilerin aşırı sayılabilecek bazı yaklaşımlarda bulunduğu görülmektedir. Bu husustaki en önemli sorun tevekkül-tedbir arasındaki irtibata yöneliktir. Sehl b. Abdullah, tevekkül ve tedbirin birbiriyle çelişmediğini; insanın üzerine düşen vazifeleri yerine getirmesinin onun kulluğunun temel şartı olduğunu düşünmektedir:

Sehl’e kul hangi şeyi yaptığında kulluk görevini yerine getirmemiş olur, diye sorulduğunda “Tedbiri elden bıraktığı zaman” karşılığını vermiştir. Devamında kul ne zaman doğruluğu (*sıdk*) terk etmiş olur, diye sorulunca “Kendisine emredilen ve yasaklanan hususta tevekkül ettiğinde, yani onu yerine getirmediğinde” demiştir.⁷³

O halde Sehl-i Tüsterî’ye göre tedbir kulluğun bir gereği iken, aynı zamanda tevekkül de ibadetleri hafife almak ya da yerine getirmemek için bir bahane teşkil edemez.

Tüsterî için tasavvuf yolu, Kur’ân ve sünnete aykırı görüşlerden arındırılmış bir bakış açısıyla sosyal hayatta hakkaniyet ve şeriate uygunluk esasına dayalı bir hayat tarzının

⁷⁰ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib: Helal Ticaret ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2012.

⁷¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 195.

⁷² Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma’*, s. 223.

⁷³ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, X: 195.

takip edilmesi ve kulluk vazifelerinin bihakkın yerine getirilmesiyle mümkün olmaktadır. Bu anlamda söylediği,

Bizim yolumuzun esası yedidir: Kitâb-ı ilâhî'ye sarılmak, Hz. Peygamber'e ittiba etmek, helâl lokma yemek, başkalarına eziyet vermemek, günahlardan kaçınmak, tevbe etmek ve vazifeleri yerine getirmek.⁷⁴

ifadesi, Sehl-i Tüsterî'nin tasavvuf anlayışını özünü veren bir formül olarak değerlendirilebilir.



⁷⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: el-Lüma'*, s. 252.

SONUÇ

Erken dönemin önemli mutasavvıflardan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896), tasavvufun bir ahlak disiplini ve din ilmi olarak teşekkülüne hayati katkılar sağladığı görülmektedir. Zünnûn el-Mısrî gibi meşhur sûfîlerin yanında döneminin pek çok âlim ve mutasavvıfıyla birebir irtibat kurması, zamanla tasavvuf yoluna girenler arasında da otorite haline geldiğine işaret etmektedir. Görüşleri itibariyle temel olarak Ehl-i sünnet çizgisindeki fıkıh-kelam disiplinlerinin çizdiği çerçeveye sınırlı bir tasavvuf anlayışını savunduğu müşahede edilmiştir. Bununla birlikte bilhassa nefis tezkiyesi ve riyazet usullerinde mücadele ve gayreti öne çıkaran yaklaşımıyla temeyyüz etmiştir. Bunun yanı sıra tasavvufu istismar eden sapkın zümrelere tepki göstermiş ve aşırı anlayışların karşısında durmuştur. Bu tutumunun, onun savunduğu tasavvuf anlayışının, erken dönem İslam toplumunda daha çok revaç bulmasını sağladığı öne sürülebilir.

Sehl'in dinî düşünce geleneğimizdeki etkisini gösteren hususlar arasında, kendisinden hemen sonra talebesi İbn Sâlim önderliğinde itikâdî-tasavvufî bir fırka olan Sâlimiyye fırkasının teşekkül etmesi gösterilebilir. Bu ekol bilhassa Hanbelî geleneği ile çeşitli bahislerde karşı karşıya gelmiştir. Başka bir yönden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin, tasavvufun bir din ilmi olarak tedvin edildiği ilk klasik eserlerde kendisine en çok atıfta bulunulan sûfîler arasında yer aldığı tespit edilmektedir. Bu da onun tasavvufun teşekkül sürecindeki etkisini gösteren başka bir noktadır. Sehl'in görüşlerinin kendisinden sonra talebeleri tarafından derlenen bir dizi metinle günümüze kadar ulaşmıştır. Bu durumun, erken dönemde yaşayan diğer mutasavvıfların aksine Sehl ve takipçileri hakkında daha sağlıklı bir araştırma imkânı sunabileceği gözlenmiştir.

KAYNAKÇA

- el-ACEM, Refik, *Mevsûâtü Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut, 1999.
- ADANIR, Sultan, “İlk Dönem Sûfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2016.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004.
- AMMARA, Muhammed, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yay., 1998.
- ARÛSÎ, Mustafa, *Netâicü'l-efkâri'l-kudsiyye fi beyâni me'ânî şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- AŞKAR, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul, İz Yay., 2006.
- ATEŞ, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (trs.)
- ATTÂR, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2007.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Komisyon, Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982. *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-Fırak*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara, TDV Yay., 2007, (4. bs.).
- el-BAĞDÂDÎ, Hatîb Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, [t.y.]
- BAŞER, Hacı Bayram, “Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- BOLAT, Ali, *Melâmetîlik*, İstanbul, İnsan Yay., 2003.
- BÖWERING, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ânic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustarî (d. 283/896)*, Berlin, New York, Walter De Gruyter, 1980.
- BÖWERING, Gerhard, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Süfiler”, çev. Abdürrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, Bursa (2003), s. 361-384.

- CÂMÎ, Abdurrahman, *Evliya Menkıbeleri: Nefahâtü'l-üns*, çev. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan Yay., 2011.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yay., 2004.
- el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-harameyn, *Kitâbü'l-irşâd*, Çev. A. B. Baloğlu vd., Ankara, TDV Yay., 2010.
- ÇİFT, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul, İnsan Yay., 2008.
- DALKILIÇ, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul, İz Yay., 2004.
- DEMİRCİ, Mustafa, "Zenc", *DİA*, Ankara 2013, C. 44, s. 249-251.
- DEMİRLİ, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.
- DEMİRLİ, Ekrem, "Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, Yıl: 2007.
- EBSTEIN Michael; SVIRI, Sara, "The So-Called Risalat al-Huruf (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustari and Letter Mysticism in al-Andalus", *Journal Asiatique*, sy. 299/1 (2011), s. 213-270.
- el-EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Kahire, Dâru's-Şa'b, (t.y.).
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan, İstanbul, 1973.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Munkiz mine'd-dalâl*, thk. Mahmud Beycû, Şam, 1992.
- GÖZTEPE, Yüksel, "Abdülkerim Kuşeyrî'de Haller ve Makâmlar", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006.
- el-HARKÛŞÎ, Ebû Sa'd, *Tehzibü'l-esrâr*, thk. Bessam Muhammed Bârûd, Abu Dabi, el-Mecmau's-sekâfî, 1999.
- el-HEREVÎ, Abdullah el-Ensârî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, nşr. Abdülhay Habîbî Kandeârî, Hüseyin Âhî, Tahran, İntişârât-ı Furûî, 1963/1342 hş.
- el-HEREVÎ, Abdullah Ensârî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilu's-sâirîn*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2008.
- el-HUCVÎRÎ, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996, İkinci Baskı: 2014.
- el-HUCVÎRÎ, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. İs'âd Abdülhâdî Kandîl, Beyrut, Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1980.
- İBN EBÎ YA'LÂ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad, el-Mektebetü'l-Ubeykan, 2005.

- İBN HALDUN, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil*, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1998.
- İBN HALLİKÂN, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, 1968.
- İBN HAMÎS, Hüseyin b. Nasr, *Menâkibu'l-ebâr ve mehâsinu'l-ahyâr*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Abu Dabi, Merkezü Zâyid li't-türâs ve't-târîh, 2006.
- İBN MÜBÂREK, Abdullah, *Kitâbü'z-zühd*, thk. Habîburrahmân A'zamî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- İBN NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Yakup, *el-Fihrist*, (yy), (trs).
- İBNÜ'L-ADÎM, Kemâleddîn Ömer b. Ahmed, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, Dâru'l-fîkr, 1988.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin, *Şeyh-i Ekber'in Kaleminden Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-ı Mısrî*, çev. Ali Vasfî Kurt, İstanbul, Gelenek Yay., 2005.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, *Sıfatu's-safve*, thk. Mahmûd el-Fâhûrî, 3. bs., Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1985.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, *Telbîsü İblîs*, nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut, 1414/1994.
- İĞDE, Muhyettin, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İstanbul, İFAV Yay., 2016.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Beyrut, Dâru'l-fîkr, 1996.
- Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler*, nşr. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Dergah Yay., 1985.
- KARA, Mustafa, "Ebû Muhammed el-Cerîrî", *DİA*, Ankara (1994), X: 190.
- KEELER, Annabel & KEELER, Ali (çev.), *Tafsîr al-Tustarî by Sahl b. 'Abd Allâh al-Tustarî: Great Commentaries on the Holy Qur'ân*, Amman, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, *Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993; Yeni Baskısı: 2001.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1992. Yeni Baskısı: 2013.
- KNYSH, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, Ufuk Yay., 2011.

- eL-KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, Dîmaşk, Dâru'l-ferfûr, 2002.
- eL-KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996, İkinci Baskı: 2014.
- eL-KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifu'l-işârât: Kuşeyrî Tefsiri*, çev. Mehmet Yalar, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013, VI C.
- MAHMÛD, Abdülhalîm, *eş-Şeyhü'l-Emîn Sehl et-Tüsterî*, Kahire, 1984.
- MASSIGNON, Louis, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi: La Passion de Hallâj*, çev. İsmet Birkan, İstanbul, Ardıç Yay, 2006.
- MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-tevhîd*, Yay. Haz. Fethullah Huleyf, Çev. H. Sudi Erdoğan, İstanbul, Hicret Yay., 1981.
- eL-MEKKÎ, Ebû Tâlib, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, I-IV, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, I-IV.
- MELCHERT, Christopher, "The Transition from Asceticism to Mysticism", *Studia Islamica*, Paris (1996/1) C. 83, ss. 51-70.
- MEZ, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul, İnsan Yay. 2000.
- eL-MUHÂSİBÎ, Hâris, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1987; *Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfûs*, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayy Kitap, 2011.
- eL-MUHÂSİBÎ, Hâris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2006.
- eL-MUHÂSİBÎ, Hâris, *el-Mekâsib: Helâl Ticaret ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2012.
- eL-MUHÂSİBÎ, Hâris, *er-Riâye li-hukûkillah*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, (3. bs.) Kahire, Dâru'l-kütübi'l-hadise, 1970; aynı tahkik, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 4. bs., (trs.); *er-Riâye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yay., 1998.
- MUSTAFA, Nevîn Abdülhâlik, "el-Mu'âraza ve'r-redd 'alâ ehli'l-fırak li't-Tüsterî", *MMMA* (Kahire), XLII/1 (1419/1998), s. 141-186.
- eL-MÜNÂVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut, Dâru Sâdir, 2012.
- NICHOLSON, Reynold A., *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004.

NICHOLSON, Reynold, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, Çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Cilt: VII, Sayı: 7, s. 689-708.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, III/9 (2002), s. 239-265.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Sehl et-Tüsterî”, *DİA*, Ankara (2009), XXXVI: 321-323.

RAMLI, Harith Bin, “The Sālimiyya and Abū Ṭālib al-Makkī: The Transmission of Theological Teachings in a Basran Circle of Mystics” *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l’hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission [en ligne]*. Beyrut, Presses de l’Ifpo, 2012, s. 101-129.

RUSTOM, Mohammed, “The Sufi Teachings of Dhu’l-Nun”, *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity*, sy. 24, Vancouver (2010), University of British Columbia Press, ss. 69-79.

SAHMERÂNÎ, Es’ad, *Tasavvuf: Menşei ve İstılahları*, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2000.

SCHIMMEL, Annemarie, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2001.

SEM’ÂNÎ, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Mahmûd, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûhî, Beyrut, Dâru’l-cinân, 1988.

es-SERRÂC, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma’*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdülbâkî Surûr, Kahire, Dâru’l-kütübi’l-hadîse bi-Mısır, 1960.

es-SERRÂC, Ebû Nasr, *Kitâbü’l-Lüma’ fi’t-tasavvuf*, thk. Kamil Mustafa Hindâvî, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2001.

es-SERRÂC, Ebû Nasr et-Tûsî, *İslâm Tasavvufu: el-Lüma’*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay., 1996, İkinci Baskı: Erkam Yayınları, 2012.

SEZGİN, Fuat, *Târîhu’t-Türâsi’l-Arabî (Geschichte des Arabischen Schrifttums)*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, nşr. Arefe Mustafa, Saîd Abdurrahîm, Riyad, Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983.

es-SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs, *Avârifü’l-Maârif*, thk. Edib el-Kemdânî, M. Mahmûd Mustafa, Mekke, Mektebetü’l-Mekkiyye, 2001.

es-SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs, *Tasavvufun Esasları: Avârifü’l-Maârif*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul, Erkam Yay., 1989.

es-SÜLEMÎ, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, Halep, Dâru’l-kitâbi’n-nefis, 1986.

es-SÜLEMÎ, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2003.

- es-SÜLEMÎ, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001, C. I-II.
- es-SÜLEMÎ, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, Yay. Haz. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- es-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, “Şeriat ve Hakikat Bilgisi Üzerine”, *Kalplerin Makamları: Büyük Süfîlerden Seçme Metinler*, nşr. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015.
- et-TİRMİZÎ, Hakîm, *Edebü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Kahire, 1993; *Kalbini Bul: Edebü'n-nefs*, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- et-TİRMİZÎ, Hakîm, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Kahire, Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, 1998; *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayykitap, 2009, (2 bs).
- et-TİRMİZÎ, Hakîm, *Beyânü'l-kesb*, “Âdâbü'l-mürîdîn” ile birlikte thk. Abdülfettâh Abdullah Bereke, Kahire, Matbaatüs's-saade, 1977. *Edep Ya Hu: Âdâbü'l-mürîdîn*, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- et-TİRMİZÎ, Hakîm, *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999; *Veliliğin Sonu: Hatmü'l-evliyâ*, Çev. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2003.
- et-TİRMİZÎ, Hakîm, *Riyâzetü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002; *Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs*, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- TOSUN, Necdet, “Zünnûn el-Mısrî”, *DİA*, Ankara (2013), C. 44, s. 575-576.
- TUNÇ, Cihad, “Sâlimiyye Mektebi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, C. XXVI, s. 427-436.
- TUNÇ, Cihad, “Sâlimiyye”, *DİA*, Ankara (2009), C. 36, s. 50-51.
- et-TÜSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Dört Kapı Kırk Eşik*, İstanbul, Dergâh Yay., 2009.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul, Mavi Yayıncılık, 2011.
- YILMAZ, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.
- ez-ZEHEBÎ, Şemseddîn, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1983.

ÖZGEÇMİŞ

Tuğba BAŞER. 1984 yılında Bünyan/Kayseri’de doğdu. İlköğrenimini tamamladıktan sonra Bünyan Naci Baydemir İmam-Hatip Lisesi’nden 2001’de, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden ise 2006 yılında mezun oldu. 2006 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Zeytinburnu/İstanbul’da Kur’an Kursu Öğreticisi olarak göreve başladı. Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı’ndaki yüksek lisans eğitimini 26 Mayıs 2017 tarihinde tamamladı. Hâlen Yalova’da Kur’an Kursu Öğreticiliğine devam etmektedir.