

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

SAFEVÎLER DÖNEMİ İMÂMİYYE ŞİÂSİ'NDA TASAVVUF DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE
TARTIŞMALAR

DOKTORA TEZİ

HALİL IŞILAK

ANKARA, 2022

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

SAFEVÎLER DÖNEMİ İMÂMİYYE ŞÎASI'NDA TASAVVUF DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE
TARTIŞMALAR

Doktora Tezi

HALİL IŞILAK

Tez Danışmanı
PROF. DR. SÖNMEZ KUTLU

ANKARA, 2022

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

SAFEVİLER DÖNEMİ İMÂMİYYE ŞİÂSİ'NDA TASAVVUF DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE
TARTIŞMALAR

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
PROF. DR. SÖNMEZ KUTLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Sönmez KUTLU

.....

2. Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

.....

3. Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

.....

4. Doç. Dr. Muzaffer TAN

.....

5. Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT

.....

Tez Savunması Tarihi: 01/04/2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

PROF. DR. SÖNMEZ KUTLU danışmanlığında hazırladığım “Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası’nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar (Ankara, 2022)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

01/04/2022

Halil IŞILAK

ÖNSÖZ

Dinî-beşerî oluşumlar olan mezhepler, tarihsel süreçte muhataplarının din anlayışları, rakiplerinin eleştirileri, sosyal ve siyasî değişimler, dönemin ihtiyaçları ve bünyeye dahil olan yeni yapılarla birlikte sürekli olarak dönüşüm geçirirler. Bundan dolayı artık onları, sadece teşekkül dönemlerindeki metinleri esas alarak anlamak imkânsız hale gelebilmektedir. Bu dönüşümle birlikte mezhepler içinde farklı din anlayışları ve bu anlayışları temsil eden farklı zümreler ortaya çıkmakta ve her bir zümre, söz konusu mezhebin teşekkül dönemindeki sahih akideyi temsil ettiğini iddia edebilmektedir.

İmâmiyye Şîası düşüncesi de bu dönüşümden önemli oranda payını almıştır. Özellikle de bir tarikatken devlete evirilen Safevîler'in kuruluşu ve şahlarının Şîiliği resmi mezhep ilan ederek hakimiyetleri altındaki topraklarda şîileştirme politikası yürütmeleriyle birlikte Şîî düşüncede bazı kırılmalar meydana gelmiştir. İlk defa İmâmiyye Şîası, aynı zamanda devleti de temsil eden Safeviyye tarikatı gibi kurumsal bir sûfî yapılanmayla muhatap olmuştu. Üstelik, Safevîler döneminde veya hemen öncesinde şîileşmiş tarikatların bulunması ve bu tarikat mensuplarının Şîiliğin gerçek temsilcileri olduklarını ileri sürmeleri Şîî ulemanın tasavvuf geleneğini de hesaba katarak Şîiliği yeniden tanımlamasını gerekli kılmaktaydı. Bunun yanında Safevîler öncesi Sünnî coğrafyada temsil edilen ve güçlü örnekler veren Sünnî içerikli sûfî metinlerin bu devletin hakimiyetindeki Şîî coğrafyayı nasıl etkileyeceği ve bu metinlerin nasıl dönüştürüleceği de önemli sorunlardan birisiydi. Bu konuda Şîî ulemanın önünde iki farklı seçenek bulunmaktaydı. Onlar, ya sûfî yapıları ve bütün olarak tasavvuf düşüncesini haricî bir unsur olarak tanımlayacaklardı ya da zâtî bir öge kabul edip Şîa-tasavvuf düşüncesinin telifine çalışacaklardı.

11/17. asırda Safevî coğrafyasında İmâmiyye Şîası'na mensup alimler tarafından, özellikle de Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfîlerin düşüncelerini merkeze alan tasavvuf geleneğine yönelik pek çok reddiye metni kaleme alınmıştı. Şîî gelenek dışında yer alan haricî muhataplar için bu kadar edebiyatın üretilmesi âfâkî bir uğraş olarak görünmekteydi. Bu metinlerin üretildiği fikrî, dinî ve toplumsal zemini tahlil edip, hakiki muhatapların izini sürmeye çalıştığımızda bazılarının kimliği ve mensubiyetini bütün yönleriyle tespit imkânı bulamasak da, karşımıza geniş bir fikrî zemine oturan ve neredeyse tasavvuf tarihinin bütün birikimini tevarüs eden Şîî tasavvuf geleneği çıkmıştır. Diğer tarafta ise Şîî sûfîlerce “muânidler”, “inkâr ehli”,

“nasipsiz müteşerrîler”, “ehl-i zâhir” ve özü bir kenara bırakıp kabukla ilgilenenler anlamında “*kısrıyye*” şeklinde isimlendirilen tasavvuf muhalifi Şîî alimler yer almaktaydı.

11/17. asırda Osmanlı’da Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesiyle uç veren sûfîlerle tasavvuf muhaliflerinin mücadelesi, aynı dönemde daha yoğun şekliyle Safevîler hakimiyetindeki topraklarda yaşanmaktaydı. Hatta Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesinin; Safevî topraklarında yaşanan tartışmalara kıyasla oldukça naif kaldığını ve tartışma konularının da oradaki kadar derinliğe sahip olmadığını söyleyebiliriz. Osmanlı’da bu mücadele, daha çok İstanbul merkezli devam ederken, Safevîler’de bütün ülke sathına yayılmıştı. Üstelik söz konusu tartışmaların Sünnîlik’ten farklı olarak Şîî gelenekte gâib imamın hakiki temsilcisinin müctehid mi yoksa şeyh mi olacağıyla, yani bir yönüyle de dinî temsil noktasında otorite mücadelesiyle ilişkili olarak akidevî yönüne de taallük eden tarafı bulunmaktaydı. Bunun yanında daha öncesinde Sünnîliğin hâkim olduğu bir coğrafya, Safevîler’le birlikte bireysel manada şiîleşmesine rağmen kültürel ve ilmî noktada bu sürecin henüz tamamlanmamış olması da tartışmanın muharrik unsurlarındandı. Sünnî geleneğin ilmî ve tasavvufî mirası, Safevîler hakimiyetindeki Şîî coğrafyada uzun süre devamlılığını korumuştur. Şîî sûfîler, Sünnî geleneğin sûfî mirasını Sünnî içeriğiyle birlikte takiyye akidesi üzerinden Şîîliğe taşımışlar ve bu mirası dönüştürerek Şîî düşünceyle telif etmişlerdir. Nihayetinde özgün bir tasavvuf anlayışı vücuda getirmişler ve bu telifin, sahih Şîî akideyi temsil ettiğini iddia etmişlerdir. Dönemin bazı Şîî alimleri ise bu telifi, tahrif olarak nitelemişler ve sûfî düşünceyi bünyeden atma yoluyla kendi tanımlamaları üzerinden Şîî akideyi tekrar sahih çizgisine döndürmeye çalışmışlardır. İşte bu gerilim, farklı farklı Şîîlik tanımlamalarını ve tarih inşalarını beraberinde getirmiştir.

Safevîler dönemine dair modern çalışmaların önemli bir kısmında, konuyla ilgili asıl kaynaklar kapsamlı ve nitelikli bir şekilde incelenmeden, bu coğrafyada sûfî yapıların ve genel anlamda tasavvuf düşüncesinin bulunmadığı iddia edilmiş ve bu durum siyasî tasarruflarla veya Arap ulemanın göçüyle ilişkilendirilmiştir. Bazı çalışmalarda, Safevîler’in ilk dönemlerindeki şiîleştirme siyasetine karşı direniş gösteren Sünnî tarikatların tarihi, Kızılbaşların yönetimden tasfiye süreçleri ve kısmen tasavvufî bir çizgiye sahip olan İsfahan Okulu temsilcileri ve görüşleri gibi konular ele alınmıştır. Birkaç araştırmada ise Zehebiyye tarikatı merkeze alınarak bu dönemin tasavvuf düşüncesi üzerine bir perspektif sunulmaya çalışılmıştır. Fakat hiçbir çalışmada, 11/17. asırda İmâmiyye Şîası’na mensup tasavvuf muhalifleri ve sûfîler arasındaki mücadele ve bu mücadelenin şiîleşme süreciyle ilişkisi bir bütün olarak ele

alınmamıştır. “Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası’nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar” isimli bu çalışmamızda genel olarak şîileşme sürecinin de bir parçası olan İmâmiyye Şîası’na mensup tasavvuf muhalifleri ve sûfiler arasındaki gerilim bir bütün olarak resmedilmeye, bu kutuplaşmanın sosyal, siyasî ve dinî sebepleri tespit edilmeye ve bu yönde üretilen edebiyat ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Doktora tez konusu olarak böyle bir konuyu öneren, bu meşakkatli ve keyifli çalışmanın her aşamasını takip eden ve süreç içerisinde karşılaştığım zorlukları aşmamda görüş, öneri ve eleştirileriyle katkıda bulunan danışmanım Prof. Dr. Sönmez Kutlu’ya ne kadar teşekkür etsem azdır. Doktora dersleri sürecinde yöntem vurgusu yaparak bu yönde okuma yapmama vesile olan ve konu hakkında yapısal önerilerde bulunan merhum Prof. Dr. Hasan Onat’a; konunun felsefi boyutuna dikkatimi çekerek tartışmaların mahiyetini anlamama yardımcı olan Prof. Dr. İbrahim Maraş’a; İSAM AYP programı kapsamında ilim dalı sorumlusu olarak tez sürecini takip eden ve bazı kısımlarını okuyarak yapıcı önerilerde bulunan Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara’ya teşekkür ediyorum.

Çalışmamın ana kaynaklarının önemli bir kısmı İran kütüphanelerinde bulunan yazma eserlerden oluşmaktadır. Bu yazma eserlere ulaşmadan böyle bir çalışma ortaya çıkmazdı. Bu sebeple bu yazmalardan bazılarının bulunduğu Medrese-i ‘Âlî-i Sipehsâlâr Yazma Eser Kütüphanesi’ne girmeme yardımcı olan ve iki gün boyunca orada bana rahat bir çalışma imkanı sağlayan, Farsça bazı yazma metinlerin çözümlenmesinde yardımcı olan ve bazı yazma veya matbu eserleri gönderme zahmetinde bulunan kütüphane görevlisi Hasan Kâsimî’ye; Kum şehrinde beni misafir ederek bu şehrin kütüphanelerinde konuyla ilgili yazma eserleri ve İran’da yapılmış bazı tezleri incelememe yardımcı olan kıymetli dostum Muhammeddîn Muhammed’e; Meşhed Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi’nde yazma eser temininde bazı prosedürleri aşmamda yardımcı olan kütüphane görevlisi Ali Alizâde’ye; İran’da bulunan çeşitli yazma eserleri kütüphanelerden yazma eserlerin temininde ve Farsça yazma eserlerde yaşadığım okuma problemlerini aşmamda yardımcı olan Dr. Sümeyye Bâbâî Hanımefendiye; yazma eser temininde gerekli kolaylıkları sağlayan Merkez-i İhyâi Mîrâs-i İslâmî Kütüphane’si çalışanlarına; konuyla ilgili bütün sorularıma usanmadan cevap veren ve tahkik etmekte olduğu bir yazma eseri benimle paylaşan Middlebury Üniversitesi’nden Doç. Dr. Ata Anzalı’ya minnet borçluyum.

Metni okuyarak önemli değerlendirmeler ve önerilerde bulunan Doç. Dr. Mehmet Kalaycı, Doç. Dr. Fatih İbiş ve Doç. Dr. Rıza Yıldırım’a, bazı sorunlu Arapça ibarelerin çözümlenmesinde yardım eden Öğr. Gör. Halil Çatal’a, metnin önemli bir kısmını titiz

bir şekilde okuyarak dil ve içerik açısından katkıda bulunan Doç. Dr. Mustafa Türkan, Dr. Öğr. Üyesi Fatih Topaloğlu, Arş. Gör. Nazım Taşan'a, Doç. Dr. İdris Türk, Dr. Öğr. Üyesi M. Salim Güven, Arş. Gör. Ayşenur Tuba Uludoğan ve Muhammed Osman Doğan'a teşekkürü bir borç bilirim.

İSAM AYP programı kapsamında her türlü çalışma imkânı sunan ve maddi yönden desteklerini esirgemeyen İSAM ailesine ve İran'daki araştırmalarım hususunda sundukları maddi destekten dolayı İRAM (İran Araştırmaları Merkezi) yetkililerine de teşekkür ediyorum.

Son olarak yazdığım her bölümün müsveddelerini birkaç defa okuyarak önerilerde bulunan ve benimle birlikte bu çalışmanın her aşamasında yaşadığım güçlüklerle ortak olan kıymetli eşim Derya'ya ve yetişmemde büyük emekleri olan annem Ayşe Işılak ile babam Halit Işılak'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	VIII

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN ALAN VE SINIRLARI	1
2. YÖNTEM	3
3. KAYNAKLAR	7
4. TARİHSEL SÜREÇTE ŞİA-TASAVVUF İLİŞKİSİNE DAİR TARTIŞMALAR	18
4.1. Şîa-Tasavvuf İlişkisine Dair Genel Yaklaşımlar	18
4.2. Safevîler Dönemi İmâmiyye Mensupları Açısından Tarihî Süreçte Şîiler'in Tasavvufa Yaklaşımı	33
a) 11/17. Asrın Tasavvuf Muhaliflerine Göre Şîi Gelenekte Tasavvufa Yaklaşım	43
b) 11/17. Asrın Şîi Sûfilerine Göre Şîi Gelenekte Tasavvufa Yaklaşım	55

BİRİNCİ BÖLÜM

SAFEVÎLER DÖNEMİNDE TASAVVUF KARŞITLIĞININ FİKRÎ ZEMİNİ VE MUHATAPLARI

1. İMÂMİYYE ŞİASİ VE TASAVVUF GELENEĞİ İÇİN YENİ BİR TARİH İNŞASI	65
1.1. Sünnîler'in İmâmiyye Şîası'nın Köksüz Bir Mezhep Olduğuna Dair İddiaları	65
1.1.1. Mîrzâ Mahdûm'un İmâmiyye Şîası'nın Kökenine Dair İddiaları	69
1.2. Köken İddialarına Şîiler'in İtirazları ve Şîilik Temelinde Tasavvuf Tarihinin Yeniden İnşası	72
1.3. Şîi Tarih İnşasının Fiiliyattaki Yansımaları: Gazzâlî'nin Tasavvuf Mirasının Şîileştirilmesi	79
1.3.1. Gazzâlî'nin Tasavvufî Eserlerinin Şîileştirilmesine Dair İlk Girişimler	85
1.3.2. İhyâ'ın Şîileştirilmesine Dair Siyasî Talep	92
1.3.3. Eserlerin Bütün Olarak Şîileştirilmesi	97
2. TASAVVUF KARŞITLARININ HEDEFİNDEKİ Şİİ SÛFÎLER	111
2.1. Şîi İlmiye Gelenegine Mensup Sûfî Şahsiyetler	112
2.1.1. Zühhd Temelli Tasavvuf Anlayışının Temsilcileri	116
2.1.2. Nazarî/Felsefî Tasavvuf Çizgisi	132
2.2. Kurumsal Şîi Tarikatlar	151
a) Nûrbahşîyye Temsilcileri	157

b) Zehebiyye Temsilcileri	174
2.3. Kalenderî Meşrep Dervişler	182
2.4. Gâlî Fikirilere Sahip Şîî Sûfîler	188
3. TASAVVUF KARŞITLIĞININ MUHARRİK UNSURLARI	192
3.1. Dinî Temsilde Ortaya Çıkan Krizler	199
a) Gâib İmamın Temsilcileri Medrese Uleması mıdır yoksa Şeyhler mi?	199
b) Temsilin Fikrî Çerçevesine Dair İnşalar: Nebîlerin/İmamların Varisleri Medrese Alimleri midir Yoksa Veliler mi?	207
3.2. Şîî Sûfîlerin Sünnî Sûfî Gelenekten Beslenmesi	218

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF KARŞITLIĞINA VE MÜDAFASINA YÖNELİK METİNLER

1. 10/16. ASIRDA ŞİA DIŞINDAKİ SÛFÎ GELENEĞE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	227
2. 11/17. ASIRDA ELEŞTİRİLERİN Şİİ SÛFİLERE YÖNELMESİ ve SÛFİLERİN MÜDAFAASI	231
2.1. Tasavvufla İlgili Ayrışmaya Dair İlk Metinler	231
a) Şîî Sûfîlere Karşı Müteşerrî Ulema: Şeyh Halhâlî Merkezli Edebiyat	231
b) Kummî ile Meclisî Arasında Tasavvufun Menşesine Dair Münazara	238
c) Mîrlûhî'nin Kummî Müdafaası	249
d) Uydurma ve Nispeti Sorunlu Metinler: <i>Hadîkatü 'ş-Şî'a</i> Örneği	253
e) Zikir Konusunda Ayrışmayı Ele Alan Bir Metin: <i>Dürre-yi Fâhîra</i>	268
f) Uzlaştırmaya Yönelik Metinler	270
2.2. Kutuplaşmaya Dair Metinler	273
2.2.1. 1070/1660 Sonrası Tasavvuf Reddiyeleri ve Müdafaası Metinleri	273

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEMATİK TARTIŞMALAR VE SÛFÎ ŞAHSİYETLERİN MEZHEBİ AİDİYETLERİ ÜZERİNE İDDİALAR

1. TEMATİK TARTIŞMALAR	333
1.1. Sûfî Kelimesinin Kökenine Dair	333
1.2. Hankâhların/Dergâhların Kuruluşu	335
1.3. RİYÂZET ve UZLET	336
1.3.1. Riyâzetin Kökeni	336
1.3.2. İmamların Zühd Anlayışı	340

1.3.3. Hayvanî Gıdaları Terketme	345
1.3.4. Riyâzet-Marifet İlişkisi	348
1.3.4.1. Riyâzet-Marifet İlişmesine Dair Hadisler	354
1.3.4. Dinî Yükümlülüklerin (Teklif) Sâkıt Olması	360
1.4. ZİKİR	366
1.4.1. Zikrin Kökeni	368
1.4.2. Zikir Halkasının Meşruiyeti	372
1.4.3. Cehrî Zikir-Hafî Zikir	374
2. SÛFÎ ŞAHSİYETLERİN MEZHEBÎ AİDİYETLERİ ÜZERİNE İDDİALAR	379
2.1. Şîliği Yeniden Tanımlama veya Tarihi Şiileştirme Aracı Olarak Takiyye	379
2.2. Hallâc-ı Mansûr Merkezli Tartışmalar	386
2.3. Ferîdüddîn Attâr	392
2.4. İbnü'l-Arabî	395
a) İbnü'l-Arabî: Ehl-i Beyt Sevdalısı Bir Şîî	398
b) İbnü'l-Arabî: Sünnî, Zındık, Mülhid	404
2.5. Mevlânâ	408
a) Mevlânâ: Samimi Bir Şîî	409
b) Mevlânâ: Mutaassıp Sünnî ve Zındık	414
2.6. Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî	420
a) Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî: Takiyyeci Şîî Sûfî	421
b) Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî: Takiyyeci Tasavvuf Muhalifi Şîî	425
SONUÇ	431
KAYNAKÇA	435
ÖZET	474
ABSTRACT	475
EKLER	476

KISALTMALAR

b. : İbn

bk. : Bakınız

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. : Editor

h. : Hicrî

hş. : Hicrî Şemşî

krş. : Karşılaştırınız

m. : Miladi

nşr. : Neşreden

nr. : Numara

öl. : Ölüm Tarihi

thk. : Tahkik eden

t.y. : Tarih yok

vb. : Ve benzeri

y.y. : Yer yok

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN ALAN VE SINIRLARI

Bilimsel bir araştırmanın, sağlıklı neticeler ulaşılabilmesi için alan ve kapsamının net bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir. “Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar” isimle bu çalışma, 11/17. asırda İmâmiyye Şîası'na mensup tasavvuf muhalifleri ile sûfilerin yazdıkları reddiye ve müdafaa metinlerini merkeze alarak, metinlerin ortaya çıkmasındaki dinî, siyasî ve sosyal etkenleri tespit etmeyi ve tasavvuf düşüncesi üzerine kutuplaşmanın bu mezhepte ne tür dönüşümlere yol açtığını incelemeyi amaçlamıştır. Tarihsel olarak 11/17. asır kaydının düşülmesi, söz konusu metinlerin bu dönemden itibaren kaleme alınmaya başlamasından dolayıdır. Bunun yanında Afganların işgaliyle birlikte Safevîler'in fiilî olarak son bulduğu 1135/1722 tarihinden sonraki dönem çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Hangi metinlerin reddiye ve müdafaa amacıyla kaleme alındıklarını saptamak bu çalışmada karşılaşılan önemli zorluklarından birisiydi. II. Bölüm'de ele aldığımız metinlerin önemli bir kısmı, doğrudan reddiye veya müdafaa maksadıyla yazılmıştı. Öte yandan bu amaçla kaleme alınmamış olmakla birlikte tasavvuf geleneğine yönelik önemli eleştirilere yer veren metinler de söz konusuydu. Örneğin Ni'metullâh Cezâirî (öl. 1112/1701), müstakil olarak reddiye yazmamış olmakla birlikte çoğu eserinde sûfilere yönelik eleştirilere geniş yer ayırmış ve dönemin sûfileri hakkında önemli bilgiler aktarmıştır. Bundan dolayı tasavvuf reddiyesi olarak kaleme alınmamış olmakla birlikte, sûfî geleneğe yönelik yoğun eleştirilerin bulunmasından dolayı bu tarz eserler de reddiye kapsamında değerlendirilmiştir.

Bu çalışma, sadece Safevî coğrafyasında İmâmiyye Şîası'na mensup tasavvuf muhalifleri ile sûfilerce yazılan reddiye ve müdafaa metinlerini kapsamaktadır. Fakat Irak'ta yaşamış olan Ahmed Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen ve sûfî geleneğe yönelik eleştirilerin bulunduğu *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eser de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Eserin Erdebîlî'ye nispeti konusunda ciddi tartışmalar meydana gelmiş ve ilerde de temas edileceği gibi bu noktada oldukça hacimli bir edebiyat oluşmuştur.

Safevîler döneminde Şîî sûfilerin tasavvuf düşüncesi üzerine kaleme aldıkları pek çok metin olmakla birlikte, bunlardan bir kısmını müdafaa metni olarak değerlendirdik. Bu şekildeki bir değerlendirmede iki kıstası esas aldık. Birincisi yazıldığı dönem, ikincisi 11/17. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve Şîî sûfî geleneğin eleştirisine yönelik yazılan reddiyelere cevap niteliği taşıyıp taşıyamamasıdır. Birinci

kıstasa göre tasavvuf reddiyesi edebiyatının yoğun bir şekilde ortaya çıkmaya başladığı 1055/1645 yılından önce kaleme alınmış eserleri müdafaa metni kapsamında değerlendirmedik. Buna binaen Şeyh Halhâlî'nin (öl. 1052/1642) çoğunluğunu 1050/1640 yılından önce yazdığı otuzun üzerinde kitap ve risalesi, Muhakkik Erdebîlî'nin (11/17. asır) 1052/1642 yılında kaleme aldığı *Riyâzü'l-ârifin*'i ve Zâhidî'nin (11/17. asır) 1058/1648 yılında yazdığı *Beyânü'l-esrâr*'ı gibi metinler bu kapsamda yer almaktadır.

İkinci kıstasa göre 11/17. asrın ikinci yarısından itibaren yazılmış olmakla birlikte reddiye metinlerine sistemli olarak cevap üretilip üretilmediği noktasında bir ayrışmaya tabi tuttuk. Örneğin “Gazzâlî'nin Tasavvuf Mirasının Şiîleştirilmesi” başlığı altında yer verdiğimiz Şiî sûfilerce yazılan pek çok esere bu kapsamda yer vermedik. Aynı şekilde Şâh Muhammed Dârâbî'nin¹ (öl. 1130/1718 [?]) bir kitabı hariç tamamı müdafaa metni olarak değerlendirilebilecek pek çok eserini de bu kapsamda ele almadık. Dârâbî eserlerinde vecde, semâ, zikir ve gınâyı inkâr eden bir kesime karşı sûfilere has bu fiillerin dinî yönden meşrû olduğunu ispatlanmaya çalışılmış ve bunlara karşı çıkan tasavvuf muhaliflerine isim vermeden eleştiriler getirmiştir.² Bu açıdan onun eserleri, bütün olarak tasavvuf müdafaasından ziyade konu bazlı müdafaa metinleri olarak ele alınabilir.

Müdafaa metni olarak belirlediğimiz eserler, tasavvuf reddiyelerinde olduğu gibi genellikle 12 fasıldan oluşmuştur ve bu eserlerin yazılma amacı bizatihi reddiye metinlerindeki iddiaları tek tek cevaplayarak Şiî tasavvuf geleneğini müdafaa etmektir. Bu noktada belirlediğimiz kriterler çerçevesinde Şiî tasavvuf anlayışını müdafaa maksadıyla yazılmış yedi eser belirledik.³ Bunlar; *Ma'ârifü'l-hakîka*, *Muhtaşaru't-tavzîh* (*Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh*) (2. risale), *Tühfe-i Abbâsî*, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, ve *Tühfetü'l-uşşâk* şeklindedir.

Tasavvuf muhalifleri ve Şiî sûfiler arasında neredeyse bütün sûfî pratikler üzerine tartışmalar gerçekleşmiştir. III. Bölüm'de “Tematik Tartışmalar” başlığı altında merkezî

¹ Şâh Muhammed Dârâbî hakkında detaylı bilgi için bk. Ata Anzali, *Mysticism in Iran* (Columbia: the University of South Carolina Press, 2017), 125-140.

² Örneğin vecde, semâ ve gınâ hakkında risaleleri ve bu konuda tasavvuf muhaliflerine yönelik eleştirileri için bk. Şâh Muhammed b. Muhammed Dârâbî, *Ferhu's-sâlikîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 5925/1; Şâh Muhammed b. Muhammed Dârâbî, “Maqâmâtü's-sâlikîn”, *Gınâ, mûsikî*, thk. Seyyid Cafer Nebevî, ed. Rıza Muhtârî, Muhsin Sâdıkî (Kum: Müessese-i Bûstan-ı Kitâb, 1387), 1:463-465.

³ Bu metinler dışında Şiî sûfilerden Şâh Muhammed Dârâbî'nin (öl. 1130/1718 [?]) *Mi'râcü'l-kemâl*'i ve Zehebiyye Tarikatı'ndan Ali Nakî İstahbânâtî'nin *Bürhânü'l-mürtâzîn* isimli eseri de tasavvuf müdafaası olarak kaleme alınmıştır. Fakat pandemi sürecinden kaynaklanan bazı engellerden dolayı biz bu iki esere ulaşamadık. Dârâbî'nin eseri yazma halindedir ve günümüze ulaşan iki nüshası da Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İstahbânâtî'nin eseri ise 1384 yılında İsfahan'da basılmıştır. Biz bu eserin sadece son kısmını temin edebildik.

konumlarından ve diğer pek çok sûfî pratikle ilişkilerinden dolayı sadece riyâzet, marifet ve zikir konuları ele alınmıştır. Örneğin bu dönemde sert tartışmalara sebep olan ve tarafların birbirlerine karşı çeşitli reddiyeler yazdıkları gınâ konusu müstakil çalışmalarla ele alınacak boyuttadır.⁴ Bunun dışında vahdet-i vücûd konusunda da yoğun tartışmalar ve geniş bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Riyâzet-marifet ilişkisi başlığı altında bu konudaki tartışmalara genel hatlarıyla değinilmiş olmakla birlikte, bu mesele etrafında oluşan edebiyat ve bu dönemdeki İbnü'l-Arabî'nin Şîî takipçileri üzerine detaylı çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu konulara, çalışmamızı ilgilendirdiği ölçüde değinilmiştir.

III. Bölüm'de "Sûfî Şahsiyetlerin Mezhebî Aidiyetleri Üzerine İddialar" başlığı altında merkezî konumlarından dolayı sadece beş sûfinin mezhebine dair tartışmalara değinilmiştir. Fakat reddiye ve müdafaa metinlerinde, geçmişte yaşamış sûfîlerin önemli bir kısmının mezhebi aidiyeti tartışma konusu yapılmıştır. Her biri için benzer bir içeriğe yer verilmesi çalışmanın hacmini aşacağından dolayı, örneklem olmaları bakımından sadece beş sûfî hakkındaki tartışmalar üzerine yoğunlaşmıştır.

2. YÖNTEM

Mezhepler; Fığlalı'nın tanımlamasıyla "birtakım siyasî, ictimâî, iktisadî ve diğer hadiselerin tesirlerinin, mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî, dinî ve siyasî tezahürleridirler."⁵ Bu anlamda mezhepleri, salt dinî saiklerle teşekkül etmiş yapılar olarak okumak ve bu yapıların ortaya çıkmalarına ve süreç içerisinde farklılaşmalarına sebep olan ictimâî ve siyasî vb. şartları göz ardı etmek onların doğru anlaşılmasının ve İslam düşüncesine katkılarını tespit etmenin önündeki önemli engellerden birisidir.

İslam Mezhepleri Tarihi kendisine has bir araştırma yöntemine sahip müstakil bir bilim dalıdır. Bu yöntemde esas olan, "fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktıklarının ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğinin tarafsız bir gözle ve ilmî araştırma esasları doğrultusunda ortaya konması"⁶ oluşturmaktadır.

⁴ Tasavvuf muhaliflerinin gınâ, sûfîlerin güzel ses (savt-ı hasen) olarak tarif ettikleri ilahiler eşliğinde zikir çekme konusunda çok geniş bir literatür oluşmuş ve hem sûfîler hem de tasavvuf muhalifleri eserlerinde bu konuya geniş yer ayırmışlardır. Bazıları da gınâ hakkında müstakil risaleler kaleme almıştır. Bu risalelerden bazıları *Gınâ, mûsikî* isimli kitap içerisinde neşredilmiştir. Bk. *Gınâ, Mûsikî* ed. Rıza Muhtârî, Muhsin Sâdıkî, (Kum: Müessesesi-i Bûstan-ı Kitâb, 1387), 1:3-532. Bu dönemdeki gınâ literatürü hakkında değerlendirmeler için bk. Resûl Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî* (Tahran: Neşr-i İlm, 1388), 1:931-955.

⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, "Önsöz", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, mlf. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî Bağdâdî (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), XXII.

⁶ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 3. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 27.

Her dinî ve siyasî zümre; yeni durumlar karşısında, sorunlara çözüm bulmadaki farklı yönelimler, teori ve pratik arasındaki uyumsuzluklar ve teşekkül dönemindeki sabitelerin farklı zamanlara cevap üretememesi gibi unsurlardan dolayı sürekli olarak değişim ve dönüşüme uğrar. Fakat bu zümreler, genellikle söz konusu dönüşüme rağmen başlangıç dönemlerindeki düşüncelere sadık kaldıklarını iddia ederler ve her yeni durum veya meydan okuma karşısında ilk dönemlere atıfla çözüm bulmaya çalışırlar. Her ne kadar bu çözüm; yeni döneme ait olsa da başlangıç döneminin bir ögesi olarak sunulur. Nitekim Safevîler dönemindeki Şîî tasavvuf muhaliflerinin, Şîî sûfî yapıların güçlenmesi ve tasavvuf anlayışlarını imamlara dayandırmaları neticesinde Şîî anlayışta bazı düzenlemeler yapmaya ihtiyaç duymaları da bu duruma işaret etmektedir. Örneğin 11/17. asra kadar Şîî gelenekte, on iki imamın hilafete/imamete en layık kişiler oldukları iddia edilmiş ve bunun delilleri arasında yaşadıkları dönemde diğer insanlara nispetle daha zâhidâne bir yaşam sürmüş olmalarına sıklıkla atıf yapılmıştır.

Safevîler öncesinde zâhid imamlar anlatısı genel anlamda sorun olmamıştı. Fakat 11/17. asırda Şîî sûfî yapıların güçlenmesi ve ulemanın toplumsal nüfuzu açısından tehdit teşkil etmeye başlamasıyla birlikte tasavvuf muhalifi bazı alimler, bu anlatıda bazı değişiklikler yapma gereği duymuşlardır. Çünkü bu rivayetler, dönemin sûfilerinin zühd anlayışını destekler mahiyetteydi. Nitekim onların Şîî düşüncede en rahat savunabildikleri sûfî pratiklerden birisi zühd meselesiydi. Bu anlatının Şîî sûfilerce istismar edildiğini düşünen bazı alimler, ilk dönem rivayetlere atıfla bu kez imamların zâhidâne yaşamlarının bilinçli bir tercih olmayıp, imkanların sınırlılığından kaynaklandığını ve imkanlar el verdiğinde müreffeh bir hayat yaşadıklarını iddia etmişlerdir.⁷ Öte yandan tasavvuf reddiyeleri dışındaki metinlerde hala zâhid imamlar anlatısı güçlü bir şekilde sürdürülmüştür. Bundan dolayı metinlerin muhataplarını ve onları kuşatan çevreyi tespit etmek, ne tür inşaların ürünü olduğunu görmek açısından önemlidir.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında fikirlerin; hangi muhataplar ve ihtiyaçlar bağlamında ortaya çıktığı ve bu fikirlerin sonraki aşamalarda söz konusu unsurlarla bağını koruyup korumadığı aydınlatılması gereken önemli bir meseledir. Bazen sınırlı ihtiyaç ve muhatap bağlamında ortaya çıkan fikirler, sonraki süreçte bu bağlamla ilişkisini yitirebilmekte ve sabit düşüncelere dönüşebilmektedir. Örneğin Safevîler'in

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Müsevî el-Hüseynî Cezâirî, *Riyâzü'l-ibrâr* (Beyrut: Müessesetü Tarihi'l-Arabî, 1427), 2: 145-146, 3:200; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali Meclisî, *'Aynü'l-hayât* (Meşhed: Âsitâne-i Kuds-i Rezavî, 1390), 285-296.

kurulması ve Şîîliğin resmi mezhep ilan edilmesiyle birlikte Sünnîler'in bu mezhebin bir geçmişinin olmadığı ve Şah İsmâîl'le birlikte ortaya çıktığına dair iddiaları karşısında dönemin Şîî alimlerinden Nûrullah Tüsterî (öl. 1019/1610), bu mezhep için yeni bir tarih inşa etmeye çalışmış; İmâmiyye Şîası'nın köklü bir tarihe ve İslam düşüncesinde merkezî bir konuma sahip olduğunu iddia etmiştir. Bunun ispatı olarak da tarihte yaşamış pek çok düşünürün, özellikle de meşhur sûfilerden pek çoğunun Şîî olduğunu ileri sürmüştür.⁸

Tüsterî, Sünnî muhataplar ve dönemin ihtiyaçları bağlamında bu görüşleri ortaya atmıştı. Fakat sonraki süreçte haricî muhataplar unutulmuş ve söz konusu iddialar bu kez İmâmiyye Şîası mensupları arasında tartışılmaya başlanmıştır. Bu mezhebe mensup sûfiler, Tüsterî'nin iddialarını hakikat olarak kabul etmişler ve artık şîileştirilmiş tasavvuf tarihi kurgusu sayesinde tasavvuf geleneğinin neredeyse bütün birikimini tevarüs etmişlerdir. Bu durum belirli açılardan yeni bir Şîilik tanımlamasını beraberinde getirmiştir. Dönemin bazı Şîî alimleri bu yeni tanımlamayı; Şîî düşünce açısından tahrif olarak nitelemişler, Şîî olduğu iddia edilen sûfilerin metinlerindeki Şîilik aleyhine ifadelerini ön plana çıkararak bu iddiaları çürütmeye ve bu sayede onların fikrî miraslarının Şîîliğe taşınmasının önüne geçmeye çalışmışlardır. Bu açıdan düşünce tarihçisinin, fikir-hadise irtibatı⁹ çerçevesinde fikirlerin, hangi ihtiyaç ve muhatap bağlamında ortaya çıktığını tespit etmesi ve bu fikirlerin süreç içindeki dönüşümlerini takip etmesi gerekmektedir.

Konumuzun asıl kaynakları genel anlamda tasavvuf reddiyeleri ve müdafaa metinleridir. Bunlar, sadece ilmî saiklerle kaleme alınmış eserler değildir. Bu anlamda her bir metni kuşatan çevrenin ve yazarının aidiyetlerinin hesaba katılması gerekmektedir. Reddiye yazarları, genellikle bir taraftan muhatapların iddialarına cevap üretirken, diğer taraftan eleştiriler karşısında kendi düşünce yapısının sağlamasını yaparlar ve bu düşünceleri daha savunulur bir konuma getirmeye çalışırlar. Bunun yanında kendi düşünceleri için yeni bir inşaya girişirler ve bu düşüncelerin, mensubu bulunduğu mezhebin teşekkülünden kendi dönemine kadar kesintisiz olarak devam eden sahih akideyi temsil ettiğini iddia ederler.

Safevîler döneminde ortaya çıkan tasavvuf karşıtlığı; İmâmiyye Şîası için genel hatlarıyla yeni bir durumdu. Aynı şekilde bu bağlamda üretilen reddiye edebiyatı da yeni bir yazıcılık türüydü. Fakat reddiye yazarları, bu yazıcılığın geçmişte üretilen

⁸ Bu konu I. Bölüm'de detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁹ Bu ilke, genel hatlarıyla Hasan Onat tarafından sistemleştirilmiş ve mezhepler tarihi çalışmalarında sıklıkla başvurulmuş bir ilke haline gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1993).

edebiyatın bir devamı olduğunu iddia etmişler ve kendilerinden önce kaleme alınmış tasavvuf reddiyeleri listeleri oluşturmaya çalışmışlardır. Fakat Safevîler öncesinde yazılmış hiçbir metin, 11/17. asırdaki gibi tam anlamıyla tasavvuf reddiyesi olarak nitelenebilecek bir muhtevaya sahip değildi. Bu noktada, söz konusu yazıcılıkta geçmişe yapılan atıflar ve tarih inşaları tarafsız ve tasvirî bir yöntemle ciddi anlamda sorgulanması gerekmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada geçmişe yapılan atıflara ve muhataplara yönelik ithamlara mümkün olduğunca ihtiyatla yaklaşmış ve bunların dönemin düşüncesini inşa için araçsallaştırılmış olabileceği göz önünde bulundurulmuştur.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında dikkat edilmesi gereken hususların başında kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşım gelmektedir. Bir mezhepler tarihçisi, incelediği konuda müellifine nispeti sabit olan birinci el kaynakları kullanmaya özen göstermelidir.¹⁰ Bu çalışmada ilk aşamada mümkün olduğunca ilk el kaynaklara ve şahitliklere, sonrasında modern metinlerin bulgularına müracaat edilmiştir. Bu sayede modern dönemdeki bazı araştırmacıların, Safevîler dönemi düşünce tarihine ve özellikle de Şîa-tasavvuf ilişkisine dair kimi tespitlerinin hatalı olduğu ve bu hatalı okumaların bir kısmının güncel ideolojik aidiyetlerden kaynaklandığı tespit edilmiştir.

Bu çalışmada, genel anlamda disiplinler arası bir konu ele alınmaktadır. Her ne kadar, mezhepler tarihi alanına bakan yönüyle merkezde, İmâmîyye Şîası düşüncesi yer alsa da bu konu; siyasî tarih, tasavvuf, felsefe, kelam ve düşünce tarihî gibi farklı alanlarla yakından ilişkilidir. Bu açıdan her bir alanla ilgili temel düşüncelerin ve birinci el kaynakların incelenmesi, Safevîler dönemi Şîî düşüncesindeki dönüşümü takip edebilmek için son derece önemlidir. Nitekim 10/16. asır öncesi sûfî mirasın mezhebî karakteri ve Safevîler döneminde bu mirasın Şîilik lehine dönüştürülmesine dair unsurları tespit edebilmek ve benzer şekilde bu dönemden itibaren felsefe ve tasavvuf karşıtlığının iç içe geçmesi ve çoğu tasavvuf reddiyesinde felsefî düşünceye yönelik de yoğun eleştirilerin bulunmasının sebeplerini anlayabilmek, belirli açılardan felsefe ve tasavvuf geleneklerinin tarihini ve edebiyatını incelemeyi gerekli kılmıştır. Bundan dolayı bu çalışmada farklı düşünce geleneklerine ait metinler, kendi bağlamları içerisinde kaynak kritiğine tabi tutulmuştur.

Safevîler'in, Osmanlı ve Özbeklerle yürüttüğü siyasî mücadelenin dinî bir karaktere bürünmesiyle birlikte İmâmîyye Şîası'na yönelik Sünnî bakışta bazı değişimler meydana gelmişti. Aynı şekilde ilk defa resmi olarak bir devlet tarafından

¹⁰ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 39.

temsil edilen İmâmiyye Şîası'nın düşünce yapısı, bu yeni gelişmeden belli oranda etkilenmişti. Safevîler döneminde özellikle de 11/17. asırda tasavvuf geleneğine yönelik sert muhalefetin ortaya çıkmasında, gaybet döneminde Şîî ulemanın taklid anlayışı üzerinden kendi lehine kurumsallaştırdığı dinî ve toplumsal otoriteye sûfiler tarafından meydan okunmasının önemli bir etkisi bulunmaktaydı. Söz konusu gelişmeler, konunun sosyal, dinî ve siyasî açılardan kapsamlı bir şekilde ele alınması gerektiğine işaret etmekteydi. Dolayısıyla tarihsel süreçte İmâmiyye Şîası düşüncesindeki farklılaşmaları tespit edebilmek ve sûfiler ile tasavvuf muhalifleri arasındaki mücadelenin sosyal ve dinî yönünü anlayabilmek; bu mezhebin fikrî ve siyasî tarihi ile Şîî düşüncedeki taklid anlayışının fikhî ve sosyal boyutunu detaylı bir şekilde incelemeyi gerektirmekteydi.

3. KAYNAKLAR

11/17. asır Safevî coğrafyasında İmâmiyye Şîası'na mensup tasavvuf muhalifleri ve sûfiler arasındaki mücadele hakkında derli toplu bilgi bulabileceğimiz çok az metin söz konusudur. Bu mücadeleyi resmetmek, ancak tarafların kaleme aldıkları metinlerin içeriklerinin ve çeşitli kaynaklarda dağınık halde bulunan bilgilerin bir araya getirilmesiyle mümkündür. Bu açıdan çalışmamız, tarih veya tabakât yazarlarının aktardığı bilgilerden ziyade, aşağıda listesi verilen ve II. Bölüm'de detaylı bir şekilde incelenecek olan metinlerin içerikleri etrafında şekillenmiştir. Fakat bununla birlikte söz konusu metinlerde de döneme ait bilgiler sınırlıdır. Daha ziyade tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfiler, eserlerinde kendi düşünceleri istikametinde tarihi yeniden inşa etmeye çalışmışlardır.

Tasavvuf reddiyelerinde gerçek muhataplar olan dönemin Şîî sûfileri hakkında çok az bilgiye yer verilmiştir. Fakat bu eserlerdeki dönemin Şîî tasavvuf anlayışıyla ilgili birkaç ifade, genel anlamda I. ve III. Bölüm'lerin içeriklerinin şekillenmesinde anahtar bir role sahip olmuştur. Özellikle de *FENHÂ* (Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî İrân) ve *DENÂ* (Fihristvâre-i Destneviştehâ-yi İrân) gibi yazma eser katalogları üzerinden söz konusu ifadelerin bu dönemdeki karşılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Örneğin tasavvuf reddiyelerinde dönemin Şîîler'i arasında Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi Sünnî olarak nitelenen sûfilerin Şîî takipçilerinin bulunduğu dair bazı ifadeler, Şîî tasavvuf düşüncesinde söz konusu sûfilerin izlerini sürmemize ve bu sûfilerin mirasının Şîî düşünce istikametinde dönüştürülmesine dair girişimlerden haberdar olmamıza vesile olmuştur. Bu sayede hem Şîî tasavvuf düşüncesinin ne tür terkiplerden oluştuğunun, hem de bazı temsilcilerinin tespiti mümkün olmuştur. Benzer şekilde bu reddiyelerde Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi pek çok sûfînin, Şîî

olmadıklarını ispatlamak için yoğun çaba harcanması, bizi bu iddiaların kökenini tespit etmeye yöneltmiştir. Nihayetinde karşımıza, Safevîler'in kuruluşuyla birlikte bu mezhep için yeni ve köklü bir tarih inşa etme ihtiyacı sonucu, tarihte yaşamış pek çok yönetici, alim, filozof ve şairin yanında söz konusu sûfilerin de Şîî olduklarına dair iddialar çıkmıştır. Safevîler'in ilk dönemlerinde ortaya atılan bu iddialar, sonraki dönemde Şîî tasavvuf anlayışının şekillenmesinde ve tasavvuf muhalefesindeki tartışma alanını belirlemede merkezî bir role sahip olmuştur.

II. Bölüm'de reddiye ve müdafaâ metinleri hakkında detaylı bilgi verilecek olmakla birlikte, burada söz konusu eserlerin bir listesi sunulacaktır. Öte yandan bu dönemde hem Şîî sûfiler hem de tasavvuf muhalifleri tarafından kaleme alınmış çok sayıda nispeti sorunlu ve günümüze ulaşmayan eserler söz konusudur. Ayrıca doğrudan tasavvuf reddiyesi olmamakla birlikte, içinde sûfilere yönelik geniş eleştirilerin bulunduğu metinler de bulunmaktadır. Biz burada sadece doğrudan tasavvuf reddiyesi ve müdafaası için kaleme alınmış ve günümüze ulaşmış eserlere, yazılış sırasına göre yer vereceğiz.

A. 11/17. Asırda İmâmiyye Şîası'na Mensup Alimler Tarafından Yazılmış Tasavvuf Reddiyeleri

1. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, (telif tarihi 1054/1644),
2. Abdurreşîd b. Nûreddin Şûsterî (öl. 1078/1668 [?]), *Dürre-yi Fâhîra*, (telif tarihi: 1057/1647),
3. Abdurreşîd b. Nûreddin Şûsterî (öl. 1078/1668 [?]), Şeyh Hasan Kerekî'nin '*Umdetü'l-mağâl*' isimli eserinin derkenârına *es-sûfiyye* kelimesiyle ilgili düşülen notlar, (telif tarihi: [?]),
4. Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687), *Redd-i Şûfiyye*, (telif tarihi: muhtemelen 1050/1640-1060/1650 arası),
5. Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687), *Muhtaşaru't-tavzîh* (*Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh*), (1. ve 3. risale), (telif tarihi: muhtemelen 1050/1640-1060/1650 arası),
6. Ahmed Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen *Hadîkatü's-Şî'a*, (telif tarihi: 1060/1650 öncesi),
7. Seyyid Muhammed Mîrlûhî Sebzuvârî (öl. 1085/1674 [?]), *Salvetü's-Şî'a*, (telif tarihi: 1060/1650),
8. Seyyid Muhammed Mîrlûhî Sebzuvârî (öl. 1085/1674 [?]), *Tesliyetü's-Şî'a*, (telif tarihi: 1060/1650 sonrası),

9. Seyyid Muhammed Mîrlûhî Sebzuvârî (öl. 1085/1674 [?]), *İdrâ'ü'l-âkılîn*, (telif tarihi: 1060/1650 sonrası),
10. Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye* (Âyetullah Gülpeygânî Kütüphanesi 29/43 numaralı mecmua içerisinde), (telif tarihi: 1070/1660 öncesi [?]),
11. Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687), *Hikmetü'l-ârifîn*, (telif tarihi: muhtemelen 1068/1658-1075/1665 arası),
12. Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687), *Mûnisü'l-ebrâr*, (telif tarihi: 1075/1665 öncesi),
13. Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687), *Tühfetü'l-aşyâr*, (telif tarihi: 1075/1665),
14. Şeyh Ali b. Muhammed Âmilî (öl. 1103/1692), *Sihâmü'l-mâriqa*, (telif tarihi: 1075/1665),
15. Muhammed b. Nizâm Asâm müstear ismiyle yazılan *Hidâyetü'l-avâm ve fazîhatü'l-li'âm*, (telif tarihi: 1075-1078 (1664-1666) yılları arası),
16. Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687), *Su'âl ve Cevâb*, (telif tarihi: [?]),
17. Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687), *Fevâ'idü'd-dîniyye*, (telif tarihi: 1075/1665 sonrası),
18. Şeyh Ali b. Muhammed Âmilî (öl. 1103/1692), *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa*, (telif tarihi: 1075/1665 [?]),
19. Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693), *İşnâ'aşeriyye fi'r-red ale's-sûfiyye*, (telif tarihi: 1076/1666)
20. Müellifi Meçhul: *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye ve Tekfir Fetvaları*, (Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi'nde 6973 numaralı mecmua içerisinde), (telif tarihi: 1098 veya öncesi),
21. Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fi me'â'ini'l-mutaşavvıfa*, (telif tarihi: 1102/1691-1104/1693 yılları arasında),
22. Ali Kulî Beg (12/18. asır), *Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân*, (telif tarihi: 12/18. asrın başları).

B. 11/17. Asırda İmâmiyye Şîası'na Mensup Sûfiler Tarafından Kaleme Alınmış Tasavvuf Müdafaası Metinleri

1. Müellifi Meçhul, *Ma'ârifü'l-hakîka* (telif tarihi: 1045/1635-1050/1640 tarihleri arası),
2. Muhammed Takî Meclisî (öl. 1070/1659), *Muhtaşaru't-tavzîh (Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh)*, (2. risale), (telif tarihi: muhtemelen 1050/1640-1060/1650 arası),

3. Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668), *Tühfe-i 'Abbâsî*, (telif tarihi: 1075/1665),
4. Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih* (telif tarihi: muhtemelen 1083/1673 yılı),
5. Muhammed Mü'min el-Hüseynî et-Tabîb Tünükâbünî (öl. 11/17. asır), *Tabşiratü'l-mü'minîn*, (telif tarihi: 1086/1675),
6. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, (telif tarihi: 1090/1679),
7. Muhammed Kerîm Şerîf el-Kummî (11/17. asır), *Tühfetü'l-uşşâk* (telif tarihi: 1097/1686),
8. Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713), *Bürhânü'l-mürtâzîn*, (telif tarihi: [?]).

C. Tabakât ve Biyografi Kitapları

Safevîler dönemi Şîî tabakât kitaplarında tasavvuf muhalifi ulemanın yazdıkları reddiyelerin önemli bir kısmını tespit etmek mümkün olduğu halde, dönemin sûfî mirası ve temsilcileri hakkında yeterli bilgi veren kaynaklar bulunmamaktadır. Bu dönemin tabakât yazarları genelde tasavvuf muhalifi oldukları için eserlerinde, sûfilere ve onların kaleme aldıkları eserlere çok az yer vermişlerdir. Bahsettikleri sûfiler hakkında da çoğunlukla menfî ifadeler kullanmışlardır. Bundan dolayı, söz konusu metinler üzerinden dönemin tasavvuf anlayışının ve temsilcilerinin izini sürmek oldukça zordur.

Dönemin meşhur tabakât alimlerinden ve müstakil bir tasavvuf reddiyesi de kaleme alan Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693), *Emelü'l-âmil* adlı eserinde sûfiler hakkında çok az bilgiye yer vermiştir. O, bu eserinde bazen sûfilere görmezden gelmiş, bazen de zikrettiği alimlerin tasavvufla ilişkilerine dair bilgi vermemiştir. Muhtemelen tasavvuf düşüncesine karşı olmasından dolayı böyle bir tercihte bulunmuştur. Dönemin alimleri arasında sadece Feyz-i Kâşânî'nin (öl. 1090/1679) tasavvuf temayülü hakkında kısa bilgi vermiştir. Onunla ilgili methedici ifadeler kullanmakla birlikte, “Ne var ki kendisi tasavvufa meyyaldi”¹¹ şeklinde menfî bir kayıt düşmekten de geri durmamıştır.

Safevîler döneminin en hacimli ve nitelikli rical kitabı olan Abdullah Efendî el-İsbahânî'nin (öl. 1130/1718) *Riyâzü'l-'ulemâ'* ve *hiyazü'l-fużalâ'* isimli eseri çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Efendî, klasik kaynaklarla ve kendi döneminde kaleme alınmış eserlerle yakından ilgilenen alim bir şahsiyettir.¹² Bazı rivayetlere göre ömrünün yarısını seyahatlerle geçirmiş; İstanbul ve Edirne gibi

¹¹ Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, thk. Ahmed Hüseyinî Eşkeverî (Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, t.y.), 2:305.

¹² Efendî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:213-280.

Osmanlı şehirlerine¹³, Yemen, Irak ve Hicaz olmak üzere pek çok bölgeye gitmiş, buralardaki alimlerle ilmi müzakereler yapmış ve kütüphaneleri ziyaret ederek gördüğü kitaplar hakkında kıymetli bilgiler aktarmıştır.¹⁴ Bazı rivayetlere göre Türkçe bir kelime olan *efendî* lakabı, ona Osmanlı sultanı veya alimleri tarafından verilmiştir. Bir rivayete göre ismi zikredilmeyen bir Osmanlı sultanı, başka bir rivayete göre Osmanlı alimleri ilmine hürmeten ona *efendî* şeklinde hitap etmişler ve sonraki süreçte o, bu lakapla anılmaya başlanmıştır.¹⁵

Efendî, *Riyâzü'l-'ulemâ*'da daha önceki rical ve fihrist kitaplarından yararlanmış olmakla birlikte, kendisi de pek çok metni bizzat gördüğü için şahıslar ve eserler hakkında oldukça dakik bilgiler aktarmıştır. Bununla birlikte daha önceki rical ve fihrist eserlerinde aktarılan bilgileri yer yer eleştirmiş ve bazı hatalı bilgileri tashih etmiştir. Bu eseri; beşi İmâmiyye Şîası uleması, beşi Ehl-i sünnet uleması hakkında olmak üzere on cilt halinde yazmıştır. Maalesef, İmâmiyye Şîası'yla ilgili iki, Ehl-i sünnet ulemasıyla ilgili üç cilt günümüze ulaşmamıştır.¹⁶ Şii alimlerle ilgili kısımları, es-Seyyîd Ahmed el-Hüseynî tarafından tahkik edilerek altı cilt halinde 1401/1981 yılında neşredilmiştir.¹⁷

Efendî'nin, sûfiler ve filozoflar hakkında verdiği bilgilerden tasavvuf ve felsefe karşısı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle de sûfî meşrep âlimler hakkında, “Aslında bu şahsı ulema cemaati arasında zikretmek hatalıdır”, “Şer‘î ilimlerde nasibi yoktu”, “Arapça bile bilmezdi” ve “Fâsîd akideye sahipti”¹⁸ şeklindeki ifadeleri de bu bakış açısını yansıtmaktadır. *Riyâzü'l-'ulemâ*'da konumuzla ilgili olarak çok az sayıda sûfiye ve eserine yer verilmiştir. Fakat onun aktardığı bu kısıtlı bilgilerin bile, bazı sûfilerin izini sürmemizde önemli katkısı olmuştur.

Tasavvuf muhalifleri ve sûfilerin eserlerinin büyük çoğunluğunun tespit edilebileceği tek metin, geç dönem Şii alimlerden Aga Büzürg-i Tahrânî'nin (öl. 1970) *Zerî'a* isimli hacimli fihrist kitabıdır. Her ne kadar, onun da görmediği reddiye ve müdafaa metinleri söz konusu olsa da aktardığı bilgiler, bu konuyla ilgili edebiyatın ortaya çıkmasında oldukça önemlidir.

¹³ Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ* ve *hiyâzü'l-fużalâ*, thk. es-Seyyîd Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi el-Amme, 1403), 1:312, 4:101.

¹⁴ Şihâbeddîn el-Hüseynî el-Maraşî en-Necefî, “Zehrû'r-Riyâz fî tercümet-i sâhibi'r-Riyâz”, *Riyâzü'l-'ulemâ* ve *hiyâzü'l-fużalâ*, mlf. Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsbahânî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi el-Amme, 1403), 1:19.

¹⁵ Detaylı bilgi için bk. Şeyh Muhammed Ali Hazîn Lâhîcî, *Târîh-i ve Sefernâme-i Hazîn*, thk. Alî Devvânî ([y.y.]: İntişârât-ı Merkez-i İsnâd-ı İnkîlâb-ı İslâmî, 1375), 208; el-Maraşî en-Necefî, “Zehrû'r-Riyâz fî tercümet-i sâhibi'r-Riyâz”, 15.

¹⁶ es-Seyyîd Ahmed el-Hüseynî, “Kelime-i Muhakkik”, *Riyâzü'l-'ulemâ* ve *hiyâzü'l-fużalâ*, mlf. Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsbahânî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi el-Amme, 1403), 1:7.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)* (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012), 17:331.

¹⁸ Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:219-221, 2:315, 2:285, 2:315 3:114, 5:258.

D. Siyasî Tarih Kitapları

Safevîler döneminde çok sayıda siyasî tarih kitabı kaleme alınmış olmakla birlikte, bu eserlerde konumuzla ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu dönemde İmâmiyye Şîası'na mensup tasavvuf muhalifleri ile sûfiler arasındaki mücadelenin ve buna dair edebiyatın, siyasî tarih yazarlarının ilgi alanına girmediği anlaşılmaktadır. Bu metinlerin bazı kısımlarında dönemin alimlerine dair bilgiler bulunmakla birlikte, sûfiler hakkında çok az bilgi yer almaktadır. Belki de bunun tek istisnası, 1072/1662-1085/1675 tarihleri¹⁹ arasında Velî Kûlî b. Dâvud Kûlî Şâmlû (11/17. asır) tarafından yazılan *Kışaşu 'l- hâkânî* isimli eserdir.

Şâmlû, eserin birinci kısmında II. Şah Abbas'a kadar Safevîler dönemini muhtasar şekilde anlatmış, ikinci kısımda II. Şah Abbas dönemi hakkında detaylı bilgilere yer vermiş, üçüncü kısımda ise bu şah dönemindeki ulema hakkında bilgiler aktarmıştır. Eserin hatimesinin birinci kısmında dönemin şairleri, ikinci kısmında ise dervişler başlığı altında on dokuz sûfî hakkında bilgi vermiştir. Dönemin meşhur sûfilerinden Şeyh Edhem Uzletî Halhâlî'ye (öl. 1052/1642) şairler kısmında yer vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tabakât ve fihrist eserleri dahil olmak üzere dönemin kaynakları arasında Halhâlî hakkında bilgi verilen tek eser *Kışaşu 'l- hâkânî*'dir.²⁰ Ayrıca Şâmlû'nun ulema başlığı altında Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sini şerh etmek için uzun mesailer harcayan ve dönemin bazı tasavvuf muhalifleriyle vahdet-i vücûd konusunda tartışmalara giren Hasan Geylânî (11/17. asır) hakkında verdiği bilgiler konumuz açısından oldukça kıymetlidir.²¹

Şâmlû'nun dervişler başlığı altında Zehebiyye şeyhi Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668), Nûrbahşiyye tarikatından Şeyh Muhammed Mümin Meşhedî (11/17. asır), Kemal Sedîrî (1071/1661) ve Muhakkik Erdebîlî (11/17. asır) hakkında verdiği bilgiler oldukça önemlidir. Bazı ifadelerinden bu şeyhlerden bazılarını bizzat tanıdığı anlaşılmaktadır. Fakat buna rağmen o, zikrettiği şeyhlerin tarikat mensubiyetine dair herhangi bir kayıt düşmemiştir.²² Biz başka kaynaklar üzerinden, onun bahsettiği şeyhlerin mensup oldukları tarikatların izini sürmeye çalıştık. Öte yandan saydığımız isimler dışında kalan diğer on beş sûfî şahsiyet hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edemedik. Bunların da zikrettiğimiz tarikatlara mensup olması muhtemeldir. Bu sûfiler üzerine daha detaylı araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır.

¹⁹ *Kışaşu 'l- hâkânî*'nin yazılış tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şâmlû, *Kışaşu 'l- hâkânî*, 1: 12 (muhakkikin önsözü).

²⁰ Şâmlû, *Kışaşu 'l- hâkânî*, 2:75-77.

²¹ Şâmlû, *Kışaşu 'l- hâkânî*, 2:52-53.

²² Şâmlû, *Kışaşu 'l- hâkânî*, 2:183-201.

E. Çağdaş Araştırmalar

11/17. asırda İmâmiyye Şîası'na mensup tasavvuf muhalifleri ile sûfilerin mücadelesi hakkında doğrudan bilgi veren sadece *birkaç* çağdaş araştırma söz konusudur. *Birkaç* tabirini özellikle kullanmamızın sebebi, bu konuda yapılmış nitelikli ve kapsamlı çalışmaların azlığından kaynaklanmaktadır. İlk el kaynakların önemli bir kısmının yazma eser olması, bunların teminindeki zorluklar, nispeti sorunlu pek çok metnin bulunması, sûfilerin yazdığı bazı önemli eserlerin günümüze ulaşmamış olması, tasavvuf eleştirilerinde şeriata muhalif inanç ve fiillere sahip oldukları iddiasıyla ön plana çıkarılan Kalenderî-Melâmetî çizgideki sûfilerin kendi inançlarını müdafaa maksadıyla eser yazmamış olmaları, tasavvuf reddiyelerinde yazarların kendi dönemlerindeki gerçek muhataplardan ziyade geçmişteki sûfi birikimle hesaplaşmaları ve dönemin rical ve fihrist yazarlarının genelde sûfileri görmezden gelmeleri gibi pek çok unsur bu konuda araştırma yapmayı zorlaştıran sebepler arasında sayılabilir. Bütün bu zorluklara rağmen az da olsa nitelikli çalışmalar söz konusudur. Bu noktada akla gelen ilk eserlerden birisi Kathryn Babayan'ın 1993 yılında tamamladığı *The Waning of the Qızılbaş the Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran* isimli doktora tezidir.

Babayan'ın tezi dönemin şartlarını düşündüğümüzde oldukça iyi bir çalışmadır. Çünkü onun çalışmayı yürüttüğü dönemde bu konudaki eserlerin büyük çoğunluğu yazma halindeydi -ki hala önemli bir kısmı bu şekildedir- ve bu yazmaları temin etmek günümüze göre daha zordu. Buna rağmen o, bu eserlerin önemli bir kısmına ulaşarak ilk el kaynaklar üzerinden nitelikli bir çalışma ortaya koymuştur. Fakat onun önceliği Kızılbaşların siyasetle ilişkisi ve süreç içerisinde yönetimden tasfiyeleri olduğundan dolayı, çalışması dar bir çerçevede kalmış ve bu dönemde ortaya çıkan tasavvuf muhalefetini daha ziyade Kızılbaşların yönetimden tasfiyesini, fikrî yönden takviye edilmesi merkezli okumuştur. Bunu yaparken de birisi I. Şah Abbas döneminde (1587-1629) taraftarlarının yönetime karşı isyana kalkıştığı Noktaviyye tarikatı lideri Derviş Hüsrev (öl. 1002/1593), diğeri ise Şah Safi'nin (1629-1642) saltanatının ilk günlerinde taraftarlarıyla birlikte 1040/1631 yılında isyan eden ve gâli düşüncelere sahip Derviş Rızâ'nın (öl. 1040/1631) sûfi kişiliklerini merkeze almış ve genel anlamda Kızılbaşlarla ilişkili olduğunu iddia ettiği bu iki şeyhin isyanının Kızılbaşların yönetimden tasfiyesine sebep olan olaylar olarak sunmuştur.²³ 11/17. asrın ikinci

²³ Bk. Kathryn Babayan, *The Waning of the Qızılbaş the Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran* (Princeton: Princeton University, 1993). Ayrıca bk. Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscape of Early Modern Iran*. (Cambridge: Harvard University Press, 2002).

yarısında ortaya çıkan sert tasavvuf muhalefetini genel anlamda bu iki olayın tetiklediğine dair bir anlatı ortaya koymuştur.

Babayan'ın söz konusu tespitleri pek çok açıdan sorunludur. İlk olarak o, Safevî coğrafyasındaki Kızılbaşların varlığı, nüfuz alanları ve tarikat yapılarına dair yeterli veri sunmadan bu zümrenin yok edilmesini konu edinmiştir. İkinci olarak Kızılbaşların zikrettiği iki şeyhle doğrudan irtibatlarını ortaya koyma konusunda ikna edici deliller sunamamıştır.²⁴ Ayrıca dönemin kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla bu iki olay önemli etkiye sahip olmayan küçük ölçekli hadiselerdi. Üstelik bu dönemde kaleme alınan tasavvuf reddiyeleri ve Şîî sûfilerin yazdıkları tasavvuf müdafaası metnlerinin hiç birisinde bu iki olaya herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Bundan dolayı 11/17. asrın ikinci yarısından itibaren belirginleşmeye başlayan tasavvuf muhalefetiyle bu tarihten önce cereyan eden bu iki olayı ilişkilendirmek mümkün gözükmemektedir.

Babayan'ın çalışmasındaki sorunlardan birisi de Safevîler döneminin başlangıcından itibaren ortaya çıkan *Ebû Müslimnâme* edebiyatına²⁵ yönelik eleştirilerin de tasavvuf karşıtlığıyla bağlantılı olduğu iddiasıdır.²⁶ Safevîler döneminde ciddi tartışma konusu olan *Ebû Müslimnâme* edebiyatı esasen Ebû Müslim-i Horasânî'nin (öl. 137/755) kahramanlıklarının ve Ehl-i beyt mensuplarına yardımlarının anlatıldığı, İran'da halk kitleleri arasında yaygın olan ve kıssa okuyucular denilen meslek erbabı tarafından meclislerde ve meydanlarda okunan eserlerdi. Bu edebiyat *Ebû Müslimnâme* olarak meşhur olsa da kıssa okuyucular kendilerini sadece bu metinlerle sınırlamamışlar, tasavvuf geleneğiyle ilgisi bulunmayan Firdevsî'nin (öl. 411/1020 [?]) *Şâhnâme*'sinden de kahramanlık hikayelerine yer vermişlerdir.²⁷

Safevîler döneminde İran topraklarının şîileşmesiyle birlikte Ebû Müslim'in efsanevi kimliği ve mezhebî aidiyeti üzerine tartışmalar başlamıştı. İlk dönemlerde Şeyh Ali Kerekî (öl. 940/1534), talebesi Muhammed b. İshâk b. Mahmûd Hamevî (10/16. asır) ve oğlu Şeyh Hasan Kerekî (10/16. asır) eserlerinde Ebû Müslim'in Şîî olmadığı, Ehl-i beyt'e yardım etmediği, bilakis Abbasîlerle iş birliği yaptığına dair eserler kaleme almışlar ve kıssa okuyucuların anlattığı bu tarz hikayelerin uydurma ve Şîîliğe aykırı olduğunu belirtmişlerdir.²⁸ Bu metinlerde daha ziyade menkıbevî anlatımlar üzerinden şekillenen halk dindarlığı eleştiriyi tabi tutulmuştur.

²⁴ Bk. Babayan, *The Waning of the Qızılbash*, 161 ve devamı.

²⁵ *Ebû Müslimnâme* edebiyatı hakkında detaylı bilgi için bk. Nurettin Albayrak, "Ebû Müslim Destanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10:195-196.

²⁶ Babayan, *The Waning of the Qızılbash*, 195-238.

²⁷ Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, tsh. Sâdık Hasanzâde (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1378), 779.

²⁸ İkinci bölümde bu konuya temas edilecektir.

Ebû Müslimnâme edebiyatına yönelik reddiye yazıcılığı 11/17. asrın ortalarına kadar devam etmiştir. Bu tarih aynı zamanda -en azından metinlere yansıdığı şekliyle- İran merkezli olarak İmâmiyye Şîası içerisindeki tasavvuf karşıtlığının başladığı döneme tekabül etmektedir. Muhtemelen dönemsel kesişmeden ve bazen de Seyyid Muhammed Mîrlûhî Sebzuvârî (öl. 1085/1674 [?]) gibi alimlerin hem tasavvuf reddiyesi hem de *Ebû Müslimnâme* edebiyatına yönelik eleştiri metinleri kaleme almış olmasından dolayı bu iki edebiyatın ilişkili olduğu düşünülmüştür. Bu ilişkinin kurulmasının başka bir sebebi de Aga Büzürg-i Tahrânî'nin (öl. 1970) *Zerî'a*'da Safevîler dönemi tasavvuf reddiyeleriyle Ebû Müslim-i Horasânî hakkında yazılan reddiyeleri ilişkilendirmesidir.²⁹

Bize göre bu iki edebiyatın birbiriyle doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü *Ebû Müslimnâme* edebiyatı karşıtlığı ile tasavvuf muhalefetine başlangıç tarihleri birbirlerinden farklıdır. Sadece 11/17. asrın ikinci yarısında dönemsel bir kesişme söz konusudur. Üstelik *Ebû Müslimnâme* edebiyatına karşı yazılan reddiyelerin içeriğinin tasavvuf geleneğiyle doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır.³⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla hiçbir tasavvuf reddiyesinde ve Şîî sûfiler tarafından yazılan tasavvuf müdafaası metninde Ebû Müslim'e dair eleştiri ve müdafaa söz konusu değildir.³¹ Eğer Ebû Müslim, sûfî kimliğiyle bilinmiş olsaydı, tasavvuf muhaliflerinin mutlaka buna temas etmeleri, Şîî sûfilerin de onu müdafaa etmeleri beklenirdi. Üstelik Safevîler dönemindeki tasavvuf muhalifleri, Şîî ulemanın tarihî süreçte kaleme aldığı tasavvuf reddiyeleri listeleri oluşturmuşlar, fakat bu listelerde Ebû Müslim'le ilgili herhangi bir reddiye yer vermemişlerdir. Muhtemelen söz konusu edebiyatın aynı dönemde ve bazen de aynı kişiler tarafından kaleme alınmış olması Tahrânî'nin bu iki edebiyatı

²⁹ Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983), 4:150-151, 6:386, 10:205, 11:91-92.

³⁰ Bk. "Se Risâle Derbâre-i Ebû Müslim ve Ebû Müslim Nâmehâ", *Mîras-ı İslâmî-yi Îrân*, thk. Resûl Ca'feriân (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'âşî Necefî, 1416), 2: 260-302.

³¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Mîrlûhî, kendi muasırı muhaddis sûfilerinden Muhammed Takî Meclisî'nin (öl. 1070/1659) hutbelerde Hallâc, Bâyezîd gibi sûfilerin yanında Ebû Müslim'e de methiyelerde bulunduğunu ifade etmiştir. Bk. Seyyid Muhammed b. Muhammed Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fi ma'rifet'l-Mehdî (Erba'in)*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 4-6, 241-248. Fakat, Meclisî'nin Ebû Müslim'e sûfî olarak yer verip vermediği konusunda bir bilgiye sahip değiliz. Aynı şekilde Mîrlûhî *Ebû Müslimnâme* edebiyatına karşı muhalefetinden dolayı İsfahan'da avamın kendisine baskı uyguladığını belirtmiştir. Muhtemelen, *Ebû Müslimnâme* edebiyatıyla, tasavvuf reddiyeleri arasında ilişki kurulmasının sebebi Mîrlûhî gibi alimlerin her iki geleneğe de muhalefet etmesinden kaynaklanmaktadır. Geç dönem kaynakların bazılarında Nûrbahşîyye tarikatı mensuplarından Kâdî Esedullâh'ın (öl. 1048/1638) Ebû Müslim'e muhabbet beslediğine dair bir bilgiye yer verilmiş ve bu rivayet üzerinden sûfiler, *Ebû Müslimnâme* edebiyatıyla ilişkilendirilmiştir. Bk. "Se Risâle Derbâre-i Ebû Müslim ve Ebû Müslim Nâmehâ", 255; Anzali, *Mysticism in Iran*, 60. Fakat dönemin kaynaklarında tespit edemediğimiz bu bilgi tek başına sûfilerle söz konusu edebiyatı ilişkilendirme noktasında yetersizdir.

ilişkilendirmesine sebep olmuştur. Sonraki dönemde onun bu okuması genel anlamda kabul görmüş ve Babayan gibi pek çok araştırmacının çalışmasına yön vermiştir.³²

Safevîler dönemi tasavvuf muhalefetine dair en kapsamlı ve bu alanda ilk denilebilecek eserler Resûl Ca'feriyân'a aittir. Onun çalışmaları olmasaydı bu alanda araştırma yürütmek oldukça zor olurdu. Ca'feriyân, eserlerinde bu konuyu müstakil olarak incelemekten ziyade metinlerin tanıtımı ve neşri üzerine yoğunlaşmıştır. Özellikle konuyla ilgili yazma eserlerin tespiti ve nispetlerine dair dakik incelemesiyle bu konudaki çalışmalara ciddi katkılar sunmuştur. Onun ilk çalışmalarından birisi 1369hş./1990 yılında kaleme aldığı *Rûyârûyi-yi Faḳîhân ve Şûfiyân der Asrı Şafeviyyân* isimli makaledir. O, bu makalede Safevîler döneminde yazılmış bazı tasavvuf reddiyelerine yer vermiş ve bunlar hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Fakat bu listeyi verirken genel anlamda Tahrânî'nin etkisinde kalmış, bu dönemde kaleme alınan *İzhârü'l-ḥaḳ ve mi'yârü's-şıdk, Şahîfetü'r-reşâd ve Hülâsâtü'l-fevâ'id*³³ gibi doğrudan Ebû Müslim'in hedef alındığı ve tasavvuf karşıtlığıyla ilgili herhangi bir içeriğin bulunmadığı risaleleri de tasavvuf reddiyesi kapsamında değerlendirmiştir.³⁴

Ca'feriyân'ın bu konuyla ilgili başka bir çalışması ise çeşitli tarihlerde yazdığı makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşturduğu *Rûyârûyi-yi Faḳîhân ve Şûfiyân* isimli derlemedir. O, bu derlemede dönemin tasavvuf muhalefetine sebepleri ve tarafları hakkında genel bilgiler vermiş ve bazı tasavvuf reddiyelerini de neşretmiştir.³⁵ Bununla birlikte onun önceliği bu dönemdeki Şîî sûfiler ve tasavvuf muhalifleri arasındaki mücadelenin toplumsal ve dinî sebeplerini ortaya koymaktan ziyade, bu türe ait edebiyattan örnekler sunmaktır.

Safevîler dönemindeki İmâmiyye Şîası'na mensup sûfiler ve tasavvuf muhalifleri arasındaki çekişmeyi konu alan belki de en nitelikli çalışmalar Ata Anzali'ye aittir. Genel hatlarıyla onunla aynı konuları çalışmış olmamıza rağmen ulaştığımız neticeler ve çalışmaların yapısal özellikleri oldukça farklıdır. Onun çalışmaları, genel olarak Zehebiyye tarikatı özelinde Şîî tasavvuf anlayışı olmakla birlikte, Safevîler dönemi tasavvuf muhalefetine dair kıymetli tespitler içermektedir. Bu konudaki ilk çalışması 2012 yılında tamamladığı *Safavid Shi'ism, the Eclipse of Sufism and Emergence of*

³² Bk. Anzali, *Mysticism in Iran*, 31-36; “Se Risâle Derbâre-i Ebû Müslim ve Ebû Müslim Nâmeḥâ”, 2:247-259 (Muhakkikin önsözü).

³³ *İzhârü'l-ḥaḳ* Seyyîd 1043/1633-4 yılında Ahmed b. Zeynelabidin Alevî Âmilî, *Hülâsâtü'l-fevâ'id* 1040/1630 Abdülmüttalib b. Yahya Tâlekânî tarafından kaleme alınmıştır. *Şahîfetü'r-reşâd*'ı Muhammed Zamân b. Cafer (öl. 1041/1630-31) yazmıştır. Bk. Resûl Ca'feriyân, “Rûyârûyi-yi Faḳîhân ve Şûfiyân der Asrı Şafeviyyân”, *Keyhân-i Endîşe*, 33 (1369): 109-110; Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 195-197. Bu üç risaleyi Ca'feriyân neşretmiştir. Bk. “Se Risâle Derbâre-i Ebû Müslim ve Ebû Müslim Nâmeḥâ”, 2:260-302.

³⁴ Ca'feriyân, “Rûyârûyi-yi Faḳîhân ve Şûfiyân der Asrı Şafeviyyân”, 108-110.

³⁵ Bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:747-929.

'*Trfân* isimli doktora tezidir.³⁶ O, bu çalışmasının ilk bölümünde Babayan gibi Kızılbaşların yönetimden tasfiyesi üzerine yoğunlaşmış ve *Ebû Müslimnâme* edebiyatını da tasavvuf muhalefetiyle ilişkilendirmiştir. Sonraki bölümlerde Safevîler döneminde ortaya çıkan tasavvuf muhalefetine, bu muhalefete dair edebiyata ve 11/17. ve 12/18. asırlardaki Şîî sûfilere, özellikle de Zehebiyye tarikatı temsilcilerine dair önemli bilgiler vermiştir.

Anzali, 2017 yılında yazdığı *Mysticism in Iran* isimli eserinde ise genel olarak *Safavid Shi'ism*'deki bilgileri tekrarlamış ve buna ilaveten Safevîler sonrası Şîî tasavvuf geleneğiyle ilgili önemli bilgiler aktarmıştır. Bu çalışmanın "The Safavid Opposition to Shiism" başlıklı 2. Bölüm'ünde Safevîler döneminde kaleme alınmış tasavvuf reddiyelerinin listesine yer vermiş ve bu metinlerin içeriği, tarihlendirmesi ve nispetine dair oldukça kıymetli tespitlerde bulunmuştur.³⁷ Onun oluşturduğu bu liste, şu ana kadarki en kapsamlı listedir. Nitekim kendisi de bunu "Bu türe ait bazı eserleri gözden kaçırmış olabilirim. Fakat buradaki listenin, Safevî İran'ı dönemindeki muhtemelen en kapsamlı tasavvuf reddiyeleri listesi olduğuna inanıyorum"³⁸ sözleriyle ifade etmiştir. Fakat kendisine ilettiğimizde bize hak verdiği üzere bu listede önemli eksiklikler söz konusudur. Örneğin o, ilk tasavvuf reddiyesi olarak 1050/1640'larda Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687) tarafından yazılan *Redd-i Şûfiyye* isimli risaleye yer vermiştir. Fakat biz, yazma eser kataloglarını taramamız esnasında Şeyh Edhem Uzletî Halhâlî'nin (öl. 1052/1642) tasavvuf anlayışını müdafaa ve eleştiri için kaleme alınmış ve tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önce herhangi bir çalışmada yer verilmeyen *Ma'ârifü'l-ḥaḳîka* (telif tarihi: muhtemelen 1045-1050/1635-1640 arası) ve *Devâzdeh Suâl* (telif tarihi:1054/1644) isimli iki yazma eser tespit ettik. Bu eserler sayesinde Şeyh Halhali'nin 1030/1620'lerde kaleme aldığı ve tasavvuf muhalifleriyle yaşadığı mücadeleler hakkında bolca bilgi verdiği metinlerinden haberdar olduk. Bu metinlerin tespitiyle birlikte Safevîler dönemindeki tasavvuf muhalefeti daha erken bir tarihe götürme imkanına sahip olduk. Bunun yanında II. Bölüm'de de görüleceği gibi Anzali'nin listesine yeni eserler ilave ettik ve bu haliyle Safevîler dönemi tasavvuf muhalefetine dair resim biraz daha netleşmeye başladı. Fakat bu listenin hala yetersiz olduğu ve bu konuda daha fazla araştırma yapılması gerektiği düşüncesindeyiz.

³⁶ Bk. Ata Anzali, *Safavid Shi'ism, the Eclipse of Sufism and Emergence of 'Trfân* (Texas: Rice University, Doktora tezi, 2012).

³⁷ Anzali, *Mysticism in Iran*, 39-42.

³⁸ Anzali, *Mysticism in Iran*, 38.

4. TARİHSEL SÜREÇTE ŞİA-TASAVVUF İLİŞKİSİNE DAİR TARTIŞMALAR

4.1. Şîa-Tasavvuf İlişkisine Dair Genel Yaklaşımlar

Velâyet, Ehl-i beyt sevgisi, mehdilik, tarikat/imamet silsileleri, hakikatin seçkin bir zümreye hasredilmesi gibi konulardaki benzerliklerden dolayı Şîa-tasavvuf ilişkisi geçmişte ve günümüzde önemli tartışma konulardan birisi olmuştur. Bazı düşünürler, özellikle de modern dönemdeki araştırmacılar söz konusu benzerlikler üzerinden sûfîlerin pek çok konuda Şîiler'den etkilendiklerini iddia etmişler, hatta bazıları daha ileri giderek tasavvufun Şîî menşei olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat bu etkilenmeyi; genellikle iki gelenek arasındaki fikrî benzerlikler üzerinden temellendirmeye çalışmışlar, bunun ötesinde taraflar arası temaslar, metinlerin iki gelenek arasındaki dolaşımı ve sûfîlerin eserlerinde Şîî metinlerin izlerini sürme gibi somut verilerle destekleme yoluna gitmemişlerdir.

Sûfîlerin Şîiler'den etkilendiklerine dair iddialara ilk dönem metinlerde pek rastlanmamaktadır. Ebû Nasr es-Serrâc³⁹ (öl. 378/988), Hücvîrî⁴⁰ (öl. 465/1072 [?]), Ebu'l-Meâli⁴¹ (öl. 485/1092'den sonra), Pezdevî⁴² (öl. 493/1100), Ömer en-Nesefî⁴³ (öl. 537/1142) gibi nispeten erken dönemde yaşamış alimler, bazı sûfî zümrelerin tasavvuf görüşlerini eleştiri konusu yapmışlar ancak Şîilik'le ilişkilendirmemişlerdir.⁴⁴ Benzer şekilde İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) bidat ehli olarak gördüğü çeşitli kesimlerin görüşlerini eleştiri maksadıyla kaleme aldığı *Telbîsü İblîs*'in en hacimli kısmını sûfîlere yönelik eleştirilere ayırmış, fakat bu kısımda sûfîlerle Şîiler arasında herhangi bir düşünce benzerliğine atıfta bulunmamıştır.⁴⁵ Ayrıca Şîî alimlerden Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî (6/12. asır [?]) tasavvufî düşüncüyü tamamıyla Sünnî menşei ve sûfîleri

³⁹ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, trc. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 492-518.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb.*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 322.

⁴¹ Muhammed b. Nimet Alevî Fakîh Belhî Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, tsh. Muhammed Taki Dânişpezuh (Tahran: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Doktor Mahmûd Efşâr, 1376hş.), 87-88.

⁴² Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, 6. Bs (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2017), 396-399.

⁴³ Ömer Nesefî, "Kitabün fi mezahibi'l-mutaşavvıfa", *Diyanet İlmî Dergi*, trc. Süleyman Uludağ XVIII/3 (1979): 167-173.

⁴⁴ Ayrıca erken dönem sûfîlerinden ve velâyet görüşünden dolayı modern dönem araştırmacılarının tasavvufu Şîilik'le ilişkilendirdikleri Hakîm et-Tirmîzî'ye (öl. 320/932) dönemin bazı alimleri ehl-i bidat olduğu, insanları ifsat ettiği ve nübüvvet iddiasında bulunduğu gibi ithamlarda bulunmuşlardır. Fakat anlaşıldığı kadarıyla onun görüşlerini Şîilik'le ilişkilendirilmemişlerdir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmîzî, *Büdvüvü şe'n*, thk. Osman Yahya (Beyrut: [?], 1965), 14-32; Salih Çift, "Hatmu'l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmîzî (ö. 320-932)", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VI/15 (2005): 358-359.

⁴⁵ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1403), 145-365.

de Şîa muhalifi olarak nitelemiş,⁴⁶ İmâduddîn Tabersî (7/13. asır) ise sûfîleri Ehl-i sünnet fırkaları arasında tasnif etmiştir.⁴⁷

Sonraki dönemlerde özellikle de 7/13. asır sonrasında sûfîlerin Şîîler'den etkilendiklerine dair bir düşünce kabul görmeye başlamıştır. Bu değişimin muhtemel sebeplerinden birisi İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) sonrası tasavvufî düşüncedeki farklılaşmadır. Çünkü İbnü'l-Arabî'yle birlikte sûfîler; filozof ve kelamcılarının nazariyelerine alternatif yeni bir metafizik ve bilgi tasavvuru geliştirmişler ve dinî alanın sabiteleri belirleme noktasında diğer zümrelere ortak olmuşlardı. Artık eserlerinin girişinde Sünnî akide metinlerinin temel ilkelerini tekrarlayanın ötesinde bizzat akide tayin etmeye, hakikatin idraki noktasında kelam geleneğinin yönteminin yetersiz olduğunu iddia ederek bu alanda felsefî geleneği muhatap almaya başlamışlardı. Öte yandan İbnü'l-Arabî düşüncesi, bütüncül bir varlık ve bilgi nazariyesi ihtiva etmekle birlikte bazıları açısından muğlak bir kavramsal çerçeveye sahip ve mezhebî sabitelerin buharlaştığı bir yapı arz etmekteydi. Her ne kadar naslara atıfla dinî bir kavramsal çerçeveye sahip olsa da bu anlayışın ne kadarının İslamî olduğu konusunda çeşitli tereddütler ortaya çıkmıştı. Ayrıca özellikle İbnü'l-Arabî metinleriyle birlikte yeni bir forma kavuşan velâyet anlayışı, Firavun'un imanı meselesi, cehennemliklerin azabının sınırlı olması, peygamberlerin tebliğde hata yapabileceği gibi geleneksel din anlayışına aykırı görülen düşünceler merkezî tartışma konuları olmuştu. Bu yeni durum, haklı olarak kaygılı bir ulema zümresinin ortaya çıkmasına sebep olmuştu.

İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Haldûn (öl. 808/1406) gibi alimlerin, sûfî geleneği mütekaddim-müteahhir şeklinde bir tasnife tabi tutup, sadece mütekaddim sûfîlerin düşüncelerinin şeriata uygun olduğunu ifade etmeleri ve müteahhir sûfîlerin bazı görüşlerini Şîîler'den veya Hristiyanlardan aldıklarını iddia etmeleri bu değişimi yansıtan bir durumdu.⁴⁸ İbnü'l-Arabî çizgisindeki tasavvuf düşüncesi geniş bir takipçi kitlesine ve etkiye sahip olmasaydı, muhtemelen önceden olduğu gibi ferdi boyutta ve sûfîlerin şatahâtı minvalinde kenarda konumlanan ve görmezden gelinen görüşler olarak kalabilirdi. Bu açıdan özellikle Sünnî tasavvuf muhaliflerinin tasavvufun Şîîliğe veya Hristiyanlığa nispetine dair iddialarının, bu geleneğin mezhebî meşruiyetini sorgulatmaya ve hatta ortadan kaldırmaya dönük olması da muhtemeldir.

⁴⁶ Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasenî Râzî, *Tebşîratü'l-'avâm fî ma'rifeti ma'âkâlâtî'l-en'âm*, tsh. Abbas İkbâl (Tahran: İntişârâtü Esâtîr, 1313), 122-133.

⁴⁷ İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, thk. Kismü'l-Kelâm (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1422), 472, 477.

⁴⁸ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Mustafa Öztürk - Ali Bolat II/6 (2001): 278-279; Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, 5. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 2:852-864.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışına çeşitli eleştiriler getiren İbn Teymiyye, bir eserinde Şîîler'in her dönemde Allah'ın dünyayı bir hüccetten/imamdan mahrum bırakmayacağı inancı ile sûfilerin kutub anlayışının benzerliğine dikkat çekmiş,⁴⁹ başka bir risalesinde sûfiler, kelamcılar ve filozoflardan bir grubun hakikatin bilgisi olan bâtinî bilginin seçkin bir zümreye hasredildiğine dair düşünceleriyle Şîî Bâtînîler'in görüşlerini benimsediklerini ifade etmiştir.⁵⁰ Fakat bu iddianın aksine hakikatin bilgisinin seçkin bir zümreye hasredilmesi anlayışı, Şîî Bâtînîler'den daha eskilere dayanmaktadır ve genel anlamda filozofların bilgi teorisiyle ilişkilidir. Bu anlayışa göre gerçek filozof, faal akılla ittisal yoluyla hakikatin bilgisine vasıl olan, fakat bu bilgiyi tebliğ zorunluluğu olmayan kişidir. Bu açıdan hakiki bilgi, filozoflardan oluşan küçük bir zümre arasında dolaşan ve ancak erbabına tebliğ edilen bir bilgi türüdür. Pisagor'un hikmeti sembollerle ifade etmesi, Sokrat'ın hakikatin bilgisini asi ruhlardan/ehli olmayandan muhafaza edebilmek için eser yazmaktan imtina etmesi,⁵¹ Platon'un Aristo'ya çok sayıda felsefe metni kaleme aldığı için hakikatin mahremiyetini ihlal ettiğine dair eleştirisi,⁵² İbn Sînâ'nın *İşârât*'ın ve Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ın sonuna bir vasiyet ekleyip eserlerinin ehli olmayandan uzak tutulmasına dair uyarıları da⁵³ bu anlayışın bir uzantısıdır.

Sûfilerin, ehli olmayana sırları açmanın haram olduğuna ve avamın sûfilerin bazı metinlerini mütalaa etmesinin caiz olmadığına dair hükümleri de bu tavırla ilişkilidir.⁵⁴ Öte yandan filozoflar ve sûfilerde hakikatin belli bir cemaate hasredilmesi konusundaki bu tavır ortaklığı kesin olarak birbirlerinden etkilendikleri anlamına gelmemektedir. Belki de bilgi edinme süreçleri bu tavrı zorunlu kılmaktadır. Bu durum, filozofların aklî seyrüsülûk veya İhvân-ı Safâ'nın ıstılahıyla *felsefî riyâzet*⁵⁵ yoluyla tedrici olarak ulaştıkları tümel hakikatlerin ve sûfilerin manevî seyrüsülûk, mükâşefe ve mücâhede yoluyla muttali oldukları marifetin avamın idrakinin üstünde olmasıyla ilişkilidir. Nitekim Hücvîrî (öl. 465/1072 [?]) kutsal hakikatin avama tebliğ edilmesinin

⁴⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, thk. M. Reşîd Rızâ ([y.y.]: Lecnetü't-Türasî'l-Arabî, [t.y.]), 1:44, 48-49.

⁵⁰ İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", 275, 280, 300.

⁵¹ Şemsüddîn Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, trc. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 200, 242.

⁵² Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, 11. Bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 156.

⁵³ Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbihât.*, trc. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 247-248; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk: İşrak Felsefesi*, trc. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 620.

⁵⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: [Sûfilerin İnanç ve Ahlakı]* (İstanbul: Semerkand, 2009), 111; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb.*, 73.

⁵⁵ *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, trc. Abdullah Kahraman v.dğr. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3:76.

mahzurlarını “padişaha ait şahinin bir kocakarının duvarına konması” şeklinde oldukça veciz bir temsille anlatır.⁵⁶ Çünkü bu kocakarı, şahinin asaletini idrak edemeyeceği için onun tüylerini yolup kendisine yastık yapmaktan başka bir şey düşünmeyecektir. Filozof ve sûfîlerin bu bakış açılarıyla İsmâîlîler’in anlayışı arasında ciddi farklılıklar söz konusudur. İsmâîlîler’in imamlarının aklî veya manevî seyrüsülûke ihtiyacı yoktur; çünkü nebîler gibi onların da bütün bilgileri vehbîdir.⁵⁷

İbn Haldûn (öl. 808/1406) özellikle İbnü’l-Arabî çizgisindeki sûfîleri kastederek sûfîlerin hulûl, ittihâd, velâyet, mehdilik, ricâlû’l-gayb ve hâtemü’l-evliyâ gibi pek çok anlayışı Şiîler’den özellikle de İsmâîlîler’den aldıklarını iddia etmiş ve kutub anlayışıyla ilgili olarak da “Dikkat ediniz! Bu kavmin [İbnü’l-Arabî anlayışındaki sûfîler] tabiatları bu görüşü Râfizîler’den nasıl çalmış ve onu kendilerine nasıl din haline getirmişlerdir” ifadelerini kullanmıştır.⁵⁸ Fakat İbn Haldûn’un iddiasının aksine tasavvuf geleneğinde velâyet, ricâlû’l-gayb ve hâtemü’l-evliyâ gibi düşünceler sadece İbnü’l-Arabî’ye has olmayıp daha öncesinde Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) gibi sûfîler tarafından genel hatlarıyla sistemleştirilmişti. Ayrıca hulûl ve ittihâd şeklinde nitelediği vahdet-i vücûd anlayışının da Şiî gelenekte izlerini bulmak pek mümkün değildir. İşin ilginç tarafı bu iddiaların aksine 11/17. asırda tasavvufun Sünnî menşei olduğunu iddia eden İmâmîyye Şîası’na mensup tasavvuf muhalifleri, kendi dönemlerindeki Şiî sûfîlerin hulûl ve ittihâd olarak niteledikleri vahdet-i vücûd, şeyhlerin velâyeti, hâtemü’l-evliyâ ve ricâlû’l-gayb gibi düşüncelerini İbnü’l-Arabî ve takipçilerinden aldıklarını iddia etmişlerdir. Onların bu tespiti, genel anlamda daha isabetliydi, çünkü fikrî benzerliğin ötesinde somut verilere dayanmaktaydı. Zaten ileride de görüleceği gibi Şiî sûfîler de bu iddiaları kabul ediyorlar ve ayrıca Şiî olarak kabul ettikleri İbnü’l-Arabî’nin takipçisi olmakla da iftihar ediyorlardı.

Modern dönemde Şîa-tasavvuf ilişkisine dair yapılmış en kapsamlı çalışmalardan birisi Kâmil Mustafa eş-Şeybî’nin (öl. 2006) *eş-Şîla beyne’t-taşavvuf ve’t-teşeyyu* eseridir. Onun bu eserde çizdiği ilişki çerçevesi sonraki araştırmalarda önemli etkiye sahip olmuştur. Fakat Şeybî, eserin isminde *bağ* (şîla) ibaresine yer vermekle birlikte metinde bu bağın somut yönlerini ortaya koymada yeterli veri sunamamıştır. Ma’rûf el-Kerhî (öl. 200/815-16 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Zünnûn el-Mısırî (öl. 245/859 [?]), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) ve Şiblî (öl. 334/946) gibi neredeyse bütün

⁵⁶ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb*, 73.

⁵⁷ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân b. Ahmed Râzî, *A’lâmü’n-nübüvve*, thk. Salâh es-Savî, Gulâm Rızâ A’vânî (Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1397hş), 318; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmailîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 267-270.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 594-597, 2:858-860.

sûfîlerin doğrudan veya dolaylı yollarla imamlarla irtibatlı ve doğal olarak da Şîî olduklarına dair bir kısmı oldukça şüpheli rivayetlere yer vermiştir. Fakat zikrettiği sûfîler arasında çok azının imamlarla görüşmüş olma ihtimali bulunmaktadır.⁵⁹

Şeybî, genellikle seçmeci bir yaklaşımla imamlarla sûfîler arasında irtibat kurmaya çalışmış ve kaynaklarda onların Sünnî olduklarına delalet eden bilgileri dikkate almamıştır. Örneğin İbrâhîm b. Edhem'in (öl. 161/778 [?]) Şîî olduğunun delili olarak geç dönem Şîî kaynaklardan Muhammed el-Bâkır (öl. 114/733 [?]) ve Ca'fer es-Sâdık'la (öl. 148/765) görüştüğüne dair rivayetleri aktarmış⁶⁰ fakat onun hayatı hakkında bilgi verirken yararlandığı *Keşfü'l-mahcûb* ve *Tezkiretü'l-evliyâ*'nın İbrâhîm b. Edhem'le ilgili kısmının ilk paragraflarında onun Ebû Hanîfe'nin talebesi ve samimi bir dostu olduğuna dair bilgileri görmezden gelmiştir.⁶¹ Şeybî, İbrâhîm b. Edhem'in Ebû Hanîfe'nin talebesi olduğu bilgisi üzerinden onun mezhebinin Hanefîlik olduğuna dair tercihte bulunabilirdi. Fakat muhtemelen bütün sûfîlerin, imamlarla irtibatlı olduğuna dair iddiasında ve Şîa-tasavvuf ilişkisine dair çizdiği çerçevede küçük bir istisnaya sebep olacağından dolayı bu bilgiyi göz ardı etme ihtiyacı hissetmiştir.

Şeybî, İmâmiyye Şîası'nın inanç esaslarının tamamının tasavvuf düşüncesindeki izlerini sürmeye ve zorlama da olsa bunları Şîilik'le ilişkilendirmeye çalışmıştır. Hatta Melâmetî sûfîlerin riya ve kibre sebep olacağı kaygısıyla ibadetlerini gizlemelerini ve sûfîlerin, avamın zihnî tâkatini aşacağı ve onları şüpheyeye düşürebileceği kaygısıyla Allah'ın zatıyla ilgili konuların sadece erbabıyla konuşulması gerektiğine dair ilkelerini Şîa'nın takiyye inancıyla ilişkilendirmiştir.⁶² Fakat Şîa'nın takiyye anlayışı kişinin inancından dolayı canına gelebilecek tehlikeleri bertaraf etmek için başvurduğu bir yöntemdir. Sûfîlerin zikredilen tavırlarını takiyyeye hasretmek mümkün gözükmemektedir.

Şeybî'nin sûfîlerin fikirlerini Şîilik'le nasıl ilişkilendirdiğini görmek açısından örnek mahiyetinde İbrâhîm b. Edhem'le ilgili iddialarına göz atabiliriz. *Hilyetü'l-evliyâ*'da geçen rivayete göre Horasan melikinin oğlu İbrâhîm b. Edhem, bir gün ava çıkar, bir tavşan veya tilki havaya sıçrayınca atı ürker. Bu esnada “Sen bunun için yaratılmadın ve bunun için memur kılınmadın” şeklinde bir nidâ ıtır. Etrafına bakınır fakat kimseyi göremez. Gaipten gelen bu nidâ birkaç kez daha tekrarlanınca:

⁵⁹ Bk. Kâmil Mustafa Şeybî, *eş-Şîla beyne't-taşavvuf ve't-teşeyyu'* (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982), 1:375-405. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu rivayetler üzerine tartışmalara yer verilecektir.

⁶⁰ Şeybî, *eş-Şîla beyne't-taşavvuf ve't-teşeyyu'*, 1:353-355.

⁶¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, 169; Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Evliya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2012), 126.

⁶² Şeybî, *eş-Şîla beyne't-taşavvuf ve't-teşeyyu'*, 1:433-434.

“Rabbimden bana bir uyarıcı geldi. Allah’a yemin olsun ki Rabbim beni koruduğu/masum kıldığı [?] müddetçe bu günümünden sonra O’na asla isyan etmeyeceğim”⁶³ diyerek tövbe eder, memleketini terk eder ve tasavvufa yönelir. Şeybî’ye göre İbrâhîm b. Edhem’in bu sözü, kendisini Şîîler’in imamları gibi masum gördüğüne ve dolayısıyla da Şîî olduğuna delalet etmektedir. Günahlardan masum kabul edilen Ca’fer es-Sâdık’la muasır olması da bu ilişkiyi kesinleştirmektedir.⁶⁴ Fakat aynı sözlerden -ki eğer bu ifadeler, günahlardan masum olma manası içeriyorsa- İbrâhîm b. Edhem’in Şîî olmadığı sonucunu çıkarılabildi. Çünkü Şîî akideye göre günahlardan masum olma sadece imamlara hastır ve onlar dışındaki bir Şîî’nin masum olduğunu iddia etmesi, masumiyette imamlara ortak olması manasına gelmektedir. Bu da Şîî akideye muhalif bir düşüncedir. Üstelik, İbrâhîm b. Edhem’in sözleri de Şîîlik’teki gibi günahlardan masum olma şeklinde bir anlam içermemektedir. Hikâyeye göre ona gaflet halinde ve ehl-i dünya iken bir uyarıcı gelmiş ve nihayetinde tövbe etmiştir. Fakat imamlar için gaflet söz konusu değildir ve bütün hayatı kapsayan bir masumiyet söz konusudur.⁶⁵

Şîa-tasavvuf ilişkisine dair benzer iddialarda bulunan başka bir isim de İslam düşünce geleneğinin Sünnî merkezli okunmasına itiraz eden,⁶⁶ İslam düşünce tarihinde Şîîler’in muazzam katkısının görmezden gelindiğini iddia edip bu katkıyı gün yüzüne çıkarmayı kendisine vazife edinen ve bu düşüncüyü bütün olarak Şîîlik’le, özellikle de İsmâîlîlikle ilişkilendirmek için yoğun çaba sarf eden Henry Corbin’dır. Kendisi tasavvuf düşüncesi için de benzer bir okuma yapmış ve şariat-tarikat, zâhir-bâtın ayrımlarının, velâyet ve kutub gibi anlayışların tasavvufa Şîîlik’ten aktarıldığını ileri sürmüştür.⁶⁷ Ayrıca Moğollar tarafından yok edilen Alamut İsmâîlîliğinin tasavvuf hırkasına bürünerek devam ettiğini belirtmiş ve garip bir ilişki kurarak eserlerinde Şîî düşünceye sert eleştiriler getirmiş olmalarına rağmen Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221), Mevlânâ (öl. 672/1273), Şems-i Tebrîzî (öl. 645/1247 [?]) gibi sûfîlerin düşüncelerinin

⁶³ "جاءني نذير من رب العالمين، والله لا عصيت الله بعد يومي ذا ما عصمني ربي" Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416), 7:368.

⁶⁴ "وقد قال إبراهيم بن نفسه في قصة توبته التي يوردها أبو نعيم: "جاءني نذير من رب العالمين، والله لا عصيت الله بعد يومي ذا ما عصمني ربي". وذلك تصريح ظاهر التعبير عن العصمة الشيعية. ومما يزيد هذه الصلة وثوقاً ان ابن أدهم قد عاصر جعفر الصادق الذي دارت حوله العصمة وأوجبها له هشام بن الحكم كما مر بنا في عرضنا للإمام جعفر الصادق وعصمته" Şeybî, *eş-Şîla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü*, 1:354.

⁶⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmiyye*, trc. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978), 113.

⁶⁶ Bk. Allâme Hüseyin Tabatabaî - Henry Corbin, *Söyleşiler*, trc. İsmail Bendiderya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 8-9.

⁶⁷ Henry Eugenie Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, trc. Hüseyin Hatemi, 2. Bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 337.

bu dönemin ürünleri olduklarını iddia etmiş ve herhangi bir veri sunmadan onların Alamut İsmâîlîleri'nin takipçileri olduğunu ima etmiştir.⁶⁸

Günümüz İslam düşüncesinin önemli simalarından Câbirî, Şeybî'nin anlatısını daha az veriyle fakat daha geniş bir perspektifle devam ettirmiştir. Zaten kendisi muhtemelen Farsça bilmediğinden dolayı ilk el Farsça tasavvuf metinlerine gitmek yerine genellikle Şeybî'nin bulgularını kullanmış ve düşünce tarihçisi olduğu için bu bulguları, daha geniş bir okumanın ve ilişki ağının parçası yapmıştır. Câbirî, tasavvuf düşüncesini; İslam öncesi İran kültürü, Yunan felsefesi, Hermetik düşünce, Hint dinleri ve Şîîlik gibi farklı geleneklerle ilişkilendirmiş ve bu yönüyle de heretik ve eklektik bir yapı olarak sunmuştur. Bunun yanında tasavvuf ve Şîîliğe truva atı rolünün biçildiği “Şîîlik ve tasavvuf, Farşlıların Arapları alt etmek amacıyla kuşandığı iki silahtı”⁶⁹ şeklindeki modern dönemdeki Pers ulusçuluk fikrinin ürünü olan kurguyu muteber kabul etmiştir. Bu kurgu bağlamında sûfîlerin zühd anlayışının görüldüğü kadar masum olmayıp, yüksek ve köklü bir medeniyete sahip olan ve İran'ın fethi sonrasında yenilgiyi hazmedemeyen mağrur Farisîlerin bedevi ve medeniyetsiz Araplara karşı siyasî ve pasif direnişini temsil ettiğini iddia etmiştir. İbrâhîm b. Edhem ve Habîb el-Acemî (öl. 130/747-48[?]) gibi soylu ve varlıklı bir geçmişe sahip olan Farisî kökenli sûfîlerin bütün ayrıcalıklarını terk edip zühde yönelmelerini de bu pasif direnişle ilişkilendirmiş ve eski şaşalı konumlarına nispetle daha yüksek bir makam ve itibar kazanmak için zühdü ve tasavvufu istismar ettiklerini ima etmiştir. Nitekim ona göre Farisî zâhidlerin bu yöntemi işe yaramış, bazı rivayetlerde Belh hükümdarı olduğu bilgisine yer verilen⁷⁰ İbrâhîm b. Edhem, zühdü sayesinde ‘zâhidlerin en büyük şeyhi’ unvanıyla hükümdarlığa nispetle daha itibarlı bir makam elde etmiştir. Onun zâhidleri “ahiret kralları” olarak tanımlaması da zühd anlayışının siyasî içeriğini yansıtan bir unsurdur.⁷¹ Fakat Câbirî'nin gözden kaçırdığı küçük detaylar bütün bu hikâyeyi şüpheli hale getirmektedir. Eğer ilk Şîîler'in Arap⁷² ve İbrâhîm b. Edhem'in de Arap kabilelerinden Benî İcl'e mensup olduğu⁷³ bilgisini görmezden gelebilseydik onun

⁶⁸ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 189.

⁶⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, trc. Muhammet Çelik, 3. Bs (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 547.

⁷⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*, 7:368; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, 169.

⁷¹ Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 547-550.

⁷² W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Edhem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 53 ve devamı.

⁷³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-aḥbâr*, thk. Münzir Muhammed Saîd Ebû Şair (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1426), 2:358; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*, 7:373; Reşat Öngören, “İbrâhîm b. Edhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21:293.

tasavvuf ve Şîîliğin *Pers refleksi* olduğuna dair büyük öyküsü, retorik açıdan oldukça kullanışlı olabilirdi.

Câbirî, sûfîlerin velâyet görüşünü Şîîler'den kopyaladıklarını, bunun şüpheyne mahal vermeyecek tarihsel bir gerçeklik olduğunu ifade etmiş⁷⁴ ve bunu müsellemler bir bilgi olarak kabul ettiğii için söz konusu *kopyalamayı* tarihî verilerle ispatlama ihtiyacı hissetmemiştir. Sûfîlerin tövbe anlayışının, bir taraftan Hz. Hüseyin'in şehadeti sonrası ona yardım etmedikleri için pişman olan ve suçluluk duygusundan dolayı sürekli tövbe ettikleri için *Tevvâbûn* ismiyle anılan hareketle ilişkili olduğunu,⁷⁵ diğere taraftan Hristiyanlıktaki *ilk günah* düşüncesine dayandığını iddia etmiştir.⁷⁶ Bir taraftan zühhd düşüncesini ve hatta genel anlamda tasavvuf anlayışını Perslilerin siyasî refleksi olarak okumuş,⁷⁷ diğere taraftan siyasî hedeflerinde başarısız olan ihtilalci Şîîler'in Emeviler'e karşı pasif direnişlerini temsil ettiğini iddia etmiştir.⁷⁸

Câbirî, sûfî pratiklerin Hint dinlerindeki kökenlerine de dikkat çekmiş ve tarikatlardaki veli, kutub, şeyh ve mürid gibi mertebelerin Hint dinlerindeki dinî hiyerarşiiyle aynı olduğunu iddia etmiştir. Hatta Hint dinleri ile tasavvuf geleneğii arasında ilişki kurarken Şehristânî'nin sözlerini çarpıtmaktan da çekinmemiştir. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'de Budistleri anlattığı kısımdaki “Burada tanımlanan Buda (el-Büdd) ancak Müslümanlar arasında Hızır diye bilinen zata benzemektedir” sözünün başına “Şehristânî, bunun İslam mutasavvıflarındaki karşılığına dikkat çekerek şöyle diyor”⁷⁹ şeklinde aslında olmayan bir ilave yapmıştır. Halbuki Şehristânî, sadece Budistler kısmında değil, Hint dinlerini anlattığı bölümün hiçbir yerinde mutasavvıflar veya sûfî kavramlarına yer vermemiştir.⁸⁰ Öte yandan Câbirî'nin genel anlamda tasavvufun menşesine dair iddialarında bu geleneğee yönelik menfî bakışının tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim modern dönemin ilerlemeci tarih perspektifinin etkisiyle Müslümanların geri kalmasının suçlusu olarak sûfîleri konumlandırması; veliler zümresi ortaya çıkana kadar Müslümanların bütün ihtişamıyla parlak bir medeniyete sahip olduğuna, Müslümanların *çöküş devri* ile veli zümresinin ortaya çıkmasının eş zamanlı olduğuna dair iddiası da bu bakışını yansıtan bir unsurdur.⁸¹

⁷⁴ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 575; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 446.

⁷⁵ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 548, 553-554.

⁷⁶ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 592.

⁷⁷ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 548-550.

⁷⁸ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 554.

⁷⁹ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 551.

⁸⁰ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 786-800.

⁸¹ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, 578.

Salt fikrî müşterek üzerinden kurulan bu ilişkiler, somut verilere dayanmadığı sürece sadece *ihtimal* değeri taşımaktadır. Ayrıca tasavvufun menşesine dair iddialarda bulunan bu araştırmacıların söz konusu ilişkiyi kurarken kendi müktesebatları, aidiyetleri ve akademik ilgi alanlarının etkisinde kaldıkları anlaşılmaktadır. Sûfî düşünce ve pratikleri; Batılı araştırmacılar Hristiyanlıkla,⁸² İmamiyye Şîası mensubu Şeybî, İmâmiyye Şîası'yla, çalışmalarının çoğunluğu İsmâilî düşünce üzerine olan Henry Corbin İsmâilîlikle, İslam düşüncesinin teşekkülünde İslam öncesi kültürlerin etkisine dikkat çeken düşünce tarihçisi Câbirî ise daha geniş fikrî havzalarla irtibatlandırmıştır.

Düşünce tarihine dair bu tarz anlatılar, belli fikirler etrafında temayüz etmiş oluşumların kendi iç dinamiklerini ve özgün taraflarını anlamayı perdeleyebilmektedir. Fikrî benzerliklerin hakiki ilişkiye işaret ettiğine dair bir iddia, pek çok zümre arasında bağ kurmayı olanaklı hale getirebilmektedir.⁸³ Örneğin biz de diğer araştırmacılar gibi tarihî verileri bir kenara bırakıp sadece fikrî ortaklıklar üzerinden benzer bir ilişki kurabilir ve İslam düşünce geleneğinde bireyin Allah karşısında herhangi bir iradesinin ve kudretinin olmadığını iddia eden Cebriyye mensuplarının bu düşüncüyü, “Allah Teâlâ izin verdiği sürece nefis fiil yapmaya güç yetirir. Allah nefsi engellediğinde, tıpkı bir hayvanın sahibi tarafından bağlanması gibi, nefis hiçbir şey yapamaz. Yani insan, çağrıldığı her işi yapmaya güç yetirir ve ona doğru hareket edebilir. Fakat Allah insanı bağladığında yani engellediğinde insan hiçbir şey yapmaya güç yetiremez”⁸⁴ görüşüne sahip olan Hellenistik dönemden Stoacılar’dan⁸⁵ aldıkları iddiasında bulunabilirdik. Fakat bu iki kesimin birbirinden etkilenmiş olması muhtemel görünmemektedir. Çünkü Cebri düşünce Müslümanların henüz Yunan felsefesiyle tanışmadıkları ilk asırlarda ortaya çıkmış, bazı bilgilere göre Ca’d b. Dirhem (öl. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân

⁸² Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 548.

⁸³ Mezhepler tarihinin klasik kaynakları olan makâlât ve fırak eserlerine baktığımızda yazarlar genelde muhalifi oldukları mezhepleri bir şekilde fikrî olarak Mecûsîlik ve Yahudilik gibi dinlerle ve farklı mezheplerle ilişkilendirmiştir. Örneğin Abdülkâhir Bağdâdî (öl. 429/1037-38) bazı mezheplerin görüşlerinin Mecusilerle benzer olduğunu ve hatta bazı noktalarda onların fikirlerini benimsediklerini iddia etmiştir. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıglalı, 8. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 19, 69, 214, 217, 221, 227. Ayrıca bazı benzerlikler kurarak Nazzâm’ın atom anlayışını Şîa’ya mensup Hişâm b. Hakem’den aldığını iddia etmiş ve sadece büyük günah meselesindeki tartışmalarda Mu’tezile ve Haricîlerin bazı açılardan ortak düşündüğüne dikkat çekerek Mu’tezile’yi “Haricîler’in kaypakları” şeklinde nitelemiştir. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50, 86.

⁸⁴ Bk. Şehristânî, *Milel ve’n-nihâl*, 542-544.

⁸⁵ Milattan önce 300’lerde Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan ve milattan sonra 200’lere kadar etkili olan bir felsefe okuludur. Bk. Mahmut Kaya, “Revâkıyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:24-26.

(öl. 128/745-46) tarafından sistemleştirilmiştir.⁸⁶ Bu açıdan eğer farklı düşünce geleneklerinin birbirinden etkilendiklerine dair bir iddiada bulunulacaksa bunun somut verilerle de desteklenmesi gerekmektedir. Şîa ve tasavvuf gelenekleri arasında bazı kavram ve düşünce ortaklığının bulunması, iki yapı arasında ilişki olabileceğine dair ihtimallere kapı aralamaktadır. Fakat görünen o ki bu ilişkinin Şeybî, Henry Corbin ve Câbirî gibi düşünürlerin takip ettiği yöntem üzerinden tespit edilmesi mümkün görünmemektedir.

Her ne kadar Şîa ve tasavvuf geleneklerinde ana kavramlar itibarıyla bir ortaklık söz konusuysa da detaylarda önemli farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin zâhirî ve bâtinî bilgi ayrımına dair vurgu hem tasavvufî hem de İsmâilî düşüncenin temayüz eden özelliğidir. Bazı araştırmacılar metinlerindeki bu ortak vurgudan dolayı tasavvuf geleneğindeki bu ayrımın İsmâilî kökenli olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁷ Her iki zümrenin eserlerindeki dil ve yorum biçiminin benzerliği de zihinlerde bu şekilde bir ilişki olabileceği ihtimaline kapı aralamaktadır. Nitekim Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) İsmâilî iken kaleme aldığı risaleler bazı yönleriyle, özellikle de bâtinî tevîl açısından tasavvuf eserleri olarak da kabul edilebilir.⁸⁸ Fakat İsmâilîler'in bâtinî bilgiye yaptıkları vurgu; araçsaldır, dar bir okumanın parçasıdır ve sofistlik önermeler üzerinden bilginin imkansızlığını ispatlama yoluyla imamın dinî ve dünyevî otoritesini temellendirmeye yöneliktir.⁸⁹ Sûfilerin bâtinî vurgusu, şeyhin ya da velinin konumu açısından araçsal bir hüviyet taşısa da İsmâilîler'e göre daha köklü bir okuma ve bizatihi dinin anlaşılmasına dönük bir tasavvur ihtiva etmektedir. İsmâilîler'de bâtinî bilgi, ezelden tayin edilmiş muayyen bir şahısta/imamda temerküz eden bir bilgi türü iken, sûfilerde 40⁹⁰, 300⁹¹, 4 bin⁹², 300 bin⁹³ gibi farklı sayıda kişinin seyrüsülûk ve riyâzetle tedrici olarak erişebileceği çok katmanlı bir bilgiye tekabül etmektedir.

⁸⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 17-18; Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 102-104; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7:234-236.

⁸⁷ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 337.

⁸⁸ Bk. Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı : Evsafü'l-eşraf.*, trc. Anar Gafarov (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009); Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, "Mebde ve Meâd", *Üç Risale*, trc. Harun Işık (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019).

⁸⁹ Bk. Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, thk. İsmail Kurban Hüseyin Ponavala (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 214-230.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya: Veliliğin Sonu*, trc. Salih Çift, 3. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 120.

⁹¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb.*, 276; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 6:119.

⁹² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb.*, 276.

⁹³ Seyyid Muhammed Nurbahş, "er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye", *Professions de Foi de Deux Kubrawis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş*, haz. M. Molé, 17 (Bulletin D'études Orientales, 1961), 197.

Tasavvufî düşüncenin İmâmiyye Şîası'yla ortak yönleri ise daha sınırlıdır. Örneğin en çok ilişkilendirilen konulardan birisi olan velâyet görüşü İmâmiyye Şîası'nda tamamen siyasî, zâhirî ve akidevî bir içeriğe sahipken, sûfîlerde veliler topluluğu olan ricâlû'l-gayb genellikle manevî alemde tasarrufta bulunan seçkin ve muğlak bir zümreye işaret etmektedir.⁹⁴ Hatta velinin kendisinin veli olduğunu bilmesinin caiz olup olmadığı konusu bile tartışılmıştır.⁹⁵ Aynı şekilde İmâmiyye Şîası'nın yeryüzü kıyamete kadar hüccetsiz/imamsız kalmaz fikri ile sûfîlerin alem kıyamete kadar bir veliden/hüccetten mahrum kalmaz⁹⁶ ilkeleri ortak nitelikler taşımaktadır. Fakat İmâmiyye Şîası, hüccetliği sonuncusu gâib olan 12 imama hasretmiş ve gâib olan 12. İmam Mehdi, bazı menkıbevî rivayetleri bir kenara bırakırsak herhangi bir tasarrufta bulunmadan zuhurunu bekleyen bir şahsiyet iken, sûfîlerin velileri için gaybet söz konusu değildir, hayattadırlar, tasarrufta bulunurlar ve kıyamete kadar birinin diğerine devrettiği silsilelere sahiptirler.⁹⁷

İmâmiyye Şîası'nın imamı/velisi ezelden tayin edilmiş, nas ve vasiyetle imameti/velâyeti sabit olan kişi iken; sûfîlerin velisi şeytan ve nefsinin tuzaklarına karşı sürekli mücadele veren ve şiddetli bir seyrüsülûkten sonra bu makama vasıl olan kişidir. Hatta bazı kişiler için seyrüsülûk ve riyâzetin önemli aşamalarını geçtikten sonra nefsinin ve şeytanın hilelerine aldanarak velilik makamından düşmesi de söz konusudur.⁹⁸ Bu yönüyle sûfîlerin velisi, ancak mücâhede, seyrüsülûk ve Allah'ın inayetiyle veli olabilir.⁹⁹ Yani imamet vehbî iken, velilik ne tam anlamıyla vehbî, ne de kesbîdir. Şîîler'in ilk imamı/velisi Hz. Ali iken, tasavvuf geleneğinde velâyet anlayışını sistemleştiren Hakîm et-Tirmizî'ye (öl. 320/932) göre Hz. Peygamber'den sonra velilerin önderi Hz. Ebû Bekir, ondan sonra Hz. Ömer'dir.¹⁰⁰ Hatta Tirmizî, Hz. Peygamber'den sonra hiçbir insanın ilk iki halifenin makamına yetişemeyeceğini, halife olarak Hz. Osman ve Hz. Ali'nin sonraki halifelere nispetle hususi bir meziyetlerinin bulunmadığını belirtmiştir.¹⁰¹ Bunun yanında her iki taraf da Hz. Ali gibi aynı kişilere veli unvanı vermekle birlikte, sûfîlerin velâyeti çok daha geniş kapsamlıdır; ilk üç halife

⁹⁴ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, trc. Süleyman Uludağ, 5. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 124-125; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, 276-277; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 6:113-121.

⁹⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 2018, 53-54; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, 124-125; Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî Sühreverdî, *İrşâdü'l-mürîdîn ve mecdü't-tâlibîn*, trc. Mehmet Emin Fidan (İstanbul: Hacegân, 2000), 206-207.

⁹⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 2018, 134; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 6:119.

⁹⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, 276.

⁹⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 2018, 59, 71-73, 178.

⁹⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 2018, 185-188.

¹⁰⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 2018, 137.

¹⁰¹ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 2018, 227-228.

ve Sünnî mezhep imamları da dahil çok sayıda kişiyi içine alan bir muhtevaya sahiptir.¹⁰²

Mehdilik düşüncesi ise en tartışmalı konulardan birisidir. Pek çok araştırmacı bu düşüncenin köklerini kadim dinlerde ararken, bazıları Şîa kaynaklı olduğunu ileri sürer. Esasen bu konu sadece tasavvuf geleneğiyle ilgili olmayıp, bütün olarak Sünnî ve Şîî mezheplerin mehdi düşüncesiyle ilişkilidir. Fakat İbn Haldûn'un sûfîlerin mehdi düşüncesini Şîîler'den aldıklarına dair iddiasından¹⁰³ dolayı burada ele almak gerekmektedir. Geç dönemde özellikle de İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle birlikte tasavvuf literatüründe ön plana çıkan bu anlayışla Şîîler'in mehdi fikri arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. İmâmiyye Şîası'nda mehdi, Hüseyinî soydan 12. İmam iken sûfîlerin mehdi anlayışında böyle bir netlik yoktur. İbnü'l-Arabî'nin genel anlamda Sünnî kaynaklara mutabık olarak resmettiği mehdisi Şîa'daki gibi Hüseyinî soydan olmayıp Hasanî soya mensuptur.¹⁰⁴ Şeyh Alâüddevle-i Simnânî'ye (öl. 736/1336) göre mehdi Hz. Hüseyin'in soyundan olacaktır¹⁰⁵ fakat bu kişi İmâmiyye Şîası'nın mehdîsinden farklıdır. Çünkü ona göre İmâmiyye Şîası'nın mehdîsi olan 12. İmam gaybet sonrası üç yüz abdâl arasına katılmış, 19 yıl kutupluk makamında kaldıktan sonra vefat etmiş ve Medine'ye defnedilmiştir.¹⁰⁶ Muhammed Nûrbahş'ın (öl. 869/1464) mehdîsi ise ilki Hz. Ali olan ve sayıları üç yüz bini geçen veliler silsilesinin son halkasıdır.¹⁰⁷

İlk dönem sûfîlerde silsile anlayışının olmadığı görülmektedir. Bunun yanında onlar, ilk üç halife ve sahabeyle birlikte Ca'fer es-Sâdık'a (öl. 148/765) kadar olan imamları da sûfîlerin önderleri olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁸ Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Ca'fer es-Sâdık sonrası İmâmiyye Şîası'nın imamlarını pek tanımamaktadırlar.¹⁰⁹ Sonraki dönemlerde özellikle de 7/13. asırdan itibaren bazı tarikatlar, silsilelerini Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) kanalıyla,¹¹⁰ bazıları da daha önceki

¹⁰² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb.*, 131-136; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 6:113.

¹⁰³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:494-496.

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 13:64.

¹⁰⁵ Ebü'l-Mekarim Rükneddin Ahmed Alaüddevle-i Simnânî, *Kırk Meclis: Çihil Meclis*, trc. Kübra Zümrüt Orhan (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021), 155.

¹⁰⁶ Simnânî, *Kırk Meclis: Çihil Meclis*, 24,148.; Ebü'l-Mekarim Rükneddin Ahmed Alaüddevle-i Simnânî, *'Urve li-ehli'l-hâlve ve'l-celve*, thk. Necîb Mâyil-i Herevî (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1983), 367.

¹⁰⁷ Nurbahş, "er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye", 197.

¹⁰⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, 66; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb.*, 137-145.

¹⁰⁹ Erken dönem sûfîlerin Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e bakışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Salih Çift, "Gazzâlî Öncesi Mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'le İlgili Görüşleri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005): 165-174.

¹¹⁰ Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, "Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Said Huseyn ibni Gaybî", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XVII/1-4 (1956 1955): 87-88; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIX (1999): 552-556.

sûfilerin pek bilmedikleri 8. İmam Ali er-Rızâ (öl. 203/819) üzerinden Hz. Ali'ye dayandırmışlardır. İkinci silsilenin Ali er-Rızâ'ya ulaştırılmasında muhtemelen siyasî ve dinî hadiselerin etkisi olmuştur. Çünkü bu silsilenin ortaya çıktığı Moğollar döneminde özellikle de Olcaytu'nun Şîliğe geçmesi ve halka da bu yönde baskı yapması sonucu Şîliğin sûfilerin daha fazla gündemine girdiğini görmekteyiz.¹¹¹ Bu sufiler İmâmiyye Şîası'nın imamet görüşünü eleştirmekle birlikte, öncekinden farklı olarak on iki imamı kabul etmek gibi bir yeniliğe imza atmışlardır. Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221), Muhammed b. Talha en-Nasîbî eş-Şâfiî (öl. 652/1254), Alâüddevle-i Simnânî (öl. 736/1336), Hüseyin b. Gaybî (öl. 1481), Nakşibendiyye tarikatı mensuplarından Hâce Muhammed Pârsâ (öl. 822/1420), Molla Câmî (öl. 898/1492) ve Fazlullah el-Huncî (öl. 927/1521), Rifâiyye tarikatından Sirâceddin el-Mahzûmî (öl. 885/1480) ve Çiştîyye tarikatından Abdurrahman Çiştî (1094/1683) gibi bazı sûfiler, İmâmiyye Şîası'nın yüklediği siyasî ve akidevî içerikten tecrit ederek on iki imamı tasavvuf geleneğine taşımışlardır.¹¹² Her hâlükârda geç dönemde ortaya çıkan bu silsileler ve on iki imamla ilgili edebiyat tasavvuf ve Şîa'nın menşei itibarıyla ilişkili olduğuna dair yeterli veri sunmamaktadır.

Sûfiler, Ehl-i beyt'i Hüseyinî kola inhisar etmezler ve bu kavramı daha geniş bir okumanın parçası yaparlar. Hatta bu konuda oldukça farklı bakış açısına sahip olan Hakîm et-Tirmizî, Ehl-i beyt'ten maksadın Hz. Peygamber'in soyu olmayıp, onun manevî mirasının varisleri olan ve her devirde kırk kişiden oluşan veliler topluluğu

¹¹¹ Simnânî, *Kırk Meclis: Çihil Meclis*, 189.

¹¹² Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Muhtârname*, thk. Muhammed Rızâ Şefî' (Tahran: İntişarat-ı Tus, 1358), 23; Kemâlüddîn Ebû Sâlim Muhammed b. Talha b. Muhammed el-Ceffâr en-Nasîbî, *Meâlîbü's-sûl fî menâkıbi âli'r-Resûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1419); Simnânî, *Kırk Meclis: Çihil Meclis*, 189; Ebû'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed Pârsâ, *Faşlü'l-hiğâb*, thk. Muhammed b. Osmân b. Muhammed Şerîf (Taşkent: Matba-i Gulâmî?, 1331), 328-450; Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed Molla Câmî, *Peygamberlik Müjdeleri: Şevahidü'n-nübüvve* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018), 196-267; Ebû'l-Hayr Emînüddîn Fazlullah b. Rûzbihân b. Fazlillâh el-Huncî, *Vesîletü'l-hâdim ile'l-mahdûm*, thk. Resûl Ca'feriyân (Kum: Kitabhâne-i Umûmî Hazreti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1372); Abdullah Muhammed Sirâceddin el-Mahzûmî, *Şihâhu'l-ağbâr* (İstanbul: ?, 1306), 55-56; Abdurrahman Çiştî, *Mir'âtü'l-esrâr*, thk. ve trc. Kaptân Vâhid Bahş Siyâl Çiştî (Lahor: Diyâu'l-Kuran, 1993), 188-229; Gölpınarlı, "Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Said Hüseyin ibni Gaybî", 88-89. Sünnî karakterli Ahilik kültüründeki On iki imam anlayışı için bk. Rıza Yıldırım, "Anadolu'da İslamiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslam Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Osmanlı Araştırmaları*, 43 (2014): 93-124. On iki imam'a olan muhabbet sadece sûfilerle sınırlı değildi. Onlar dışında bazı Sünnî alimler de on iki imamın sîreti hakkında eserler kaleme almışlardır. Önceleri Hanbelî mezhebinden olan, daha sonra Hanefîliğe geçen ve Hanefî mezhebinin üstünlüğü hakkında *el-İntişâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-şahîh* isimli bir eser kaleme alan Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) torunu Sibt İbnü'l-Cevzî (öl. 654/1256) de on iki imamın hayatları hakkında orta hacimde bir eser kaleme almıştır. Bk. Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretü'l-havâşşî li'e'imme fî haşâ'îşî'l-e'imme*, thk. Hüseyin Takizade, 2. Bs, 2 c. (Beyrut: el-Mecmaü'l-Alemi li-Ehli'l-Beyt, 1433).

olduğunu iddia eder.¹¹³ Üstelik sûfîlerin çoğunluğu neredeyse Ehl-i beyt'i sevdikleri oranda Şiîler'e mesafeli durmuşlar, onları Ehl-i beyt mensuplarını istismar etmekle suçlamışlardır.¹¹⁴ Nitekim bazı araştırmacıların velâyet görüşünden dolayı tasavvufu Şiîlik'le ilişkilendirdikleri¹¹⁵ ilk dönem sûfîlerden Hakîm et-Tirmizî, Şîa'nın imamet görüşüne reddiye maksadıyla bir risale kaleme almıştır.¹¹⁶ Aynı şekilde Attâr, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfîler eserlerinde Şiîler'e karşı sert eleştiriler getirmişler ve bazen de onları oldukça tahfif edici hikayelere yer vermişlerdir.¹¹⁷

Modern dönemdeki bazı araştırmacılar, Ehl-i beyt sevgisi ve imamet/tarikat silsilelerinin ortaklığı gibi unsurların sûfîlikten Şiîliğe geçişi kolaylaştırdığını iddia etmişlerdir.¹¹⁸ Söz konusu iddiayı temellendirme noktasında özellikle Moğollar sonrasında ortaya çıkan Şîi temayüle sahip ve bazı açılardan tasavvufî karakter taşıyan Şeyhiyye, Muşâ'şaiyye, Mar'aşiiyye ve Hurûfiyye gibi zümreleri ve sonradan şîleşen Safeviyye ve Nûrbahşiiyye tarikatlarını örnek göstermişlerdir. Fakat ilk dört hareketin tasavvufî yapılar oldukları şüphelidir ve Gökbulut'un belirttiği gibi daha ziyade mehdici bir karaktere sahiptirler.¹¹⁹ Nûrbahşiiyye ve Safeviyye tarikatlarının şîleşme süreçleri hakkındaki tarihî bilgiler oldukça sınırlıdır ve bu değişimde fikrî ortaklıkların etkili olup olmadığına dair elimizde veri bulunmaktadır. Zebebiyye ve Nimetullahiyye tarikatlarının şîleşmesinde ise fikrî benzerliklerden ziyade, Şah İsmâil'in mezhep değiştirmeye yönelik cibrî uygulamalarının etkili olduğu düşünülmektedir.¹²⁰

¹¹³ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 2018, 120-122.

¹¹⁴ Bk. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Manîku't-tayr*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 33; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 2:355-56; Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957), 7:234; Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, trc. Veled Çelebi İzbudak (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990), 5:70-74; Simnânî, *Kırk Meclis: Çihil Meclis*, 81-82; Simnânî, *Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*, 308; Halil İbrahim Şimşek, "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö. 1034-1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* IV/3 (2004): 199-209.

¹¹⁵ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 344.

¹¹⁶ Ahmed Subhî Furat, "al-Hakim al-Tirmizi ve al-Radd 'Ala'l-Rafiza Adlı Risâlesi", *Şarkiyat Mecmuası*, 6 (1966): 23-46.

¹¹⁷ Attâr, *Manîku't-tayr*, 33; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 2:355-56; Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, 7:239; Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 5:70-74.

¹¹⁸ Süleyman Uludağ'ın bu yönde iddiaları için bk. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, 137-137 (dipnot 6). Bu iddiaların detaylı bir tahlili için bk. Süleyman Gökbulut, "Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/30 (2016): 269-297; Mehmet Çelenk, 16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 128-134.

¹¹⁹ Bk. Gökbulut, "Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü", 280-284.

¹²⁰ Terry Graham, "The Ni'matu'llahi Order Under Safavid Suppression and in Indian Exile", *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*, ed. Leonard Lewisohn - David Morgan (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 165, 184.

Fikrî ortaklıkların sûfilikten Şîliğe geçişi kolaylaştırdığına dair iddiaları geçersiz kılacak tarihî veriler de söz konusudur. Erken dönem Şîî ve sûfî tabakât eserlerinde sûfilikten Şîliğe geçişe dair kayıtlara pek rastlanmaz. Ayrıca Nimetullâhiyye, Nûrbahşiyye ve Zehebiyye'nin şîileştiği 9/15. ve 10/16. asırlarda Horasan, Hindistan ve Safevî topraklarında şîileşme veya şîileştirme faaliyetlerine karşı en sert muhalefeti gösteren zümrelerin başında, silsilelerinde Hz. Ali veya Ca'fer es-Sâdık'ın bulunduğu Nakşibendiyye, Kâdiriyye ve Şettâriyye tarikatları gelmektedir. Nakşibendiyye mensubu Molla Câmî, İmâmiyye Şîası'nın on iki imamını da kapsayan sûfî tabakat eseri kaleme almış¹²¹ olmasına rağmen Sultan Hüseyin Baykara (1470-1506) döneminde Horasan'da Şîîler'e karşı sert tutumuyla meşhurdur.¹²² Aynı şekilde 10/16. asırda Nakşibendi ve Kâdiri sûfiler, İran'da Safevî şahlarının şîileştirme politikalarına karşı direniş gösteren zümreler arasında yer almışlardır. Nitekim onlar, bu siyasete muhalefet ettikleri için Safevî topraklarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Safevîler dönemi metinlerine baktığımızda Şîîler'in en sevmediği Sünnî zümrelerin başında Nakşibendiler gelmektedir.¹²³

Hindistan'da ise 9/15. asrın sonlarına doğru Dekken'deki Ahmednagar, Bîcâpûr ve Gûlkünde bölgelerinde kurulan Nizâmşâhî (1490-1595), Âdilşâhî (1489-1686) ve Kutubşâhî (1512-1687) isimli üç hanedanlık Safevîler'le takriben aynı dönemde Şîiliği resmi mezhep olarak ilan etmişler, hakimiyetlerindeki bölgelerde şîileştirme faaliyetleri yürütmüşler ve özellikle de bu siyasetin bir parçası olarak başka bölgelerden Şîî alimler davet etmişlerdi.¹²⁴ Bu baskılara karşı muhalefet sergileyen Sünnî cemaatlerin başında Şettâriyye, Nakşibendiyye ve Kâdiriyye tarikatları gelmektedir.¹²⁵ Hatta Bîcâpûr'daki Şettâriyye şeyhi Şâh Sibgatullâh (öl. 1015/1606) aktif bir şekilde bu politikaya muhalefet etmiş, hutbelerinde Şîîler'e ve şîileştirme siyaseti yürüten dönemin sultanına sert eleştiriler getirmiştir. Bazı dönemlerde onun müritleriyle Şîîler arasında çatışmışlar

¹²¹ Molla Câmî, *Peygamberlik Müjdeleri: Şevahidü'n-nübüvve*, 196-267.

¹²² Bk. Kemâleddin Abdülvâsî Nizâmî Bâharzî, *Makâmat-ı Câmî: Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, haz. Veysel Başçı (İstanbul: BüyüyenAy, 2016), 181-184, 190-195, 202-204, 235-236.

¹²³ Seyyid Şerif Mar'âşî Hüseyinî Nurullah Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâşib fi'r-redd-i Nevâkızu'r-revâfîz*, thk. Kays Attâr (Kum: İntişârâtı Delîli Mâ, 1426), 2:264-265; Seyyid Şerif Mar'âşî Hüseyinî Nurullah Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, tsh. Seyid Ahmed, Abdu Menâfî (Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1354), 2:149.

¹²⁴ M.Z.A. Shakeb, "The Role of the Sufis in the Clanging Society of the Deccan, 1500-1750", *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*, ed. Leonard Lewisohn - David Morgan (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 364-375.

¹²⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur : 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. (Princeton: Princeton University, 1978), 108. Ayrıca bk. Ebü'l-Berekât Ahmed b Abdilehad b Zeynîlâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Redd-i Revâfîz* (Lucknow: Münşî Nevâl Kîşver, 1292); Şimşek, "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö. 1034-1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı".

da meydana gelmiştir.¹²⁶ Bir başka Şettâriyye şeyhi Abdürraûf es-Sinkilî (öl. 1105/1693 [?]) Açe'de Şîî hareketlere karşı şiddetle karşı koyup Sünnîliği savunmuştur.¹²⁷ Bu veriler tarikat silsilelerinin ve Ehl-i beyt sevgisinin sûfîlerin şîîleşmesinde belirgin bir role sahip olmadığını göstermektedir.

4.2. Safevîler Dönemi İmâmiyye Mensupları Açısından Tarihî Süreçte Şîîler'in Tasavvufa Yaklaşımı

Tasavvufta şîîlik arama temelli bu çabaları veya tasavvuftan Şîîliğe doğru bir incelemeyi bir kenara bırakıp bu ilişkinin taraflarından birisi olan İmâmiyye mensuplarının gözünden meseleye perspektif tutmaya çalıştığımızda aynı yoğunlukta renkli bir edebiyatla ve tartışma alanıyla karşılaşmıyoruz. Çünkü Safevîler dönemine kadar İmâmiyye Şîîsî'nde köklü bir sûfî yapılanma ve buna mukabil belirgin bir tasavvuf muhalefeti mevcut değildi. Doğal olarak da bu yönde geniş bir literatür oluşmamıştı. 8/14. asır sonrası Haydar el-Âmülî (öl. 787/1385'ten sonra), İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî (öl. 904/1499 [?]) gibi özellikle İbnü'l-Arabî düşüncesinden etkilenmiş Şîî sûfî alimler ve Şîî temayüle sahip tarikatlar bulunmakla birlikte bunların fikirleri İmâmiyye Şîîsî düşüncesinde güçlü bir şekilde karşılık bulmamıştı.

Safevîler döneminde ise özellikle de 11/17. asırda İmâmiyye Şîîsî-tasavvuf ilişkisine dair bir kırılma meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde daha önceki Sünnî tasavvuf mirasını tevarüs eden ve bunu Şîîlik'le mezceden güçlü bir Şîî tasavvuf anlayışının neşet ettiği görülmektedir. Bu kırılmanın önemli mimarları daha ziyade Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Attâr, Şebüsterî gibi sûfîlerin birikiminden istifadeyle yeni bir Şîî-tasavvuf terkihi vücuda getiren Şîî sûfî alimler ve Kübreviyye'nin sonradan şîîleşen iki kolu Nûrbahşiyye ve Zehebiyye tarikatları mensuplarıdır.

Bu noktada akla gelebilecek ilk sorulardan birisi sûfî bir yapılanma olan ve sonrasında devlete doğru evrilen Safeviyye tarikatının bu mirasın neresinde durduğu meselesidir. Umulanın aksine -en azından ulaştığımız kaynaklar üzerinden değerlendirecek- söz konusu kırılmada bu tarikatın katkısı oldukça sınırlıdır. Bazı araştırmacılar bu durumun Şah İsmâîl ve sonrasında Safeviyye tarikatı mensuplarının/Kızılbaşların sûfî karakterlerini kaybetmelerinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Şah İsmâîl ve Şah Tahmasb dönemlerinde siyasî iddialarıyla istikrarsızlığa sebep olan Kızılbaşların yönetimden tasfiye edilmeleri maksadıyla dışarıdan felsefe ve tasavvuf karşıtı müteşerri Arap ulema ithal edilmiş, yönetim ve

¹²⁶ Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur*, 114-117.

¹²⁷ Nihat Azamat, "Abdürraûf es-Sinkilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1:294.

ulemanın ortak mücadelesiyle Safeviyye tarikatı mensuplarının hem siyasî nüfuzları hem de sûfî yönleri zayıflamış ve nihayetinde Şîlik baskın çıkarak Kızılbaşlar şifleşmişlerdir.¹²⁸ Fakat burada asıl sorulması gereken soru Şah İsmâil döneminde Safeviyye tarikatının klasik manada bir tarikat yapılanmasına sahip olup olmadığıdır. Söz konusu araştırmacılar Safeviyye tarikatı mensuplarının sûfî olduklarının ispatı olarak Şah İsmâil'e *mürşid-i kâmil* şeklinde hitap etmiş olmalarını yeterli görmüşler, bunun dışında bu oluşumun sûfî bir yapılanma olması için gerekli olan tarikat adabı ve erkânı, örgütlenme biçimi, toplumsal tabanı gibi konularda genellikle herhangi bir veri sunmamışlardır.

Mürşid-i kâmil hitabı, bir zümrenin sûfî bir yapılanma olduğunu gösterme noktasında yetersizdir ve tarikattan ziyade salt manada Şah İsmâil gibi kült bir lider etrafında toplanan bir zümreye işaret etmesi de mümkündür.¹²⁹ Eğer Safevîler dönemindeki Safeviyye tarikatı klasik manada bir tarikat yapılanması olsaydı Nûrbahşîyye ve Zehebiyye gibi toplumsal tabanda bir devamlılığının olması beklenirdi. 11/17. asırdaki tasavvuf reddiyeleri ve müdafaa metinlerinde bu tarikatın mensubu olduğuna dair bilgilere yer verilmemesi de bu tespiti destekleyen bir unsurdur. Bu noktada Şah İsmâil dönemindeki Safeviyye tarikatının sûfî karakteri tam manasıyla ortaya konulmadığı sürece, bu tarikatın sûfilikten Şîliğe geçişi şeklindeki sıklıkla tekrarlanan okuma biçimi şüpheli hale gelmektedir.

Konumuz açısından pek de önemli olmayan Safeviyye tarikatı merkezli spekülasyonlar bırakıp Safevîler dönemindeki Şîî tasavvuf anlayışına göz attığımızda karşımıza Sünnî tasavvuf karakterli Şîî tasavvuf düşüncesinin çıktığını görürüz. Bu fikrî temel üzerine teşekkül eden Şîî tasavvuf anlayışı geniş bir kabule mazhar olmuştur. Bu haliyle de Şîî ulemanın toplumsal nüfuzu için tehdit teşkil etmeye başlamış ve nihayetinde bu düşünceye yönelik sert bir muhalefetin başlamasına sebep olmuştur. Fakat bu dönemdeki tasavvuf muhalefeti de belli açılardan Sünnî karakterliydi. Çünkü

¹²⁸ Bk. David Morgan, "Rethinking Safavid Shi'ism", *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*, ed. Leonard Lewisohn - David Morgan (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 27; Farhang Jahanpour, "Western encounters with Persian sufi literature", *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*, ed. Leonard Lewisohn - David Morgan (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 33; Leonard Lewisohn, "Sufism and the School of Isfahan: Tasawwuf and 'Irfan in Late Safavid Iran ('Abd al-Razzaq Lahiji and Fayd-i Kashani on the Relation of Tasawwuf, Hikmat and 'Irfan)", *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*, ed. Leonard Lewisohn - David Morgan (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 65-70, 79; Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur*, 96-97; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:748-749.

¹²⁹ Kızılbaşların Şah İsmâil'e bakış açıları hakkında kısa bir değerlendirme için bk. Lewisohn, "Sufism and the School of Isfahan: Tasawwuf and 'Irfan in Late Safavid Iran ('Abd al-Razzaq Lahiji and Fayd-i Kashani on the Relation of Tasawwuf, Hikmat and 'Irfan)", 68-76.

Şîî gelenekte daha öncesinde bu yönde bir pratik oluşmamıştı. Bundan dolayı bu dönemin Şîî tasavvuf muhalifleri; İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), Ebû Bekr et-Turtûşî (öl. 520/1126)¹³⁰, bu dönemde Sünnî olarak bilinen Zemahşerî (öl. 538/1144),¹³¹ Süyûtî (öl. 911/1505)¹³² gibi alimlerin metinlerinden sûfilere yönelik eleştirilere sıklıkla atıf yapmak zorunda kalmışlardır.¹³³ Fakat bazen onların metinlerindeki sûfilere sadece bir kesime yönelik eleştirileri, tasavvufa yönelik mutlak eleştiri olarak sunmuşlardır. Aynı şekilde Şîî gelenekte bu yönde bir edebiyat gelişmediği için *sûfî* kelimesinin kökenine dair tartışmaları tamamıyla Sünnî metinler üzerinden yürütmüşlerdir. Şîî sûfilerin en fazla sitem ettikleri konulardan birisi de buydu. Çünkü onlara göre tasavvuf muhalifleri hem tasavvufun Sünnî menşei olduğunu iddia etmekte, hem de Sünnî metinler üzerinde tasavvuf eleştirileri getirmekteydiler.¹³⁴

İmâmiyye Şîası'na mensup tasavvuf muhalifleri ve sûfilerin bu mücadelesi özellikle 11/17. asırda edebiyata yansımaya başlamış ve her iki taraf fikrî duruşlarını müdafaa edebilmek için yoğun bir telif faaliyetine girişmişlerdir. Kendi anlayışlarına tarihî kök inşa edebilmek için tarihî malzemeyi düşünceleri istikametinde yeni bir kalıba dökmüşler ve fikrî duruşlarını takviye etmek için geçmişteki ulema ve metinlerin itibarından istifade etmek suretiyle iki farklı kurgu inşa etmişlerdir. Tasavvuf muhalifleri, tasavvufun Şîî gelenekte köklerinin olmadığına dair çok sayıda tasavvuf reddiyesi; buna mukabil Şîî sûfiler, hakiki tasavvufun Şîa menşei olduğunu ispatlamak için tasavvuf müdafaası eserleri kaleme almışlardır.

Tasavvuf muhalifleri, *sûfisiz Şîilik* kurgusu üzerinden yeni bir akidevî ve tarihî yazıcılık geliştirmişlerdir. Onlara göre tasavvuf, Şîa tarihi açısından haricî bir unsurdur, imamların ve Şîî ulemanın tamamı tasavvuf karşıtıdır ve Safevîler döneminde ortaya

¹³⁰ Turtûşî'den naklen Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 2:154.

¹³¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 1:353.

¹³² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-Fâriq beyne'l-muşannif ve's-sâriq*, thk. Hilâl Nâcî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419), 57.

¹³³ Bk. Seyyid Muhammed b. Muhammed Mirlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", *Mîras-ı İslâmi-yi Îrân*, thk. Şeyh Ahmed Âbidî (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1416), 2:345; Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehid Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 521/2, 34b-36a (67-70); Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye fi'r-red ale's-sûfiyye* (Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1400), 53-55; Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fi me'â'ini'l-mutaşavvifa*, Kitâbhâne-i Âyetullah Mar'aşî Necefi, nr. 4578, 13b, 17b-18a; Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Müsevî el-Hüseynî Cezâirî, *Zehrü'r-rebi'* (Lübnan: Müessesetü'l-Âlemiyye li't-Teclîd, 1421), 477.

¹³⁴ Muhammed Mü'min el-Hüseynî Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 104b (81b).

çıkan Şîî tasavvuf anlayışı da ârızî bir durumdur.¹³⁵ Bazıları tasavvufu, Safevîler öncesinde yani takiyye döneminde bazı Şîîler'in Sünnîler'le etkileşimi sonucu ortaya çıkan, kendi dönemlerine kadar intikal eden ve Şîîlik'ten ayıklanması gereken *Sünnî artığı* olarak değerlendirmiştir. Bir kısmı da Şah İsmâîl'e kadar İran topraklarına Sünnîler'in hâkim olduğunu kast ederek, bu topraklarda tasavvuf anlayışı gibi Sünnîler'den kalma pek çok bidatin devam ettiğini belirtmiş ve tasavvufu *Sünnî bidat kalıntısı* olarak nitelemiştir.¹³⁶ Bundan dolayı da 11/17. asrın Şîî sûfîlerini, henüz bu bidat kalıntısından arınamayan ve tam anlamıyla şîîleşemeyen *On iki imamcı Sünnîler* olarak isimlendirmişlerdir.¹³⁷ Bu durumun Şîî akideyi tahrip ettiğini düşünen tasavvuf muhalifleri çözüm noktasında iki ilke belirlemişlerdir:

i) Bir Şîî, sûfî olamaz,

ii) Tasavvufu inkâr etmeyen bir âlimin Şîîliğinden söz edilemez.¹³⁸

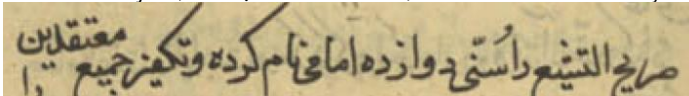
Birinci ilkeye göre, Nûrbahşîyye ve Zehebiyye gibi Şîî tarikatların mensupları, ikinci ilkeye göre Şeyh Bahâî (öl.1030-1031/1622 [?]), Molla Sadrâ (öl. 1050/1640 [?]), Muhammed Takî Meclisî (öl. 1070/1659), Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) ve Muhammed Sâid Kummî (öl. 1107/1695) gibi sûfî Şîîler olarak meşhur olmuş âlimler hedef alınmıştır. Böylece bu kesimlerin taraflarını seçip tasavvuf muhalifi hakiki Şîî olmaları istenmiştir. Nitekim *Hadîkatü's-Şî'a* isimli tasavvuf reddiyesinde “Şîîlik iddiasında bulunan bir cemaatin kendisine sûfî ismini vermesine hayret ediyorum. Niye kendilerine Cebrî, Eş'arî, Mürcî veya Hâricî demiyorlar? Başka bir ifadeyle kendilerine neden Nâsibî taifelerin isimlerinden birini vermiyorlar”¹³⁹ şeklindeki tepki de bu duruma işaret etmektedir.

Tasavvuf muhalifleri, İmâmiyye Şîası'nda tasavvuf düşüncesinin ve sûfî şahsiyetlerin bulunmadığına dair kurgularını inşa ederlerken Şîî sûfîleri veya tasavvuf anlayışına müspet bakan Şîî âlimleri görmezden gelmişler ve ulemanın tamamının tasavvuf karşıtı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddialarını desteklemek maksadıyla Safevîler öncesinden tasavvuf muhalifi olduklarını iddia ettikleri şu isimleri ön plana çıkarmışlardır: Şeyh Sadûk (öl. 381/991), Şeyh Müfid (öl. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ

¹³⁵ 11/17. asrın meşhur tasavvuf muhaliflerinden Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693), Şîa tarihinde tasavvuf düşüncesinin ve sûfî olan bir Şîî'nin bulunmadığını fakat kendi döneminde bu düşüncenin Şîîliğe sirayet etmeye başladığını belirtmiştir. Bk. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşerîyye*, 55.

¹³⁶ Mîrlûhî, *İdrâ'u'l-âkilîn*, Kitabhane-i Âyetullah Mar'aşî Necefî, nr. 389'dan naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:896.

¹³⁷ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 11a.



¹³⁸ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 15b, 28a.

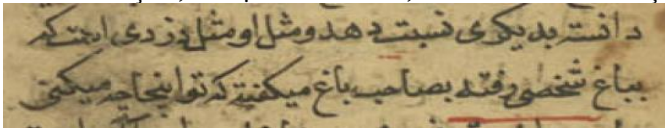
¹³⁹ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 794.

(öl. 436/1044), Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067), Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî (6/12. asır [?]), Ebu'l-Meâli (öl. 485/1092'den sonra), Cafer b. Muhammed ed-Dûrîstî (5/11. Asır [?]), Ebû Mansûr et-Tabersî (6/12. asır [?]), İbn Hamza et-Tûsî (7/13. asır [?]), İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî (7/13. asır), Nasîrüddîn et-Tûsî (öl. 672/1274) ve Allâme Hillî (öl. 726/1325).

Tasavvuf muhaliflerinin iddialarına mukabil, Şîî sûfiler de yeni bir kurgu inşa etmişlerdir. Onlar açısından tasavvuf, Şîîliğin zâtî özelliğidir ve tasavvufun membaı masum imamlardır. Tasavvuf ve Şîîlik tek bir hakikate işaret eder, dolayısıyla hakiki Şîî, sûfî; hakiki sûfî de Şîîdir.¹⁴⁰ İmamlar, dinin hakikati olan bâtinî sırlarını bazı Şîîlerine emanet etmiştir; bu emanet tarikat silsileleri ve Şîî sûfiler yoluyla kesintisiz bir şekilde kendilerine intikal etmiştir. Şîîliğin hakiki temsilcilerinin kendileri olduğunu iddia eden Şîî sûfiler, kendilerini Şîî saymayıp tekfir eden tasavvuf muhalifi ulemayı; başkasının bağı girip, bağ sahibine: “Senin ne işin var burada?” diyen hırsıza benzetmişlerdir.¹⁴¹ Ayrıca kendilerine yönelik Safevîler öncesi Sünnî kalıntıları yakıştırmasına da cevap üretmişler; Safevî Devletini hakikatte sûfilerin kurduğunu ve bu devletin hamurunda tasavvuf bulunduğunu iddia etmişler;¹⁴² Şîî gelenekte tasavvuf muhalefedinin ârîzî bir durum olduğunu belirtmişler ve tasavvuf inkârcılarını Safevîler öncesi *Nâsibî/Sünnî ve Yahudi kalıntıları* olarak nitelemişlerdir.¹⁴³ Şîî ulemanın tarih boyunca tasavvufa müspet baktığını ve bu gelenekte pek çok sûfinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca -tarikât silsilelerindeki sûfiler dışında- kendilerine imamların sırrının/tasavvufun kesintisiz intikalinde aracı olan Şîî sûfî âlimler olarak Şerîf el-Murtazâ, Şerîf er-Radî (öl. 406/1015), Nasîrüddîn et-Tûsî, Kemâleddîn Meysem b. Ali b. Meysem el-Bahrânî (öl. 679/1229), Allâme Hillî, İbn Fehd Hillî (öl. 841/1437), İbn Tâvûs (öl. 664/1266), Haydar el-Âmülî (öl. 787/1385'ten sonra), İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî (öl. 904/1499 [?]) gibi isimlere yer vermişlerdir.

¹⁴⁰ Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Mişbâhu mişkâtî'l-envâr”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 1:354-355; Ni'metullâh b. Rahmetullâh Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 17755/1, 39a-b; Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, *Câvidân-i Hired*, ed. Muhammed Ali Tâvûsî - Muhammed Rızâ İsfendiyâr, 21 (1391): 89.

¹⁴¹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 67b.



¹⁴² Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 73a-74a.

¹⁴³ Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî, *Hikmat al-'ârifîn (Faşlü'l-ḥitâb)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1521/1, 88b-89b.

اجدادهم كانوا يهود او بعضهم
ومن همة الشيخ الصفي تشيعوا
نواصب قبل الدولة الصفوية
بحشمتهم صاروا كبار الاعزة

İki tarafın kurgusunu destekleyen ve zayıflatan tarihî ve fikrî malzeme mevcuttu. Safevîler öncesi Şîî ulema arasında tasavvuf karşısı belirgin bir tavrın olmaması ve bunun yanında ferdi boyutta İbn Tâvûs, İbn Fehd Hillî, Haydar el-Âmülî ve İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî gibi sûfî meşrep olarak meşhur olmuş Şîî âlimlerin bulunması Şîî sûfilerin elini güçlendiren unsurlardı. Ayrıca bu dönemde hakikatte Şîî sûfî olduğuna ve takiyye gereği Sünnî görünmek zorunda kaldığına inanılan Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî (öl. 735/1334) nezdinde Safeviyye tarikatının varlığı, kurumsal manada Şîî tarikatın varlığı noktasında önemli bir dayanaktı. Öte yandan iltizâmî delalet gereği tarihî süreçte sûfî kimliğinin Sünnîlik'le örtüşmesi, tasavvuf geleneğinin Şîî düşüncede köklü bir geçmişe sahip olmaması, bu geleneğin kurucu metinlerinin, tabakât ve fihrist eserlerinin Sünnî sûfiler tarafından kaleme alınmış olması, sûfî tabakât eserlerinde Şîî şahsiyetlerin bulunmaması, tarihte Şîîler'in yaşadığı yerler olarak meşhur olan Kum, Nefes ve diğer bazı şehirlerde tasavvuf faaliyetlerine dair kayıtların sınırlı olması ve Safeviyye tarikatı hariç Şîîa içerisinde kurumsal bir hüviyete sahip meşhur tarikat yapılarının bulunmaması tasavvuf muhaliflerinin iddialarını güçlendiren âmillerdirdi.

Tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfiler, kendi kurgularını zayıflattığı için Şîî gelenekte kendi aleyhlerine olan metinleri veya şahsiyetleri ya görmezden gelmişler ya da bu malzemeye kendi fikirleri istikametinde yeni anlamlar yüklemişlerdir. Bunu yaparken de tarihî malzemeyi belli oranda çarpıtmak zorunda kalmışlardır. Çünkü Şîî düşünce açısından Şîî sûfiler ve tasavvuf muhalifleri şeklinde kitlesel bir kutuplaşma 11/17. asra ait bir olguydu ve geçmişte buna benzer bir ayrışma söz konusu değildi. Bundan dolayı her iki taraf kendi kurgularını destekleyecek verileri almış ve aksi istikametteki tarihî malzemeyi görmezden gelmiştir. Bunun en güzel örneklerini, her iki tarafın listesinde yer alan Şerîf el-Murtazâ ve Allâme Hillî'nin eserlerine dair oluşturulan kurguda görebiliriz.

Dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693), Şerîf el-Murtazâ'nın tasavvufa reddiye maksadıyla bir kitap kaleme aldığını ve eserinin ilerleyen kısımlarında bu reddiyeden nakiller yapacağını belirtmiştir.¹⁴⁴ Fakat ne bu reddiyenin ismine ne de bu eserden yapılan bir nakle yer vermiştir. Üstelik bildiğimiz kadarıyla Şerîf el-Murtazâ'nın böyle bir reddiyesi de bulunmamaktadır. Şîî sûfiler ise Şerîf el-Murtazâ'nın tasavvufî düşünceye karşı müspet bir tavra sahip olduğunu iddia etmişler ve bunun ispatı olarak da *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id* isimli eserine

¹⁴⁴ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 49.

bakılmasını tavsiye etmişlerdir.¹⁴⁵ *Gurerü'l-fevâ'id* birçok ayet ve hadisin Mu'tezilî bakış açısına göre tefsir edildiği edebî yönü baskın bir eserdir. Şîî sûfiler bu eseri listeye dâhil etmekle birlikte, eserden tasavvufa dair herhangi bir alıntı yapmamışlardır. Bundan dolayı hangi kısmına binaen bu listeye dâhil ettikleri bilgisine sahip değiliz. Muhtemelen Şerîf el-Murtazâ'nın zühdün faziletine ve dünyanın zemmine dair bazı şiirlere yer vermesini¹⁴⁶ tasavvufu ilişkilendirmişlerdir. Fakat bu kısımları tasavvufî düşünceye hasretmek mümkün görünmemektedir.

İki tarafın kurgularındaki seçmeci yaklaşımı en iyi şekilde Allâme Hillî'nin eserlerine yönelik iddialarda görebiliriz. Tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfiler aynı eserinden onu, hem tasavvufa müspet bakan hem de tasavvuf muhalifi bir âlim olarak konumlandırmışlardır. Şîî sûfiler, *Nehcü'l-hak* ve onun pek çok eserinde sûfilerin hırkasının Hz. Ali'ye dayandığı, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848 [?]) Ca'fer es-Sâdık'ın sekkâsı (su taşıyıcısı/eve su temin eden kişi) olduğu, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16 [?]) İmam Ali er-Rızâ (öl. 203/819) vasıtasıyla İslam'a girdiği ve ona hizmet ettiği¹⁴⁷ gibi rivayetlere yer vermesinden dolayı onu tasavvufa müspet bakan âlimler listesine dâhil etmişlerdir.¹⁴⁸ Hâlbuki Hillî, bu ifadeleri imamların makamlarının yüceliğinin ispatı olarak dile getirmiştir. Bu kısımda tefsir, fıkıh, tasavvuf gibi pek çok ilmin Hz. Ali'den sadır olduğunu belirtmiş hatta Hâricîlerin bile ilmini ondan aldığını iddia etmiştir.¹⁴⁹ İmamların konumunun diğer insanlara olan üstünlüğünü kıyas maksadıyla Bâyezîd-i Bistâmî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin onlara hizmet etmekle iftihar ettiklerini belirtmiştir.¹⁵⁰ Onun bu bilgiye yer vermesi imamların, tasavvuf geleneğinin önderleri olan bu sûfilerden bile üstün olduğunu ispat içindir. Yoksa bu ifadelerde, bahsedilen sûfilerin ve tasavvufî düşüncenin lehine bir anlatım maksadı söz konusu

¹⁴⁵ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1031/1, 2a; Ali Nakî b. Muhammed İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, thk. Muhammed Hertemenî [?] (İsfahan: Mukîm, 1384), 193.

¹⁴⁶ Bk. Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ: Gurerü'l-fevâ'id ve dürrü'l-kalâ'id*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (y.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954), 2:128-129.

¹⁴⁷ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk*, thk. Aynullah el-Hasenî Urmevi, 4. Bs (Kum: Dârü'l-Hicre, 1414), 238; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkâl (Kum: Behmen [?], 1410), 27; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988), 374.

¹⁴⁸ Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî - Muhammed Takî Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)", *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, tsh. Resûl Ca'feriyan (Tahran: Neşr-i İlm, 1388), 1:843; Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 93-94; Muhammed Ali Müezzîn es-Sebzavârî Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî* (Tahran: Enes Tek [?], 1381), 173-176; Necîbüddîn Rızâ Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdarü'l-vilâye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr.675, 184b-185b..

¹⁴⁹ Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk*, 237-238; Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, 26-28.

¹⁵⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, 374.

değildir. Eğer öyle olsaydı Hâricîlere de müspet baktığı sonucunu çıkarmak mümkün olabilirdi. Öte yandan “Sûfilerin hırkası imamlara dayanır” sözünde sûfileri “işaret ve hakikat erbabı” olarak tanımlaması¹⁵¹ onun sûfilere karşı kısmen müspet tavra sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tasavvuf muhalifleri Hillî'nin tasavvuf muhalifi olduğuna delil olarak aynı eserindeki “Cumhûr'a mensup sûfilerden bir cemaat¹⁵² Allah'ın âriflerin bedenlerine hulûl etmesini caiz görür. Hatta bazıları ‘Allah Teâlâ bizzat vücûdun kendisidir ve her mevcûd Allah'tır’ derler¹⁵³...Şunların Rableri hakkında inançlarına bakar mısın? Bazen hulûlü bazen de ittihâdı caiz görürler. Onların ibadeti raks, el çırpma ve gınâdır”¹⁵⁴ şeklindeki sözlerini ve onun bazı sûfilerin ibadetleri terk etmesiyle ilgili bizzat şahit olduğu bir hikâyeyi naklederler. Hikâyeye göre Allâme Hillî, Hz. Hüseyin'in kabri civarında sûfi bir cemaat görür. Bu cemaat mensupları akşam ve yatsı namazlarını eda etmiş fakat içlerinden birisi bu iki namazı kılmamıştır. Hillî, cemaate bu kişinin namazları terk etmesinin sebebini sorduğunda, onlar bu şahsın Allah'la vuslata erdiği için namaza ihtiyacı olmadığını söylemişlerdir. Bu cevabı tuhaf karşılayan Hillî, bu tarz sûfilîğe yönelik çeşitli eleştiriler getirmiştir.¹⁵⁵ Onun bu eserdeki eleştirileri, bütün tasavvuf geleneğini kapsamayıp sadece Şîa dışındaki mezheplere mensup sûfilerden bir zümreye yöneliktir. Onun bu ifadeleri, mutlak olarak tasavvuf karşıtı olduğuna işaret etmemektedir. Tasavvuf muhalifleri, Hillî'nin “Cumhûr'dan sûfi bir cemaat” şeklinde kayıt düşmesini görmezden gelmişler ve onun bütün sûfi geleneği eleştirdiğine dair bir kurgu oluşturmuşlardır.

Hillî'nin tasavvuf muhalifi olduğuna delil olarak kullanılan ifadelerinden birisi de *Ricâl* isimli eserinde Hallâc-ı Mansûr'la (öl. 309/922) ilgili aktardığı nakildir. İlk dönem Şîi metinlerde Hallâc-ı Mansûr, sûfilîğinden ziyade 12. İmam'ın sefiri olduğu iddiasıyla gündeme gelmiş ve onun sefirlik iddiası çürütülmeye çalışılmıştır.¹⁵⁶ Fakat ileride de detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi 11/17. asırdaki tasavvuf reddiyelerinde Hallâc-ı Mansûr'un sûfi kimliği ön plana çıkarılarak, Şîi gelenekte ona yönelik özellikle de sefirlik iddiasıyla ilgili herhangi bir eleştiri, tasavvuf anlayışına yönelik eleştiri olarak

¹⁵¹ Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-şıdk*, 238..

¹⁵² *Nehcü'l-hak* muhakkiki Urmevi, Hillî'nin Cumhûr kavramıyla İmâmiyye Şîası dışındaki mezhep mensuplarını kastettiğini belirtmiştir. Bk. Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-şıdk*, 54 (Dipnot 1).

¹⁵³ Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-şıdk*, 57..

¹⁵⁴ Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-şıdk*, 58.

¹⁵⁵ Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-şıdk*, 57-59.

¹⁵⁶ Örnek olarak bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, thk. İbadullah Tahrani, Ali Ahmed Nasih (Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411), 401-403. Ayrıca Şîi gelenekte Hallâc-ı Mansûr'un sefirlik iddiasıyla ilgili tartışmalar III. Bölüm'de ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

sunulmaya çalışılmıştır.¹⁵⁷ Hillî bu eserinde, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin eserlerinden naklen, sefirlik iddiasında bulunan ve bundan dolayı Şîa tarafından zemmedilen şahsiyetler arasında Hallâc-ı Mansûr'un ismini de zikretmiştir. Bu kısımlarda tasavvuf geleneğine yönelik herhangi bir eleştiri getirmemiştir.¹⁵⁸

Hillî'nin bu tartışmada atıf yapılan başka bir eseri de diğer mezheplere karşı Şîi imamet anlayışını müdafaa etmek için yazdığı *Minhâcü'l-kerâme*'dir. 11/17. asrın Zehebiyye şeyhlerinden Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713), bu eserdeki bazı ifadelerden dolayı Allâme Hillî'yi tasavvufa meyyal Şîi âlim olarak nitelemiştir.¹⁵⁹ Hillî, bu eserde tasavvufu alakalı olarak; sûfîlerin hırkalarının Hz. Ali'ye dayandığı bilgisine ve imamların zühd bakımından bütün insanlardan üstün olduğunu ispatlamak için Şakîk-ı Belhî (öl. 194/810) ve Bişr el-Hâfî (öl. 227/841) gibi zâhid sûfîlerin bile onlara bu konuda gıpta ettiklerine dair rivayetlere yer vermiştir.¹⁶⁰ Yani onun, bu iki sûfîye yer vermesinin sebebi, imamların zühddeki derecelerinin diğer insanlarla kıyas içindir. Sûfîlerin hırkasının Hz. Ali'ye dayandığıyla ilgili ifade ise ilmin ve zühdün membainin imamlar olduğuna dair iddiasını temellendirmek maksadıyladır. Diğer metinlerinde olduğu gibi dil ilimleri, fıkıh, tefsir, kelim gibi ilimlerin yanında tasavvuf ilminin de kaynağının Hz. Ali olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹ Yani Hillî'nin önceliği, imamların diğer insanlardan her açıdan üstün olduğunu ispatlamaktır ve tasavvufu ilişkilendirilen bu ifadeler de sadece bu ispatı temellendirmeye yönelik tarihî malzemedir.

Tasavvuf muhalifleri Hillî'nin tasavvuf aleyhine *el-Keşkül* isimli bir eser kaleme aldığını iddia etmişlerdir. Bu eserin tasavvuf reddiyesi olarak sunulmasının sebebi metinde sûfîlerle ilişkilendirilebilecek sadece bir paragraflık kısmen serzeniş de sayılabilecek eleştirilerin bulunmasıdır. Bu kısımda Hz. Peygamber sonrasında halife seçimi ve Hz. Ali'ye biat etmeyen sahabenin adaleti konusunda Şîiler gibi düşünmeyip bu konuda tartışmalardan uzak duran, haklı tarafın kim olduğu konusunda tartışmaya girmeyen, sahabeyi hayırla yâd eden, zikri, zühdü, teslimiyeti ve rızayı önceleyen

¹⁵⁷ Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 521/1, 20b (39, 39a (76); Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:841; Muhammed b. Nizâm Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm ve fazîhatü'l-li'âm (Naşîhatü'l-kirâm ve fazîhatü'l-li'âm)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10369, 155b.

¹⁵⁸ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Ricâlü'l-'allâme el-Hillî (Hulâsatü'l-akvâl fî ma'rifeti'r-ricâl)*, thk. es-Seyyid Muhammed Sadık Al-i Bahrilulum (Necef: Menşuratü'r-Rıza, 1961), 274.

¹⁵⁹ İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 191. Ayrıca bk. Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 168.

¹⁶⁰ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, thk. Abdurrahim Mübârek (Kum: İntişârâtı Tasûah?, 1379), 50-60.

¹⁶¹ Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, 161-163.

zâhidler (المتقشف) olarak da tercüme edilebilecek bir zümrenin tutumu eleştirilmiştir.¹⁶² Bütününü dikkate aldığımızda bu eser, imamet konusunda diğer mezheplerin görüşlerini eleştirmek için kaleme alınmıştır ve tasavvuf geleneğiyle doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır. Üstelik Allâme Hillî'ye (öl. 726/1325) de ait değildir ve onun vefatından yaklaşık 10 yıl sonra yani 735/1335 yılında kaleme alınmıştır.¹⁶³ Genellikle 8/14. asrın Şîî sûfîlerinden Haydar el-Âmülî'ye nispet edilmekle birlikte¹⁶⁴ bu nispet de şüphelidir. Çünkü Haydar el-Âmülî, 719/1319 tarihinde doğmuştur ve bu eserin yazıldığı tarihte takriben 15 yaşında olmaktadır.¹⁶⁵ Dil ve muhteva olarak ileri sayılabilecek böyle bir metnin bu yaşta yazılmış olması bazı şüphelere sebep olmaktadır. Öte yandan Haydar el-Âmülî, 782/1381 yılında kaleme aldığı *Naşşü'n-nuşûş*'ta o zamana kadar yazdığı eserler listesinde *el-Keşkül* isimli bir kitaptan bahsetmemiştir.¹⁶⁶

Tasavvuf muhalifleri Hillî'ye aidiyeti konusunda emin olamadıkları için bu eserden *mensûb* yani nispet edilen kaydıyla nakil yapmışlardır.¹⁶⁷ İlginç olanı dönemin tasavvuf muhaliflerinden Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil* isimli rical eserinde bu eserin Hillî'ye ait olmadığını belirtirken,¹⁶⁸ *İşnâ'aşeriyye* isimli tasavvuf reddiyesinde herhangi bir tereddüt belirtmeksizin bu eserden yaklaşık bir sayfalık nakilde bulunmuştur.¹⁶⁹ Bu durum Hür el-Âmilî'nin mesele tasavvuf muhalefeti destekleyecek veri olduğunda, ilmî tavırdan taviz verdiğini göstermektedir. Öte yandan *el-Keşkül*'ün matbu nüshası ile yazma nüshaları arasında bazı farklılıklar söz konusudur. Örneğin sûfîlerle ilgili olarak müspet bir bakış açısını yansıttığını düşünebileceğimiz “Hz. Ali'nin sûfîlerin, âbidlerin ve zâhidlerin şeyhi” olduğuna dair

¹⁶² Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar Âmülî, *el-Keşkül fî mâ cerâ alâ âli'r-resûl* (Necef: Menşuratü'l-Matbaati'l-Hayderiyye, 1372), 196.

¹⁶³ Yazar *el-Keşkül*'ün ilk sayfasında bu eserin 735/1335 yılında yazıldığı bilgisini vermiştir. Bk. Âmülî, *el-Keşkül fî mâ cerâ alâ âli'r-resûl*, 1372, 2, 92. Ayrıca bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 2:220; Mirza Abdullah Efendî el-İsbahânî, *Ta'likatu Emeli'l-âmil*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi, 1410), 129-130.

¹⁶⁴ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:53; Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 1:379-380; Efendî el-İsbahânî, *Ta'likatu Emeli'l-âmil*, 129-130.

¹⁶⁵ Osman İsmail Yahyâ, “Mukaddime-i muhakik”, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü naqdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, mlf. Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar Âmülî, ; (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1426), 29-30.

¹⁶⁶ Bk. Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar Âmülî, *el-Mukaddimât min kitâbi Naşşü'n-nuşûş fî şerhi Fuşûşü'l-hikem*, thk. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya (Tahran: Gencine-i Nuvişteha-yı İran, 1975), 9-12.

¹⁶⁷ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 32b-33a (63-64); Asâm, *Hidâyetü'l-avâm*, 115b.

¹⁶⁸ *Emelü'l-âmil*'in bir nüshasında bu eserin Hillî'ye ait olmadığı kaydı düşülmüştür. Bk. Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, 2:85.

¹⁶⁹ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ'aşeriyye*, 49-50.

ibare ikisi erken istinsah tarihli üç yazma nüshada bulunduğu halde,¹⁷⁰ matbu nüshada bulunmamaktadır.¹⁷¹ Bu ifadeyi de hesaba kattığımızda bu metinde tasavvufa yönelik hem müspet hem de menfi ifadelerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Üstelik tasavvuf muhaliflerinin alıntı yaptığı kısımda, sûfi gelenekten sadece bir zümreye yönelik eleştiri söz konusudur. Dönemin tasavvuf muhalifleri de müspet sayılabilecek ifadeleri görmezden gelmişler ve zâhidlerle ilgili eleştiriyi ön plana çıkarmışlardır.

Hillî'nin metinlerine yönelik çarpıtma olarak değerlendirebileceğimiz benzer tutum genel anlamda diğer âlimlerin eserleri için de geçerlidir. Tasavvuf muhalifleri, seçmeci bir yaklaşımla ve bazen de nakillerde yaptıkları tahrifatlarla Şîî ulemanın tarih boyunca tasavvuf muhalifi olduğuna dair kurgularını temellendirmeye çalışmışlardır.

a) 11/17. Asrın Tasavvuf Muhaliflerine Göre Şîî Gelenekte Tasavvufa Yaklaşım

11/17. asrın tasavvuf muhalifleri, Şîî ulemanın tamamının tarih boyunca tasavvuf muhalifi olduğunu ispatlamak için tasavvuf karşıtı ulema listesi oluşturmuşlardır. Fakat Şîî gelenekte bu yönde bir tecrübe oluşmadığı için liste, süreç içerisinde tedrici olarak şekillenmiştir. İlk dönem tasavvuf reddiyelerinde bu listede sınırlı sayıda Şîî âlimin ismi yer alırken, sonraki dönem reddiyelerde bu liste oldukça genişletilmiştir. İlk tasavvuf reddiyelerinden Mirlûhî'nin (öl. 1085/1674 [?]) 1060/1650 yılında kaleme aldığı *Salvetü's-Şî'a*'da Safevîler öncesi Şîî ulemanın kaleme aldığı reddiyeler veya tasavvuf anlayışının eleştirildiği metinler olarak Şeyh Müfid'in *er-Red 'alâ Aşhâbı'l-Hallac*'ı, İbn Hamza et-Tûsî'nin *Kitâbü'l-Hâdî ile'n-necât min cem'u'l-mühlikât*'ı, Allâme Hillî'nin *Nehcü'l-hak*'ı gibi sınırlı sayıda esere yer verilmiştir.¹⁷²

Dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Şeyh Ali Âmilî (öl. 1103/1692) ise 1073/1663 yılında müstakil olarak Şîî ve Sünnî ulemanın tasavvuf reddiyeleri hakkında bilgi vermek için yazdığı *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa* isimli eserinde Şîî gelenekten tasavvuf reddiyesi veya tasavvuf geleneğine eleştiriler getirildiği metinler olarak Şeyh Sadûk'un (öl. 381/991) *Risâletü'l-i'tikâdî'l-İmâmiyye*'sini, Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) *er-Red 'alâ Aşhâbı'l-Hallac*'ını, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) *Kitâbü'l-Gaybe* ve *el-İktisâd*'ını, Ebû Mansûr et-Tabersî'nin (6/12. Asır [?]) *el-İhticâc*'ını, İbn Hamza et-Tûsî'nin (7/13. asır [?]) *Kitâbü'l-Hâdî ile'n-necât min*

¹⁷⁰ Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar Âmülî, *el-Keşkül fîmâ cerâ alâ âli'r-resûl*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 15233, 101b; Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar Âmülî, *el-Keşkül fîmâ cerâ alâ âli'r-resûl*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1281, 299b; Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar Âmülî, *el-Keşkül fîmâ cerâ alâ âli'r-resûl*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10038, 126b.

¹⁷¹ Âmülî, *el-Keşkül fîmâ cerâ alâ âli'r-resûl*, 1372, 184.

¹⁷² Mirlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:347-351.

cemî'û'l-mühlikât'nı, Cafer b. Muhammed ed-Dûrîstî'nin (5/11. Asır [?]) *Kitâbü'l-İ'tikâd*'nı, Allâme Hillî'nin *Nehcü'l-hağ* ve *el-Keşkül*'ünü ve Ebu'l-Meâli'nin (öl. 485/1092'den sonra) *Beyânu'l-Edyân*'nını zikretmiştir.¹⁷³ Şeyh Ali Âmilî, bu eserlerin listesini verdikten sonra bir özür beyan etmiş; bunlar dışında daha pek çok tasavvuf reddiyesi bulunduğunu fakat imkânlar sınırlı olmasından dolayı tamamına ulaşamadığını belirtmiştir. Bununla birlikte saydığı bu eserlerin bile tarih boyunca Şîi ulemanın tamamının tasavvuf karşıtı olduğunu ispatlamak için yeterli olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁴ Esas itibarıyla, bu eksiklik Şeyh Ali Âmilî'nin eserlere ulaşamamasından değil, gerçekten de Şîi gelenekte doğrudan tasavvuf karşıtlığıyla ilişkilendirilebilecek metinlerin sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Yani bir yönüyle o, kısmi bir çarpıtmaya başvurmuştur.

Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa'dan birkaç yıl sonra kaleme alınan müellifi meçhul *Hidâyetü'l-'avâm* (telif tarihi: 1075/1664-1078/1666 arası) isimli eserde, Şeyh Ali Âmilî'nin özrü veya eksikliği kısmen telafi edilmeye çalışılmış ve tasavvuf reddiyeleri listesi oldukça genişletilmiştir. Yazar ayrıca listede yer verdiği eserler dışında çok sayıda metnin bulunduğunu, tamamını zikretmesi durumunda sözün uzayacağını belirtmiş¹⁷⁵ ve örnek mahiyetinde şu isimlere ve eserlerine yer vermiştir:

- a) Sûfilerin zemmine dair çok sayıda hadisin nakledildiği eserler: Ubeydullah b. Mûsâ'nın *Kitâbü Edyân ve Milel*'i¹⁷⁶, Hişâm b. Hakem'in (öl. 179/795), *Kitâbü'r-Red 'ale'z-zenâdika*'sı, Hüseyin b. Saîd b. Hammâd'ın (2/8. asır [?]) *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Ğâliyye*'si, Muhammed b. Ebî Umeyr'in (öl. 217/832 [?]) *Kitâbü'r-Red 'ale Ashâbı'l- kader ve'l-cebr*'i,¹⁷⁷
- b) Müstakil olarak tasavvufa reddiye maksadıyla kaleme alınan eserler: Muhammed b. Hemmâm'ın *Kitâbü'r-Red 'ale'l-mübtede'â*'sı, Şeyh Sadûk'un *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmiyye*'si, Şeyh Müfid'in *er-Red 'alâ Ashâbı'l-Hallac*'ı, Seyyid Murtazâ b. Dâî

¹⁷³ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa*, 31b-34b (61-67). Hür el-Âmilî de *Risâletü'l-İşnâ'aşeriyye fi'r-red ale's-sûfiyye* isimli eserinde tasavvuf muhalifi âlimlere yer vermiştir. Fakat onun bu listeyi oluştururken Şeyh Ali Âmilî'nin *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa*'sındaki bilgileri tekrarladığı anlaşılmaktadır. Bk. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ'aşeriyye*, 45-56.

¹⁷⁴ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa*, 36b (71).

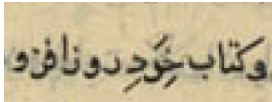
¹⁷⁵ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 114a.

¹⁷⁶ *Kitâbü Edyân ve Milel* günümüze ulaşmamıştır ve içeriği ve yazarın hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bu şahsın tam ismi Ubeydullah b. Mûsâ b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ b. Muhammed b. Ali b. Mûsâ b. Câfer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib şeklindedir. Bu silsileyi esas aldığımızda onun soyu altıncı kuşakta 9. imam Muhammed et-Takî el-Cevâd'a (öl. 220/835) ulaşmaktadır. Bk. Ali b. Ubeydullâh Müntecibüddîn, *el-Fihrist (er-Râzî)*, thk. Celaleddin Muhaddis (Kum: Kitâbhâne-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, 1366), 78. Efendî ise bu silsilede bazı kişilerin zikredilmediğini belirtmiş ve bu kişinin Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) muasırı veya ondan daha sonra yaşamış olabileceğini ifade etmiştir. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ' ve hıyazü'l-fuzalâ'*, 3:305-306.

¹⁷⁷ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 113b.

Hasan-ı Râzî'nin *Tebşiratü'l-'avâm*'ı ve *Kitabu'l-Fuşûli't-tâmme*'si, Ebu'l-Meâli'nin *Beyânu'l-Edyân*'ı, Allâme Hillî'nin *Nehcü'l-hak*'ı ve *el-Keşkül*'ü, İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî'nin *Esrârü'l-imâme*'si, İbn Hamza et-Tûsî'si *Kitâbü'İcâzi'l-meḥâlib*'i ve *Kitâbü'l-Hâdî ile'n-necât min cem'ü'l-mühlikât*'ı, Cafer b. Muhammed ed-Dûrîstî'nin *Kitâbü'l-İ'tikâd*'ı, Ebû Mansûr et-Tabersî'nin *el-İhticâc*'ı ve yazarları belirtilmeyen *Kitâbü Hired rûzâfezü* [?],¹⁷⁸ *Kitâbü Kırreti'l-'uyûn* ve *Kitâbü'l-Vakî'a fî sebbi'l-mübtede'â*.¹⁷⁹

Bu eserlerin önemli bir kısmı 11/17. asra ulaşmamıştır ve yazarın sadece isimlerinden haberdar olduğu metinlerdir. Öte yandan yazar, bu listeyi genişletirken özellikle ilk gruptaki eserlerde görüldüğü gibi ilginç bir yöntemle başvurmuştur. Eser boyunca sûfîleri; zındık, mülhid, ehl-i bidat, gulât, cebrî ve kaderî şeklinde isimlendirdikten sonra ilk dönemlerde hatta tasavvuf geleneğinin tam anlamıyla teşekkül etmediği dönemlerde yazılmış ve o zamana ulaşmamış *Kitâbü'r-Red 'ale'z-zenâdıkâ*, *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Ġâliyye*, *Kitâbü'r-Red 'ale Aşhâbı'l- kader ve'l-cebr*, *Kitâbü'r-Red 'ale'l-mübtede'â* gibi eserlerin de tasavvuf aleyhine yazıldığına dair bir kurgu oluşturmuştur. Mesela sûfîlerin cebrî anlayışa sahip olduğunu iddia ettikten sonra, Muhammed b. Ebî Umeyr'in (öl. 217/832 [?]) yazdığı *Kitâbü'r-Red 'ale Aşhâbı'l- kader ve'l-cebr* isimli eserin tasavvuf reddiyesi olduğunu iddia etmiştir.¹⁸⁰ Aynı şekilde kendi dönemine ulaşmayan Hişâm b. Hakem'in (öl. 179/795) *Kitâbü'r-Red 'ale'z-zenâdıkâ* isimli eserinde sûfîlerin zemmine dair pek çok hadise yer verdiğini iddia etmiştir.¹⁸¹ İlk dönem rical kitaplarında bu eserin sadece ismine yer verilmiş ve konusuna dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır.¹⁸² Hüseyin b. Saîd b. Hammâd'ın



¹⁷⁸ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 115a.

¹⁷⁹ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 113b-115b.

Son üç eser hakkında kaynaklarda herhangi bilgi tespit edemedik.

Şeyh Ali Âmilî'nin *Sihâmü'l-mâriḳa* isimli eserinin unvan sayfasında da benzer bir listeye yer verilmiştir. Bu notların yazılış tarihine ve yazarın kişiye dair herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte büyük ihtimalle 11/17. asrın sonlarında kaleme alınmıştır. Bu liste için EK2'ye bk.

¹⁸⁰ Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) bu kişinin Mu'tezilî âlim Câhız'ın (öl. 255/869) muasırı olduğunu belirtmiştir. *Kitâbü'r-Red 'ale Aşhâbı'l- kader ve'l-cebr*'in içeriğine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Âl Bahrululûm (Kum: Menşûrât-ı eş-Şerif er-Rızâ, t.y.), 142.

¹⁸¹ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 113b.

¹⁸² Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Maarif, t.y.), 250; Ebû'l-Hüseyin (Ebû'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs Necâşî, *Ricalü'n-Necâşî*, *Fihrisü esmâ'i muşannifi's-Şî'a*, thk. Mûsâ Şebîrî Zencânî, 6. Bs (Kum: Câmiâ-i Müderrisin Hovze-i İlmiyye-Kum, 1365), 175; Tûsî, *el-Fihrist*, 175.

(2/8. asır [?]) *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Gâliyye*'si¹⁸³ ise büyük ihtimalle Şîa'nın gulâtına reddiye olarak yazılmıştır.

Bu eserler arasında günümüze ulaşan ve ulaşmadığı halde kaynaklarda konusu veya içeriği hakkında bilgi bulunan eserlerin içerikleri dikkate alındığında hiçbirisinin doğrudan tasavvuf reddiyesi olarak kaleme alınmadığı görülmektedir. Şeyh Sadûk (öl. 381/991) *Risâletü'l-i'tikâdi'l-Îmâmiyye*'yi bir bütün olarak Îmâmiyye Şîası'nın akidesini beyan etmek için kaleme almıştır. Bunun yanında Şîa'nın gulâtı olarak Hallâciyye isimli bir fırkadan bahsetmiş ve bu fırka mensuplarının dinin farzlarını terk ettiğini, Allah'ın velilerin bedenlerine hulûl ettiğine ve velilerin nebîlerden daha üstün olduğuna inandıklarını belirtmiştir.¹⁸⁴ Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) kaleme aldığı iddia edilen *er-Red 'alâ Ashâbı'l-Hallac* isimli risale ise 11/17. asra ulaşmamıştır. Bu eserin, Hallâc-ı Mansûr'un sefirlik iddiasına reddiye olarak mı yoksa onun üzerinden tasavvuf eleştirisi için mi kaleme alındığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Şeyh Ali Âmilî, rical ve fihrist kitaplarından naklen bu risaleden birkaç varak gördüğünü iddia etmiş, yaklaşık bir sayfalık alıntı yapmış ve tamamını görebilmek için Allah'a dua ettiğini belirtmiştir. Sadece bu alıntıları esas alsak bile bu risalenin tasavvuf reddiyesi olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Alıntı yapılan bu kısımlarda imameti zâhirde kabul edip, hakikatte buna tam manasıyla inanmayan bir kesime karşı eleştiriler getirilmiş ve muhtemelen sefirlik iddiasından dolayı Hallâc-ı Mansûr nezdinde Hallâciyye isimli fırkanın Şiîler'i aldattığı ifade edilmiştir. Öte yandan İmam Muhammed el-Bâkır'dan naklen bir rivayete yer verilmiş ve bu hadiste eleştirilen kesimin sûfiler olduğu iddia edilmiştir.¹⁸⁵ Bu rivayete göre Cabir el-Ca'fî, İmam Muhammed el-Bâkır'a “Bir kavme Kur'an veya bir hadisten söz edildiğinde, bu kavme mensup bir kişi şuurunu kaybediyor, hatta eli ve ayağı kesilse bile bunu hissetmiyor” dedi. Muhammed el-Bâkır ise “Sübhanallah! Bu şeytandandır” şeklinde cevap vermiştir. Yazarın iddiasının aksine bu rivayeti sadece sûfilerle ilişkilendirmek pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtı'l-Îmâmiyye* isimli Şeyh Sadûk'un *Risâletü'l-i'tikâdi'l-Îmâmiyye*'sine yazdığı tenkitli şerhte Hallâc-ı Mansûr'a yönelik çeşitli eleştiriler getirmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un Şiîliğinin sabit olmadığını, zâhirde tasavvufa mensup olarak görünmesine rağmen hakikatte zındık ve mühlid

¹⁸³ Hüseyin b. Saîd b. Hammâd (2/8. asır [?]), hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte ilk dönem kaynaklarda onun İmam Ali er-Rızâ'nın (öl. 203/819) ashabından olduğu bilgisine yer verilmiştir. Onun eserleri arasında *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Gâliyye* isimli bir risale zikredilmiş fakat konusuna dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 310; Necâşî, *Ricalü'n-Necaşi*, 58; Tûsî, *el-Fihrist*, 58.

¹⁸⁴ Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdi'l-Îmâmiyye*, 120.

¹⁸⁵ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa*, 31b-32a (61-62). Ayrıca bk. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 46, 113-114.

olduğunu belirtmiş ve onun düşüncesinin Mecûsî ve Hristiyanların inançlarıyla ortak yönleri bulunduğunu iddia etmiştir. Onun bu ifadeleri, tasavvuf eleştirisinden ziyade Hallâc-ı Mansûr eleştirisine yöneliktir.¹⁸⁶ Onu tasavvuf geleneğinin dışında tutması da buna işaret etmektedir.

Ebû Mansûr et-Tabersî'nin (6/12. Asır [?]) *el-İhticâc*'ı imamet konusunda kaleme alınmıştır ve bu eserde tasavvufla ilgili herhangi bir eleştiri bulunmamaktadır. Sadece on ikinci imamın sefiri oldukları iddiasında bulunan sahte sefirler arasında Hallâc-ı Mansûr'a ismen yer verilmiştir.¹⁸⁷ Benzer bir durum Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin tasavvuf reddiyeleri arasında zikredilen *Kitâbü'l-Gaybe* ve *el-İktisâd* isimli eserleri için de geçerlidir. Tasavvuf muhaliflerinin atıf yaptıkları yerleri esas aldığımızda Tûsî, bu eserlerde tasavvuf geleneğine yönelik herhangi bir eleştiride bulunmamıştır. Daha ziyade Hallâc-ı Mansûr'a yönelik sefirlik iddiası, sihir ve büyücülük yaptığıyla ilgili konularda eleştiriler getirmiştir.¹⁸⁸

Cafer b. Muhammed ed-Dûrîstî'nin (5/11. Asır [?])¹⁸⁹ *Kitâbü'l-İ'tikâd* isimli eseri ise günümüze ulaşmamıştır ve içeriği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen diğer akide eserleri gibi, Şîliğin inanç esasları konusunda kaleme alınmıştır. 11/17. asrın tasavvuf muhaliflerinin çoğunluğu Şîi ulemanın kaleme aldığı tasavvuf reddiyeleri listesinde *Kitâbü'l-İ'tikâd*'a sadece ismen yer vermişlerdir. Şeyh Ali Âmilî ise bu eserden bir cümlelik bir nakilde bulunmuştur. Bu kısımda Zerrâkiyye ve Hallâciyye isimli bir cemaatin gınâ eşliğinde şiir söyleyip raks yaptığına dair bilgiler aktarılmıştır.¹⁹⁰ Muhammed Bâkır Meclîsî, bu eserde sûfilere yönelik de eleştiriler bulunduğu bilgisini vermiştir.¹⁹¹ Onun bu ifadesi eserin müstakil olarak tasavvuf reddiyesi maksadıyla kaleme alınmadığına işaret etmektedir.

Bir diğer metin ise Ebu'l-Meâlî'nin (öl. 485/1092'den sonra) 73 fırka hadisine göre İslam mezheplerini tasnif ettiği ve 485/1092 yılında Farsça kaleme aldığı *Beyânu'l-Edyân* isimli eserdir. Bu metin pek çok açıdan sorunludur. Yazarın mensup olduğu mezhep ve metnin içeriğinin ne kadarının yazara ait olduğu konusunda ciddi kuşklar söz konusudur. Doğrudan belirtmemiş olmakla birlikte fırka-i nâciyenin Ehl-i

¹⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtı'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: el-Mütemerü'l-Âlemî li Elfıyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1381), 134-135.

¹⁸⁷ Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib Tabersi, *el-İhticâc* (Kum: intişârâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1380), 2:246.

¹⁸⁸ Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, 397, 401-403; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *el-İktisâd*, thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Müsevî (Kum: Delîl-i Mâ, 1430), 341-342.

¹⁸⁹ Kaynaklardaki bilgilere göre bu kişi Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) muasırıdır. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ' ve hıyâzü'l-fużalâ'*, 1:110; Efendî el-İsbahânî, *Ta'likatu Emeli'l-âmil*, 110.

¹⁹⁰ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârîka*, 32a-b (62-63).

¹⁹¹ Meclîsî, *Aynü'l-hayât*, 750.

sünnet olduğuna dair imalarından dolayı genel kanaat onun Sünnî olduğu yönündedir.¹⁹² Fakat metinde Şiîliği çağrıştıracak pek çok içerik de söz konusudur. 73 fırka hadisine dair açıklamaları ve Gadîr-i Hum olayıyla ilgili verdiği bilgiler metnin bir Şiî tarafından kaleme alındığı izlenimi vermektedir.¹⁹³ Fakat bu kısımların sonraki dönemde müstensihler veya başka kişiler tarafından metne eklenmiş olması mümkündür.

11/17. asrın tasavvuf muhalifleri açısından Ebu'l-Meâli'nin Şiîliği konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Bundan dolayı *Beyânu'l-Edyân*'daki sûfîler hakkında verdiği bilgileri ön plana çıkararak Ebu'l-Meâli'yi tasavvuf muhalifi Şiî âlimler arasına dâhil etmişlerdir. Fakat eserin sûfîlerle ilgili kısmının içeriği konusunda bazı sorunlar söz konusudur. 11/17. asrın tasavvuf muhaliflerinden Şeyh Ali Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*'da, *Beyânu'l-Edyân*'ın sûfîlerle ilgili yaklaşık bir sayfalık kısmını Arapça'ya tercüme etmiş ve aynı şekilde Hür el-Âmilî de *İsnâ'aşeriyye*'de bu tercümeyi nakletmiştir.¹⁹⁴ Bu iki âlimin naklettikleri kısım ile Dânişpezûh'un tam nüshadan neşrettiği¹⁹⁵ *Beyânu'l-Edyân*'ın sûfîlerle ilgili kısımları arasında ciddi farklılıklar söz konusudur.

Dânişpezûh neşrinde 73 fırka tasnifi içinde herhangi bir mezhebe dâhil edilmeden sûfîlere müstakil bir fırka olarak yer verilmiş ve bu fırkanın Hulûliyye ve Nûriyye şeklinde iki alt kolundan bahsedilmiştir. Burada ana akım tasavvuf geleneğinden ziyade şatahât merkezli sûfilik ön plana çıkarılmıştır. Bununla birlikte sûfîlerin görüşleri tasvirî yöntemle aktarılmış ve genel anlamda tasavvufa yönelik menfî ifadeler kullanılmamıştır. Sûfîlerin mücâhede, riyâzet ve şevk ehli olduğu belirtilmiş ve örnek olarak Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (öl. 440/1049) gibi sûfîlerin sözlerine yer verilmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un ilahlık iddiasından dolayı idam edildiği ve onun itikadının doğruluğu ve yanlışlığı konusunda sûfîler arasında çeşitli görüşler olduğu zikredilmiştir.¹⁹⁶ Şeyh Ali Âmilî'nin tercümesi ise sûfîler aleyhine oldukça menfî bir içeriğe sahiptir. Onun bu kısımları tercüme ederken -eğer kullandığı nüshadan kaynaklanmıyorsa- tasavvuf aleyhine bazı tasarruflarda bulunduğu anlaşılmaktadır. 11/17. asırda sûfîler aleyhine sahte eserler üretildiğini hesaba

¹⁹² Detaylı bilgi için bk. Doğan Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makalat Eseri: *Beyânu'l-Edyân* der Şerh-i *Edyân* ve *Mezâhib-i Câhili ve İslâmî*", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* VI/1 (2013): 49-52.

¹⁹³ Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, 1376hş., 51-55.

¹⁹⁴ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 34a-b (66-67); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 52-53.

¹⁹⁵ *Beyânu'l-Edyân*'ı ilk olarak Abbas İkbâl eksik bir nüsha ile neşretmiştir. Onun neşrinde sûfîlerin anlatıldığı kısım bulunmamaktadır. Daha sonra Dânişpezûh tam bir nüsha tespit ederek bu eseri tekrar neşretmiştir. Krş. Muhammed b. Nimet Alevî Fakîh Belhî Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, tsh. Abbas İkbâl Aştîyânî (Tahran: Matbaa-ı Meclis, 1312hş.), 49-50; Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, 1376hş., 84-88.

¹⁹⁶ Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, 1376hş., 87-88.

kattığımızda onun bu nakillerde kasıtlı olarak bazı eklemeler yaptığı düşüncesi daha makul gözükmemektedir. Onun yaptığı tahrifatlardan bazıları şu şekildedir:

Ebu'l-Meâli, <i>Beyânu'l-Edyân</i>	Şeyh Ali Âmilî, <i>Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika</i>
حصرة شيخ بايزيد بسطامي رواية كنند كه روزی می گفت سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی. و حسین منصور حلاج از این طبقه بود. عبادات و طاعت ایشان تفکر است و آن به نزدیک ایشان بزرگترین طاعتهاست	وروا عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: سبحاني سبحاني ما أعظم شأنی وأولوا هذا الكفر بنفي نفسه ومن هذه الطبقة الحسين بن منصور الحلاج ادعى الإلهية وعبادتهم وطاعتهم التفكير ويرجعونه على الصلاة الواجبة وهو أكبر الطاعات عندهم
Hazreti Şeyh Bâyezîd-i Bistâmî'nin bir gün "Kendimi tenzih ederim. Şânım ne yücedir" dediğini rivayet etmişlerdir. Hüseyin b. Mansûr Hallâc bu tabakadandı. Onların ibadet ve taati, tefekkürdür. Onlar nezdinde tefekkür en büyük taattir. ¹⁹⁷	Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Kendimi tenzih ederim. Şânım ne yücedir" dediğini rivayet etmişlerdir. <u>Bu küfrü, nefsin nefyedilmesi olarak tevîl ettiler. İlahlık iddiasında bulunan Hüseyin b. Mansûr Hallâc bu tabakadandı. Onların ibadet ve taati, tefekkürdür. Tefekkürü farz namazlara tercih ederler. Onlar nezdinde tefekkür en büyük taattir.</u> ¹⁹⁸

Şeyh Ali Âmilî, marjinal sûfî bir gruptan bahsedilirken, cümleye "Bunların çoğunluğu Ehl-i sünnet'e mensuptur" şeklinde bir ekleme yapmıştır. Onun bu ilavesi pek çok açıdan önemlidir. Çünkü 11/17. asırda kaleme alınan tasavvuf reddiyelerinin tamamında temel kurgu, tasavvufun Ehl-i sünnet menşei olduğu yönündedir:

Ebu'l-Meâli, <i>Beyânu'l-Edyân</i>	Şeyh Ali Âmilî, <i>Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika</i>
و سماع را مشعوف باشند و حال آرند و بیهوشی عرضه کنند. و آن اصلی ندارد. ظاهر ایشان بر دو فرقه اند. بر این ترتیب: النورية...	وشغفهم بالسماع ويظهرون الوصول إلى مرتبة عدم الشعور، وليس له أصل وأكثرهم من أهل السنة. منهم النورية...
Semâ yapmayı severler. Şuursuzca hareket ederler. Bunun aslı yoktur. Esasen bu tertibe göre onlar iki firkadır: Nûriyye... ¹⁹⁹	Semâ yapmayı severler. Şuursuzluk mertebesine ulaşırlar. Bunun aslı yoktur. <u>Bunların çoğunluğu Ehl-i sünnet'e mensuptur. Onlardan Nûriyye...</u> ²⁰⁰

Bunlar dışında Dânişpezûh neşrinde Hulûliyye hakkında bir cümlelik açıklama yapıldıktan sonra sûfîler faslı kapatılmış ve Mürcie mezhebiyle devam edilmiştir.²⁰¹ Şeyh Ali Âmilî'nin tercümesinde ise sûfîlerle ilgili fasılda bir paragraflık ilave söz konusudur. Bu kısımda Ehl-i sünnet mensuplarının çoğunluğunun ve Şiîler'in tamamının tasavvufu inkâr ettiği, Ehl-i beyt imamlarının sûfîlerin zemmine dair pek çok

¹⁹⁷ Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, 1376hş., 87.

¹⁹⁸ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 34a (66); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 52.

¹⁹⁹ Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, 1376hş., 88.

²⁰⁰ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 34b (67); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 52.

²⁰¹ Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, 1376hş., 88.

hadis naklettiği ve Şîî ulemanın tasavvufun reddine dair çok sayıda kitap yazdığı belirtilmiştir. Mesela, Şeyh Müfîd *er-Red 'alâ Ashâbı'l-Hallac* kitabını yazmış ve burada sûfleri Hulûliyye ve İttihâdiyye şeklinde iki fırka olarak tasnif etmiştir. Bunun yanında Safevîler dönemindeki pek çok tasavvuf reddiyesinde olduğu gibi sûflerin çoğunluğunun Ehl-i sünnet'e mensup olduğu iddiası tekrarlanmış ve Şîîler'in zorunlu olmadıkça sûfiyye ismini kullanmadıkları bilgisine yer verilmiştir.²⁰² *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika* dışında *Hadîkatü's-Şî'a* isimli tasavvuf reddiyesinde de *Beyânü'l-Edyân*'ın sûflerle ilgili kısmından alıntı yapılmıştır. Bu kısımda, 12 imamın ulûhiyetine inanan Şîa'nın gulâtının ve şeyhlerine ilahlık nispetinde bulunan Ehl-i sünnet'in gulâtı olan Sûfiyye'nin, hulûl ve ittihâd temelli bu inançlarını Hristiyanlardan aldıkları iddia edilmiştir.²⁰³ Bu nakillerin hiçbirisi Dânişpezûh neşrinde bulunmamaktadır.

İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî'nin (7/13. asır)²⁰⁴ İmâmiyye Şîası'nın imamet görüşünü müdafaa etmek için kaleme aldığı ve bu anlayış istikametinde İslam mezhepleri hakkında bilgi verdiği *Esrârü'l-imâme*²⁰⁵ isimli eserde sûflerle ilgili sadece birkaç cümle bulunmaktadır. Tabersî, diğer Şîî kaynaklarda olduğu gibi ilmin membainin imamlar olduğu; fakihler, mütekellimler gibi sûflerin de ilimlerini masum imamlardan aldığı ve ayrıca sûflerin hırkalarının imamlara dayandığı bilgilerini tekrarlamıştır.²⁰⁶ Bunun yanında, 73 fırka hadisine göre yaptığı tasnifte sûflere, Ehl-i sünnet'in bir fırkası olarak yer vermiş ve bu grubun alt fırkası olarak Nûriyye ve Hulûliyye isimli fırkaların sadece isimlerini zikretmiştir.²⁰⁷ Öte yandan, eserin yazıldığı 698/1299 yılına kadar Gâib imamın yaşamasının mümkün olamayacağına dair itirazı, tasavvuf geleneğindeki keramet anlayışı üzerinden geçersiz kılmaya çalışmıştır. Ona göre, Bâyezîd-i Bistâmî, Ma'rûf el-Kerhî ve Şiblî (öl. 334/946) gibi sûflere keramet caiz görülüyorsa, Ehl-i beyt'ten birisi her hâlükârda keramet gösterebilir.²⁰⁸

İbn Hamza et-Tûsî'nin (7/13. Asır [?]) *Kitâbü İcâzi'l-meţâlib* ve *Kitâbü'l-Hâdî ile'n-necât min cemî'u'l-mühlikât* isimli eserleri günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca yazar

²⁰² Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 34b (67); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 53.

²⁰³ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 752.

²⁰⁴ İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî hakkında detaylı bilgi için bk. Kısmü'l-Kelâm, "Muqaddime", *Esrârü'l-imâme*, mlf. İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1422), 1-17.

²⁰⁵ Metnin çeşitli kısımlarında yazılış tarihi olarak 672, 673, 675, 698 yılları zikredilmiştir. Muhtemelen yazar, zaman içerisinde esere çeşitli eklemeler yapmıştır. Bk. Kısmü'l-Kelâm, "Muqaddime", 8 (dipnot 1). Ayrıca bk. Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 101.

²⁰⁶ Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 284-286.

²⁰⁷ Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 472, 477.

²⁰⁸ Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 101.

ve bu iki eser hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi bulunmaktadır.²⁰⁹ *Kitâbü İcâzi'l-meṭâlib*'in sadece isminden haberdarız ve içeriği hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz.²¹⁰ *Kitâbü'l-Hâdî ile'n-necât min cemî'u'l-mühlikât* ise kaynaklardaki bilgilere göre diğer mezheplere karşı İmâmiyye Şîası'nı müdafaa etmek ve bu mezhebin fırka-i nâciye olduğunu ispatlamak için kaleme alınmıştır.²¹¹ *Salvetü's-Şî'a*'da, bu eserin tasavvufla ilgili kısmından takriben bir sayfalık bir alıntı yapılmıştır. Bu alıntıya göre İbn Hamza, semâ ve raks gibi fiilleri Muâviye'nin idrar zoru hastalığından dolayı küçük abdestini yapamaması ve acısından ötürü çeşitli hareketler yapmasıyla ilişkilendirmiştir. Buna göre, Muâviye bu hastalığın şiddetli acısından dolayı şuursuzca etrafında dönmeye başlamış, bunun gören Emevî hanedanı mensupları ona olan muhabbetlerini göstermek için, onunla birlikte dönmeye, "Allah Allah" demeye, def çalararak ve el çırparak raks yapmaya başlamışlardır. Emevîlerin son dönemlerinde yaşayan Ebû Hâşim el-Kûfî de, Muâviye'nin bu bidatini ihya etmiş, sonrasında bu bidatin taraftarı çoğalmış ve nihayetinde Hallâciyye isimli bir fırka bütün âleme yayılmıştır.²¹² İbn Hamza et-Tûsî bu bilgileri verdikten sonra sûfîlerin önemli bir kısmının bu fiilleri çirkin saydığı ve bunları yapanları kınadığı²¹³ kaydını düşmüştür. Onun son cümlesini dikkate aldığımızda bu yapıları tasavvuf geleneğinin istisnaları olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dönemin tasavvuf muhaliflerinden Hür el-Âmilî, bu eserin aynı kısmından –muhtemelen *Salvetü's-Şî'a*'dan tercüme ederek- nakilde bulunmuştur. Fakat *Salvetü's-Şî'a*'da bulunmadığı halde bu nakle sûfîyye şeklinde bir kelime ilave etmiş ve bu eleştirilerin tasavvuf geleneğinin tamamına yönelik eleştiri olduğuna dair algı oluşturmaya çalışmıştır. Üstelik sûfîlerin önemli bir kısmının bu fiilleri çirkin saydığı ve bunları yapanları kınadığı ifadesini görmezden gelmiştir.²¹⁴

Bu listedeki eserler arasında belki de tasavvuf geleneğinin tamamına yönelik doğrudan eleştirilerin bulunduğu tek eser, Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî'ye (6/12.

²⁰⁹ 11/17. asır rical yazarlarından Mirza Abdullah Efendî el-İsfahânî (öl. 1131/1718-19) aynı isimde birkaç tane Şîî âlimin bulunduğunu ve genellikle bunların birbiriyle karıştırıldığını belirtmiştir. Ona nispet edilen bir eserin ferâğ kaydında 679 tarihi not düşülmüştür. Bundan dolayı 7/13. asır âlimlerinden olduğu tahmininde bulunmaktadır. Fakat kaynaklarda onunla ilgili 578 tarihli bir icazete de yer verilmiştir. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 3:214-216; Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 2:487.

²¹⁰ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ* ve *hiyâzü'l-fuṣalâ*, 3:216.

²¹¹ Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 2:487, 25:151.

²¹² Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 2: 348-349.

²¹³ "اکثر ایشان بعضی از این فعلها را زشت شمردند و فاعل آنها نکوهش نمودند"

Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 2:349.

²¹⁴ Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriḳa*, 32a (62); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 113.Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriḳa*, 32a (62); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye fi'r-red ale's-şûfiyye.*, 113.

asır [?]) nispet edilen *Tebşiratü'l-'avâm*'dır.²¹⁵ 11/17. asır öncesi Şîi geleneğe pek bilinmeyen bu eser, bu dönemden itibaren bir anda merkezî ve muteber bir metin haline gelmiş ve Safevîler döneminde Şîi sûfilere yönelik eleştirilerin şekillenmesinde çerçeve metin hüviyetine sahip olmuştur. *Tebşiratü'l-'avâm*, 73 fırka hadisine göre İslam mezheplerinin tasnif edildiği, pek de mevsuk olmayan, ilmî yönü zayıf ve avamî bir üslupla yazılmış makâlât türü bir eserdir. Yazar, Ehl-i sünnet kavramını, Ehl-i beyt veya Şîa muhalifi anlamına gelen *nâsibî* tabiri ile eşanlamda kullanmış ve Şîa dışındaki bütün mezhepleri Ehl-i sünnet kapsamında değerlendirmiştir. Buna bağlı olarak İslam mezheplerini Ehl-i sünnet ve Şîa şeklinde iki ana fırka olarak ele almıştır. Sûfilere de Ehl-i sünnet'in bir fırkası olarak yer vermiş ve bu geleneğe mensup 6 fırka hakkında bilgi aktarmıştır. Bunlardan ilki Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin mensup olduğu İttihâdiyye, ikincisi dinî yükümlülüklerin kendilerinden sâkıt olduğunu iddia eden Uşşâkiyye, üçüncüsü vecde ve murâkabe ile meşgul olup ahlakı güzelleştirmeye önem veren, ibadetlerini ne cennet nimetleri ne de cehennem korkusu için yaptıklarını iddia eden Nûriyye, dördüncüsü Allah'la vuslata erdikleri için kendilerinden dinî yükümlülüklerin sâkıt olduğuna inanan, haramları helal görüp içki içen, zina ve livâtayı helal sayan Vâsiliyye, beşincisi ilim tahsilini haram gören, marifetin mücâhedeyle ve şeyhin telkiniyle mümkün olabileceğini iddia eden sûfi bir zümre, altıncısı haramlardan kaçınmayan, ibadetleri önemsemeyen, dilencilikle geçinen gezgin dervişlerdir. Bu anlatımda dikkat çeken unsurlardan birisi, şeriat vurgusu yapan ana akım tasavvuf geleneğinden ziyade gâlî sûfi mirasın merkeze taşınması veya bu geleneğe yönelik marjinal bir anlatı inşa edilmesidir.

Yazar, sûfi fırkaların Ehl-i sünnet'e mensup olduğunu özellikle ve sıklıkla vurgular. Nitekim sûfiler hakkında bilgi verirken kurduğu ilk cümle “Bunlar [sûfiler] Ehl-i sünnet'tendir. Zaten Sünnîler, Sünnîlik iddiasında bulunan herkesi evliya ve keramet sahibi olarak bilirler”²¹⁶ şeklindedir. Bu anlatı Ehl-i sünnet mensuplarının İmâmîyye Şîası'nın imamet görüşüne yönelik eleştirilerine cevap mahiyetinde oldukça stratejik bir hamledir. Kanaatimizce yazarın bu şekilde bir anlatıyı tercih etmesinde muhataplık ilişkisi bağlamında temelde iki maksat söz konusudur: Birincisi *Tebşiratü'l-'avâm*, makâlât eserleri arasında 73 fırkaya sûfilerin de dâhil edildiği ilk metinlerden birisidir ve yazarın, bu sûfi fırkalara yer vermesindeki maksadı Şîi düşüncüyü Şîa'nın

²¹⁵ Yazar veya bir başkası bu eseri daha sonra *Kitabu'l-Fuşûli't-tâmme* ismiyle Arapça'ya tercüme etmiştir. Bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bk. Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 750; Yalçın Yoncalık, “Bir Şîi Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-Avâm”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (2020): 223-224.

²¹⁶ Râzî, *Tebşiratü'l-'avâm*, 122.

gulâtı üzerinden tanımlayan Ehl-i sünnet mensuplarına nazire yapmaktır. Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'un hulûl, ittihâd ve ilahlık iddiasında bulunduğunu iddia ettikten sonra, Ehl-i sünnet'in Şîlik algısına şu şekilde işaret etmiştir:

Bu kavim, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın büyük evliyalarındandır. Tuhaf olanı onlar [Sünnîler], buna rağmen Ali'yi ilah olarak bilen Abdullah b. Sebe ve onun mensupları ve Allah'ın imamlara hulûl ettiğini iddia eden Ebu'l-Hattâb'tan dolayı hala Şîiler'i kınamaktadırlar. Hâlbuki bu ikisi bizim nezdimizde kâfirdirler ve ebediyen cehennemliklerdir. Zikrettiklerim ve daha sonra zikredeceklerim ise [Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî ve benzeri çizgideki sûfiler] onlar [Sünnîler] nezdinde evliyadır ve keramet sahipleridirler.²¹⁷

İkincisi ise, imamların mucize göstermesi, günahlardan korunmuş olması, meleklerden ve bazı peygamberlerden üstün olmaları gibi Şîa'nın Ehl-i sünnet mensupları açısından aykırı görüşlerine sûfiler üzerinden meşruiyet kazandırmaktır. Bu konuda Ehl-i sünnet'e mensup sûfiler arasında da buna benzer ve hatta daha aşırı fikirler bulunduğunu belirtmiş ve buna rağmen Ehl-i sünnet mensuplarının Şîa'ya karşı tarafgir bir tutuma sahip olduğunu ifade etmiştir. Örneğin sûfilerin hulûl ve ittihâda inandıkları, Allah'la konuştukları ve kerametler gösterdiklerine dair nakilleri aktardıktan sonra Sünnîler'in tarafgirliklerine örnek mahiyetinde Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *er-Risâle*'sinden naklen Şiblî'nin bir sözünü kısmen çarpıtarak vermiş ve bu konuda garip bir kıyasa başvurmuştur:

Şiblî dedi ki, “Hak Teâlâ baktı ve bana şöyle dedi:²¹⁸ ‘Her kim uyursa, gaflete düşer, gaflete düşen de Hak’tan perdelenir.’ Derler ki, Şiblî geceleri uyumamak ve Hak’tan perdelenmemek için gözlerine bir miktar tuz sürerdi. Halbuki Hz. İbrahim bile Allah Teâlâ'yı uykudayken rüyasında gördü ve Allah ona Hz. İsmail'i kurban etmesini emretti. Eğer İmâmiyye'den birisi imam hakkında bu sözleri söylese ona, imamı peygamberlerden daha üstün tutuyor diye Râfizî derler. Ehl-i sünnet'e mensup olan Şiblî söylediğinde bu söze inanmayı vacip bilirler.²¹⁹

Yazar, başka bir yerde iki sûfînin kerametini nakleder ve Sünnîler'in tarafgirliğine dair benzer bir kıyasa başvurur. Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde geçen rivayete göre

²¹⁷ Râzî, *Tebşîratü'l-'avâm*, 127.

²¹⁸ Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde “Hak Teâlâ baktı ve bana şöyle dedi” şeklinde bir cümle bulunmamaktadır. Bu cümlenin aslı “Allah Teâlâ halka nazar etti ve şöyle buyurdu” şeklindedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd b. Şerîf, Abdülhalim Mahmud (Kahire: Matâbiu Müessesetü Dârü's-Şâb, 1409), 606; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi: [Sufîlerin İnanç ve Ahlakı]*, 410.

²¹⁹ Râzî, *Tebşîratü'l-'avâm fî ma'rifeti makâlâtî'l-en'am*, 136-137.

İbrahim er-Rakkî, Ebü'l-Hayr el-Tînânî'nin [?]²²⁰ ziyaretine gider. Tînânî akşam namazını kıldırırken Fâtiha sûresini düzgün bir şekilde okuyamaz. Bunun üzerine Rakkî, “Fâtiha’yı bile düzgün okuyamayan bir kişi için bu kadar yolu boşuna yürüdüm” diye düşünür. Daha sonra taharetlenmek için boş bir araziye gider. Bu esnada kendisine bir arslan saldırır, o da kaçarak Tînânî'nin yanına gelir ve durumu anlatır. Bunun üzerine Tînânî dışarı çıkarak arslana “Ben sana misafirlerime saldırma demedim mi?” diye bağırır. Bu söz üzerine arslan oradan çekip gider. Tînânî, Rakkî'ye dönerek “Sizler sadece dışınızı düzeltmekle meşgul oldunuz, bunun için arslandan korktunuz. Biz ise halimizi düzeltmekle meşgul olduk, arslan bizden korktu” der.²²¹ Diğer bir menkıbeye göre ise Ebâ Süleyman el-Harrâs [?]²²² isimli sûfinin eşeği dillenir ve kendisiyle konuşmaya başlar.²²³ *Tebşîratü'l-'avâm* yazarı bu rivayetlerden sonra “Eğer masum imamlar hakkında bu minvalde sözler söylersen ‘Bu Râfîzî’dir’ derler... Fakat kendilerinden birisi olursa ‘Bu evliyanın kerametlerindendir ve onların kerameti haktır’ derler.”²²⁴ Yine başka bir yerde sûfilerin çeşitli kerametlerini naklettikten ve Sünnîler açısından bu kerametlere inanmanın vacip olduğunu belirttikten sonra “Onların [sûfiler] eliyle mucizeler zuhûr edebileceğini kabul ederler ve bunu da keramet olarak isimlendirirler fakat imamların sıdklarını ispat için mucize gösterebileceğini caiz gören Şîîler’i ayıplarlar”²²⁵ ifadelerini kullanır.

Tebşîratü'l-'avâm’ın nispeti konusunda tarihî süreçte ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. Yakın dönemde bir yazma nüshasının tespitiyle birlikte bu eserin Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî’ye ait olmadığı anlaşılmıştır.²²⁶ Tasavvuf muhalifleri, Şîî gelenekte sûfilerin doğrudan hedef alındığı nadir metinlerden olduğu için genellikle bu eserin nispetini müsellemler kabul etmişler, özellikle de tasavvufun Ehl-i sünnet kökenli olduğuna dair ifadelerden dolayı bu esere sıklıkla atıf yapmışlardır.²²⁷ Fakat tasavvuf muhalifi olup, bu metnin nispetinin şüpheli olduğunu düşünenler de vardı. Örneğin Hür

²²⁰ Bu sûfinin ismi *er-Risâle*’nin başka bir baskısında el-Tînâtî şeklindedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd b. Şerif, Abdülhalim Mahmud (Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.), 2:530.

²²¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1409, 573; Kuşeyrî, *Kuşeyri risalesi*, 382.

²²² Bu sûfinin ismi *er-Risâle*’nin başka bir baskısında el-Havvâs şeklindedir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, t.y., 2:531.

²²³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1409, 574-575.

²²⁴ Râzî, *Tebşîratü'l-'avâm fî ma'rifeti makâlâtî'l-en'âm*, 139-140.

²²⁵ Râzî, *Tebşîratü'l-'avâm fî ma'rifeti makâlâtî'l-en'âm*, 138.

²²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Yoncalık, “Bir Şîî Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-Avâm”, 223-224.

²²⁷ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 794; Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:841; Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 115a; Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî mefâ'ini'l-mutaşavvîfa*, 40a.

el-Âmilî, bu eserin kim tarafından yazıldığıнын bilinmediğini belirtmiştir.²²⁸ Bazıları ise bu eseri İmâmiyye Şîası'nın meşhur âlimi Şerîf el-Murtazâ'ya nispet etmiştir.²²⁹ Fakat nihayetinde bir Şîî tarafından yazılmıştı ve bu bilgi bile tasavvuf muhaliflerinin elini ciddi anlamda güçlendirmişti. Şîî sûfiler ise, genelde bu metni görmezden gelmişlerdir. Bazıları ise bu eserin tasavvuf aleyhine uydurulmuş bir metin olduğunu iddia etmiştir. Dönemin Şîî sûfilerinden Hekîm Mü'min (11/17. asır), Şîî sûfiler aleyhine sürekli olarak bu metne atıf yapılmasına tepki göstermiş ve Şîî gelenekte tasavvuf çizgisinde yazılmış pek çok metin bulunduğu halde müellifi meçhul ve şüpheli bir metnin sûfiler aleyhine kullanıldığını, kendi döneminde sûfiler aleyhine pek çok eser üretildiği gibi bu metnin de tasavvuf inkârcıları tarafından yazılıp Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî'ye nispet edilmiş olabileceğini belirtmiştir.²³⁰

b) 11/17. Asrın Şîî Sûfilerine Göre Şîî Gelenekte Tasavvufa Yaklaşım

11/17. asrın Şîî sûfilerine göre Ma'rûf el-Kerhî, Serî es-Sakatî (öl. 251/865), Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî (öl. 505/1111), Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221), İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), Mevlânâ (öl. 672/1273) ve tarikat silsilelerinde yer alan pek çok sûfî, takiyye döneminde yaşamış ve Şîî olduklarını açık bir şekilde izhar edememiş Şîî sûfilerdi. Fakat onların bu iddiası tasavvuf muhalifleri nezdinde kabul görmemiş ve kaleme aldıkları tasavvuf reddiyeleriyle onların Şîî olmadıklarını ispatlamaya çalışmışlardır. Buna mukabil Şîî sûfiler, Şîî gelenekte sûfî veya tasavvufa müspet bakan âlimler listesi oluşturmuşlardır. Bu listeye yukarıda saydığımız mezhebî aidiyeti tartışmalı sûfilerden ziyade Şîîliği sabit olan âlimleri dâhil etmişlerdir. Bunun temel sebebi, bu âlimlerin tasavvuf muhalifleri tarafından da Şîî olarak kabul ediliyor olmasıydı.

11/17. asrın Şîî sûfilerinden Hekîm Mü'min (11/17. asır), Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713) ve Şâh Muhammed Dârâbî (öl. 1130/1718 [?]) kaleme aldıkları tasavvuf müdafaası eserlerinde Safevîler öncesi tasavvufa müspet bakan veya sûfî olan Şîî âlimleri ve tasavvuf çizgisinde yazılmış eserlerini şu şekilde sıralamışlardır:

Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044), *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*,
eş-Şerîf er-Radî el-Mûsevî el-Alevî (öl. 406/1015), *Nehcü'l-belâğa ve Mişbâhu's-şerî'a*,
İbn Tâvûs (öl. 664/1266), *eṭ-Ṭarâ'ifü ma'rifeti mezâhibi't-ṭavâ'if*,

²²⁸ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî, nr. 6973, 32a.

²²⁹ Bk. Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 6b; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 84a-b (51a-b).

²³⁰ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 91a-b (58a-b).

Nasîrüddîn et-Tûsî(öl. 672/1274), *Evşâfû'l-eşrâf, Şerhu'l-İşârât (Maḳāmâtü'l-ârifîn* kısmı), *Âğâz ve encâm ve Envârü'l-hikme*,
İbn Fehd Hillî (öl. 841/1437), *Uddetü'd-dâ'î ve et-Taḥsîn fî şıfâtî'l-ârifîn*,
Allâme Hillî (öl. 726/1325), *Minhâcü'l-kerâme, Nehcü'l-hak ve Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i tikâd*,
Kemâleddîn Meysem b. Ali b. Meysem el-Bahrânî (öl. 679/1229),
Şehîd-i Evvel (öl. 786/1384),
Recep b. Muhammed Hâfiz Bursî (9/15. asır), *Meşâriku'l-envâri'l-yakîn*,
Haydar el-Âmülî(öl. 787/1385'ten sonra), *Câmi'u'l-esrâr*,
İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî (öl. 904/1499 [?]), *Ġavâli'l-le'âlî' ve Müclî mir'âti'l-müncî*.²³¹

Şîî sûfîler bu listeyi oluştururken daha önce Şerîf el-Murtazâ ve Allâme Hillî'nin metinlerinde de görüldüğü üzere rakipleri gibi belli oranda çarpıtma yapmışlardır. Örneğin İbn Tâvûs'u *et-Tarâ'if* isimli eserinde sûfî silsilelerin Hz. Ali'ye dayandığına, Bâyezîd-i Bistâmî'nin İmam Ca'fer es-Sâdık'ın sekkâsı, Ma'rûf el-Kerhî'nin İmam Ali er-Rızâ vasıtasıyla Müslüman olduğuna ve onun hizmetinde bulunduğuna dair ifadelerden²³² dolayı tasavvufa müspet bakan âlimler listesine dâhil etmişlerdir.²³³ Fakat *et-Tarâ'if*, Ehl-i sünnet'in imamet görüşüne reddiye olarak kaleme alınmıştır ve tasavvuf geleneğiyle doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır. Tasavvufla ilişkilendirilen bu ifadeler ise daha önce Allâme Hillî'nin metinlerinde de görüldüğü gibi sadece imamların efdaliyetini ispat içindir. Öte yandan bu eserden bağımsız olarak İbn Tâvûs, sûfî olarak meşhur olmuş Şîî âlimlerdendir. Hatta dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687) ve Muhammed Bâkır Meclisî de (öl. 1110/1698-99 [?]), İbn Tâvûs'u Şîî sûfî olarak nitelemişlerdir.²³⁴ Fakat onun tasavvuf temayülünü farklı bir zemine oturtmuşlar; kendi dönemlerindeki sûfîleri, Sünnî sûfîlerden etkilenmiş ve bunun neticesinde hak yoldan sapmış Şîîler olarak nitelerken İbn Tâvûs'u imamların yoluna bağlı halis Şîî sûfî olarak tanımlamışlardır.

²³¹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, 1b-2a; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 191-194.; Dârâbî, *Maslak*, 188-191'den naklen Anzalı, *Mysticism in Iran*, 139. Ayrıca bk. Neyrîzî, *Hikmat al-ârifîn (Faşlü'l-hitâb)*, 81a-b; Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 84-91..

²³² Râdiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer İbn Tâvûs, *et-Tarâ'if fî ma'rifeti mezâhibi't-tavâ'if*, thk. Ali Âşûr (Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1400), 2:517-520.

²³³ Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 88-89, 97-98.

²³⁴ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:834; Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 302; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyân ve Şûfiyân", *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, thk. Resûl Ca'feriyan (Tahran: Neşr-i İlm, 1388), 1:824.

Listede yer verilen eserlerin içeriklerini esas aldığımızda gerçekten sûfî veya sûfî meşrep olarak nitelenebilecek isimler Nasîrüddîn et-Tûsî, İbn Tâvûs Hillî, İbn Fehd Hillî, Haydar el-Âmülî ve İbn Ebû Cumhûr'dur. 11/17. asrın Şîî sûfîleri, Kemâleddîn Meysem b. Ali b. Meysem el-Bahrânî²³⁵ ve Şehîd-i Evvel'i²³⁶ de Şîî sûfîler arasında saymışlar fakat onların tasavvuf çizgisinde yazılmış herhangi bir eserine atıf yapmamışlardır.²³⁷ Şîî ulema tarafından gâli görüşlere sahip olduğu gerekçesiyle eleştirilen ve sûfî olarak meşhur olan Receb b. Muhammed Hâfız Bursî'nin²³⁸ imamlar hakkında aşırı fikirleri de ihtiva eden *Meşâriku'l-envâri'l-yakîn* isimli eserini de tasavvuf çizgisinde yazılmış eser olarak nitelemişler, fakat eserden bu yönde herhangi bir nakilde bulunmamışlardır.²³⁹ Öte yandan belli yönlerden tasavvufî içeriğe sahip olan *Nehcü'l-belâga* ve *Mişbâhu's-şerî'a* isimli eserlerin derleyicisi olmasından dolayı eş-Şerîf er-Radî'nin de tasavvufa müspet baktığını iddia etmişlerdir. Hz. Ali'ye nispet edilen *Nehcü'l-belâga*'da takva, zühd ve fakirliğin faziletine dair içerik bulunmakla birlikte, eseri bütün olarak tasavvufî düşünceye hasretmek mümkün görünmemektedir. Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen *Mişbâhu's-şerî'a*, tasavvuf anlayışıyla daha fazla müştereke sahip olmakla birlikte genelde ahlak metni olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁰

Nasîrüddîn et-Tûsî'nin İsmâîlîliğe mensup olduğu dönemde yazdığı *Evşâfü'l-eşrâf*, *Şerhu'l-İşârât* (*Maqâmâtü'l-ârifîn* kısmı), *Envârü'l-hikme*²⁴¹ ve *Âgâz ve encâm* eserlerindeki içerikleri dikkate aldığımızda niteliği ve yönelimi tartışmaya açık olmakla birlikte karşımızda sûfî bir Tûsî çıkar. O, bu eserleri İsmâîlî iken kaleme almış olmakla birlikte 11/17. asrın İmâmiyye Şîası mensupları açısından Tûsî hiçbir zaman gerçek manada İsmâîlî olmamıştır. Bundan dolayı da bu metinler İmâmiyye Şîası'na mensup bir âlimin eserleri olarak kabul görmüştür. *Evşâfü'l-eşrâf*, belli açılardan tasavvuf eseri

²³⁵ İbn Meysem el-Bahrânî'nin tasavvufî görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Şeybî, *eş-Şıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, 2: 89-96.

²³⁶ Şîî sûfîler, Şehîd-i Evvel'in herhangi bir eserine atıf yapmamışlar, bunun yerine Şehîd-i Sâni'nin (öl. 966/1559 [?]) onu "Abdâl" şeklinde tanımlamasını onun sûfililiğine delil olarak sunmuşlardır. Bk. Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1031/1, 1b-2a; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 193. İleride görüleceği gibi Şehîd-i Evvel'in tasavvufa yönelik tavrı Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî (öl. 995/1587) ile Nûrullah Tüsterî (öl. 1019/1610) arasında da tartışma konusu olmuştur. Mîrzâ Mahdûm onun tasavvuf muhalifi olduğunu iddia etmiş, Nûrullah Tüsterî ise tasavvufa karşı müspet tavra sahip olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

²³⁷ Bk. Muhammed Mü'min el-Hüseynî Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1031/1, 1b-2a; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 191-194; Neyrîzî, *Hikmat al-ârifîn* (*Faşlü'l-hitâb*), 81a-b.

²³⁸ Receb b. Muhammed Hâfız Bursî'nin tasavvufî görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Şeybî, *eş-Şıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, 2: 224-256.

²³⁹ Neyrîzî, *Hikmat al-ârifîn* (*Faşlü'l-hitâb*), 81b.

²⁴⁰ Bk. Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed el-Bâkır Ca'fer es-Sâdık, *Mişbâhu's-şerî'a ve miftâhu'l-hakîka*, 2. Bs (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1403).

²⁴¹ 11/17. asrın Şîî sûfîleri bu eserden tasavvufîla ilgili çeşitli nakillerde bulunmuşlardır. Bk. Dârâbî, *Ferhu's-sâlikîn*, 9b; Dârâbî, "Maqâmâtü's-sâlikîn", 474. Fakat kaynaklarda Tûsî'nin bu isimde bir eserini tespit edemedik.

olarak da değerlendirilebilir. Tûsî; seyrüsülûkûn mahiyeti, aşamaları ve nihayetinde bu yolu takip edenlerden sadır olan haller üzerine yazdığı bu risalenin en sonunda tevhid, ittihâd ve vahdet konularını ele alır. İttihâd makamını, tevhidin üstünde konumlandırır ve bu makama vasıl olanlara örnek mahiyetinde Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî'ye yer verir. Onların “Ene'l-hak”, “Kendimi tenzih ederim. Şânım ne yücedir” şeklindeki sözlerinin, bazılarının anladığı gibi Allah ile ittihâd/bir olmak manasına gelmeyip, Allah dışındaki mahlûka varlık nispet etmeyi inkâr etmek anlamına geldiğini belirtir.²⁴²

el-Mebde' ve'l-me'âd olarak da bilinen *Âğâz ve encâm* isimli risale ise genel anlamda İsmâîlî bir müminin ahiret için yapması gereken hazırlıklar hakkında bilgi vermek ve Kur'an'da ahiretle ilgili tasvirlerin bâtinî manalarını açıklamak için kaleme alınmıştır. Örneğin Kur'an'da cennetle ilgili su, süt, bal ve şarap nehirleri gibi tasvirlerde; süt nehrini zâhirî bilgi, bal nehrini sadece muhakkiklere münhasır olan bâtinî bilgi olarak tevîl edilmiştir.²⁴³ Bu risale genel anlamda İsmâîlî din yorumunu yansıtsa da, tasavvufî kısmî müşterekten dolayı 11/17. asrın Şîî sûfîleri tarafından tasavvuf eseri olarak kabul görmüştür. Tûsî, *Şerhu'l- İşârât*'ın *Maqâmâtü'l- 'ârifîn* nematında ise İbn Sînâ'nın âriflerin yüce makamlarına dair sözlerini teyit etmiş ve burada Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) bu nemat hakkında “Kitabın en yüce babıdır” sözünü nakletmiştir.²⁴⁴

11/17. asrın Şîî sûfîleri, geçmişte sûfî bir Şîî'nin bulunmadığı iddialarına karşı Tûsî'nin bu metinleriyle mukabelede bulunmuşlar, sûfîlerin şathiyeleri üzerinden getirilen eleştirilere karşı Tûsî'nin *Evşâfî'l- eşrâf* taki marifet ve fenâfillâh açıklamalarına, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyeleriyle ilgili sözlerine ve *Şerhu'l- İşârât*'ın *Maqâmâtü'l- 'ârifîn* kısmındaki ifadelerine sıklıkla atıf yapmışlardır.²⁴⁵ Tasavvuf muhalifleri ise kendi kurgularını zayıflatığı için genel olarak onun tasavvuf geleneğine yönelik müspet ifadelerini görmezden gelmişlerdir. Öte yandan Tûsî, İslam mezheplerinin itikadî görüşlerini tasvirî bir yöntemle anlattığı *Qavâ'idü'l- aqâ'id* isimli muhtasar risalesinde sûfîlerle alakalı olarak “Sûfîlerin bazıları, Allah'ın dostlarının kalplerine hulûl etmesinin câiz olduğu görüşünü benimsediler. Belki de onların kastettikleri şey, bizim arazların mahallerine hulûl

²⁴² Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, 107.

²⁴³ Tûsî, “Mebde ve Meâd”, 108.

²⁴⁴ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b Muhammed b Hasen Tûsî, “Şerhu'l-İşârât”, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, 3. Bs (Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.), 47-48 (4. kısım).

²⁴⁵ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 4a-5b; Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Zikriyye-i İlâhiyye”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 450; Muhammed Kerîm Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l- uşşâk*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 3751, 23b-24a (45-46); Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 250-251; Dârâbî, “Maqâmâtü's-sâlikîn”, 461-462.

etmeleri ile ilgili kastettiğimizden başka bir şeydir”²⁴⁶ ve “Sûfilerden bir grup hulûl ve ittihâda inanmışlardır”²⁴⁷ şeklinde ifadeler kullanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun eserleri arasında tasavvuf aleyhine değerlendirilebilecek ifadeler bunlardan ibarettir. Bu ifadeler de bütün sûfilere şâmil bir kullanıma sahip değildir, üstelik ontolojik manada hulûl anlamına gelmeyebileceğine dair kayıt düşmüştür. *Kitâbü'l-Erba'in* isimli tasavvuf reddiyesinde yazar, onun tasavvuf lehine eserlerini görmezden gelerek bu risaledeki ifadelerini nakletmiş ve onun genel anlamda tasavvuf muhalifi olduğu şuklinde algı oluşturulmaya çalışmıştır.²⁴⁸

İbn Fehd Hillî (öl. 841/1437), 11/17. asrın Şîî sûfilerinin tasavvufa müspet bakan veya sûfî olarak en fazla atıf yaptıkları âlimlerden birisidir. Onların İbn Fehd Hillî'yi sûfî olarak nitelemelerinin temel sebebi onun *et-Taḥsîn fî şıfâtî'l-ârifîn* ve *'Uddetü'd-dâ'î* isimli tasavvufî türden eserleridir. Bu iki eserdeki içeriği esas aldığımızda onun Gazzâlî'nin *İḥyâ*'da çerçevesini çizdiği amelî yönü baskın, şeriat temelli tasavvuf anlayışı çizgisinde olduğunu söyleyebiliriz. *et-Taḥsîn fî şıfâtî'l-ârifîn* isimli muhtasar risale, uzletin ve zühdün fazileti hakkında kaleme alınmıştır ve bu konuyu destekleyici mahiyette hadislere ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859 [?]) gibi sûfilerin sözlerine yer verilmiştir. İbn Fehd risalenin en sonunda *Zemmi'd-dünyâ* isimli bir fasla yer vermiştir. Herhangi bir atıf bulunmamakla birlikte bu kısım, Gazzâlî'nin *İḥyâ*'sının *Zemmi'd-dünyâ* kitabından dünyanın zemmine dair bazı rivayetlerin seçilmesinden ibarettir.²⁴⁹

Yapısal olarak ve içerik itibarıyla *İḥyâ*'a oldukça benzeyen *'Uddetü'd-dâ'î* ise dünya, mal ve makam sevgisi, riya, nefis-i emmâreye uymanın zararları ve bu zararlarla başa çıkmanın yolları olarak duanın, ilmin, fakirliğin, zühdün, takvanın, mücâhedenin ve zikrin fazileti hakkında kaleme alınmıştır. Özellikle zikir konusundaki açıklamalar, 11/17. asrın Şîî sûfilerinin tasavvuf muhaliflerinin Şîî akidede cehrî veya hafî zikrin bulunmadığı iddialarını çürütme noktasında en fazla atıf yaptıkları kısımdır.²⁵⁰ İbn Fehd, bu kısımda zikrin ve zikir meclislerinde bulunmanın faziletine dair ayet ve

²⁴⁶ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Ḳavâ'idü'l-akā'id*, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî, nr. 218, 450.

²⁴⁷ Tûsî, *Ḳavâ'idü'l-akā'id*, 458.

²⁴⁸ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 19a, 60b, 100b.

²⁴⁹ Krş. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İḥyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983), 3:204-216; Ebû'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Fehd el-Hillî, *et-Taḥsîn fî şıfâtî'l-ârifîn*, thk. Medresetü'l-İmâm el-Mehdî (Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1406), 27:37.

²⁵⁰ Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn ve minhâcî's-sâlikîn*, thk. Muhsin Mü'min (Kum: Mecme-u Zehâyiru İslâmi, 1395), 504-505; Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 100-101; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 103a-104a (206-208), 107a (214).

hadisleri aktarmış, zikrin çeşitleri ve vakitlerine dair detaylı bilgi vermiştir.²⁵¹ Hafî zikrin cehrî zikirden daha efdal olduğunu, bununla birlikte Allah'ın emirlerine uymak ve nehiylerinden kaçınmanın bütün zikir çeşitlerinden üstün olduğunu belirtmiştir.²⁵²

Haydar el-Âmülî (öl. 787/1385'ten sonra) ve İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî (öl. 904/1499 [?]), nazarî tasavvuf birikiminden, özellikle de İbnü'l-Arabî geleneğinden beslenmeleri ve bunu Şîî akideyle mezcetme girişimleri itibarıyla 10/16. asır öncesi Şîî gelenekte istisnalar olarak değerlendirilebilirler. Bu iki âlim, Şîî sûfîler listesinde tasavvuf temayülleri en belirgin olanlardır. 11/17. asrın Şîî sûfîleri tasavvufun Şîî menşei olduğunu ispatlamak için en çok bu iki âlimin metinlerine atıf yapmışlardır. Özellikle İbnü'l-Arabî takipçisi ve *Fuşûş* şârihi Haydar el-Âmülî'nin, tasavvuf ve Şîîliğin telifine dair çizdiği çerçeve Safevîler dönemindeki Şîî sûfîlerin metinlerini şekillendiren ve tasavvuf muhaliflerinin iddialarına karşı ellerini güçlendiren bir içeriğe sahip olmuştur. Özellikle de “Hakiki sûfî, Şîî; hakiki Şîî, sûfîdir”²⁵³ şeklindeki sözü bu dönemde şiâr haline getirilmiştir.²⁵⁴

Âmülî, eserlerinin önemli bir kısmını Ekberî gelenek çizgisinde kaleme almış ve bu düşünceyle İmâmiyye Şîâsı'nın imamet düşüncesini telif etmeye çalışmıştır.²⁵⁵ Onun nezdinde İbnü'l-Arabî düşüncesi özel bir yere sahiptir. *Fuşûş*'un, bizzat Hz. Peygamber tarafından İbnü'l-Arabî'ye verilmiş bir metin olduğuna inanan Haydar el-Âmülî, İbnü'l-Arabî'nin İslam düşünce geleneğindeki konumuna şu şekilde işaret etmektedir: “Nebî ve resûller arasında yaratılış, ahlak, ilim ve anlayış itibarıyla ondan [Hz. Peygamber] daha üstünü yoktur; veliler ve kutublar arasında da mertebe, kıymet, hal ve keşf itibarıyla ondan [İbnü'l-Arabî] daha üstünü yoktur.”²⁵⁶

Âmülî, İbnü'l-Arabî düşüncesinde mutlak ve mukayyet velâyet anlayışını Şîî imamet düşüncesi zemininde yeniden yorumlamıştır. İbnü'l-Arabî'nin mutlak velâyeti Hz. İsa'ya, mukayyet velâyeti kendine hasrettiğini ve bunun bâtil olduğunu belirterek mutlak velâyeti Hz. Ali'yle mukayyet velâyeti İmâmiyye Şîâsı'nın on ikinci imamı

²⁵¹ Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Fehd el-Hillî, *'Uddetü'd-dâ'î ve necâhu's-sâ'î* (Kum: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1410), 245-264.

²⁵² İbn Fehd el-Hillî, *'Uddetü'd-dâ'î ve necâhu's-sâ'î*, 301-302.

²⁵³ Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü naqdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, neşr. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbin. (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1426), 615.

²⁵⁴ Halhâlî, “Mişbâhu mişkâtî'l-envâr”, 1: 1:354-355; Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 89; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 192-193.

²⁵⁵ Detaylı bilgi için bk. Süleyman Gökbulut, “Seyyid Haydar Âmülî ve Câmi'u'l-Esrâr ve Menba'u'l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf Şîîlik İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 37 (2016): 45-71; Ethem Cebecioğlu, “Haydar el-Âmülî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17:26-27.

²⁵⁶ Âmülî, *el-Mukaddimât min kitâbi Naşşü'n-nuşûş fî şerhi Fuşûşü'l-hikem*, 12-13.

Mehdî ile hitama erdirmiştir.²⁵⁷ İbnü'l-Arabî düşüncesindeki velâyet görüşünü Şîî imamet anlayışını farklı açılardan tahkim etmek için bir fırsat olarak görmüş ve daha önceki Şîî âlimlerin bu fikrî zemini keşfedemediklerini düşünmüştür. Ona göre bunun temel sebebi, Şîîler ile sûfilerin tarih boyunca birbirlerine mesafeli duruşlarıdır. Hâlbuki sûfiler ve İmâmiyye Şîası mensupları dinin asıllarında muvafıktır; her iki kesimin fikirlerinin kaynağı Ehl-i beyt imamlarıdır ve bu açıdan hiçbir mezhep bu derece fikrî müştereğe sahip değildir. Fakat buna rağmen İslam mezhepleri arasında tasavvufa en mesafeli duran kesim İmâmiyye Şîası mensupları, aynı şekilde Şîa akidesini inkâr etmede en ileri giden zümre de sûfilerdir. Aralarındaki bu husûmet, iki tarafın birbirinin inancına ve tarihine yeterince vakıf olmamasından ve bu iki geleneğin, hakiki temsilcilerinden ziyade mutaassıp ve cahil zümreler tarafından temsil edilmesinden kaynaklanmaktadır.²⁵⁸ Öte yandan tarihte tasavvufun Sünnî düşünceyle özdeşleşmesine dair tarihî veriler, Âmulî'nin Şîa-tasavvuf terkininde ve bu iki düşünceyi tek bir zeminde buluşturma girişiminde kurgusunu zayıflatan unsurlardır. O, bunun bir algı hatası olduğunu ve Sünnî sûfilerin, tasavvufun hakiki temsilcileri olmadıklarını iddia ederek ilginç bir kıyasa başvurmıştır. Ona göre nasıl ki Şîa içerisinde çok sayıda fırka bulunmasına rağmen aralarında fırka-i nâciye sadece İmâmiyye Şîası'ysa sûfiler arasında da pek çok zümre bulunduğu halde bunlar arasında hak yolda olanlar sadece Şîî sûfilerdir.²⁵⁹

Haydar el-Âmulî sonrası İbn Ebû Cumhûr'un, tasavvuf, felsefe ve kelam geleneklerinin birikimini telif etme girişimi Şîî düşünce açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Safevî devletinin kuruluşunun hemen öncesinde yaşamış olan İbn Ebû Cumhûr, 11/17. asır Şîî gelenekte Molla Sadrâ ile kemalâta ulaşacak nazarî tasavvuf çizgisinin şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir. Dönemin sûfileri, onun özellikle felsefe ve tasavvuf birikimini telif etmeye çalıştığı *Müclî mir'âti'l-müncî* ve imamların sözlerini çeşitli konu başlıkları altında topladığı ve tasavvufla ilgili de bazı rivayetlere yer verdiği *'Avâlî'l-le'âli* isimli eserlerindeki içeriklerden dolayı onu Şîî sûfî olarak nitelemişlerdir.²⁶⁰ Onun, *Müclî mir'âti'l-müncî*'de marifet noktasında ehlullâh olarak

²⁵⁷ Âmulî, *el-Muqaddimât min kitâbi Naşşü'n-nuşûs fî şerhi Fuşûsü'l-hikem*, 166. Ayrıca bk. Gökbulut, "Seyyid Haydar Âmulî ve Câmi'u'l-Esrâr ve Menba'u'l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf Şîîlik İlişkisi", 56-57.

²⁵⁸ Âmulî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü nağdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 3-4.

²⁵⁹ Âmulî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü nağdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 41-42.

²⁶⁰ Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 87, 90, 94, 96; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 169-172; Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 169a-b; Ali Nakî b. Muhammed İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, thk. Muhammed Hertemenî [?] (İsfahan: Mukîm, 1384), 6, 175; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 59b (116).

isimlendirdiği sûfilerin yönteminin, filozof ve kelmacılara kıyasla daha üstün olduğu düşüncesi, bu telifte sûfilerden yana tavır aldığını göstermektedir.

İbn Ebû Cumhûr, düşüncelerini inşa ederken özellikle Ekberî geleneğin temsilcilerinin ve Haydar el-Âmulî'nin düşüncelerinden yoğun bir şekilde beslenmiştir. Hakiki tevhidi, vücûdun ispatı, mevcûdun nehyi olarak tanımlamış ve bunu da sûfi gelenekteki gibi tevhîd-i vücûdî olarak isimlendirmiştir. Bu tevhid türünün, kelmacı ve filozofların vücûd-u sıfâtî anlayışından daha üstün olduğunu belirtmiş ve bu yönüyle de Ekberî geleneğin düşüncesini daha isabetli bulmuştur.²⁶¹ İnsanı- kâmilî Allah'ın isim ve sıfatlarını cem eden insan olarak tanımladıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûş*'undan bu konuyla ilgili nakilde bulunmuş ve devamında "Bu tevil şekli ilimde derinleşen ehlullâha hastır" ifadelerini kullanmıştır.²⁶² Kur'an ayetlerinin hakkıyla anlaşılmasının doğru teville mümkün olabileceğini, bunun da bâtinî sırlara vakıf olan ehlullâhın yapabileceğini ifade etmiş ve örnek mahiyetinde İbnü'l-Arabî ve *Fuşûş* şârihlerinden konuyla ilgili nakillerde bulunmuştur.²⁶³ Bunun yanında tarih boyunca sûfilere yönelik eleştiri konusu olan bazı düşünceleri felsefî geleneğin birikimi üzerinden açıklanabilir bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Örneğin ittihâd kavramına oldukça özgün bir anlam yükleyerek bazı sûfilerin ittihadı (Allah'la bir olmaya) inandıklarına dair eleştiri zeminini bertaraf etmeye çabalamış ve sûfilerin fenâfillâh makamı olan ittihadın, esas itibarıyla filozofların küllileri düşünme suretiyle ulaştıkları faal akılla ittisal makamı olduğunu iddia etmiştir. Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfilerin "Ene'l-hak", "Yüce şânımı tesbih ederim" ve "Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur" gibi şatahât minvalindeki sözlerini de ehl-i zâhir ve cahillerin anladığı gibi yaratıcıyla ittihad/bir olma manasına gelmeyip faal akılla ittisal yoluyla mevcuttan tecerrüt etme makamının feyzleri olarak görmüştür.²⁶⁴

İbn Ebû Cumhûr, 'Avâli'l-le'âli isimli hadis eserinde tasavvufa yönelik bazı müspet rivayetlere yer vermiştir. Özellikle bu eserdeki üç rivayet Şîî sûfilerinin en fazla atıf yaptıkları rivayetlerdir. Bunlardan birisi Hz. Ali'den naklen "Tasavvuf, yünden (صوف) türemiştir. Üç harftir. *Sâd*; sabır, sıdk ve safâdır, *vâv*; muhabbet (ود), vird ve vefâdır, *fâ*; fakirlik, ferdiyet ve fenâdır."²⁶⁵ Diğer Hz. Peygamber'den naklen "Şariat

²⁶¹ Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhûr Ahsâî, *Müclî mir'âti'l-müncî fi'l-kelam ve'l-hikmeteyn ve't-taşavvuf*, thk. Rızâ Yahyâ Pûr Fârmedî (Beyrut: Cemiyetü İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî li İhyâi't-Türâs, 2013), 2: 478-482.

²⁶² Ahsâî, *Müclî mir'âti'l-müncî*, 2:659-664.

²⁶³ Ahsâî, *Müclî mir'âti'l-müncî*, 2:742-756.

²⁶⁴ Ahsâî, *Müclî mir'âti'l-müncî*, 2:649-650.

²⁶⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhûr Ahsâî, 'Avâli'l-le'âli-l-'azîziyye fi'l-eḥâdiş-i d-dîniyye, thk. Müctebâ el-İrâkî (Kum: Seyyidü's-Şühedâ, 1983), 4:105.

benim sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat ise ahvalimdir.”²⁶⁶ Bir diğer rivayet ise tasavvuf geleneğini Ehl-i beyt’le ilişkilendirme noktasında oldukça önemlidir. Rivayete göre Hz. Peygamber, mi’raca yükseldiğinde Cebrail (a.s.) ona bir sandık gösterir. Sandık açıldığında Hz. Peygamber içinde fakirlik ve hırka (yamalı bir elbise) görür. Cebrail (a.s.) bu emanetleri Hz. Peygamber’e teslim eder. O, mi’ractan döndüğünde bu hırkayı Hz. Ali’ye giydirir, o da oğlu Hasan’a giydirir ve nihayetinde bu hırka 12. İmam Mehdî’ye kadar intikal eder.²⁶⁷ İbn Ebû Cumhûr buradaki hırkanın, somut olarak sûfîler arasında meşhur olan hırka olmamakla birlikte, onların esrarı, ahlakı ve zühdü açısından mana itibarıyla sûfîlerin hırkası olduğunu belirtmiştir.²⁶⁸ Öte yandan *Müclî mir’âti’l-müncî*’de sûfîlerin hırkalarının somut manada da Hz. Ali’ye dayandığı bilgisine yer vermiştir.²⁶⁹

Tasavvuf muhalifleri, kendilerinin sûfsiz Şîlik kurgularını zayıflattığı için İbn Ebû Cumhûr’un sûfiliğini görmezden gelmişlerdir. Fakat müellifi meçhul *Kitâbü’l-Erba’in fi mefâ’ini’l-mutaşavvıfa* isimli tasavvuf reddiyesinde sûfî kimliği ve bu geleneğe yönelik müspet ifadelerinden dolayı ona sert eleştiriler getirilmiştir. Yazar, eser boyunca tasavvufun Ehl-i sünnet menşeiili olduğunu ispatlamaya çalışmış, öte yandan Şîi gelenekte bulunan sûfîleri ise Sünnîlik’ten etkilenen ve bu yolla Şîiliği tahrif eden şahıslar olarak nitelemiştir. Bunlar arasında en fazla İbn Ebû Cumhûr’u eleştirmiştir:

Bazı cahiller sûfî şeyhlerin silsilesinin Allah’ın velisi Ali’ye dayandığını söylese de bana göre onların silsilesi şeytanla ve şirkle nihayete erer. İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî, *Fuşûş* serhlerinden ve benzeri kitaplardan pek çok uydurma hadis aldığı *‘Avâli’l-le’âli* isimli eserinin sonunda şu hadisi nakletmiştir: Hz. Peygamber buyurdu ki... “Şeriat benim sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat ise ahvalimdir.”... Hz. Ali’ye tasavvufun manası soruldu. O, dedi ki: " Tasavvuf, yünden türemiştir. Üç harftir: *Sâd*; sabır, sıdk ve safâdır, vâv; muhabbet, vird ve vefâdır, *fâ*; fakirlik, ferdiyet ve fenâdır”...²⁷⁰ Sûfî şeyhlerin şeyhi yani İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî *Müclî* kitabında “Şeyhüttâife Cüneyd-i Bağdâdî, hırkasını Serî es-Sakatî’nin elinden giymiştir, Serî es-Sakatî, Ma’rûf el-Kerhî’nin elinden giymiştir,

²⁶⁶ Ahsâî, *‘Avâli’l-le’âli’l-‘azîziyye fi’l-eḥâdişi’ d-dîniyye*, 4:124-125.

²⁶⁷ Ahsâî, *‘Avâli’l-le’âli’l-‘azîziyye fi’l-eḥâdişi’ d-dîniyye*, 4:130-131.

²⁶⁸ Ahsâî, *‘Avâli’l-le’âli’l-‘azîziyye fi’l-eḥâdişi’ d-dîniyye*, 4:131 (dipnot 2). İbn Ebû Cumhûr’un bu ifadeleri bazı nüshalarda bulunmamaktadır. Fakat 11/17. asrın Şîi sûfîleri bu ifadeleri metinlerinde nakletmişlerdir. Bundan dolayı, söz konusu kısımların asıl metinde de bulunduğu anlaşılmaktadır. Bk. Horasânî, *Tühfe-i ‘Abbâsî*, 170-171; İstahbânâtî, *Bürhânü’l-mürtâzîn*, 175; Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîkî’s-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 96.

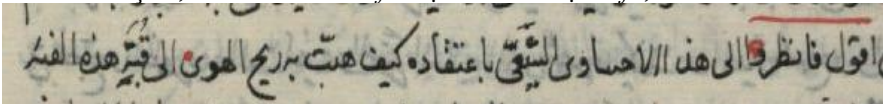
²⁶⁹ “Şeyhüttâife Cüneyd-i Bağdâdî, hırkasını Serî es-Sakatî’nin elinden giymiştir, Serî es-Sakatî, Ma’rûf el-Kerhî’nin elinden giymiştir, Ma’rûf ise İmam Ali er-Rızâ’nın elinden giymiştir.” *Müclî mir’âti’l-müncî*’den naklen Müellifi Meçhul, *Kitâbü’l-Erba’in fi mefâ’ini’l-mutaşavvıfa*, 130b. Ayrıca bk. *Müclî mir’âti’l-müncî*, 1324, s. 386’dan naklen Horasânî, *Tühfe-i ‘Abbâsî*, 171-173.

²⁷⁰ Müellifi Meçhul, *Kitâbü’l-Erba’in fi mefâ’ini’l-mutaşavvıfa*, 100a.

Ma'rûf ise İmam Ali er-Rızâ'nın elinden giymiştir...." der. Ben derim ki, "Şu Şîi Ahsâî'nin itikadına ve fitne [?] kubbesine nasıl da hevâ rûzgârını estirdiğine... bakar mısınız?"²⁷¹

Nasîrüddîn et-Tûsî, İbn Fehd Hillî, Haydar el-Âmülî ve İbn Ebû Cumhûr'un söz konusu metnindeki içerikleri dikkate aldığımızda belli açılardan Safevîler öncesi Şîi tasavvuf anlayışının fikrî çerçevesinin şekillendiğini söyleyebiliriz. Fakat Sünnî gelenekteki tasavvuf birikimiyle kıyaslandığında bu âlimlerin eserleri ibtidai sayılabilecek metinlerdi. 11/17. asırda nüfuz alanı ve fikrî zemini genişleyen Şîi tasavvuf anlayışını taşıyıcı metinler değildi. Bu, 11/17. asrın Şîi sûfîlerinin bu isimlerden ziyade tarihte Sünnî olarak meşhur olmuş Gazzâlî (öl. 505/1111), İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), Mevlânâ (öl. 672/1273) ve Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221) gibi sûfîlerin metinlerinden beslenmeleri ve Şîi tasavvuf anlayışını bu sûfîlerin düşünceleri istikametinde temellendirmelerini açıklayan bir durumdur. Şîi gelenekte –en azından Şîi sûfîlerin atfı yaptığı metinleri esas aldığımızda- fikrî anlamda köklü bir tasavvuf yazıcılığının ve kurucu metinlerinin bulunmaması bir yönüyle Sünnî olarak meşhur olmuş fakat bu dönemde Şîi olarak bilinen bu sûfîlerin metinlerine müracaatı zorunlu kılmıştır. Onların Şîi olarak bilinmesinin temel sebebi ileride de görüleceği gibi Safevîler'in ortaya çıkışıyla birlikte Sünnî yönetici ve ulemanın İmâmiyye Şîası'nın köksüz ve türedi bir mezhep olduğu iddialarına karşı, Nûrullah Tüsterî'nin (öl. 1019/1610) bu mezhep için yeni bir tarih inşa etmesi ve tarihte meşhur olan devlet yöneticileri, kelamcı, fakih, müfessir ve filozofun yanında yukarıda zikredilen sûfîlerin de bu mezhebe mensup olduklarını iddia etmesinin önemli bir payı vardı.

²⁷¹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî mefâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 130b.



BİRİNCİ BÖLÜM

SAFEVÎLER DÖNEMİNDE TASAVVUF KARŞITLIĞININ FİKRÎ ZEMİNİ VE MUHATAPLARI

1. İMÂMÎYYE ŞÎASI VE TASAVVUF GELENEĞİ İÇİN YENİ BİR TARİH İNŞASI

1.1. Sünnîler'in İmâmiyye Şîası'nın Köksüz Bir Mezhep Olduğuna Dair İddiaları

Safevîler'in İmâmiyye Şîası'nı resmi mezhep ilan etmeleri ve hakimiyetlerindeki topraklarda şîileştirme faaliyetleri yürütmeleriyle birlikte, bu mezhep siyasî ve toplumsal manada güçlü bir temsil imkanına sahip olmuştur. Bu yeni durum karşısında Sünnî dünyada İmâmiyye Şîası'nın Şah İsmâîl'le birlikte ortaya çıkmış köksüz ve türedi bir mezhep olduğuna dair iddialar dillendirilmeye başlamıştır. Şîi ulemanın söz konusu iddiaya ürettiği cevap, bu mezhebin dini düşüncesi ve edebiyatının şekillenmesinde ve ayrıca tasavvuf tarihinin yeniden inşasında önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâmiyye Şîası'nın türedi bir mezhep olduğu iddiası ilk olarak Özbek Hanı Şeybanî Han (öl. 916/1510) tarafından dillendirilmiştir. I. Şah İsmâîl tarafından gönderilen ve aralarında âlimlerin de bulunduğu elçilik heyetine Şeybanî Han “Niye böyle bir mezhep ihdas ettiniz?” şeklinde soru sormuş, onlar da bu soruya şu şekilde cevap vermişlerdir:

Bizim yeni bir mezhep icat ettiğimizi söylüyorsunuz. Fakat bu konuda yanılıyorsunuz. Yüze yakın meşhur müctehid ve fakih bu mezheptendir. Bunlar yaklaşık 500 cilt eser telif etmişlerdir. Bu mezhebin âlimlerinden birisi Hoca Nasîrüddin Tûsî'dir. Kendisi senin dedelerinden olan Hülâgû Han gibi hükümdarlardan itibar görmüştür. Aynı şekilde Muhammed Hudâbende, bu mezhebin müctehidlerinden olan İbnü'l-Mutahhar Hillî'yle sadece bir kez sohbet etmesiyle bu mezhebî seçmiştir.²⁷²

Safevîler'in ilk dönemlerinin kudretli âlimi, I. Şah İsmâîl'in Sünnîler'e yönelik zulmünü ve İran'ın cebren şîileştirmesini dinî yönden meşrulaştırmak için Sünnîler'e yönelik lanet risaleleri kaleme alan Şeyh Ali Kerekî'ye (öl. 940/1534) dönemin Sünnî ulemasının “Şîa'nın mucidi” anlamında *muhteri* 'u 'ş-Şî'a lakabı takması da icat iddiasını

²⁷² Budak Münşi Kazvinî, *Cevâhirü'l-Aẖbâr: Baẖş-ı Târih-i İrân der Karakoyunlu ta sâl-ı 984 h. k.*, tsh ve tlk: Muhsin Behramnejad. (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub [Miras-ı Mektub], 2000), 126-127; Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015), 95.

destekler mahiyettedir.²⁷³ Dönemin meşhur rical yazarlarından Abdullah Efendî el-İsbahânî'nin (öl. 1130/1718) şu ifadeleri de bu iddianın yaygınlığını göstermektedir:

...bilakis bu sözler, Osmanlı Sünnîleri'nin [Rûmiyye-i Sünniyân] sözlerine benzemektedir. Onların inançlarına göre, geçmişte Şîa mezhebi ve dini yoktu. Lakin bu mezhebi, Safevî devletinin ortaya çıktığında dinin koruyucusu Şah İsmâil ve özellikle de Şeyh Ali Kerekî gibi Şîî alimler icat etmişlerdir.²⁷⁴

Özbeklerin 1588-1589 yılları arasındaki Meşhed kuşatması esnasında Sünnî ve Şîî ulema arasındaki mektuplaşmalarda Sünnî ulema, İmâmiyye Şîası'nın sonradan icat edilmiş ve aslı olmayan bir mezhep olduğunu belirtmiştir.²⁷⁵ Aynı şekilde Ahmed Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eserin en sonunda bu iddia gündeme getirilmiştir. Yazarın ifadesine göre kendi döneminde Sünnîler'den bazıları, Şîa'nın türedi bir mezhep olduğunu ve I. Şah İsmâil'le birlikte ortaya çıktığını iddia etmişlerdir.²⁷⁶

İmâmiyye Şîası'nın tarihine dair bu iddialar, muhtemelen Safevîler öncesinde genel olarak sadece belli şehirlerde temsil edilen ve kenarda konumlanan bir mezhebin Safevî şahlarıyla birlikte güçlü bir temsil imkânına sahip olması ve mezhep mensuplarının daha görünür hale gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu değişim, Sünnî dünya için yeni bir durumdu ve onlar üzerinde şaşkınlığa sebep olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1567) “Mekke'de Şîîler'in çoğalmaya başlaması” sebebiyle İmâmiyye Şîası'na karşı *Şavâ'îku'l-muhrika* eserini yazması,²⁷⁷ aynı şekilde Hüseyin b. Abdullah Şîrvânî'nin (öl. 947/1540'tan sonra), Kızılbaşlar özelinde İmâmiyye Şîası'na karşı yazdığı reddiye de bu mezhebin kısa sürede İran'ın pek çok şehrinde hâkim mezhep haline gelmeye başladığını şaşkınlıkla dile getirmesi bu düşüncüyü destekleyen unsurlardır.²⁷⁸

²⁷³ Mîr Muhammed Sâlih b. Abdülvâsi' Hüseyinî Hâtûn Âbâdî, *Hadâ'îku'l-muqarrabîn*, thk. Mîr Hâşim Muhaddis (Tahran: Sâzman-ı Tebliğât-ı İslâmî, 1389), 229.

²⁷⁴ Efendî, *Tuhfe-i Fîrûziyye*'den naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Safevî*, 1:232.

²⁷⁵ Şâmlû, *Kışaşu'l- hâkânî*, 1:147. Bu mektuplaşmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Gülay Karadağ Çınar, “Meşhed Sınırında Sünnî ve Şîî Ulema Arasındaki Müzakereler”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 6 (2013): 201-219.

²⁷⁶ Müellif, bu sözlerin bilgisizlikten kaynaklandığını belirtmiş, tarihte Fatimîler ve Deylemîler gibi Şîî devletlerin bulunduğu ve aynı şekilde Kum, Sebzevâr, Meşhed ve Cürcân gibi şehirlerde tarih boyunca Şîîler'in yaşadığını söyleyerek bu iddiayı reddetmiştir. Bk. Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, tsh. Kerîm Feyzî (Kum: Merkezi Pahş, 1398), 770-771.

²⁷⁷ Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed İbn Hacer Heytemî, *Şavâ'îku'l-muhrika 'alâ ehli'r-rafz ve'z-zendeke*, thk. Abdurrahman b. Abdullah Türki, Kamil Muhammed Harrat. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1:5.

²⁷⁸ Hüseyin b. Abdullah Şîrvânî, “Ahkâmu'd-dîniyye fî tekfîr Kızılbaş”, *Mîraş-ı İslâmî-yi Îrân*, tsh. Resûl Ca'feriyân (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, 1416), 4:733-734.

Diğer bir ihtimal de entelektüel boyutta gerçekten de bu mezhebin Sünnîler tarafından tanınmıyor olmasıdır. İmâmiyye Şîası, Sünnî dünyada müntesipler düzeyinde belli şehirlerde biliniyor olmakla birlikte entelektüel düzeyde tanınan bir mezhep değildi. Bu durum, büyük ihtimalle bu mezhep mensuplarının mezhep edebiyatı dışında dil, mantık, felsefe, kelam ve tasavvuf gibi bazı açılardan mezhepler üstü bir nitelik taşıyan alanlarda edebiyat üretememesi veya üretse bile bu metinlerin Sünnî dünyada revaç bulup dolaşıma girememesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kelam ve felsefe alanlarında bilgi ve varlık bahislerinde İmâmiyye Şîası müntesiplerine yapılan atıfların oldukça sınırlı olması da buna işaret etmektedir. Belki de bunun nadir istisnalarından birisi üzerine pek çok şerh yazılan ve kelam geleneğinin merkezî metinlerinden olan Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) *Tecrîdü'l-i 'tikâd'*ıdır. Fakat Sünnî şârihlerin yeniden inşasıyla *Tecrîd*'in müellifinin mezhebî kimliği de zikre şayan olmaktan çıkmıştır. Öte yandan *Tecrîd*'in mezhebî kimliğine dair Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (öl. 786/1384) zikrettiği ve söz konusu metnin mezhebî rengini açık bir şekilde ortaya çıkaran imamet bahsinin Tûsî tarafından yazılmadığı, bilakis talebesi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) tarafından *Tecrîd*'e eklendiğine dair iddia,²⁷⁹ bizzat hakikate işaret edebileceği gibi Safevîler döneminde Sünnî metinlere yönelik başvurulanan taktikte olduğu gibi *Tecrîd*'in Sünnî dünyadaki dolaşımının önündeki mezhebî kimlik engelini aşmaya dair bir yöntemin parçası olması da mümkündür. Bunun dışında tasavvuf alanında Sünnî gelenekte kaleme alınan metinlerde de bu mezhep mensuplarına pek atıf yapılmamıştır. Şîî sūfîlerden Haydar el-Âmülî (öl. 787/1385'ten sonra), *Fuṣūṣu'l-hikem*'e şerh yazdığı halde onun eseri, Sünnî dünyada herhangi bir karşılık bulmamıştır.

Daha ileri bir tespite bulunmak gerekirse tarihî süreçte Sünnî gelenek, İmâmiyye Şîası müntesiplerini daha ziyade Sünnîlik için tâli bir konu olan imamet bahsinde muhatap almıştır. Bunun dışında entelektüel birikimi yansıtan alet ilimleri ve metafizik disiplinlerde İmâmiyye Şîası mensupları muhataplık seviyesine yükselememiştir. Bunda muhtemelen tarihî süreçte İmâmiyye Şîası'nın Sünnîler kadar siyasî himayeye sahip olmasının ve ayrıca bu mezhep mensuplarının entelektüel çabalarını daha ziyade diğer mezhepler açısından aslî bir konu olmayan imamet meselesine

²⁷⁹ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *Şerhi Tegrîdi'l-i 'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa, nr. 287, 126a. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Muhammed Osman Doğan, *Tegrîdü'l-İtikâd Şârihlerinde İmâmet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2018), 19-22; Muhammed Ali Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî: Hayatı, Entellektüel İlişkileri ve Eserleri", *Tesdîdü'l-kavâ'id fî şerhi Tegrîdi'l-'akâ'id*, mlf. Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 1:110-111.

yoğunlaştırmalarının önemli payı vardır. Nitekim bazı tarihî veriler de Sünnî gelenek tarafından bu mezhebin tarih boyunca entelektüel boyutta tanınmadığını göstermektedir.

İmâmiyye Şîası'nın erken dönem âlimlerinden Necâşî'nin (öl. 450/1058) Şîî âlimlerle ilgili *Ricâl* eserini yazmasına benzer bir iddia sebep olmuştur. Eserin girişinde Necâşî, diğer mezhep mensuplarının, İmâmiyye Şîası mensuplarına “Sizin ne bir geçmişiniz (selef) ne de âliminiz var” şeklindeki sözlerine cevap üretmek maksadıyla bu eseri yazdığını ifade etmektedir.²⁸⁰ Aynı şekilde Ebû Ca'fer Tûsî'nin (öl. 460/1067) aktardığına göre bu dönemde kâmil bir fıkıh sistemine sahip olmakla övünen Sünnî âlimler, kıyas ve içtihat gibi fıkıh usulü metotlarını bilmedikleri ve imamların sözlerini nakletmekten başka maharetlerinin olmadığı iddiasıyla Şîî âlimleri küçümsemişlerdir.²⁸¹ 6/12. asır Şîî âlimlerinden Abdülcelil Kazvînî de (öl. 560/1165 sonrası), kendi döneminde Sünnî ulemanın, Şîîler'in dinî ilimlerde bir nasibinin olmadığını, aynı şekilde din ve devlet alanlarında bu mezhebe mensup kayda değer bir âlim veya yöneticinin bulunmadığını iddia ettiklerini belirtmiştir.²⁸² Benzer bir iddia Molla Câmi (öl. 898/1492) tarafından da dillendirilmiştir. Şîa fıkıhında çok sayıda müctehidin bulunduğu ve bunların fikhî meseleler üzerine pek çok eser kaleme aldığını söyleyen Şîî birisinin iddiasına karşılık o: “Elhak ki bu söylenilen doğru değildir. Onların Şerîf el-Murtazâ ve İbnü'l-Mutahhar Hillî'den başka müctehidleri yoktur” şeklinde cevap vermiştir.²⁸³

Söz konusu iddia, Safevîler döneminde Ahbârî düşüncenin teşekkülündeki muharrik unsurlardan birisidir.²⁸⁴ Bu anlayışı müesses hale getiren Esterâbâdî'nin (öl. 1033/1624), Sünnî ulemanın Şîîler'in imamlardan nakledilen haberler dışında kelam, fıkıh usulü ve fıkıh gibi ilimlerinin bulunmadığı iddialarına karşı, Şîî ulemanın bu alanlarda da eserler telif etmeye,²⁸⁵ aynı şekilde Ahbârî âlimlerden Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679), Sünnî ulemanın Şîa'da dakik ilimlerin bulunmadığı şeklindeki iddialar karşısında Şîî ulemanın da fıkıh usulü gibi alanlarda eserler kaleme almaya başladığını

²⁸⁰ Necâşî, *Ricalü'n-Necaşi*, 1:93-94.

²⁸¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *Mebsût fî fıkhi'l-İmâmiyye*, thk. Seyyid Muhammed Taki el-Keşfi (Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1387), 1:1-2.

²⁸² Ebü'r-Reşid Nasîrüddîn Abdülcelil İbn Ebü'l-Hüseyn Kazvînî, *Kitâbü'n-Nağz*, thk. Celaleddin Muhaddis (Tahran: Çâphane-i Zer, 1358), 37, 207, 232.

²⁸³ Bâharzî, *Makâmat-ı Câmî*, 194.

²⁸⁴ Ahbârî düşüncenin geçmişine dair tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halil Işlak, “Şîa'da Usulî-Ahbarî Ayrışması (Ayrışmanın Tarihlendirmesi ve Fikri Zemini Üzerine Yeni Bir Okuma Önerisi)”, *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*, ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan (Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2022), 147-164.

²⁸⁵ Muhammed Emîn Esterâbâdî, *Fevâ'idü'l-medeniyye (Âmilî'nin Şevâhidü'l-mekkiyye ile birlikte)*, thk. Rahmetî Erâkî (Kum: Müessesetü'l-neşri'l-islâmî, 1424), 77.

belirtmişlerdir.²⁸⁶ Ahbârîler'e göre Şîî âlimlerden bir kısmı bu kusuru ortadan kaldıracı için Şîîler'in ihtiyacı olmadığı halde söz konusu ilimlerde Sünnîler gibi eser telif etmeye başlamışlar ve bunun neticesinde Şîa'nın saf akidesinin tahrif olmasına sebep olmuşlardır. Çünkü onlara göre Sünnîler hakiki bilgiyi bizzat kaynağından alan masum imamlar gibi bir otoriteden yoksun oldukları için dinin anlaşılmasında pek çok müşkülle karşılaşmışlar ve bunların çözümü için kelam, fıkıh usulü ve fıkıh gibi ilimler ihdas etmek zorunda kalmışlardır.²⁸⁷

1.1.1. Mîrzâ Mahdûm'un İmâmiyye Şîası'nın Kökenine Dair İddiaları

Osmanlı toplumu, Safevîler'in ilk döneminde İran'da yaşananlardan o topraklardan kaçıp Osmanlı'ya sığınan Sünnî âlimler sayesinde haberdar olmuştur. Belki de bunlardan ilki Hüseyin b. Abdullah Şîrvânî'dir (öl. 947/1540'tan sonra). İmâmiyye Şîası'na (Kızılbaşlara) reddiye maksadıyla kaleme aldığı *Ahkâmu'd-dîniyye fî tekfîr Kızılbaş, er-Risâletü'l-'adliyye* (telif tarihi: 946/1539) ve *Risâle fî't-taşavvuf* isimli üç eserini Kanuni'ye ithaf etmiştir.²⁸⁸ Şîrvânî, dalalet olarak nitelediği Kızılbaşların İran'da pek çok eyleminden bahsetmiş, onların tasavvufa karşı menfi bir bakışa sahip olduklarını ve pek çok sûfî büyüğün mezarlarını tahrip ettiklerini kaydetmiştir.²⁸⁹

Bir diğer eser ise Şîrvânî'nin risalesine nispetle daha nitelikli olan, içerik itibarıyla İran'da yaşananlara dair ilk elden şahitlikler barındıran ve eleştirilerin içeriği bizzat Şîî âlimlerin metinlerine referansla oluşturulan Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî'nin (öl. 995/1587) *Nevâkızu'r-Revâfîz*'idir. Mîrzâ Mahdûm, Şîrvânî'nin yazdığı reddiyeyi oldukça abartılı ve avamî bulmuş, onun Kızılbaşlar/Şîîler hakkında iddialarının İran'daki Sünnî ulemanın yüzünün kızarmasına ve gülünç duruma düşmesine sebep olduğunu belirtmiştir.²⁹⁰

Mîrzâ Mahdûm, kendisinin telkinleriyle Sünnîliğe geçen II. Şah İsmâîl döneminde²⁹¹ (1576-1577) yine Ehl-i sünnet'e mensup ve Celâleddin Devvânî (öl.

²⁸⁶ Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Hakâ'ik fî mehâsini'l-ahlâk; Kurretü'l-'uyûn; Mişbâhu'l-enzâr*, thk. el-Hâc Muhsin Akîl (Kum: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1409), 21.

²⁸⁷ Esterâbâdî, *Fevâidi'l-medeniyye*, 123-124; Cezâirî, *Zehrü'r-rebi'*, 450.

²⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Yılmaz, "İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşısı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şîrvânî'nin Mesihanik Çağrısı", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar (Editörlü kitap)*, 2015, 299-309.

²⁸⁹ Şîrvânî, "Ahkâmu'd-dîniyye fî tekfîr Kızılbaş", 4:726-733.

²⁹⁰ Mîrzâ Mahdûm el-Hasenî el-Hüseynî eş-Şerîfî el-Cürcânî Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2249, 71b-72a.

²⁹¹ Tüsterî'ye göre II. Şah İsmâîl, Sünnî âlimlerden Mîrzâ Mahdûm, Mîrzâ Cân Şîrâzî ve Ebû Hâmid ibn eş-Şeyh Nâsiru'l-Beyân Şîrâzî'den etkilenecek Sünnîliğe geçmiştir. Bk. Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, 1354, 2:53-54. Ayrıca bk. Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 1:71-72.

908/1502) geleneğinden gelen Mîrzâ Cân Şîrâzî'yle (öl. 994/1586 [?]) birlikte en önemli dinî makamlarından olan sadâret görevini yürütmüştür. Şah'ın Sünnîliğe geçmesinden dolayı Kızılbaşlar tarafından öldürülmesi üzerine, kendisi de benzer akıbetle karşılaşmamak için hapsedildiği zindandan kurtulmayı başarmış ve Osmanlı topraklarına kaçmıştır.²⁹² Aynı görevi yürüten Mîrzâ Cân Şîrâzî ise önce Hindistan'a, daha sonra Mâverâünnehire hicret etmek zorunda kalmıştır.²⁹³

Mîrzâ Mahdûm, *Nevâkızu'r-Revâfîz*'ı Osmanlı topraklarına geçtikten sonra Sultan 3. Murad'a ithafen²⁹⁴ 987/1579 yılında kaleme almıştır. Onun bu risalede yer verdiği eleştiriler, belki de dönemin Şîî düşüncesi ve edebiyatının şekillenmesinde en etkili olan unsurlardan birisiydi. Nitekim Ahmed Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eserde Mîrzâ Mahdûm'un *Nevâkız*'da Şîîler'e tarihte hiçbir Nâsibî/Sünnî'nin atmadığı iftiraları attığı belirtilmiştir.²⁹⁵

Mîrzâ Mahdûm, eserinde İmâmiyye Şîası'na, ismet, müt'a, rec'at, Cuma namazının terki gibi konularda itikadî yönden pek çok eleştiri getirmesinin yanında²⁹⁶ İran'da bulunduğu dönemde Şîîler'in icat ettiğini belirttiği pek çok bidatten bahseder. Hürmet maksadıyla I. Şah İsmâîl'e secde edilmesi ve bunun uygunluğuna dair Kerekî'nin bir risale yazması,²⁹⁷ yine Kerekî'nin fetvasıyla İran'da bulunan mescitlerin kiblelerinin değiştirilmesi, sahabeye lanet okunması,²⁹⁸ hastalıkların Hz. Ömer'e sebedilerek tedavi edilmesi,²⁹⁹ nevrûz gününün kutlanması,³⁰⁰ yakılması maksadıyla Sünnî ulemanın ve evliyanın cesetlerinin mezarlardan çıkarılması³⁰¹ ve Hz. Ömer'in katili olduğu iddia edilen Ebû Lü'lüe adına Baba Şücâuddîn bayramı kutlamaları³⁰² bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'den itibaren Abbasîler dönemini de kapsayan süreçte İmâmiyye Şîası mensuplarının herhangi bir güce ve etkiye sahip olmadıklarını belirtmiş ve sonraki dönem Şîa tarihiyle ilgili de şu bilgilere yer vermiştir:

Bu zamanlarda bidat ve Râfıza; İslam'ın güçlü, vahye yakın bir dönem olması ve âlim ve âriflerin çok olmasından dolayı güçsüzdü. Bundan dolayı günümüze kadar Râfîzî bir

²⁹² Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 3a-6b.

²⁹³ Hâce İskender Bey Münşî Türkman, *Târîh-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*, thk. Ferîd Murâdî (Tahran: Müessesese-i İntişarat-ı Nigâh, 1390), 1:200-201.

²⁹⁴ Mîrzâ Mahdûm eserini farklı zamanlarda farklı kişilere ithaf etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kalaycı - Muzeffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LXII/1 (2021): 70.

²⁹⁵ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 1027.

²⁹⁶ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 87^a-93^b.

²⁹⁷ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 86^b.

²⁹⁸ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 90^b-92^a.

²⁹⁹ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 96^b-97^a.

³⁰⁰ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 95^b-96^a.

³⁰¹ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 97^a-97^b.

³⁰² Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 97^b-98^b.

sultan olmamıştır... Büveyhîler Râfizî değildi. Onlara, hilafetin Ebû Bekir'in değil de Ali'nin hakkı olduğunu düşünmelerinden dolayı Râfizî denemez. Çünkü, onlar Şîî fırkalardan en adili olan Zeydiyye Mezhebi gibi düşünmekteydi. Sahabeye dil uzatmazlardı ve onlardan razıydılar. Nitekim Râfizîler'in en büyük alimlerinden İbn Tâvûs, *er-Red min ibtâli aḥkâmi'n-nucûm* isimli reddiye eserinde bunu açık bir şekilde ortaya koymuştur.³⁰³

Mîrzâ Maḥdûm'un daha sonra Şîî âlimlerin cevap üretmek zorunda kaldığı başka bir iddiası da Şîîler'in tasavvufa karşı menfi bir tutuma sahip olmalarıdır. Ona göre keramet ve bâtinî tasfiye Ehl-i sünnet'e mahsustur ve Şîîler'den keramet sadır olmaz. Şîîler tarih boyunca tasavvufu inkâr etmişlerdir. Nitekim Şehîd-i Evvel *ed-Dürûs* isimli eserinde bâtinî tasfiyenin, zikir ve riyâzetin haram olduğunu belirtmiştir. Onlar, Nakşibendiyye'ye mensup olduğu ithamıyla dört yüzden fazla insanı öldürmüşler³⁰⁴ ve cesetlerini yakmak maksadıyla Kâzerûnî (öl. 426/1035) gibi sûfî büyüklerin mezarlarını tahrip etmişlerdir.³⁰⁵ Ayrıca Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî (öl. 735/1334), I. Şah İsmâîl ve onun taifesinin dalaletinden ve günahlarından muafıdır. Çünkü kendisi hak üzere olan büyük evliyalardandı. II. Şah İsmâîl de kendisinden önceki şahların tahrif ettikleri dini tekrar dedesi Safiyyüddîn Erdebîlî'nin hak yoluna döndürmek istediği için Kızılbaşlar tarafından öldürülmüştür.³⁰⁶

³⁰³ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfiz*, 62^b-63^a.

³⁰⁴ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfiz*, 85^b-86^a.

³⁰⁵ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfiz*, 97^a-97^b.

³⁰⁶ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfiz*, 4^b-5^a.

1.2. Köken İddialarına Şiîler'in İtirazları ve Şiîlik Temelinde Tasavvuf Tarihinin Yeniden İnşası

İmâmiyye Şîası'nın bir geçmişinin olmadığı ve Şiîler'in tasavvuf karştı olduğu iddiaları karşısında Şiî âlimler yeni bir tarih inşasına girişmişlerdir.³⁰⁷ Bunlardan en önde geleni İran'dan Hindistan'a göçmüş olan Nûrullah Tüsterî'dir (öl. 1019/1610).³⁰⁸ Kendisi tarihte Sünnî olarak meşhur olmuş pek çok devlet yöneticisinin, kabile mensuplarının, sûfî, kelamcı ve filozofun İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu iddia etmiştir.

Tüsterî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*'ın yazılmasından 8 yıl sonra *Meşâ'ibü'n-nevâşib fi'r-redd-i Nevâkızu'r-revâfîz* isimli reddiyeyle Mîrzâ Mahdûm'un iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Tabi bu arada İmâmiyye Şîası'nı kısmen yeniden tanımlamış ve bu mezhep için yeni bir tarih inşasına girişmiştir. Mîrzâ Mahdûm'un tarihte Râfîzî bir sultan bulunmadığı ve Büveyhîlerin de İmâmiyye Şîası'na mensup olmadığı iddialarına karşı Büveyhîlerin İmâmiyye Şîası'ndan olduğunu ve ayrıca Hülâgû, Gâzân Han, Olcaytu Muhammed Hudâbende'nin Şiî olduğunu belirtmiştir.³⁰⁹ Bunun dışında konumuz açısından asıl önemli olan Tüsterî'nin Mîrzâ Mahdûm'un Şiîler'in tasavvufu inkâr ettiğine yönelik iddiasına cevabıdır. O, Şiîler'in tasavvufu inkâr ettiği iddiasını ve buna

³⁰⁷ Bunlardan birisi de Safevîler'in son dönemlerinde yaşamış Efendî el-İsbahânî'dir (öl. 1130/1718). Ona göre Sünnîler, tarih boyunca İmâmiyye Şîası'nın sonradan ortaya çıkan bir mezhep olduğunu, bazıları Safevîler döneminde bazıları da Olcaytu döneminde bu mezhebin ihdas edildiğini iddia etmişlerdir. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1:308. Kendisi, bu iddiaları çeşitli tarihî verilerle cevaplamaya çalışmıştır. İmâmiyye Şîası'nın yeni bir mezhep olduğu iddiasına karşı tarihte Şiîler'in Sünnîler'in baskılarından dolayı yeterince eser telif edemedikleri, yazılan eserlerin ise telef olduğunu ya da yandığını belirtir. Sünnîler'in baskısına Abbasîler döneminde Bağdat'ta meydana gelen Şiî-Sünnî çatışmalarını ve daha sonraki dönemde onun ifadesine göre Şeyh Tûsî'nin Sünnîler'in baskılarından korktuğu için Bağdat'tan Necef'e hicret etmesini örnek gösterir. Bu baskılar neticesinde Şiîler'in yazdığı pek çok eser yakılmış veya telef edilmiştir. Fakat Safevîler'in kuruluşuyla birlikte Şiî ulemanın yazdığı eserler toplanmış, ihya edilmiş ve tedrici olarak İran coğrafyasına intikal etmiştir. Bk. Efendî, *Tuhfe-i Fîrûziyye*'den naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:275-278. Ona göre Şiî ulema bazen de takiyye gereği Sünnî gözükmiştir. Örneğin Cemaleddin (veya Kemaleddin) Abdülhak İlahî Erdebilî'nin, Şiî olmasına rağmen vezir Ali Şîr Nevâî'ye (öl. 906/1501) ithaf ettiği için eserinde Sünnîliği çağrıştıracak ibareler vardır. Fakat ona göre bunlar takiyye gereğidir. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:100. Ayrıca Efendî, Mîrzâ Mahdûm'un iddialarını da cevaplamaya çalışmıştır. Mîrzâ Mahdûm, eserinde Safevîler'e ömür biçer ve bu devletin hicri 990 yılından önce ortadan kalkacağını çeşitli mistik verilerle delillendirmeye çalışır. Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 102b. Buna cevap olarak Efendî, "Şu an sene 1122 yılıdır, bu devlet dimdik ayakta ve ilelebet payidar kalacaktır" der. Efendî, *Tuhfe-i Fîrûziyye*'den naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:258. Ayrıca Cengiz Han ve Şah İsmâîl'in ortaya çıkışının Sıffin savaşında bizzat Hz. Ali tarafından haber verildiğine dair bir rivayet aktarır. Bu rivayete binaen Safevî devletinin ebedi olacağı çıkarımını yapar. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 4:80. Fakat ilginçtir Efendî'nin, Safevî saltanatının ebedi olduğunu belirttiği dönemde bu devlet yıkılmanın arifesindeydi. Onun bu cümleleri kurmasından 12 yıl sonra Afgan işgaliyle birlikte bu devlet fiilen sona ermiştir. Tufan Gündüz, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35:451-455.

³⁰⁸ Tüsterî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 5:265-275; Ahmet Özel, "Şüsterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39:277-279.

³⁰⁹ Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâşib*, 1:372-377.

Şehîd-i Evvel'in sözlerinin senet olarak gösterilmesini Şîîler'e atılmış bir iftira olarak değerlendirmiştir. Şehîd-i Evvel'in tasavvufa karşı müspet bir tavra sahip olduğunu eserleri üzerinden örneklendirdikten sonra³¹⁰ genel olarak Şîîler'in tasavvufa bakışına dair şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur:

Şîî büyüklerinden birisinin [Haydar el-Âmülî] *Câmi' u'l-esrâr ve menba' u'l-envâr ve Fuşûşü'l-hikem*'e yazdığı şerh olan *Naşşü'n-nuşûş* kitapları, Muhakkik Tûsî'nin *Evşâfî'l-eşrâf* kitabı ve kelim kitaplarındaki bazı görüşleri, Şeyh Meysem Bahrânî'nin *Nehcü'l-belâğa* ve *el-Mi'âtü kelimetü'l-mürtaza'viyye* kitaplarına yazdığı şerhler, aynı şekilde onun hocası ve şeyhi Samedânî Ali b. Süleyman Bahrânî'nin sözleri, Şehîd-i Sâni'nin *Esrârü's-şalât* ve *Menâsiku'l-hac* risaleleri bizim ashabımıza yönelik tasavvufu inkâr ettikleri iddiasını açık bir şekilde yalanlamış olmaktadır. Bilakis bizim ashabımızdan *Câmi' u'l-esrâr* kitabının yazarı [Haydar el-Âmülî] hakiki sûfinin ancak Şîî İmâmî, hakiki Şîî'nin de ancak sûfî olabileceğini iddia etmiştir.³¹¹ Buna rağmen nasıl olur da bu sözün sahibi tasavvufu inkâr edebilir.³¹²

Meşâ'ibü'n-nevâsib'la kısmen bir giriş yapmış olmakla birlikte Tüsterî'nin Şîîlik tarihini yeniden inşaya giriştiği asıl eseri 1010/1601 yılında³¹³ yazdığı *Mecâlisü'l-mü'minîn*'dir. Dönemin tabakât yazarlarından Efendî el-İsbahânî (öl. 1130/1718), Tüsterî'nin bu eseri yazma sebebini şu şekilde zikretmiştir:

[Tüsterî bu eseri], muhaliflerimizin [Sünnîler], Şîa mezhebinin Safevî devletinin zuhûruyla ve I. Şah İsmâil'in hurucuyla ortaya çıktığı şeklindeki iddialarını ve buna benzer fâsid sözlerini çürütmek için yazmıştır. Buna dair işaretler de kitabın girişinde mevcuttur.³¹⁴

Efendî'nin bahsettiği işaretler, Tüsterî'nin *Mecâlisü'l-mü'minîn*'in girişinde tarih boyunca İmâmiyye Şîası'nın diğer mezhep mensupları tarafından bilinmemesinin ve bundan dolayı yeni bir mezhep olduğunu iddia etmelerinin sebeplerine dair açıklamasıdır. Tüsterî'ye göre Hz. Ali'nin hilafetinden Safevî devleti ortaya çıkana kadar Şîîler, düşmanlarının baskılarından dolayı görüşlerini açıklama imkânına sahip olamamışlardır. Bu dönemlerde usûl ve fûrûda Mu'tezile ve Eş'arîlik hâkim olmuş ve bu mezhep mensupları, kendi görüşleri ve mezhep âlimleri hakkında pek çok eser

³¹⁰ Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 2:159-163.

³¹¹ Krş. Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr ve menba' u'l-envâr*; *Risâletü naqdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 615; Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 2:163-164.

³¹² Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 2:163-164.

³¹³ Eserin yazılma tarihiyle ilgili iki farklı tarih söz konusudur. Efendî, 990/1582 ve 1010/1601 tarihlerini verir. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 5: 269-270; Efendî el-İsbahânî, *Ta'liqatu Emeli'l-âmil*, 328. Yazma nüshaları arasında ise 1004, 1010 tarihlerinde istinsah edilmiş nüshalar söz konusudur. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 28:79-80.

³¹⁴ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 5:269.

yazmışlardır. Şîiler ise diğer mezheplerin tahakkümü altında yaşadıkları için takiyyeye müracaat etmişler ve bazen Şâfiî, bazen de Hanefî gibi davranmışlardır. Düşmanların kendilerine zarar vermesinden korktukları için inançları ve bu mezhebin büyüklüğü hakkında eser yazamamışlardır. Bilakis bunun yerine düşmandan gizlenmişler ve Ca'fer es-Sâdık'ın "Takiyye benim ve babalarımın dinidir"³¹⁵ sözü gereğince takiyye yapmışlardır. Hüküm çıkarmada başvurdukları imamların haberlerini râvilerini zikretmeden aktarmışlardır. Diğer mezhep mensuplarının baskı ve tahakkümünden dolayı inançlarını detaylı bir şekilde yazamadıkları için özet halinde kaleme almak zorunda kalmışlardır. Buna rağmen bu eserlerin çoğu düşmanların yakması ve telef etmesi sonucu kaybolmuştur. Safevîler'in kuruluşuyla birlikte düşmanların saldırıları ortadan kalkmış, takiyye dönemi bitmiş ve artık Şîiler; imamlar, mezhep büyükleri, müctehidler ve bu mezhebe mensup filozoflar, sûfîler, sultanlar ve vezirler hakkında kitap yazmaya başlamışlardır.³¹⁶

Tüsterî, takiyye döneminde Şîiliğini izhar edemeyen kişiler olarak çok sayıda devlet adamına ve bazı kabilelere yer vermiştir. Örneğin Muaviye b. Yezîd, Mansûr, Harun Reşîd ve Me'mûn gibi halifelerin İmâmîyye Şîası'na mensup olup olmadığını tartışmıştır.³¹⁷ Bunun yanında eserlerinin içerikleri ve hayatlarına dair bilgilerden ilginç bağlantılar kurarak ve tabi ki tamamının takiyyeci olduğunu iddia ederek ulema sınıfından Kadı Nu'mân (öl. 363/974), Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037), İbn Miskeveyh (öl. 421/1030), Mîrzâ Mahdûm'un dedelerinden Seyyid Şerîf Cürcânî (öl. 816/1413), Kutbüddin er-Râzî (öl. 766/1365)³¹⁸ Celâleddin Devvânî (öl. 908/1502), Sadruddin Şîrâzî (öl. 903/1498) ve Şemseddin Hafîrî (öl. 957/1550 [?]) gibi pek çok âlimin Şîî İmâmî olduğunu iddia etmiştir.³¹⁹ İlginçtir *Meşâ'ibü'n-nevâsib*'de Eş'arî olarak yer verdiği Devvânî'nin, *Mecâlisü'l-mü'minîn*'de Şîî olduğunu iddia etmiştir.³²⁰ Bu isimlerin önemli bir kısmının İmâmîyye Şîası'na mensup olduğu iddiası, ilk defa

³¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, 2. Bs (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1362), 2:219.

³¹⁶ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 1:3-4. Tüsterî benzer ifadeleri Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî'nin (öl. 927/1521) İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin imâmete dair *Nehcü'l-hak ve keşfü's-şiddi ve ş-şavâb* adlı kitabını tenkit için kaleme aldığı *İbtâlü nehci'l-bâtil ve ihmâlü keşfi'l-âtil*'a reddiye olarak yazdığı *İhkâku'l-hak* isimli eserinde de kullanır. Bk. Seyyid Şerif Mar'âşi Hüseyini Nurullah Tüsterî, *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtil*, nşr. Ayetullah es-Seyyi Necefi. (Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 1986), 1:11-19.

³¹⁷ Bk. Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:252-282.

³¹⁸ Kutbüddin er-Râzî'nin mezhebi üzerine tartışmalar için bk. Michael A. Rapoport, "Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî Sünnî miydi Şîî miydi? Biyo-bibliyografik Kaynaklar Üzerine Bir Araştırma", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 5/2 (2019): 113-137.

³¹⁹ Bk. Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:179-234.

³²⁰ Krş. Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 1:104-105, 117; Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2: 221-229.

Tüsterî ile gündeme gelmiş olmakla birlikte, sonraki süreçte özellikle İbn Sînâ³²¹, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ,³²² Seyyid Şerîf Cürcânî³²³ ve Celâleddin Devvânî³²⁴ gibi alimlerin Şîî olduğuna dair birçok eser telif edilmiştir ve bu telif süreci günümüzde de devam etmektedir.³²⁵

Tüsterî'nin yukarıda zikredilenler dışında Mâlik b. Dînâr (öl. 131/748'den önce), İbrâhîm b. Edhem (öl. 161/778 [?]), Ma'rûf el-Kerhî (öl. 200/815-16 [?]), Bişr el-Hâfî (öl. 227/841), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Serî es-Sakatî (öl. 251/865), Cüneyd-i

³²¹ Nitekim 11/17. asırda Fazlulah Cilanî isimli bir âlim İbn Sînâ'nın İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu ispatlamak için müstakil bir eser kaleme almıştır. Bk. Ali b. Fazlulah Cilanî, *Tevfîkû'l-tatbîk fî işbâtı enne Şeyhu'r-reîs mine'l-İmâmiyyetü'l-isnâ 'aşeriyye*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi (Beyrut: Müessesetü Tarihi'l-Arabî, 1953). Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtir, İmâmiyye Şîası'na mensup olduğuna dair iddiayı büyük ihtimalle ilk defa Tüsterî'nin ortaya attığını ve bu kanaatin gümnünüz İran'ında son derece yaygın olduğunu ifade eder. Bk. Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, drl. ve trc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 13-26.

³²² Günümüz Şîî dünyasında Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın Şîîliğine dair iddialar için bk. Rahîm Kâsımî, *İrfan-ı Meclisî* (Kum: Âyet İsrâk, 1395), 268-273. Ayrıca günümüzde Nebî Muhammed Hasan el-Kerhi isimli bir yazar İbnü'l-Arabî'nin Şîî olmadığını ispatlamak için hacimli bir eser kaleme almış, bu eserinde İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinden beslenen İmam Humeynî'ye eleştiriler getirmiştir. Nebî Muhammed Hasan Kerhî, *Likey lâ yekûne İbn Arabî İmâmî* (?; 2016, t.y.), 284-304. Üstelik eserin ismini *Likey lâ yekûne İbn Arabî İmâmî* (ليكي لا يكون ابن عربي امامي) (İbnü'l-Arabî benim imamım olmaması için) koyması da oldukça anlamlıdır. Bu eserin dijital nüshası internet ortamında bulunmakla birlikte matbu nüshasına ulaşamadık.

³²³ Cürcânî'nin mezhebi üzerine tartışmalar için bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî: Hayatı, Entellektüel İlişkileri ve Eserleri", 61-63.

³²⁴ Devvânî'nin mensup olduğu mezhep hakkında tartışmalar için bk. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 75-82.

³²⁵ Ülkemizde bunun güzel örneklerinden birisi de merhum Abdülbaki Gölpınarlı'nın (öl. 1982) çeşitli tasavvuf eserlerine yaptığı tercüme ve şerhlerdir. O, bu eserlere Şîilik lehine bazı ilavelerde bulunmuştur. Örneğin Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinden ve Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ından bazı beyitleri Şîî anlayışa göre şerh ederek bu metinleri şîileştirmeye çalışmıştır. Bir yönüyle de Tüsterî'nin görevini üstlenmiştir. Mevlânâ *Meşnevî*'de nefis tezkiyesinin anlatıldığı kısımda "Böyle adam şu pislikten kurtulur, temizliğe ulaşır, bedeni, "Tanrı sizi, kirlerden temizlemeyi diler" sırrına ulaşır" beytine yer vermiştir. Bk. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 5:16 (149. beyit). Bu beyitlerde esasen her insanın gazap, şehvet, makam ve dilek gibi nefsin dört tuzağından kendisi koruması durumunda "...Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (el-Ahzâb 33/33) ayetindeki temizliğe mazhar olacağını anlatmak istemiştir. Gölpınarlı ise bu beyit hakkında düştüğü dipnotta -konuyla ilgisi olmadığı halde- Şîî anlayışa göre Al-i abâ hadisi üzerinden bu ayetteki Ehl-i beyt kavramıyla Hz. Ali, Hz. Fâtımâ, Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'ın kastedildiğini belirtmiştir. Bk. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 5:348-49 (Gölpınarlı'nın 149. beyte yaptığı şerh). Aynı şekilde Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ında da benzer bir girişimde bulunmuştur. Şebüsterî son nebî-son veli ilişkisini tamamıyla İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-hikem*'de çizdiği çerçeve üzerinden anlatmış ve bununla ilgili

"Peygamberlik Âdem'le zuhur etti; kemali, peygamberlerin sonuncusu olan Muhammed'de göründü. Noktanın ikinci bir defa devretmesi gibi Peygamber de bu âlemden sefer edince velilik zahir oldu. Veliliğin tam zuhuru da velilerin sonuncusuyla olacak... iki âlem de onunla tamamlanacak, onunla kemal bulacak."

beyitlerine ver vermiştir. Bk. Sa'düddîn Mahmûd b. Emînidîn Abdilkerîm b. Yahyâ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 79-84. Gölpınarlı bu beyitlerin şerhinde -doğrudan ilgisi bulunmadığı halde- Şebüsterî'nin mehdi tabirini hiç kullanmamış olmasına rağmen son veli ile İmâmiyye Şîası'nın 12. İmamı Mehdi'yi kastettiğini iddia etmiş ve bu bahaneyle detaylı bir şekilde Şîî imamet anlayışını aktarmaya çalışmıştır. Bk. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 92-93 (Gölpınarlı'nın 366. beyte yazdığı şerh). 11/17. asır Şîî gelenekte İbnü'l-Arabî'nin son veli ile mehdi görüşlerine dair tartışmalara üçüncü bölümde yer verilecektir.

Bağdâdî (öl. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Şiblî (öl. 334/946), Ebû Hâmîd Gazzâlî (öl. 505/1111), Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221), Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî (öl. 632/1234), İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), Mevlânâ (öl. 672/1273), Sadrüddîn Konevî (öl. 673/1274), Alâüddeve-i Simnânî (öl. 736/1336), Abdürrezzâk el-Kâşânî (öl. 736/1335), Seyyid Muhammed Nûrbahş (öl. 869/1464), Necmüddîn-i Kübrâ (öl. 618/1221), Safiyyüddîn Erdebîlî (öl. 735/1334) ve Kâsım-ı Envâr (öl. 837/1433 [?]) gibi tarihte meşhur olmuş pek çok sûfinin Şîî olduğunu iddia etmesi³²⁶ Safevîler dönemindeki tasavvufî düşüncenin ve aynı zamanda Şîî tasavvuf anlayışına karşı yazılan reddiyelerin içeriğinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. *Meşâ'ibü'n-nevâşib*'da Şîî tasavvuf geleneğiyle ilgili müdafaasında bahsetmediği pek çok sûfî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*'de karşımıza Şîî olarak çıkar. Nûrbahşîyye tarikatına mensup olan³²⁷ Tüsterî, bu iddialarını temellendirirken tasavvuf müktesebatını da etkili bir şekilde kullanmıştır. Özellikle de Şîî sûfî olarak gördüğü Nûrbahşîyye tarikatının kurucusu Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın (öl. 869/1464) eserlerine ve sözlerine sık sık atıf yapmıştır. Zaten sırf onun İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu ispatlamak için müstakil bir risale de kaleme almıştır.³²⁸

Tüsterî, sûfî şahsiyetlerden bahsettiği kısmın başına yazdığı mukaddimede tarihte genellikle Sünnî olarak bilinen ve eserlerinde Şîî akideye muhalif pek çok görüşe yer veren sûfîlerin, Şîî oldukları halde neden bunu açık bir şekilde beyan etmediklerinin ve Şîîler aleyhine ifadelerinin sebeplerini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre bunun en önemli sebebi, Emevî ve Abbasîler dönemlerinde Şîîler'e yönelik şiddetli baskı ve katliamlardır. Şîîler'e yönelik bu dönemlerdeki zulüm, Moğolların yaptığı zulmü bile geçmişti.³²⁹ Bu şiddetin en önemli faileri, Sünnî sultanlar ve dinî meşruiyetini temellendiren Sünnî ulemaydı. Bundan dolayı tarihte pek çok Şîî sûfî, mezheplerini açık bir şekilde ilan edememiş, Şîî akidesi gereği takiyyeye müracaat etmiş, hatta kendilerine yönelik Şîî ithamlarından kurtulabilmek için eserlerinde ilk üç halifeye övgü gibi Şîîliğe aykırı beyanlarda bulunmuştur. Bazı sûfîler ise Ehl-i sünnet mezheplerinden birisine mensup olmak zorunda kalmamak için “Sûfî, mezhebi olmayan kişidir”³³⁰ şeklinde bir ilke geliştirmişlerdir.³³¹

³²⁶ Bk. Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:10-179.

³²⁷ Tüsterî'nin tarikat mensubiyetiyle ilgili bk. Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 91; Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*, 11. Bs (Tahran: Müesses-e İntişarat-ı Emir Kebir, 1396), 186.

³²⁸ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 5:267.

³²⁹ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:31.

³³⁰ “الصوفي من لا مذهب له”

³³¹ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:6.

Tarihte meşhur sûfî fırkaların genellikle Ehl-i sünnet'e mensup olduğu itirazına karşı Tüsterî, bunun aksine Nakşibendiler hariç bu tarikatlardan hiçbirisinin Ehl-i sünnet'e mensup olmadığını, Hz. Ebû Bekir'e dayanan silsileyi de Nakşibendîlerin sonradan icat ettiklerini iddia etmiştir.³³² Öte yandan söz konusu itirazı Haydar el-Âmülî'den naklen fırka-i nâciye olgusu üzerinden de cevaplamaya çalışmıştır. Âmülî sûfî fırkaların büyük çoğunluğunun Ehl-i sünnet'e mensup olmasının Şîî tasavvuf anlayışının hak olduğunun ispatına halel getirmeyeceğini belirtmiştir. Ona göre nasıl ki pek çok İslam fırkası arasında sadece İmâmîyye Şîasî fırka-i nâciye ise, aynı şekilde sûfî fırkalar arasında da sadece bir tanesi hak üzerinedir, o da zâhir ve bâtınıyla masum imamlara bağlı olan sûfî fırkadır.³³³

Tüsterî'nin bu inşası, dönemin Şîî uleması tarafından bile abartılı bulunmuştur. *Hidâyetü'l-'avâm* (telif tarihi: 1075/1664-1078/1666 arası) müellifi "Tüsterî, gafletten dolayı Ehl-i sünnet'e mensup bütün meşhur sûfîlerin Şîî olduğunu iddia etmiştir"³³⁴ şeklinde tepki göstermiştir.³³⁵ Efendî el-İsbahânî (öl. 1130/1718) ise Tüsterî'nin geçmişte pek çok kişinin Şîî olduğunu iddiasında aşırıya kaçtığını, *Riyâzü'l-'ulemâ'* isimli meşhur Şîî tabakât eserini yazma sebeplerinden birisinin de onun bu iddialarını tashih etmek olduğunu ifade etmiştir.³³⁶ Ayrıca Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693) ve Hâtûn Âbâdî (öl. 1127/1715) gibi Safevîler dönemi Şîî tabakât yazarlarının eserlerinde Tüsterî'nin Şîî olduğunu belirttiği bu kişilere yer vermemeleri de³³⁷ onun bu iddialarının ciddiye alınmadığını göstermektedir.

Tüsterî'nin bir sûfinin Şîî olduğunu ispat yöntemini örneklendirme noktasında İran'dan Hindistan'a göçen ve onunla aynı dönemde bu ülkede bulunan Şîî sûfî Mîr

³³² Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:5.

³³³ Krş. Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr*; *Risâletü nağdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 41-42; Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:5.

³³⁴ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 80a.

³³⁵ 12/18. asrın meşhur tasavvuf muhaliflerinden Bihbehânî de (öl. 1216/1801) Tüsterî'nin Şîîler küçümseyen Mirzâ Mahdûm'a cevap mahiyetinde böyle bir iddiada bulunmuş olabileceğini belirtmiştir. Allâme Aga Muhammed Ali Kirmanşâhî Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, thk. es-Seyyid Mehdi Recai (Kum: İntişarat-ı Ensariyan, 1991), 2:134.

³³⁶ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ'*, 5:269.

³³⁷ Ayrıntılı bilgi için *Emelü'l-âmil ve Hadâ'îku'l-mukarrabîn*'e bakınız.

Yûsuf Ali Hüseyinî Esterâbâdî'yle (öl. 1020/1611 [?])³³⁸ Sa'dî Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) Şîlîği üzerine tartışmaları bize önemli veriler sunmaktadır.³³⁹ Tüsterî, Hz. Ali'yle ilgili methiyelerini örnek göstererek Sa'dî Şîrâzî'nin Şîî olduğunu iddia etmiştir. Fakat Sa'dî'nin Hz. Ali'ye hata nispet ettiğine dair bir beyti onun kurgusunu ihlal eden bir içeriğe sahipti. Sa'dî'nin *Bostan*'da tevazu konusunda yer verdiği hikâyeye göre bir kişi Hz. Ali'ye soru sorar, o da bu soruyu cevaplar. Mecliste bulunan başka birisi uygunsuz bir üslûpla bu cevaba itiraz eder ve kendi görüşünü dillendirir. Bunun üzerine Hz. Ali, şahsın bu üslûbuna rağmen, "Evet ben hata ettim, onunki daha doğrudur, o benden daha iyi söyledi" der.³⁴⁰

Şîîler açısından imamlar masum ve her türlü hatadan korunmuş oldukları için bu hikâye itikadî açıdan sorunludur ve bundan dolayı da bazı Şîîler Sa'dî'yi "Âdî Sâdî" olarak isimlendirmişlerdir. Tüsterî, bu şekilde bir yorumu ancak kıt akıllıların yapacağını söylemiş ve garip bir tevil yaparak bu beyitte Sa'dî'nin Hz. Ali'ye yönelik hata isnadının hakikate işaret etmediğini belirtmiştir. Ona göre bu sözler muktezâ-yı hâl gereği olup peygamberler tarihinde de buna benzer örnekler bulunmaktadır. Nitekim Firavun, Hz. Musa'ya istemeyerek de olsa bir Kıptî'nin ölümüne sebep olduğunu hatırlatınca "O, dedi ki: '*Ben bunu, o vakit cahillerden olduğum halde yaptım*'"³⁴¹ cevabını vermiştir. Peygamberler masum olmasına rağmen Hz. Musa'nın "*cahillerden olduğum halde*" şeklindeki cevabı, şartların gerekliliğinden kaynaklanmış olup onun gerçekte hata yaptığı anlamına gelmez. Aynı şekilde hata ve günahlardan masum olan Hz. Ali'nin "hata yaptım" şeklindeki sözü de muktezâ-yı hâl gereğidir. Çünkü Hz. Ali'nin cevabı, *ilm-i sır*dan kaynaklanmaktadır ve bu sırta muttali olmayan ehl-i zâhir bu durumu hata olarak niteleyebilir.³⁴² Mîr Yûsuf ise bu garip tevili kabul etmemiş ve

³³⁸ Mîr Yûsuf Ali Hüseyinî Esterâbâdî, gençliğinde İran'da dinî ilimleri tahsil etmiş, 969/1562 yılından sonraki bir tarihte Hindistan'a hicret etmiştir. Aynı dönemde bu ülkede bulunan Nurullah Tüsterî ile çeşitli konularda bazen sert bir üslupla tartışmalar yapmıştır. Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte *Fevhâtü'l-kuds* kitabını 1011/1602 yılında bitirdiği için bu tarihten sonraki bir dönemde vefat etmiş olmalıdır. Bazı araştırmacılar onun vefat tarihi olarak 1020/1611 yılını vermişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 5:401-402; Ali Hayderî Yassâvulî [?], "Muqaddime-i muşahhîh", *Fevhâtü'l-kuds: der menâkıb, kerâmât ve hâriku âdât-i E'imme-i İsnâ aşeriyye*, mlf. Mîr Yûsuf Ali Hüseyinî Esterâbâdî (Kum: Habîb, 1390), 1:5-65; Resûl Ca'feriyan, "Muqaddime-i muşahhîh", *Es'ile-i Yûsufiyye: Cidâl endişegi tefekkür-i Şîa-i Uşûlî bâ Ahbârî: Mekâtibât Mîr Yûsuf Ali Esterâbâdî ve Şehîd Kâdî Nûrullah Şûsterî*, mlf. Mîr Yûsuf Ali Esterâbâdî (Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1388), 7-47.

³³⁹ İki arasında Attâr'ın mezhebi de tartışma konusu olmuştur. III. Bölüm'de bu tartışmaya yer verilecektir. Bk. Mîr Yûsuf Ali Esterâbâdî, *Es'ile-i Yûsufiyye: Cidâl Endişegi Tefekkür-i Şîa-i Uşûlî bâ Ahbârî: Mekâtibât Mîr Yûsuf Ali Esterâbâdî ve Şehîd Kâdî Nûrullah Şûsterî*, tsh. Resûl Ca'feriyan (Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1388), 88-89.

³⁴⁰ Ebû Muhammed Sa'dî Müşerrefüddîn (Şerefüddîn) Muslih b. Abdillâh b. Müşerref Şîrâzî, *Bostân*, trc. Hikmet İlaydın (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 211.

³⁴¹ Şuarâ 26/20.

³⁴² Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:118-119.

“Dünya maslahatı için bile olsa doğru olmayan bir söz söyleyen kişinin sözüne itimat edilmez”³⁴³ diyerek Sa‘dî’nin Şîî olduğuna dair iddiaya itibar etmemiştir.

Söz konusu itirazlara rağmen Tüsterî’nin eserleri kısa sürede Safevî topraklarına intikal etmiş ve Şîî sûfîler ile tasavvuf karşıtları arasındaki tartışmalarda sıklıkla atıf yapılan metinler haline gelmiştir. Tüsterî’nin bir ihtiyaca binaen cevap mahiyetinde ortaya koyduğu bu iddialar, sonraki dönemde bağlamından koparılmış, üretildiği zemin unutulmuş ve müsellemlerle dönüşmüştür. Bir yönüyle kurgu, inanca evrilmiştir. Özellikle de Sünnî gelenekte üretilen sûfî mirasın benimsenmesi ve Şîîliğe intikalinde anahtar bir role sahip olmuştur. Bu mirasta Gazzâlî, Attâr, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ’nın eserlerinin belirgin bir ağırlığı vardı. Öyle ki 11/17. asır Şîî tasavvuf tarihine, bir yönüyle de *şîileştirilmiş Gazzâlî, Attâr, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ tarihi* de denilebilir.

Yukarıda zikredilen sûfîlerin mezhebî mensubiyetleri ve tasavvuf görüşlerine dair tartışmalar III. Bölüm’de detaylı bir şekilde ele alınacak olmakla birlikte biz burada Tüsterî’nin tarih inşasının Şîî düşüncede sebep olduğu dönüşümü örneklendirme ve tasavvuf karşıtlığının temel dinamiklerini tespiti noktasında Şîî sûfîlerin Gazzâlî’nin tasavvuf eserlerini şîileştirmeye dönük girişimlerini ve tasavvuf muhalefetindeki yansımalarını ele alacağız.

1.3. Şîî Tarih İnşasının Fiiliyattaki Yansımaları: Gazzâlî’nin Tasavvuf Mirasının Şîileştirilmesi

Safevîler dönemi Şîî sûfîleri, İmâmiyye Şîası’na mensup olduklarına inandıkları Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Attâr, Mevlânâ ve Şebüsterî gibi sûfîlerin metinlerinden yoğun bir şekilde beslenmişlerdir. Onların görüşlerini şerh veya tevil ederek Şîî tasavvuf anlayışını geniş bir fikrî zemine oturtmuşlardır. Her bir sûfinin, Şîî tasavvuf anlayışı üzerinde farklı tesirleri olmakla birlikte diğer sûfîlerin metinlerine kıyasla Gazzâlî’nin tasavvufla ilgili eserleri için farklı bir durum söz konusuydu. Bu dönemde diğer sûfîlerin eserleri müracaat edilen ve beslenen metinler iken Gazzâlî’nin eserleri, Şîî sûfîler tarafından dönüştürülerek/şîileştirilerek Şîî havzaya taşınan metinlerdi. Bunu yaparken de Tüsterî’nin Gazzâlî’nin İmâmiyye Şîası’na mensup olduğuna dair iddiasına sıklıkla atıf yapmışlardır.

Tüsterî’ye göre Gazzâlî, ömrünün ilk dönemlerinde dalalet ehliyle yakınlığından dolayı hidayet nurundan uzaktı. Daha sonra basireti açıldı ve hakiki bir mümin yani Şîî

³⁴³ Esterâbâdî, *Es’ile-i Yûsufiyye*, 72.

oldu.³⁴⁴ Bunun delili de onun talebelerinden Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Tûsî'nin [?] *Muḥâkemât*³⁴⁵ isimli risalesinde, Gazzâlî'nin (450/1058-505/1111) hac yolunda Şîî alimlerden Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) ile görüştüğüne dair nakildir. Görüşme esnasında Şerîf el-Murtazâ İmâmiyye Şîası'nın hak olduğunu kesin delillerle ortaya koymuş ve bunun sonucunda Gazzâlî Şîiliğe geçmiştir.³⁴⁶ Bunun dışında Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinden³⁴⁷ dolayı Sultan Mahmûd zamanında³⁴⁸ mutaassıp Hanefî müftülerin Gazzâlî'nin kanının helal olduğuna dair fetva vermeleri ve Mevlânâ Sâ'il Hemedânî'nin [?] bir risalesinde³⁴⁹ Şîîler'in "Gazzâlî bizdendir" dediklerine dair nakilde bulunması bu iddiayı desteklemektedir.³⁵⁰

Tüsterî, Gazzâlî'ye nispet edilen ve sonraki dönemde Şîî sûfiler tarafından onun Şîiliğine delil olarak sunulan *Sırrü'l-âlemîn* isimli bir risaleyi gündeme getirir.³⁵¹ Nispeti şüpheli olan³⁵² bu risalenin içeriğine göz attığımızda karşımıza Şîî temayüle sahip bir Gazzâlî çıkar. Risalede bazı konular hakkında detaylı bilgi için onun *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*³⁵³ ve *Ḳavâşimü'l-Bâtıniyye*³⁵⁴ gibi eserlerine müracaat edilmesi de tavsiye edilmiştir. Gazzâlî'nin Şîîlik'le ilişkilendirmesinin sebebi ise risalenin bir yerinde Şîî anlatıya uygun olarak kırtas hadisesi ve Gadîr-i Hum olayına yer verilmesi ve Hz. Peygamberden sonra hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna, Gadîr-i Hum'da bunun bizzat ilan edildiğine, orada bulunan sahabenin de bunu kabul ettiğine fakat Hz.

³⁴⁴ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:192. Bu iddia sadece İmâmiyye Şîası müntesipleriyle sınırlı değildir. Mesela Zeydî tabakât yazarlarından Müeyyibillah'a (öl.1153/1740) göre Gazzâlî, Zeydiyye mezhebine mensup olarak vefat etmiştir. Bk. İbrâhim b Kâsım b İmam Müeyyibillah, *Tabakatü'z-Zeydiyyeti'l-kübra*, thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecih (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2001), 2:1068-1069.

³⁴⁵ Bu şahıs ve eseri hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edemedik.

³⁴⁶ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:192.

Tüsterî'nin aktardığına göre, Şîî alimlerden Şehîd-i Evvel bu hikâyenin aslının olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ikisi aynı dönemde yaşamamıştır. Şerîf el-Murtazâ 430 yılında vefat etmiş, Gazzâlî'nin doğumu ise 450'dir. Şehîd'in verdiği bu bilgiye karşılık Tüsterî iddiasını günceller ve Gazzâlî'nin Şerîf el-Murtazâ ile değil de bu dönemde Alevîlerin nikâbetini üstlenen Şerîf Ebû Muhammed b. Radiyuddîn'le görüşmüş olabileceğini belirtir. Ona göre buradaki hata, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım'ın iki âlimin isimlerini karıştırmamasından kaynaklanmış olabilir. Bk. Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:193. Söz konusu iddia hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Ali Hâirîr el-Hürrem Âbâdî, "Münâkaşât: Sırrü'l-âlemîn limen?", *Türâsünâ*, 4 (1406): 172-182.

³⁴⁷ Tüsterî burada muhtemelen Gazzâlî'nin *el-Menḥûl*'deki Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini kastetmektedir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Menḥûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, 2. Bs (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 495-504.

³⁴⁸ Tüsterî burada muhtemelen Gazneli hükümdarı Sultan Mahmûd b. Sebük Tegin'i (öl. 421/1030) veya Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'ı (öl. 525/1131) kastetmektedir.

³⁴⁹ Bu şahıs ve eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

³⁵⁰ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:191-192.

³⁵¹ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:196-197.

³⁵² Bu risalenin Gazzâlî'ye nispetine dair iddialar hakkında detaylı bilgi için bk. Hâirîr el-Hürrem Âbâdî, "Münâkaşât: Sırrü'l-âlemîn limen?", 172-182; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî İrân (FENHÂ)*, 18:57.

³⁵³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî [?], *Sırrü'l-âlemîn* (Bombay, 1314), 31.

³⁵⁴ Gazzâlî [?], *Sırrü'l-âlemîn*, 28.

Peygamber vefat ettikten sonra dünya maslahatı ve makam sevdasından dolayı insanların bu biatlerini unuttuğuna dair iddiaların aktarılmasıdır.³⁵⁵

Tüsterî, bunlar dışında Gazzâlî'nin Şîî olduğunu ispatlama adına bazen aklın sınırlarını da zorlayan oldukça ilginç çıkarımlar yapmıştır. Örneğin Mîr Gıyâsüddîn Mansûr eş-Şîrâzî'nin (öl. 949/1542) *Kitâbü Huceci'l-keîâm* isimli eserinden Gazzâlî'yle ilgili: "Hüccetü'l-İslâm [Gazzâlî] bazı risalelerinde şöyle demiştir: 'Bir süre Sofistlerin, daha sonra bir müddet delillere bağlı kalarak filozof ve mütekellimlerin görüşleri üzerineydim. Sonra bunlardan bir fayda olmadığını gördüm. Bunun üzerine Allah kalbime bir nur akıttı ve kesin bir şekilde İslâm akaidini benimsedim'" şeklinde nakilde bulunmuş ve bu sözlerin Gazzâlî'nin Şîîliğe geçtiği bilgisini desteklediğini iddia etmiştir. Ona göre bu ifadeler, İmam Sâdık'ın "Faydalı ilim; tahsille veya gayret sarf ederek elde edilmez. Bilakis ilim, haklarında hayır istediğinde Allah'ın evliyânın kalbine akıttığı bir nurdur"³⁵⁶ sözünden alınmadır.³⁵⁷ Bunun dışında *el-İktisâd* kitabının imamet bölümünün girişindeki ifadeler de Gazzâlî'nin Şîî olduğu bilgisini desteklemektedir. Gazzâlî ilgili bölümde şu ifadeleri kullanmıştır:

Sonra bu mesele taassupların ortaya çıktığı bir noktadır. Bu konuda derinleşmekten uzak duran kişi, buna yeltenenden daha güvende olur. Bu kişinin hali, isabet ettiğinde böyleyse, hata ettiğinde acaba nasıl olur? Ancak itikadî konuların genel planı (*resm*) bu meseleyle bitirildiğinden, biz de alışkanlık haline gelen bu yöntemi takip etmek istedik. Çünkü kalpler alıştıkları yöneme ters olan yöntemlerden şiddetle kaçınır.³⁵⁸

Tüsterî'ye göre, Gazzâlî bu cümle ile imamet konusunda hakikati, yani İmâmiyye Şîası'nın imamet görüşünün hak olduğunu söylemeye gücünün yetmediğini ve bu konuda alışlageldiği üzere Cumhûrun/Ehl-i sünnet'in yolundan çıkmaya cesaret edemediğini kastetmektedir.³⁵⁹ Ayrıca onun, *el-Kıstâsü'l-müstakîm* eserinde kıyası reddetmesi de onun Şîî olduğunu teyit etmektedir.³⁶⁰ Tüsterî burada muhtemelen Gazzâlî'nin Ehl-i sünnet'e muhalefet ederek İmâmiyye Şîası alimleri gibi fıkıh alanında

³⁵⁵ Gazzâlî [?], *Sırrü'l-âlemîn*, 8-10.

³⁵⁶ Şîî kaynaklarda böyle bir rivayet tespit edemedik.

³⁵⁷ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:193.

³⁵⁸ Krş. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, trc ve nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 196; Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:194.

³⁵⁹ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:194.

³⁶⁰ "el-Kıstâsü'l-müstakîm kitabında kıyasın bâtıl olduğuna hükmetmesi ve kıyası şeytanın mîzânı olarak isimlendirmesi onun Ehl-i hakkın [İmâmiyye Şîası] usulü ile aynı düşündüğünü göstermektedir. Nitekim şöyle demiştir: 'Re'y ve kıyas mîzânına gelince: onlara sarılmaktan Allah'a sığınırım. Bunlar, şeytanın mîzânıdır. Benim herhangi bir dostum, re'y ve kıyasın, ma'rifetin (bilginin) mîzânı olduğunu sanmışsa, dini bu kişinin şerrinden korumasını Allah'tan diliyorum. Zira böyle biri, din için cahil bir dosttur ve cahil dost, akıllı düşmandan daha kötüdür.'" Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:194.

kıyası reddettiğini kastetmektedir. Fakat *el-Kıştâsü'l-müstakîm*'de fıkıh usulündeki kıyas değil, mantık alanındaki kıyasın itikadi konularda hüccet olarak kabul edilmesi eleştiriyeye tabi tutulmuştur.³⁶¹

Şîî gelenekte Gazzâlî'nin Şîî olduğuna dair iddia büyük ihtimalle ilk defa Tüsterî'yle birlikte gündeme gelmişti. 6/12. asır İmâmiyye Şîası âlimlerinden Abdülcelîl Kazvînî (öl. 560/1165 sonrası), kendi dönemindeki Sünnî ulemanın tarih boyunca Şîîler'in ilmiye geleneğinde ve devlet yönetiminde herhangi bir nüfuza sahip olmadıklarına dair iddialarını çürütmek maksadıyla çok sayıda Şîî âlimin ismini listelemiş fakat bu listede Gazzâlî'ye yer vermemiştir.³⁶² İbn Tâvûs (öl. 664/1266), Gazzâlî'nin Eş'arîlerin en büyük âlimlerinden olduğunu belirtmiş, onun en son yazdığı eser olarak *Minhâcû'l-âbidîn*'e yer vermiş ve *Sırrü'l-âlemîn*'den hiç bahsetmemiştir.³⁶³ 7/13. asır Şîî âlimlerinden İmâduddîn Tabersî onu Şâfiî mezhebine mensup filozof olarak tanımlamıştır.³⁶⁴ Allâme Hillî (öl. 726/1325), *Minhâcû'l-kerâme*'de onun Şâfiî mezhebinin imamlarından olduğunu belirtmiştir.³⁶⁵ Haydar el-Âmilî (öl. 787/1385'ten sonra) muhabbet ve hürmetle andığı³⁶⁶ Gazzâlî'yi “Sünnî” olarak nitelemiştir.³⁶⁷ 10/16. asırda İmâmiyye Şîası'nın meşhur âlimlerinden Ahmed Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eserde ise *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* “Sünnîler'in yazdığı en iyi kitap”³⁶⁸ şeklinde tarif edilmiştir. Bu bilgiler, 10/16. asır öncesinde Şîîler arasında Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) henüz “Sünnî” olarak bilindiğini göstermektedir.

11/17. asırdan itibaren Şîî gelenekteki Gazzâlî algısında bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Bu dönemdeki tasavvuf muhalifi ulemanın hedefindeki en önemli isimlerden birisi Gazzâlî'ydi. Şîî tasavvuf geleneğine karşı yazılmış çoğu reddiyede bir şekilde ona atıf yapılmış, akîdevi yönden görüşleri eleştirilmiş ve Şîî olmadığı bilakis Şîa muhalifi katı bir Sünnî olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693) “Kendisi en önde gelen Nâsibî [Sünnî] ve

³⁶¹ Gazzâlî *el-Kıştâsü'l-müstakîm*'de aktardığına göre, Tâlimiyye'den birisi Gazzâlî'ye “Görüyorum ki kemâl-i ma'rifete (mükemmel bilgiye) sahip olduğunu iddia ediyorsun. Peki, bilginin hakikatini hangi mîzân ile ölçüyorsun? Re'y ve kıyas mîzânıyla mı?” demesi üzerine rey ve kıyasın itikadda hüccet olamayacağına dair yukarıdaki sözleri söylemiş ve Tâlimiyye mensuplarının mantık kıyası üzerinden kendi imamet anlayışlarını temellendirmelerinin bâtıl olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Kıştâsü'l-müstakîm*, trc. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 44 ve devamı.

³⁶² Kazvînî, *Kitâbü'n-Nakz*, 209-214.

³⁶³ İbn Tâvûs, *eş-Şarâ'if fî ma'rifeti mezâhibi't-tavâ'if*, 2:339-340.

³⁶⁴ Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 514.

³⁶⁵ Hillî, *Minhâcû'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, 69.

³⁶⁶ Âmilî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü nakdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 491.

³⁶⁷ Âmilî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü nakdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 439-440.

³⁶⁸ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1398, 9.

muânidlerden olmasına rağmen [Şîî] sûfiler, *İhyâ'* kitabının müellifi Gazzâlî'nin sözüne son derece itimat etmekte, hatta onun Şîî olduğunu iddia etmektedirler"³⁶⁹ şeklinde tepki göstermiş ve Gazzâlî'nin Sünnî olduğunu ispatlamak için kitabında bu konuya uzun bir bölüm ayırmıştır.³⁷⁰ Benzer bir tepkiyi Şeyh Ali Âmilî de (öl. 1114/1702) göstermiş; *Sihâmü'l-mârika* isimli risalesinde Şîî sûfilere, Gazzâlî'nin eserlerine olan ilgilerinden dolayı çeşitli eleştiriler getirdikten sonra onun Şîî olmadığını ve Şîîliği için delil olarak sunulan *Sırrü'l-âlemîn* risalesinin ona ait olmadığını uzun uzun ve dakik bir üslupla ispatlamaya çalışmıştır.³⁷¹

Tasavvuf muhalifi Şîî ulema, Gazzâlî'nin Ehl-i sünnet mensubu ve görüşlerinin de Şîî akideye aykırı olduğunu altı asır sonra bir anda keşfetmiş değildi. Onun eleştirisine dair geniş edebiyatın ortaya çıkmasında Şîî Sûfilerin, onun özellikle tasavvufla ilgili metinlerine olan ilgilerinin önemli bir payı vardı. Nitekim tasavvuf muhalifi meçhul bir alim tarafından yazılan *Hidâyetü'l-'avâm*'daki (telif tarihi: 1075/1664-1078/1666 arası) bu dönemde Şîîler arasında Gazzâlî mezhebine tabi olmak manasında kendilerine *Gazzâliyyûn* ismini veren bir kesimin bulunduğu ve bunların sayılarının bir hayli fazla olduğuna dair ifadeler de bu duruma işaret etmektedir.³⁷² Bu noktada tasavvuf muhalifi ulemanın Gazzâlî eleştirilerini anlayabilmek için 11/17. asırdaki Şîî sûfilerin onun metinlerine olan ilgisinin ortaya konulması, tasavvuf karşıtlığının fikrî zeminini anlama açısından oldukça önemlidir.

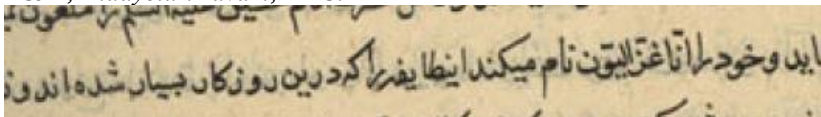
İlginin merkezinde *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* ve *Kimyâ-yı sa'âdet* yer almakla birlikte bazı sûfiler *Mişkâtü'l-envâr*, *Erba'în fî uşûli'd-dîn* ve *el-Münkız mine'd-dalâl* eserlerini dönüştürerek Şîîliğe taşımışlardır. Bu ilgi tespit edebildiğimiz kadarıyla özellikle 11/17. asrın ilk yarısından itibaren başlamıştır. Bunda, bu dönemin belki de en önemli siması olan ve sûfilerin büyük evliyadan sayarak sık sık atıf yaptıkları Şeyh Bahâî (öl. 1030-1031/1622 [?]) ve Nûrbahşiyye tarikatı mensuplarının önemli katkıları vardır. Şeyh Bahâî kendi metinlerinde İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve diğer meşhur sûfilere sıklıkla atıf yapmakla ve kendi tasavvuf anlayışını onların görüşleri üzerinden temellendirmekle birlikte onun nezdinde Gazzâlî ayrı bir yere sahipti. Nitekim meşhur eseri *el-Keşkül*'de yer verdiği ve Feyz-i Kâşânî'nin (öl. 1090/1679) 893/1488 istinsah tarihli *İhyâ'* nüshasının unvan sayfasına not düştüğü onun şu sözü Gazzâlî'ye bakışını yansıtmaları

³⁶⁹ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ 'aşeriyye*, 163-164.

³⁷⁰ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ 'aşeriyye*, 163-169.

³⁷¹ Âmilî, *Sihâmü'l-mârika*, 8b-13b (17-25).

³⁷² Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 142b.



açısından önemlidir: “Bazı âlimlerden naklen babam şöyle demektedir: ‘Gazzâlî’nin hitâbiyyâtı, İbn Sînâ’nın burhâniyyâtından daha gerçekçidir ve gönle daha hoş gelir.’ ‘Hayatım üzerine yemin olsun ki bu şüpheyi yer bırakmayacak doğru bir sözdür.’”³⁷³ Bu ifadenin sonundaki yemin kısmı büyük ihtimalle Şeyh Bahâî’ye aittir. Bu naklin sonuna Feyz-i Kâşânî de bir yemin eklemiş ve “Hayatım üzerine yemin olsun ki bu sözde isabet etmiştir”³⁷⁴ demiştir.

Şeyh Bahâî’den sonra bu ilgi artarak devam etmiştir. Onun ilgisi genel olarak atıf düzeyindeyken sonraki dönemde eserlerin bütün olarak intikali söz konusu olmuştur. 11/17. asırda *İhyâ*’a olan teveccüh o kadar artar ki dönemin şahı veya saray yetkilileri, Molla Sadrâ’dan (öl. 1050/1641?) *İhyâ*’ı Farsça tercüme etmesini istemişlerdir. Fakat esas itibarıyla *İhyâ*’ın Farsça’ya tercümesi Safevîler döneminden önce yapılmıştı.³⁷⁵ Buradaki maksat salt bir tercüme faaliyeti olmaktan ziyade büyük ihtimalle Tüsterî’nin kurgusu üzerinden düşünürsek *Şîî Gazzâlî*’nin *Sünnî İhyâ*’sını şîileştirme projesiydi. Çünkü, Tüsterî’nin iddiaları Gazzâlî’yle ilgili başka bir sorunu gündeme getirmişti. Kendisi Şîîliğe geçmesine rağmen, metinleri Sünnî kalmıştı. Bildiğimiz kadarıyla tepkiler yüzünden âtıl kalan bu proje daha sonra Molla Sadrâ’nın talebesi Feyz-i Kâşânî tarafından üstlenilmiş ve *Meḥaccetü’l-beyzâ* ismiyle *İhyâ*’ın Şîî versiyonu yazılmıştır. O, bu eserin girişinde *Şîî Gazzâlî*’nin *Sünnî İhyâ*’sını şîileştirmenin kendisine nasip olduğunu belirtmiştir. Bu girişim sadece *İhyâ* ile sınırlı kalmamış, ileride değinileceği gibi Şîî sûfîlerden Edhem Halhâlî (öl. 1052/1642) *Şîî Gazzâlî*’nin *Sünnî Mişkât*’ını, onun hemşerisi Nevruz Ali Tebrîzî de (11/17. yüzyıl) *Erba’in fî uşûlî’-d-dîn*’ini şîileştirmiştir.

³⁷³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 390m, 1a (ünvan sayfasına düşülmüş notlar); Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, *el-Keşkül* (Kum: el-Mektebetü’l-Haydariyye, 1385), 3:1369.

³⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 390m, 1^a (ünvan sayfasına düşülmüş notlar). Bu kısmın Feyz-i Kâşânî tarafından yazıldığını notun hemen yanında yer alan başka bir notta bizzat kendi ismini zikretmesinden anlıyoruz. Bu kısmın başında “İmdi fakirlerin en fakiri... Muhsin Muhammed b. Murtazâ der ki...” ifadesi geçmektedir. Her iki notun da hatları birbirine uymaktadır.

³⁷⁵ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî İrân (FENHÂ)*, 2:326-328.; Mustafa Çağrıçı, “‘İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22:10-13.

1.3.1. Gazzâlî'nin Tasavvufî Eserlerinin Şiileştirilmesine Dair İlk Girişimler

a) Telhis Yoluyla Şiileştirme: Mü'min Kâşânî Örneği

Gazzâlî'nin tasavvufî eserlerinin şiileştirilmesine dair ilk girişim, muhtemelen Mü'min Kâşânî³⁷⁶ (11/17. asır) isimli bir sûfî tarafından 1029-1032 (1620-1623) yılları arasında³⁷⁷ parça parça yazımı tamamlanan ve *İhyâ*'ın hacimli bir özeti olan *Lübâbü'l-İhyâ* isimli eserdir. Kendi ifadesine göre eserin yazımını meşhur sûfilerden Efdalüddîn Merakî-i el-Kâşânî'nin (öl. 667/1268-69 [?]) kabrinden feyz alarak tamamlamıştır.³⁷⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ikisi Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî Kütüphanesi, birisi Âyetullah Mar'âşî Necefî Kütüphanesi, bir diğeri de Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi'nde olmak üzere bu eserin dört farklı nüshası günümüze ulaşmıştır.³⁷⁹ Elimizde bulunan Mar'âşî ve Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî nüshaları arasında ciddi farklılıklar söz konusudur.³⁸⁰

Mar'âşî nüshasının³⁸¹ katalog bilgisinde eserin dönemin Şîî sûfilerinden Mü'min Kâşânî tarafından yazıldığı belirtilmiş ve ayrıca bu metin, Feyz-i Kâşânî'nin *el-Mehaccetü'l-beyzâ*'sından önce yazıldığı için *İhyâ*'ın şiileştirilmesine dair ilk girişim

³⁷⁶ Rical ve fihrist kitaplarında müellif hakkında yeterli bilgiye ulaşamadık. Tahrânî'ye göre Mü'min Kâşânî 1070/1660 yılında Şeyh Bahâî'nin bir eserine haşiye yazmıştır. Bk. Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 26:282. Bunlar dışında *Ma'ârifü'l-hakîka* müellifi 1040/1630'larda taun hastalığından ölen Muhammed Mümin Kâşî isimli bir şahıstan bahseder. Bk. Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 33a.

³⁷⁷ Müellif *Rub'u'l-ibâdât*'ın sonuna ferağ kaydı düşmüştür. Buna göre eserin bu kısmı 1029/1620 yılında Mü'min Kâşânî ismiyle meşhur Ahmed b. Celaleddin Muhammed tarafından yazılmıştır. *Rub'u'l-âdât* kısmının yazımını 1031/1622, *Rub'u'l-mühlikât* kısmını 1032/1623 yılında tamamlamıştır. Bk. Muhammed Mü'min b. Muhammed Kâşânî, *Lübâbü'l-ihyâ*, Kitabhâne-i Âyetullah Mar'âşî Necefî, nr. 11767, 8a, 44a, 188a.

³⁷⁸ *Kitâbü'l-muhâsebe ve murâkabe*'nin sonuna düştüğü notta: “Bu kitabı, velilerin ve ariflerin sultanı, keşf ehli ve müteallihlerin burhânı Efdalüddîn Merakî-i el-Kâşânî'nin mezarından feyz alarak Kâşân'ın köylerinden bir köyün dağlarından bir dağında inzivâdayken tamamladım” demektedir. Muhammed Mü'min b. Muhammed Kâşânî, *Lübâbü'l-ihyâ*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 15044/2, 275^b.

³⁷⁹ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 27:237; Abdülhüseyin Hâirî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Haftî-yi Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî*. (Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî., 2010), 7:5677-78.

³⁸⁰ Âyetullah Mar'âşî Necefî Kütüphanesi 11767 numaralı nüshanın büyük ihtimalle baş kısmında önemli bir bölümü düşmüştür. *İhyâ*'ın *Rub'u'l-ibâdât* kitabının neredeyse tamamı düşmüş, ayrıca son kısımda da yani *Rub'u'l-münciyât* kısmında sadece 3 bâb mevcuttur ve havf ve reca kitaplarından sonra gelen kısımlar da eksiktir. Bk. Kâşânî, *Lübâbü'l-ihyâ*, Kitabhâne-i Âyetullah Mar'âşî Necefî, nr. 11767. Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî Kütüphanesi 15044/2 numaralı nüshada *İhyâ*'ın kitaplarının önemli bir kısmı mevcuttur. *Rub'u'l-ibâdât* ve *Rub'u'l-münciyât*'ın kitapları eksiksiz yer alırken, *Rub'u'l-mühlikât*'ın *Zemmi'l-hased* kitabından sonraki kitaplar eksiktir. Bu kısımda “*Zemmi'l-hased* kitabı bitti, devamında *Zemmi'd-dünyâ* kitabı gelecek” ifadesi kullanılmakta fakat devamında *Rub'u'l-münciyât*'ın ilk kitabı olan tövbe kitabı yer almaktadır. Bk. Kâşânî, *Lübâbü'l-ihyâ*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 15044/2, 155^a. Meclis'te bulunan 4743/1 numaralı nüsha ise 15044/2 numaralı nüsha ile benzerdir. Fakat baş kısmında *İhyâ*'ın bazı kitapları eksiktir. Büyük ihtimalle biri diğerinden istinsah edilmiştir. Bk. Muhammed Mü'min b. Muhammed Kâşânî, *Lübâbü'l-ihyâ*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 4743/1.

³⁸¹ Bu nüshayı temin etmemde, Âyetullah Mar'âşî Necefî Kütüphanesi'nin girişindeki her türlü talebe hayır cevabı veren ve bu anlamda aşılmaz duvar vazifesini kusursuz icra eden görevliyi aşmamda yardımcı olan ve hiç usanmadan Kum'daki yazma eser kütüphanelerini gezdiren kıymetli dostum Muhammed Dîn Muhammed'e sonsuz teşekkürler.

olarak değerlendirilmiştir.³⁸² Mü'min Kâşânî'nin Şîi olduğuna da, Gazzâlî'nin Yezîd'e lanet okunmasına cevaz vermediği *Âfâtü'l-lisân* kitabında onun Gazzâlî'nin verdiği cevaba tepki göstermesi ve "[Gazzâlî] bizim yolumuza muvafık olmayan bir cevap vermiştir, aksine [Yezîd'e lanet] haktır"³⁸³ sözü³⁸⁴ delil olarak sunulmuştur. Fakat bu tespiti şüphe düşürecek bir durum söz konusudur. Çünkü Yezîd'e lanet kısmıyla ilgili bu cümle Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî nüshalarında bulunmamaktadır.³⁸⁵ Dolayısıyla bu ifadeyi Şîi bir müstensihinin eklemiş olması da mümkündür. Bir diğer delil de metinde imamlardan nakil yapılmasıdır.³⁸⁶ Fakat bunlar zaten *İhyâ*'da mevcut olan nakillerdir³⁸⁷ ve müellifin mevcut nakiller dışında herhangi bir eklemesi söz konusu değildir.

Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî'de bulunan 15044/2 numaralı nüshanın tanıtımında metnin ilk cümlesi olarak: *رأيت الإشتغال بتحرير هذا الكتاب مهما إحياء لعلوم الدين وكشف عن مناهج الأئمة المعصومين* ifadesine yer verilmiştir.³⁸⁸ Altı çizili kısım *İhyâ*'da *الأئمة المتقدمين* şeklindedir.³⁸⁹ İlk bakışta, müellifin buraya *ma'sûm imamlar* ifadesini ekleyerek eseri ilk baştan şifileştirdiği düşünülebilir. Fakat bu tespit muhtemelen yanlış okumadan kaynaklanmaktadır. Aşağıda da görüldüğü gibi ilk cümlenin sonunda üste yazılan kelime, *المعصومين* şeklinde okumaya pek elverişli görünmemektedir.³⁹⁰

³⁸² Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 27:237.

³⁸³ ثم ذكر سؤالاً، هل يجوز لعنة يزيد لكونه قاتل الحسين عليه السلام أو أمر به. فاجاب بما لا يوافق طريقتنا، بل الحق *Kâşânî, Lübbü'l-ihyâ, Kitabhane-i Âyetullah Mar'aşî Necefi, nr. 11767, 86^b.*

³⁸⁴ Nüsha tanıtımında yukarıda bahsedildiği gibi Yezîd'e lanet okunması gerektiğini düşünmesinden dolayı yazarın Şîi olduğu ifade edilmiştir. Bu çıkarım muhtemelen doğru olmakla birlikte kesinlik arz etmemektedir. Çünkü Sünnî tasavvuf geleneğinde Yezîd'e lanet okunması gerektiğini düşünen bir kesim de olmuştur. İmam Rabbânî, "*Yezîd'in yaptığı işi, firenk kâfirleri bile yapmaz*" demekte, Ehl-i sünnet âlimlerinin bazılarının ona lanetten uzak olmalarının sebebi, yaptığı işten tövbe ettiğine dair ihtimalden kaynaklandığını belirtmekte ve esas itibarıyla bizaatihi yaptığı işle laneti hak ettiğini ima etmektedir. Bk. Ebü'l-Berekât Ahmed b Abdilehad b Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbani* (İstanbul: Merve Yayınevi, t.y.), 1:175 (54. mektup). Bir başka mektupta, "*Laneti Yezîd için kullansalardı haktı fakat Muâviye için kullanmak çirkindir*" demektedir. İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbani*, 1:557 (251. mektup). Ayrıca Ehl-i sünnet âlimlerinden Yezîd'e lanet okunması gerektiğini görüşünde olanlar için bk. Adnan Demircan, "Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Kerbela Olayına Yaklaşımları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Sempozyum) I* (Sivas 2010): 296-297.

³⁸⁵ Kâşânî, *Lübbü'l-ihyâ, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 15044/2, 143^a-143^b; Kâşânî, Lübbü'l-ihyâ, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 4743/1, 101^a.*

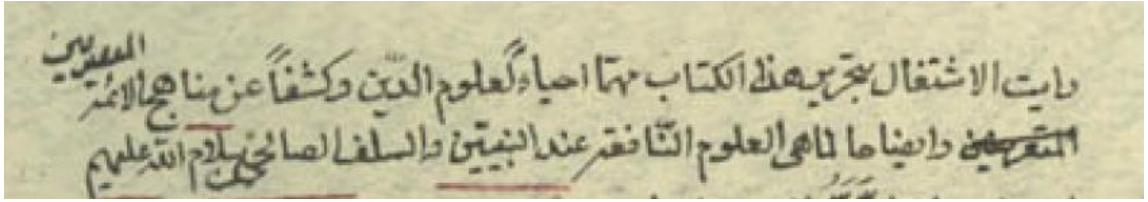
³⁸⁶ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 27:237.

³⁸⁷ Metinde imamlardan nakil yapılması müellifin Şîiliğine delil olarak sunulmaktadır. Fakat incelediğimiz kadarıyla bu nakiller zaten *İhyâ*'ın aslında bulunan nakillerdir. Üstelik müellif Hz. Ali, Ca'fer es-Sâdık, Ali b. Hüseyin'den yapılan nakillerde *İhyâ*'a sadık kalmış ve başına "imam" ibaresi eklememiştir. Fakat bu isimlerin sonuna *İhyâ*'dan farklı olarak müellif ya da müstensih tarafından Şîa'da imamlar için yaygın olarak kullanılan *aleyhisselam* ibaresi eklenmiştir. Krş. Kâşânî, *Lübbü'l-ihyâ, Kitabhane-i Âyetullah Mar'aşî Necefi, nr. 11767, 73^b; Gazzâlî, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn, 1983, 3:71.*

³⁸⁸ Hâirî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Haftî-yi Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.*, 7:5677-78.

³⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1983, 1:2.

³⁹⁰ Kâşânî, *Lübbü'l-ihyâ, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 15044/2, 1^b.* Hattı ve mürekkebi farklı olduğundan dolayı bu kelime başka kişiler tarafından da eklenmiş olabilir. Asıl metin nesih hatla yazılmışken, bu kelime muhtemelen nestalik hatla yazılmıştır. Üstelik mürekkebi de daha koyu renktedir.



Yukarıdaki pek de ikna edici olmayan tespitleri bir kenara bırakırsak metin içi verilerden Mü'min Kâşânî'nin Şîî olduğuna dair tahminde bulunabiliriz. Eserde genel olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Âişe gibi sahabîlerden nakiller ve onlara dair rivayetler gibi *İhyâ'*'daki Sünnîliğe yönelik ima ve içerik çoğunlukla ayıklanmış, fakat Hz. Ali ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamlardan gelen rivayetlere ve onlarla alakalı menkıbelere dokunulmamıştır. Öte yandan eserde Şîilik lehine belirgin bir müdahalede bulunulmamış, bunun yerine Sünnîliği çağrıştıracak içerik çıkarılmıştır. Örneğin *İhyâ'*'ın *Rub 'u'l-mühlikât* kısmının *Zemmi'd-dünyâ* kitabının sonunda Gazzâlî, fırka-i nâciye olarak Ehl-i sünnet'e yer vermiş, Kâşânî ise bu kısmı hazfetmekle yetinmiştir:

<i>İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn</i>	<i>Lübâbü'l-İhyâ'</i>
اشتغل بالذكر والفكر طول العمر وَبَقِيَ مُلَازِمًا لِسِيَّاسَةِ الشَّهَوَاتِ وَمُرَاقِبًا لَهَا حَتَّى لَا يُجَاوِزَ حُدُودَ الْوَرَعِ وَالنَّقْوَى وَلَا يُعْلَمَ تَفْصِيلُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْإِقْتِدَاءِ بِالْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ وَهُمْ الصَّاحِبَةُ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا قَالَ النَّاجِي مِنْهَا وَاحِدَةً قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ هُمْ قَالَ أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ فَقِيلَ وَمَنْ أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ قَالَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَاصحابي... وَمَا كَانَ لَهُمْ فِي الْأُمُورِ تَقْرِيطٌ وَلَا إِفْرَاطٌ بَلْ كَانَ أَمْرُهُمْ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَذَلِكَ هُوَ الْعَدْلُ وَالْوُسْطُ ³⁹¹	اشتغل بالذكر والفكر طول العمر وَبَقِيَ مُلَازِمًا لِسِيَّاسَةِ الشَّهَوَاتِ وَمُرَاقِبًا لَهَا حَتَّى لَا يُجَاوِزَ حُدُودَ الْوَرَعِ وَالنَّقْوَى وَلَا يُعْلَمَ تَفْصِيلُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْإِقْتِدَاءِ بِالْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ. وَمَا كَانَ لَهُمْ فِي الْأُمُورِ تَقْرِيطٌ وَلَا إِفْرَاطٌ بَلْ كَانَ أَمْرُهُمْ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَذَلِكَ هُوَ الْعَدْلُ وَالْوُسْطُ ³⁹²
Ömrü boyunca Allah'ın zikriyle ve O'nun nimet ve sıfatlarını düşünmekle meşgul olur. Şehvetlerin siyasetlerine yapışır, onları kontrol eder ki verâ ve takvânın hudutlarını aşmasın. Bunun tafsilatını ashab-ı kirâmdan ibaret olan fırka-i nâciyeye (kurtuluşa ermiş fırka) tabi olmakla bilir. Çünkü Hz. Peygamber "O gruplardan ancak bir fırka kurtulur" dediği zaman ashab-ı kirâm "O grup kimdir?" diye sordu. Hz. Peygamber cevap olarak şöyle buyurdu: "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat!" Denildi ki, "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat kimdir?" Şöyle dedi "Benim ve ashabım üzerine bulunduğumuz yolda olanlar!"... Onlar işlerinde ifrat ve tefrite kaçmazlar bilakis onların işleri itidal üzeredir...	Ömrü boyunca Allah'ın zikriyle ve O'nun nimet ve sıfatlarını düşünmekle meşgul olur. Şehvetlerin siyasetlerine yapışır, onları kontrol eder ki verâ ve takvânın hudutlarını aşmasın. Bunun tafsilatını fırka-i nâciyeye (kurtuluşa ermiş fırka) tabi olmakla bilir. Onlar işlerinde ifrat ve tefrite kaçmazlar bilakis onların işleri itidal üzeredir...

Mü'min Kâşânî, *İhyâ'* dışında *Müntehab el-Münkız mine'd-dalâl* isimli eseriyle³⁹³ *el-Münkız mine'd-dalâl*'in de geniş bir özetini yazmıştır. Fakat bu özeti,

³⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1983, 3:230.

³⁹² Kâşânî, *Lübâbü'l-İhyâ'*, Kitabhane-i Âyetullah Mar'aşî Necefî, nr. 11767, 104^a.

bizatihi istinsah olarak da değerlendirebiliriz. Çünkü metne çok az müdahalede bulunmuş, birkaç cümle dışında metne olduğu gibi yer vermiş, üstelik Sünnîliği çağrıştıracak içeriğe de dokunmamıştır.³⁹⁴

b) *İhyâ*'ın Şifileştirilmesinde Gizli Kalmış Bir Metin: Molla Sadrâ-*Keşrû Eşnâmi'l-Câhiliyye*

Molla Sadrâ'nın *İhyâ*'ın şifileştirilmesine dair dolaylı ya da örtülü bir girişimi söz konusudur. Onun 1027/1618 yılında muhtemelen Kum'da uzletleyken yazdığı³⁹⁵ ve döneminde pek bilinmediği halde sonraki süreçte tasavvuf reddiyesi olarak ünlenen *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye* [*fî redd-i şûfîyye* veya *fî küfri cemâati'-ş-şûfîyye*] isimli eseri aslında bu intikalde gizli kalmış bir metindir. Molla Sadra, bu eserinde küçük değişiklikler yaparak Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının özellikle tasavvufla ilgili kısımlarına Şîi rengi vermeye çalışmıştır. Üstelik bir yer hariç³⁹⁶ *İhyâ*'a hiçbir şekilde atıfta bulunmamıştır. Bu eseri tahkik eden Muhsin Cihângîrî'nin de dikkat çektiği gibi eserin en azından yarısından fazlası *İhyâ*'dan yapılan doğrudan alıntılardan ibarettir.³⁹⁷ Örneğin bazı paragrafları hariç tutarsak metindeki *birinci makâle* ve *ikinci makâle* tamamıyla *İhyâ*'dan yapılan alıntılardan oluşmaktadır.³⁹⁸ Fakat Sadrâ küçük müdahalelerle mesela cümlelere *es-sıddîkîn* kelimesi yerine *el-evsiyâü'l-mardiyyîn* (razı olunmuş vasîler/Masum İmamlar) veya *el-eimmetü't-tâhirîn* (Masum İmamlar) ibarelerin ekleyerek bu kısımları şifileştirmiştir:

<i>İhyâ</i> 'ü 'ulûmi'd-dîn	<i>Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye</i>
...صِفَةُ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَأَفْضَلُ أَعْمَالِ الصَّادِقِينَ وَهُوَ عَلَى التَّحْقِيقِ شَطْرُ الدِّينِ وَثَمَرَةُ مُجَاهَدَةِ الْمُتَّقِينَ وَرِيَاضَةُ الْعَابِدِينَ... ³⁹⁹	...صِفَةُ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَأَفْضَلُ أَعْمَالِ الْأَوْصِيَاءِ <u>الْمَرْضِيِّينَ</u> وَهُوَ عَلَى التَّحْقِيقِ شَطْرُ عَظِيمٍ مِنْ صِفَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَتْنٌ مَتِّينٌ مِنَ الدِّينِ وَثَمَرَةُ مُجَاهَدَةِ الْمُتَّقِينَ، وَحَاصِلُ رِيَاضَاتِ الْعَابِدِينَ... ⁴⁰⁰
...Peygamberlerin efendisinin sıfatıdır ve Sıddîklerin en makbul amelidir. Aslında o,	...Peygamberlerin efendisinin ve Masum İmamlar 'ın sıfatıdır. Aslında o, müminlerin

³⁹³ Tahrânî'ye göre Mü'min Kâşânî bu eseri 1044/1634 yılında yazmıştır. Bk. Muhammed Muhsin Tahrânî Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lami'-ş-Şîa* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1430), 8:596.

³⁹⁴ Bk. Muhammed Mü'min b. Muhammed Kâşânî, *Müntehab el-Münkız mine'd-dalâl*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 15044/3, 293^a-305^a.

³⁹⁵ Ferağ kaydında, eserin yazımının müellif tarafından 1027/1618 yılında tamamlandığı ifadesi not düşülmüştür. Bk. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, thk. Muhsin Cihângîrî (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslâmî Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1381hş), 228.

³⁹⁶ Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, 116.

³⁹⁷ Örneğin bir paragraf hariç birinci makalenin ikinci faslının tamamı *İhyâ*'dan yapılan alıntılardan müteşekkildir. Bk. Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, 46-50. Ayrıca Cihângîrî, esere yazdığı mukaddeme kısmında, *İhyâ*'dan yapılan alıntıların bir kısmını zikretmiştir. Bk. Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, 34-51.

³⁹⁸ Bk. Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, 31-118.

³⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1983, 3:49.

⁴⁰⁰ Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, 40.

imanın yarısıdır. Muttakîlerin mücâhedesinin meyvesi ve âbidlerin riyâzetidir...	sıfatlarının yarısı ve dinin en önemli dayanaklarındandır. Muttakîlerin mücâhedesinin meyvesi ve âbidlerin riyâzetidir...

<i>İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn</i>	<i>Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye</i>
...ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس... ⁴⁰¹	...وقد كان اسم الفقه في الزمن السابق عند عهد النبي والأنمة الطاهرين مطلقاً على معرفة الحق الأول وعلم طريقة الآخرة و آفات النفوس... ⁴⁰²
Hâlbuki fıkıh ilmi, birinci asırda ahiret yolunu ve nefsin afetlerinin inceliklerini bilme ilmiydi...	Hâlbuki fıkıh ilmi, Hz. Peygamber ve Masum İmamlar zamanında öncelikle Allah'ı, ahiret yolunu ve nefsin afetlerinin inceliklerini bilme ilmiydi...

Geç dönem kaynaklarda bu eserin tasavvuf geleneğine reddiye olarak kaleme alındığı bilgisine yer verilmiş ve bundan dolayı da ismi *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye* [*fi redd-i şûfiyye / fi küfri cemâati's-şûfiyye / fi zemmi'l-mutaşavvifin*] şeklinde kabul görmeye başlamıştır. Molla Sadrâ ise eserini *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye* şeklinde isimlendirmiş ve *fi redd-i şûfiyye* şeklinde bir ibareye yer vermemiştir.⁴⁰³ Eserin ismindeki bu ibareler, Molla Sadrâ'nın isimlendirmesi olmaktan ziyade geç dönem tabakât yazarlarının eserin mevzusunu tanımlamaya dair yaptıkları bir ilavedir. Nitekim Hansârî (öl. 1313/1896) eserin ismini sadece *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye fi küfri cemâati's-şûfiyye* şeklinde verirken⁴⁰⁴, Tebrîzî (öl. 1330/1912), tasavvufa reddiye olarak yazıldığını ve isminin de *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye* olduğunu belirtmiş,⁴⁰⁵ Hasan Sadr (öl. 1353/1934) ise eserin ismini *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye fi redd-i tarikati's-şûfiyye* şeklinde vermiştir.⁴⁰⁶ Bu veriler 11/17. asırda tasavvuf müdafaası için yazılan bir metnin zaman geçtikte dönemin ihtiyacına binaen tasavvuf reddiyesi olarak kabul görmeye başladığını göstermektedir.

Esas itibarıyla bu eser reddiye değil, bilakis ayrıştırma yoluyla Gazzâlî çizgisindeki tasavvuf anlayışını muhkem hale getirilmek maksadıyla kaleme alınmış bir

⁴⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1983, 1:32.

⁴⁰² Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, 54.

⁴⁰³ Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, 116. Benzer bir hata TDV *İslâm Ansiklopedisi*, Molla Sadrâ maddesinde yapılmış ve eserin ismi *Keşrû eşnâmi'l-Câhiliyye fi zemmi'l-mutaşavvifin* şeklinde verilmiştir. Bk. Alpaslan Açıkgenç, "Molla Sadrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30:259-265. Yakın zamanda bu eser Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Eserin tanıtım yazısında maalesef benzer bir hata yapılmış ve genel olarak sûfilere eleştiri için kaleme alındığı belirtilmiştir. Bk. Fevzi Yiğit, "Önsöz", *Cahiliye putlarını kırmak*, mlf. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2021), 21.

⁴⁰⁴ Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât* (Tahran #Kum: Mektebetü İsmailiyyan, 1390), 6:100.

⁴⁰⁵ Ali b. Musa Tebrîzî, *Mirâtü'l-kütüb*, thk. Muhammed Ali Hâirî, Ali Sadrâyî Hüyî (Kum: Kitabhâne-i Umûmî Hazreti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1414), 5:119.

⁴⁰⁶ Seyyid Hasan Sadr, *Tekmiletu Emeli'l-âmil*, thk. Hüseyin Ali Mahfûz, Abdülkerîm Debbâğ (Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1429), 3:187.

tasavvuf müdafaası metnidir. Bu eser yazıldığı dönemde ve hemen sonrasında tasavvuf reddiyesi olarak bilinmemektedir. Örneğin Şîî ulemanın yazdığı tasavvuf reddiyeleri listesinin verildiği ve bu eserden yaklaşık yarım asır sonra kaleme alınan *Sihâmü'l-mârika* (telif tarihi: 1075/1665), *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika* ve *Hidâyetü'l-'avâm* (telif tarihi: 1075/1664-1078/1666 arası) isimli tasavvuf reddiyelerinde Molla Sadrâ'nın bu eserine tasavvuf reddiyeleri arasında yer verilmemiştir.⁴⁰⁷ Üstelik bu üç eserde, reddiyelerin listesi oluşturulurken mümkün olduğunca liste kabartılmaya ve böylelikle tarih boyunca Şîî ulema açısından küllî bir tasavvuf karşıtlığı olduğuna dair algı oluşturulmaya çalışılmıştır. Hatta bazı eserler, maksadı itibarıyla tasavvuf hakkında yazılmamış ve bu geleneğin eleştirisine dair sadece birkaç cümle ihtiva etmiş olsa bile tasavvuf reddiyesi listesine dâhil edilmişler, fakat *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye* bu listelerde yer almamıştır. Bunun aksine Molla Sadrâ kendi döneminde tasavvuf muhalifi ulema ve Şîî rical müellifleri tarafından sûfî filozof ve İbnü'l-Arabî takipçisi olarak nitelenmiştir.⁴⁰⁸ Ayrıca *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*'ye de reddiye olarak değil, tasavvuf düşüncesi çizgisinde yazılmış bir metin olarak yer verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserden ilk defa *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa* (telif tarihi: 1102/1691-1104/1693 arası) isimli tasavvuf reddiyesinde bahsedilmiş, bu eserde tasavvuf geleneği ve meşhur sûfilerin methedildiği belirtilmiş ve sûfî temayülünden dolayı Molla Sadra'ya eleştiriler getirilmiştir.⁴⁰⁹ Aynı şekilde Ma'sûm Ali Şâh da (öl. 1344/1926) bu eserin tasavvuf müdafaası için kaleme alınmış olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁰

Sonraki dönemde bu eserin bir reddiye metni olarak sunulmasının temel sebeplerinden birisi büyük ihtimalle eserin girişindeki Melâmetî-Kalenderî çizgiyle ilişkilendirilebilecek sûfî geleneğe yönelik eleştirilerden kaynaklanmaktadır. Buradaki temel eleştiriler, kendi dönemindeki bazı sûfilerin ilim tahsilini terk ettikleri, rızık kazanmak için herhangi bir gayrette bulunmadıkları ve dinin amelî yönünü yani teklife dair yükümlülükleri ihmal ettiklerine dairdir. Molla Sadrâ bu eleştirileri getirirken de *İhyâ*'ın etkisinde kalmıştır. Müellif bu kısımdaki sûfilerle ilgili eleştirilerin bir kısmını *İhyâ*'ın *Rub 'u'l-mühlikât* kısmının *Zemmü'l-gurûr* kitabından almıştır:

<i>İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn</i>	<i>Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye</i>
فَهُوَ يَنْظُرُ إِلَى الْفُقَهَاءِ وَالْمُفَسِّرِينَ وَالْمُحَدِّثِينَ وَأَصْنَافِ الْعُلَمَاءِ بَعِينَ الْإِزْرَاءِ فَضْلاً عَنِ الْعَوَامِّ حَتَّى إِنَّ الْفَلَاحَ لَيُتْرَكُ حَتَّى أَنْ أَرْبَابَ الصَّنَاعَاتِ وَالْحَرْفِ يَتْرَكُونَ صَنَائِعَهُمْ وَحِرْفَهُمْ	و ربما ينظر أحدهم الى أصناف العلماء بعين الإزراء و حتى أن أرباب الصناعات والحرف يتركون صنائعهم وحرفهم

⁴⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 31b-41b (61-80); Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 113b-118a.

⁴⁰⁸ Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-'arifîn*, Critical ed. Ata Anzali, S. M. Hadi Gerami (Leiden | Boston: Brill, 2018), 325; Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1:26, 2:34-35.

⁴⁰⁹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 113a.

⁴¹⁰ Muhammed Ma'sûm Şîrâzî, *Tarâikü'l-hakâik* (Tahran: Kitabhâne-i Senai, 1382), 1:172.

فلاحته والحاك يترك حياكنه ويلازمهم أياماً معدودة وَيَتَلَقَّفُ مِنْهُمْ تِلْكَ الْكَلِمَاتِ الْمَزِيَّةَ...⁴¹¹ O, sadece avâmı değil fakihleri, muhaddisleri, müfessirleri ve diğer âlimleri bile hor görür. Hatta çiftçiler tarlalarını, dokumacılar dokuma tezgâhlarını ve üzerlerine düşen vazifeleri terk ederek bir süre yanlarında kalırlar. Onlardan aslı olmayan sözleri ezberlerler...	ويلازمونهم أياماً عديدة وتلقفوا منهم تلك الكلمات المزيفة المزخرفة...⁴¹² Belki de o, âlimleri bile hor görür. Hatta iş ve meslek erbabı işlerini, mesleklerini, üzerlerine düşen görevlerini terk ederek bir süre yanlarında kalırlar. Onlardan aslı olmayan sözleri ezberlerler...

Ayrıca sûfilerin şathiyelerine yönelik eleştirilerinin tamamına yakını da yine *İhyâ*'dan alınmıştır.⁴¹³ Benzer eleştiriler Gazzâlî'nin *Faysalü't-tefrika*⁴¹⁴ ve diğer eserlerinde de geçmektedir. Bunun yanında herhangi bir tasavvuf eserinde yazarlar gelenek içerisindeki konumlarını tayin etmek ve Melâmetî/Kalenderî çizgiye set çekmek için bu tür sûfî pratiklere eleştiriler getirmişlerdir. Benzer bir yöntem Molla Sadrâ da başvurmuş ve tasavvufun hakiki çerçevesini bu çizgideki sûfîlere yönelik eleştirilerle çizmeye çalışmıştır.⁴¹⁵ Öte yandan sûfilerle ilgili sınırlı eleştiriye bir kenara bırakıp eserin içeriği bütün olarak değerlendirildiğinde diğer eserlerinde de olduğu gibi onun hedefindeki asıl zümrenin sûfilerden ziyade, kendi ifadesiyle makam sevdalısı, ilmiyle amel etmeyen ve dini zâhire hasredip bâtından nasibi olmayan ulema olduğu görülecektir. Aynı şekilde bu kısımlarda da *İhyâ*'dan alıntılar yaparak eleştirilerini şekillendirmiştir.⁴¹⁶

Bu noktada Molla Sadrâ'nın örtülü olarak *İhyâ*'ı şifileştirmesi ve günümüz tabiriyle intihal denilebilecek bir yöntemle başvurmasının sebep veya sebeplerinin ne olduğunu tespit etmek dönemin dinî düşüncesini anlama açısından önemlidir. Buna dair somut veriler bulunmamakla birlikte, bu dönemin uleması arasındaki ayrışmayı hesaba katarak bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Bu noktada birisi henüz Molla Sadrâ hayattayken kaleme alınan *Ma'ârifü'l-hakîka* (telif tarihi: 1045/1635-1050/1640 arası),

⁴¹¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 3:405.

⁴¹² Sadrâ, *Keşrü eşnâmi'l-câhiliyye*, 7-8.

⁴¹³ Sadrâ, *Keşrü eşnâmi'l-câhiliyye*, 46-50.

⁴¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İslamda Müsamaha: Faysalü't-tefrika beyne'l-islam ve 'z-zendeka*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, 2016), 53.

⁴¹⁵ Sadrâ, *Keşrü eşnâmi'l-câhiliyye*, 52-53.

⁴¹⁶ Molla Sadrâ, bir yerde fakih kelimesinin tahlilini yaparken bu kesime ciddi eleştiriler getirir. Ona göre fakih, fetvalarıyla sultanların ve hâkimlerin zulümlerini meşrulaştıran, haram işleme konusunda onları cesaretlendiren, acizlerin mallarına ve meskenlerine tasallut olmasını sağlayan kişilere verilen isim haline gelmiştir. Bk. Sadrâ, *Keşrü eşnâmi'l-câhiliyye*, 54. Bu kısmın devamında *İhyâ*'dan fakih tanımıyla ilgili uzun bir alıntı yapar. Krş. Sadrâ, *Keşrü eşnâmi'l-câhiliyye*, 54-55; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1983, 1:32. Kendi dönemindeki ulemanın makam sevdalısı olduğunu ve halk nezdinde şöhret elde etmek için çabaladıklarını belirtmiştir. Bu kısımda da önemli oranda *İhyâ*'ın *hubbu'l-câh* kısmından etkilenmiştir. ...عند هي حب الجاه والمنزلة عند أبناء الزمان وميل الزيادة والشهرة عند الناس... Bk. Sadrâ, *Keşrü eşnâmi'l-câhiliyye*, 52.

diğeri de 1054/1644 yılında yazılan *Devâzdeh Suâl* isimli eserlerin içeriği bu dönemdeki ulema arasındaki mücadeleyi resmetme açısından bize kıymetli bilgiler sunmaktadır.

Her iki eserin yazarına göre bu dönemde İmâmiyye Şîası uleması; *müteşerrî ulema* ve *sûfîler* şeklinde ikiye ayrılmış ve aralarında şiddetli bir kutuplaşma meydana gelmiştir.⁴¹⁷ Müteşerrî ulema, sûfîlerin başka geleneklerden özellikle tarihte Sünnî kimlikleriyle meşhur olmuş sûfîlerin metinlerinden beslenmesine kuşkuyla yaklaşmış ve bunu şiddetle kınamıştır. Buna karşılık sûfîler onların Sünnî olarak nitelendirdikleri pek çok sûfînin Şîî olduğunu iddia etmişler ve bu beslenmenin mezhebî mensubiyet açısından meşruiyetini temellendirmeye çalışmışlardır. Örneğin dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden M. Tâhir Kummî'nin (öl. 1098/1687) Şîî sûfîlerin Mevlânâ'ya olan ilgilerine yönelik eleştiriler getirdikten sonra Mevlânâ'nın Özbek, doğal olarak da Sünnî olduğunu⁴¹⁸ ifade etmek suretiyle bu dönemde *Meşnevî*'ye olan ilginin önüne geçmeye dair girişimi onlara karşı üretilmiş bir cevabın göstergesidir. Bu durum, sadece tasavvuf metinleriyle sınırlı değildi, aynı şekilde felsefe eserlerinin intikalinde de benzer sorunlar gündeme gelmişti. Şiraz'da bir mecliste yapılan tartışmada bazı Şîî alimlerin felsefeye karşı çıkmaları ve bu geleneğin Şîî anlayışa muhalif olduğunu iddia etmeleri üzerine Ali b. Fazlulah Cilanî (11/17. asır) isimli bir âlim, İbn Sînâ'nın Şîî olduğunu ispatlamak için müstakil bir eser kaleme almıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde tekfir sebebi olan üç görüşün, İbn Sînâ'ya nispetinin iftira olduğunu belirtmiş ve seçmeci bir yaklaşımla metinleri üzerinden İbn Sînâ'nın Şîîliğini ispatlanmaya çalışmıştır. Esas itibarıyla müellifin asıl maksadı İbn Sînâ'nın şîîliği üzerinden felsefî geleneği mezhebî süzgeçten geçirerek Şîîliğe taşıma teşebbüsüdür. Buna karşılık felsefe muhalifleri onun Şîî değil, Hanefî veya Mülhid (İsmâîlî) olduğunu ispatlama yoluyla mezhebî mensubiyeti üzerinden felsefeyle Şîa arasına set çekmeye çalışmışlardır.⁴¹⁹

1.3.2. *İhyâ'*'ın Şîileştirilmesine Dair Siyasî Talep

Yukarıda da belirttiğimiz gibi dönemin şahı Şah Safî veya saray erkânı Molla Sadrâ'dan *İhyâ'*'ı Farsça şerh etmesini istemişlerdir.⁴²⁰ Biz bu girişimden, buna karşı yazılmış bir reddiye metni olan ve 1044/1635 yılında kaleme alınan *Himemü's-*

⁴¹⁷ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 1b-2a; Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygânî, nr. 129/1, 2a.

⁴¹⁸ Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Redd-i Şûfiyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 5185, 15a-15b.

⁴¹⁹ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 113a; Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, Tahrân Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 2479/4, 9a.

⁴²⁰ 'Alinakî b. Muhammed Kamare'î, *Himemü's-sevâkıb*, Kitabhâne-i Medrese-i Âlî Şehîd Mutahharî (Sipehsâlâr), nr. 1845, 35a.

*sevâkıb*⁴²¹ isimli eser sayesinde haberdar oluyoruz. Müellif, bir dönem Şiraz kadılığı ve dönemin en üst dinî makamı olan İsfahan şeyhülislâmlığı yapan, Osmanlı müftüsü Nuh Efendî'nin [?] Şiîler'i tekfir ettiği fetvasına karşı *Câmiu's-Safevî* isimli hacimli bir reddiye eseri kaleme alan⁴²² ve katı bir Ehl-i sünnet karşıtı olup metinlerinde sürekli olarak bu geleneği tekfir eden⁴²³ Alînakî Kamare'î'dir (öl. 1060/1650).⁴²⁴ İlginçtir içinde kendisine yönelik pek çok sitem ve dolaylı eleştiri bulunmasına rağmen Kamare'î eserini Şah Safî'ye ithaf etmiştir.⁴²⁵

Şah'ın veya saray erkânının *İhyâ*'ın Farsça şerh edilmesine dair talebi büyük ihtimalle Molla Sadrâ'nın Kum'daki uzletini bitirip Şiraz'a döndüğü döneme tekabül etmektedir. Yani Şah Safî'nin saltanatı devraldığı 1038/1629 yılı ile Kamare'î'nin eserini yazdığı 1044/1635 yılları arasında olduğu anlaşılmaktadır.⁴²⁶ Şah ve çevresindekilerin böyle bir girişime neden ihtiyaç duyduğu ve bunu da neden Molla Sadrâ'dan istediğine dair elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu girişim, salt bir tercüme faaliyeti olmaktan ziyade büyük ihtimalle *İhyâ*'ı şiîleştirmeye dönüktü. İlk akla gelen ihtimal, Sünnî içeriğine rağmen bu dönemde Şiî toplumun *İhyâ*'a olan yoğun teveccühüdür. Bu teveccühün varlığını, yetersiz bir ispat yöntemi olsa da⁴²⁷ bu dönemde istinsah edilmiş *İhyâ* nüshalarının çokluğu desteklemektedir.⁴²⁸ Sünnî içeriğine rağmen toplumun bu metne olan ilgisi, *İhyâ*'ın bu içeriğini ayıklama ve onu şiîleştirme ihtiyacını ortaya çıkarmış olabilir. Nitekim bu

⁴²¹ Bu eserin Sipehsâlâr Kütüphanesi'ndeki nüshası günümüze ulaşmış tek nüshasıdır. Son kısmındaki bazı sayfalar eksiktir. Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ve Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi Mîrâs-i İslâmî'de Sipehsâlâr Kütüphanesi'ndeki nüshanın kopyaları bulunmaktadır. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 34:809. Sipehsâlâr Kütüphanesi yetkilileri 199 varaklık bu nüshanın sadece 45 varakını almamıza izin vermişlerdir. Tahran Üniversitesi'ndeki kopyayı incelemek istedik, fakat nüsha çok fazla tahrif olmuş ve okunmayacak durumdadır. Bu eser hakkında Resul Ca'feriân geniş bir tanıtım yazısı yazmıştır. Söz konusu eserin elimizde olmayan kısımları hakkındaki bilgiler Ca'feriân'ın yazısından nakledilmiştir. Ca'feriân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:501-524.

Bu nüshanın temininde sağladığı kolaylıklardan dolayı Sipehsâlâr Kütüphanesi'nden kıymetli dostum Hasan Kâsimî'ye teşekkür ederim.

⁴²² Ayrıntılı bilgi için bk. 'Alînaqî b. Muhammed Hâsem Toqâ'î Kamare'î, *İmamet ve Redd-i Âmme (Câm-ui Şafevî)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 5363.

⁴²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Kamare'î, *İmamet ve Redd-i Âmme (Câm-ui Şafevî)*, 11a.

⁴²⁴ Kamare'î'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1:271-276; Efendî el-İsbahânî, *Ta'likatu Emeli'l-âmil*, 220.

⁴²⁵ Kamare'î, *Himemü's-sevâkıb*, 2a.

⁴²⁶ Ca'feriân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:507.

⁴²⁷ Çünkü her nüshanın bu coğrafyada ve bu dönemde yaşamış Şiîler tarafından istinsah edildiğini delillendirmek oldukça zordur. Ayrıca bu dönemde istinsah edilmiş *İhyâ* nüshalarının ne kadarının günümüze ulaştığını da tespit etmek mümkün gözükmemektedir.

⁴²⁸ *FENHÂ*'daki *İhyâ* nüshalarını dikkate aldığımızda 10. ve 11. asırda istinsah edilmiş çok sayıda metin söz konusudur. İran kütüphanelerinde toplamda 105 adet *İhyâ* nüsha vardır. Bunlardan önemli bir kısmı 9. asırdan sonra istinsah edilmiştir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 2:315-326. Medrese müfredatında yer almayan, üstelik Sünnî bir içeriğe sahip bir metin için oldukça yüksek bir rakamdır.

başlık altında yer vereceğimiz Gazzâlî'nin metinlerinin şîleştirmesine dair girişimler de bu dönemdeki ilgiyi gösteren önemli bir unsurdur.

Başka bir ihtimal de Şah Safî'nin Sünnîliğe olan temayülü⁴²⁹ veya II. Şah İsmâîl'i hariç tutarsak önceki şahların aksine Şîliğe ve Şîî ulemaya mesafeli durması ya da en azından toplumsal barış hedefiyle diğer mezhep mensuplarına bilhassa da Sünnîler'e müsamahalı davranmasıdır. Kamare'î'nin Şah'a olan siteminde de buna dair veriler mevcuttur. O söz konusu eserinde, Sünnî veya Sünnî temayüle sahip bir alime kadılık gibi bir görevin tevdi edilmesi, onun döneminde Ebû Hanîfe'ye lanet edilmesini yasaklayan fetvaların yayımlanması⁴³⁰ Şiraz'da Sünnî Hanefî birisinin *Nuşreti'l-Hanefî* isimli bir eser yazması⁴³¹ ve Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının tercüme edilmesi girişimi gibi konularda eleştiriler getirmiş ve ayrıca Şîî ulemanın yönetimden uzak tutulması ve maddi sıkıntılar çektikleri halde devlet tarafından destek görmemeleri gibi nedenlerden dolayı Şah'a dolaylı sitemlerde bulunmuştur. Ona göre kendisinden önceki şahlardan hiçbirisi bu tarz girişimlere ihtiyaç duymamış, aksine İmâmiyye Mezhebi'ni takviye etmek ve yaymak için gayret göstermişlerdir.⁴³² Onun eleştirilerinde özellikle üzerinde durduğu konu Şah'ın Sünnîler'in yazdığı metinlere olan ilgisi ve onun döneminde kendisinin Sünnî olarak nitelediği ulemanın faaliyetlerine gösterilen müsamahadır. II. Şah İsmâîl'in Sünnîliğe geçmesinden sonra Şah Safî döneminde de benzer bir durumun ortaya çıkma ihtimali Kamare'î'yi endişelendiren muhtemel unsurlardan birisi olmalıdır.

Kamare'î eserin girişinde yaklaşık kırk varak boyunca Ehl-i sünnet mensuplarını tekfir etmiştir. İlk bakışta böyle bir giriş pek de anlamlı gelmez fakat Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının tercüme edilmesine tepki gösterdiği kısma gelindiğinde eserin telif sebeplerinden birisi de ortaya çıkmış olmaktadır. O, Şah'a hitaben “İmansız Sünnîler'in en büyük âlimi olan Gazzâlî'nin *İhyâ-i ulûm* olarak isimlendirilen kitabının Farsça şerh edilmesi emrini vermek... câiz değildir”⁴³³ diyerek bu girişimin mezhebî açıdan meşru olmadığına dair pek çok sebep zikretmiş ve bunun yanında on iki adet hadise yer vermiştir. *İhyâ*'ın Şîî İmâmiyye açısından fâsid bir akide ihtiva etmesi, cebir, kulun gücünün yetmediğiyle mükellef tutulması, husun-kubuh ve aslah gibi konularda Eş'arîliğin görüşlerini yansıtmaması ve nikâh kitabında Hz. Âişe ile ilgili kısımların İmâmiyye akidesine muhalif unsurlar içermesi zikrettiği sebeplerden bazılarıdır. Fakat

⁴²⁹ Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:515.

⁴³⁰ Kamare'î, *Himemü's-sevâkıb*'den naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:516-518.

⁴³¹ Kamare'î, *Himemü's-sevâkıb*'den naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:521.

⁴³² Kamare'î, *Himemü's-sevâkıb*, 38a-38b.

⁴³³ Kamare'î, *Himemü's-sevâkıb*, 34b-35a.

Şîî müntesipler açısından belki de en tahrik edici sebep dönemin Sünnîlerinin bu girişime nasıl bakacaklarına dair Kamare’î’nin iddiasıdır. Buna göre *İhyâ*’ın Farsça’ya tercüme edilmesi durumunda;

Kibirli, gururlu ve imansız Sünnîler; Rum [Osmanlı], Hindistan ve Özbekistan’daki padişahlarına... “Şîîler arasında ilim, âlim, kitap ve kâtip kalmamış olacak ki onların padişahı, Ehl-i sünnet âlimlerinden birisinin eseri olan *İhyâ*’ı Farsça’ya tercüme edilmesini emretmiş. Çünkü onlar Arapça anlama kabiliyetine sahip değillerdir hatta onlar kitap ve ilimden [bahsedildiğinde bundan] isim, resim ve işaret anlamaktadırlar” diyeceklerdir.⁴³⁴

Kamare’î’ye göre Şîîler’in *İhyâ*’ gibi bir kitaba ihtiyacı yoktur ve ayrıca böyle bir ihtiyaç olsa bile destek verilmesi durumunda Şîî ulema da bu nitelikte bir eser yazma kabiliyetini haizdirler. Bu noktada o, örtülü de olsa Şah’a sert eleştirileri getirmiştir. Eser boyunca Şah döneminde Şîî ulemanın fakr-u zaruret içerisinde yaşadığı ve yönetim tarafından onlara destek verilmediğini sık sık vurgulamıştır. Onun bu sitemi, bir yönüyle de Şîî ulemanın *İhyâ*’ gibi düşünce geleneğinin merkezine oturan bir metin yazamamış olmasının, himaye yoksunu olmalarından kaynaklandığına dair bir ima içermektedir. Bununla ilgili olarak da dönemin ulemasının şikâyetlerini şu şekilde aktarmıştır:

İrfan ve iman ehli der ki: “Neden padişah, bu asırdaki bazı âlimler, fakihler, muhaddisler, ârifler ve müteallihlerden imamların sözlerinin de yer aldığı mezkur kitabın [*İhyâ*] benzerini yazmaları konusunda ferman buyurmuyor?... Böylelikle müminlerin bu kitaba ihtiyacı olmasın.”⁴³⁵

Kamare’î’nin bu tavrı aynı zamanda Ahbârî anlayışa zemin oluşturan ya da bu anlayışın ortaya çıkmasına sebep teşkil eden epistemik bir dönüşümün de dolaylı yansımasıdır. Ahbârîlik, temelde diğer geleneklerin özellikle de Ehl-i sünnet’e ait ilmî mirasın ayıklanıp, kristalize etmek suretiyle dönemin Şîî uleması tarafından tanımlandığı şekliyle kendi kaynaklarına dönme ve kendi kendine yetebilen bir Şîîlik inşası girişimidir. Aslında Kamare’î’nin Şîa’nın en muteber hadis kitabı olan Küleynî’nin *el-Uşûl mine’l-Kâfî*’sine işaretlerle şîâr haline getirdiği “*Kâfî* bize kâfidir”⁴³⁶ ifadesi de bu dönemdeki dönüşüme işaret eden önemli bir göstergedir. Ayrıca ona göre, her şeye rağmen *İhyâ*’ benzeri bir kitaba ihtiyaç duyulacaksa, bunun için Gazzâlî’nin *İhyâ*’ına değil, bizzat Şîî ulemanın İmamların ahbârından da yararlanarak *İhyâ*’ın

⁴³⁴ Kamare’î, *Himemü’ş-şevâkıb*, 38b-39a.

⁴³⁵ Kamare’î, *Himemü’ş-şevâkıb*, 39a-39b.

⁴³⁶ Kamare’î, *Himemü’ş-şevâkıb*, 42b.

muadili bir kitap yazması gerekir.⁴³⁷ Bu açıdan yeni dönemde imamlara atıf yapmayan düşünce geleneğinin Şiîliğe intikali sorun olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yeni tanımlama, Şiî sûfîlerin beslendiği havzaların mezhebî meşruiyetlerinin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. *İhyâ*'ın aleni bir şekilde Şiîliğe intikaline gösterilen tepkiyi de bu zeminde okumak mümkündür. Molla Sadrâ'nın tasavvuf ve felsefe muhalifi ulemanın baskılarından dolayı Kum'a yerleşerek inzivaya girmesini, benzer bir şekilde bu dönemin meşhur sûfîlerinden Edhem Uzletî Halhâlî'nin (öl. 1052/1642) tasavvuf muhaliflerinin baskısı yüzünden Tebriz'i terk etmek zorunda kalmasını hesaba katarsak artık yeni dönemde imamların ahhârı dışındaki geleneklerden beslenen bir başka deyişle müteşerrî ulemanın konumlandığı veya tanımladığı Şiîlik açısından mezhebî kimliği net olmayan geleneğe alan daralmıştı. İlerde değinileceği üzere bu tavır daha sonraki dönemde şiddetini daha da artıracak, Molla Sadrâ'nın talebelerinden ve vahdet-i vücûd anlayışını müdafaa için risale kaleme alan⁴³⁸ Şeyh Hüseyin el-Cîlânî'nin (11/17. asır) halkın imanını ifsat eder endişesiyle Kazvin şehrine girişi engellenmek istenecek,⁴³⁹ sûfîlerin tekkeleri mollalar ve halk tarafından basılacak, mescitlerde zikir çekmeleri yasaklanacak, hatta mallarının müsadere edilmesi ve öldürülmelerine dair fetvalar verilecektir.⁴⁴⁰

Ahhârî anlayışın kurucusu Esterâbâdî'nin (öl. 1033/1624) *Fevâidü'l-medeniyye*'de Allâme Hillî'nin Sünnî gelenekten beslendiğine dair eleştirileri ve *Dânişnâme-i Şâhiyye* isimli eserinde İran'daki Şiî medreselerde Eş'arî geleneğin en önemli temsilcilerinden Celâlüddîn Devvânî'nin eserlerinin okutuluyor olmasına gösterdiği tepki bu dönüşümün habercisiydi.⁴⁴¹ Bu durum, Gazzâlî'nin *İhyâ*'ı ve Celâlüddîn Devvânî'nin (öl. 908/1502) eserleri, Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ, İbnü'l-Arabî gibi sûfîlerin yazdıkları metinlerin yanında daha çok Sünnî geleneğin ürettiği kelim, fıkıh usulü, felsefe ve tasavvuf gibi küllî ilimlerden ayıklanmış, Şiî ulemanın bizzat temel hadis kitaplarına referansla çerçevelendirdiği bir din anlayışı vaz etme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Söz konusu tavır bu dönemde üst kabul olarak meşruiyet kazanmakla birlikte genel olarak Şiî tarikatların müntesipleri ve nazârî tasavvuf çizgisindeki ulema tarafından ihlal edilen bir olgu olarak yer almıştır.

⁴³⁷ Kamare'î, *Himemü's-sevâkıb*, 43b.

⁴³⁸ Risale hakkında detaylı bilgi için bk. Şeyh Hüseyin Tünükâbünî, "Risâle der Vahdet-i Vücûd", *Müntehabât-ı ez âsâr-ı hükema-yı ilahi-yi İran*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, ; (Kum: Merkez-i İntişarat-ı Defter, 1363), 2:399-409.

⁴³⁹ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:34-35.

⁴⁴⁰ Bk. Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, Kitabhâne-i Vezîrî Yezd, nr. 993; Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720.

⁴⁴¹ Muhammed Emîn Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10633, 21b.

1.3.3. Eserlerin Bütün Olarak Şiileştirilmesi

a) *İhyâ* ve *el-Münkız*

Kamare'î, eserini Şah'a ithaf etmekle yetinmemiş, okuması için bizzat kendisine göndermiştir. Onun bu hamlesinin, *İhyâ*'ın tercüme ve şerh edilmesi girişiminden vazgeçilmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin rical ve fihrist kitaplarını incelediğimizde o dönemde yazılan eserler arasında Molla Sadrâ'ya ait böyle bir Farsça şerh mevcut değildir. Fakat Kamare'î'nin bu girişimi engellemek için *Himemü's-sevâķib*'i kaleme aldığı tarihte (1044/1635) Molla Sadrâ'nın önde gelen talebelerinden ve tasavvuf muhalifleri tarafından "Gazzâlî mukallidi" şeklinde nitelenen⁴⁴² Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) Arapça kaleme aldığı *el-Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ*⁴⁴³ isimli eseriyle *İhyâ*'ı şiileştirmiştir. Hocası bunu örtülü olarak yapmaya çalışırken o, bu girişimin Şîlik mensubiyeti açısından meşruiyetini temellendirmeye çalışmıştır. Böyle bir girişimde bulunmasında hocası Molla Sadrâ'nın meşhur sûfilerden Mirzâ İbrahim

⁴⁴² Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 142b. Feyz-i Kâşânî, döneminde Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışının kendisinde mücessem hale geldiği bir şahsiyettir. Nitekim Mâyil Herevî, Eğer 11/17. asırda Gazzâlî'nin varislerini arıyorsak Hindistan'da Muhaddis Dihlevî, (1052/1642) İran'da Feyz-i Kâşânî'yi buluruz" demiştir. Bk. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, "el-İnsâf fî beyânî'l-hak ve'l-i'tisâf", *Mecmua-i resail-i hatt-ı Farisi.*, thk. Mâyil Herevî, ; (Tahran : Bünyad-ı Pejûheşha-yı İslamî, 1368), 1:108 (muhakkikin önsözü). Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî ise *Âdâbü's-sâlihîn* isimli bir eseriyle *İhyâ*'ın *Rub'u'l-âdât*'ın bir kısmını özetlemiştir. Bk. İsmail Hakkı Ünal, "Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9:291-293.

⁴⁴³ Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî de yer alan müellif nüshasına göre Feyz-i Kâşânî, eserin *Rubu'l-ibâdât* ve *Rub'u'l-âdât* kısımlarının yazımını 1044/1635 yılında tamamlamıştır. Bk. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ* (*Rubu'l-ibâdât*), Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, nr. 7456, 249a; Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ* (*Rub'u'l-âdât*), Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, nr. 7454, 253a. Yine 1044/1635 tarihli İbn Muhammed Emin Maksûd tarafından istinsah edilmiş *Rubu'l-ibâdât* kısmını ihtiva eden bir nüsha daha vardır. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, nr. 5797, 211a. Ayrıca *İhyâ*'ın son çeyreği olan *Rub'u'l-münciyât* kısmının yarısını ihtiva eden ve müellif hattıyla yazılmış bir nüsha vardır. Ferağ kaydında nüshada *İhyâ*'ın bu kısmının ilk beş kitabı alındığı, devamında altıncı kitabın *Kitâbü'l-muhabbe ve's-şevk* yazılacağı belirtilmiştir. Fakat bu nüsha mevcut değildir. Bk. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, nr. 7455, 217b. Ayrıca Feyz-i Kâşânî'nin oğlu İlmu'l-hüdâ tarafından babasının hattı üzerinden istinsah edilmiş ve *İhyâ*'ın üçüncü kitabı olan *Rub'u'l-mühlikâtı* kapsayan 1047/1637 istinsah tarihli bir nüsha daha vardır. Bk. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, nr. 7451, 216a. *FENHÂ* kataloğunda eserin 1046 /1636 yılında telif edildiği belirtilmektedir fakat hangi nüshaya istinaden bu bilgiye ulaşıldığı belli değildir. *Dirâyetî, Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî Irân (FENHÂ)*, 28:443.

Hemedânî⁴⁴⁴ kanalıyla Ahmed Erdebîlî'den aktardığı şu söz etkili olmuştur: “Yeryüzünde bütün kitaplar yok olsaydı ve sadece Gazzâlî'nin *İhyâ*'ı kalsaydı, İslam ümmetinin fazla bir kaybı olmazdı. Fakat *İhyâ*' elden gitseydi İslam âleminin kaybı çok büyük olurdu”. Feyz-i Kâşânî bu sözü nakletmekle birlikte, bazı açılardan sorunlu bulur. Çünkü *İhyâ*'da İmâmiyye Şîası akidesinin temel taşı olan imamet bahsine yer verilmemiş ya da söz konusu eser bu akide istikametinde yazılmamıştır. Feyz-i Kâşânî de bu noktada devreye girerek “Biz de *el-Meḥaccetü'l-beyzâ*'yı yazarak bu eksikliği giderdik”⁴⁴⁵ diyerek *İhyâ*'ı kendisi açısından aslî hüviyetine kavuşturmuştur. O, Ahmed Erdebîlî'nin sözüne bir *Cöng*'de bulunan notlarında da yer vermiş ve bu nakilden sonra “Biz *İhyâ*'ı ihyâ ettik”⁴⁴⁶ ifadesini kullanmıştır.

Feyz-i Kâşânî'nin girişimi *İhyâ*'ı Şîi akideye muhalif kısımlardan arındırmak ve imamların ahbarıyla muvafık hale getirmektir. Kitabına isim olarak *tehzîb* (ıslah etme, fazlalıklarını atma) kavramını seçmesi de bu niyete matuftur.⁴⁴⁷ *el-Meḥaccetü'l-beyzâ*'nın Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî Kütüphanesinde bulunan bizzat Feyz-i Kâşânî'nin kendi hattıyla yazdığı nüshanın unvan sayfasında büyük ihtimalle yine onun düştüğü notta; Nurullah Tüsterî'den naklen Gazzâlî'nin Şerîf el-Murtazâ veya Şerîf Ebû Muhammed b. Radiyuddîn ile görüşmesi ve bu görüşmesi sonrası Şîiliği tercih ettiğine

⁴⁴⁴ İbrahim Hemedânî (öl. 1026/1617), dönemin meşhur sûfî filozoflarından. Felsefe alanında pek çok eser yazmıştır. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1:9-13. Aynı varakta muhtemelen bu nakildeki râvilerin güvenilirliğini ispatlamak için İbrahim Hemedânî'nin ilmî seviyesini gösteren başka bir not daha düşülmüştür. Buna göre bir gün I. Şah Abbas, Şeyh Bahâî'nin evine gider. Şeyh'in evinde binlerce kitabı görünce “Dünyada bu kitapların tamamını aklında tutan bir kişi var mıdır?” diye sorar. Şeyh cevap olarak “Eğer öyle birisi olsaydı, bu Mirzâ İbrahim olurdu” şeklinde cevap verir. Bk. Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 390m, 1^a (unvan sayfasına düşülen notlar).

⁴⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 390m, 1^a (unvan sayfasına düşülen notlar).

⁴⁴⁶ *Cöng*, Kitaphane-i Millî, nr. 1881/1, 5.

⁴⁴⁷ Mesela *İhyâ*'daki Yezîd'e lanet edilmemesine dair Gazzâlî'nin görüşünü hazfeder ve “Burada Gazzâlî'nin görüşlerini aktarmaya gerek yoktur” der. Kâşânî, *el-Meḥaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Kum: İntişarat-ı İslâmî, 1963), 1:48-49. Benzer bir şekilde *İhyâ*'da *Zemmi'd-dünyâ* kitabının sonunda fırka-i nâciye olarak Ehl-i sünnete yer verildiği halde Feyz-i Kâşânî bu kısımda, “fırka-i nâciyenin hangi mezhep olduğunu *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id* kitabında zikrettik” demiştir. Bk. Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Meḥaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Kum: İntişarat-ı İslâmî, 1963), 6:38.

dair rivayetlere yer verilmiştir.⁴⁴⁸ Onun bu rivayetlere yer vermesinin sebebi, *İhyâ*'ı şîleştirme girişiminin mezhebî mensubiyet açısından meşruiyetini temellendirmektir. Ona göre, Gazzâlî ömrünün sonlarında Şîî olmuştu fakat eserleri Sünnî kalmıştı. Nitekim *el- el-Mehaccetü'l-beyzâ*'nın girişinde *İhyâ*'ın şîleştirme girişimine duyulan ihtiyacı şu şekilde açıklamaktadır:

Gazzâlî bu eseri Sünnî iken yazdı ve henüz Şîî olmamıştı. *Sırrü'l-âlemîn* isimli eserinde de açıkça görüldüğü gibi Allah ömrünün sonunda bu saadeti ona bahşetti. İbnu'l-Cevzî Hanbelî de buna şahitlik etmektedir...⁴⁴⁹ Fakat eserin muhtevasının pek çok kısmı özellikle de ibâdât kısmı Ehl-i sünnet'in fâsid usulü ve ehl-i hevânın bidatleri üzerine bina edilmişti... Ben de ayıp ve kusurlarını gidererek onu süslemek, konularının tamamını kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan sağlam bir asıl üzerine bina etmek istedim. Ona, Ehl-i beyt imamlarından ve onların şîasından aktarılan bâblar ekledim.⁴⁵⁰

Feyz-i Kâşânî'nin *İhyâ*'a olan ilgisi ömrünün sonlarına doğru da devam etmiştir. O 1090/1679 yılında⁴⁵¹ *Hakâ'ik* isimli eserinde *İhyâ*'ı özetlemiştir. Eserin mukaddimesinde, dinin sırları üzerine bir kitap yazdığını bunu yazarken de Kur'ân, hadisler, imamların ahbarından ve geçmiş ulemanın kitaplarından özellikle de Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından faydalandığını belirtmiştir.⁴⁵² Eseri yazarken Şîî kaynaklara atıf yapmakla birlikte, genel olarak *İhyâ*'ın tasavvufî içeriğinin daha yoğun olduğu *Rub'u'l-mühlikât* ve *Rub'u'l-münciyât* kısımlarından beslenmiştir. Bu bâblarda, *İhyâ*'daki ayetleri ve Şîa akidesi açısından sorunlu olmayan hadislerden bir kısmını almış, devamında Şîî kaynaklardan hadisler ekleyerek *İhyâ*'ın bu kitaplarını şîleştirmiştir. Bunun yanında *İhyâ*'ın ilim bahsindeki içeriği kendi döneminin ilim anlayışıyla da

⁴⁴⁸ Kâşânî, *el-Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ' (Rubu'l-ibâdât)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 7456,. 1^b. Ayrıca unvan sayfasında 1^a numaralı varakta *Tezkiretü's-su'ara-i devletşah semerkandî*'den naklen Sultan Melikşah'ın meclisinde Gazzâlî ve Üstad Esad Mihne arasında geçen bir münazaraya yer verilir. Buna göre Üstad Esad, “Gazzâlî'ye Şâfîî mi, yoksa Hanefî mezhebinden misin? şeklinde soru yönelir. Gazzâlî buna cevap olarak, “Akliyyatta; burhan mezhebindenim, şeriatta ise Kur'ân, pîr ve imam Ca'fer es-Sâdık'ın mezhebindenim. Benim nezdimde ne Hanefî'nin ne de Şâfîî'nin hakikati vardır...” der. Bk. Kâşânî, *el-Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ' (Rubu'l-ibâdât)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 7456,. 1^a. Fakat bu nakle ilginç bir müdahale söz konusudur. Bu tezkirenin 1004/1596 istinsah tarihli nüshasında “Pîr ve İmam Ca'fer es-Sâdık'ın [mezhebindenim]” ifadesi bulunmamaktadır. Üstelik “Gazzâlî” ibaresi de yoktur. Bk. Devletşâh b. Bahtîşâh-ı Semerkandî, *Tezkire-i Devletşah = Tezkiretü's-su'arâ'*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 9091, 33^b. Ayrıca Türkçe tercümesinde “Pîr ve imam Ca'fer es-Sâdık'ın [mezhebindenim]” ibaresi bulunmamaktadır. Bk. *Devletşah şair tezkireleri (tezkiiretü's-su'arâ')*, çev. Necati Lugal, s. 232-234.

⁴⁴⁹ Yazar burada büyük ihtimalle Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî'yi (öl. 654/1256) kastetmektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamın biyografilerini içeren *Tezkiretü havâşşî'l-e'imme fî haşâ'îşî'l-e'imme* isimli eserinin çeşitli yerlerinde *Sırrü'l-âlemîn*'den nakillerde bulunmuştur. Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretü havâşşî'l-e'imme fî haşâ'îşî'l-e'imme*, 1: 356, 603.

⁴⁵⁰ Kâşânî, *Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ'*, 1963, 1:1-2.

⁴⁵¹ Mirza Muhammed Tünükâbünî, *Kıssaşu'l-ulemâ'*, 3. Bs (Tahran : İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1383), 419; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 13:121.

⁴⁵² Kâşânî, *el-Hakâ'ik*, 11.

ilişkilendirmiştir. Usûlî anlayışa sahip ulemaya eleştiriler getirerek onları Sünnîler'i takip etmekle itham etmiş ve bu yönüyle de *İhyâ*'ın ilgili kısmını Ahbârî Şiîliğe uyarlamıştır.⁴⁵³

Feyz-i Kâşânî'nin Gazzâlî'nin eserlerine olan ilgisi sadece *İhyâ* ile sınırlı değildi. 1083/1672 yılında⁴⁵⁴ kaleme aldığı *el-İnşâf* isimli risalesi, *el-Münkız mine'd-dalâl*'in bir nevi taklididir. Ömrünün sonlarına doğru telif ettiği bu risale, Gazzâlî'de olduğu gibi onun fikrî dönüşümünün seyrini resmetmekte ve Gazzâlî'nin *el-Münkız* 'da dillendirdiği marifet ve hakikatin sübûtuna dair tecrübe ettiği manevî krize benzer bir krizin Feyz tarafından da yaşandığını göstermektedir. Fakat Gazzâlî'nin yaşadığı tecrübedeki idrak ve farkındalığı, aynı şekilde bilgi ve varlık konusunda mekteplerin nazariyelerine dair sistematik reddiye derinliğini *el-İnşâf* ta aynı düzeyde bulamıyoruz.

Feyz-i Kâşânî, esere *el-Münkız* 'dakine benzer bir başlangıç yapmış; manevî krize dair yaşadığı tecrübelerini, bu krizin çözümüne dair başvurduğu yöntemleri ve mektepleri sıralamıştır. Gazzâlî *el-Münkız* 'ın mukaddimesinde, gençliğinden itibaren tabiatı itibarıyla taklitten ve cehaletten uzak olduğunu ve hakikate ulaşmadaki susuzluğunun fitratından kaynaklandığını belirtmiştir.⁴⁵⁵ Benzer şekilde Feyz-i Kâşânî de gençliğinden itibaren cehalete sabredemediğini, hakikate muttali olabilmek için her ilmi tahsil ettiğini ve bu alanda hakikate dair küllî nazariyelere sahip mekteplerin görüşlerini derinlemesine tahsil ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵⁶ *el-Münkız* 'da mektepler; Bâtınîler, felsefe, kelam ve nihayetinde marifetin sübûtuna dair kalbin mutmain olduğu tasavvuf olarak sıralanmıştır. Gazzâlî, bu tasnifte hakikat arayışında müracaat ettiği duraklardan birisi olmasına ve hatta "*Hal olarak sofist idim*"⁴⁵⁷ demesine rağmen Sofistlere bir mektep olarak yer vermemiştir. Belki de onlar yerine epistemik açıdan bilginin imkânsızlığı noktasında Sofistlerle müşterek düşünen, fakat bu bilgi krizini fırsata çevirerek imamlarına alan açan ve bu yönüyle de onların epistemik açıdan temsilcileri olarak düşünebileceğimiz Tâlimiyye'ye yer vermiştir.

Feyz-i Kâşânî'nin hakikatin tespitine dair müracaat ettiği mektepler ise felsefe, kelam, tasavvuf, Sofistler ve nihayetinde kalbinin mutmain olduğu Ehl-i beyt'in yolu yani bizzat kavram olarak yer vermese de Ahbârîler'in yoludur.⁴⁵⁸ O, hakikat arayışında bir süre kelimcilerin cedel yöntemini mütalaa ettiğini, ki bunun cehalet aletiyle cehaleti

⁴⁵³ Kâşânî, *el-Hakâ'ik*, 21-22.

⁴⁵⁴ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 5:59.

⁴⁵⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*. (İstanbul: Emin Yayınları, 2017), 3.

⁴⁵⁶ Kâşânî, "el-İnşâf", 110-111.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 7.

⁴⁵⁸ Kâşânî, "el-İnşâf", 113-119.

izale etmeye çalışmak anlamına geldiğini, daha sonra filozofların sözlerine müracaat ettiğini, devamında sûfîlerin tumturaklı sözlerini okuduğunu, bir süre Sofistlerin saçmalıklarını incelediğini ve bu dört taifenin görüşlerini özetleyen kitap ve risaleler yazdığını belirtmiştir.⁴⁵⁹

Feyz-i Kâşânî, Gazzâlî’de olduğu gibi hakikat arayışında yaşadığı bu krizi hastalık olarak nitelemiş ve bu hastalığa şifa olması için başvurduğu bu mekteplerden hiçbirisinden fayda hâsıl olmadığını belirtmiştir. Gazzâlî, ilk dönemlerde yaşadığı sofistlik önermelerden kaynaklanan bilgi ve varlığa dair hastalığa dönüşen krizini Allah’ın kalbine akıttığı ilâhî nurla ve devamında tasavvufî tecrübeyle aştığını ifade ederken⁴⁶⁰ Feyz-i Kâşânî, Kur’ân ve hadislerin sırları üzerine derinleştirerek hidayete ermesi için Allah’a sığındığını, bu sayede Allah’ın kendisini şeytanın vesveselerinden koruyarak sonunda kalbinin mutmain olduğunu ve nihayetinde onun himmetiyle bu hatsalıktan kurtulduğunu belirtmiştir.⁴⁶¹ Fakat ikisinin kurtuluşu buldukları yerler farklı duraklardı. Birisinin son durağı tasavvuf iken, diğerinki Ahbarîlik’ti.

Bu muhtasar risaleyi dikkate aldığımızda, tasavvuf muhaliflerinin katı sûfî olarak niteledikleri Feyz-i Kâşânî’de ömrünün sonlarına doğru fikrî bir dönüşüm söz konusu olduğu düşünülebilir. Fakat ileride değinileceği gibi o, bu risaleden sonra yazdığı *Kelimâtü’l-maḥzûne* ve *el-‘Uşûlû’l-ma‘ârif* gibi eserlerinde Gazzâlî, İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfîlerin metinlerinden beslenmeye ve nazarî tasavvuf çizgisinde eserler kaleme almaya devam etmiştir.

b) Mişkâtü’l-Envâr

Safevîler döneminde özellikle 1020/1610 ila 1050/1640 tarihleri arasında Gazzâlî’nin tasavvufla ilgili eserlerin örtülü veya açık bir şekilde şîleştirilmesinde önemli katkısı olanlardan birisi de Şîî sûfîlerden Edhem Uzletî Halhâlî’dir (öl. 1052/1642). Molla Sadrâ’nın muasırı olan Halhâlî tarihteki meşhur sûfîlerin düşüncelerinden ve bilhassa da Gazzâlî’nin *İhyâ’*, *Kimyâ-yı sa’âdet* ve *Mişkât*’ından mülhem Şîî tasavvuf geleneğinin akidesini ve sabitelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Küleynî’nin *el-Kâfî*’si gibi hadis eserleri ve muasırı Şeyh Bahâî’nin eserleri dışında Şîî ulemanın kaleme aldığı eserlere çok az müracaat etmiştir. Daha çok Gazzâlî, Attâr, İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ gibi tarihte Sünnî kimliğiyle meşhur olmuş sûfî şahsiyetlere atıfla ve geçmişteki tasavvufî gelenekteki tarihî malzemeyi imamların akidesi üzerinden yeni bir kalıba dökerek Şîî tasavvuf anlayışını inşa etmeye girişmiştir.

⁴⁵⁹ Kâşânî, “İnşâf”, 110.

⁴⁶⁰ Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 7.

⁴⁶¹ Kâşânî, “İnşâf”, 110.

Ona göre tasavvuf ve Şîa tek bir hakikatin faklı tezahürleridir. Geçmişteki sûfîlerin çoğunluğunun Şîî olması da bunun bir yansımasıdır. O, özellikle de Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin Şîî olduğunu iddia etmiş ve buna delil olarak da Şeyh Bahâî ile Molla Sadrâ'nın onları hürmetle anmalarını ve Tüsterî'nin *Mecâlisü'l-mü'minîn*'de ortaya attığı iddiaları zikretmiştir. Ayrıca Şîilik olmaksızın tasavvufun mümkün olmayacağını ve Sünnîlik'le tasavvufun bir araya gelmeyeceği iddia etmiştir.⁴⁶² Bu ilkeye binaen geçmişteki sûfîlerin Şîiliğinin sübûtu için bir delile ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Fakat onun bu okuma biçimi pek de müsamahayla karşılanmamış ve tasavvuf muhalifi ulemanın tepkisine neden olmuştur. Halhâlî'nin tasavvuf anlayışına reddiye olarak kaleme alınan *Devâzdeh Suâl* müellifinin aktardığına göre Halhâlî, Gazzâlî'den etkilendiği için eleştirilmiştir. Nitekim bir gün Erdebil'de minberde *Kimyâ-yı sa'âdet*'ten nakilde bulunması üzerine Sünnî olduğundan dolayı Gazzâlî'den nakil yapmaması gerektiği yönünde ikaz edilmiştir.⁴⁶³

Halhâlî'nin yazdığı ve bir şekilde Gazzâlî'nin eserleriyle ilişkilendirilebilecek pek çok eserinin yanında⁴⁶⁴ konumuz açısından *Leṭâ'ifü'l-mevâkıf* ve *Mişbâhu mişkâtî'l-envâr* adlı iki risalesi önem arz etmektedir. Bu iki risale büyük ihtimalle 1036/1627 yılından sonra yazılmıştır. Çünkü kendisi, 1036/1627 öncesinde yazdığı *Sefînetü's-sülûk* risalesinin mukaddimesinde kaleme aldığı eserler listesinde bu iki risaleye yer vermemiştir.⁴⁶⁵ *Leṭâ'ifü'l-mevâkıf* ilk bakışta Şîî tasavvuf geleneğine dair özgün bir eser görüntüsü vermekle birlikte, dikkatle incelendiğinde risalenin esas itibarıyla *İhyâ*'ın 3. ve 4. kısımları olan *Rub'u'l-mühlikât* ve *Rub'u'l-münciyât*'ın muhtasarı olduğu görülecektir. Üstelik bu eserde Halhâlî, Gazzâlî'ye veya *İhyâ*'a herhangi bir atıfta bulunmamıştır. *İhya*'da olduğu gibi *münciyât* ve *mühlikât*'ın onar adet olduğunu belirtmiş ve alt başlıklar aynı olmakla birlikte tertibinde bazı değişiklikler yapmıştır.⁴⁶⁶

⁴⁶² Halhâlî, “Mişbâhu mişkâtî'l-envâr”, 354-355; Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 39a-b.

⁴⁶³ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 87a.

⁴⁶⁴ Onun, *İhyâ*'dan etkilendiğini gösteren başka bir eseri de 1036 kaleme aldığı *Hidâyetnâme*'dir. Esas itibarıyla metnin önemli bir kısmı, *İhyâ*'ın özellikle *Rub'u'l-mühlikât* ve *Rub'u'l-münciyât* kısımlarının özetlenmesinden ibarettir. Fakat *İhyâ*'da bir tertip söz konusu iken bu kitapta bir başlık dünyanın zemmi iken devamı isbâtı vâcib ve tevhid, bir başlık namazın fazileti ve faiz yemenin zemmedilmesine ayrılmış, devamındaki bâblarda istiâre ve şükür ele alınmıştır. Fakat Halhâlî, bazı eklemeler yaparak *İhyâ*'ın ilgili kısımlarını şîileştirir ve daha da tasavvuf ağırlıklı bir metin haline getirir. Özellikle ilim tanımlamasında ve zâhirî-bâtinî ilim ayrımında bu etkiyi daha fazla görmek mümkündür. Burada bâtinî ilmi, Cebraîl (as.) tarafından gayb aleminden müminin gönlüne aktılan ilim olarak tarif etmiştir. Bunun yanında dönemindeki kendi ifadesiyle basiretsiz ulemaya da sert eleştiriler getirmiştir. Bk. Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, *Mukaddime, taṣṣih ve taḥṣiye-i “Hidâyetnâme-i Mollâ Edhem Halhâlî”* (İsfahân: Dânişgâh-i İsfahân, Doktora tezi, haz. Vernûsfâderânî? Tâhire Kâkûyi, 1390), 19-27.

⁴⁶⁵ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî İrân (FENHÂ)*, 18:251.

⁴⁶⁶ Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Leṭâ'ifü'l-mevâkıf”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahrân: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 1381), 143-180.

Bununla birlikte malzeme *İhyâ*’ olsa da Halhâlî bu risalede yazdığı mukaddime ve yaptığı tasarruflarla Şîî tasavvuf geleneği açısından özgün bir terkip vücuda getirmiştir.

Halhâlî *Leâ’îfî’l-mevâkıf*’la *İhyâ*’ın tasavvufla ilişkili kısımlarını örtülü bir şekilde Şîîliğe taşıırken, bu kez *Mışbâhu mişkâtî’l-envâr* isimli eseriyle *Mışkâtü’l-envâr*’ı Farsça şerh ederek aleni bir şekilde Şîîliğe taşımıştır. Onun bu girişimi, aynı zamanda Feyz-i Kâşânî’nin *Mehaccetü’l-beyzâ* ile *İhyâ*’ı şîîleştirdiği döneme tekabül etmektedir.⁴⁶⁷ O, bu risalenin telif sebebini şu şekilde açıklamıştır:

Mışkât âlim ve ârif Ebu Hâmid Gazzâlî’nin eseridir. Onun itikadının doğruluğu [Şîîliği] kendisinin *Sırrü’l-âlemîn* risalesinde ve Kâdî Nurullah Tüsterî’nin *Mecâlisü’l-mü’minîn* eserinde sabittir. Yaşadığı dönemde Şîî olmakla, Ebû Hanîfe ve Şâfiî’ye zemmetmekle itham edilmekten korkmuştu. Öyle ki Belh ve Buhara uleması onu Sultan Sencer’in meclisinde tartışmaya ve münazaraya çağırmışlar, ona karşılık vermede yetersiz kalmışlar ve bu yaşananlar bir öğrencisi tarafından Arapça risalede kaleme alınmış, diğer öğrencisi de bu risaleyi Farsça’ya tercüme etmiştir. Bu cümleden olarak bu fakir [Vâiz Halhâlî] *Mışkât* risalesini mütalaa etti.... Dilinin zorluğundan ve herkesin bu derece Arapça bilmemesinden dolayı herkes ondan yeterince faydalanamıyordu... Bundan dolayı bu eseri Farsça’ya tercüme ve şerh ettim ve *Mışbâhu mişkâtî’l-envâr* olarak isimlendirdim. Konuya göre münasip yerlere de şiirler ve büyüklerin sözlerini ekledim.⁴⁶⁸

Halhâlî’nin şerh ettiği kısımlarda beslendiği gelenek oldukça geniştir. Bağlama göre hadisler ve İmamlardan sözler eklemiş, şiirlerini ise başka şairlerden de beslenmekle birlikte çoğu eserinde olduğu gibi özellikle Mevlânâ’nın *Meşnevî*’sinden seçmiştir.⁴⁶⁹ Ayrıca Gazzâlî’nin bizzat *İhyâ*’sına atıf yaparak alıntılar yapmış ve detaylı bilgiler için bu eserin *Acâibü’l-kalb* kısmına müracaat edilmesini tavsiye etmiştir. Bunun yanında Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî ve döneminde İmâmiyye Şîası’nın önde gelen muhaliflerinden, Şah İsmâîl’in Herat’ı işgal ettiğinde müritlerinin zarar gelmemesi için kabrini taşıdığı, birçok sûfinin Şîîliğini iddia eden Tüsterî’nin bile Şîîliğini ispata dair bir gayret göstermediği Molla Câmi gibi meşhur sûfîlerin sözlerine yer vermiştir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Bu risalenin yazıldığı tarih tam olarak bilinmemekle birlikte büyük ihtimalle 1036/1627 ila 1043/1634 yılları arasında kalem alınmıştır. Nitekim 1043/1634 yılında Molla Câmi’nin *Subhatü’l-ebâr* isimli eserinden mülhem olarak yazdığı *Subhatü’l-envâr* isimli risalesinde *Mışbâhu mişkâtî’l-envâr*’a atıf yapmıştır. Bk. Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Subhatü’l-envâr”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 314, 332.

⁴⁶⁸ Halhâlî, “*Mışbâhu mişkâtî’l-envâr*”, 346-348.

⁴⁶⁹ Bk. Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Tefsîr-i Nûr Edhem Halhâlî (*Mışbâhu mişkât*)”, *Âfâk-ı Nûr*, 14 (1390): 327, 335.

⁴⁷⁰ Halhâlî, “Tefsîr-i Nûr Edhem Halhâlî (*Mışbâhu mişkât*)”, 328, 330, 334. Yine bu sûfilere bolca atıf yaptığı başka bir eseri için bk. Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Fakriyye-i Fahriyye”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381).

c) *Erba 'în fî Uşûli'd-Dîn*

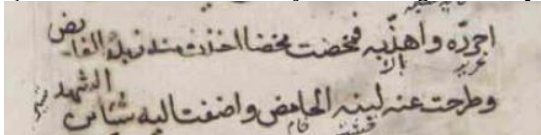
Halhâlî, *Mişkâtü'l-envâr*'ı ve *İhyâ*'ı şîileştirirken aynı dönemde hemşerisi sûfî Nûreddîn Nevrûz Ali b. el-Mevlâ Radiyüddîn Muhammed et-Tebrîzî (11/17. asır)⁴⁷¹ Arapça kaleme aldığı *Zâdu's-sâlikîn*⁴⁷² ve bu eserin Farsça tercümesi olan *İksîr* isimli eserleriyle Gazzâlî'nin *Erba 'în fî uşûli'd-dîn*'ini şîileştirmiş, bununla yetinmeyip eseri biraz daha sûfî bir metin haline getirmiştir. Bunu yaparken de diğer metinlerin aksine Gazzâlî'nin Şîî olduğuna dair herhangi bir atıfta bulunmamıştır. *Erba 'în fî uşûli'd-dîn*'e yaptığı müdahaleyi oldukça renkli bir tasvirle açıklamış ve bunu süttan ya da yoğurttan yağ elde etmeye benzetmiştir. *Erba 'în*'deki Sünnî içeriği de yağ elde ederken ortaya çıkan “acı su” olarak nitelemiştir:

Ben, *İhyâ* ve *Kimyâ-yı sa'âdet* kitaplarının yazarı olan Gazzâlî'nin *Erba 'în* kitabının birtakım önemli meseleler ve büyük faydalar içerdiğini, bununla birlikte muhtevasının bir kısmının Ehl-i sünnet mezhebi düşüncesi üzerine olduğunu gördüğümde, eseri bundan ayıklamak ve onu süslemek istedim. Onu iyice çalkaladım, yüzeyindeki yağ özünü aldım, acı suyunu attım, ona biraz bal kattım⁴⁷³ ...ve onu *Zâdu's-sâlikîn* olarak isimlendirdim.⁴⁷⁴

Müellif, *Zâdu's-sâlikîn*'de *Erba 'în*'deki gibi dört bölüm, her bölümde on bâb ve hatimeden oluşan tasnife sadık kalmıştır. Bir iki yer hariç bâb ve fasıl isimleri aynıdır. *Erba 'în*'deki birinci kısmın hatimesini değiştirerek bu kısımda İmâmiyye Şîası'nın imamet anlayışını ele almıştır. Bunun dışında, *Erba 'în*'de ikinci kısmın onuncu aslı olan ‘sünnete tabi olma’ başlığını, ‘şeriata tabi olma’ şeklinde değiştirmiştir. Konuları işlerken, Sünnî içeriği ayıklamanın yanında aşağıdaki örnekte olduğu gibi sadece cümleye *kâmil veliler* kelimesini eklemek gibi küçük müdahalelerle *Erba 'în*'i daha da sûfî bir metin haline getirir:

⁴⁷¹ Bu iki nüshayı temin etmemde gösterdiği gayretkeşlikten dolayı Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi çalışanı kıymetli dostum Ali Alizâde Bey'e teşekkür ederim.

⁴⁷² *Zâdu's-sâlikîn*'in müellif nüshası günümüze ulaşmadığından dolayı yazıldığı tarihi tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Günümüze ulaşan nüshaların bazıları geç dönemde istinsah edilmiş, bazılarında ise istinsah tarihi mevcut değildir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 17:430. Fakat bu eserin tercümesi olan *İksîr*'in, Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi Mirâs-i İslâmî'de bulunan nüshasının 1069/1659 yılında istinsah edildiğini hesaba katarsak ana metin olan *Zâdu's-sâlikîn*'in bu tarihten önce telif edildiği tahmininde bulunabiliriz. Verilen bilgiden anlaşıldığına göre bu kütüphanede bulunan nüsha, asıl nüsha değil, dijital nüshadır. Muhtemelen başka bir kütüphanede asıl nüshası mevcuttur. Fakat söz konusu katalogda buna dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 4:662.



⁴⁷³ Nûreddîn Nevrûz Ali b. el-Mevlâ Radiyüddîn Muhammed Tebrîzî, *Zâdu's-sâlikîn*, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî, nr. 10639, 1b.

⁴⁷⁴ Tebrîzî, *Zâdu's-sâlikîn*, 1^b.

<i>Erba 'în fî uşûlî 'd-dîn</i>	<i>Zâdu 's-sâlikîn</i>
الحمد لله الذى تعرف إلى عبادته بكتابه المنزل على لسان نبيه المرسل بأنه فى ذاته... ⁴⁷⁵	الحمد لله الذى يسط طريق معرفته أولا لعباده بالاستدلال بطريق المجمل... المنزل على لسان نبيه المرسل وبيان اوليائه الكمل بأنه فى ذاته... ⁴⁷⁶

Benzer şekilde ikinci kısmın hatimesini de değiştirmiş ve burada İmâmiyye Şîası akidesi açısından gaybet döneminde cihat konusuna yer vermiştir. Burada cihadın İmâmiyye Şîası açısından konumuna dair temel kaideyi, yani imamın veya onun tayin ettiği kişinin varlığı durumunda cihadın her mükellefe vacip olduğuna dair hatırlatmayı yaptıktan sonra ilginç bir şekilde cihat olgusuna tasavvufî bir veçhe kazandırmıştır. Burada “Küçük cihattan dönen kavme selam olsun, geriye büyük cihat kaldı... Büyük cihat, nefisle olan cihattır”⁴⁷⁷ rivayetine ve Hz. Ali’nin “En faziletli mücahit, nefsiyle cihat edendir... Çünkü nefisle cihat, en faziletli cihattır. Nefsinle cihat ettiğinde, kâfirlerin reisiyle cihat etmiş gibi olursun...” sözüne yer vermiş ve nefisle cihadın ancak nefis mücâhadesiyle mümkün olabileceğini belirtmiştir.⁴⁷⁸

Nevrûz Ali asıl hünerini metni şiileştirirken göstermiştir. *Erba 'în*’in birinci kısmının onuncu aslı olan nübüvvet kısmını birkaç satır hariç olduğu gibi almış, fakat devamında nübüvvetle imanın ancak Hz. Ali’nin imametine inanmakla kâmil olacağına dair bir ekleme yapmıştır.⁴⁷⁹ Aynı şekilde *Erba 'în*’deki birinci kısmın hatimesini tamamen değiştirmiş ve bu kısma imamet bahsini ilave etmiştir. Burada Hz. Peygamber’in vasîleri olan 12 imamın bizzat Allah ve Resulü tarafından nasla tayin edildiğine, imamların büyük ve küçük bütün günahlardan masum olduğuna, dünyada olmuş ve olacakların tamamını bildiklerine dair bilgiler aktarmış ve⁴⁸⁰ devamında da 12 imamın isimlerini sıralamıştır.⁴⁸¹ Bunun yanında küçük müdahalelerle, örneğin cümleye sadece “imamlar” ibaresini eklemek suretiyle *Erba 'în*’i şiileştirmiştir:

<i>Erba 'în fî uşûlî 'd-dîn</i>	<i>Zâdu 's-sâlikîn</i>
اعلم أن مفتاح السعادة اتباع السنة والإقتداء برسول الله فى جميع مصادره وموارده ⁴⁸² Bil ki, mutluluğun anahtarı sünnete tabi olmak ve Rasûlullah’ın getirdiklerinin	اعلم أن مفتاح السعادة اتباع السنة والإقتداء برسول الله وأوصيائه فى جميع مصادره وموارده ⁴⁸³ Bil ki, mutluluğun anahtarı sünnete tabi olmak ve Resûlullah’ın ve Masum

⁴⁷⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Erba 'în fî uşûlî 'd-dîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 3.

⁴⁷⁶ Tebrîzî, *Zâdu 's-sâlikîn*, 2^a.

⁴⁷⁷ Tebrîzî, *Zâdu 's-sâlikîn*, 27^a.

⁴⁷⁸ Tebrîzî, *Zâdu 's-sâlikîn*, 27^a.

⁴⁷⁹ Tebrîzî, *Zâdu 's-sâlikîn*, 5^b-6^a.

⁴⁸⁰ Tebrîzî, *Zâdu 's-sâlikîn*, 6^a.

⁴⁸¹ Tebrîzî, *Zâdu 's-sâlikîn*, 6^a.

⁴⁸² Gazzâlî, *Erba 'în fî uşûlî 'd-dîn*, 55.

⁴⁸³ Tebrîzî, *Zâdu 's-sâlikîn*, 24^b.

tamamına boyun eğmektir.	İmamlar'ın getirdiklerinin tamamına boyun eğmektir.

Mukaddimede belirttiği “Acı suyunu attım, biraz da bal kattım” ifadesinden kastının *Erba'in*'deki Hz. Âişe ve Hz. Ömer gibi sahâbîlerden gelen rivayetleri atıp yerine imamlardan haberler eklemek olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸⁴ Örneğin, *Erba'in*'de zühhd konusu işlendikten sonra Hz. Âişe'den nakil bulunulur. Müellif, bu nakli metne almaz, yerine imamların özellikle de Hz. Ali'nin sözlerine müracaat edilmesini tavsiye eder:

<i>Erba'in fî uşûli'd-dîn</i>	<i>Zâdu's-sâlikîn</i>
فاما الإدام فأقله الخل والبقل والملح وأوسطه الأدهان, أعلاه اللحم. ذلك في الأسبوع مرة أو مرتين فإذا دام لم يكن صاحبه زاهدا. قالت عائشة:....⁴⁸⁵ Katığa gelince en ehveni tuz, bakla ve sirkedir. Orta derecesi yağlar ve en üstü ettir. Bu da haftada bir veya iki defa yenmelidir. Eğer yemeye devam ederse, bu kişi zâhid sayılmaz. Âişe (ra) dedi ki:...	اما الإدام فأقله الخل والبقل والملح وأوسطه الأدهان, أعلاه اللحم. ذلك في الأسبوع مرة أو غير ذلك ليس بزهد وإن تتعب فارجع إلى كلام الأئمة الطاهرين خصوصا إلى كلام أمير المؤمنين سيما نهج البلاغة...⁴⁸⁶ Katığa gelince en ehveni tuz, bakla ve sirkedir. Orta derecesi yağlar ve en üstü ettir. Bu da haftada bir defa yenmelidir. Eğer devam ederse bu zühht değildir. Eğer bunda hayrete düşersen, Masum İmamlar'ın özellikle de Müminlerin emirinin [Hz. Ali] bilhassa da <i>Nehcü'l-belâğa</i>'daki sözlerine müracaat et.

Bir başka yerde ise Hz. Âişe'den gelen rivayeti hazfeder:

<i>Erba'in fî uşûli'd-dîn</i>	<i>Zâdu's-sâlikîn</i>
كسر سائر الشهوات التي هي منابع المعاصي... وقالت عائشة: أول بدعة حدثت بعد رسول الله الشبع. إن القوم إذا شبعوا بطونهم جمحت بهم نفوسهم إلى الدنيا⁴⁸⁷ [Açlığın bir diğer faydası da], günahların kaynağı olan benzeri şehvetlerden uzak durmaktır. Âişe (ra) dedi ki; “Hz. Peygamberden sonra icad edilen ilk bidat, doyasıya yemektir.” Doyasıya yiyen bir kavmin nefisleri dünyaya meyleder.	كسر سائر الشهوات التي هي منابع المعاصي لأن القوم إذا شبعوا بطونهم جمحت بهم نفوسهم إلى الدنيا⁴⁸⁸ [Açlığın bir diğer faydası da] günahların kaynağı olan benzeri şehvetlerden uzak durmaktır. Çünkü doyasıya yiyen bir kavmin nefisleri dünyaya meyleder.

Müellifin Şîî akidesi gereği Ebu Hüreyre'den nakil yapması beklenmez. Fakat “Bu hitap ancak Ebu Hüreyre'ye layıktır” şeklinde menfi bir kayıt düşerek ondan yapılan nakle yer verir:

⁴⁸⁴ Bu taktiğe eserin pek çok yerinde başvurmuştur. Bk. Tebrîzî, *Zâdu's-sâlikîn*, 18^b, 42^a, 44^a, 44^b, 47^b, 51^b, 59^b-60^a.

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *Erba'in fî uşûli'd-dîn*, 124.

⁴⁸⁶ Tebrîzî, *Zâdu's-sâlikîn*, 56^a-56^b.

⁴⁸⁷ Gazzâlî, *Erba'in fî uşûli'd-dîn*, 65.

⁴⁸⁸ Tebrîzî, *Zâdu's-sâlikîn*, 26^a.

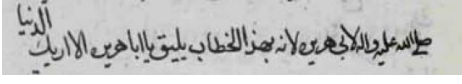
<i>Erba 'în fî uşûlî 'd-dîn</i>	<i>Zâdu's-sâlikîn</i>
قال رسول الله: يا أبا هريرة ألا أريك الدنيا جميعها ⁴⁸⁹	قال رسول الله لأبي هريرة لأنه بهذا الخطاب يلقى يا أبا هريرة ألا أريك الدنيا جميعها ⁴⁹⁰
H. Peygamber şöyle buyurdu: “Ey Ebu Hureyre! Sana dünyanın tamamını, içindekilerle beraber göstereyim mi?”	H. Peygamber Ebu Hureyre’ye- ki bu hitap ancak Ebu Hüreyre’ye layıktır- şöyle dedi: “Ey Ebu Hureyre! Sana dünyanın tamamını, içindekilerle beraber göstereyim mi?”

İksîr risalesi, *Zâdu's-sâlikîn*'in tercümesi olmakla birlikte müellif, yaptığı tasarruflarla metni tercümenin ötesine taşımış, kısmen şerh halini almıştır.⁴⁹¹ Eserin girişinde, *Zâdu's-sâlikîn*'in dili Arapça⁴⁹² olmasından dolayı bazı dostlarının bu eseri Farsça'ya tercüme etmesi konusunda ısrar ettiklerini belirtmesine rağmen, tercüme esnasında metne ciddi müdahalelerde bulunmuş ve metni daha fazla şiileştirmiş⁴⁹³ ve sülileştirmiştir.⁴⁹⁴ Örneğin, *Zâdu's-sâlikîn*'de şeriata tabi olmak kısmında *Erba 'în*'deki içeriğe sadık kalmış, *İksîr*'de ise yeni bir içerik oluşturmuştur. Sadece imamlardan haber eklemekle kalmamış, Şîî âlimlerin metinlerinden de bazı ilaveler yapmıştır.⁴⁹⁵ Mesela birinci kısmın birinci aslı olan marifetullah kısmında *Zâdu's-sâlikîn*'den farklı olarak Nasîrüddin Tûsî'nin marifet ehlinin mertebelerine dair yaptığı tasavvuf içerikli tasnifine dair uzun bir alıntıya yer vermiştir. Eserin bâbları arasında da bazı değişiklikler yapmıştır. Mesela ana metinde imamet konusu 1. kısmın hatimesinde yer alırken, bu eserde müstakil bir konu olarak 1. kısmın 10. aslında ele alınmıştır.⁴⁹⁶

d) Kimyâ-yı Sa'âdet

Bu dönemde Nûrbahşiyye silsilesinin meşhur şeyhlerinden Kâdı Esed'in (öl. 1048/1638) önde gelen müritlerinden ve döneminde Nûrbahşiyye'nin önemli temsilcilerinden olan Muhakkik Erdebîlî (öl. 11/17. asır), *Riyâzü'l- 'ârifîn ve minhâcû's-sâlikîn* isimli eserinde *İhyâ*'dan ve özellikle *Kimyâ-yı sa'âdet*'ten fazlasıyla

⁴⁸⁹ Gazzâlî, *Erba 'în fî uşûlî 'd-dîn*, 90.

⁴⁹⁰  Tebrîzî, *Zâdu's-sâlikîn*, 42^a.

⁴⁹¹ Örneğin, *Erba 'în* ve *Zâdu's-sâlikîn*'de *hubbu'd-dünya* kısmı kısa tutulduğu halde, *İksîr*'de ilgili kısım oldukça geniştir. Bk. Gazzâlî, *Erba 'în fî uşûlî 'd-dîn*, 87 ve devamı; Tebrîzî, *Zâdu's-sâlikîn*, 38b-40a; Nûreddîn Nevrûz Ali b. el-Mevlâ Radiyüddîn Muhammed Tebrîzî, *İksîr*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 2220, 55a-63a.

⁴⁹² Elimizde *İksîr*'in iki nüshası vardır. Bu iki nüshanın özellikle giriş kısmında ciddi farklılıklar söz konusudur. Mesela, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî nüshasında *Zâdu's-sâlikîn*'in muhtemelen müstensihnin hatası sonucu Farsça dilinde yazıldığı belirtilirken, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî nüshasında Arapça olduğu yazmaktadır. Ayrıca giriş kısmında cümleler de oldukça farklıdır. Bk. Tebrîzî, *İksîr*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 2220, 2b; Nûreddîn Nevrûz Ali b. el-Mevlâ Radiyüddîn Muhammed Tebrîzî, *İksîr*, Kitabhâne-i Asitan-ı Kuds-i Razavî, nr. 14187, 2a.

⁴⁹³ Tebrîzî, *İksîr*, Kitabhâne-i Asitan-ı Kuds-i Razavî, nr. 14187, 36^a-36^b.

⁴⁹⁴ Bk. Tebrîzî, *İksîr*, Kitabhâne-i Asitan-ı Kuds-i Razavî, nr. 14187, 3^a-4^b.

⁴⁹⁵ Bk. Tebrîzî, *İksîr*, Kitabhâne-i Asitan-ı Kuds-i Razavî, nr. 14187, 3^a-4^b.

⁴⁹⁶ Tebrîzî, *Zâdu's-sâlikîn*, 6^a; Tebrîzî, *İksîr*, Kitabhâne-i Asitan-ı Kuds-i Razavî, nr. 14187, 13^b-14^a.

etkilenmiştir. Hatta eserin tashihini yapan Muhsin Mümin'e göre genel olarak değerlendirildiğinde *Riyâzü'l-ârifîn* aslında *Kimyâ-yı sa'âdet*'tir fakat süslemesi farklıdır.⁴⁹⁷ Benzerlik Mümin'in dediği kadar olmasa da bize göre taslak *Kimyâ-yı sa'âdet* olmakla birlikte bu metin Şîî tasavvuf geleneğinin akidesini bir yönüyle de Nûrbahşîyye tarikatının tasavvuf anlayışını mücessem hale getiren bir kaynaktır. Bu dönemdeki diğer metinlerde olduğu gibi bu metinde de özellikle *İhyâ'* ve *Kimyâ-yı sa'âdet*'in *Rub'u'l-mühlikât* ve *Rub'u'l-münciyât* kısımları alınmış, Sünnî akideyi ima eden kısımları ayıklanmış, bunun yerine Şîî referanslar üzerinden bu kısımlar yeniden yorumlanmıştır.⁴⁹⁸ Öte yandan *İhyâ'* sonrası tebarüz eden varlık ve bilgi konusundaki tartışmalara da geniş yer verilmiştir. Örneğin ayan-i sabite, zihnî-haricî varlık, vahdet-i vücûd nazariyesi gibi konularda⁴⁹⁹ sûfîlerin düşünceleri ve bir yönüyle de İbnü'l-Arabî çizgisi müdafaa edilmeye çalışılmıştır.

Metin; şeriat, tarikat, marifet ve hakikat sıralamasına göre tasnif edilmiş, girişinde şeriatın temelleri ve Şîî akidesinin ve fıkhnın zâhirî yönü anlatılmıştır. Bu yönüyle şeriat olmadan tarikat olmayacağına dair ilke üzerinden büyük ihtimalle bu dönemdeki tasavvuf muhalifi ulemanın sûfîlerin dinin şeriat yönünü ihmal ettiklerine dair ithamlarına cevap verilmiştir. Sonraki kısımlarda dinin ve ibadetlerin bâtinî yönüne dair sûfîlerin düşünceleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle bakıldığında metindeki özellikle şeriat kısmı ve sonlarda yer alan varlığa dair sûfîlerin görüşleriyle ilgili kısım *Kimyâ-yı sa'âdet*'ten farklıdır.

e) *İhyâ'*ın Zemmi'd-Dünyâ Kısmı

*İhyâ'*ın söz konusu kısmını şîileştirmeye çalışan kişi Mevlâ Abdulvahîd el-Vâiz el-Cîlânî/el-Esterâbâdî isimli bir alimdir. Onun hakkında bilgiler oldukça yetersizdir. Ondan ilk olarak Efendî bahsetmiş, sonraki dönem kaynaklarda da onun aktardığı bilgiler tekrarlanmıştır. Efendî, onun sûfî meşrep bir âlim olduğunu, eserlerinin çoğunu Farsça kaleme aldığını, Allâme Hillî'nin *el-Bâbu'l- hâdî aşer* isimli eserine şerh yazdığını, yaşadığı dönemi tam olarak bilmediğini fakat büyük ihtimalle Safevîler dönemi âlimlerinden olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁰ Geç dönem müelliflerden Hasan Sadr (öl.

⁴⁹⁷ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 102 (muhakkikin mukaddimesi).

⁴⁹⁸ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 307-370, 421-447.

⁴⁹⁹ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 550 ve devamı.

⁵⁰⁰ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 3:284-85.

1354/1935) ve Tahrâni'ye (öl. 1970) göre ise kendisi 11/17. asır âlimlerindendir ve Şeyh Bahâî'nin talebelerindendir.⁵⁰¹

Efendî, onun kaleme aldığı çok sayıda risalenin isimlerine yer vermiştir. Bu risalelerin isimlerine dikkat edildiğinde, onun *İhyâ*'ın kitaplarının ismiyle benzer pek çok risale yazdığı görülmektedir. Bunlardan bazılarının isimleri şu şekildedir: *Risâletü Mebâdî es-sâlikîn fî't-tevbe ve's-şabr ve'z-zühd ve'l-hayf ve'l-recâ', Kitâbu Menâzili's-sâirîn fî'n-niyyât ve's-şıdk ve'l-ihlâş, Risâletü Mekâsidü'l-'arifîn fî'l-fikr ve'z-zıkr ve's-şükr ve't-tevekkül ve't-tevhîd, Risâletü Münisü'l-vaḥîd ve murâdû'l-mürîd fî'l-muḥabbet ve's-şevḳ ve'r-rızâ, Risâletü Keşfü'l-gıta' fî esbâbi'd-dalâl ve'l-gurûr, Risâle fî esrâri'l-gâlb, Esrâru'z-zekât ve's-şavm ve'l-hac ve sâiru'l-ibâdât, ve Risâletü Mi'yâri's-şalât fî esrâri's-şalât.*⁵⁰² Ayrıca Mevlâ Abdulvahîd, Gazzâlî'nin *Sırrü'l-âlemîn* isimli risalesinden mülhem *Risâletü Sırrü'l-âlemîn fî ḥaḳîḳati'd-dünyâ*⁵⁰³ ve tasavvuf konusunda da *Risâletü Nisârü's-sema'* isimli risaleler kaleme almıştır.⁵⁰⁴

Kitap isimlerinin benzerliğinin yanında bu kişinin Gazzâlî'nin eserlerine olan ilgisini teyit edebileceğimiz *Zemmi'd-dünyâ* isimli bir risalesi günümüze ulaşmıştır. Ferağ kaydında eserin Geylan veziri Mîrzâ Aga Beg emriyle 1072/1662 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir.⁵⁰⁵ Müellif *İhyâ*'a herhangi bir atıf yapmamakla birlikte bu risale, genel olarak *İhyâ*'ın *Rub'u'l-münciyât* kısmındaki *Zemmi'd-dünyâ* kitabının Farsça tercümesi olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında bazı yerlere Mevlânâ'dan şiirler de serpiştirmiştir.⁵⁰⁶

Risalede, *İhyâ*'ın *Zemmi'd-dünyâ* kitabındaki Sünnîliğe dair ima ve içerik ayıklanmıştır. Örneğin risalenin girişinde *İhyâ*'ın *Zemmi'd-dünyâ* kısmının girişi birebir tercüme edilmiş fakat Şîilik tarihi açısından pek de müspet bir kimliğe sahip olmayan Ebû Musa el-Eş'arî'den nakledilen hadise sıra geldiğinde rivayet alınmış fakat râvi zikredilmemiştir:

⁵⁰¹ Hasan Sadr'a göre Mevlâ Abdulvahîd Şeyh Bahâî'nin muasırı ve bazı kaynaklara göre onun talebelerindendir. 1023/1614 yılında Şeyh Bahâî'nin *İsnâ'aşeriyye* risalesini istinsah etmiştir. Bk. Sadr, *Tekmiletu Emeli'l-âmil*, 3:401. Tahrâni 1077/1667 yılında hayatta olduğunu belirtir. Bk. Tahrâni, *Tabakâtu a'lamî's-Şîa*, 1430, 8:362-63; Tahrâni, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 1:13, 116, 196, 2:469.

⁵⁰² el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ' ve ḥiyâzü'l-fuḳalâ'*, 3:284-86. Efendî Mevlâ Abdulvahîd'in yazdığı elli civarında risale sıralamaktadır. Büyük çoğunluğunun ismi bir şekilde *İhyâ*'ın kitap isimleriyle benzerlik taşımaktadır. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ'*, 3:284-286.

⁵⁰³ Bu eserin bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Katalog bilgisini dikkate aldığımızda bu risale içerik olarak Gazzâlî'ye nispet edilen söz konusu risale ile benzer olduğu görülecektir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haḳîfî İrân (FENHÂ)*, 18:57.

⁵⁰⁴ el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ' ve ḥiyâzü'l-fuḳalâ'*, 3:284-86.

⁵⁰⁵ Mevlâ Abdulvahîd el-Vâiz Cîlânî/Esterâbâdî, *Zemmi'd-dünyâ*, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî, nr. 9030, 86. Ferağ kaydında Muhamed Emin isminde birisi tarafından tahrir edildiği belirtilmektedir. Katalog bilgisine göre bu kişi risaleyi istinsah eden kâtiptir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haḳîfî İrân (FENHÂ)*, 16:672.

⁵⁰⁶ Cîlânî/Esterâbâdî, *Zemmi'd-dünyâ*, 62, 65.

<i>İhyâ, Zemmi'd-dünyâ</i>	Mevlâ Abdulvahîd, <i>Zemmi'd-dünyâ</i>
وقال أبو موسى الأشعري قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَحَبِّ دُنْيَاهِ أَضَرُّ بِآخِرَتِهِ... ⁵⁰⁷ Ebû Musa el-Eşari'den naklen Rasulullah (sav) dedi ki: "Kim dünyayı severse, ahiretine zarar verir."	فرمود که هر که دنیا را دوست دارد آخرت خود را بی زیان می آورد... ⁵⁰⁸ Buyurdu ki, "Kim dünyayı severse, ahiretine zarar verir."

Mevlâ Abdulvahîd, Sünnîliği çağrıştıracak içerikten ayıklamakla birlikte metne Şîlik lehine belirgin bir müdahalede de bulunmamıştır. Örneğin Gazzâlî, *İhyâ'da Zemmi'd-dünyâ* kitabının sonunda kurtuluşa eren fırka olarak Ehl-i sünnet'e yer verirken, Mevlâ Abdulvahîd bu cümleyi atlamış ve ilgili kısmı tercüme etmeye devam etmiştir. Aşağıda görüldüğü gibi Ehl-i sünnet'in fırka-i nâciye olduğuna dair cümle dışında iki metin aynıdır:

<i>İhyâ, Zemmi'd-dünyâ</i>	Mevlâ Abdulvahîd, <i>Zemmi'd-dünyâ</i>
اشتغل بالذکر والفکر طول العمر وَبَقِيَ مُلَازِمًا لِسِيَّاسَةِ الشَّهَوَاتِ وَمَرَاقِبِهَا حَتَّى لَا يُجَاوِزَ حُدُودَ الْوَرَعِ وَالنَّقْوَى وَلَا يُعْلَمَ تَفْصِيلُ ذَلِكَ إِلَّا بِالِاقْتِدَاءِ بِالْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ وَهُمْ الصَّحَابَةُ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السلام لما قال الناجي منها واحدة قالوا يا رسول الله ومن هم قال أهل السنة والجماعة ففيل ومن أهل السنة والجماعة قال ما أنا عليه وأصحابي وقد كانوا على النهج القصد وعلى السبيل الواضح الذي فصلناه من قبل... ⁵⁰⁹ Ömrü boyunca Allah'ın zikriyle ve O'nun nimet ve sıfatlarını düşünmekle meşgul olur. Şehvetlerin siyasetlerine yapışır, onları kontrol eder ki verâ ve takvânın hudutlarını aşmasın. Bunun tafsilatını ashab-ı kirâmdan ibaret olan fırka-i nâciyeye (kurtuluşa ermiş fırka) tabi olmakla bilir. Çünkü Hz. Peygamber "O gruplardan ancak bir fırka kurtulur" dediği zaman ashab-ı kirâm "O grup kimdir?" diye sordu. Hz. Peygamber cevap olarak şöyle buyurdu: "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat!" Denildi ki, "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat kimdir?" Şöyle dedi "Benim ve ashabım üzerine bulunduğumuz yolda olanlar!" Ashab-ı kirâm, mutedil, apaçık bir yol üzerine idiler. O yolu, daha önce detaylarıyla anlattık.	اشتغال کند بذكر وفكر در ایام معدوده عمر وملزم شود سیاسة شهوات را او مراقبت نفس کند تا از حدود شرع تجاوز نکند که حضرت رسالت صلی الله علیه واله واصحاب او بر این نهی بودند که از بیش تفصیل کردیم... ⁵¹⁰ Ömrü boyunca Allah'ın zikriyle ve O'nun düşünmekle meşgul olur. Şehvetlerin siyasetlerine yapışır, nefsin kontrol eder ki şeriatın hudutlarını aşmasın. Hz. Peygamber (sav.) ve ashabı bu yol üzeneydiler ki biz bunu, daha önce detaylarıyla anlattık.

⁵⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1983, 3:202.

⁵⁰⁸ Cîlânî/Esterâbâdî, *Zemmi'd-dünyâ*, 58.

⁵⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1983, 3:230.

⁵¹⁰ Cîlânî/Esterâbâdî, *Zemmi'd-dünyâ*, 76.

2. TASAVVUF KARŞITLARININ HEDEFİNDEKİ Şİİ SÛFİLER

11/17. asrın ikinci yarısından itibaren tasavvuf muhalifi Şîî âlimler tarafından çok sayıda tasavvuf reddiyesi kaleme alınmış ve sonraki süreçte bu yazıcılık, bir geleneğe dönmüştür. Dönemin Şîî sûfilerinin tasavvuf temayüllerinden bağımsız olarak bu reddiyelerin içeriğini merkeze aldığımızda tasavvuf muhaliflerinin; mutlak entelektüel saiklerle ve döneme ait herhangi bir ihtiyaç olmaksızın geçmişteki tasavvuf birikimiyle hesaplaştıkları algısı oluşabilmektedir. Bu dönemin en meşhur tasavvuf muhaliflerinden Kum şeyhülislâmı Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687) tasavvuf karşıtlığında çerçeve metin olarak değerlendirebileceğimiz *Tühfetü'l-aḥyâr* (telif tarihi: 1075/1665) isimli eserinde Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî, Ma'rûf el-Kerhî, Attâr, Ekberî geleneğin temsilcileri, Mevlânâ, Alâüddeve-i Simnânî, Şebüsterî ve Lâhîcî gibi sûfîlerin görüşlerinin genel anlamda İslâm'a özelde Şîîliğe muhalif olduğunu ispatlamaya çalışmış fakat bu geleneği hedef almasına sebep olan dönemindeki asıl muhataplara çok az atıfta bulunmuştur.⁵¹¹ Benzer şekilde Hür el-Âmilî de, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'yi hedef almış,⁵¹² diğer bir tasavvuf muhalifi olan Şeyh Ali Şehîd Âmilî (öl. 1103/1692) 1075/1665 yılında kaleme aldığı *Sihâmü'l-mâriḳa* isimli tasavvuf reddiyesinin önemli bir kısmında Gazzâlî'nin Şîî akideye muhalif görüşlerine yer vermiş ve onun Şîî olmayıp mutaassıp bir Sünnî olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁵¹³

İlk bakışta metinlerin içeriği, bu âlimlerin kendilerinden asırlar önce yaşamış sûfîlerle yalın ve kendi dönemlerinden bağımsız bir hesaplaşmaya giriştikleri izlenimi vermektedir. Fakat Safevîler döneminde ve özellikle de 11/17. asırdaki Şîî tasavvuf anlayışının beslendiği kaynakları dikkate aldığımızda esas itibarıyla onların geçmişteki tasavvuf geleneği üzerinden kendi dönemlerindeki Şîî sûfîlerle hesaplaştıklarını görürüz. Dönemlerinde ilmiye geleneğinde önemli ağırlığı olan ve sûfî olarak bilinen âlimler ile Zehebiyye ve Nûrbahşîyye gibi Şîî tarikatların mensuplarının genel anlamda bütün olarak tasavvuf birikiminden ve özellikle de bu dönemde Şîî olarak bilinen Gazzâlî, Ekberî geleneğin temsilcileri ve Mevlânâ gibi sûfîlerin metinlerinden beslenmeleri Safevîler döneminde dinî düşüncenin zemininin genişlemesine ve aynı zamanda onların fikrî mirasının Şîî düşünceye intikalinde önemli bir role sahip olmuştur. Bu durum 11/17. asırda tasavvuf karşıtlığının içeriğini şekillendiren önemli bir unsurdu. Tasavvuf reddiyelerinde bu sûfîlerin Şîî olmadıkları, aksine Ehl-i beyt muhalifi Sünnî, zındık veya kâfir olduklarına dair geniş bir edebiyat oluşması esas

⁵¹¹ Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr: Tecziye ve taḥlil der akâid ve ârâ'i mutaṣavvifa* (y.y.: Silsile-i İntişârât-i Nûr, 1336).

⁵¹² Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ 'aşeriyye*.

⁵¹³ Âmilî, *Sihâmü'l-mâriḳa*, 8b-13b (17-25).

itibarıyla bu dönemdeki Şîî sûfî geleneğın beslendiğı fikrî zemine yönelik bir tepkinin sonucudur.

Tüsterî'nin Şîîlik-sûfîlik ilişkisine dair tarihî kurgusu, Şîî sûfîlerin Safevîler öncesi tasavvuf birikimini Şîîliğe taşımalarında veya hâlihazırda beslendikleri bu birikimin mezhebî meşruiyetini açıklanabilir bir zemine oturtmalarında oldukça etkili olmuştur. Bu kurgunun 11/17. asırda fiilî yansımaları olmuş ve geniş bir fikrî zemine oturan Şîî tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır. Bir tarafta Şîî gelenek dışındaki özellikle Sünnî olarak meşhur olmuş sûfîlerin metinlerinden beslenilirken diğer taraftan bu birikimi Şîî akideyle telif etme yoluna gidilmiş ve bu şekilde özgün bir terkip vücuda gelmiştir. Bununla birlikte dönemin bazı alimleri, bu telifi inhıraf olarak değerlendirmişler ve bunun eleştirisi için çok sayıda tasavvuf reddiyesi kaleme almışlardır. Bu metinlerde yazarlar, kendi dönemlerindeki Şîî sûfîleri, Şîî tarihi açısından haricî bir unsur olan tasavvufu Şîî düşünceye dâhil ederek sahih akideyi tahrif etmekle itham etmişlerdir. Bu açıdan, tasavvuf reddiyelerinin gerçek muhataplarını yani Safevîler dönemindeki Şîî sûfîleri ve onların beslendikleri tasavvuf birikimini reddiye ve tasavvuf müdafaası metinlerini merkeze olarak tespit etmek konunun anlaşılması için önemlidir. Öte yandan bu dönemdeki Şîî tasavvuf anlayışını incelemek müstakil çalışmaların konusu olmakla birlikte bizim burada yapmaya çalıştığımız 11/17. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan tasavvuf reddiyelerinin içeriğini şekillendiren muhatapların tasavvuf temayüllerini ve onların beslendiğı birikimi genel hatlarıyla ortaya koymaktır. Hakikate işaret etme noktasında sorunlu veya yetersiz olma ihtimali taşımakla birlikte biz, 11/17. asırdaki Şîî tasavvuf geleneğini çeşitli karakteristik özelliklerini merkeze alarak dört ana başlık altında tasnife tabi tuttuk:

- a) Şîî ilmiye geleneğine mensup sûfî şahsiyetler,
- b) Kurumsal Şîî tarikatlar,
- c) Kalenderî meşrep dervişler,
- d) Gâî fikirlere sahip Şîî sûfîler.

2.1. Şîî İlmiye Geleneğine Mensup Sûfî Şahsiyetler

11/17. asırda kaleme alınan tasavvuf reddiyelerine karşı bu dönemin Şîî sûfîleri, Şîî tasavvuf geleneğini müdafaa etmek için çok sayıda müdafaa metni kaleme almışlar ve bu metinlerde 10/16 ve 11/17. asırlardan Ahmed Erdebîlî (öl. 993/1585), Şehîd-i Sâî (öl. 966/1559 [?]), Hüseyin b. Abdussamed (öl. 984/1577), Şeyh Bahâî (öl. 1030-1031/1622 [?]), Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), Molla Sadrâ (öl. 1050/1640 [?]), Muhammed Takî Meclisî (öl. 1070/1659), Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679), Hasan

Geylânî (11/17. asır), Muhammed Bâkır Horasânî (öl. 1090/1679), Hüseyin Geylânî (11/17. asır), Recep Ali Tebrîzî (öl. 1070/1660) ve Muhammed Sâid Kummî (öl. 1107/1695) gibi ilmiye sınıfından âlimlere *sûfî âlimler* listesinde yer vermişlerdir.⁵¹⁴ Onların bu şekilde bir liste oluşturmalarında iki farklı amaç söz konusudur: i) bu dönemde tasavvuf muhaliflerinin tasavvufu Sünnî menşei olarak nitelenmeleri ve buna bağlı olarak tarihte Şîî bir sûfinin bulunmadığına dair kurgularını çürütmek, ii) bu dönemde sûfilere yönelik en önemli eleştirilerden birisi olan ilim tahsili ve ulemanın küçümsemesine dair ithamları ilmiye sınıfından bu isimlerin varlığıyla geçersiz kılmaktır. Bundan dolayı da mümkün olduğunca listeyi kabarık göstermeye çalışmışlar ve bazen tasavvuf muhalifi olarak bilinen bazı isimleri de bu listeye dâhil etmişlerdir. Öreğin Zehebiyye şeyhi Kutbuddîn Neyrîzî (öl. 1173/1759), dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Hür el-Âmilî'yi de tasavvufa müspet bakan âlimler arasında saymıştır.⁵¹⁵

İlmiye sınıfından dönemin en önemli isimlerinin sûfî olarak nitelenmesi, tasavvuf muhaliflerinin *sûfîsiz Şîîlik* kurgusunu zayıflatan bir niteliğe sahipti. Bundan dolayı da onlar, bu kurgunun tutarlılığı adına ya bu âlimlerin bir kısmını paranteze alarak Şîî tarihindeki müstesnalar olarak sunmaya⁵¹⁶ veya çoğu tasavvuf reddiyesinde olduğu gibi önemli bir kısmının sûfî olmayıp bilakis tasavvuf muhalifi olduğuna dair bir anlatı inşa etmeye çalışmışlardır. Örneğin bu metinlerde sûfî olarak meşhur olmuş Şehîd-i Sâni,

⁵¹⁴ *Tabşîratü'l-mü'mînîn* isimli tasavvuf müdafaası için 1086/1675 yılında sûfî hekim Muhammed Mü'mîn (öl. 11/17. asır) tarafından kaleme alınan metinde Safevîler döneminde tasavvufa karşı müspet bakan veya Şîî sûfî olarak nitelenen âlimler şu şekilde sıralanmıştır: Şehîd-i Sâni, Şeyh Bahâî, Muhammed Bâkır Dâmâd, Molla Sadrâ, Muhammed Takî Meclisî, Şeyh Hüseyin Tünükâbünî, Muhammed Bâkır Horasânî, Feyz-i Kâşânî, Abdurrezzak Kâşânî (Lâhîcî), Nevruz Nişabârî, Hasan Geylânî, Feyyaz ve Mirza Hasan. Bk. Muhammed Mü'mîn el-Hüseynî Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'mînîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1031/1, 2a-b (2-3). *Tühfetü'l-uşşâk* (telif tarihi: 1097/1686) isimli eserde yer verilen Şîî sûfiler ise şunlardır: Şehîd-i Sâni, Şeyh Bahâî, Muhammed Bâkır Dâmâd, Molla Sadrâ, Muhammed Takî Meclisî, Abdurrezzak Lâhîcî (öl. 1072/1661 [?]), Recep Ali Tebrîzî, Feyz-i Kâşânî, Mahmûd Abdülazîmî, Muhammed Bâkır Horasânî ve Muhammed Sâid Kummî. Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 23b-24b (45-47), 73b (147). Zehebiyye şeyhi Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713) ise Şehîd-i Sâni, Ahmed Erdebîlî, Şeyh Bahâî, Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ, Seyyid Ahmed Alevî, Muhammed Takî Meclisî, Muhammed Bâkır Horasânî, Abdurrezzak Lâhîcî (öl. 1072/1661 [?]), Hasan Geylânî, Hüseyin Tünükâbünî ve Nurullâh Tüsterî'yi Şîî sûfiler arasında sayar. İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 93-200. Yine aynı tarikatın şeyhlerinden Kutbuddîn Neyrîzî, Şîî ulemanın çoğunluğunun tasavvufa müspet baktığını hatta bazılarının sûfî olduğunu belirterek bu çizgideki Şîî âlimler arasında şunları sayar: Şehîd-i Sâni, Ahmed Erdebîlî, Şeyh Bahâî, Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ, Müezzîn Horasânî, Feyz-i Kâşânî, Muhammed Bâkır Horasânî, Abdurrezzak Lâhîcî, Hasan Geylânî, Hür el-Âmilî, Şâh Muhammed Dârâbî ve Şeyh Hasan Sekkâkî. Neyrîzî, *Hikmat al-ârifîn (Faşlü'l-hitâb)*, 81b-83a.

⁵¹⁵ Neyrîzî, *Hikmat al-ârifîn (Faşlü'l-hitâb)*, 82a.

⁵¹⁶ *Kitâbü'l-Erba'în fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa* isimli reddiyede yazar, İmâmiyye Şîası tarihinde sûfî bir şahsiyetin olmadığını iddia etmiştir. Bununla birlikte İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî, Haydar el-Âmilî, Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî gibi Şîî âlimlere sûfî oldukları veya tasavvufa müspet baktıkları için eleştiriler getirmiştir. O, İmâmiyye Şîası tarihinde bu âlimler gibi sûfilerin varlığının ârizi olduğunu, bu durumun Sünnî sûfî gelenekle etkileşim sonucu ortaya çıktığını belirtmiş ve bunun da kendi iddiasını geçersiz kılmayacağını iddia etmiştir. Bk. Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 107b, 113a.

Ahmed Erdebîlî, Mîr Dâmâd, Feyz-i Kâşânî ve Muhammed Takî Meclisî gibi âlimlerin iddiaların aksine tasavvuf muhalifi oldukları temellendirilmeye çalışılmıştır.⁵¹⁷ Bunu yaparken de bu alimlerin ya eserlerinden seçmecî bir yaklaşımla tasavvuf muhalifi olduklarına dair kurgu oluşturmuşlar ya da metinlerinde marjinal sûfilîği temsil eden yapılara yönelik mukayyet eleştirileri mutlak bir eleştiri olarak sunmuşlardır. Bunun yanında zühd ve tasavvuf kavramları üzerinden bir ayrım giderek bu isimleri *tasavvuf muhalifi zâhidler* olarak yeni bir tanım ve tasnifin parçası haline getirmişler ve böylelikle Şîî sûfîlerin bu isimlerin ilmî karizmalarından ve sûfî kimliklerinden meşruiyet temin etmelerinin önüne geçmeye çalışmışlardır.

Tasavvuf üzerine yürütülen tartışmalarda her bir kavrama geçmişten farklı olarak yeni bir anlam yüklenmiş ve bu kavramlar bizatihi dinî meşruiyetin veya din dışı olmanın belirleyicisi ve taşıyıcıları haline gelmişlerdir. Örneğin tasavvuf muhalifleri, “tasavvuf” ve “sûfî” kavramlarına gulâtı çağrıştıran anlamlar yüklemeye çalışırken, bunun muadili olarak zühd ve irfan⁵¹⁸ kavramlarını ön plana çıkarmışlar, sûfî olarak nitelenen bu âlimleri zâhid veya ârif kapsamında değerlendirmişlerdir. Bir yönüyle Şîîlik’te tasavvufun değil zühdün/irfanın bulunduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tâhir Kummî’nin özellikle

⁵¹⁷ Diğer isimlerin sûfî kimliği üzerine tartışmalara ilerde yer verilecek olmakla birlikte burada tartışmalarda diğerleri kadar merkezî bir konuma sahip olmayan Mîr Dâmâd’ın sûfilîği üzerine yürütülen polemîğe değinmek yerinde olacaktır. Tasavvuf müdafaası için yazılan tüm metinlerde Mîr Dâmâd’a sûfî temayüle sahip âlim olarak yer verilmiş ve buna da bazı şiirleri, *el-Ḥal’iyyetü’l-evvel* ve *el-Ḥal’iyyetü’s-sânî* isimli eserlerindeki içerik delil gösterilmiştir. Bk. İstahbânâtî, *Bürhânü’l-mürtâzîn*, 194-195. Ayrıca bk. Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*, 246-247. *el-Ḥal’iyyetü’l-evvel* ve *el-Ḥal’iyyetü’s-sânî* hakkında bilgi için bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Ḥaṭṭî İrân (FENHÂ)*, 13: 1021. *Şükûbü’s-şihâb* isimli tasavvuf reddiyesinde ise onun tasavvuf muhalifi olduğu iddia edilmiş ve buna da şu sözü delil olarak kullanılmıştır: “Bu fakirin üstatlarından seyyidimiz büyük üstat Mîr Muhammed Bâkır Dâmâd’a sordular: ‘Tasavvuf öyle bir yoldur ki sonu ilhada varır’ diyorlar. Sizce bu söz doğru mudur? O, cevabında ‘Yanlış söylüyorlar, çünkü tasavvufun [sonu değil] kendisi ilhaddır’ sözünü söylemiştir”.

"پرسیدند که راست گویند که تصوف راهی است که منتهی می شود به خانه الحاد ؟ در واب گفت: غلط می گویند تصوف خانه الخاد است."

Bk. *Şükûbü’s-şihâb*’tan naklen, Asâm, *Hidâyetü’l-‘avâm*, 121a; Bihbehânî, *Ḥayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 2:168. Mîr Dâmâd’ın bu sözü söylediğine dair iddiaya ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Çünkü bu dönemde *Şükûbü’s-şihâb* gibi müellifi meçhul veya müstear isimlerle Şîî sûfîler aleyhine pek çok metin üretilmiş ve bu metinlerde aslı olmayan itham ve isnatlarda bulunulmuştur.

⁵¹⁸ 11/17. asırda Şîa’ya mensup tasavvuf muhalifleri ve sûfîlerin kaleme aldıkları eserlerde tasavvuf-irfan veya ârif-sûfî ayrımları, günümüz İran Şîî düşüncesinde olduğu gibi bilinçli ve yaygın bir kullanıma sahip değildi. Daha ziyade sûfî, zâhid ve âbid kavramları kullanılmaktaydı. Bu dönemde irfan kavramı, sadece birkaç tasavvuf reddiyesinde şahların dedesi Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî ve sûfî olarak bilinen bazı Şîî alimleri paranteze almak ve dönemin sûfîlerinin onların sûfî kimliğini istismar etmelerini engellemek için zâhid ve âbid kavramlarının müradifi olarak kullanılmıştır.

Klasik tasavvuf edebiyatında irfan-tasavvuf veya ârif-sûfî şeklinde belirgin bir tasnif bulunmamakla birlikte, günümüz İran’ında bu ayrım; stratejik ve siyasi bir okumanın parçası haline gelmiştir. İrfan; meşru ve bireysel tasavvufî tecrübeye işaret ederken, tasavvuf; kurumsal ve meşru dairenin dışında gâlibî fikirlere sahip tarikatlara matuf bir kullanıma sahiptir. Bu ayrım sayesinde, özellikle 1979 İran İslam Devrimi sonrasında Nimetullâhiyye ve başka Şîî sûfî tarikatlarına karşı baskı ve dışlama rejim açısından meşru bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Anzali, *Mysticism in Iran*, 1-9.

Sünnî menşei olarak görülen tasavvuf yerine, kendince Şîî menşei olan zühd ve irfan kavramı üzerinden sûfîlerin sıklıkla sûfî âlim olarak yer verdikleri Şehîd-i Sâni ve Ahmed Erdebîlî'yi⁵¹⁹ *Şîî ârifler* olarak nitelemesi bu niyete matuftur.⁵²⁰ Aynı şekilde Hür el-Âmilî de haricî unsur olan tasavvufun kendi zamanında Şîîliğe sirayet etmeye, Şîîliğe has nefis tezkiyesi ve zâhidliğin de tasavvuf kapsamında değerlendirilmeye başladığını, bundan dolayı Şehîd-i Sâni ve Şeyh Bahâî gibi Şîa'nın zâhidlerinin sûfî olarak anıldığını belirtmiş ve bu nispete karşı çıkararak onları tasavvuf erbabı olmayan zühd ve şeriat ehli âlimler olarak nitelemiştir.⁵²¹ Muhammed Bâkır Meclisî'nin (öl. 1110/1698-99 [?]) ise bu konuda iki farklı tutumu söz konusudur. *'Aynü'l-hayât'*'ta Ali b. Tâvûs, İbn Fehd Hillî, Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî, Şehîd-i Sâni, Ahmed Erdebîlî ve Şeyh Bahâî gibi âlimlerin sûfî sayılamayacağını, bunların Şîa'nın zâhidleri ve âbidleri olduğunu belirtmiş,⁵²² başka bir risalesinde bu âlimlerin sûfî meşrep olduklarını kabul etmiş fakat onların tasavvuf temayüllerini farklı bir okumanın parçası yapmıştır. Kendi dönemindeki Şîî sûfîleri, Sünnî sûfîlerin takipçileri ehl-i bâtıl olarak, söz konusu âlimleri ise Sünnî temayülden münezzeh olan hakiki Şîî sûfîler olarak nitelemiştir.⁵²³

Tasavvuf muhaliflerinin bu kurgusu, kendi dönemlerindeki sûfîlerin ilmiye sınıfından bu isimlerin sûfî kimlikleri üzerinden kendi anlayışlarına meşruiyet kazandırmalarının önüne geçmeye dönük bir girişimdir. Şîî sûfîler ise zühd/irfan-tasavvuf temelli bir ayırmadaki stratejik hileyi fark etmişler ve bu ayrıma tümünden karşı çıkararak Kalenderî-Melâmetî çizgi dışındaki bütün geleneği "tasavvuf" ve temsilcilerini de "sûfî" olarak nitelemişlerdir. Yazdıkları tasavvuf müdafaası metinlerinde de bu âlimlere zâhid olarak değil de, sûfî olarak yer vermeleri ve kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla bu âlimlerin metinlerine sürekli atıfta bulunmaları tasavvuf muhaliflerinin kurgusuna cevap mahiyetindedir.

İlmiye sınıfından bu isimlerin tasavvuf anlayışlarının mahiyetini ortaya koymak müstakil çalışmaların konusu olmakla birlikte, biz burada daha ziyade Şîî sûfîlerin yazdıkları tasavvuf müdafaası metinlerinde ve tasavvuf muhaliflerinin reddiyelerinde bu isimler üzerinden oluşan kurgu ve tartışmaları ortaya koymaya çalışacağız. Genel anlamda bu dönemdeki ilmiye sınıfının tasavvuf temayüllerini "zühd merkezli sûfilik" ve "felsefî/nazarî tasavvuf" şeklinde iki başlık altında incelemek mümkündür.

⁵¹⁹ Ahmed Erdebîlî'nin sûfî kimliğine dair tartışmalar II. Bölüm'de de detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁵²⁰ Molla Muhammed Tâhir Kummî - Muhammed Takî Meclisî, *Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1568/5, 100b; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 2:836.

⁵²¹ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ aşeriyye*, 55.

⁵²² Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 302.

⁵²³ Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyyân ve Şûfiyyân", 1:823-827.

2.1.1. Zühhd Temelli Tasavvuf Anlayışının Temsilcileri

Zühhd temelli çizgide belirgin tavır, felsefe karşıtlığı ve bunun yanında bilgi ve varlık alanlarında filozof ve kelamcılarının açıklamalarına mukabil sûfilere has düşünce sistemi inşa etme konusundaki isteksizliktir. Bu tür sûfliğin önemli temsilcileri olarak Safevîler döneminden Şehîd-i Sâni'yi ve onun bu anlayışının İran topraklarına intikalinde önemli bir etkiye sahip olan talebesi Hüseyin b. Abdussamed'i, Şeyh Bahâî'yi ve Muhammed Takî Meclisî'yi saymak mümkündür. Bu dönemde Şîî tasavvuf anlayışını müdafaa maksadıyla kaleme alınan tüm metinlerde bu isimlere “Şîî sûfiler” olarak yer verilmiştir. Onların kendi metinlerinin içeriği de bu bilgiyi destekler mahiyettedir. Buna karşılık tasavvuf muhalifleri bu nispeti inkâr ederek farklı bağlamlarda onların tasavvuf muhalifi olduklarını ispatlamaya çalışmışlardır.

a) Şehîd-i Sâni ve Şeyh İzzeddîn Hüseyin b. Abdussamed

Bu dönemde sûfî olarak anılan önemli isimlerden birisi Şehîd-i Sâni olarak meşhur olan Zeynüddîn el-Âmilî'dir (öl. 966/1559 [?]). Zâhid sûfilerin genel tutumunda olduğu gibi o da genel anlamda felsefe karşıtıydı ve medrese tahsilinin felsefî ilimlerden ziyade şer'î ilimler merkezli olması görüşündeydi. Bundan dolayı kendi döneminde İran'daki medreselerde felsefe ve mantık merkezli bir eğitim yürütülmesini eleştirmiş ve bu eğitim anlayışına sahip âlimlerin felsefî ilimleri dinî ilimlerden daha üstün tuttuklarını belirtmiştir.⁵²⁴

Şehîd-i Sâni, Sünnîler'le irtibatın yoğun olduğu Osmanlı hâkimiyetindeki Cebeliâmil'de yaşamış ve burada müderrislik yaparak Şîî ve Sünnî fihhına göre eğitim vermiştir. Hocalarının önemli bir kısmı Sünnî gelenekten âlimlerdi⁵²⁵ ve aynı zamanda Mısır'ın meşhur sûfilerinden Şâfiî mezhebine mensup Ebü'l-Hasan es-Sıddîkî Bekrî'den icazetliydi.⁵²⁶ Onun bu geçmişinin, sûfî meşrep mutedil bir Şîî çizgiye sahip olmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında kendi dönemine kadar Şîî

⁵²⁴ Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî Âmilî, “Taklîdü'l-meyyit”, *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sâni*, thk. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 3:50; Ca'feriân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:458-459.

⁵²⁵ Bk. Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî Âmilî, “Tercümetü's-Şehîd bi kalemihî's-şerîf”, *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sâni* (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 3:159-163; Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd Âmilî, *Dürrü'l-mensûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, thk. Mansûr el-İbrâhîmî (Tahran: Merkezü'l-Âli Li'l-Ulûi ve's-Sekâfeti'l-İslâmî, 1433), 2:621-624; İrfan Gündüz, “Bekrî, Ebü'l-Hasan es-Sıddîkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5:366.

⁵²⁶ Âmilî, “Tercümetü's-Şehîd bi kalemihî's-şerîf”, 3:161; Âmilî, *Dürrü'l-mensûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, 2:625; Hâmid Gabbâdî - Kâsım Cevâdî, “Gerâyeşhâ-yi Şehîd-i sâni be taşavvuf ve 'irfân-ı islâmî”, *Fasılname-i İlmi-Pejîheşi Şaşinâsi*, 35 (2011 1390): 57.

düşüncece bir istisna olarak gaybet döneminde Cuma namazının kayıtsız şartsız farz-ı ayn olduğu düşüncesini ileri sürmesi de muhtemelen bu etkileşimin sonucudur.⁵²⁷

Bu dönemde Şîî sûfîlerin yazdığı tüm metinlerde Şehîd-i Sâni'ye sûfî âlimler listesinde yer verilmiş ve bunu temellendirmek için onun özellikle *Esrârü's-şalât*, *Münyetü'l-mürîd* ve *Müsekkînü'l-fu'âd* gibi risaleleri delil olarak sunulmuştur.⁵²⁸ *Esrârü's-şalât* genel olarak namaz ve taharetin bâtinî yorumu üzerinedir ve içeriğin şekillenmesinde Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının namaz kitabının belirgin bir etkisi vardır.⁵²⁹ Bu risale erken dönemde Tüsterî tarafından Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî'nin Şîîler'in tasavvufu inkâr ettiği iddiasını çürütmek için de gündeme getirilmiştir. Tüsterî, bazı Şîî âlimlerin yanında Şehîd-i Sâni'nin de sûfî olduğunu ve onun *Esrârü's-şalât* isimli risalesinin içeriğinin bunun ispatı olduğunu belirtmiştir.⁵³⁰ Ayrıca bu risale tasavvufî ıstılah ve içeriğe sahip olduğu için Zehebiyye tarikatının 29. kutbu Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668) tarafından şerh edilmiştir.⁵³¹

Şehîd-i Sâni'nin sûfî olarak nitelenmesine sebep olan başka bir eseri de *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in ilim kitabının etkisinin bariz olduğu ve pek çok yerinde isim vermeden bu eserden alıntı yaptığı *Münyetü'l-mürîd* isimli risalesidir. O, bu metinde *İhyâ*'ın ilim bahsindeki tasavvufî içeriği önemli oranda korumuş ve İbrâhîm b. Edhem, Ebû Sehl et-Tüsterî, Abdullah Ensârî, Hasan-ı Basrî ve Abrurrezzâk Kâşânî gibi sûfîlerin sözlerinden nakillerde bulunmuştur.⁵³² Ayrıca “Bazı muhakkikler der ki” şeklindeki nakillerindeki “muhakkikler” ifadesinden kastı genellikle Gazzâlî, Bîşr el-Hâfî (öl. 227/841) ve Şakîk-ı Belhî (öl. 194/810) gibi sûfîlerdir. “Âriflerin makamı hakkında

⁵²⁷ Şehîd-i Sâni'nin Cuma namazının hükmüyle ilgili yazdığı risaleler için bk. Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî Âmilî, “Şalâtü'l-cum'a”, *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*, thk. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 3: 153-221; Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî Âmilî, “el-Hisseye ala Şalâtü'l-cum'a”, *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*, thk. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 3:221-229; Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî Âmilî, “Haşâi'su yevmi'l-cum'a”, *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*, thk. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 229-257. Ayrıca bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 2:637-642.

⁵²⁸ Muhammed Ali Müezzîn es-Sebzevârî el-Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî* (Tahran: Enes Tek [?], 1381), 211; Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i şûfî ve mütefaqqih*, Kitabhane-i Vezîrî Yezd, nr. 993, 32b; Muhammed Kerîm Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 3751, 24b (45); Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclîsî”, thk. Muhammed Ali Tâvûsî - Muhammed Rızâ İsfendiyâr, *Câvidân-i Hired*, 21 (1391): 90-91; Şâh Muhammed b. Muhammed Dârâbî, *Ferhu's-sâlikîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 5925/1, 24b (44).

⁵²⁹ Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî Âmilî, “et-Tenbîhâtü'l-'aliyye (Esrârü's-şalât)”, *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*, thk. Abbas el-Muhammedî (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 2: 120-126. Ayrıca bk. Âmilî, “et-Tenbîhâtü'l-'aliyye (Esrârü's-şalât)”, 2:87 (muhakkikin önsözü).

⁵³⁰ Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 2:163.

⁵³¹ Şâmlû, *Kıyasu'l-hâkânî*, 2:185-186.

⁵³² Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî Âmilî, “Münyetü'l-mürîd fi edebi'l-müfid ve'l-müstefid”, *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*, thk. Rızâ el-Muhtarî (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 124, 223,.

evliyâullahtan birisinin görüşü şu şekildedir” diyerek aktardığı şiir de 7/13. asrın meşhur sûfilerinden İbnü'l-Fârız'e (öl. 632/1235) aittir.⁵³³ Onun eserlerindeki *İhyâ'* etkisi, Şeyh Hasan hariç çocuklarının tamamının vefat etmesinden sonra yakınlarını kaybetmenin verdiği üzüntü ve bununla baş etmenin yollarını açıklamak için kaleme aldığı⁵³⁴ *Müsekkînü'l-fu'âd* isimli risalesi için de geçerlidir. Şîî kaynaklardan yapılan alıntıları ve bazı kısımlarını hariç tutarsak bu eser genel anlamda *İhyâ'*ın sabır ve rıza kitaplarının özeti olarak değerlendirilebilir.⁵³⁵

Şehîd-i Sâni'nin mutedil Şîî çizgisi ve zühd temelli tasavvuf anlayışı önde gelen talebelerinden Şeyh Bahâî'nin babası Hüseyin b. Abdussamed'le (öl. 984/1577) birlikte İran topraklarına intikal etmiştir. İran'a gelmesinden dolayı Şah Tahmasb tarafından büyük hürmet gösterilen Hüseyin b. Abdussamed, bu topraklarda İmâmiyye Şîası'nın klasik metnlerinin, özellikle de hadis kitaplarının okutulması ve yaygınlaşmasında önemli bir role sahiptir. Bunun yanında hocasının Cuma namazının farz-ı ayn olduğu görüşünü bu topraklarda fiiliyata geçirmiş ve İran'ın pek çok şehrinde Cuma namazı kılınmaya başlanmıştır.⁵³⁶

Sekiz yıl Herat şeyhülislâmlığı görevini de yürüten Şeyh Hüseyin, daha sonra Şah'tan hacca gitmek için kendisi ve oğlu Şeyh Bahâî için izin istemiş fakat Şah, sadece kendisine izin vermiştir. Şeyh Hüseyin hac sonrası İran'a dönmeyerek Bahreyn'e yerleşmiş ve burada vefat etmiştir.⁵³⁷ Hac bahanesiyle İran'ı terk etmiş olmakla birlikte muhtemelen gidişinin asıl sebebi bu ülkede bulunduğu süreçte kendisinde dünya meylinin artması, takvasının azalması ve bu ülke dışında münzevi bir hayat sürme isteğidir. Bahreyn'e yerleştikten sonra oğlu Şeyh Bahâî'ye yazdığı mektuptaki ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir: “Eğer sadece dünyayı istiyorsan Hindistan'a gitmen, sadece ahireti talep ediyorsan Bahreyn'e gelmen gerekir. Ne dünya ne de ahireti istiyorsan İran'da kalmaya devam et.”⁵³⁸ Dönemin rical yazarlarından Abdullah Efendî (öl. 1130/1717 [?]), onun için “Tasavvufa meyli vardı, oğlu Şeyh Bahâî gibi o da sûfî şeyhleri methetme ve onların sözlerini nakletme konusunda istekliydi. O bu anlayışını

⁵³³ Krş. Âmilî, “Münyetü'l-mürîd fi edebî'l-müfid ve'l-müstefid”, 226; Ebû Hafs (Ebü'l-Kâsım) Şerefüddîn Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısırî İbnü'l-Fârız, *Dîvânî İbni'l-Fârız* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 63-64.

⁵³⁴ Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 3:379.

⁵³⁵ Bk. Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî Âmilî, “Müsekkînü'l-fu'âd 'inde fakdi'l-aḥibbe ve'l-evlâd”, *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*, thk. Abbas el-Muhammedî (Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013), 2: 225, 231, 267-268, 275-276.

⁵³⁶ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:115.

⁵³⁷ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:120-121.

⁵³⁸ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:121.

hocası Şehîd-i Sâni'den aldı fakat bu konuda hocasından daha ileri gitti"⁵³⁹ ifadelerini kullanmıştır.

İbadetler ve temizlik konusunda aşırı vesveseli olan Şah Tahmasb, Şeyh Hüseyin b. Abdussamed'den bu konuda bir eser yazmasını istemiş, o da *el- 'İkdü't-Tahmâsbî* isimli bir risale kaleme almıştır.⁵⁴⁰ Bu risalede vesvese konusunda fıkhi hükümleri açıklamanın yanında Şah'a çeşitli nasihat ve tavsiyelerde bulunmuştur. Bu nasihatlerinde örneklik noktasında İbrâhîm b. Edhem ve Bişr el-Hâfî gibi sûfîlerin yüce makamlarına atıfta bulunmuştur.⁵⁴¹ Şeyh Hüseyin, ayrıca hakikate ulaştırma noktasında tasavvufun felsefeden daha üstün olduğu ve İbn Sînâ-Gazzâlî kıyasında ikincisinin görüşlerinin daha isabetli olduğu düşüncesine sahipti. Oğlu Şeyh Bahâî de babasının bu bakış açısının şüpheye yer bırakmayacak kadar isabetli olduğunu belirtmiştir.⁵⁴²

b) Şeyh Bahâî

Şeyh Bahâî olarak meşhur olan Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdussamed el-Âmilî (öl.1030-1031/1622 [?]) Safevîler döneminde ilmiye sınıfının belki de en önemli simasıydı. Bunun yanında Şiî sûfîlerin en fazla atıf yaptıkları ve saygı duydukları âlimdi.⁵⁴³ I. Şah Abbas tarafından şeyhülislâmlığa atanan Şeyh Bahâî, daha sonra bu görevi bırakarak zâhidane bir hayat sürmüştür. İran'ı terk ederek 30 yıl boyunca Irak, Mısır, Kudüs gibi bölgelere seyahat etmiş ve bu bölgelerdeki pek çok Sünnî âlimden icazet almıştır.⁵⁴⁴ Bu süreç içerisinde dervişane bir hayat sürmeye özen göstermiş, Mısır'da bir süre Şâzeliyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Şâfiî gelenekten Şeyh Muhammed b. Ebi'l-Hasan Bekrî'nin (öl. 994/1586)⁵⁴⁵ hizmetinde bulunmuştur. Bir gün kendisine çokça hürmet gösteren Şeyh Muhammed'e, "Ey

⁵³⁹ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:114.

⁵⁴⁰ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:117.

⁵⁴¹ Hüseyin b. Abdussamed Âmilî, *el- 'İkdü't-Tahmâsbî (el- 'İkdü'l-Huseynî)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1231/37, 228. Şeyh Hüseyin b. Abdussamed'e *Sûfiyye* isimli 3 varaklık bir risale de nispet edilmektedir. Risalenin ilk cümlesi "Bil ki tasavvuf, temizlenmektir" şeklindedir. Geç dönemde istinsah edilen (1248/1832) olan bu risalenin ona ait olup olmadığı konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 21:893.

⁵⁴² Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 390m, 1^a (unvan sayfasına düşülen notlar); Âmilî, *el-Keşkül*, 3:1369.

⁵⁴³ Bk. Halhâlî, "Subhâtü'l-envâr", 1: 86-90 (306-310); Halhâlî, "Zikriyye-i İlâhiyye", 1: 4 (444), 8 (448), 14-15 (454-455); Halhâlî, "Tefsîr-i Nûr Edhem Halhâlî (Mişbâhu mişkât)", 329; Erdebîlî, *Riyâzü'l-'ârifin*, 157; Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîkî's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 92-93; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 302; Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 30b-31a; Dârâbî, *Ferhu's-sâlikîn*, 24b (44); İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 195-197.

⁵⁴⁴ Türkman, *Târîh-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*, 1:201-203; Ali Sadrüddîn el-Medenî ibn Ahmed Nizâmeddîn el-Hüseynî Hasenî, *Selâfetü'l-'asr fî mehâsinü'l-'şu'ara' biküllî Mısır* (Tahran: Murtazavî, 1380), 289-293; Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin el-Muallim, "Muqaddime-i muhakkih", *Keşkül*, mlf. Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî (Kum: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1385), 1:13-18.

⁵⁴⁵ Ebü'l-Mekârim Bekrî hakkında detaylı bilgi için bk. Yakup Çiçek, "Bekrî, Ebü'l-Mekârim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5:366-367.

efendimiz [Mevlânâ], ben fakir bir dervişim, bana niye bu kadar çok saygı gösteriyorsunuz” demesi üzerine Şeyh ona “Senden fazilet kokusu alıyorum” şeklinde cevap vermiştir. Şeyh Bahâî de bu sözler üzerine onu methetme maksadıyla meşhur bir beyit kaleme almıştır.⁵⁴⁶ Sonraki dönemde İran’a dönen Şeyh Bahâî, burada münzevi hayata devam etmeye çalışmış fakat İran’da bulunduğu dönem, onun dervişane yaşantısının önünde engel olmuştur. Nitekim şu sözü onun pişmanlığını ve çaresizliğini yansıtmaları açısından önemlidir:

Eğer babam (Allah onun ruhunu mukaddes eylesin) beni Arap beldelerinden getirmeseydi ve beni meliklerin arasına katmasaydı, şüphesiz ki ben insanların en takvalısı, en âbidi ve en zâhidi olurum. Lakin rahmetli, beni o beldelerden çıkardı ve bu diyarları mesken edindi. Bundan dolayı da ben ehl-i dünyanın arasına karıştım, onların bozuk ahlaklarıyla ahlaklandım ve onların kötü vasıflarıyla vasıflandım. Sonrasında ehl-i dünya arasına karışmamdan dolayı bende kıl-u kâl, nizâ ve cedelden başka bir haslet kalmadı.⁵⁴⁷

Şehîd-i Sâni ve babası gibi mutedil Şîîliğin önemli ismi olan Şeyh Bahâî, pek çok kesimle iyi ilişkiler kurmuş ve bunun neticesinde de bu kesimlerden onun kendilerine mensup olduğunu iddia edenler olmuştur. Örneğin Sünnî gelenekten Muhammed Emîn el-Muhibbî (öl. 1111/1699) onun maslahat gereği Şîî göründüğünü fakat gerçekte Sünnî olduğunu iddia etmiştir.⁵⁴⁸ Benzer şekilde dönemin kaynaklarında buna dair kesin veri bulunmamakla birlikte Nûrbahşiyye ve Zehebiyye tarikatları da Şeyh Bahâî’yi kendi silsilelerine dâhil etmişlerdir.⁵⁴⁹ Onun bu temayülü ve her kesimle kurduğu müspet ilişki dönemin tasavvuf muhaliflerinin tepkisine neden olmuştur. Nitekim Nimetullâh Cezâirî (öl. 1112/1701) Şeyh Bahâî’nin hak-bâtıl ayırmaksızın her kesimle içli dışlı olduğunu belirterek ona şu eleştirileri getirmiştir:

Müslümanlardan her taife Şeyh Bahâüddîn Muhammed’i kendi cemaatine nispet ediyordu. Basra âlimlerinden Şeyh Ömer’in “Bahâüddîn Muhammed Ehl-i sünnet’tendir ve takiyye icabı Râfîzî sultanın yanında kalmıştır” dediğini duydum. Aynı şekilde

⁵⁴⁶ " يا مصر سقيا لك من جنة قطوفها ياتعة دائية "

“Ey Mısır, salkımları olgun ve başı öne eğilmiş bu bahçe sana mübarek olsun.” Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseynî Kummî, *A ‘yânü’ş-Şî’a* (Beyrut : Dârü’t-Tearuf li’l-Matbuat, 1983), 9:241; el-Muallim, “Muqaddime-i muhakkiq”, 1:16.

⁵⁴⁷ Seyyid Ni’metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Müsevî el-Hüseynî Cezâirî, *Zehri’r-rebi’* (Lübnan: Müessesetü’l-Âlemiyye li’t-Teclîd, 1421), 309; Kummî, *A ‘yânü’ş-Şî’a*, 9:240.

⁵⁴⁸ Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî Muhibbî, *Hulâsatü’l-eşer fi a ‘yâni’l-karni’l-hâdî ‘aşer* (y.y., t.y), 3:440-441.

⁵⁴⁹ Bk. Neyrîzî, *Hikmat al-‘arifin* (*Faşlü’l-hitâb*), 82a; Şîrâzî, *Tarâikü’l-hakâik*, 2:322. Ayrıca bk. Said Amir Arjomand, *The shadow of god and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi’ite Iran from the beginning to 1890*. (Chicago: The University of Chicago, 1984), 116.

sûfîlerin, mülhidlerin ve uşşâkların her birisinin de "O, bizim yolumuza mensuptur" dediklerini işittim.⁵⁵⁰

Yaptığı seferler esnasında not ettiği güzel sözlerin bir araya getirilmesinden oluşan *el-Keşkül* isimli eserinde onun sûfî temayülü açık bir şekilde görülmektedir. Bu metin İslam düşünce geleneğinin ve özellikle de tasavvuf edebiyatının bir hülasası olarak da değerlendirilebilir. O, çeşitli ilmî geleneklerle alakalı sözlere yer vermekle birlikte, daha ziyade tasavvufî birikimden beslenmiştir. Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî, Şiblî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbrâhîm b. Edhem, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Molla Câmi, Senâî, Hâfız, Ferîdüddîn Attâr ve *ustâd-ı âzam* olarak nitelediği Şâzeliyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Şeyh Muhammed b. Ebil Hasan Bekrî⁵⁵¹ gibi sûfîlerin sözleri veya mesnevilerinden nakillerde bulunmuş ve en çok da Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinden beyitlere⁵⁵² yer vermiştir. Bunun yanında Bâyezîd-i Bistâmî'nin İmam Ca'fer es-Sâdık'ın hizmetçisi,⁵⁵³ Ma'rûf el-Kerhî'nin ise İmam Rızâ'nın ashabından⁵⁵⁴ ve İmâmiyye Şîası'na mensup olduğuna dair rivayetleri aktarmış ve ayrıca senedinde Nûrbahşiyye ve Zehebiyye gibi Şîî tarikatların silsilelerinde yer alan Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî ve Ma'rûf el-Kerhî'nin⁵⁵⁵ bulunduğu Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bir hadise yer vermiştir.⁵⁵⁶ Dönemin tasavvuf tartışmalarını dikkate aldığımızda bu bilgiler pek çok açıdan önemlidir. Tasavvuf muhalifleri, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf el-Kerhî gibi sûfîlerin Şîî oldukları iddialarına karşı çıkmışlar, bu kişilerin Şîilik açısından makbul kimseler olmadıklarını, eğer imamların ashabından olsalardı onlardan aktarılan haberlerin râvî silsilelerinde bu sûfîlerin de isimlerinin bulunması gerektiğini belirtmişlerdir.⁵⁵⁷ Şîî sûfîler ise onların bu iddialarını çürütmek amacıyla geçmişteki meşhur sûfîlerin ve özellikle de kendi silsilelerini Şîilik aidiyeti açısından temize çıkarmak için Tüsterî'den

⁵⁵⁰ Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseynî Cezâirî, *Ma'âmâtü'n-necât*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 5013, 212b.

⁵⁵¹ Âmilî, *el-Keşkül*, 1:108-109, 110.

⁵⁵² Örnek olarak bk. Âmilî, *el-Keşkül*, 1:60-61, 63, 69-70, 76-77, 168.

⁵⁵³ Âmilî, *el-Keşkül*, 1:205.

⁵⁵⁴ Âmilî, *el-Keşkül*, 2:666.

⁵⁵⁵ Ayrıca *Erba'ûn hadîşen* isimli hadis eserinde de Ma'rûf el-Kerhî'nin Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği bir hadise yer vermiştir. Bk. Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, *Erba'ûn hadîşen* (Muhammed İsmail el-Mâzenderânî el-Hâcûî'nin talikiyle birlikte), thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî (?), Müessesesi-i Âşûra, 1426), 414.

⁵⁵⁶ Âmilî, *el-Keşkül*, 3:1652.

⁵⁵⁷ Molla Muhammed Tâhir Kummî, "Redd-i Şûfiyye", *Mîraş-ı İslâmî-yi Îrân*, tsh. Resûl Ca'feriyân (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, 1416), 4:148; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:845-846.

ziyade ilmî gelenekteki ağırlığından dolayı Şeyh Bahâî'nin bu sözlerini delil olarak kullanmışlardır.⁵⁵⁸

Şeyh Bahâî *el-Keşkûl* dışında *Nân ü Halvâ* ve *Şîr ü Şeker* gibi küçük hacimli mesneviler de kaleme almıştır. Bu mesnevilerin içeriği dikkate alındığında onun, Mevlânâ çizgisinde bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, küçük hacimli bu risalelerde, Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinden çokça alıntı yapmıştır.⁵⁵⁹ Mevlânâ'da olduğu gibi marifete ve hakikate ulaştırma noktasında felsefe ve şer'î ilimlerin yetersiz olduğunu ve kendisinin de ömrünü kıl-u kâlden ibaret olan bu ilimlerle boşa harcadığını sık sık vurgulamıştır. Hakiki ilmin âşıklık ilmi olduğunu ve bu ilme ulaşmak için de zihni, *ilm-i resmî* olarak isimlendirdiği medrese ilimlerinden ya da zâhirî ilimlerden temizleyip, uzlete ve mükâşefeye yönelmenin elzem olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁰ Onun bu minvaldeki beyitlerine Şîî sûfîler tarafından sürekli atıfta bulunulmuş ve özellikle de şu beytini zâhirî ya da *kısrî* (kabukçu) ulema olarak niteledikleri tasavvuf muhaliflerine karşı sıklıkla eserlerinde nakletmişlerdir.⁵⁶¹

Âşıklık ilminden başka ilim yoktur.

*Gerisi, şakî iblisin aldatmacalarıdır.*⁵⁶²

Şeyh Bahâî'nin, eserlerinde mezhebî aidiyetleri bir kenara koyarak İslam düşünce geleneğinden bir bütün olarak beslenmesi ve özellikle dinî düşüncesinin şekillenmesinde Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfîlerin metnlerinin etkili olması, sonraki süreçte özellikle Ahbârîliğin hâkimiyetiyle birlikte Şîî düşüncenin sabitelerinin keskinleşmeye başladığı dönemde sorun olmaya başlamıştır. 11/17. asırda tasavvuf muhaliflerinin Şîî gelenekte sûfî bir âlimin bulunmadığı iddialarına karşı Şîî sûfîler, bu iddiayı çürütme noktasında özellikle Şeyh Bahâî'nin sûfî kimliğini ön plana çıkarmışlardır. Onun tasavvuf lehine söylediği sözlerini ve *el-Keşkûl*, *Erba'ûn hadîsen* ve *Nân ü Halvâ* gibi eserlerindeki tasavvuf büyüklerine yönelik hürmet ifadelerini eserlerinde sıklıkla nakletmişlerdir. Ayrıca tasavvuf muhaliflerinin Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî, Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî gibi sûfîlerin Sünnî veya kâfir

⁵⁵⁸ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 39a-40a; Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 157; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:843-844.

⁵⁵⁹ Bk. Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, "Nân ü Penîr", *Küllîyyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*, thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî (Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352), 43-45.

⁵⁶⁰ Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, "Nân ü Halvâ", *Küllîyyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*, thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî (Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352), 4-5; Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, "Şîr ü Şeker", *Küllîyyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*, thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî (Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352), 29-30.

⁵⁶¹ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 24a (46).

⁵⁶² مابقى تلبیس ابلیس شقى علم نبود غیر علم عاشقى Âmilî, "Nân ü Halvâ", 5.

olduklarına dair iddialarına karşı Şeyh Bahâî'nin eserlerinden onlara hürmet beslediğine dair nakiller aktarmışlardır.

Tasavvuf muhalifleri ilmî otoritesinden dolayı Şeyh Bahâî gibi bir isme muhalif bir konumda olmamak için onun sözlerini ve sûfî kimliğini ya görmezden gelmişler ya sözlerini tevil etmeye çalışmışlar ya da ona hakikatte olmayan sözler isnad etmişlerdir. Örneğin, 1054/1644 yılında kaleme alınan *Devâzdeh Suâl* isimli tasavvuf reddiyesinde Şeyh'in Hallâc-ı Mansûr'un idamı hakkında "O zamanda yaşasaydım, ben de ona taş atardım"⁵⁶³ sözünü söylediği iddia edilmekte ve onun genel anlamda tasavvuf karşıtı olduğuna dair bir imada bulunmaktadır. Fakat bu iddianın aksine Şeyh Bahâî Hallâc-ı Mansûr'a karşı müspet bir tavra sahipti ve ayrıca "ene'l-hak" anlayışının hakikatine dair beyitler de kaleme almıştır.⁵⁶⁴ Öte yandan bazı tasavvuf reddiyelerinde onun sûfilere eleştirmek için *el-Keşkûl*'de "Ümmetinden isimleri sûfî olan bir kavim çıkmadıkça, ümmetimin üzerine kıyamet kopmaz. Onlar benden değildir. Onlar ümmetimin Yahudileridirler..." hadisini naklettiği iddia edilmiştir.⁵⁶⁵ Fakat biz, *el-Keşkûl*'de bu şekilde bir rivayet tespit edemedik.

Bazı tasavvuf muhalifleri Şeyh Bahâî'yi tasavvuf karşıtı görmekle birlikte eserlerindeki tasavvufî içeriği açıklamakta zorlanmışlardır. Örneğin Muhammed Tâhîr Kummî, Mevlânâ hakkında muhtemelen Molla Câmi'den mülhem⁵⁶⁶ "Ben bu yüce zatın peygamber olduğunu söylemiyorum fakat kitabı var"⁵⁶⁷ şeklindeki beytin Şeyh Bahâî'ye ait olamayacağını, o söylemiş olsa bile Mevlânâ'nın vaaz ve nasihatlerinden

⁵⁶³ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 9b.

⁵⁶⁴ Bk. Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, "Mûş u Gürbe", *Küllîyyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*, thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhîrî (Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352), 162-163; Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, *Miftâhu'l-felâh* (Kum: Câmiâ-i Müderrisin Hovze-i İlmiyye-Kum, 1431), 777. Şeyh Bahâî, eğer bu sözü söylemişse bununla muhtemelen Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen "Hakkı söylemiş olmakla birlikte şeriatın zâhirine göre idam edilmesi gerekirdi" sözünde olduğu gibi bir tavra işaret etmek istemiş veya idam edilirken herkesin taş attığı esnada Hallâc'a en yakın isimlerden olan Şibli'nin şeriatın zâhirine uymuş olmak için gül atmasını kastetmiş ya da sûfilere has makamların sırlarını faş eylemesinden kaynaklanan bir bedel olarak görmüş olabilir. Bk. Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 528-536; Halhâlî, "Tefsîr-i Nûr Edhem Halhâlî (Mişbâhu mişkât)", 334.

⁵⁶⁵ Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1568/1, 5b-6a; Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 15b. Ayrıca *el-Keşkûl*'de bulunmadığı halde tasavvuf eleştirisi için Şeyh Bahâî'ye nispet edilen başka bir rivayet için bk. Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 25a. Hür el-Âmilî de Şeyh Bahâî'nin *el-Keşkûl*'de sûfilere zemmedildiği ve onların açık bir şekilde tekfir edildiği pek çok hadis naklettiğini iddia etmiş ve örnek mahiyetinde "Ümmetinden isimleri sûfî olan bir kavim çıkmadıkça, ümmetimin üzerine kıyamet kopmaz. Onlar benden değildir. Onlar ümmetimin Yahudileridirler..." hadisine yer vermiştir. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ aşeriyye*, 16, 53.

⁵⁶⁶ من چه گویم وصف آن عالی جناب نیست پیغمبر ولی دارد کتاب
"O yüce zatın vasfı hakkında ne söyleyeyim? Peygamber değil fakat kitap sahibidir"
Ahmed Avnî Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi.*, haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi, 2006), 1:34; Abidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevi-i Şerif*. (Dersâdet: Kütübhan-e İrfan, 1324), 1: (kapak sayfası).

⁵⁶⁷ من نمی گویم که آن عالی جناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب
Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 201.

haberlar olup dine muhalif fâsîd akidesini bilmemesinden kaynaklanmış olabileceğini belirtmiş ve bir yönüyle bunların gafletten kaynaklanmış olabileceğini ve onun mazur görülmesi gerektiğini ima etmiştir.⁵⁶⁸

Şeyh Bahâî'nin sûfî kimliğini doğrudan hedef alan ve bu meybinden dolayı ona eleştiriler getirenler de söz konusudur. Tasavvuf müdafaası için 1040/1630'larda yazılan *Ma'ârifü'l-hakîka*'da aktarılan bilgilere göre bu dönemde Şîî sûfîlerle tasavvuf muhalifleri arasında gerçekleşen münazarada sûfîlerin sürekli olarak Şeyh Bahâî'nin sözlerine ve eserlerine atıf yapmaları üzerine muhalifler "Ulema nezdinde onun [Şeyh Bahâî] ne kıymeti ve sözlerinin ne itibarı var ki, sürekli olarak onu kendi görüşlerinize şahit ve delil olarak sunuyorsunuz"⁵⁶⁹ şeklinde tepki göstermişlerdir.

Şeyh Bahâî *Erba'ün hadîşen* isimli hadis şerhinde "En faziletli cihat, nefisle cihattır" hadisini tasavvufî üslupla açıklamış⁵⁷⁰ ve Mehdî'nin özelliklerine dair *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'den yaptığı alıntıda İbnü'l-Arabî için "ârif", "kâmil" gibi sıfatlar kullanmıştır.⁵⁷¹ Onun bu tutumu tasavvuf reddiyelerinde eleştiri konusu olmuş, bu metinlerde mülhîd ve kâfir olarak nitelenen İbnü'l-Arabî'nin Şeyh Bahâî tarafından bu şekilde nitelenmesi ve Şîîler'in domuzla benzetildiği bir metinden alıntı yapması garip karşılanmış ve tepkilere sebep olmuştur.⁵⁷² Müellifi meçhul fakat yazarın ifadelerinden Şeyh Bahâî'nin talebesi olduğu anlaşılan felsefe ve tasavvuf geleneğine reddiye maksadıyla yazılan *Hidâyetü'l-'avâm* isimli eserde yazar, hocası Şeyh Bahâî'nin felsefe karşıtı olmasını takdir eder ve bu minvalde onun birkaç beytine yer verir,⁵⁷³ fakat kâfir ve mülhîd olarak gördüğü sûfîler lehine müspet ifadelerini tuhaf karşılar:

Gariptir ki, mezkûr şeyh [Şeyh Bahâî], *Erba'ün* kitabında yalan haberleri dinlemenin haram olduğuna dair Kur'an ve hadislerden deliller getirmiştir... Fakat fiiliyatta bu sözlerine kesinlikle sadık kalmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü *Miftâhu'l-felâh* kitabında Şeyh Şebüsterî'nin şu beytini kendi görüşlerini desteklemek için nakletmiştir: "Bir ağaçtan 'Ene'l-hak' sesi geliyor ve bu münasip görülüyor da neden iyi bahıtlı birisine münasip görülmedi."⁵⁷⁴ Hiç düşünmez mi ki Şebüsterî, Hallâc, Muhyiddîn [İbnü'l-Arabî] ve benzerleri sağlam delil değillerdir. Anlaşıyor ki, onların durumlarını iyice araştırmamış ve bu cemaati pek tanımamaktadır.⁵⁷⁵

⁵⁶⁸ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 201; Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 96b.

⁵⁶⁹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 72b-73a.

⁵⁷⁰ Âmilî, *Erba'ün hadîşen*, 1426, 312-326.

⁵⁷¹ Âmilî, *Erba'ün hadîşen*, 1426, 649. Ayrıca bk. Âmilî, *el-Keşkûl*, 3:1134.

⁵⁷² Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'ün fi me'â'ini'l-mutaşavvıfa*, 140a-140b.

⁵⁷³ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 143b.

⁵⁷⁴ Krş. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 107; Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, *Miftâhu'l-felâh* (Muhammed İsmail el-Mâzenderânî el-Hâcû'nin talikiyle birlikte), thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî (Kum: Müessesetü'l-neşri'l-islâmî, 1432), 777.

⁵⁷⁵ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 143b-144a.

Şeyh Bahâî'nin eserlerindeki tasavvufî içerik dışında, fiiliyatta da sûfî bir yaşantıya sahip olduğuna dair ilk elden bilgiler mevcuttur. Onun kırk yıl hizmetinde bulunan ve İran dışındaki seferlerinde de yanından ayrılmayan talebesi Hüseyin Kerekî onu “tasavvufa şiddetli meyli vardı”⁵⁷⁶ şeklinde tarif etmiştir. Kerekî dışında ona yakın iki isim bu konuda daha detaylı bilgi vermektedir. Bunlardan birisi muhtemelen aralarında hoca talebe ilişkisi de bulunan ve ileride hakkında detaylı bilgi vereceğimiz Şeyh Edhem Uzletî Halhâlî, diğeri ise uzun süre talebeliğini yapmış Muhammed Takî Meclisî'dir.

Şeyh Halhâlî'nin kaleme aldığı çok sayıda tasavvuf eserinde, İmâmiyye Şîası'nın hadis kitapları dışında Şîî gelenekten en fazla atıf yaptığı metinler Şeyh Bahâî'nin eserleridir. Ayrıca Halhâlî, *Subhâtü'l-envâr* isimli risalesinde bizzat kendisinin sohbetinde bulunduğu ve feyz aldığı kendi döneminde yaşamış veya hemen öncesinde vefat etmiş veliler hakkında bilgi vermiş ve bu veliler listesinin başına Şeyh Bahâî'yi yerleştirmiştir. Onun cehrî zikirden çok hoşlandığı ve meclisinde sürekli olarak zikir çekildiği bilgisini vermiştir.⁵⁷⁷ Ayrıca onun tasavvuf büyüklerine itikadının tam olduğunu belirterek⁵⁷⁸ örnek mahiyetinde Nûrbahşiyye tarikatı şeyhi Hüseyin Hakkâk'a çok saygı gösterdiğini,⁵⁷⁹ yine sûfî şeyhlerden Hacı Muhammed Lâle ile iyi ilişkilere sahip olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸⁰ Halhâlî'nin Şeyh Bahâî ile ilgili aktardığı bir hadise, bu dönemde geçmişteki tasavvuf büyüklerine lanet okuyan bir kesimin var olduğunu göstermektedir. Bir vaizin Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Ferîdüddîn Attâr, Mevlânâ, Senâî ve diğer tasavvuf büyüklerinin isimlerini tek tek saydığını ve bunlara lanet okuduğunu bildirmeleri üzerine Şeyh, “Geçmişteki iyilere ve temizlere lanet okumayın” şeklinde nasihatte bulunmuştur.⁵⁸¹

Şeyh Bahâî'nin uzun süre talebeliğini yapmış Muhammed Takî Meclisî ise onun tasavvuf anlayışına dair daha somut bilgiler aktarmıştır. Hocasıyla sohbetlerinin çoğunun tasavvuf üzerine olduğunu belirten⁵⁸² Meclisî zikri ve riyâzeti hocasından öğrendiğini, onunla birlikte her yıl çileye girdiklerini ifade etmiştir.⁵⁸³ Meclisî'nin bir gün hocasına sûfîlerin vahdet-i vücûdun hak olduğuna dair delil getirdikleri Kümeyl hadisinin sahih olup olmadığını sorması üzerine Şeyh Bahâî, bu hadisin sıhhati

⁵⁷⁶ Kummî, *A'yanü's-Şî'a*, 9:239.

⁵⁷⁷ Halhâlî, “Zikriyye-i İlâhiyye”, 30 (470).

⁵⁷⁸ Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 86 (306).

⁵⁷⁹ Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 93 (313).

⁵⁸⁰ Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 100 (320).

⁵⁸¹ Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 87 (307).

⁵⁸² Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Ravzatü'l-müttaḳîn*, thk. Hüseyin Mûsevî Kirmânî, Ali Penâh el-Eştehârdî [?] (Kum: Bünyâd-i Ferhengi İslâmî Hâc Muhammed Hüseyin, 1413), 14:421.

⁵⁸³ Meclisî, “Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyyân ve Şûfiyyân”, 1:826.

konusunda şüphe bulunmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Meclisî, vahdet-i vücûd anlayışını izah etmesini isteyince, çokça riyâzete girmeden vahdet-i vücûdun sırrına erişilemeyeceğini belirtmiş ve bununla ilgili kendi döneminden bir âlimle yaşadığı bir konuşmayı örnek göstermiştir. Hoca Hân isimli birisi, şeyhin yanına gelerek “Vahdet-i vücûdun manasına muttali olmak için dün gece uzun uzun düşündüm” demiştir. Şeyh ona, pîrinin kim olduğunu sormuş, o ise “Pîr ne manaya gelir ki” cevabını vermiştir. “Peki, kaç yıl riyâzete girdin” diye sorunca bu kişi hiç girmedeğini söylemiştir. Bunun üzerine Şeyh bir pîre tabi olmadan ve onun hizmetinde kırk yıl riyâzete girmeden vahdet-i vücûdun sırlarına vakıf olunamayacağını belirtmiştir.⁵⁸⁴

Bu dönemdeki Şîî sûfilerin Şeyh Bahâî'nin eserlerine ve sözlerine atıf yapmalarının önemli sebeplerinden birisi de onun tarihteki meşhur pek çok sûfinin Şîî olduğunu iddia etmesi ve onun ilmî otoritesi ve toplumsal nüfuzunun bu iddianın kabulünde önemli bir etkiye sahip olmasıdır.⁵⁸⁵ Muhammed Takî Meclisî, onun Bâyezîd-i Bistâmî'nin mezhebine dair zâhirî ulemayla yaşadığı ve I. Şah Abbas'ın da içinde yer aldığı bir olayı aktarmıştır. Şeyh Bahâî, I. Şah Abbas'la birlikte Bistam'da bir imamzâdenin kabrini ziyarete giderler. Ziyaret tamamlandıktan sonra Şeyh Bahâî, Şah'a Bâyezîd-i Bistâmî'nin kabrini de ziyaret etmeyi önerir. Heyette bulunan Şirazlı bir âlim, Bâyezîd-i Bistâmî'nin burada medfun olan imamzâdenin öldürülmesine sebep olduğunu belirterek “Bu Sünnî'nin kabrini niye ziyaret edelim ki” diyerek tepki gösterir. Şeyh ise, bazı Şîî kaynaklardan Bâyezîd-i Bistâmî'nin İmam Ca'fer es-Sâdık'ın sekkâsı olduğu ve uzun yıllar imamın hizmetinde bulunduğu dair rivayetleri aktararak onun Şîî olduğunu ve imamzâdenin öldürülmesinde de bir rolünün olmadığını iddia eder. Bunun üzerine Şah ikna olur ve birlikte Bâyezîd'in kabrini ziyaret ederler. Bu esnada kabrin üzerinde Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinin bulunduğunu fark ederler ve Şeyh *Meşnevî*'yi açarak Bâyezîd-i Bistâmî'yle ilgili beyitleri okur.⁵⁸⁶

c) Muhammed Takî Meclisî

Zâhid sûfî olarak niteleyebileceğimiz diğer bir âlim de 11/17. asrın önde gelen muhaddislerinden ve Ahbârî âlimlerinden Muhammed Takî Meclisî'dir (öl. 1070/1659). Şeyh Bahâî'nin talebelerinden olan ve şeyhten sonra İsfahan'da Cuma imamlığı yapan Meclisî, İran topraklarında imamların haberlerini yaygınlaştırmak için gayret sarf etmiş, bu amaçla hadis okuma halkaları oluşturmuş ve oğlu Muhammed Bâkır Meclisî gibi muhaddis bir neslin yetişmesine öncülük etmiştir. Ahbârî anlayışa sahip olan ve bu

⁵⁸⁴ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:880-881.

⁵⁸⁵ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 39b.

⁵⁸⁶ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:843-844.

anlayışı takviye etmek için Şîî hadis metinlerine şerhler kaleme alan Meclisî, kendi döneminde bu anlayışından ziyade sûfî temayülünden dolayı tartışmaların merkezinde yer almıştır. Dönemin şahitliklerini ve kendi metinlerinin içeriğini dikkate aldığımızda onun, *Ahbârî sûfî* tanımlaması için iyi bir örneklik teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Dönemin Şîî sûfîleri tarafından tasavvuf müdafaası için kaleme alınan tüm eserlerde Meclisî'ye sûfî âlim olarak yer verilmiş ve hatta bazıları onun kendi tarikatlarına mensup olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁸⁷ Sûfîler, ilim tahsilini küçümsedikleri ve imamların şeriatına tabi olmayıp Sünnîler'in yolunu takip ettikleri iddialarını çürütme noktasında, Muhammed Takî Meclisî'yi "muhaddis sûfî" kimliğiyle ön plana çıkarmışlardır.⁵⁸⁸ Bundan dolayı da o, dönemin tasavvuf muhaliflerinin tepkisini çekmiş ve onlar tarafından fâsid akideye sahip olmakla itham edilmiştir. Oğlu Muhammed Bâkır Meclisî ise babasının vefatından 16 yıl sonra yazdığı *İ'tikâdât* (telif tarihi: 1086/1675) isimli muhtasar risalesinde babasına yönelik sûfî olduğu söylentilerinin mahzâ iftira olduğunu belirtmiştir. Ona göre babası, kendi döneminde dalalet yolundaki sûfîleri hidayete erdirmek için onların arasına karışmış fakat ömrünün sonlarına doğru onlardan teberri etmiş ve bu yolun mensuplarını yani sûfîleri tekfir etmiştir.⁵⁸⁹ Oğul Meclisî'nin bu açıklaması, muhtemelen 11/17. asrın sonlarına doğru tasavvuf karşıtlığının şiddetlendiği, sûfî kavramının artık gulât/heretik bir çağrışıma sahip olduğu ve sûfîlerin tekfir edildiği bir dönemde aileyi sûfilik ithamından kaynaklanan menfi yükten kurtarma maksadından kaynaklanmaktadır.

Muhammed Bâkır Meclisî dışında özellikle geç dönemdeki bazı araştırmacılar da bu nispeti inkâr etmişler ve baba Meclisî'nin tasavvufla birlikte anılmasına karşı

⁵⁸⁷ Abdülkerîm b. Mehdî Gazî, *Tezkiretü'l-kubûr* (Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Hazret-i Âyetullahi'l-Uzma Mar'âşî Necefî, 1381), 64-65. Meclisî *Risâle-i uşul-u fuşûlu't-tavzîh*'te tasavvufu tam anlayabilmek ve yaşayabilmek için bir pîre bağlanmak gerektiğini belirtmesine rağmen onun herhangi bir tarikata mensup olduğuna dair elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Bk. Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:880-881; Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*, 264. Nûrbahşîler onun kendi tarikatlarına mensup olduğunu iddia etmelerine rağmen Kummî'nin Nûrbahşîye tarikatına yönelik eleştirilere verdiği cevapta bu tarikatın müdafaasına yönelik belirgin bir tavır söz konusu değildir. Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:879-882. Öte yandan *Kitâbü'l-mes'ûlât* isimli risalesinde hafî zikirle alakalı verdiği cevapta bu zikrin Nûrbahşîye tarikatının usulü olduğunu fakat hadislerde bu zikir usulünü doğrulayacak bir habere rastlamadığını belirtmiştir. Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, "Kitâbü'l-mes'ûlât", *Mîrâs-ı İslâmî-yi Îrân*, thk. Resûl Ca'feriyan (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'âşî Necefî, 1416), 3:699.

⁵⁸⁸ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'mînîn*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 49a (80a)

⁵⁸⁹ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, *İ'tikâdât*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 6528/7, 221b-222a. Muhammed Bâkır Meclisî babasının sûfilik hakkında çelişkili bilgiler vermiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi *İ'tikâdât* isimli risalesinde bunu inkâr ederken, başka bir risalesinde babasının zikri ve fikri Şeyh Bahâî'den öğrendiğini, onunla birlikte her yıl çileye girdiğini belirtmiştir. Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyan ve Şûfiyan", 1:826.

çıkışlardır.⁵⁹⁰ Bazıları da muhafazakâr ve konjonktürel bir tutumla irfan ve tasavvuf şeklinde sunî bir ayırım yaparak baba Meclisî'yi bireysel tasavvufî tecrübe boyutuna işaretle ârifler sınıfına dâhil etmişlerdir.⁵⁹¹ Bu iddialarının aksine, nispeti kesin olan eserlerinden ve dönemindeki şahitliklerden baba Meclisî'nin ömrünün sonuna kadar sûfî olduğu anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönemde ve hemen sonrasında kaleme alınan reddiye ve müdafaa metinlerinde Muhammed Takî Meclisî sûfî olarak nitelenmiştir. Dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Mirlûhî (öl. 1085/1674 [?]), Muhammed Tâhir Kummî ve müellifi meçhul *Hidâyetü'l-'avâm* yazarının hedefindeki en önemli isimlerden birisi baba Meclisî'dir. Başkent İsfahan'da yaşayan ve burada sûfilerle fiilî olarak ve müstear isimlerle yazdığı tasavvuf reddiyeleriyle şiddetli bir mücadeleye girişen Mirlûhî'nin bu mücadelesinin önündeki en önemli engel İsfahan'da güçlü bir nüfuza sahip olan ve bu şehirdeki varlığıyla sûfilerin güç kazandıkları Muhammed Takî Meclisî'dir. O, İsfahan'da bu dönemde sûfilerin güçlü olduklarını, tasavvuf muhalifi olduğu için kendisine eziyet ettiklerini, hatta kendisini öldürmeye kastettiklerini belirtmiş ve bunların veli olarak gördükleri, sürekli kerametlerini anlattıkları ve İsfahan'da büyük bir şöhrete sahip olan Meclisî'den güç aldıklarını ifade etmiştir.⁵⁹² Meclisî'nin hutbelerde Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî hakkında övgülerde bulunduğunu belirten⁵⁹³ Mirlûhî, bu duruma ve genel anlamda tasavvufa karşı çıkmasından dolayı kendisini “Mirlûhî Molla Leîmuddîn” yani “dinin kınanmış molla Mirlûhî” olarak isimlendirdiğini belirtmiştir.⁵⁹⁴

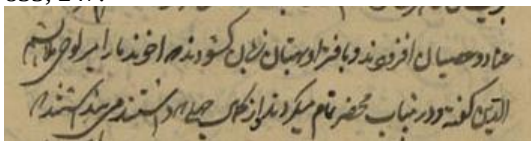
Meclisî'ye sûfilere destek olduğu için eleştiri getiren diğer bir tasavvuf muhalifi ise Muhammed Tâhir Kummî'dir. İleride detaylı bilgi vereceğimiz gibi Kum şeyhülislâmı olan Kummî, 1050/1660'larda tasavvufun Sünnî menşei ve meşhur sûfilerin tamamının Şîa muhalifi olduğuna dair küçük ama oldukça etkili bir tasavvuf reddiyesi kaleme almıştır. Onun bu risalesine karşılık Meclisî bir reddiye kaleme alarak hakiki tasavvufun Ehl-i beyt menşei olup Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî, İbnü'l-

⁵⁹⁰ Bihbehânî, *Hayatiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 2:392-395. Ayrıca bk. Şîrâzî, *Tarâîkû'l-ḥakâik*, 1:270-271.

⁵⁹¹ Bk. Ali Kerbâsîzâde İsfahânî, “Riṣṣehâ ve mebnî mektebi ahlâkî ve ‘irfânî teşeyyü’ der endîşe ve âsâr-i Meclisî Evvel”, *Tarihî Felsefe*, 2/2 (1390): 65-108.

⁵⁹² Mirlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma 'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 4-8.

⁵⁹³ Mirlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma 'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 247.



⁵⁹⁴ Mirlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma 'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 4-8.

Arabî, Mevlânâ ve Abdurrezzâk Kâşânî gibi sûfilerin Şîî olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bunun üzerine Kummî, tekrar bir reddiye kaleme almış ve ilk yazdığı reddiye ile Kum şehrinde sûfilere ağır bir darbe indirdiğini fakat Meclisî'nin yazdığı reddiyeyle emeklerinin zayi olduğunu belirtmiştir.⁵⁹⁵ Bu dönemde kaleme alınan başka bir tasavvuf reddiyesi olan *Hidâyetü'l-'avâm*'da ise Meclisî'nin sûfî olduğu,⁵⁹⁶ yazdığı metinlerle tasavvufu müdafaa ettiği belirtilmekte ve onun fâsid akidesini öğrenmek isteyenlerin *Fezâ'ihu'l-mübtede'a* ve *Uşul-u fuşûlu't-tavzih* isimli tasavvuf reddiyelerini okumaları tavsiyesinde bulunulmuştur.⁵⁹⁷

Dönemin Şîî sûfileri ve tasavvuf muhaliflerinin verdiği bilgiler dışında Meclisî'nin kendi eserlerinin içeriği de onun sûfî meşrep olduğunu destekler mahiyettedir. O, gençlik yıllarına tekabül eden 1025-1028 (1616-1619) yılları arasında yazılan *Cöng*'te yer alan notlarında Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ ve Ferîdüddîn Attâr gibi sûfilerin şiiirlerinden, Nimetullâhiyye tarikatı kurucusu Şah Nimetullâh Velî'nin *Seyr-i sülûk* risalesinden, Gazzâlî'nin *İhyâ'* ve *Kimyâ-yı sa'âdet*'inden ve İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-hikem*'inden nakillerde bulunmuştur.⁵⁹⁸ *Riyâzat* isimli tek varaklık risalede bir gece uyku ile yakaza arasında yaşadığı tasavvufî tecrübe ve halleri özetlemiş ve riyâzetin yöntemini ortaya koymaya çalışmıştır. Özetle riyâzetin dünya nimetlerinden el çekmekle, evliyâullah dışındaki kişilerden uzaklaşmakla ve murâkabe eşliğinde zikre devam etmekle mümkün olacağını ve kendisinin de bu yolu takip ettiğini belirtmiştir. Bu kurallara uyulması durumunda Allah'ın kişinin kalbini marifet ve hikmet nurlarına açacağını ve bu yolla kişinin fenâfillâh makamına ulaşacağını ifade etmiştir.⁵⁹⁹

1063/1653 yılında yazdığı meşhur eseri *Ravzatü'l-müttaķîn*'de medrese eğitimi zamanında tasavvufa meyyal olduğunu belirttiği Şeyh Bahâî ile sürekli olarak tasavvuf üzerine sohbet ettiklerini belirtmiştir.⁶⁰⁰ Bunun yanında 1065-1066 yılları arasında yazdığı *Levâmî* isimli eserinin ilim bahsinde talebelere “İlim taliplisi, ilk olarak riyâzet ve mücâhede ile niyetini tasfiye etmelidir” şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Devamında büyük cihat ve küçük cihat rivayetine yer vermiş ve büyük cihadın nefis-i emmâreyle

⁵⁹⁵ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzih”, 1388, 1:834-837.

⁵⁹⁶ “حضرت ملا محمد تقی بن مجلسی در تصوف غایت مبالغه دارند” Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 124b.

⁵⁹⁷ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 124b-125a, 143a-143b.

⁵⁹⁸ Seyyid Ahmed Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşşahâ-yi Haţfî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hazret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefî Mar'aşî* (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, t.y.), 25:238; *Dirâyetü, Fihristgân-ı Nüşşahâ-yi Haţfî İrân (FENHÂ)*, 10:399; Rahîm Kâsımî, *Muḥakkik Meclisî* (Kum: Mecmeu Zehâyiru İslâmî, 1395), 1:480-486.

⁵⁹⁹ Muhammed Takî b. Maksûd Âlî el-Meclisî, *Tarîķu riyâzatü'ş-şer'iyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 191/1, 1a.

⁶⁰⁰ el-Meclisî, *Ravzatü'l-müttaķîn*, 14:419-420.

olan cihat olduğunu ve ilim taliplisinin de nefsinin kibir ve cimrilik gibi menfi sıfatlardan tezkiye etmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁰¹

Meclisî eserlerinde Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinden çokça nakillerde bulunmuş,⁶⁰² Bâyezîd-i Bistâmî ve Ma'rûf el-Kerhî gibi sûfî büyüklerin ilimlerini imamlardan aldıklarını, Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın sekkâsı, Ma'rûf el-Kerhî'nin ise İmam Rızâ'nın kapıcısı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰³ *Levâmi*'ye müracaat edilmesine yönelik tavsiyeden dolayı bu eserden sonra yazıldığı anlaşılan ve Kelbali Burûcerdî isimli birisinin çeşitli konular yanında tasavvufu alakalı soruları ve Meclisî'nin bu sorulara verdiği cevapların bir araya getirilmesiyle meydana gelen *Kitâbü'l-mes'ûlât* risalesi de onun sûfî bir temayüle sahip olduğu göstermektedir. Kelbali, Şeyh Bahâî'nin *Nân ü Halvâsından*:

Âşıklık ilminden başka ilim yoktur.

*Gerisi, şakî iblisin aldatmacalarıdır.*⁶⁰⁴

beytini nakletmiş ve buradaki ilim ile neyin murad edildiğini sormuştur. Meclisî, âşıklık ilminden muradın, nebîlerin ve evliyanın ilmi olduğunu, bunun da mükâşefe ve muhabbet-i ilâhî yoluyla elde edilebileceğini ve “bunu tatmayanın bilemeyeceğini”⁶⁰⁵ ifade etmiştir. Kelbali'nin hafî zikir ve sûfîlerin bazı fiilleri hakkındaki sorusuna karşılık sema, el çırpma ve zıplama gibi fiillerin ibadet olarak görülmesinin şer'î olmadığını fakat cehrî zikir kötü olmamakla birlikte eğer kişi kalp makamına ulaşmışsa en iyisinin yavaş olan kalbî zikir olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁶

Meclisî, bazı eserlerinde ilim konusuna yer vermiş ve bu kısımda ilmin fazileti, övülen ve yerilen ilimler, âlim ve tâlibin uyması gereken edepler, münazaranın adabı, aklın hakikati ve şerefi gibi konuları işlemiştir. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde hiç atıf bulunmamakla birlikte onun bu konularda Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından beslendiği anlaşılmaktadır. Hatta ömrünün sonlarına doğru Farsça kaleme aldığı *Riyâzü'l-mü'minîn* isimli eserindeki ilim babının, esas itibarıyla *İhyâ*'nın ilim bahsinin özet tercümesi olduğu görülecektir. Fakat o, ilgili kısımlarda bazı tasarruflarda bulunmuştur. İlk olarak Şîî hadis kitaplarından haberler ekleyerek bu kısımları şiîleştirmiş, ikinci olarak da Usûlî ulemaya yönelik dinî alanda akla müracaat ederek içtihad yaptıkları,

⁶⁰¹ Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Levâmi'u Şâhibkırânî*, (Tahran/Kum: Kitâbfurûşî İsmâiliyyân, 1414), 1:110-111.

⁶⁰² Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Riyâzü'l-mü'minîn ve hadâ'îku'l-müttakîn ve fıkhu's-şâlihîn*, thk. Ali Fâzılî (Tahran: Sâzman-ı Teblîgât-ı İslâmî, 1389), 62, 186, 197, 271-272, 280, 364; Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, “Şerhu Huṭbetü'l-beyân”, *Mîrâs-ı Hovze-i İsfahân* (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-i Râyâne-yi Hovze-i İlmiyye, 1387), 60; Kâsımî, *İrfan-ı Meclisî*, 272.

⁶⁰³ el-Meclisî, *Levâmi'u Şâhibkırânî*, 1:41.

⁶⁰⁴ مابقى تلبیس ابلیس شقی علم نبود غیر علم عاشقی Âmilî, “Nân ü Halvâ”, 5.

⁶⁰⁵ من لم یذق لم یدر Meclisî, “Kitâbü'l-mes'ûlât”, 3:699.

⁶⁰⁶ Meclisî, “Kitâbü'l-mes'ûlât”, 3:699.

fıkıh ve kelam gibi alanlarda Sünnî ulemayı takip ettikleri gibi eleştiriler getirerek Ahbârîleştirmiştir.⁶⁰⁷

Nispeti kesin olan eserler dışında Meclisî'ye *Teşvîku's-sâlikîn* isimli tasavvuf müdafaası için kaleme alınmış bir risale de nispet edilmiştir. Risalenin girişinde eserin yazılma sebebi olarak şu ifadeler yer verilmektedir:

Günümüzde şeriattan haberi olmayan, tarikattan da eseri bulunmayan ve bu hak yolu [tasavvuf] inkâr eden bir cemaat peyda oldu. Onların inkârı ayetlere ve imamların haberlerine vakıf olamamaktan, bunlar üzerine yeterince düşünmemekten ve semeresi haset, inat ve taassup olan hain nefse tabi olmaktan kaynaklanmaktadır. Nitekim şu meşhur sözde olduğu gibi:

Yarasa güneşten hoşlanmıyorsa

*Güneş pazarının revnakı düşmez.*⁶⁰⁸

İmdi onların bu inkârı, halkın bir kısmının bu feyz ve büyük nimetten mahrum olmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı dostlarından bir cemaat, bu fakir Muhammed Takî Meclisî'den Emirü'l-mü'minîn'nin [Hz. Ali] Şiîleri bu saadetten nasipsiz kalmasınlar diye bu yolun hakikati konusunda muhtasar bir risale yazılmasını istedi. Daha önceden bu konuda *Müstenidü's-sâlikîn* isimli bir kitap yazmış olmama rağmen onların bu isteklerine cevaben bu kitabın [*Müstenidü's-sâlikîn*] her babını bu risalede özetledim.⁶⁰⁹

Risalede yazar, tasavvufun imamların yoluna muvafık olduğunu belirterek çile, riyâzet, zikir ve vecde gibi konularda Şiî sûfilere getirilen eleştirileri Şiî kaynaklara referansla cevaplamış ve ayrıca İbn Tâvûs, İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî, Haydar el-Âmülî, Şehîd-i Sâni ve Şeyh Bahâî gibi âlimlerin tasavvuf lehine sözlerine yer vermiştir.⁶¹⁰ Bunun yanında Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Ferîdüddîn Attâr, Sühreverdî, Alâüddeve-i Simnânî ve Abdürrezzâk Kâşânî gibi sûfilerin Şiî olduğunu iddia etmiştir.⁶¹¹ Kendi dönemindeki tasavvuf karşıtlarının muhalefetine ise cehalet, haset, inat ve nefse uymaktan kaynaklandığını belirtmiş ve muhalifleri ise “avâm arasında âlim olarak şöret bulmuş câhiller”⁶¹² olarak nitelemiştir.

Bu risalenin Meclisî'ye nispeti konusunda ciddi tartışmalar söz konusu olmuştur. Bazıları açısından ona aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmazken, diğer bir kesim bu risaleyi o dönemdeki sûfî birisinin yazarak Meclisî'ye nispet ettiğini iddia

⁶⁰⁷ Bk. el-Meclisî, *Riyâzü'l-mü'minîn*, 223 ve devamı.

⁶⁰⁸ Ebu Abdullah Muslihuddin Sa'di-i Şirazi, *Gülistan.*, trc. Hikmet İlaydın (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991), 186.

⁶⁰⁹ Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 81-82.

⁶¹⁰ Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 88-98.

⁶¹¹ Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 99.

⁶¹² Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 98.

etmiştir.⁶¹³ Risalede Meclisî'nin herhangi bir eserine atıfta bulunulmamış ve ayrıca bu eserin günümüze ulaşan nüshaları oldukça geç dönemde istinsah edilmiştir.⁶¹⁴ Bu verilerden söz konusu risalenin Meclisî'ye nispeti konusunda kesin bir kanaate sahip olmak mümkün görünmemektedir. Fakat bu risale, Meclisî'nin diğer eserleriyle benzer içeriklere sahiptir. Örneğin Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın sekkâsı, Ma'rûf-i Kerhî'nin İmam Rızâ'nın kapıcısı olduğu bilgisi onun *Levâmi'* kitabında ve *Uşul-u fuşûlu't-tavzih*'in ikinci risalesinde de geçmektedir.⁶¹⁵ Tasavvuftaki silsilelerin Hz. Ali'ye dayandığına dair bilgi, *Şerhu Huṭbetü'l-beyân* isimli eserinde de bulunmaktadır.⁶¹⁶ Marifet konusunda kelamcılara kıyasla sûfilerin yönteminin daha üstün olduğu ve kelam ilmi vasıtasıyla marifet konusunda belli bir mertebeye kadar gelinebileceği, daha üst makamlara riyâzet ve mücâhede yoluyla ulaşılacağına dair Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Fuşûl* isimli eserinden yapılan nakil genel hatlarıyla Meclisî'nin *Şerhu Şahîfeti's-seccâdiyye* isimli eserinde de geçmektedir.⁶¹⁷ İlim taliplisine tavsiye kısmında çeşitli metinlere referansla "İlim taliplisinin ilk olarak riyâzet ve mücâhedeyle bâtınını tasfiye etmesi gerekir" şeklinde tavsiye ve bunun da büyük cihat olduğuna dair ifade genel hatlarıyla *Levâmi'* ve *Uşul-u fuşûlu't-tavzih*'in ikinci risalesinde de bulunmaktadır. Üstelik hem *Teşvîku's-sâlikîn* hem de *Uşul-u fuşûlu't-tavzih*'in ikinci risalesinde bu kısmın içeriği Şehîd-i Sâni'nin eserlerine atıfla şekillenmiştir.⁶¹⁸

2.1.2. Nazarî/Felsefî Tasavvuf Çizgisi

Felsefî tasavvuf veya nazarî tasavvuf kavramları, tanımlanması açısından spekülâtif bir içeriğe sahip olmakla birlikte genel anlamda sûfilerin, felsefe ve kelam geleneklerinin epistemoloji ve ontoloji alanlarındaki birikimiyle hesaplaşıp sisteme kendilerine has manevî tecrübeyi de dâhil ederek bu alanlarda onlardan farklı bir anlayış inşa etme çabalarına işaret etmektedir. Bu noktada İslam düşünce tarihinde nazarî tasavvuf noktasında iki çizgi ön plana çıkmıştır: İbnü'l-Arabî ve Sühreverdî'nin öncülüğünde müesses hale gelen Ekberîlik ve İşrâkîlik. Daha önceki dönemde felsefe ve

⁶¹³ Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 76-78 (Muhakkiklerin önsözü).

⁶¹⁴ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nûshahâ-yı Haṭfî İrân (FENHÂ)*, 8:288-289.

⁶¹⁵ Krş. Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 97-98; el-Meclisî, *Levâmi' u Şâhibkırânî*, 1:41; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzih", 1388, 1:843-44.

⁶¹⁶ Krş. Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 96; el-Meclisî, "Şerhu Huṭbetü'l-beyân", 318.

⁶¹⁷ Krş. Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 87-88; Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, "Şerhu Şahîfeti's-seccâdiyye", *Mîrâs-ı Hovze-i İsfahân*, thk. Ali Fâzilî (Tahran: Sâzman-ı Teblîgât-ı İslâmî, 1388), 133-134.

⁶¹⁸ Krş. Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 91; el-Meclisî, *Levâmi' u Şâhibkırânî*, 1:110; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzih", 1388, 1:847.

kelam alanlarında varlık tasavvuru üzerine yürütülen tartışmalarda sudur, mutavâtî (eşit anlamlı) ve teşkîk gibi nazariyeler geliştirilmiş, sûfilere ise varlığın hakikatine işaret etme konusunda bu tasavvurların yetersiz olduğunu düşünerek varlığı, Sühreverdî'de olduğu gibi nur merkezli ya da Ekberî gelenekteki gibi vahdet-i vücûd temelli açıklamaya çalışmışlardır. Her iki gelenekte de özellikle Meşşâî geleneğin fikrî mirasıyla hesaplaşma söz konusudur. Bu noktada İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ını, Ekberî gelenekten Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını ve Nasîrüddîn et-Tûsî'ye yazdığı mektubu çerçeve metin olarak ele alabiliriz.

Sühreverdî *Hikmetü'l-işrâk*'ın girişinde geniş bir şekilde Meşşâî geleneğin birikimini kendi düşüncesi bağlamında elekten geçirir ve bu düşüncenin kendince yetersizliğini ispatladıktan sonra nur metafiziğinin, varlık tasavvurunda ideal açıklama biçimi olduğunu ispatlamaya çalışır. Meşşâî geleneğin varlık tasavvurunun yetersiz olduğunu düşünmekle birlikte bu birikimi hakikate ulaşma noktasında önemli bir aşama olarak görür.⁶¹⁹ Bundan dolayı hakikate olan mesafe noktasında Meşşâîleri, İşrâkîlerden sonra en yakın kesim olarak niteler. Sühreverdî, nur metafiziğini Meşşâî geleneğin birikimi üzerinden temellendirmekle birlikte bu hakikat tasavvurunun diğer geleneklerden farklı olarak ancak sûfilere has riyâzet, mükâşefe ve mücâhede ile anlaşılabilceğini belirtir. Bundan dolayı da *Hikmetü'l-işrâk*'ın en sonuna samimi bir nasihat ekleyerek Meşşâî geleneğin metinlerini okumadan, uzun süre hayvani gıdaları terk etmeden, 40 günlük riyâzete girmeden ve bir pîre müracaat etmeden bu metne dokunulmamasını ister.⁶²⁰

Sühreverdî'den farklı olarak vahdet-i vücûd merkezli varlık tasavvuru geliştiren Ekberî gelenekte benzer bir tutum söz konusudur. Konevî, *Miftâhu'l-gayb*'ın girişinde *Hikmetü'l-işrâk*'ta olduğu gibi, Meşşâî geleneğin birikimiyle hesaplaşır ve bu birikimin yetersizliğini ortaya koymaya çalışır.⁶²¹ Bunun yanında Nasîrüddîn et-Tûsî'ye yazdığı varlık ve bilgi alanında çeşitli soruları ihtiva eden mektuplarda Meşşâî geleneğin varlık ve bilgi tasavvurlarının sûfî zihinlerde sağlamasını yaparak bu nazariyenin açmazlarına işaretle varlık açıklamasının yetersizliğine işaret eder ve bu alanlarda hakiki bilgiyi ancak mükâşefe ve mücâhede yöntemini takip eden âriflerin elde edebileceği savunur.⁶²² Aynı şekilde İbnü'l-Arabî takipçisi Şebüsterî'nin mümkünler aleminin

⁶¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, 11-14.

⁶²⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, 622.

⁶²¹ Örnek olarak bk. Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftah-ı gayb)*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 30-32.

⁶²² Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevî - Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *Sadreddîn Konevî ile Nasîrüddîn et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 21-28, 35-36, 62-65.

sadece arazlardan oluşan itibârî varlıklardan ibaret olduğunu belirtip, “*Heyula nedir? Ancak ve ancak yokluktan ibaret olan, yok olan bir şey. Sonra da sûret onunla var oluyor ha!... / Mahiyetini bir bak da gör...esas itibariyle ne var, ne de yok*”⁶²³ beyitleriyle Aristo’nun heyula-sûret ve İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımlarının mümkünler alemini açıklamada yetersiz olduğuna işaret etmesi Ekberî geleneğin varlık anlayışını yansıtmaya açısından önemlidir.

Sûfilerin varlık ve bilgi tasavvurlarında getirdikleri bu açılım tasavvuf geleneğinin de kelam ve felsefe gibi metafizik disiplinler arasında tasnif edilmesini beraberinde getirmiştir. Seyyid Şerîf Cürcânî (öl. 816/1413) *Hâşiyetü’s-Seyyid ‘ala Şerhi’l-Metâlî* isimli eserinde marifet noktasında hakikat peşinde olan zümreleri tercih ettikleri yöntem üzerinden dörde ayırmıştır: Bunlardan nazar ve istidlal yöntemini takip edenler eğer düşünce sistemlerinde şeriati esas alıyorsa kelamcılar, değilse Meşşâî filozoflardır. İkinci bir yöntem olan mücâhedede, eğer sûfiler şeriata bağlı kalıyorsa müteşerrî sûfiler, bağlı kalmıyorsa İşrâkîlerdir.⁶²⁴

Cürcânî’nin söz konusu tasnifi, Safevîler döneminde sıklıkla müracaat edilen ve içi farklı şekillerde doldurulan turnusol kâğıdı vazifesi görmüştür. Örneğin Şîî sûfiler tasavvuf müdafaalarında kendilerini, şeriata bağlı olanlar manasında müteşerrî sûfiler sınıfına dâhil etmişler ve yaptıkları ilim ve marifet tanımlamalarıyla birlikte hakikate en yakın zümre olarak görmüşlerdir. Bunun yanında, İşrâkîleri Platon takipçileri olarak tanımlamışlar ve İslam düşünce geleneğinden herhangi bir ismi bu tasnife dâhil etmemişlerdir. Öte yandan düşünce tarihine de bu istikamette anlam yükleyerek meşhur sûfiler dışında İbn Sînâ’yı *İşârât ve’t-tenbîhât*’ın sonundaki *Makâmâtü’l-ârifîn* ve Nasîrüddîn et-Tûsî’yi *Evşâfî’l-esrâf* gibi metinler üzerinden müteşerrî sûfiler zümresine dâhil etmişler ve böylelikle onları da Cürcânî’nin tasnifindeki şeriati esas almayanlar zümresinin dışına çıkarmışlardır.⁶²⁵ Bu okumayla birlikte felsefe ve tasavvufu mezceden fakat esas durak olarak tasavvufu gören ve geniş bir fikrî mirastan beslenen âlimler zümresi ortaya çıkmıştır. Fakat bu telif çabası, bunu Şîî akide açısından bir sapma olarak gören kaygılı bir zümrenin ortaya çıkmasını da tetiklemiştir.

Şîî alimler tarafından 1070/1660’lardan önce yazılan tasavvuf reddiyelerinde muhatap kitle genel anlamda sûfiler iken, bu tarihten sonra yazılan metinlerde felsefî gelenek de hedef kitleye dâhil edilmiştir. Felsefe ve tasavvuf geleneklerinin birlikte hedef alınmasının temel sebeplerinden birisi bu dönemdeki bazı âlimlerin düşünce

⁶²³ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 113-114.

⁶²⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü’s-Seyyid ‘ala Şerhi’l-metâlî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1248, 16a.

⁶²⁵ Şîrâzî, *Ma’ârifü’l-ḥakîka*, 4a-5b.

sistemlerinde her iki gelenekten de beslenmeleri ve bu sayede özgün bir fikrî terkip meydana getirmeleridir. Fakat imamların kıyamete kadar karşılaşılabilecek bütün müşkülli çözdüğünü ve dinin anlaşılması noktasında imamların sözlerini ihtiva eden *Kütübü'l-erba'a* dışında haricî bir metne ihtiyaç olmadığını düşünen bazı Ahbârî alimler açısından Şîîler'in, cehalet ve gafletten dolayı sûfîlerin ve filozofların kitaplarını mütalaa etmeleri dinin tahrifatına sebep olmuştur. Nitekim Muhammed Tâhir Kummî'nin tepkileri de buna işaret etmektedir:

Zannedildiği gibi kalplerin tedavisinin yolu ne Sokrat, Bokrat, Câlînûs ve Platon gibi beden tabiblerinin kitaplarından istihraç edilebilir, ne de kalplerin tabibleri olarak iddia edilen Hallâc ve Bâyezîd tabilerinin kitaplarından istifade edilerek anlaşılabilir. Aksine bu tıp ve hikmet masum imamlara, onların talebelerine ve tâbilerine mahsustur. Fakat günümüzdeki insanlar, kendilerini tanımadıkları ve yaptıklarının idrakinde olmadıkları için dünyaya ve dünyanın zevklerine daldılar ve asıl tedavilerini [imamların sözlerini] bırakıp her türlü hastalığa yakalandılar. Bu zamanda ilim ve faziletiyle meşhur olmuş pek çok gafil, cahillerle gaflet şarabını içtikleri için onların hastalıklarına müptela oldular. Halk arasında mest olmuş gibi hareketler yaptılar, cahilleri baştan çıkardılar ve onları kalplerin tabibi iddiasında bulunan kalpleri hastalıkla dolmuş cahillerin [sûfîler ve filozoflar] tuzağına düşürdüler.⁶²⁶

Tasavvuf reddiyelerinde felsefe mi tasavvuftan yoksa tasavvuf mu felsefeden neşet etmiştir şeklinde oldukça özgün bir tartışmaya yer verilmiştir. Bazı metinlerde felsefenin tasavvuf geleneğinden etkilenecek ortaya çıktığı tezi ortaya atılmış,⁶²⁷ bazı metinlerde ise ilk dönem sûfîlerin, hal ehli oldukları ve amelî sûfîliği tercih ettikleri halde sonraki dönem sûfîlerin felsefî birikimle etkileşimleri sonucu felsefe ve tasavvufun mezc edildiği eklektik bir tasavvuf anlayışının ortaya çıktığı iddia edilmiş ve bu durum tasavvuf geleneği için bir sapma olarak değerlendirilmiştir.⁶²⁸ Esas itibarıyla İslam düşünce geleneğinde haricî bir unsur olarak düşünülen felsefenin, sonraki dönem sûfîlerin felsefî metinleri okumaları neticesinde iki geleneğin mezc edildiği felsefî tasavvuf anlayışının ortaya çıktığını, bu etkileşimle birlikte haricî unsur olan felsefenin, sûfîler yoluyla İslam düşüncesine eklemlendiği ve bu sayede İslam'ın saf akidesinin tahrif edildiği iddia edilmiştir. Dönemin tasavvuf reddiyelerinde bu tahrifatın müsebbibi ve filozoflar ile sûfîlerin reisleri olarak nitelenen iki isim ön plana çıkartılmıştır: İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî. Onlara göre bu iki ismin felsefe ve tasavvufu mezcetme ve aynı

⁶²⁶ Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 10.

⁶²⁷ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 67a-b.

⁶²⁸ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 282; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 752-753.

zamanda İslam düşüncesini tahrip etme girişimleri sadece Sünnî geleneği değil, Şîî düşünceyi de etkilemiş ve onların metinlerini okuyan Şîîler yoluyla İmâmîyye Şîası'nın saf akidesinde bozulma meydana gelmiştir. Örneğin bu dönemde yazılan felsefe ve tasavvuf reddiyesi olan *Sükûbü's-şihâb* isimli risalede yazar, sûfîlerin ve mülhidlerin reislerinin çoğunluğunun felsefeci olduğunu,⁶²⁹ kendi döneminde de pek çok Şîî'nin dinî ilimleri terk ederek filozof ve sûfîlerin kitaplarını mütalaa etmeleri sonucu hem kendilerinin hem de onları takip eden avâmın dinlerinin ifsad olduğunu belirtmiştir. Yazar, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin kâfir ve zındık olduklarının sabit olmasına ve bu konuda pek çok fetva verilmesine rağmen Şîîler'in onların metinlerine teveccüh göstermelerini garip karşılamıştır:

Rezillerden bir grup, vakitlerini boş yere harcıyorlar ve bunu yaparken de “Felsefe ilimlerini okumamızdaki ve sûfîlerin kitaplarını mütalaa etmedeki amacımız müşkil hadisleri anlama kabiliyeti kazanmaktır” şeklinde bir bahaneye sarılıyorlar. Onlar meseleyi yanlış anlamışlar ve mugalata yapmaktadırlar. Haşa! Yoksa felsefe yaygınlaşmadan ve bidatler ortaya çıkmadan önce Müslümanlar arasında kimse bu hadisleri anlama noktasında bir yol bulamıyor muydu? Esasen bu fâsid akideye sahip grup zanneder ki dinin ikmalî ve şeriatın tamama ermesi, Muhyiddîn [İbnü'l-Arabî] ve İbn Sînâ'nın varlığına bağlıdır.⁶³⁰

Bu dönemdeki Ahbârî ulema, yeni bir tarihî kurgunun parçası olarak tarihte ilk defa Şîîler'in bir devlete sahip olduğunu, bu sayede takiyye olmaksızın ve diğer mezheplerin fikrî birikimine ihtiyaç duymaksızın Şîîliği hakkıyla yaşama ve tanımlama imkânına sahip olduklarını, bu yeni tanımlamanın da ancak diğer mezheplere ve düşünce sistemlerine ait birikimlerin ayıklanmasıyla mümkün olacağını düşünmüşlerdir. Bu okumaya bağlı olarak daha önceki ulemayı takiyye döneminde yaşadıkları için mazur görmüşler⁶³¹ fakat herhangi bir ihtiyaç kalmadığı halde Safevîler dönemindeki ulemanın diğer geleneklerin birikiminden faydalanmalarını eleştirmişlerdir. Bu dönemde ortaya çıkan fıkıh usulü, felsefe ve tasavvuf karşıtlığının temelinde yatan ve aynı zamanda özellikle de Sünnîlik'le ilişkilendirilen bu alanların temsilcilerine yönelik eleştirilerin yoğunlaşmasının temel sebebi Şîî ulemanın beslendiği birikimi hedef almaya dönüktür. Bu anlamda İbn Sînâ, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi isimlerin bu karşıtlıkta sembol haline getirilmelerinin sebebi, esasen doğrudan onların muhatap

⁶²⁹ *Sükûbü's-şihâb*'tan naklen Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 121b; Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i sufiyye*, 2:168.

⁶³⁰ *Sükûbü's-şihâb*'tan naklen, Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 121b; Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i sufiyye*, 2:170.

⁶³¹ Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *el-Kelimâtü't-tarîfe*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 8866/1, 26b-27a.

alınmasından ziyade Molla Sadrâ, Feyz-i Kâşânî, Abdürrezzâk Lâhîcî ve Hasan Geylânî gibi filozof sûfî olarak nitelenen isimlerin düşüncelerinin inşasında bu isimlerin etkili olmasıdır.

a) Molla Sadrâ

Kendi döneminde İbnü'l-Arabî takipçisi olarak nitelendirilen Molla Sadrâ, hayatının ilk dönemlerinde daha ziyade felsefî ilimlerle iştigal etmiş ve düşüncelerini bu birikim üzerinde kurmuştur. Sonraki dönemde ise Gazzâlî'de olduğu gibi manevî bir kriz yaşamamasından veya tasavvuf ve felsefe muhalifî mutaassıp ulemanın baskısından dolayı uzletî tercih etmiş ve Kum'un Kahek isimli bir köyünde uzun bir inziva sürecine girmiştir. Geç dönem metinlerde bu sürenin; 15 yıl olabileceği tahmininde bulunulmakla birlikte,⁶³² onun henüz hayatta olduğu dönemde kaleme alınan *Ma'ârifü'l-hakîka* (telif tarihi: muhtemelen 1045/1635-1050/1640) isimli eserde 30 yıla yakın olduğu ifade edilmiştir.⁶³³

İnziva sürecinden sonra Şiraz'a dönen Molla Sadrâ, yeni dönemde karşımıza eskiden beslendiği Meşşâî geleneğin birikiminin hakikate ulaştırma noktasında yetersiz olduğunu düşünen filozof sûfî olarak çıkar.⁶³⁴ Yaşadığı manevî dönüşümü *Esfârü'l-erba'a* (dört yolculuk) isimli eserinde ayrıntılı bir şekilde anlatan Molla Sadrâ, bu yolculukları halktan Hakk'a doğru yolculuk, ikincisi Hak ile Hak'ta olan yolculuk, üçüncüsü birinci sefere bir açıdan tekabül eden Hak'tan Hak ile halka yolculuk, dördüncüsü de ikinci sefere karşılık gelen halkta Hak ile yapılan yolculuk şeklinde isimlendirir.⁶³⁵ Bazı araştırmacılara göre, bu fikirsel ve manevî yolculuklarda Gazzâlî'den ilham almıştır.⁶³⁶ Esasen Gazzâlî'nin manevî yolculuğunda bu kadar detay bulamasak da Molla Sadrâ'nın düşünce dünyasında daha önce de belirttiğimiz gibi Gazzâlî'nin önemli bir yeri vardır.

Molla Sadrâ; İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşüncelerinden yoğun bir şekilde beslenmiştir. Konevî'nin İbn Sînâ'da tanrı âlem ilişkisini açıklamada anahtar bir role sahip olan mahiyet kavramına farklı anlam yüklemesi ve varlık-mahiyet ayrımında varlığı aslî unsur kabul etmesi,⁶³⁷ Molla Sadrâ da karşılık bulmuş ve o bu konuda

⁶³² Açıkgenç, "Molla Sadrâ", 30:260.

⁶³³ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 40a.

⁶³⁴ Bk. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârü'l-'akliyyeti'l-erba'a* (Beyrut: İhyaü't-Turâsî'l-Arabî, 1981), 1:4; Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Sadra, *Teşîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kum:, 1366), 7:10; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın BilgiTasavvuru*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 191-192.

⁶³⁵ Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârü'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 1:13.

⁶³⁶ Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Tasavvuf-i İran*, 249.

⁶³⁷ Konevî - Tûsî, *Sadreddîn Konevî ile Nasirüddîn et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar*, 66-70.

asâletü'l-vücûd nazariyesini temellendirmiştir.⁶³⁸ İbn Sînâ ve Sühreverdî düşüncesine çeşitli eleştiriler getirdiği halde Ekberî geleneğin düşünce yapısını tutarlı bulmuştur.⁶³⁹ Nitekim tefsirinde Firavun'un imanı konusunda İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini aktardıktan sonra “*Bu sözde hakikat kokusu gelmektedir*” ifadelerini kullanmıştır.⁶⁴⁰ Bundan dolayı muasır Kummî'nin de belirttiği gibi Molla Sadrâ, kendi döneminde daha ziyade Ekberî geleneğin vahdet-i vücûd anlayışına yakın görülmüştür.

Molla Sadrâ, eserlerinde Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr, Ebû Hafs Şehâbeddin Sühreverdî, İbnü'l-Fârîz, Attâr, Mevlânâ, Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Şeyh Mahmud Şebüsterî, Ebu Tâlib Mekkî, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi meşhur sûfîlerin sözlerine sıklıkla yer verir,⁶⁴¹ Mevlânâ, Evhadî, Senâî, Şebüsterî gibi sûfîlerin mesnevilerinden ve “Bazı muhakkikler der ki” şeklinde isim vermeden Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından çokça alıntı yapar.⁶⁴²

Risâle-i Se Aşl isimli eserini dikkate aldığımızda karşımıza tam anlamıyla sûfî bir Molla Sadrâ çıkar. Fakat o kendi anlayışını tekke sûfiliğinden ayırır ve bu çizgideki sûfiliğe çeşitli eleştiriler getirir. Ona göre hakiki mükâşefe ancak ilimle mümkün olduğu halde bu sûfîler, ilme ve ulemaya uzak durmuşlar ve en aslî ibadet olan ve hakiki marifet manasına gelen zikri sadece lafza indirgemişlerdir.⁶⁴³

Molla Sadrâ, “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” hadisini merkeze alarak⁶⁴⁴ hakiki ilmi, ilm-i nefis şeklinde tanımlar ve Konevî'nin de belirttiği gibi bu bilgiye ancak mükâşefe ve mücâhede yolunu takip eden şeriata bağlı âriflerin vakıf olabileceği ifade eder.⁶⁴⁵ Hem Konevî hem de Molla Sadrâ ârifler dışında marifet ilmiyle iştigal eden kelimcilerin ve filozofların hakiki bilgiye uzak olduklarını iddia ederler. Konevî bu zümreleri, marifet ilmine eşit derecede uzak görürken⁶⁴⁶ Molla Sadrâ bir derecelendirme yapar; filozofların nispeten bu ilimden nasipleri bulunduğunu belirtir, hakiki ilme en uzak kesim olarak mütekellimler, haşvî ve zâhirî kavramlarıyla nitelediği müctehidleri

⁶³⁸ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 87; Açıkgenç, “Molla Sadrâ”, 30:259-265.

⁶³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Sadra, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1: 57-80 (muhakkikin önsözü).

⁶⁴⁰ و يفوح من هذا الكلام رائحة الصدق، وقد صدر من مشكوة التحقيق و موضع القرب و الولاية Sadra, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 3:364.

⁶⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhsin Cihângîrî, “Muqaddime-i muşahhîh”, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, mlf. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1381hş), 16-17.

⁶⁴² Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, thk. Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1381hş), 40, 45, 62, 68, 70-74.

⁶⁴³ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 17.

⁶⁴⁴ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 15 ve devamı.

⁶⁴⁵ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 8; Konevî - Tûsî, *Sadreddîn Konevî ile Nasirüddîn et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar*, 28, 38.

⁶⁴⁶ Konevî - Tûsî, *Sadreddîn Konevî ile Nasirüddîn et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar*, 27-28.

konumlandırır ve onlara oldukça ağır eleştiriler getirir.⁶⁴⁷ Bu zümrelerin marifete uzak, basiretleri kapalı ve câhil olmalarına rağmen ehl-i marifete, dervişlere ve velilere düşmanlık ettiklerini, onları kâfir, putperest ve hatta katl-i vacip olarak gördüklerini belirtir.⁶⁴⁸ Eserin ismi olan *Se Aşl*'da (üç asıl) zâhirî ulemanın veya mütekellimlerin hakiki ilimden yani ilm-i nefsten nasiplerinin bulunmamasının sebeplerine dair üç sebep zikretmesinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan birincisi, cehalet, ikincisi mal, makam sevdası ve dünya arzusu, üçüncüsü ise nefs-i emmâreye uymak, yani bir yönüyle Şeytan'a tabi olmaktır.⁶⁴⁹

Molla Sadrâ'ya göre kelmacılar ve filozofların çoğunluğu nefsi zaafılarından dolayı gaybî bilgiler noktasında mukallittirler. Cennet, cehennem, kabir sorgusu, mizan, kitap ve müteşâbih ayetlerin yorumlanması gibi konularda nakli esas almak zorundadırlar. Ârifler ise bu zümrelere kapalı olan gaybî bilgileri yakînî ve burhânî olarak bilirler. O, bu konuda yakînî ve keşfî bilgiye filozofların bile ne kadar uzak olduğunu delillendirmek için “İslam filozoflarının reisi” şeklinde nitelediği İbn Sînâ'yı örnek gösterir. Onun gaybî konularda taklide rıza gösterdiğini ve bu meselelerin burhânî bilgiyle bilinmeyeceğine kanaat getirdiğini belirtir. İbn Sînâ gibi bir filozofun bile bu konularda yakînî bilgiye sahip değilken, dünya sevdalısı, nefsinin kulu, câhil ve basireti kapalı kelmacıların ve müctehidlerin bu ilimden nasiplenmelerinin mümkün olamayacağını ifade eder.⁶⁵⁰ Buna örnek mahiyetinde *kısrî* (kabukçu) şeklinde nitelediği meşhur müfessir Zemahşerî'nin tefsir yöntemine yer verir. Ona göre Zemahşerî gibi tefsirciler “*Ona ancak temizler dokunabilir*”⁶⁵¹ ayetini maddi temizlik şeklinde yorumlamışlardır. Fakat onların iddiasının aksine buradaki temizlikten maksat kalbî temizliktir ve bu da ancak şehvetin ve gazabın kirlerinden temizlenmekle mümkün olabilir. Çoğu âlim; bâtınını güzelleştirme ve kalbini hevânın kirlerinden temizleme gibi bir yola girmediğinden, makam ve şöhret peşinde koştuğundan dolayı bu ayet tefsirinde olduğu gibi onlarda âriflere ait yakînî bilgi hiçbir zaman hâsıl olamaz.⁶⁵²

Ahbârî ulemanın Şîî düşünceyi, tasavvuf ve felsefeden arındırma girişimleri devam ederken Molla Sadrâ'nın eserlerindeki tasavvufî ve felsefî içerik sorun olmuştur. *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa* isimli tasavvuf reddiyesinde tarih boyunca Şîî ulemanın tamamının tasavvuf karşısı olduğu iddia edilmiştir. Fakat Molla Sadrâ'nın *el-Esfârü'l-erba'a, Şevâhidü'r-rubûbiyye* ve *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye* gibi eserlerindeki

⁶⁴⁷ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 52.

⁶⁴⁸ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 7, 11, 12, 21, 52, 54, 63, 79.

⁶⁴⁹ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 15-35.

⁶⁵⁰ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 8, 41.

⁶⁵¹ Vâkıa 56/79

⁶⁵² Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 80.

tasavvufî içerik bu kurgunun ihlal edilmesi anlamına geliyordu. Yazar, onun eserlerindeki bu içerikleri kabul etmiş, bunu ihlal olarak değerlendirmiş ve çözüm olarak hadis usulündeki cerh-ta‘dîl hükmünü hatırlatarak Molla Sadrâ’yı cerh etmiştir.⁶⁵³

Dönemin meşhur tasavvuf muhalifi Muhammed Tâhir Kummî ise, felsefe reddiyesi olan *Hikmetü’l-‘ârîfîn* isimli eserinde genel anlamda İslam filozofların düşüncelerinin İslam akidesine muhalif olduğunu ispatlamaya çalışmakla birlikte eserin en sonunda ilginç bir şekilde konuyu İbnü’l-Arabî düşüncesine getirir, onu tekfir eder ve bu tekfiri temellendirmek için onun İslam inancına muhalif olduğunu iddia ettiği düşüncelerinin listesini yapar.⁶⁵⁴ Onun İbnü’l-Arabî’yi hedef almasının temel sebebi, gerçek muhatap olarak Ekberî geleneğin birikiminden faydalanan Molla Sadrâ ve onun çizgisindeki âlimlerdir. Muhammed Tâhir Kummî’ye göre ilk dönem sûfiler, felsefeye karşı oldukları halde Molla Sadrâ ve talebesi Feyz-i Kâşânî gibi âlimler bu iki geleneği mezcetmişler, bunu yaparken de özellikle İbnü’l-Arabî ve Konevî’den beslenmişlerdir.⁶⁵⁵

b) Feyz-i Kâşânî

Bu dönemde nazarî tasavvufla ilişkilendirilen başka bir isim de Molla Sadrâ’nın en meşhur talebesi ve damadı Feyz-i Kâşânî’dir (öl. 1090/1679). O, Şeyh Bahâî sonrası ilmiye geleneğinin en önemli simalarından birisidir. Entelektüel olarak oldukça üretken olan Feyz, *eş-Şâfi*, *el-Vâfi* gibi hacimli eserler dâhil olmak üzere yüzden fazla eser kaleme almıştır.⁶⁵⁶ Çoğu eserinde de görüleceği üzere tasavvufun onun hayatında ve düşünce sisteminde belirgin bir etkisi vardır. Nitekim 1065/1655 yılında yazdığı ve 58 yaşına kadarki hayatını kısaca özetlediği *Şerhü’ş-şadr* isimli risalesinde hayatı boyunca bâtinî ilimlere meftun olduğunu ve ilim tahsiline dair çabalarının tamamının bu ilmi hakkıyla tahsil etmeye yönelik olduğunu belirtir.

Feyz-i Kâşânî, Kaşan’da riyâzet ve ilim ehli bir ailede dünyaya gelmiş, burada dinî ilimleri tahsil etmiş, yirmi yaşında bâtinî ilimlerde kendine rehber bulmak maksadıyla İsfahan’a gitmiş, bu şehirde dönemin meşhur âlimlerinden hadis, fıkıh gibi ilimleri tahsil etmiştir. Fakat bu şehirde kendi ifadesiyle “Bâtinî ilimlerde nasibi olan bir

⁶⁵³ Müellifi Meçhul, *Kitâbü’l-Erba’in fi mefâ’ini’l-mutaşavvıfa*, 113a-113b.

⁶⁵⁴ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-‘ârîfîn*, 378-414.

⁶⁵⁵ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-‘ârîfîn*, 282, 352-353, 361.

⁶⁵⁶ Seyyid Mahmud Mar’aşî Necefî - Muhammed Hüseyin Emînî, *Fihristvâre-i Nüşahâ-yi Haftî-yi Âşâr-i ‘İlmî-yi Feyd Kâşânî* (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü’l-Uzmâ Mar’aşî Necefî, 2008); Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haftî Irân (FENHÂ)*, 36:301-303; Muhsin Nâcî Nasrâbâdî, *Fihristhâ-yi Hôdnevişt-i Feyd Kâşânî* (Meşhed : Âsitân-ı Kuds-i Razavî, 1377).

âlim” bulamamıştır.”⁶⁵⁷ Daha sonra bâtinî ilimlerde döneminin yegâne üstadı olarak nitelediği ve o dönemde Kum’un Kahek köyünde uzlette bulunan Molla Sadrâ’nın yanına gitmiş, burada sekiz yıl kalmış, bu süre içerisinde riyâzet ve mücâhedeyle meşgul olmuş ve nihayet bâtinî ilimlerde basireti açılmıştır. 1064/1654 yılında sûfilere muhabbeti olan, mutaassıp ve zâhirî ulemaya mesafeli olan II. Şah Abbas, onu Cuma namazı imamlığı ve halkı irşat için İsfahan’a davet etmiştir.⁶⁵⁸ Bundan sonraki süreçte Feyz’in şöhreti artmış ve bunun sonucunda da ulema sınıfından kendisine hasım olan bir cemaat oluşmaya başlamıştır.

Feyz-i Kâşânî, İsfahan’a gittiğinde sarayı basiret yoksunu zâhirî ulemanın sardığını belirtmiştir.⁶⁵⁹ Ona karşı oluşan muhalefetin iki önemli sebebi bulunmaktadır. İlki Cuma namazının farz-ı ayn olduğu görüşüne sahip olması ve bu hükmün icrasında gösterdiği hassasiyet, ikincisi ise sûfî temayülüdür. II. Şah Abbas onu, İsfahan’ın Merkez Camii’nde Cuma imamı olarak resmen görevlendirmiş ve kendisi de onun arkasında saf tutmuştur.⁶⁶⁰ Fakat bu dönemde gaybet sürecinde Cuma namazının farz-ı ihtiyarî ya da tamamen haram olduğunu düşünen geniş bir ulema kitlesi vardı ve onlar bu konuda çeşitli risaleler yazarak Feyz-i Kâşânî gibi düşünen âlimlere muhalefet etmişlerdir.⁶⁶¹ O ise eserlerinde bu konuya geniş yer ayırmış, Cuma namazının herhangi bir şartla kayıtlınamaksızın farz-ı ayn olduğuna dair risaleler kaleme almış ve hatta kâmil mümin olabilmek için bu ibadetin mutlaka yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁶²

Feyz-i Kâşânî’ye karşı oluşan muhalefetin ikinci ve belki de en önemli sebebi tasavvuf ve felsefeye olan temayülü ve onun ilmî ve siyasî nüfuzundan dolayı özellikle sûfî yapıların meşruiyet kazanmasıydı. Bundan dolayı o, hocası Molla Sadrâ’ya nispetle tasavvuf muhaliflerinin daha fazla nefretini celbetmiştir. Bunun muhtemel iki sebebi

⁶⁵⁷ Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, “Şerhü’s-şadr”, *Deh risale muhaqqık-i büzürg-u Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371), 59.

⁶⁵⁸ Kâşânî, “Şerhü’s-şadr”, 58-65.

⁶⁵⁹ Kâşânî, “Şerhü’s-şadr”, 68-75.

⁶⁶⁰ Kâşânî, “Şerhü’s-şadr”, 65-70.

⁶⁶¹ Feyz-i Kâşânî, gaybet döneminde Cuma namazının farz-ı ayn görüşüne sahip olmasından dolayı yaşadığı sıkıntılarının bir kısmına *İ’tizâr* isimli risalesinde yer vermiştir. Bk. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, “İ’tizâr”, *Deh risale muhaqqık-i büzürg-u Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371), 278-291. Ayrıca bk. Ca’feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:661-663.

⁶⁶² Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, “Ülfetnâme”, *Deh risale muhaqqık-i büzürg-u Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371), 213; Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, “Zâdü’s-sâlikîn”, *Deh risale muhaqqık-i büzürg-u Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371), 83.

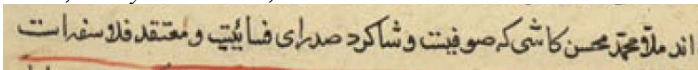
vardı. Birincisi, Feyz-i Kâşânî'nin yaşadığı dönemde özellikle de 1060/1650'lerden itibaren tasavvuf karşıtlığı ferdi bir mücadele olmaktan çıkarak kitlesel bir tavra dönüşmüş, ikincisi o, hocasına nispetle daha fazla cemiyet hayatına katılmıştır. Hocası uzun süre Kum'da inziva hayatı sürmüş, sonrasında ilmî faaliyetlerine Şiraz'da devam etmiş, yönetim ve ilim merkezi olan başkent İsfahan'dan genelde uzak durmuştur. Molla Sadrâ, eserlerinde marifetten nasipsiz olarak nitelediği dönemdeki âlimlere şiddetli eleştiriler getirmiş olmakla birlikte, kaynaklarda onun tasavvuf muhalifleriyle doğrudan mücadeleye girdiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Alinakî Kamare'î (öl. 1060/1650), Molla Sadrâ'ya *İhyâ*'ın tercüme edilmesine dair tevdi edilen göreve karşı bir reddiye yazmış olmakla birlikte, onun yazdığı bu reddiye tasavvuf karşıtlığına dair bir içeriğe sahip değildir.

Feyz-i Kâşânî uzun süre İsfahan'da bulunmuş, özellikle de II. Şah Abbas döneminde İsfahan'da önemli bir nüfuza sahip olmuş ve burada tasavvuf karşıtlarıyla doğrudan muhatap olmuştur. Dönemin önde gelen tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tâhir Kummî; Gazzâlî ve Mevlânâ gibi sûfîlerin felsefe karşıtı olmasına rağmen onların takipçisi olan Feyz-i Kâşânî'nin felsefe ve tasavvufu mezcettiğini belirtmiş ve ona yönelik sert eleştiriler getirmiştir.⁶⁶³ Aynı şekilde Feyz'in yaşadığı dönemde yazılan *Hidâyetü'l-'avâm*'da onun için "Molla Muhsin Kâşânî, ki kendisi sûfîdir, Sadrâ -yı Fesâî'nin talebesidir ve felsefeye inanır..."⁶⁶⁴ ifadeleri kullanılmıştır.

Feyz-i Kâşânî, kendi döneminde felsefî düşünceyle ilişkilendirilmekle birlikte⁶⁶⁵ hocasına nispetle onun düşünce sisteminde felsefî renk daha soluktur. O, daha ziyade Gazzâlî ve Ekberî geleneğin temsilcileri ile Mevlânâ gibi sûfîlerin metinlerinden beslenmiştir. Tasavvufun adabı ve amelî yönünü Gazzâlî'nin metinlerinden, varlık alanındaki düşüncelerini Ekberî geleneğin birikiminden istifadeyle sistemleştirmiştir. Bundan dolayı da bu dönemde Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Haydar el-Âmülî, Molla Câmi gibi *Fuşûş* şârihleri, Mevlânâ, *Gülşen-i Râz* müellifi Şebüsterî gibi sûfîlere yönelik eleştirilerin en önemli muhataplarından birisi Feyz-i Kâşânî'dir. O, Gazzâlî'nin tasavvuf mirasının Şîîliğe intikalinde önemli bir rol üstlenmiş ve bundan dolayı ona Gazzâlî mukallidi veya onun mezhebine mensup olma anlamında *Gazzâlîyyûn* denmiştir. Benzer şekilde onun Ekberî geleneğin varlık ve bilgi

⁶⁶³ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al- 'ârifîn*, 282.

⁶⁶⁴ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 140b.



⁶⁶⁵ Nasrâbâdî de (11/17. asır), Feyz'in felsefeyi tasavvufu cecettiğini belirtmiştir. Mîrzâ Muhammed Tâhir Nasrâbâdî İsfahânî, *Tezkire-i Naşrâbâdî*, thk. Vahîd Destgerdî (Tahran: Çâphâne-i Armağan, 1370), 155.

anlayışının Şîî düşünceye intikalinde önemli katkısı olmuştur. Feyz, eserlerinin çoğunda hocası Molla Sadrâ'da olduğu gibi hakiki ilme ancak ehl-i mârifetin muttali olabileceğini,⁶⁶⁶ bunlar dışındaki zümrelerin mesela kalamcılarının, fakihlerin ve filozofların ilim zannettiklerinin hakikatte kâl-u kâl ve cedelden ibaret olduğunu belirtmiş, fakat eserlerinde ehl-i mârifetin kimler olduğuna işaretle bulunmamıştır. Bu açıdan onun ehl-i mârifet kullanımı muğlak bir çağrışıma sahiptir. Fakat “Ehl-i mârifet der ki” ifadesinden sonra genellikle Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Ekberî geleneğin temsilcileri olan Konevî, Dâvûd-i Kayserî ve Haydar el-Âmülî gibi âlimlerin eserlerinden nakillerde bulunması⁶⁶⁷ onun bu kavramla kimleri kastettiğini ortaya koymaktadır.

Feyz-i Kâşânî, varlık anlayışını genel olarak Ekberî geleneğin vahdet-i vücûd, a'yân-ı sâbite ve hazarât-ı hams ilkeleri üzerine bina etmiştir. Bu anlayışı pek çok esere derç etmekle birlikte en belirgin şekilde *el-Leâ'li*, *Ülfetnâme*, *el-'Uşûlü'l-ma'ârif*, *el-Kelimâtü'l-meknûne* ve bu risalenin özeti olan *Kelimâtü'l-mahzûne*'de kendini göstermektedir. Ekberî geleneğin varlık tasavvurunu en iyi yansıtan risalelerden birisi olan *Kelimâtü'l-mahzûne*'deki içeriği dikkate alırsak esas itibarıyla Feyz-i Kâşânî'nin bu düşünceye getirdiği katkı sınırlıdır. Bu metin genel anlamda Ekberî geleneğin özellikle de *Fuûş* şârihlerinin metinlerinin özetlenmesinden ibarettir ve onun oldukça sınırlı tasarrufu vardır. İbnü'l-Arabî, Konevî, Dâvûd-i Kayserî ve Haydar el-Âmülî gibi isimlerin metinlerinden alıntılar olmakla birlikte özellikle Molla Câmi'nin *Fuûş* şerhi olan *Naqdü'n-nuşûş*⁶⁶⁸ ve yine bu çizgide kaleme alınan *Eşî'atü'l-Lema'ât*'in⁶⁶⁹ bir nevi özeti gibidir. Feyz-i Kâşânî'nin Ekberî geleneğin varlık tasavvuruna genel anlamda özgün bir katkısı olmamakla birlikte onun bu metinlerini özel kılan unsur, bu geleneğin birikimiyle Şîî akideyi uzlaştırma girişimidir. O, “Ehl-i mârifet der ki” şeklinde Ekberî geleneğin metinlerinden yaptığı alıntılardan sonra konuyu imamların sözleriyle veya

⁶⁶⁶ Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *el-Kelimâtü'l-meknûne min'ulûmi ehli'l-hikme ve'l-ma'rife*, thk. el-Kâçânî [?] el-Attaridî (y.y.:Müessesese-i İntişârât-ı Ferehânî, 1365), 8.

⁶⁶⁷ Krş. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, “*Kelimâtü'l-mahzûne*”, *Mecmû'a-i resâil-i Feyz*, thk. Muhammed İmâmî Kâşânî-Behrâd Câferî (Tahran: Medrese-yi Âlî Şehîd Mutahharî, 1387), 3: 36; Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Molla Câmi, *Naqdü'n-nuşûş fî şerhi Nakşi'l-Fuûş*, thk. Celâleddîn Âştîyânî (Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât Vizâret-i İrşâd-ı İslâmî, 1370), 46; Kâşânî, *el-Kelimâtü'l-meknûne min'ulûmi ehli'l-hikme ve'l-ma'rife*, 5, 25; Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Molla Câmi, *Eşî'atü'l-Lema'ât*, thk. Mukaddem Gevherî (Kum: Bûstân-i Kitâb, 1383), 37. Ayrıca *Beşâratü's-Şî'a* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'yi ehl-i mârifetin reislerinden birisi olarak tarif etmiştir. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Beşâratü's-Şî'a*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 6831/1, 58b.

⁶⁶⁸ Krş. Kâşânî, “*Kelimâtü'l-mahzûne*”, 45-47; Molla Câmi, *Naqdü'n-nuşûş fî şerhi Nakşi'l-Fuûş*, 46, 60, 66, 96.

⁶⁶⁹ Krş. Molla Câmi, *Eşî'atü'l-Lema'ât*, 37-46; Kâşânî, “*Kelimâtü'l-mahzûne*”, 36-49.

İmâmîyye Şîasî'nın temel akide metnilerindeki kısımlarla ilişkilendirmeye çalışır ve bir yönüyle İbnü'l-Arabî düşüncesini şîileştirir.

Feyz-i Kâşânî'nin Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî geleneği dışında Mevlânâ ve Şebüsterî'nin metinlerine de özel bir ilgisi vardır. Pek çok eserinde Mevlânâ'nın *Meşnevî*'den beyitlere yer vermiş, bunun yanında *Sirâcü's-sâlikîn* ismiyle *Meşnevî*'den seçmelerden oluşan bir eser de kaleme almıştır.⁶⁷⁰ Onun ilgi alanına giren başka bir metin de Şebüsterî'nin vahdet-i vücûd anlayışı çizgisinde kaleme aldığı *Gülşen-i Râz*⁶⁷¹ isimli mesnevisidir. Bu ilgi sadece Feyz-i Kâşânî ile sınırlı olmayıp Safevîler döneminde özellikle 11/17. asırdaki pek çok Şîî sûfî bu metinden beslenmiştir. Metinlerinde bu eserden beyitler aktarmışlar ve ehl-i zâhîrin bu eserin derinliğini idrakten areste oldukları konusunda ısrar etmişlerdir. Nitekim *Hadîkatü's-Şî'a* isimli tasavvuf reddiyesinde halkın, *Gülşen-i Râz*'daki beyitlerin manalarını açıklamaktan başka mahareti olmayan bir âlimi, asrın en efdal ve en bilgili âlimi olarak kabul ettiği belirtilmiştir.⁶⁷²

Tasavvuf muhalifleri *Gülşen-i Râz*'daki ifadelerin zâhirî manalarını ön plana çıkararak Şebüsterî'nin cebir anlayışına sahip olduğuna, Allah'ı varlıklara benzettiğine, hulul, ittihâd ve vahdet-i vücûda inandığına dair iddialarda bulunmuşlardır.⁶⁷³ Feyz-i Kâşânî ise bu iddialara karşı *Mişvâk* isimli bir risale yazarak kendi döneminde ehl-i zâhir ve hakikatten nasibi bulunmayan âlimler olarak nitelediği bir kesimin *Gülşen-i Râz*'daki içeriği zâhirîne göre yorumlayarak ârifleri tekfir ettiklerini belirtmiş ve onların düşüncesinin aksine selim akıl ve vicdanla düşünüldüğünde bu beyitlerde hakiki imanın çıkacağını ifade etmiştir.⁶⁷⁴ İmanı; âriflerin imanı ve avâmın imanı şeklinde ikiye ayırmış ve *Gülşen-i Râz*'daki gamze, göz, ebru, dudak, ağız, bûse, zünnar, put, küfür gibi kavramların ehl-i zâhir açısından küfre delalet edebileceğini fakat ârifler için hakiki

⁶⁷⁰ Bk. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Sirâcü's-sâlikîn* (*Müntehab Meşnevî-i ma'nevî*), thk. Cûyâ? Cihanbahş? (Tahran: Mîras-i Mektûb, 1380).

⁶⁷¹ Felsefî içeriğe de sahip olan bu metin aynı zamanda felsefe ve tasavvuf geleneklerinin varlık tasavvurlarının mezcinde önemli bir aşamadır. Örneğin bu dönemde İran'da bulunan Fransız seyyah Chardin, felsefî tasavvuf anlayışını anlattığı kısımda temsil noktasında *Gülşen-i Râz*'ı örnek göstermiş ve bu eseri kadim Yunan felsefî mirasıyla tasavvuf düşüncesinin mezc edildiği metin olarak değerlendirmiştir. Jean Chardin, *Seyâhatnâme-i Şârden*, trc. Muhammed Abbâsî (Tahran: İntişârâtı Emîr Kebîr, 1335), 5/282 ve devamı.

⁶⁷² Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 784.

⁶⁷³ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 27a, 41a, 109b; Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4: 144-145; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 2: 838-839; Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 59b; Ali b. Şeyh Hüseyin Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, nşr. Seyyid Sâdık Hüseyin Eşkeverî (Kum: Mecmeu Zehâyiru İslâmî, 1433), 95-98.

⁶⁷⁴ Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, "Mişvâk", *Deh risale muhakkağ-ı büzürg-u Feyz-i Kâşânî*, tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmânî (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam, 1371), 237.

imanı temsil ettiğini belirtmiş ve bu kavramları âriflerin ıstılahlarına göre açıklamıştır.⁶⁷⁵

Feyz-i Kâşânî, nazarî tasavvuf çizgisinden beslenmekle birlikte tasavvuf geleneğini hak ve bâtıl şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur. Tekke sûfiliğine veya serkeş dervişlere eleştiriler getirerek bu zümrelerin anlayışının, ehl-i mârifetin yolundan farklı olduğunu belirtmiştir. *el-Kelimâtü't-tarîfe* isimli eserinde kendisini tasavvufa nispet eden, aslı olmadığı halde kendisini keramet ehli olarak gören ve cin taifesinin kendi hizmetinde olduğunu iddia eden, hayvani gıdaları tüketmeyen, kırk günlük çileye girerek yemek yemeyen, uyku uyumayan, maişet için çaba sarf etmeyen, ilmi ve ulemayı küçümseyen, şarkılar eşliğinde raks yapan, zikir esnasında nara atan ve feryat eden bir zümre bulunduğunu ve bu zümrenin tasavvufu bir ilişkisinin bulunmadığını ifade etmiştir.⁶⁷⁶ Öte yandan *Zâdü's-sâlikîn* isimli risalesinde çileye girenler, hayvani gıdaları terkedenler, dört darp uygulayanlara eleştiri getirmekle birlikte az et yemenin, halvette oturma, sürekli zikirle meşgul olmanın kalbin nurlanmasına sebep olacağını belirtmiştir.⁶⁷⁷ Bu açıdan Feyz-i Kâşânî, hakiki tasavvufun ehl-i mârifetin anlayışı olduğunu belirtmekle birlikte bunun için gerekli olan riyâzetin de mutedil bir çizgide olması tavsiyesinde bulunmuştur.

Feyz-i Kâşânî'nin tasavvufu ilgili görüşlerinin döneminde ve sonrasında kafa karışıklığına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bir taraftan kendi dönemindeki tekke sûfiliğine yönelik eleştiriler getirmiş ve ayrıca 1083/1673 yılında⁶⁷⁸ kaleme aldığı Gazzâlî'nin *el-Münkız mine'd-dalâl*'ini taklit ettiği anlaşılan *el-İnşâf* isimli risalesinde hakikat arayışında filozofların, kelamcılarının ve sûfilerin metinlerine müracaat ettiğini, bu metinlerden bir fayda hâsıl olmadığını, sûfilerin görüşlerinin tumturaklı sözlerden ibaret olduğunu, hakiki marifetin ancak imamların yoluna tabi olmayla mümkün olacağını belirtmiştir.⁶⁷⁹ Aynı şekilde *Beşâratü's-Şî'a* isimli risalesinde özellikle Şîî düşünceye muhalif görüşlerinden dolayı İbnü'l-Arabî'ye çeşitli eleştiriler getirmiştir.⁶⁸⁰ Diğer taraftan *el-İnşâf*'tan daha sonra kaleme aldığı *Kelimâtü'l-mahzûne* (telif tarihi: 1089/1678)⁶⁸¹, *Kelimâtü'l-maznûne* (telif tarihi: 1090/1679)⁶⁸² ve *el-'Uşûlü'l-ma'ârif* (telif tarihi: 1089/1678)⁶⁸³ isimli eserlerinde kendi tasavvuf anlayışı doğrultusunda

⁶⁷⁵ Kâşânî, "Mişvâk", 243-283.

⁶⁷⁶ Kâşânî, *el-Kelimâtü't-tarîfe*, 48b-49a.

⁶⁷⁷ Kâşânî, "Zâdü's-sâlikîn", 87-88.

⁶⁷⁸ Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 5:59.

⁶⁷⁹ Kâşânî, "el-İnşâf", 113-119.

⁶⁸⁰ Kâşânî, *Beşâratü's-Şî'a*, 58b ve devamı.

⁶⁸¹ Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 26:581.

⁶⁸² Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 26:584.

⁶⁸³ Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 4:314.

dakik bir ayırım yaparak Gazzâlî ve Ekberî geleneğin çizgisini, hakiki din anlayışı olarak nitelemiş ve onların görüşlerini Şîî düşünceyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu açıdan kısmen çelişkili sayılabilecek bu tutum, Feyz'in hem tasavvuf muhalifi hem de sûfî olarak konumlandırılmasına sebep olmuştur.

Geç dönemdeki bazı araştırmacılar *el-İnşâf* isimli risalesindeki tasavvuf eleştirilerini merkeze alarak ve bu eserlerden sonra yazdığı İbnü'l-Arabî çizgisindeki metinlerini, mutedil çizgide olmak koşuluyla zühd ve mücâhedeyi tavsiye etmesini ve bunları marifetin anahtarları olarak değerlendirmesini⁶⁸⁴ görmezden gelerek onun hayatının sonlarına doğru tasavvuftan tövbe ederek Ahbârîliğe yöneldiğini iddia etmişlerdir.⁶⁸⁵ Kendi dönemindeki tasavvuf muhaliflerinden bazıları onun tasavvuf karşıtı olduğunu iddia etmişler, bunu yaparken de *el-İnşâf* risalesinden ziyade *el-Kelimâtü't-tarîfe* ve *Zâdü's-sâlikîn* gibi metinlerdeki tekke sûfiliğine ve *Beşâratü's-Şî'a* isimli risalesinde özellikle Şîî düşünceye muhalif görüşlerinden dolayı İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri ön plana çıkarmışlardır.⁶⁸⁶ Dönemin tasavvuf muhaliflerinden Nimetullâh Cezâirî, aslı olmadığı halde bazı sûfilerin Feyz-i Kâşânî'nin kendi tarikatlarına mensup olduğunu iddia ettiklerini belirtmiş,⁶⁸⁷ bu iddiayı çürütmek için de onun *el-Kelimâtü't-tarîfe*'deki bazı sûfilere yönelik eleştirilerine ve Şeyh Muhammed Ali Meşhedî'nin iddiaları hakkında yazdığı mektuba yer vermiştir.⁶⁸⁸

Cezâirî, Feyz-i Kâşânî'nin kendi tarikatlarına mensup olarak gören sûfiler bulunduğunu belirtmiş fakat herhangi bir tarikat ismi zikretmemiştir. Sonraki dönem kaynakları esas alırsak muhtemelen bu sûfiler, Feyz-i Kâşânî'nin kendi tarikatlarına mensup olduğunu iddia eden Nûrbahşiyye ve Zehebiyye tarikatları mensuplarıdır.⁶⁸⁹ Onun sûfî olarak anılmasına karşı çıkanlardan birisi de oğlu Muhammed b. Muhsin İlmülhudâ'dır (öl. 1115/1703). Babasının vefatından 18 yıl sonra (1108/1697 yılında) yazdığı tasavvuf reddiyesinde onun, *el-Kelimâtü't-tarîfe* ve *Beşâratü's-Şî'a* isimli eserlerindeki bazı sûfilere yönelik eleştirilerini ön plana çıkarmış ve sûfî olduğu iddialarını çürütmeye çalışmıştır.⁶⁹⁰ İlmülhudâ'nın bu girişimi, muhtemelen Muhammed

⁶⁸⁴ Kâşânî, "Zâdü's-sâlikîn", 88.

⁶⁸⁵ Muhammed Ali Âzâd Keşmîrî, *Nücûmü's-semâ' fî terâcimi'l-'ulemâ*, thk. Mîr Hâşim Muhaddis (Tahran: Sâzman-ı Teblîgât-ı İslâmî, ts.), 123-124.

⁶⁸⁶ Muhammed b. Muhsin İlmülhudâ, *Risâle der Reddi Şufiyye*, thk. Resûl Ca'feriyân (Kum: Neşri Mürrih, 1398), 173-174.

⁶⁸⁷ Bu nispeti destekleyecek veriler de mevcuttur. Nitekim Feyz'in muasırı olan rical yazarı Abdullah Efendî, onun hakkında "Onun bazı sûfî tarikatlara meyli vardı" ifadesini kullanmıştır. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 5:181. *الا أن فيه ميلا الى بعض طريقة الصوفية*

⁶⁸⁸ Cezâirî, *Maqâmâtü'n-necât*, 220b-221a.

⁶⁸⁹ Neyrîzî, *Hikmat al-'arifin (Faşlü'l-hitâb)*, 82b-83a; Şîrâzî, *Tarâikü'l-hakâik*, 2:322.

⁶⁹⁰ İlmülhudâ, *Risâle der Reddi Şufiyye*, 170-174.

Bâkır Meclisî’de olduğu gibi dönemin sûfileri tarafından babasının sûfî kimliğinin istismar edilmesine yönelik tepkiden kaynaklanmaktadır.

Feyz-i Kâşânî’nin eserleri bir bütün olarak ele alındığında tasavvuf muhaliflerinin onun tasavvuf karşıtı olduğuna dair iddiaları seçmeci bir yaklaşıma işaret etmektedir. Çünkü tasavvuf muhalifi olduğuna dair delil olarak sunulan *el-Kelimâtü’l-ı-tarîfe* isimli eserinde o, hakikatte sûfî olmadığı halde kendilerini bu zümreye isnat eden, ilmi küçümseyen, gınâ eşliğinde raks yapan, vecde halinde şiirler söyleyen ve şeriatın yükümlülüklerini ihmal eden bir kesim bulunduğunu belirtmekle birlikte aynı metinde geçmişteki sûfileri ehl-i mârifet ve dini hakkıyla idrak edenler olarak nitelemiş ve kendi döneminde ehl-i zâhir olan ve hakikatten nasibi bulunmayan tasavvuf muhalifi bir zümrenin onları tekfir ettiğini belirtmiştir.⁶⁹¹ Bundan dolayı *el-Kelimâtü’l-ı-tarîfe*’deki ifadeler onun mutlak olarak tasavvuf karşıtı olduğunu destekler mahiyette değildir. Bu risaleden sonra yazdığı eserlerinde de Gazzâlî, İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfilerin düşüncelerinden beslenmiş ve onlara methiyelerde bulunmuştur.

Feyz-i Kâşânî’nin tasavvuf muhalifi olarak nitelenmesine sebep olan diğer bir hadise de Şeyh Muhammed Ali Meşhedî’nin- ki bu kişi büyük ihtimalle Zehebiyye Tarikatı’nın 29. şeyhi Müezzîn Horasânî’dir-⁶⁹² Feyz-i Kâşânî’in sûfilere has fiillerin çoğunluğuna cevaz verdiği ve kendisinin de meclislerde bu fiillerde dervişlere iştirak ettiği iddialarına karşı yazdığı mektuptur. Buna göre, İsfahan’da önemli bir nüfuza sahip olan Şeyh Muhammed Ali Meşhedî, asıl memleketi olan Meşhed’e döndükten sonra burada da nüfuzunu artırmış ve bundan dolayı tasavvuf muhaliflerinin tepkisini çekmiştir. Muhalifler, onun düşüncelerine ve genel anlamda tasavvuf geleneğine yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Şeyh Muhammed Ali Meşhedî ise sûfilere has düşünce ve fiillerin şeriata uygun olduğunu ve aynı şekilde İsfahan’da bulunan Feyz-i Kâşânî’nin de bunlara cevaz verdiğini ve hatta kendisinin de zikir meclislerinde sûfilere iştirak ettiğini iddia etmiştir. Bunun üzerine Muhammed Mukîm Meşhedî isimli birisi Feyz-i Kâşânî’ye bu şeyhin söylediklerinin doğru olup olmadığını sormak için mektup yazmıştır. Söz konusu mektubun içeriği şu şekildedir:

Aciz kul Muhammed Mukîm Meşhedî yeryüzünün zirvesine hürmetlerini sunar: Başkent İsfahan’dan Meşhed’e kadar şöhreti yayılmış olan Mevlânâ Muhammed Ali Sûfî Meşhedî, meclislerde ve mahfillerde celî zikrin, kelime-i tevhidle birlikte âşikâne şiirler söylemenin, vecdenin, raks yapmanın, hayvani gıdaları terk etmenin, çileye girmenin ve benzeri sûfilere adet haline getirdiği fiillerin ibadet olduğunu ve sizin de bu fiillere

⁶⁹¹ Kâşânî, *el-Kelimâtü’l-ı-tarîfe*, 61b-62b.

⁶⁹² Anzali, *Mysticism in Iran*, 88.

ruhsat verdiğinizi hatta yüce meclisinizde de ara sıra böyle fiillerin icra edildiğini iddia etmiştir. Buradaki Şiîler, size isnat edilen bu iddiaların doğru olup olmadığı konusunda kararsız kaldılar...

Feyz bu mektubu şu şekilde cevaplamıştır:

“Fesübhânullah, bu apaçık bir iftiradır.”⁶⁹³ Kur’an ve hadiste bulunmayan ve masum imamlardan hakkında haber vârid olmayan bir konunun caiz olduğunu söylemekten Allah’a sığınırım. Bilakis bu fiillerin muhalifine Kur’an ayetleri inmiştir. Allah Teâlâ “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez”⁶⁹⁴ buyurmuştur. Aynı şekilde hadiste de Hz. Peygamber, yüksek sesle ve abartılı bir şekilde tekbir ve tehlili de yasaklamıştır. Buyurmuştur ki; “Düzgün bir şekilde dua etmeyen ve yakarmayan kişiden uzak durun ve siz de bu şekilde yapmayın”. Aynı şekilde diğer fiillerin de yasak olduğuna dair haberler vârid olmuş veya bunlara izin verildiğine dair haber bulunmamaktadır. “Eğer gerçek müminlerseniz Allah size, bir daha asla böyle bir şey yapmamanızı öğütüyor.”⁶⁹⁵ Yazan: Muhsin ismiyle meşhur Muhammed b. el-Murtaza.⁶⁹⁶

Söz konusu mektubun gerçek olup olmadığı konusunda kesin bilgiye sahip değiliz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu mektuba ilk defa henüz Feyz-i Kâşânî hayattayken kaleme alınan *Hidâyetü’l-‘avâm* isimli tasavvuf reddiyesinde yer verilmiş ve sonraki metinlerde bu mektup onun sûfî olmadığına delili olarak sunulmuştur.⁶⁹⁷ Bu dönemde sûfîlerin yazdıkları tasavvuf müdafaası metinlerinde ise bu mektuptan hiç bahsedilmemiştir. Fakat Feyz’in kendi metinlerindeki tekke sûfiliğine yönelik eleştirileri dikkate aldığımızda mektupta bahsedilen fiillere zaten karşı çıktığı açık bir şekilde görülecektir.

Şiî sûfîler yazdıkları tüm metinlerde Feyz-i Kâşânî’ye sûfî âlim olarak yer vermişlerdir. Fakat tasavvuf muhalifleri bu konuda farklı görüşlere sahiptiler. Bazıları bu iddiaya şiddetle karşı çıkarken, bir kısmı sûfî olduğunu kabul ederek bu temayülünden dolayı ona eleştiriler getirmişler ve hatta bazıları onu tekfir edecek seviyede tenkit etmiştir. Muasırı olan Ali Rızâ Tecellî (öl. 1085/1675) Feyz-i Kâşânî’nin Cuma namazının farz-ı ayn olduğuna dair yazdığı risalelere karşı kaleme aldığı *Şalâtü’l-cum’a* isimli reddiyede (telif tarihi: 1081/1670)⁶⁹⁸ onun bazen İbnü’l-Arabî’nin müridi olduğunu, bazen Gazzâlî’nin sözlerini vaaz olarak sunduğunu, bazen

⁶⁹³ Nûr 24/6

⁶⁹⁴ el-Araf 7/55

⁶⁹⁵ Nûr 24/17

⁶⁹⁶ Asâm, *Hidâyetü’l-‘avâm*, 127b-128a; Ca’feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:772-773.

⁶⁹⁷ Cezâirî, *Maqâmâtü’n-necât*, 219b-220a.

⁶⁹⁸ Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 21:761.

Meşşâî filozofların görüşlerine meylettiğini, bazen de İsrâkîlerin görüşlerinden beslendiğini belirtmiştir.⁶⁹⁹ Onun hayatta olduğu dönemde yazılan *Hidâyetü'l-'avâm*'da ise eserlerinde bazı sûfilere yönelik eleştiriler bulunmakla birlikte onun sûfî olarak büyük bir şöhrete sahip olduğu⁷⁰⁰ ve Gazzâlî gibi sûfî şeyhlerin âşığı olduğu bilgisine yer verilmiştir.⁷⁰¹

Feyz-i Kâşânî'ye en fazla eleştiri getirilen metinlerden birisi onun vefatından birkaç yıl sonra yazılan *Kitâbü'l-Erba'în fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa* isimli tasavvuf reddiyesidir. Onun *el-Kelimâtü'l-meknûne* ve *'İlmü'l-yakîn* gibi eserlerindeki varlık konusundaki açıklamalarına yer veren yazar, bu düşüncelerin Şîî akideye muhalif olduğunu ve bunların tamamının İbnü'l-Arabî geleneğinin vahdet-i vücûd anlayışından iktibas edildiğini belirtmiştir.⁷⁰² 12/18. asrın önde gelen Şîî âlimlerinden Bahrânî (öl. 1186/1772) ise İbnü'l-Arabî çizgisinden beslenmesinden dolayı Feyz-i Kâşânî'ye en ağır eleştiri getirenlerden birisidir:

Onun -Allah muhafaza eylesin- neredeyse küfrü gerektirecek seviyede sûfilerin ve filozofların mezhebine ait, örneğin vahdet-i vücûd anlayışına delalet eden görüşleri bulunmaktadır. Bu konuda [vahdet-i vücûd] çirkin bir risale yazdığına vakıf oldum. Bu risalede zındık İbnü'l-Arabî'nin görüşleri hâkimdi. Her ne kadar “Âriflerden birisi buyurmaktadır” şeklinde ifade etse de risalenin çoğunluğu İbnü'l-Arabî'den yapılan nakillerden müteşekkildi. Biz onun bu risalede ve diğer eserlerindeki görüşlerinin tamamını sûfilere reddiye olarak yazdığımız *en-Nefahâtü'l-melekûtiyye fî'r-red 'ale's-şûfiyye*⁷⁰³ isimli risalemizde naklettik.⁷⁰⁴

c) Hasan Geylânî

Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî'nin nazarî tasavvuf çizgisi oldukça teorik olmakla birlikte, bu anlayışı daha da somutlaştırmak için bu dönemde Şîî sûfiler listesinde yer alan bir ismin ilmî temayülünü tahlil etmek konunun daha iyi anlaşılması noktasında bize yardımcı olacaktır. Bunlardan birisi maalesef herhangi bir eserine ulaşamadığımız⁷⁰⁵ fakat dönemin kaynaklarında “felsefe ve tasavvufu mezceden ârif”⁷⁰⁶

⁶⁹⁹ Bk. Muhammed Takî Dânişpejûh Dânişpejûh, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haşfî-yi Kitâbhâne-i Merkezi Dânişgâh* (Tahran: Çâphâne-i Dânişgâh, 1340), 14:3604; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 2:771.

⁷⁰⁰ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 125a.

⁷⁰¹ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 142b.

⁷⁰² Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 9a.

⁷⁰³ Bu eser hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Muhtemelen günümüze ulaşmamıştır.

⁷⁰⁴ Yusuf b Ahmed Bahrani, *Lü'lü'etü'l-Bahreyn fî'l-icazât ve terâcimu ricâli'l-hadîs*, thk. Seyyid Muhammed Sâdık Bahrululûm (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1986), 121.

⁷⁰⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hasan Geylânî'nin sadece Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Salâmân u Absâl* isimli risalesinin Farsça'ya tercümesi günümüze ulaşmıştır. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haşfî İrân (FENHÂ)*, 18:317-318. Bu tercümenin bir nüshası, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde 2096 numaralı mecmuada yer almaktadır.

şeklinde tarif edilen Hasan Geylânî'dir (öl. 1094/1683 [?]).⁷⁰⁷ Rical yazarı Efendî, Geylânî hakkında kendi muasırı olduğunu, İsfahan'da Cami-i Kebîrî Abbâsî'de müderrislik yaptığını, sûfiler ve filozofların kendi görüşlerine olan ilgisinden dolayı ona muhabbet besledikleri bilgisini vermiştir. Bunun yanında pek çok sûfî ve filozof hakkında verdiği bilgiyi onun için de tekrarlamış ve felsefî ilimlerde oldukça mahir olmakla birlikte, dinî ilimlerde nasibinin bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁰⁸

“Şu an İsfahan'da felsefe kitaplarını mütalaa etmekle meşgul” ifadesinden Geylânî'yi yakından tanıdığı anlaşılan Şâmlû'nun (11/17.asır) verdiği bilgilere göre bazı öğrencileri, felsefe alanındaki yetkinliğinden dolayı onu “Muallim-i sâni” olarak isimlendirmişlerdir. Bunun yanında o, ilmî mesaisinin çoğunluğunu Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sini şerh etmeye sarf etmiş ve bu metne hacimli bir şerh yazmıştır. Şâmlû, döneminde *Meşnevî* üzerine uzmanlıkta ondan daha iyisinin bulunmadığını ve onun *Meşnevî*'nin hiçbir beytinin müphem kalmaması için uzun mesailer harcadığını ifade etmiştir.

Geylânî, *Meşnevî* dışında hacimli bir tasavvuf eseri de kaleme almıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın *İşârât* ve *Şifâ*'sına, Kazvî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ına ve İmâmiyye Şîası'nın temel hadis kitabı olan *el-Kâfî*'ye şerhler yazmıştır.⁷⁰⁹ Bu dönemin sûfî yazarlarından Hekîm Mü'min, Geylânî'ye yazdığı mektupta onun felsefî ilimlerdeki yetkinliğine değinmiş ve onu Sokrat, Platon ve Aristo gibi filozoflarla kıyaslamıştır.⁷¹⁰ Bazı kaynaklarda ona, *Rabtü'l-hikme bi't-tasavvuf* isimli bir eser de nispet edilmiştir.⁷¹¹ Eserin ismi üzerinden tahmin yürütürsek, felsefe ve tasavvufu uzlaştırmaya dair bir girişim olduğu tahmininde bulunabiliriz. Bunun yanında o, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Salâmân u Absâl* isimli risalesini Farsça'ya tercüme etmiştir. Tercümenin başına İbn Sînâ'nın *İşârât*'ın *Makâmâtü'l-ârifîn* kısmındaki “Âriflerin, dünya hayatında kendilerine has dereceleri ve makamları vardır” sözünü eklemiştir.⁷¹² Dönemin kaynaklarındaki bu bilgileri esas aldığımızda karşımıza *Meşnevî* uzmanı, tasavvuf

⁷⁰⁶ “تصوف را با حکمت مربوط ساخته” Nasrâbâdî İsfahânî, *Tezkire-i Nasrâbâdî*, 157.

⁷⁰⁷ Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte bazı kaynaklarda ömrünün sonlarına doğru delirdiği ve 1094/1683 yılında vefat ettiği bilgisine yer verilmiştir. Bk. Muhammed Simâmî Hâirî, *Bozorgân-i Tunkâbun* (Kum: Kitabhâne-i Umûmî Hazreti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1372), 85-87.

⁷⁰⁸ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1:184-185.

⁷⁰⁹ Şâmlû, *Kıyasu'l-hâkânî*, 2:52-53.

⁷¹⁰ Muhammed Mü'min el-Hüseynî Tabîb Tünükâbünî, *Nâme-i Deylemî be Hakîm Mü'min*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3321/42, 520.

⁷¹¹ Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 9:245; Muhammed Rızâ Nasîrî, *Eser-i Âferînân*, 2. Bs (?): Encümeni Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengi, 1384), 2:267.

⁷¹² Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 18:317-318.

alanında hacimli bir eser yazan, temel felsefe metinlerine şerhler kaleme alan, aynı zamanda hadis alanıyla da ilgilenen müderris bir âlim portresi çıkmaktadır.

Bunlar dışında dönemin bazı kaynaklarında verilen bilgilerden Hasan Geylânî'nin bu dönemde yoğun bir şekilde yürütülen vahdet-i vücûd tartışmalarında, bu anlayış lehine taraf olduğunu öğreniyoruz. *Fütûhu'l-mücâhidîn* isimli tasavvuf müdafaasındaki bilgilere göre, tasavvuf muhalifi ve özellikle de vahdet-i vücûd anlayışına karşı olan bir âlim, Geylânî'ye gelerek vahdet-i vücûdun ne manaya geldiğini sormuştur. O, bu âlimin vahdet-i vücûdu idrak etme seviyesinde olmadığını bildiği için bu soruyu geçiştirmeye çalışmıştır. Fakat bu kişinin ısrarı üzerine “Bir varmış bir yokmuş, Allah'tan başka kimse yokmuş” şeklinde kapalı bir cevap vererek bu kişiden kurtulmaya çalışmıştır. Bir başka tasavvuf muhalifi ise ona, “Neden sûfiler, her şeyi Allah olarak bilirler?” diye sormuş, o ise bu soruya “Yanlış biliyorsun. Çünkü sûfiler seni köpekten daha aşağı bir mertebede kabul ederler. Nasıl olur da seni Allah bilsinler” şeklinde aşağılayıcı bir cevap vermiştir.⁷¹³

2.2. Kurumsal Şîî Tarikatlar

Safevîler döneminde özellikle de 11/17. asrın ikinci yarısından itibaren Şîî tasavvuf anlayışına yönelik yazılan çok sayıda reddiyenin yazarı, İran halkının çoğunluğunun sûfilerin hilelerine aldanarak tarikatlara meylettiğine dair kaygılarını dillendirirler, fakat genelde tarikat isimlerini ve temsilcilerini zikretmezler. Öte yandan bu dönemde yazılan rical ve fihrist kitaplarında pek çok sûfî şahsiyetten bahsedilir, fakat onların mensubiyetlerine dair herhangi bilgiye yer verilmez.⁷¹⁴ Bazı rical yazarları ise ya sûfîleri görmezden gelirler ya da yer verdikleri kişilerin tasavvufla ilişkisine dair herhangi bir kayıt düşmezler.⁷¹⁵ Tarih kitaplarında da benzer bir durum söz konusudur. Bu kitaplarda sûfiler, anlatılan bazı olayların parçası olmasına rağmen onların genellikle sûfî kimliklerine ve mensubiyetlerine dair bilgi verilmez. Belki de bunun tek istisnası Şâmlû'nun (11/17. asır) kaleme aldığı *Kışaşu'l-hâkânî* (telif tarihi: 1072/1662-1085/1675 arası) isimli eseridir. O, Safevî tarihini konu aldığı eserinin sonunda dervişler başlığı altında bazı Şîî sûfiler hakkında bilgiler aktarır fakat o da benzer şekilde sûfilerin tarikat mensubiyetlerine dair bir kayda yer vermez.⁷¹⁶ Bundan dolayı bu dönemdeki kurumsal tasavvuf ekollerinin tarihini, fikrî yapısını, temsilcilerini,

⁷¹³ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 32a-b.

⁷¹⁴ Bu dönemin en önemli rical yazarlarından Abdullah Efendî *Riyâzü'l-'ulemâ* isimli hacimli eserinde pek çok âlim hakkında sûfî olduğu veya bazılarının şeyh olduğunu belirtir fakat bunların hangi tarikata mensup olduğuna dair bir bilgiye yer vermez. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2/283-285, 2/315-316, 3/91, 5/181.

⁷¹⁵ Bk. Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*.

⁷¹⁶ Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*, 2:183-201.

nüfuzunu ve doğal olarak da tasavvuf reddiyelerinin muhataplarını tespit etme konusunda önemli güçlükler söz konusudur. Fakat tasavvuf reddiyelerindeki sınırlı ve dolaylı atıflar ile sûfilerin yazdıkları metinlerin içeriklerini hesaba kattığımızda karşımıza reddiye metinlerinin en önemli muhatapları olarak Kübreviyye'nin Şîleşen iki kolu olan Zehebiyye ve Nûrbahşiyye tarikatları çıkar. Bu noktada akla gelen ilk ve en önemli soru, tasavvuf karşıtları ve sûfiler arasındaki şiddetli mücadelede Safeviyye tarikatı ve buna bağlı olarak Kızılbaşların nerede durduğu ve reddiye metinlerinin muhataplarının Kızılbaşlar olup olmadığıdır.

Kathryn Babayan, tasavvuf reddiyelerinin asıl muhatapları olarak Kızılbaşları konumlandırmış, bunu yaparken de Noktaviyye tarikatıyla ilişkilendirilen Dervîş Hüsrev ve Dervîş Rızâ gibi şeyhlerin ayaklanmalarını ve onların etrafında oluşan zümrelerin siyasî iddialarını merkeze taşımıştır. Buna göre birisi I. Şah Abbas, diğeri Şah Safî döneminde ayaklanmanın liderliğini üstlenen bu iki kişinin siyasî iddiaları ve onların Kızılbaşlarla ilişkili olması, siyasî ve dinî anlamda Kızılbaşlara ve genel anlamda tasavvuf geleneğine karşı mücadelenin başlamasını tetiklemiştir. Ulema ise Şîî sûfilere yönelik yazdıkları reddiyelerle bu mücadelenin dinî ve fikrî meşruiyetini tesis etmişlerdir.⁷¹⁷ Fakat bize göre Babayan'ın bahsettiği bu iki ayaklanma, metinlerin içeriğini oluşturacak entelektüel ve toplumsal ağırlığa sahip değildi ve ayrıca hiçbir reddiye metninde bu iki olaya işarette bulunulmamıştır. Bu olaylar daha ziyade dönemin tarihçilerini ilgilendiren yerel çapta hareketler olup, onların da ancak birkaç kaç sayfa yer ayırdığı olaylar olarak kayıtlara geçmiştir.⁷¹⁸

11/17. asrın ikinci yarısında kaleme alınan çok sayıda tasavvuf reddiyesine cevap mahiyetinde Safeviyye tarikatı mensupları ya da Kızılbaşlar tarafından tasavvuf müdafaası maksadıyla kaleme alınmış herhangi bir metin, aynı şekilde söz konusu reddiyelerde de bu tarikata ve mensuplarına dair doğrudan eleştiriler tespit edemedik. Bu noktada söz konusu metinlerde Safeviyye tarikatının muhatap alınmamasıyla ilgi çeşitli ihtimaller akla gelmektedir:

- a) Bu dönemde söz konusu tarikat güçlü bir varlığa sahip değildi,
- b) Bu tarikat mensupları konuyu metinlerde işleyebilecek entelektüel birikime sahip değillerdi,

⁷¹⁷ Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 48-64, 148-195.

⁷¹⁸ Mahmûd b. Hidâyetullah Afûştâî Netanzî, *Nuķâvetü'l-âşâr fî zikri'l-aḥyâr*, thk. İhsan İşrâkî (Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1373), 514-528; Muhammed Ma'sum b. Hâcegî İsfahânî, *Hulâşatü's-siyer* (Tahran: İntişârâtı İlmî, t.s.), 117-121; Türkman, *Târîḥ-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*, 1:600-604; Hâce İskender Bey Münşî Türkman, *Zeyli Târîḥ-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*, thk. Ferîd Süheylî Hansârî (Tahran: Kitâbfurûş-i İslâmiyye, 1318), 83-85.

- c) Siyasî nüfuzları kendi düşüncelerini müdafa etme gibi bir ihtiyaca gerek bırakmamıştı,
- d) Bu tarikata yönelik eleştirinin aynı zamanda siyasî yönden de cephe almak noktasında ellerini zayıflatacağı için tasavvuf muhalifleri bilinçli olarak bu tarikatı paranteze almışlar veya görmezden gelmişlerdir.

Öte yandan tarikat mensubiyetini tespit edemediğimiz tasavvuf müdafaası maksadıyla metinler yazan ve Safeviyye tarikatına mensup olmaları ihtimal dâhilinde olan sûfiler de söz konusudur.⁷¹⁹ Fakat eğer böyle bir mensubiyet söz konusu olsaydı, tasavvuf muhaliflerine karşı ellerini güçlendiren bir unsur olması sebebiyle bu mensubiyete daha güçlü vurgu yapmaları beklenirdi.

Şîî sûfilerin yazdıkları metinlerde aktarılan bilgilerden bu dönemde Safeviyye tarikatı mensuplarının varlığına ve bunların yazdıkları eserlere dair hiçbir atıf tespit edemedik. Biz bu tarikatın tarihi ve özellikle Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî'nin düşüncelerine dair bilgileri daha çok diğer tarikat mensuplarının yazdıkları eserlerden öğreniyoruz. Örneğin Nûrbahşîyye mensubu Haşrî Tebrîzî (11/17. asır), Muhakkik Erdebîlî (11/17. asır) ve büyük ihtimalle yine bu tarikata mensup Hüseyin b. Abdâl Zâhidî (11/17. asır) Nûrbahşîyye temsilcileriyle birlikte Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî'nin de tasavvuf görüşlerine ve Safeviyye silsilesine yer vermişlerdir.⁷²⁰ Ayrıca Zâhidî ve Erdebîlî Safeviyye silsilesini konu edindikleri müstakil eserler kaleme almışlardır.⁷²¹ Aynı şekilde Zehebiyye tarikatı mensuplarından Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668) ve Necîbüddîn Rızâ Zargar Tebrîzî İsfahânî (öl. 1108/1697) eserlerinde Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî'nin görüşlerine ve Safeviyye tarikatı silsilesine yer vermişlerdir.⁷²²

Sûfilerin yazdıkları metinler arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece iki metinde 11/17. asırda Safeviyye tarikatı mensuplarının bulunduğu iması söz konusudur. Nimetullâh Şîrâzî (öl. 1050/1640'tan sonra), *Ma'ârifü'l-hakîka*'da (telif tarihi: muhtemelen 1045/1635-1050/1640) tasavvuf muhalifi olan Tebriz şeyhülislâmının bütün sûfilere lanet okumasına rağmen Şâh'ın ve Safeviyye sûfilerinin korkusundan

⁷¹⁹ Bu dönemde Şîî tasavvuf geleneği müdafaası için *Tabşîratü'l-mü'minîn*, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, *Tühfetü'l-uşşâk* ve *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih* isimli metinler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin yazarlarının hangi tarikata mensup olduklarına dair dönemin kaynaklarından ve eserlerinin içeriğinden herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Bu eserler hakkında ikinci bölümde detaylı bilgi verilecektir.

⁷²⁰ Hüseyin b. Abdâl Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerhu Misbâhi's-şerî'a*) (İsfahân: Dânişgâh-i İsfahân, Yüksekisans tezi, thk. Meryem Ensârî, 1389), 32, 52.

⁷²¹ Molla Muhammed Emîn Haşrî Tebrîzî, *Ravza-i Ethâr*, thk. Azîz Devletâbâdî (Tebriz: İntişârât-i Sütûde, 1371), 12; Hüseyin b. Abdâl Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Şafeviyye* (Berlin: Çâphâne-i İrânşehr, 1343); Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed Erdebîlî, "Risâle-i Şûfiyye-i Şafeviyye", *Tezkiretü'z-zâkirîn*, *Risâle-i Şûfiyye-i Şafeviyye*, *Münâcât*, thk. Afşîn Âtîfî (Kaşan: Hemgâm Bâ Hestî, 1391), 75-103.

⁷²² Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 12; Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 12a, 13b.

dolayı Şeyh Zâhid-i Geylânî ve Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî gibi bu tarikatın şeyhlerini lanetten muaf tuttuğuna dair bir olay aktarmıştır. Hüseyin b. Abdâl Zâhidî ise (11/17. asır) *Beyânü'l-esrâr*'ın (telif tarihi: 1058/1648) zikir çeşitlerini açıkladığı fasıllarında, Safeviyye tarikatında cehrî zikrin esas alındığı, kendi döneminde de bu yöntemin devam ettirildiği bilgisini vermiştir.⁷²³ Bu iki ifadeyi istisna kabul edersek diğer metinlerde bu tarikatın o dönemde hala mensubunun bulunduğu ve bunların tarikatın adabını takip ettiklerine dair bir bilgi tespit edemedik. Bununla birlikte Şîî sûfiler, muhaliflere karşı tasavvuf geleneğini müdafaa ederken Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin sûfî kimliğini ön plana çıkarmışlardır. Bu durum muhtemelen kendi anlayışlarına Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî üzerinden meşruiyet kazandırma isteğinden ve aynı zamanda tasavvufa yönelik eleştirilerin siyasî bir karşılığının olacağına dair bir imanın amaçlanmasından kaynaklanmaktadır.

Nüfuzları önemli oranda azalsa da Kızılbaşların Safevîler'in son dönemine kadar yönetim katında ve askeri alanda etkin olduğu bilinmektedir.⁷²⁴ Buna rağmen onların tasavvufu ilgili tartışmalarda taraf olmamaları çelişkiye sebep olan bir durumdur. Tasavvuf reddiyelerinde ve minberlerde sûfilere yönelik lanet okuma girişimlerinde muhtemelen siyasî nüfuzlarından dolayı kendilerinin ve Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin muaf tutulması bu durumu kısmen açıklayabilir. Fakat kendileri muaf tutulsa bile tasavvuf muhalifleri Safeviyye tarikatı silsilesinde yer alan Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî ve Ma'rûf el-Kerhî gibi sûfilere ağır eleştiriler getirmişler, lanet okumuşlar ve onların Sünnî hatta zındık olduklarını iddia etmişlerdir. Üstelik bazı bilgilere göre kimi tasavvuf muhalifleri lanet okuma girişimine Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'yi de dahil etmişlerdir.⁷²⁵ Bu açıdan Kızılbaşların en azından kendi silsilelerindeki sûfilere müdafaa adına teşebbüste bulunmaları beklenirdi. Fakat incelediğimiz kaynaklarda- II. Şah Abbas'ın Meşhed'de tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfiler arasındaki mücadelede sûfiler lehine taraf olmasına hariç tutarsak- buna dair herhangi bir kayda rastlamadık. Bu haliyle söz konusu durum dönemi anlama açısından cevaplanması gereken büyük bir soru işaretidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tasavvuf muhaliflerinin kurumsal tasavvuf ekolleri noktasında muhatapları Kızılbaşlardan ziyade Safevî tarikatıyla belli bir yerde silsileleri

⁷²³ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (Şerhu Misbâhi's-şerî'a), 1389, 52.

⁷²⁴ Bk. Rıza Yıldırım, *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 87-99.

⁷²⁵ Bk. Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 73a-b.

birleşen Kübreviyye'nin şîleşen iki kolu Nûrbahşîyye ve Zehebiyye tarikatlarıdır.⁷²⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî ve Ma'rûf el-Kerhî üzerinden İmam Rızâ'ya dayanan Kübreviyye tarikatının silsilesinde Ahmed Gazzâlî, Şeyh Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi, Alâüddeve-i Simnânî ve Seyyid Ali Hemedânî gibi sûfîler mevcuttur. Hemedânî'den sonra mürşit olan İshak Huttalânî'ye kadar Sünnî olduğu kesin olan bu silsilenin ne zaman şîleştiği konusunda yoğun tartışmalar söz konusudur.⁷²⁷ Her iki tarikatın da silsilesinde sünniligiyle meşhur olan sûfîlerin bulunması tasavvuf muhaliflerinin elini güçlendiren ve bu tarikatların Şîlik mensubiyeti açısından meşruiyetini sorgulatan bir unsur olmuştur. Nitekim bu dönemde kaleme alınan *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa* isimli tasavvuf reddiyesinde Nûrbahşîyye için “sonradan şîleşmiş sefillerin silsilesi” ifadesi kullanılmıştır.⁷²⁸ Bundan dolayı bu iki tarikat, silsiledeki çoğu sûfinin Sünnî olmasının sancılarını çekmiştir. Sonraki süreçte buna cevap üretmeye çalışmışlar ve bu sûfîlerin hakikatte Şîî olup, takiyye gereği bunu izhar edemediklerine dair anlatı inşa etmişlerdir.⁷²⁹ Öte yandan bu tarikat mensuplarının kendi silsileleri dışındaki pek çok sûfinin de Şîî olduğunu iddia etmeleri tasavvuf reddiyelerinin içeriğini şekillendiren bir özelliğe sahip olmuştur.

Nûrbahşîyye ve Zehebiyye mensupları bir taraftan tasavvuf muhaliflerinin iddialarını cevaplamak için diğer taraftan da kendi silsilelerindeki ayrışmayı açıklanabilir bir zemine oturtmak zorundaydılar. Bu iki kolun ayrışması İshak Huttalânî sonrasında Kübreviyye tarikatının meşru halifesinin kim olduğu ihtilafına dayanmaktadır. Muhammed Nûrbahş ve Abdullah Berzişâbâdî arasındaki anlaşmazlık neticesinde bu silsile Muhammed Nûrbahş'ın takipçileri anlamında Nûrbahşîyye, Abdullah Berzişâbâdî'nin takipçileri olarak Zehebiyye şeklinde iki kola ayrılmıştır. Meşru halifenin kim olduğuna dair iki silsile arasında yoğun bir tartışma meydana gelmiş ve Safevîler döneminde de bu tavır hâkim olmuştur. Büyük ihtimalle Nûrbahşîyye tarikatına mensup olan Nurullâh Tüsterî meşru halifenin Muhammed Nûrbahş olduğuna dair bir anlatı inşa etmiştir. Onun, Abdullah'ın Muhammed Nûrbahş'a biat etmeyi reddetmesi üzerine Huttalânî'nin Berzişâbâdî'nin mürted olduğunu söylediğine, Zehebiyye kelimesinin de gitmek, ayrılmak manasında “zehebe” kökünden geldiğine ve

⁷²⁶ Bu iki tarikatın silsilesi için bk. Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:150; Haşrî Tebrizî, *Ravza-i Ethâr*, 54; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 180-191; Şîrâzî, *Tarâîkû'l-hakâik*, 2:319-336; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 186-189.

⁷²⁷ Bk. Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 504-505; Süleyman Gökbulut, “Sünnî Bir Tarikatın Şîleşen Kolları: Kübreviyye- Şîilik İlişkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, XIII/ 3 (2008): 285-308; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.), 205-210.

⁷²⁸ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 140a.

⁷²⁹ Bk. Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 10-11, 168-191; Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdarû'l-vilâye*, 185b-189a; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 184-189.

dinden ayrılmak manası içerdiğine dair rivayetlere yer vermesi de bu inşanın bir parçasıdır.⁷³⁰

Her iki tarikatın mensupları da diğer silsileyi meşru görmediği için tarih boyunca birbirlerinin silsilelerini ve temsilcilerini görmezden gelmişler ve bu durum Safevîler dönemine de yansımıştır. 11/17. asırdaki Zehebiyye şeyhlerinden Müezzîn Horasânî ve Necîbüddîn Tebrîzî (öl. 1108/1697) eserlerinde Kübreviyye silsilesine yer verirken Nûrbahşîyye'yi ve bu tarikatın kendi dönemlerindeki temsilcilerini yok saymışlardır.⁷³¹ Aynı şekilde bu tarikatının 31. kutbu Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713), İran'da yaygın olan Kübreviye kolunun Zehebiyye olduğunu belirtmiş ve bu dönemde Zehebiyye'ye kıyasla daha fazla nüfuza sahip olan Nûrbahşîyye mensuplarının varlığına dair hiçbir atıfta bulunmamıştır.⁷³² Benzer durum Nûrbahşîyye mensupları için de geçerlidir. Hüseyin b. Abdâl Zâhidî (11/17. asır) ve büyük ihtimalle yine bu tarikata mensup olan Şeyh Edhem Uzletî Halhâlî (öl. 1052/1642) eserlerinde Zehebiyye geleneğinden kimseye yer vermemişlerdir.⁷³³

Nûrbahşîyye ve Zehebiyye mensuplarının Kübreviyye mirasını kendi silsilelerine hasretme girişimlerini bir kenara bırakırsak bu tarikatların tarihini, temsilcilerini ve nüfuz alanlarını tespit etme konusunda bazı güçlükler söz konusudur. Ayrışma sonrasında Zehebiyye tarikatının tarihi Nûrbahşîyye'nin gölgesinde kalmıştır. Bunda muhtemelen mehdilik iddiasında bulunduğu Muhammed Nûrbahş'ın üzerinden yürütülen tartışmalar etkili olmuştur. Bunun yanında Muhammed Nûrbahş sonrasında bu tarikatın Şah Kâsım Nûrbahş (öl. 919/1513) ve Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî (öl. 912/1506) gibi Zehebiyye'ye kıyasla daha etkili temsilcilerinin olmasının da önemli bir etkisi vardır. Kaynaklarda bu tarikatlarla ilgili verilen bilgilerin oranı dönemlere göre muhtemelen özgül ağırlıklarından dolayı farklılık arz etmektedir. Örneğin Nûrbahşîyye hakkında Safevîler öncesinde bolca malumat bulmak mümkünken, Zehebiyye hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. 11/17. asırda ise tersi bir durum söz konusu olup bu kez Zehebiyye tarikatın özellikle de bu tarikat mensuplarının yazdıkları metinlerden izini sürmek daha kolayken, Nûrbahşîyye hakkında yeterli bilgi bulmak zordur. Bundan dolayı da bazı araştırmacılar, kaynaklarda pek atıf yapılmadığı için Safevîler döneminde Nûrbahşîyye tarikatının İran topraklarında mensubunun bulunmadığına dair iddialarda bulunmuşlardır.

⁷³⁰ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:144; Anzali, *Safavid Shi'ism*, 51.

⁷³¹ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 178-192; Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 187a.

⁷³² İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 184.

⁷³³ Halhâlî, "Subhâtü'l-envâr", 90-100 (310-320); Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 1389.

a) Nûrbahşîyye Temsilcileri

Nûrbahşîyye tarikatının tarihine kısaca göz atmak gerekirse Muhammed Nûrbahş'tan sonra oğlu Şah Kâsım Nûrbahş bu tarikatın lideri olmuştur. Onun döneminde Nûrbahşîyye Horasan ve Mâverâünnehir'de oldukça etkili bir tarikat haline gelmiştir. Şah Kâsım, Herat'ta Hüseyin Baykara ve eşrafı tarafından hürmetle karşılanmış ve halk da ona yoğun teveccüh göstermiştir. Fakat Molla Câmî gibi Nakşilerin etkisiyle burada tutunamamış, görüşlerinden dolayı tahkikata uğramış ve münazara sonucu görüşlerinden tövbe etmiştir.⁷³⁴ Molla Câmî'nin siretini yazan yakın talebesi Bâharzî'nin, Kâsım Nûrbahş için "Damarlarında Râfîzî kanı akıyordu"⁷³⁵ ve Molla Câmî gibi dönemin Ehl-i sünnet ulemasının huzurunda görüşlerinin bâtil olduğuna hükmedilince tövbe etmesi sonrası "Bundan sonra Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın kutlu yoluna girerek İslam ulemasına tazim, saygı ve ikram edilmesini öğrenmişti"⁷³⁶ ifadelerinden onun kısmen Şîî temayüle sahip olduğu anlamını çıkarmak mümkündür.⁷³⁷

Kâsım Nûrbahş'la birlikte bu dönemde tarikatın önemli isimlerinden birisi de Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ına yazdığı *Mefâtîhu'l-i câz* isimli şerhiyle de meşhur olan Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî'dir (öl. 912/1506). Lâhîcî, Şiraz'da Nûriyye tekkesini kurmuş ve bundan dolayı Nûrbahşîyye'nin bu kolu Nûriyye olarak meşhur olmuştur. Kâsım Nûrbahş'tan sonra tarikatın lideri torunu Şah Kıvâmüddin Hüseyin olmuş, siyasî anlamda tehdit olarak görüldüğü için 944/1537-38'de Şah Tahmasb tarafından öldürülmüştür. Bu olay neticesinde Nûrbahşîyye tarikatının faaliyetleri Hindistan'a kaymıştır.⁷³⁸

Modern dönem çalışmalarda 11/17. asırda Nûrbahşîyye tarikatı hakkında verilen bilgiler genelde Hindistan merkezlidir. Bu tarikatın Safevîler döneminde etkinliğine dair sınırlı bilgi verilmekte ve daha ziyade Hindistan'daki varlığına odaklanılmaktadır. Söz

⁷³⁴ Bâharzî, *Makâmat-ı Câmî*, 235-236.

⁷³⁵ Bâharzî, *Makâmat-ı Câmî*, 240.

⁷³⁶ Bâharzî, *Makâmat-ı Câmî*, 236.

⁷³⁷ Bununla birlikte, Ahmed Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eserin tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısımda Nûrbahşîyye'nin, Nakşibendiyye ve Berzâhiyye ile birlikte Sünnî tarikatlar olduğu bilgisine yer verilmiştir. Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 796. Fakat bu eserdeki bilgilere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Çünkü yazarın bu eserdeki temel kurgusu tasavvufun Sünnî menşei olduğudur ve muhtemelen bu kurgusuyla tutarlı olması için Nûrbahşîyye'nin de Sünnî olduğunu iddia etmiştir. Nitekim kendi döneminde Şîî olarak bilinen bazı tarikatların bulunduğu fakat bunun yanılgıdan ibaret olup bu tarikatların mensuplarının takiyye gereği Şîî göründüklerine dair iddiası da bunu desteklemektedir. Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 796. Bunun dışında yazar, kendi dönemindeki Nûrbahşîler'den ziyade bu tarikat silsilesinin geçmişte Sünnî olduğunu da kastetmiş olabilir.

⁷³⁸ Shahzad Bashir, "After the Messiah: The Nûrbakhshīyya in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman (Leiden: Brill, 2003), 307-310.

konusu çalışmalarda sanki bu tarikatın bir anda Safevî topraklarından yok olduğuna dair bir anlatı söz konusudur.⁷³⁹ Nitekim Shahzad Bashir, bu dönemdeki tasavvuf reddiyelerindeki Nûrbahşîyye'nin varlığına dair yapılan atıfların retorik açıdan bir değerinin olduğunu, yoksa bizzat bu tarikatın varlığına işaret etmediğini belirtmiştir:

Muhammed Tâhir Kummî, Kübreviyye'nin kolu olan Nûrbahşîyye'nin İran'da büyük popülariteye sahip olduğunu belirtmesine rağmen, Nûrbahş'dan sonra bu silsileyi devam ettiren herhangi bir şeyhin ismine yer vermez. Kummî ve diğer tasavvuf reddiyesi yazarlarının Nûrbahşîyye tarikatı yazarlarına ve eserlerine somut hiçbir atıf yapmamaları, bu tarikatın gerçekte var olduğuna işaret etmekten ziyade, bu tarikata yönelik eleştirilerin retorik açıdan kullanışlı olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁴⁰

Bu düşüncenin aksine bizim tespitlerimize göre 11/17. asırda İran topraklarında tasavvuf muhaliflerinin en önemli muhataplarından birisi bu dönemde nüfuzlu temsilcileri de bulunan Nûrbahşîyye tarikatıdır. Tüsterî, 11/17. asrın başlarında yazdığı *Mecâlisü'l-mü'minîn* isimli eserinde “Günümüzde Horasan'da Abdullah Berzişâbâdî'nin müritlerine Sûfîyye, Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın müritlerine Nûrbahşîyye denmektedir”⁷⁴¹ sözleri bu iki tarikatın Horasan bölgesinde varlığına işaret etmektedir. Özellikle tasavvuf taraftarları ve karşıtları arasındaki mücadeleyi yansıtan ve bu dönemi okumada pek bilinmeyen ilerde hakkında detaylı bilgi vereceğimiz Şeyh Edhem Uzletî Halhâlî'nin yazdığı *Subhâtü'l-envâr* (telif tarihi: 1043/1633), onu müdafaa ve eleştiri için kaleme alınan sırasıyla *Ma'ârifü'l-hakîka* (telif tarihi: muhtemelen 1045-1050/1635-1640 arası) ve *Devâzdeh Suâl* (telif tarihi:1054/1644) isimli metinlerdeki bilgiler Nûrbahşîyye'nin özellikle Erdebil ve Tebriz gibi şehirlerde etkin olduğunu göstermektedir. Dönemin sûfîlerinden Zâhidî 1058/1648 yılında yazdığı *Beyânü'l-esrâr* isimli eserinde Nûrbahşîyye'nin Horasan'ın en meşhur silsilesi olduğunu belirtmiştir.⁷⁴²

Şeyh Mümin Meşhedî ve Şeyh Kemal Sedîrî gibi şeyhlerle birlikte bu tarikat Horasan bölgesinde önemli bir nüfuza sahipti. Bunun dışında Nûrbahşîyye şeyhlerinden Kâdî Esedullâh Kâşânî (öl. 1048/1638) ve talebesi Muhakkik Erdebîlî (11/17. asır) Kum ve Kaşan'da irşat faaliyetlerinde bulunmuşlar ve bunun neticesinde bu bölgelerde

⁷³⁹ Hamid Algar, “Nûrbakhshīyya”, *EI2* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 8: 134-136; Arjomand, *The shadow of god and the Hidden Imam*, 115-116; Necdet Tosun, “Nurbahşîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 248-249; Said Amir Arjomand, “Safevi Dönemi İran'ında Dini Taşkınlık (Gulûvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722)”, *Cappadocia Journal of History*, trc. Namiq Musalı, 7 (2016): 171-173. Ata Anzali de bu yanlış algıya dikkat çekmiştir. Bk. Anzali, *Safavid Shi'ism, the eclipse of sufism and emergence of 'irfân*, 135-137.

⁷⁴⁰ Bashir, “After the Messiah: The Nûrbakhshīyya in Late Timurid and Early Safavid Times”, 311.

⁷⁴¹ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:156.

⁷⁴² Hüseyin b. Abdâl Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerhu Misbâhi's-şerî'a*), Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3043, 108.

önemli bir nüfuza sahip olmuşlardır. Ayrıca Muhammed Takî Meclisî kendi döneminde Nûrbahşîlerin hafî zikir usulünü takip ettiklerini ifade etmiştir.⁷⁴³ Dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tâhir Kummî, 1050/1640'larda yazdığı *Redd-i Şûfiyye* ve 1075/1665 yılında kaleme aldığı *Tühfetü'l-aşyâr* isimli tasavvuf reddiyelerinde Nûrbahşîyye tarikatını hedef almıştır. *Redd-i Şûfiyye*'de, Nûrbahşîyye mensuplarının kendi döneminde pek çok Şî'i aldattığını belirtmiş,⁷⁴⁴ *Tühfetü'l-aşyâr*'da ise özellikle *Gülşen-i Râz* şerhi üzerinden Nûrbahşî geleneğinden Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî'yi (öl. 912/1506) hedef almış⁷⁴⁵ ve ayrıca bu tarikatın varlığıyla ilgili de "Hallâc ve Bâyezîd takipçileri çeşitli silsilelerden oluşmaktadır. Bunlar arasında İran halkının en fazla ilgi gösterdiği silsile, Nûrbahşîyye silsilesidir"⁷⁴⁶ ifadelerini kullanmıştır. Bu veriler, -çağdaş araştırmacıların iddialarının aksine- Safevîler döneminde Nûrbahşîyye tarikatının İran'ın önemli bir kısmında etkin olduğunu göstermektedir. Bu noktada biz Safevîler döneminde Şî'i tasavvuf anlayışına yönelik muhalefetin oluşmasında etkili olan ve dönemin kaynaklarında genellikle görmezden gelinen fakat bazı kaynaklarda yer yer yapılan atıfları bir araya getirerek Nûrbahşîyye temsilcilerini tespit etmeye çalıştık. Bu isimlerden bazıları şunlardır:⁷⁴⁷

Muhammed Hüseyin Hakkâk (öl.1037/1627): Bu kişi, erken dönemde Şî'i sûfîler ve tasavvuf muhalifleri arasında en fazla polemik konusu olan şahıslardan birisidir. Onun hakkında Halhâlî'nin *Subhâtü'l-envâr*'ı, Nimetullâh Şîrâzî'nin *Ma'ârifü'l-hakîka*'sı ve müellifi meçhul *Devâzdeh Suâl* isimli eser dışında dönemin kaynaklarında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.⁷⁴⁸ Halhâlî onun, Nûrbahşî silsilesine

⁷⁴³ Meclisî, "Kitâbü'l-mes'ûlât", 3: 699.

⁷⁴⁴ Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4: 149-150.

⁷⁴⁵ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 28a-b, 33a-34b, 37b.

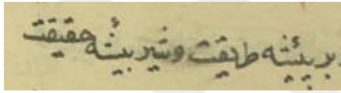
⁷⁴⁶ Kummî, *Tühfetü'l-aşyâr*, 1336, 202.

⁷⁴⁷ Burada bilgi vereceğimiz Nûrbahşîyye şeyhleri hakkında diğer kaynakların yanında özellikle Halhâlî'nin *Subhâtü'l-envâr* isimli risalesindeki bilgiler esas alınmıştır. Halhâlî bu risalede kendi döneminde yaşamış veya hemen öncesinde vefat etmiş ve bizim burada yer vermediğimiz başka sûfîler veya şeyhler hakkında da bilgiler aktarmıştır. Fakat doğrudan tasavvuf muhalifleriyle muhatap olduklarına dair bir bilgi tespit edemediğimiz veya Nûrbahşîyye tarikatına mensup olup olmadıklarından emin olamadığımız için bu sûfîler konunun dışında tutulmuştur. Bunların bir kısmının veya tamamının Nûrbahşîyye'ye mensup olması mümkündür. Burada onun bahsettiği ve verdiği bilgilerden dönemlerinde önemli bir nüfuza sahip oldukları anlaşılan bu sûfîlerin sadece isimlerine yer verilecektir. Bu sûfîler; Derviş Emînüddîn, Hacı Mîr Muhammed Lâle (öl. 1029), Mîr Mahdum Lâle, Nûreddin Lâhîcî, Şeyh Bünyâd-ı Zâkir (öl. 1030), Derviş Sâlih Kummî, Mevlânâ Abdulâlî Dihhorgânî, Mîr Kâsım Horasânî (öl. 1037) ve Hoca Muhammed Hüsrevşâhî'dir (öl. 1040) Bk. Halhâlî, "Subhâtü'l-envâr", 90 (310), 100-101 (320-321), 104-106 (324-326). Bunlar dışında bir de I. Şah Abbas'a ithafen Nûrbahşîyye tarikatı kurucusu Muhammed Nûrbahş'ın *İ'tikâdât* isimli muhtasar risalesine 1031/1622 yılında *Sirâcü's-sâlikîn* ismiyle hacimli bir şerh yazan ve muhtemelen bu tarikata mensup olan Abdülhay b. İzzeddîn Zâhidî Lârî isimli bir sûfî de vardır. Üstte belirttiğimiz gerekçelerden dolayı Zâhidî Lârî de değerlendirme dışı tutulmuştur.

⁷⁴⁸ Bu kaynaklar dışında Zâhidî *Beyânü'l-esrâr*'da, Hakkâk'ın hayatı hakkında bilgi vermemekle birlikte onun Hallâc-ı Mansûr hakkında söylediği bir sözünü nakletmiştir. Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (Şerhu Misbâhi's-şerî'a), 1389, 35.

mensup Dervîş Muhammed Pâlândûz Cüveynî'nin müridi olduğunu, Şeyh Bahâî'nin onun mukâşefeleri hakkında sıkça nakillerde bulunduğunu ve ona itimadının tam olduğunu belirtmiştir.⁷⁴⁹ *Subhâtü'l-envâr*'ı yazdığı 1043/1633 yılında hala hayatta olan Nûrbahşiyye tarikatından Sermedî lakaplı Şeyh Mümin'in de onun müridi ve naibi olduğunu ifade etmiştir. Hakkâk'ın kendisinin üstadı olduğunu ve bir süre hizmetinde bulunduğunu belirtmiş ve 1037/1627 yılında ishal hastalığından dolayı Tebriz'de vefat ettiği bilgisini vermiştir.⁷⁵⁰

Nimetullâh Şîrâzî'nin verdiği bilgilerden dönemin tasavvuf muhaliflerinin Hakkâk'ı şiddetle eleştirdiği ve hatta tekfir ettikleri anlaşılmaktadır. Tasavvuf muhalifleri onun sûfî tarifine itiraz etmişler ve kendisinin ilim ve fazilete sahip olmamasına rağmen yaptığı tarifte, Hz. Ali'ye has olan sıfatları sûfilere nispet ederek küfre düşüğünü ileri sürmüşlerdir.⁷⁵¹ Hakkâk'ın yaptığı tarif



şeklinde, fakat bu ifadeler tam okunamamakta ve anlaşılamamaktadır.⁷⁵² Nimetullâh Şîrâzî, Hakkâk'ın ilminin ve faziletinin bulunmadığına dair eleştiriye ise: “İlim ve fazilet medreseye gitmek ve kitap okumakla elde edilmez. Âlimlerden her kim, kelime-i tevhid ve hikmet üzere olursa ve bunları öğrenip ezberlerse veya riyâzet, zikir, fikir, ibadetler, doğruluk ve bâtınî ihlasla kendisini tezkiye ederse keşfi ve ilhâmî bilgiyi elde eder” şeklinde cevap vermiş ve ayrıca onun Abdullah Müctehid isimli bir kişiden de uzun süre ilim tahsil ettiğini belirterek ilminin olmadığı iddiasını çürütmeye çalışmıştır.⁷⁵³

Halhâlî, kendi döneminde yaşayan veya hemen öncesinde vefat etmiş veliler olarak hürmet ve muhabbetle yâd ettiği, kabirlerini ziyareti tavsiye ettiği sûfiler arasında Hakkâk'a da yer vermiştir. *Devâzdeh Suâl* yazarı ise onun saydığı sûfilerin tamamının fâsid akideye sahip olduğunu ve Halhâlî'nin onların türbelerini imamların kabirlerinden daha üstün tuttuğu iddia etmiştir. Bunun yanında Hakkâk'la ilgili başka kaynaklarda bulunmayan önemli bir bilgiye yer vermiştir. Buna göre Hakkâk fâsid akidesini yayarak İsfahan'da halkı ilhâd ettiği için I. Şah Abbas tarafından bu şehirden sürgün edilmiştir.⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ Halhâlî, “*Subhâtü'l-envâr*”, 1: 93 (313).

⁷⁵⁰ Halhâlî, “*Subhâtü'l-envâr*”, 1:97 (317).

⁷⁵¹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 44a-45a; Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 65a.

⁷⁵² Hakkâk'ın bu tarifi bir eserinde mi yoksa şifahi olarak mı yaptığı konusunda herhangi bir bilgi sahibi değiliz.

⁷⁵³ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 44a-46b.

⁷⁵⁴ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 68a.

Dervîş Atâullah (öl. 1043/1633 sonrası): Halhâlî, “ikinci Hallâc-ı Mansûr “olarak nitelediği Dervîş Atâullah’ın kendisinin mürebbisi olduğunu belirtmiştir. Onun hakkında sürekli olarak ilâhî aşk üzerine sohbetler ettiği, felsefe, tıp, mantık, sarf ve nahiv gibi alanlarda ilim sahibi olduğu, gençlik yıllarında Nûrbahşîyye tarikatından Nurullah Lâhîcî’nin meclisine iştirak ettiği, onun vefatı sonrasında Hindistan’a giderek burada Nûrbahşîyye’ye mensup Şah Abdullah’a intisap ettiği bilgilerini vermiştir. Uzun süre Hindistan’da kalan Dervîş Atâullah, daha sonra İran’a dönerek münzevi bir hayat sürmüştür. Halhâlî’nin “Şu an Geylan’da münzevidir” sözünden *Subhâtü’l-envâr*’ı yazdığı 1043/1633 yılında onun hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Onun “Resmi ilimleri tahsil etmekten kaynaklanan gurur, dünya malı ve makamdan kaynaklanan gururdan daha fazladır” sözü medrese eğitimi ve dönemin müteşerrî ulemasına yönelik tepkisini göstermektedir. Tebriz’de kırk gün onun hizmetinde bulunduğunu belirten Halhâlî, oldukça hareketli ve sert bir zikir çeşidi olan dört darb zikrini (ذکر چهار ضرب)⁷⁵⁵ Dervîş Atâullah’tan öğrendiğini belirtmiştir.⁷⁵⁶ *Devâzdeh Suâl* yazarı ise Dervîş Atâullah’ın tatbik ettiği bu zikir çeşidinin Şîî gelenekte bulunmadığını ve genellikle Şâfiler arısında meşhur olduğunu iddia etmiştir.⁷⁵⁷

Muhammed Emîn Haşrî Tebrîzî Ensârî (öl. 1017/1607-1043/1633 arası)⁷⁵⁸: Yıllarca kendisiyle sohbette ve bâtinî muâşeretinde bulunduğunu belirten Halhâlî, Haşrî’nin Nûrbahşî silsilesine mensup olup riyâzet ve mücâhede ehli olduğunu ve bu hayat tarzını tercih ederken de İbnü’l-Arabî’nin “Sülûk ehlinin... tüm resmî, avamî, taklidî mezheplerden tecerrüd etmesi gerekir”⁷⁵⁹ sözünü esas aldığını ifade etmiştir. Halhâlî onun şatahât tarzı birkaç beytini nakletmiştir.⁷⁶⁰ Bu beyitlerden onun mezhepler

⁷⁵⁵ Bu zikir, Lâ ilâhe illallah’ı dört kısımda söylemektir. Şeyh Alâüddeve-i Simnânî (öl. 736/1336) bu zikri şu şekilde tarif etmektedir. “Mürîd öncelikle bağdaş kurarak kibleye doğru oturur. Bütün gücüyle, göbeğinden yukarıya doğru nefes alarak “lâ” kelimesini söyler. Sonra “ilâhe” kelimesini sağ tarafına doğru verir. Bundan sonra “illâ” diyerek nefes alır ve sol tarafındaki kalbinin üstünü “Allah” kelimesini vurur. Böylece Allah lafzının harâreti kalbe ulaşır ve kalbin içindeki bütün arzular yanar.” Simnânî, Fethu’l-Mübîn, ‘Ala’uddawla Simnânî: Opera Minora adlı eserin içinde, haz. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard University, 1988, s. 121-122 ‘den naklen Gökbülüt, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 243. Bu zikir çeşidini Nûrbahşîyye geleneğinden Muhakkik Erdebîlî (11/17. asır) biraz daha detaylı anlatmaktadır. Bk. Erdebîlî, *Riyâzü’l-ârifîn*, 509-510.

⁷⁵⁶ Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 97-99 (317-319).

⁷⁵⁷ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 68a.

⁷⁵⁸ Azîz Devletâbâdî’nin verdiği bilgilere göre Haşrî, *Ravza-i Eṭhâr* isimli eserini 1011/1601 yılında yazmıştır. Eserin ismi de ebced hesabına göre 1011 yılını vermektedir. Fakat eserde 1017 yılında gerçekleşmiş bir hadiseye de yer vermektedir. Bundan dolayı 1011 yılından sonra eserine bazı ilaveler yaptığı anlaşılmaktadır. Bk. Azîz Devletâbâdî, “Muḳaddime-i muḳaḳḳik”, *Ravza-i Eṭhâr*, mlf. Molla Muhammed Emîn Haşrî Tebrîzî (Tebriz: İntişârât-i Sutûde, 1371), 6. Halhâlî’nin “merhûm” ifadesi kullanmasından dolayı onun *Subhâtü’l-envâr*’ın yazıldığı tarih olan 1043/1633 yılından önce vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 103 (323).

⁷⁵⁹ Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 103 (323).

⁷⁶⁰ مجرد شو زهر قید و مذاهب

ve dinler üstü bir anlayışa sahip olup dönemin resmi/medrese ulemasının aksine fırka-i nâciye anlayışına karşı esnek bir tutuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı da tasavvuf reddiyelerinde sûfîlerin bütün dinleri ve mezhepleri hak bildiklerine dair eleştirileri bu zeminde okumak gerekir.

Haşrî, 1011/1602 yılında I. Şah Abbas'a ithafen Tebriz ve civarında medfun imamzâdeler ve sûfîlerin hayatlarını konu alan *Ravza-i Eṭhâr* isimli bir eser kaleme almıştır. Bu eserde Nûrbahşîyye ve Safeviyye tarikatlarından pek çok isme de yer vermiştir. Öte yandan eserin bir yerinde tarihî verileri esas aldığımızda gerçekleşmesi mümkün olmayan bir görüşmeye yer vermiştir. Buna göre Muhammed Nûrbahş ve Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî bir mecliste bir araya gelmişler ve aralarında muhabbet hâsıl olmuştur. Bu esnada bir mürit elinde helallığı şüpheli bir yemekle meclise gelir, Şeyh Safiyüddîn bu yemeği yemekten çekinir fakat Muhammed Nûrbahş yemekten bir iki lokma alır. Mürit, Muhammed Nûrbahş'a Şeyh Safiyüddîn'in yememe sebebini sorar. Muhammed Nûrbahş "O bir doğan kuşudur ve asla leşe tamah etmez" şeklinde cevap verir. Şeyh Safiyüddîn'e, Muhammed Nûrbahş'ın şüpheli yemeği yemesinin hikmetini sorduğunda o "Ona gelen her necis, temiz ve pak yiyeceğe dönüşür" der.⁷⁶¹ Muhammed Nûrbahş (öl. 864/1464) ve Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî (öl. 735/1334) aynı dönemde yaşamamışlardır.⁷⁶² Eserini I. Şah Abbas'a ithaf etmesi de hesaba katılırsa Haşrî bu hikâyeye yer vermekle muhtemelen kendi döneminde Safeviyye ve Nûrbahşîyye tarikatları arasında ünsiyet kurmak istemiş ve bir yönüyle de Nûrbahşîyye silsilesi için yönetim nezdinde himaye kazanmaya çalışmıştır.

Kâdî Esedullâh Kâşânî (öl. 1048/1638): İbnü'l-Arabî takipçisi Kâdî Esed, kendi döneminde Nûrbahşîyye tarikatının önemli simalarından birisidir. *Riyâzü'l-ârifîn ve minhâcû's-sâlikîn* isimli tasavvuf eserinin müellifi Muhakkik Erdebîlî'nin şeyhi olan⁷⁶³ Kâdî Esed, *Dîvân*⁷⁶⁴ isimli on iki imama methiye maksadıyla manzum bir eser de kaleme almıştır. Erdebîlî, *Tezkiretü'z-zâkirîn* isimli eserinde hocasının silsilesini şu şekilde vermektedir: Şeyh Ali Sedîrî Sebzuvârî, Şeyh Melik Ali Cüveynî, Hacı

درآور مرد دین مانند راهب
تو را تا در نظر اغیار و غیر است
اگر در مسجدی آن عین دیر است
چو برخیزد ز پیش کسوت غیر
شود بهر تو مسجد صورت دیر

⁷⁶¹ Haşrî Tebrîzî, *Ravza-i Eṭhâr*, 54.

⁷⁶² Muhammed Nûrbahş Şeyh Safiyüddîn'in vefatından 60 yıl sonra dünyaya gelmiştir. Bk. Reşat Öngören, "Safiyüddîn-i Erdebîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:476-478; Tosun, "Nurbahşîyye", 33: 248.

⁷⁶³ Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*, 2:197. Onun diğer bir talebesi de Burhân Ebergûhî'dir (öl. 1065). Gençlik dönemlerinde Hindistan'a gitmiş ve orada vefat etmiştir. Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*, 2:74; Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 9:133.

⁷⁶⁴ Tahrânî, *Tabakâtü a'lami's-Şî'a*, 1430, 8:43-44.

Muhammed Cüveynî, Kemâleddîn Cüveynî, Şeyh Hacı Hüseyin Eberkûhî, Seyyid Kâsım Nûrbahş...⁷⁶⁵ Halhâlî, Kâdî Esed'in kendi döneminde Kum'da meskûn olduğunu ve İsfahan'da kendisini bir kez gördüğünü belirtmiştir.⁷⁶⁶ Nasrâbâdî (11/17. asır) ise, İsfahan'da medrese tahsilini tamamladıktan sonra Kaşan'a yerleştiği, burada irşat faaliyetleri neticesinde müritlerinin çoğaldığı bilgisini vermiştir.⁷⁶⁷ Kaynakların genelinde Kaşan'da ikamet ettiği bilgisi verilmesinden dolayı onun Kum'da bulunma süresinin kısa olduğuna dair tahmin yürütmek mümkündür.

Halhâlî'nin ziyaret edilmesi gereken veliler arasında Kâdî Esed'i de sayması üzerine *Devâzdeh Suâl*'de eleştiri mahiyetinde "Herkes onun ne olduğunu biliyor"⁷⁶⁸ demekle yetinilmiştir. Bunun yanında talebesi Muhakkik Erdebîlî, şeyhi Kâdî Esed'in tasavvuf muhalifi birisiyle yaşadığı bir tartışmaya yer vermiştir. Buna göre Kâdî Esed, İsfahan'da sürekli olarak sûfîlerin halleri ve din anlayışı konusunda aklî deliller getirerek itiraz eden tasavvuf inkârcısı bir âlim karşısında çaresiz kalmıştır. Bu esnada halk arasında kerametleriyle meşhur olan Mir Ali isminde bir meczup gelmiş, söz konusu âlimle tartışarak üstün gelmiş ve onu susturmuştur.⁷⁶⁹ Bunun dışında Abdülhay b. Abdürrezzâk Razavî'nin (12/18.asır)⁷⁷⁰ *Hadîkatü's-Şî'a*'da yer verdiği bir mecliste vahdet-i vücûd üzerine yürütülen bir münazaranın Kâdî Esed ile ilişkili olması mümkündür:

⁷⁶⁵ Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed Erdebîlî, *Tezkiretü'z-zâkirîn*, 193. Bu eserin <http://totfim.com/Manuscripts/Reader/12638> adresindeki yazma nüshasını kullandık.

⁷⁶⁶ Halhâlî, "Subhâtü'l-envâr", 1:102:103 (323-323).

⁷⁶⁷ Nasrâbâdî İsfahânî, *Tezkire-i Nasrâbâdî*, 209.

⁷⁶⁸ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 65a.

⁷⁶⁹ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 400-401.

⁷⁷⁰ Abdülhay Razavî hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda hayatı hakkında yetersiz de olsa bilgiler bulunmaktadır. Bk. Hâirî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî*, 10:1752; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 2:1324. Muhtemelen, 11/17. asrın tabip filozoflarından Seyyid Abdürrezzâk b. Muhammed Yusuf Tabîb Kâşânî'nin (11/17. asır) oğludur. *Hadîkatü's-Şî'a*'yı 1121/1709 senesinde yazıp, 1135/1723 ve 1141/1729 tarihlerinde mukabelesini yaptığı ve 1142/1730 yılında *Müntehabü'l-hadîs* isimli bir risale yazdığı hesaba katıldığında Abdülhay Razavî'nin bu tarihte hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 2:1325. Meclis Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın ferâğ kaydında istinsah tarihi 1129 yılıdır. Bundan dolayı nüshanın katalog bilginde eserin bu tarihte yazılmış olabileceği belirtilmiştir. Bk. Abdülhay b. Abdürrezzâk Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3770, 308. Ayrıca bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haftî İrân (FENHÂ)*, 31:742. *Hadîkatü's-Şî'a*'nın içeriğinden de anlaşıldığı gibi kendisi aynı zamanda felsefî müktesebata da hâkimdir. Nitekim bir başka eseri olan *Müntehabü'l-hadîs*'te uzun süre felsefe tahsilinde bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haftî İrân (FENHÂ)*, 31:742. Felsefe, kelam, fıkıh gibi pek çok alanda çeşitli konulara değindiği ve yer yer döneme ait oldukça kıymetli bilgiler verdiği *Hadîkatü's-Şî'a* onun en nitelikli eseridir. Bu eserin içeriği hakkında kısa bir değerlendirme için bk. Resûl Ca'feriyân, "İntikâd ez Vaz'ıyyet-i Câmî'a-i Dînî-yi Asr-ı Şafevî", *Keyhân-i Endîşe*, 37 (1370): 155-165. Eserin geneli dikkate alındığında kendisinin Ahbârî temayüle sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 178-193. Mukaddime, yirmi fasıl ve hâtimeden oluşan eserin 10. faslında gınâ, 13. faslında ise tasavvuf konuları ele alınmış ve bu kısımda bazı sûfî kesimlere çeşitli eleştiriler getirilmiştir.

Babam nakletti ki: Bir gün Halife-i Sultan'ın meclisindeydik. O, kerem sahibi büyük şeyhlerden bir şeyhi yanına oturttu ve ona ziyadesiyle izzet ve ikramda bulundu. Mecliste çok sayıda faziletli âlim bulunmaktaydı. Bu şeyh meclisten ayrıldıktan sonra orada bulunan basiretsizlerden birisi, Halife-i Sultan'a "Niçin ona izzet ve ikramda bulundunuz? O vahdet-i vücûda inanmaktadır. Onun itikadına göre bütün varlıklar hatta kâzûrât bile Allah'tır" diyerek tepki gösterdi. Faziletlilerden birisi olan Mirza İbrahim Edhem, bu şahsa "Ey rezil ve ahmak, vahdet-i vücûd, "Bu kitap, Allah'tır" manasına gelmez. Örneğin güneş ışınlarıyla aydınlandığında, yeryüzünün güneş olduğu anlamına gelmez, bilakis sadece ışınlarıyla aydınlanmıştır" şeklinde cevap vermiştir.⁷⁷¹

Bizim kullandığımız *Hadîkatü 'ş-Şî'a* nüshasında meclise gelen ve Halife-i Sultan tarafından hürmet gösterilen şeyhin ismine yer verilmemiştir. Fakat Resûl Ca'feriyan'ın kullandığı Mar'aşî Kütüphanesi nüshasında şeyhin isminin yanına "Kâdî Esed" ibaresi düşülmüştür.⁷⁷² Halife-i sultan büyük ihtimalle I. Şah Abbas, I. Şah Safî ve II. Şah Abbas zamanının meşhur vezirlerinden Seyyid Alaaddin Hüseyin'dir (öl. 1064).⁷⁷³ Kâdî Esed ve Halife-i sultan'ın muasır olduklarını göz önünde bulundurduğumuzda bu hikâyedeki şeyhin Kâdî Esed olması mümkündür. Öyle olmasa bile Razavî'nin anlattığı bu hikâye, en azından bu dönemde devlet ricali tarafından sûfilere hürmet gösterildiğine ve ayrıca vahdet-i vücûd anlayışını savunan ve buna muhalefet eden bir zümrenin varlığına işaret etmektedir.

Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî (öl. 1052/1642): Safevîler döneminde yazılmış ricâl ve tarih eserlerinden bu dönemdeki sûfî geleneği tespit etmek oldukça zordur. Rical müellifleri genel olarak sûfî şahsiyetleri âlim kategorisine sokmazlar ve bu metinler daha ziyade müteşerrî ulema merkezlidir. Bu durum aynı zamanda bu dönemdeki epistemik dönüşümü de gösteren önemli bir unsurdur. Yeni tanımlamaya göre âlim denildiğinde, dinî ilimlerle özellikle de hadis ilmiyle iştigal eden ve akîde merkezli metinler kaleme alan kişilere matuf bir kullanım söz konusudur. Mesela bu dönemin meşhur ricâl eserlerinden *Riyâzü'l-'ulemâ* ve *hiyâzü'l-fuzalâ*'da sûfî meşrep âlimlere yer verilirken, "Aslında bu şahsı ulema cemaati arasında zikretmek hatalıdır", "Şer'î ilimlerde nasibi yoktu", "Arapça bile bilmezdi" ve "Fâsid akideye sahipti" gibi ifadelere

⁷⁷¹ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü 'ş-Şî'a*, 33-34.

⁷⁷² Ca'feriyan, "İntikâd ez Vaz'ıyyet-i Câmî'a-i Dînî-yi Asr-ı Safevî", 157.

⁷⁷³ Muhammed Tâhir Vahîd Kazvînî, *Târih-i Cihân-ı Ârâ-yi 'Abbâsî*, thk. Saîd Mîr Muhammed Sâdık (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlâât-i Ferhengi, 1383), 762.

sıklıkla rastlanır.⁷⁷⁴ Bu epistemik dönüşümde Halhâlî gibi Tebriz ve Erdebil’de halkın yoğun teveccühüne mazhar olan ve bu yönüyle dinî otoritelerini sarstığı için bu bölgedeki müteşerrî ulemanın kendisine hased ettiği, önemli bir kısmı Şîî tasavvuf çizgisinde ve bir kısmı Şîî akideyi beyan etmek maksadıyla otuzun üzerinde eser kaleme alan,⁷⁷⁵ çok sayıda müridi olan, Gazzâlî mukallidi, vahdet-i vücûd savunucusu, Mevlânâ’nın *Meşnevî*’sinden sık sık nakil yapan, Şîîliği sabit olmasına rağmen fikrî olarak daha ziyade Sünnî gelenekten beslenmesinden dolayı sürekli Sünnîlik’le itham edilen, vefat ettiğinde kalenderî meşrep hayatıyla tutarlı olarak garibanlar mezarlığına gömüldüğü halde kabri meşhur ziyaretgâhlardan birisi haline gelen⁷⁷⁶ bir sûfiye bu dönemin en önemli rical eserlerinden olan *Emeli'l-âmil*, *Ta'likatu Emeli'l-âmil* ve *Riyâzü'l-'ulemâ* ve *hiyâzü'l-fuzalâ*’da yer verilmemesi önemli bir göstergedir.

Halhâlî’nin hayatına dair bilgilerde olduğu gibi mensup olduğu tarikatın tespiti de önemli zorluklardan birisidir. Kendi metinlerinde, tasavvuf muhaliflerine karşı onu müdafaa için yazılan *Ma'ârifü'l-hakîka*’da (telif tarihi: muhtemelen 1045/1635-1050/1640 arası) ve onun tasavvuf görüşlerine reddiye maksadıyla vefatından hemen sonra kaleme alınan *Devâzdeh Suâl*’de (telif tarihi: 1054/1644) tarikat mensubiyetine dair direk işaret bulunmamaktadır. Aynı şekilde çağdaş araştırmalarda da *Şîî sûfî* denilmekle yetinilmiş, tarikat mensubiyetine dair bir araştırmaya gidilmemiştir. Fakat dolaylı yollardan onun mensup olduğu tarikata dair tahmin yürütmek mümkündür. 1043/1633 yılında⁷⁷⁷ kaleme aldığı *Subhâtü'l-envâr* isimli risalesinde Halhâlî, kendi döneminde yaşayan veya hemen öncesinde vefat etmiş veliler olarak hürmet ve muhabbetle yâd ettiği, kabirlerini ziyaret etmeyi tavsiye ettiği, tarih ve ricâl kitaplarında haklarında pek bilgi bulunmayan Nûrbahşiyye tarikatına mensup Dervîş Palandûz Cüveynî, Kâdî Esed, Dervîş Atâullah, Muhammed Hüseyin Hakkâk, Mevlânâ Haşrî, Şeyh Bünyâd Zâkir (öl. 1030/1621) ve Şeyh Mümin Meşhedî (öl. 1063/1652-3) gibi bazı sûfî şahsiyetlere yer vermiştir.⁷⁷⁸ Bunların bir kısmının kendi pîri olduğunu, onlardan tövbe ve terbiye aldığını belirtmiştir. Bundan dolayı Halhâlî de büyük ihtimalle Nûrbahşiyye tarikatına mensuptu.

⁷⁷⁴ Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:219, 2:315, 2:285, 2:315 3:114. Efendî’nin tasavvufa yönelik menfi tutumu için bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:221. Sûfî-filozof olarak nitelediği Recep Ali Tebrîzî hakkında, “dinî ilimlerde, hatta edebiyat ve Arapça ilimlerinde bilgisi yoktu” ifadelerini kullanır. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:283. Aynı şekilde dönemin önde gelen sûfî filozoflarından Mîr Findiriskî hakkında da benzer ifadeleri kullanır. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 5:499.

⁷⁷⁵ Eserlerinin listesi için bk. Halhâlî, *Mukaddime, tashîh ve tahşîye-i “Hidâyetnâme-i Mollâ Edhem Halhâlî”*, س-س-ك، Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî İrân (FENHÂ)*, 36:168-169.

⁷⁷⁶ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 38^b-39^a.

⁷⁷⁷ Halhâlî, “*Subhâtü'l-envâr*”, 1:94 (314).

⁷⁷⁸ Bu kişilerle alakalı detaylı bilgi Nûrbahşiyye tarikatı başlığı altında verilmiştir.

Halhâlî'nin hayatına dair rical eserlerinde bilgi olmadığı gibi o döneme ait tarih kitaplarında da yeterli bilgi bulunmamaktadır. Tek istisnası 1072/1662-1085/1675 tarihleri arasında yazılan⁷⁷⁹ Şâmlû'nun *Kışaşu'l-hâkânî* isimli eseridir. Onun verdiği kısa bilgiye göre Vâiz Edhem Halhâlî, Gâzi bey⁷⁸⁰ Halhâlî'nin oğludur. Kendisi, Şeyh Bahâî'nin *el-Keşkûl*'ünden mülhem *Kedû-yi maṭbah kâlenderî; Nân ü halvâ* eserine mukabil *Çerb ü şîrîn* eserlerini yazmıştır. Gençliğinde ilim tahsili için İsfahan'a gitmiş, uzun süren ilim tahsilinden sonra Erdebil'e dönerek burada müderrislik yapmış, daha sonra Tebriz'e geçerek burada zühd temelli bir hayat yaşamaya başlamıştır. Tasavvuf anlayışına karşı çıkan muhalifleri yüzünden Tebriz'i terk ederek bu şehrin bir kasabası olan Dihhorkân'a⁷⁸¹ hicret etmek zorunda kalmış, burada inzivaya çekilmiş ve pek çok eser kaleme almıştır. 1052/1642 yılında vefat etmiş ve Erdebil'deki garibanlar mezarlığına defnedilmiştir.⁷⁸²

Tasavvuf reddiyeleri arasında sadece bir eserde Halhâlî hakkında kısa bilgi verilmiştir. *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı, kendi döneminde halkın evliyadan saydığı ve onlar üzerinde ciddi etkiye sahip olan iki sûfî şeyhten bahseder. Bunlardan birisi Zehebiyye Tarikatı'nın 27. silsilesinde yer alan Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668), diğeri Halhâlî'dir. Her ikisini de kâfir ve melun olarak niteleyen yazar, onların çeşitli hilelerle halkı kandırarak kendi taraflarına çektiklerini ve halkın bu ikisine gelebilecek zararlara karşı canlarını siper etmeye hazır olduğunu iddia etmiştir. Halhâlî'nin Müezzîn'den daha zâhid olduğunu, kendisine verilen yüksek meblağlı paraları bile reddettiğini ve hiçbir dünyalığa tevessül etmediğini belirtmiştir. Pek çok eser yazdığını ve bu eserdeki görüşleri incelendiğinde onun küfrünün, Müezzîn'den daha fazla olduğunun görüleceğini iddia etmiştir. Onun bir beytine yer vermiş, bu beyitteki içeriklerle Noktaviyye tarikatının kurucusu Mahmûd-ı Pesîhânî'nin (öl. 831/1428) görüşleri arasında benzerlik kurmuş ve “Bilmiyorum ki, Müslümanlık iddiasında bulunan câhil bir cemaat, Mahmûd-ı Pesîhânî'yi kâfir biliyor, fakat onunla aynı görüşe sahip olan Halhâlî'yi evliyadan saymaktadır” şeklinde sitemde bulunmuştur.⁷⁸³

Halhâlî, çoğu tasavvufla ilgili olmak üzere otuzdan fazla eser yazmıştır. Kendisinin ifade ettiğine göre 1036/1627 tarihinden önce *Kameriyye, Muḥyi'l-emvât*,

⁷⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*, 1: 12 (muhakkikin önsözü).

⁷⁸⁰ Eserin bir nüshasında Gâzî kelimesi yerine Kâdî ibaresi geçmektedir. Bk. Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*, 2:75 (11. dipnot). Bu nüshayı dikkate aldığımızda babasının resmi bir görevi olduğu düşünülebilir.

⁷⁸¹ Günümüzde Âzerşehr olarak bilinen bu yer Tebriz'e bağlı bir yerleşim yeridir. Efendî'nin *Riyâzü'l-'ulemâ' ve ḥiyâzü'l-fuṣalâ*'daki atıflarını dikkate aldığımızda burasının 11/17. asırda küçük çapta ilim merkezlerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi kitapların nüshalarının bulunduğu yerlere işaret ederken bu kasabaya pek çok kez atıf yapmıştır. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ'*, 1:57, 82, 2:235, 3:163, 337, 397, 416, 434, 4:183, 270, 332, 408, 5: 58, 259, 290, 436.

⁷⁸² Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*, 2:75-77.

⁷⁸³ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 129a-129b.

Çerb ü şîrîn, Kenzü'l-me'âd, Mefâtîhü'l-cenân, Tezkiretü's-sâlikîn, Fakriyye-i fahriyye, Şevkiyye-i zevkiyye, Kedû-yi maţbah kalendarî, Hidâyetnâme ismiyle on bir adet risale kaleme almıştır.⁷⁸⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan son beşi günümüze ulaşmıştır. Bunlar, yazıldığı dönemde tasavvuf muhalifi ulemanın tepkisini çeken *Tezkiretü's-sâlikîn*,⁷⁸⁵ fakirliğin ve zühdün faziletlerini anlatmakla birlikte kendi dönemindeki medrese uleması ya da kendi tabiriyle resmî/dünya ulemasının yanında dinin teklif yönünü ihmal eden sûfîlere de sert eleştiriler getirdiği *Fakriyye-i fahriyye*, bir tür tasavvufî çizgideki mesnevîler olan *Kedû-yi maţbah kalendarî*, *Şevkiyye-i zevkiyye* ve Kur'ân'ın 114 suresinden mülhem 114 bâbtan oluşan ve ahlakla ilgili kısımlarda kendisini basîret ehli bir Şîî olarak tanımladığı Gazzâlî'nin *İhyâ'* ve *Kimyâ-yı sa'âdet*'inden fazlasıyla etkilendiği *Hidâyetnâme*'dir.

Eserlerinde yer yer aktardığı bilgilerden Halhâlî'nin yakalandığı hastalıklar yüzünden çileli bir hayat sürdüğü anlaşılmaktadır. *Meşriķü't-tevhîd* isimli risalesinde beş yıldır ciğerinde tedavi kabul etmeyen bir hastalıktan mustarip olduğunu belirtmiş,⁷⁸⁶ çeşitli şahıslara yazdığı mektuplardan oluşan *Şahâyifü'l-vidâd ve mekâtibü'l-ittihâd* isimli eserde gençliğinden beri baş etmek zorunda kaldığı hastalıkları tek tek sıralamıştır.⁷⁸⁷

Halhâlî'nin çileli bir hayat sürmesinin sebebi sadece hastalıklar değildi. Bilakis muânidler olarak nitelediği onun tasavvuf anlayışına karşı çıkan bir kesim yüzünden de pek çok sıkıntıyla karşılaşmış ve nihayetinde Tebriz'i terk etmek zorunda kalmıştır. Nitekim eserlerinin çoğunda onları Hz. Yusuf'un kardeşlerine benzetmiş ve bu kesime karşı artık çaresizliğini ortaya koyan “Bunların ilacı, karşılarında susmak ve unutulmaktır”⁷⁸⁸ cümlesini tekrarlamıştır. *Ma'ârifü'l-hakîka* müellifi bu muhalefete dair detayları daha kapsamlı bir şekilde aktarmaktadır. Buna göre, Tebriz'de dinî temsil anlamında iki otorite mevcuttu. Birisi şeyhülislâm ve kadının temsil ettiği resmi otorite, diğeri ise tasavvuf anlayışıyla ve zâhid yaşamıyla halkın teveccühünü kazanan Şeyh

⁷⁸⁴ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî İrân (FENHÂ)*, 18: 251.

⁷⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, *Tezkiretü's-sâlikîn*, Kitaphane-i Millî, nr. 815265. Ayrıca bu yazma eserin dijital nüshası için bk. <http://dl.nlai.ir/UI/a5f28e2a-238f-4f08-a416-0997c158eaad/Catalogue.aspx>

⁷⁸⁶ Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Meşriķü't-tevhîd”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 41 (139).

⁷⁸⁷ Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Şahâyifü'l-vidad ve mekâtibü'l-ittihâd”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 194-199 (795-800).

⁷⁸⁸ Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Zikriyye-i ilâhiyye”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, tsh. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 1: 49 (489); Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, “Mişbâhu mişkâtî'l-envâr”, *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*, tsh. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381), 1: 27 (359); Halhâlî, “Şahâyifü'l-vidâd ve mekâtibü'l-ittihâd” 1:11 (612); Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 90^a.

Halhâlî'dir. Şeyhülislâm ve kadı halk nezdindeki itibarından dolayı Halhâlî'yi çekemezler, husûmet beslemeye başlarlar ve yeri geldiğinde fiilî taarruzda bulunurlar. Halkın; dinî meseleleri danışmak, ihtiyaç sahibi, fakir ve davalı kişilerin müşküllerinin halli için resmi ve dinî otorite olan şeyhülislâma ve kadıya değil de Halhâlî'ye gitmesi bizzat münazara ve suçlama konusu olur.⁷⁸⁹

Bu iki kişinin Halhâlî'ye haset etmelerinin başka bir sebebi de onun daha etkili vaaz vermesi ve halkın onun vaazlarına daha fazla ilgi göstermesidir. Bu hasetlik öyle bir raddeye dayanır ki, artık onu öldürmeye kastederler. Müellifin aktardığına göre şeyhülislâm, münazara için Halhâlî'yi evine davet eder. Halhâlî, zâhidliği gereği emirler ve devlet adamlarından uzak durduğunu kastederek, "Biliyorsunuz ki şimdiye kadar ben kimsenin evine gitmedim. Sorularınızı tek tek yazın, bu fakir her bir soruya ikna edici cevap yazsın ve nereye istiyorsanız oraya göndersin" der. Fakat onlar buna karşı çıkar ve sorularının çok olduğunu, yazmanın mümkün olmadığını, eğer gelmeyi kabul etmezse bu işin fesatla sonuçlanacağını söylerler. Buna rağmen Halhâlî, onlarla görüşmeyi reddetmiş ve bundan sonra ona olan baskı daha da artmaya başlamıştır. Müellifin iddiasına göre onların asıl maksadı münazara değil bilakis Halhâlî'yi öldürmektir.⁷⁹⁰ İlerleyen aşamalarda şeyhülislâm, Halhâlî ve cemaatini tekfir eder, onu Sünnîlik'le itham eder ve ev hapsine aldırır.⁷⁹¹ Onun hapsedildiğini duyan Tebriz halkı buna tepki gösterir, hapsedildiği yerin etrafında toplanır ve serbest bırakılmasını isterler. Bunun üzerine yetkililer mahkeme düzenlenmesine karar verirler. Mahkemede öyle bir izdiham oluşur ki hâkim ve askerler olmasa Halhâlî taraftarları onun muhaliflerini linç etme derecesine varır. Mahkeme düzenlenir, Halhâlî bütün suçlamalara karşı ikna edici cevaplar vererek karşı tarafı susturur. Bu münakaşa sonraki günlerde de devam eder ve artık Halhâlî Tebriz'i terk etmek zorunda kalır.⁷⁹² Buradan Erdebil'e giderek şehrin bir camiinde vaaz ve irşada devam eder.⁷⁹³

Ma'ârifü'l-hakîka müellifi, Erdebil'de yaşanan birkaç hadiseden bahsettikten sonra "Şu an, bir süredir bu temiz şehrin [Erdebil] mescid-i camiinde⁷⁹⁴ Allah'ın kullarına rehberlik etmekle meşgul"⁷⁹⁵ diyerek Halhâlî'nin hayatı hakkında verdiği bilgileri burada sonlandırır. Bundan sonraki süreçte neler yaşandığına dair elimizde herhangi bir tarihî veri bulunmamaktadır. *Devâzdeh Suâl* müellifi ise, vefat ettikten

⁷⁸⁹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 69a-70b.

⁷⁹⁰ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 71a-72b.

⁷⁹¹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 74a.

⁷⁹² Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 77a-81a.

⁷⁹³ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 81b-82a.

⁷⁹⁴ *Mescid-i câmi* muhtemelen Cuma namazlarının kılındığı merkez cami için kullanılan bir kavramdır.

⁷⁹⁵ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 82a.

sonra Halhâlî'nin halk nezdindeki konumuna dair bazı kayıtlar düşer. Bu kayıtlarda asıl maksadı Halhâlî'nin hayatı hakkında bilgi vermekten ziyade farklı bağlamlarda sûfîlerin iddialarını çürütmektir. Mesela, âriflerin gaybete girdiklerine dair iddiaları çürütmek için Halhâlî'nin vefatı sonrası yaşananları örnek verir:

Mevlânâ sûfî idi, ömrünün sonuna kadar halkın arasındaydı ve hiçbir zaman gaybete girmede. Şu an Erdebil'de garibanlar mezarlığında medfundur. Mezarının toprağı şifa bulma maksadıyla diyar diyar gezdirilmekte, çocuğu olmayan kadınlar, mezarının toprağını yiyerek kız ve erkek evlat sahibi olmaktadır. Tuhaf olanı bu dönemin insanları Allah'a değil de bir kulun mezarının toprağına inanmaktadır.⁷⁹⁶

Başka bir yerde de Halhâlî'nin kabrini örnek göstererek halkın şeyhlerin kabirlerine imamların kabirlerinden daha fazla saygı duyduğunu ifade etmiştir:

Halk, Şîî muvahhid olan Mevlânâ'yı [Halhâlî] büyük evliyalardan bilmekte, yaşadığı dönemde onun abdest suyunu içmekte ve ondan hayır dua istemekteydi. Öldükten sonra da onu ziyaret etmekte, mezarını hastalıklar ve engelliler için şifa mekânı olarak bilmekte, on günlük, yirmi günlük yoldan onu ziyaret için gelmektedirler.⁷⁹⁷

Muhakkik Erdebîlî (11/17. asır): Muhakkik Erdebîlî ismiyle meşhur olan Mirza Muhammed b. Sultân Muhammed Erdebîlî, aslen Erdebilli olup hayatını şeyhi Kâdî Esed'in de ikamet ettiği Kaşan'da geçirmiştir. Vefat tarihi konusunda kaynaklarda kesin bilgi bulunmamakla birlikte Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*'de "Bugün o, -ki şu an sene 1076'dır- yüz yaşını geçmiştir"⁷⁹⁸ ifadesini kullanmıştır. Erdebîlî, Şîî tasavvuf anlayışını açıklamak ve bir yönüyle de bu geleneği müdafaa etmek için *Riyâzü'l-ârifîn*, *Tezkiretü'z-zâkirîn*, *Münâcât* ve *Şûfiyye-i Şafeviyye* gibi eserler kaleme almıştır.⁷⁹⁹ Erdebîlî'nin eserlerinin içeriğinin şekillenmesinde ilerde de değinileceği gibi Gazzâlî'nin *İhyâ*'ı ve *Kimyâ*'sının belirgin bir etkisi vardı. Eserlerinde sık sık tasavvuf inkârcısı bir taifeye işarette bulunmuş ve özellikle sûfîlerin mescitlerde zikir çekmelerinin engellendiğini belirtmiştir.⁸⁰⁰

⁷⁹⁶ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 37^b-38^a.

⁷⁹⁷ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 63^a-63^b.

⁷⁹⁸ Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*, 2:197. از عقد صد متجاوز است

⁷⁹⁹ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed Erdebîlî, *Tezkiretü'z-zâkirîn*, *Risâle-i Şûfiyye-i Şafeviyye*, *Münâcât*, thk. Afşîn Âtîfî (Kaşan: Hemgâm Bâ Hestî, 1391); Mahmûd Gayyûmzâde [?], "Costârî der Edebiyât-ı 'İrfânî Muhakkik Erdebîlî bâ Nigâhî be Kitâb-ı Riyâzü'l-ârifîn", *Mutâlâât-ı Nakd-ı Edebî*, 24-25 (1390): 1-20. Kaşan'daki Muhammed Helâl Kütüphanesi'nin kataloğunda *Tevhîd* isimli bir tasavvuf eserinin de Muhakkik Erdebîlî'ye ait olabileceği bilgisine yer verilmiştir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 9:439. Fakat nüsha üzerinde yaptığımız incelemelerde bu eserin Haydar el-Âmülî'nin (öl. 787/1385'ten sonra) *Câmi'u'l-esrâr*'ı olduğunu tespit ettik.

⁸⁰⁰ Erdebîlî, *Tezkiretü'z-zâkirîn*, 165.

1052/1642 yılında sûfîlerin şeriat, tarikat, marifet, hakikat anlayışlarına göre yazdığı *Riyâzü'l-ârifîn* isimli eserinde yer yer bu dönemdeki Şîî sûfîlere yönelik eleştirilere ve ithamlara değinmiş ve bunlara cevap vermeye çalışmıştır. Eserin sonunda bu dönemin önemli tartışma konularından birisi olan vahdet-i vücûd anlayışını kendi tabiriyle inkâr ehline karşı müdafaa etmiştir.⁸⁰¹ Onun verdiği bu bilgiler 1052/1642 yılı öncesinde Şîî sûfîlerle tasavvuf muhalifleri arasındaki tartışma konularını yansıtmaları açısından önemlidir. O, kendi döneminde câhil, basiretsiz, kâl-u kâl ve ehl-i zâhir vaizler olarak nitelediği tasavvuf muhaliflerinin, tasavvufun kühüne ve ıstılahlarına vakıf olamadıkları için sûfîleri tekfir edip zındıklıkla suçladıklarını, onları Hallâc-ı Mansûr'un mezhebinin takipçileri olarak nitelediklerini, Mevlânâ'yı Cebriyye'ye mensup olmakla itham ettiklerini, Safeviyye, Nûrbahşîyye ve Zehebiyye gibi tarikatların silsilelerinin dayandığı ve İmam Rızâ'nın hizmetçisi olmasıyla övündükleri Ma'rûf el-Kerhî'nin Abbasî halifesi Me'mûn tarafından casusluk maksadıyla imamın yanına yerleştirilmiş olabileceğini iddia ettiklerini belirtmiştir.⁸⁰² Doğrudan bir delil ve metinde herhangi bir atıf bulunmamakla birlikte Erdebîlî'nin muhtemelen buradaki muhatabı *Redd-i Şûfiyye* isimli risalesiyle Nûrbahşîyye'yi hedef alan Muhammed Tâhir Kummî'dir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tasavvuf reddiyeleri arasında Hallâc'ın mezhebine tabi olmakla itham edilerek sûfîlerin tekfir edildiği, Ma'rûf el-Kerhî'nin Me'mûn'un casusu olabileceği, Mevlânâ ve Şebüsterî gibi sûfîlerin Cebriyye'ye mensup olduğu iddia edilen ilk metin Kummî'nin *Redd-i Şûfiyye* isimli risalesidir.⁸⁰³ Ayrıca Kummî, Ma'rûf el-Kerhî'nin Şîî olduğuna dair iddialara karşı "Eğer o Şîa'nın sâlihlerinden olsaydı kadim Şîî ulema ona kitaplarında yer verirdi" şeklinde cevap vermiştir.⁸⁰⁴ Erdebîlî ise kaynak belirtmemekle birlikte Ma'rûf el-Kerhî'nin imamlardan hadisler rivayet ettiğini belirterek sanki bu iddiayı cevaplamaya çalışmıştır.⁸⁰⁵

Daha önce de belirtildiği gibi Nûrbahşîyye tarikatı mensupları Kummî'nin tasavvuf karşıtlığında önde gelen muhataplarındandı. Kummî'nin ikamet ettiği Kum ile Kâdî Esed ve Erdebîlî'nin irşad faaliyetlerini yürüttüğü Kaşan'ın yakınlığını ve ayrıca Kâdî Esed'in bir süre Kum'da ikamet ettiğini hesaba kattığımızda bu iki kesimin birbirlerinin metinlerinden haberdar olduğu tahmininde bulunabiliriz. Erdebîlî bu ithamlara karşı, mutlak olarak tekfir anlayışına karşı çıkmış, takiyye inancı gereği muhalif mezhepten bir Müslümanın takiyye yapan bir Şîî olabileceğini ve bundan

⁸⁰¹ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 568 ve devamı.

⁸⁰² Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 152-153.

⁸⁰³ Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4: 144, 148.

⁸⁰⁴ Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4:148.

⁸⁰⁵ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 156.

dolayı özellikle Şîiler'in tekfirden kaçınması gerektiğini belirtmiştir. Ma'rûf el-Kerhî'nin ise Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım ve Ali er-Rızâ'nın hizmetinde bulunduğunu ifade etmiş ve böyle bir geçmişe sahip olan bir sûfinin sadece zanna dayanarak tekfir edilmesini cüretsizlik olarak nitelemiştir. Öte yandan sûfilere de bazı tembihlerde bulunan Erdebîlî, onlardan dünyaya meyilden veya şeytânî vesveselerden dolayı şeriata muhalif bazı fiillerin sadır olabileceğini, câhillerin ve kîl-u kâl ulemasının eline koz vermemeleri için daha dikkatli davranmalarını istemiştir.⁸⁰⁶

Şeyh Muhammed Mümin Meşhedî: 11/17. asırdaki metinlerde Nûrbahşîyye tarikatı lideri olarak Muhammed Mümin Meşhedî, Muhammed Mümin Sermedî, Muhammed Mümin Sedîrî gibi birkaç farklı Muhammed Mümin isimli sûfî şeyhten söz edilir. Bunun yanında geç dönem kaynaklarda Zehebiyye tarikatı şeyhi olarak da Muhammed Mümin Meşhedî isimli bir şahsa yer verilir. Bunların aynı kişi olup olmadığını tespit etmek oldukça güçtür. Safevîler döneminde Nûrbahşîyye silsilesindeki şahıslar hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmaması ve bu tarikat mensuplarının silsilelerini açıklayan metinler kaleme almamaları veya almışlarsa bile henüz tespit edilmemiş olması bu zorluğun temel sebeplerindendir.

Geç dönem kaynaklarda bazı farklılıklarla birlikte genel olarak Safevîler döneminden itibaren Nûrbahşîyye silsilesi Abdulvehhâb Nâinî (1084-1150), Mîr Muhammed Takî Şâhî, Muhammed Mümin Sedîrî Sebzuvârî, Mecid Meşhedî, Dervîş Kemâleddîn Sedîrî, (Muhammed Mümin Meşhedî),⁸⁰⁷ Muhammed Rızâ, Dervîş Hasan, Ali Cüveynî, Melik Ali Cüveynî, Hac Muhammed Sûdâhrî Sebzuvârî, Kemâleddîn Cüveynî, Hac Hüseyin Eberkûhî, Kâsım Feyz Nûrbahş ve Seyyid Muhammed Nûrbahş şeklinde verilmektedir.⁸⁰⁸ 11/17. asır kaynaklarında Nûrbahşî şeyhi olarak yer verilen

⁸⁰⁶ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 404-405.

⁸⁰⁷ Geç dönem metinlerde bu sıralamada Kemal Sedîrî öncesi Muhammed Mümin Meşhedî'ye yer verilmemiştir. Onun ismi 11/17. asrın kaynakları dikkate alınarak tarafımızdan bu listeye dâhil edilmiştir.

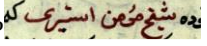
⁸⁰⁸ Bk. Şîrâzî, *Tarâikü'l-hakâik*, 3:321-322; Ahmed Temîmdârî, *İrfân ve edeb der asr-ı Şafevî*. (y.y.:İntişarat-ı Hikmet, 1372), 1:67-70; Gökbulut, "Sünnî Bir Tarikatın Şîleşen Kolları: Kübreviyye- Şîilik İlişkisi", 300-301. *Tarâikü'l-hakâik* yazarı Masum Ali Şah Şîrâzî, Muhammed Mümin Sedîrî sonrası silsileye Şeyh Bahâüddîn Âmilî, Feyz-i Kâşânî ve Mîr Muhammed Takî Şâhî'yi ekler. Şîrâzî, *Tarâikü'l-hakâik*, 2:322. Geç dönem kaynaklarda silsile bu şekilde verilmekle birlikte 11/17. asırda yazılan metinlerde bu sıralama farklılık arz etmektedir. Örneğin Halhâlî, kendi döneminde bu silsileye Muhammed Hüseyin Hakkâk'ı da dâhil eder ve silsileyi şu şekilde verir: Muhammed Pâlândûz Cüveynî, Muhammed Hüseyin Hakkâk ve Muhammed Mümin Meşhedî Sedîrî. Bk. Halhâlî, "Subhâtü'l-envâr", 93-94 (313-314). Muhakkik Erdebîlî ise şeyhi Kâdî Esed'i bu silsileye dâhil etmiş ve Mümin Meşhedî isimli bir şeyhe yer vermemiştir. Bk. Muhakkik Erdebîlî, *Tezkiretü'z-zâkirîn*, 193. Nasrâbâdî ise Kâdî Esed'in Muhammed Mümin Meşhedî'nin müridi olduğunu belirtmiştir. Nasrâbâdî İsfahânî, *Tezkire-i Nasrâbâdî*, 209.

Muhammed Mümin Meşhedî, büyük ihtimalle bu silsilede yer alan Dervîş Kemâleddîn'den önce şeyh olan Muhammed Mümin Meşhedî'dir.⁸⁰⁹

Halhâlî 1043/1633 yılında kaleme aldığı *Subhâtü'l-envâr*'da Dervîş Muhammed Pâlândûz Cüveynî'den sonra Nûrbahşîyye şeyhi olan Muhammed Hüseyin Hakkâk'ın (öl.1037/1627) müridi ve naibi olarak eserin yazıldığı tarihte hala hayatta olan Sermedî lakaplı Muhammed Mümin Meşhedî isimli Nûrbahşî şeyhinden bahseder.⁸¹⁰ Muhammed Mümin Meşhedî ile görüşme imkânının olmadığını belirten Halhâlî, onun orta yaşta vakarlı birisi olduğunu ve şeyhi Hakkâk'ın sözünden başka söz söylemediğini belirtmiştir. Ayrıca tasavvuf muhaliflerini kastederek ona haset eden mukallit bir taifenin bulunduğunu ifade etmiştir.⁸¹¹

Halhâlî dışında dönemin sûfilerinden Şeyh Hüseyin Zâhidî de (11/17. asır)⁸¹² 1058/1648 yılında kaleme aldığı *Beyânü'l-esrâr* isimli eserinde Muhammed Mümin Meşhedî isimli bir şeyhten bahsetmiştir. Zâhidî, bu şeyhin kendisinin pîri olduğunu ve onun riyâzet ve sülûkünden de istifade ettiğini belirtmiştir. Onun bu eserde Şeyh Safiyüddîn Erdebilî gibi geçmişte yaşamış sûfiler dışında nakil yaptığı şeyhlerin geneli Nûrbahşî tarikatına mensuptu.⁸¹³ Bundan dolayı büyük bir ihtimalle onun bahsettiği Muhammed Mümin Meşhedî ve doğâl olarak kendisi de Nûrbahşîyye tarikatındı. Zâhidî ayrıca isminden sonra “Allah onun sırrını takdis etsin” (kaddese sırrahû) ifadesinden 1058/1648 yılından önce vefat etmiş olduğu anlaşılan Dervîş Muhammed Pâlândûz isimli bir şeyhten de nakilde bulunmuştur.⁸¹⁴

⁸⁰⁹ Ayrıca Muhammed Şefî', *Sergüzeşt-i Mevlevî* (telif tarihi: 1185) isimli eserinde Şeyh Mümin isimli

bir şeyhin müridi Şeyh Mümin Esfîrî [?]  ve onun da müridi Muhammed Takî Meşhedî isimli şeyhler hakkında bilgi vermiştir. Bu kişilerin Nûrbahşîyye'ye mensup olduklarına dair bilgi vermemekle birlikte isimlerin ve silsilenin benzerliğinden dolayı söz konusu tarikata mensup olmaları mümkündür. Bk. Muhammed Şefî' b. Muhammed Hüseyin Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 109/5, 179a-180b.

⁸¹⁰ Halhâlî, “*Subhâtü'l-envâr*”, 93-94 (313-314).

⁸¹¹ Halhâlî, “*Subhâtü'l-envâr*”, 94 (314).

⁸¹² Hüseyin Zâhidî, 11/17. asırda yaşamış Şîî sûfilerdendir. Vefat tarihi hakkında kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır. *Silsiletü'n-nesebi Şafeviyye*, *Beyânü'l-esrâr*, *Şifâtü'l-uşşâk* ve *Meşriku'l-envâr* gibi tasavvuf eserleri kaleme almıştır. *Silsiletü'n-nesebi Şafeviyye* isimli risalesini Safeviyye tarikatı silsilesi hakkında kaleme almış ve bu silsileyi Ehl-i beyt imamlarına ulaştırmıştır. Bu eserin sonunda kendi hayatı hakkında kısaca bilgi vermiştir. Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Şafeviyye*, 114-116. 1058/1648 yılında kaleme aldığı *Beyânü'l-esrâr*'da ise Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen *Misbâhi's-şerî'a* isimli eseri tasavvufî mahiyette şerh etmiştir. Bu şerhte Bâyezîd-i Bistâmî, Şakîk-ı Belhî, Süfyân es-Sevrî, Serî es-Sakatî ve Ma'rûf el-Kerhî gibi sûfilerin sözlerinden nakiller yapmış, Mevlânâ'nın *Meşnevî*'si ve Şeyh Safiyüddîn Erdebilî'nin *Maqâlât*'ından sık sık beyitler aktarmıştır. *Meşriku'l-envâr*'da ise Şîî tasavvuf anlayışını ayet ve hadisler üzerinden açıklamaya ve delillendirmeye çalışmıştır. Bu eserin günümüze ulaşmış iki nüshası Meclis Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Zâhidî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin b. Abdâl Zâhidî, “*Risâle-i Şifâtü'l-uşşâk*”, *Peyâm-ı Behâristân*, thk. Hüseyin Nasîrbâgibân/29 (1396): 172-178 (muhakkikin önsözü); Anzali, *Mysticism in Iran*, 74-77.

⁸¹³ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerhu Misbâhi's-şerî'a*), 1389, 32, 50.

⁸¹⁴ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerhu Misbâhi's-şerî'a*), 1389, 55.

Halhâlî'nin ifadesini dikkate aldığımızda 1043/1633 yılında orta yaşta, Zâhidî'nin verdiği bilgilerden de 1058/1648 yılında hala hayatta olan Muhammed Mümin isimli Nûrbahşi şeyhinin bulunduğu bilgisine ulaşıyoruz. Muhtemelen her ikisinin de bahsettiği kişi Muhammed Hüseyin Hakkâk'ın müridi ve naibi olan Şeyh Muhammed Mümin Meşhedî'dir. *Kısaşu'l-hâkânî* yazarı Şâmlû ise mensup olduğu tarikat hakkında bilgi vermediği iki farklı Muhammed Mümin isimli şeyhten bahseder. Birisi Horasan bölgesinde büyük bir nüfuza sahip olan, pek çok insanın hidayetine vesile olan, çok sayıda mescit, hankâh ve türbe yapılmasına öncülük eden ve 1063/1653 yılında vefat eden Şeyh Muhammed Mümin⁸¹⁵, diğeri ise Nûrbahşi silsilesinden Kemal Sedîrî'nin (1071) vefatı üzerine tarikatın lideri olan ve *Kısaşu'l-hâkânî*'yi yazdığı tarihte (1072/1662-1085/1675arası) hala hayatta olan Muhammed Mümin isimli şeyhtir.⁸¹⁶ Daha detaylı araştırma yapmayı zorunlu kılmakla birlikte dönemin kaynakları üzerinden bir tespit yapmak gerekirse Halhâlî ve Zâhidî'nin aktardığı bilgileri esas aldığımızda Muhammed Mümin Meşhedî büyük ihtimalle Şâmlû'nun 1063/1653 yılında vefat ettiğini belirttiği Nûrbahşiye şeyhi Şeyh Muhammed Mümin Meşhedî'dir.

Geç dönem kaynaklarda Zâhidî'nin bahsettiği Muhammed Mümin Meşhedî isimli şeyhin bir tefsir kitabı da kaleme alan Zehebiye şeyhi Dervîş Muhammed Kârindihî'nin (öl. 1037/1627 civarı) müridi Muhammed Mümin Meşhedî (öl. 1070/1660) olduğu⁸¹⁷ ve bundan dolayı *Beyânü'l-esrâr* yazarı Zâhidî'nin de Zehebiye tarikatına mensup olduğu iddia edilmiştir.⁸¹⁸ Fakat bu tespit büyük ihtimalle hatalıdır ve bu hata isimlerin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Zâhidî *Beyânü'l-esrâr*'da Nûrbahşiye tarikatının Horasan'ın en meşhur silsilesi olduğunu belirtirmiş⁸¹⁹ ve onun nakilde bulunduğu Muhammed Hüseyin Hakkâk, Muhammed Ali Cüveynî ve

⁸¹⁵ Şâmlû, *Kısaşu'l-hâkânî*, 2:183-184.

⁸¹⁶ Şâmlû, *Kısaşu'l-hâkânî*, 193-194.

⁸¹⁷ Kaynaklarda tefsir yazarı olarak iki farklı Şeyh Mümin Meşhedî'ye yer verilir. Bir tanesi I. Şah Abbas zamanında yaşamış, tefsirini 11/17. asrın başlarında yazmış ve Şah'a ithaf etmiştir. Bu tefsir, tasavvufî içeriğe sahiptir. Bk. Anzali, *Safavid Shi'ism, the eclipse of sûfism and emergence of 'irfân*, 140-141. Bir diğeri ise yine kaynaklarda sûfî müfessir olarak bahsedilen ve *Müktebisü'l-envâr* (telif tarihi: 1068) isimli tefsir yazarı Muhammed Mümin b. Şâh Kâsım Sebzuvârî'dir (öl. 1077/1667 [?]). Bu kişinin Feyz-i Kâşânî'nin şeyhi ve bundan dolayı da Feyz'in de Zehebiye'ye mensup olduğu iddia edilmiştir. Tefsirinde herhangi bir tasavvufî içerik tespit edemedik. Muhtemelen bu kişi I. Şah Abbas döneminde yaşayan sûfî Mümin Meşhedî ile karıştırılmaktadır. Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 17 dipnot 2 (muhakkikin ön sözü); Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerhu Misbâhi's-şerî'a*), 1389, 27-28 (muhakkikin önsözü). *Müktebisü'l-envâr* hakkında detaylı bilgi için bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî Irân (FENHÂ)*, 31:145.

⁸¹⁸ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerhu Misbâhi's-şerî'a*), 1389, 27-28 (muhakkikin önsözü); Hüseyin b. Abdâl Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Tašhîh-i intikâdî*) (Meşhed: Dânişgâh-i Firdevsî Meşhed, Yükseklikens tezi, thk. Sağarî (?) Tahmâsbî, 1391), 15 (Muhakkikin Önsözü).

⁸¹⁹ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerhu Misbâhi's-şerî'a*), 108. Bu ifade *Beyânü'l-esrâr*'ın diğer nüshalarında bulunmamaktadır. Bk. Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerhu Misbâhi's-şerî'a*), 1389, 202.

Muhammed Pâlândûz gibi sûfî şeyhler Nûrbahşîyye tarikatına mensuptur.⁸²⁰ Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi bu dönemdeki Nûrbahşîyye ve Zehebiyye'ye mensup yazarlar, büyük ihtimalle Muhammed Nûrbahş ve Abdullah Berzişâbâdî ayrışmasından kaynaklanan husûmetten dolayı genellikle birbirlerinin silsilelerine ve temsilcilerine eserlerinde yer vermemişlerdir. *Beyânü'l-esrâr*'da hiçbir Zehebiyye temsilcisine yer verilmemesinden ve daha çok Nûrbahşîyye şeyhlerinden nakilde bulunmasından dolayı Zâhidî'nin Nûrbahşîyye'ye mensup olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Üstelik bu dönemde Zehebiyye tarikatının şeyhi, bu kaynaklarda bahsedilen Muhammed Mümin Meşhedî'yle muasır olan Müezzîn Horasânî'dir (öl. 1077/1668). Ayrıca Zehebiyye silsilesinde Muhammed Mümin Meşhedî isimli bir şeyh bulunmamaktadır.⁸²¹ Nitekim dönemin Zehebiyye şeyhlerinden Necîbüddîn Tebrîzî (öl. 1108/1697) ve Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713) eserlerinde kendilerine kadar olan Zehebiyye silsilesi hakkında bilgi vermişler fakat bu silsilede Muhammed Mümin isimli bir şeyhe yer vermemişlerdir.⁸²² Bu karışıklık muhtemelen Zehebiyye'nin 32. şeyhi Kutbuddîn Neyrîzî'nin (öl. 1173/1759) *Hikmat al-ârifîn* isimli eserinde Şeyh Bahâî ve Feyz-i Kâşânî'nin de şeyhi olduğunu iddia ettiği Zehebiyye silsilesinden Muhammed Mümin Meşhedî isimli bir şeyhten bahsetmesinden kaynaklanmaktadır.⁸²³ Onun verdiği bu bilgi, bu dönemde yaşayan Muhammed Mümin Meşhedî'nin tarikat mensubiyetini tespit etmeyi daha karmaşık hale getirmiştir. Fakat bu karışıklığın muhtemel sebebi Kutbuddîn Neyrîzî'nin Zehebiyye'nin ilmiye sınıfından da geniş bir kabule mazhar olduğunu göstermek ve bu maksatla Şeyh Bahâî ve Feyz-i Kâşânî gibi iki önemli ilmî otoriteyi Zehebiyye silsilesine dâhil etmek için Muhammed Mümin Meşhedî isimli bir şeyh icat etmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

b) Zehebiyye Temsilcileri

Zehebiyye tarikatı, Kübreviyye'nin İshak Huttalânî sonrası ayrışmasında Abdullah Berzişâbâdî takipçilerine verilen isimdir. Bu tarikatın ne zaman şîileştiği ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, Tüsterî'nin Berzişâbâdî'nin Ehl-i beyt imamlarının yolundan ayrılıp Muaviye'nin yoluna tabi olduğuna dair rivayeti aktarmasını⁸²⁴ esas alırsak tarikatın kurucusu Berzişâbâdî'nin Sünnî olduğu sonucuna çıkarabiliriz. Bununla

⁸²⁰ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 1389, 35 55, 66. Daha önce de geçtiği gibi Halhâlî bu kişilere Nûrbahşî şeyhleri olarak yer vermektedir.

⁸²¹ Bu konuda Anzali'nin değerlendirmeleri için bk. Anzali, *Mysticism in İran*, 72-73; Ata Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid İran", *Journal of Sûfî Studies*, 2013, 158-160.

⁸²² Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdarü'l-vilâye*, 187b; Necîbüddîn Rızâ Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî* (Şiraz: Matbaa-yı Ahmedî, 1342), 344-368; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 185-188.

⁸²³ Neyrîzî, *Hikmat al-ârifîn (Faşlü'l-hitâb)*, 82a-83a.

⁸²⁴ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:148. Ayrıca bk. Gökbulut, "Sünnî Bir Tarikatın Şiileşen Kolları: Kübreviyye- Şiilik İlişkisi", 303.

birlikte tarikat mensuplarının eserlerini dikkate aldığımızda Safevîler döneminde bu tarikat mensuplarının kesin olarak şifileştiğini görüyoruz.

Safevîler döneminde Nûrbahşiyye'ye kıyasla kaynaklarda daha az atıf yapılmasından dolayı Zehebiyye tarikatının genel olarak Nûrbahşiyye'nin gölgesinde kaldığını söyleyebiliriz.⁸²⁵ Bununla birlikte tarikat mensuplarının yazdığı eserlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmasından dolayı Nûrbahşiyye'ye nispetle Zehebiyye tarikatının tarihi ve Safevîler dönemindeki temsilcileri hakkında daha fazla bilgiye sahibiz.⁸²⁶ Bu tarikat 11/17. asırda ve Safevîler'in son döneminde Dervîş Muhammed Kârindihî (öl. 1037/1627 civarı), Dervîş Hâtem (öl. 1057/1647-8 civarı), Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668), Necîbüddîn Tebrîzî (öl. 1108/1697) , Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713) ve Şeyh Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî (öl. 1173/1759) tarafından temsil edilmiştir.⁸²⁷ Kaynaklarda Dervîş Muhammed Kârindihî ve Dervîş Hâtem dönemlerinde Zehebiyye tarikatının faaliyetleri ve etkinliği konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte her iki şeyh de Horasan bölgesinde faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Kaynaklarda Zehebiyye şeyhlerine 1060/1650'lerden önce atıf yapılmaması bu tarikatın Nûrbahşiyye kadar etkin olmadığına işaret etmektedir.⁸²⁸ Fakat bu durum Dervîş Hâtem'in vefatıyla birlikte tarikatın şeyhlik postuna oturan Müezzîn Horasânî olarak meşhur olan Muhammed Ali Meşhedî⁸²⁹ (öl. 1077/1668) ile birlikte değişmeye başlamıştır. Müezzîn Horasânî zamanında Zehebiyye tarikatı güçlü bir şekilde temsil imkânına sahip olmuş ve onun halk ve yönetim nezdindeki güçlü nüfuzuyla birlikte tasavvuf muhaliflerinin ifadesiyle Horasan bölgesi ve İsfahan'da halkın çoğunluğu sûfî/Zehebî olmaya başlamıştır. Bundan dolayı 1060/1650'lerden itibaren Meşhed merkezli çok sayıda tasavvuf reddiyesi ve sûfilere yönelik tekfir fetvalarının kaleme alınmasının temel sebeplerinden birisi de Müezzîn Horasânî ile birlikte Zehebiyye tarikatının etkinliğini artırmasıdır.⁸³⁰

⁸²⁵ Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", 160.

⁸²⁶ Modern dönemde Zehebiyye tarikatı hakkında kapsamlı çalışmaları bulmak zordur. Fakat bu tarikatın tarihi ve temsilcileri hakkında Ata Anzali'nin çalışmaları oldukça niteliklidir. Bk. Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran"; Anzali, *Safavid Shi'ism, the eclipse of sufism and emergence of 'irfân*; Anzali, *Mysticism in Iran*.

⁸²⁷ Safevîler dönemi Zehebiyye şeyhleri hakkında detaylı bilgi için bk. Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 346 ve devamı.

⁸²⁸ Bununla birlikte Tüsterî'nin "Horasan'da Abdullah Berzişâbâdî'nin müridleri sûfiyye olarak isimlendirilir" ifadesini esas alırsak, tasavvuf reddiyelerinde sûfiyye şeklinde mutlak kullanımın bir kısmının Zehebiyye tarikatıyla ilişkili olması mümkündür. Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:156.

⁸²⁹ Müezzîn Horasânî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Anzali, *Mysticism in Iran*, 77-79; Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", 161-166.

⁸³⁰ II. Bölüm'de detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi bu dönemde Meşhed'de bulunan Hür el-Âmilî, Şeyh Ali Şehîd, Tûnî gibi âlimler tasavvuf reddiyeleri kaleme almışlardır. Ayrıca, Hür el-Âmilî'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimler sûfiler aleyhine fetvalar yayınlamışlardır.

Dönemin tarih yazarları arasında Müezzîn Horasânî hakkında en detaylı bilgi verenlerden birisi “Bu zamanlarda -ki sene 1076’dır- hadis kitaplarını mütalaa etmekle meşguldür” sözünden onu bizzat tanıdığı anlaşılan *Kışaşı’l-hâkânî* yazarı Şâmlû’dur. Onun verdiği bilgilere göre Müezzîn, Dervîş Hâtem’den sonra tarikatın liderliğini üstlenmesiyle birlikte Horasan bölgesinde halkın teveccühüne mazhar olmuş ve müritlerinin sayısı çoğalmıştır. Meşhed’de İmam Rızâ’nın türbesinin bulunduğu camide sürekli olarak beş vakit namaz kıldırması, öğle namazlarından sonra halka vaazlar vermesi ve bu vaazlar sayesinde pek çok insan haramları terk ederek ibadetlere yönelmiştir. 1062/1652 yılında hacca gitmek istediğinde Horasan bölgesinden pek çok insan özellikle de fakirler ona katılmış, Müezzîn bazı kişilerden borç alarak bu fakirlerin yol masraflarını karşılamıştır. 1065/1655 yılında aynı şekilde tekrar hacca gitmiş ve bu seferinde de borçlanarak fakirlerin masraflarını üstlenmiştir. Bu borçları İmam Ali er-Rızâ’nın merhameti sayesinde Allah’ın lütfu gereği kimseye minnet duymadan ödemiştir. Daha sonra başkent İsfahan’a gitmiş ve burada bir müddet kalmıştır.⁸³¹

Müezzîn Horasânî sadece halkın değil dönemin şahı nezdinde de önemli bir itibara sahip olmuştur. İlerde de detaylı bir şekilde aktarılacağı gibi Şîî tasavvuf anlayışını müdafaa maksadıyla kaleme aldığı *Tühfe-i ‘Abbâsî* isimli eserini, tasavvuf muhaliflerine karşı kendisini himaye eden II. Abbas’a ithaf etmiştir. Ayrıca II. Şah Abbas başka sûfilerle birlikte onu sarayında ağırlamış ve onlara büyük bir hürmet göstermiştir. II. Şah Abbas’ın hayatı hakkında tarih kitabı kaleme alan Kazvînî’nin (öl. 1110/1699) aktardığına göre Anadolu’dan gelen Dervîş Mustafa ve Dervîş Mecnûn isimli iki sûfî II. Şah Abbas tarafından sarayda ağırlanmış ve bu meclise sûfî filozof Recep Ali Tebrîzî, Feyz-i Kâşânî, Dervîş Muhammed Sâlih Lünbânî, şahın özel tabipleri sûfî filozof kardeşler Muhammed Hüseyin Kummî ve Muhammed Sâid Kummî ile birlikte Müezzîn Horasânî de davet edilmiştir.⁸³²

Müezzîn Horasânî’nin halk ve yönetim nezdindeki nüfuzu dönemin tasavvuf muhaliflerinin onu doğrudan hedef almasına sebep olmuştur. Müellifi meçhul *Hidâyetü’l-‘avâm* yazarı ile bu dönemin meşhur tasavvuf muhalifi Mirlûhî ona sert eleştiriler getirmişler ve onu “şeyhü’ş-şeytân” şeklinde isimlendirerek tekfir etmişlerdir. Mirlûhî *Kifâye*’de, Müezzîn’in halk üzerindeki nüfuzu konusunda dönemin âlimlerinin aciz kaldığını, bu âlimlerin birkaç risale yazarak onu tekfir etmelerine rağmen halkın teveccühünü engelleyemediklerini belirtmiştir:

⁸³¹ Şâmlû, *Kışaşı’l-hâkânî*, 2:184-186.

⁸³² Muhammed Tâhir Vahîd Kazvînî, *Abbâsnâme*, tsh. Âgâ-yi İbrâhim Dihgân (Erâk: Kitâbfurûşî Dâvûdî Erâk, 1329), 254-255; Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*, 242; Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 271-272; Anzali, “The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran”, 162.

İsfahan'da, halk nezdinde Muhammed Ali Meşhedî'den daha âlim, daha faziletli, daha âbid, daha zâhid kimse yoktu. Halk, ona gösterdiği teveccühü başka hangi zâhid, âbid ve âlime göstermiştir? Onun dalâlet kafilesinin rehberi olduğunu bilen basiret ehli bir cemaat, Allah'a, Peygamber'e ve masum imamlara iftira atarak dini tahrip ettiğini biliyorlardı. O, mescitlerde gınâ ve ilahiyle meşgul olmuştur. Müminlerin adilleri ve güvenilirlerinden pek çok kişi onun kâfir olduğuna dair fetva yayımlamasına rağmen, aldatılmışlardan hiç kimse ondan yüz çevirmedi. Bilakis bu fetvalardan sonra, bu insî şeytana rağbet haddinden fazla olmuştur.⁸³³

Müezzin'le birkaç defa bizzat görüşüğünü belirten *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı onun İsfahan'daki faaliyetleri, halk üzerindeki etkisi, hac yolcuğu esnasında aldığı borçları nasıl ödediği ve ölümü sonrası cenazesinin defnedileceği yer konusundaki tartışmalar hakkında detaylı bilgiler aktarmıştır. Daha önceden de geçtiği gibi Şâmlû hac yolculuğu esnasında fakirlerin masraflarını karşılamaktan dolayı Müezzin'in borçlandığını ve bu borcun Allah'ın lütfu gereğince kimseye minnet duymadan ödediğini belirtmişti. Müezzin'e düşman olduğu anlaşılan *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı ise bu borcun ödenme metodunu daha farklı bir şekilde aktarmıştır. Ona göre, Müezzin hac dönüşünden sonra minberlerde borçlarının ödenmesiyle ilgili çeşitli kerametler aktarmıştır. Bunlardan birisi hac yolculuğu esnasında uğradığı bir şehrin hamamında tanımadığı bir kişi, Hz. Ali'nin rüyasına girerek Müezzin'e bir miktar borç vermesini emrettiğini söylemiş ve bu kişi bu parayı vermiştir. Müezzin, hutbelerde buna benzer başka kerametler de anlatmıştır. Örneğin Allah'ın kendisine seslendiği, hac dönüşünde İmam Ali er-Rızâ'nın kendisini karşılamaya ve Hz. Fatıma'nın kendisini görmeye geldiği gibi iddialarda bulunmuştur. Bu kerametlere inanan halk, ona büyük meblağlarla yardım etmiştir. Bu sayede o, büyük bir maddi varlığa sahip olmuş,⁸³⁴ bu paraları cami, hankâh, köprü yaptırmak ve fakirlerin ihtiyacını gidermek için harcamış ve bu sayede halk üzerindeki nüfuzunu artırmıştır.⁸³⁵ *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı bu kerametlere inanan halka sitem

⁸³³ Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'in)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 8. Ayrıca bk. Babayan, *The Waning of the Qızılbash*, 269; Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", 161-162.

⁸³⁴ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 126b-127a.

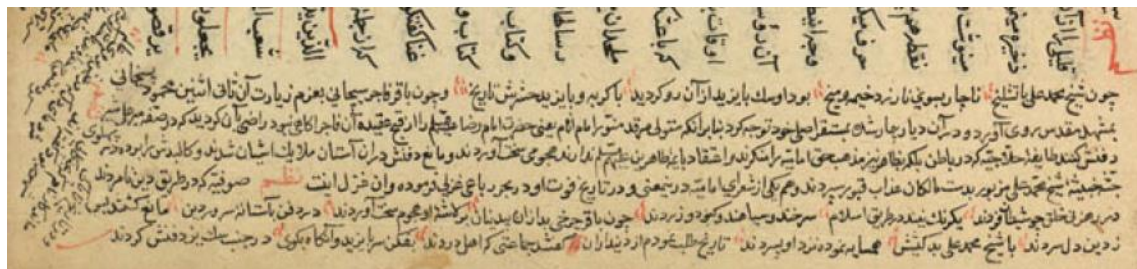
⁸³⁵ Nitekim Müezzin Horasânî'den sonra Zehebiyye şeyhi olan Necîbüddîn Tebrîzî'nin aktardığı bir olay da Müezzin Horasânî'nin mali gücüne işaret etmektedir. Buna göre Şiraz'da müderrislik yapan bir molla geçim sıkıntısı yaşamış ve bunun üstesinden gelebilmek için İsfahan'da Müezzin Horasânî'nin yanına gitmiştir. Müezzin Horasânî, maddi sıkıntıdan kurtulduğunda malının üçte birini kendisine veya halifesine bağışlayacağına ve oğullarından birisini, bu silsilenin müridi olacağına dair adakta bulunması koşuluyla kendisine yardım edeceğini belirtmiştir. Bu şartları kabul etmesi üzerine bu mollayı ticaret yapması için Hindistan'a göndermiştir. Bu ülkede uzun süre ticaret yapan ve nihayetinde maddi olarak oldukça iyi duruma gelen bu molla bir süre sonra adağını unutmuş, hatırlatıldığında ise yerine getirmemek için bahanelere sarılmış, bununla da kalmayıp Müezzin sonrası Zehebiyye şeyhleri olan Necîbüddîn Tebrîzî ve Ali Nakî İstahbânâtî aleyhine konuşmaya ve onlara haset etmeye başlamıştır. Bk. Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 379-381.

etmiş, onları câhil ve ebleh olarak nitelemiştir. Onların dinî bilgilerinin yeterli olmadığından dolayı Müezzîn'in kerametlerinin hakikatini sorgulamadıklarını belirtmiştir. Ona göre eğer halkın biraz olsun kafası çalışsaydı İmam Ali er-Rızâ'nın bu kadar faziletli Şiî âlim dururken bu sahtekâr ve hilekârı karşılamaya gitmeyeceğini anlamaları gerekirdi. Yazar, Müezzîn'in 3 yıl İsfahan'da kaldığını, bu esnada pek çok insanın imanını ifsad ettiğini, minberlerde Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî'ye övgülerde bulunduğunu, buradaki ulemanın onu tekfir etmesi üzerine Meşhed'e dönmek zorunda kaldığını ifade etmiştir. Meşhed'de de aynı şekilde hareket eden Müezzîn, minberlerde bidatlerini ve fâsid akidesini anlatmaya devam etmiş, burada da halk üzerinde etkili olmuş ve bunun üzerine bu şehirdeki tasavvuf muhalifleri onun camilere girmesini engellemişlerdir.⁸³⁶

Bizim kullandığımız *Hidâyetü'l-'avâm* nüshasının 129b numaralı varakının hâşiyesine muhtemelen müellif ya da olaylara bizzat şahit olan birisi tarafından Müezzîn Horasânî'nin vefatı ve sonrasında cenazesinin Meşhed'de İmam Ali er-Rızâ'nın türbesinin civarına defnedilmesinin engellenmesine dair oldukça önemli notlar düşülmüştür (bk. Ek1). Müezzîn'i melun, mülhid, Bâyezîd-i Bistâmî'nin köpeği ve İkinci Mahmûd-ı Pesihânî (öl. 831/1428) olarak niteleyen yazar, onun Meşhed'de İmam Rızâ'nın türbesini ziyaret etmek için yola çıktığını, bu esnada hastalanarak vefat ettiğini ve İmam Ali er-Rızâ'nın türbesinin yanına defnetmek istediklerinde bir grubun saldırarak onun buraya defnedilmesini engellediklerini belirtmiştir. Yazara göre, bu sayede İmam Rızâ'nın kabri Müezzîn'in habis cesediyle kirlenmekten kurtulmuştur.⁸³⁷ Şairin birisi bu olayı şu şekilde aktarmıştır:⁸³⁸

⁸³⁶ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 127a-b.

⁸³⁷ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 129b.



محمد علي ملحد لعين مرد و به اقيح؟ وجهي به جهنم پیوستند یکی از شعرای شیعه در تاریخ مرک ملحد مزبور گفته

نظم

چون شیخ محمد علی با تشلیخ
ناچار بسوی نار زد خیمه و میخ
بود او سک بایزید از آن روی کردید
با کربه و با یزید حشرش تاریخ

*Onun leşine şiddetli bir saldırı gerçekleştirdiler,
Din saadeti olan Âsitane'ye defnedilmesini,
Engellediler ve böylelikle kalplerin ateşi soğudu...*

Müezzîn'in müridi ve ondan sonra Zehebiyye'nin şeyhi olan Necîbüddîn Rızâ Zargar Tebrîzî İsfahânî (öl. 1108/1697)⁸³⁹ *Seb'u'l-Meşânî* (telif tarihi: 1075/1665 veya 1094/1683)⁸⁴⁰ isimli eserinde şeyhine yönelik bizzat şahit olduğu sert muhalefeti detaylı bir şekilde aktarmıştır. O, Meşhed'de tasavvuf muhalifî muânîd bir taifenin bulunduğunu, hutbelerde sürekli olarak evliyâullaha lanet okunduğunu belirtmiş ve bu taifenin Müezzîn özelinde tasavvuf geleneğine yönelik fikrî ve fiilî bir mücadeleye giriştiğini ifade etmiştir. Özellikle ismini vermediği bir molla üzerinde duran Tebrîzî, bu kişinin Meşhed'de minberlerde sürekli sûfilere lanet okumasından dolayı *Molla-yı lânetî* olarak meşhur olduğunu belirtmiş ve bu kişinin liderliğinde bir cemaatin sûfilere fiilî saldırılarda da bulunduğunu ifade etmiştir.

Tebrîzî, II. Şah Abbas'ın Müezzîn'e muhabbet beslediğini ve Şah'ın muhaliflere karşı sûfilere her daim himaye ettiğini ifade etmiştir. Onun aktardığı bir olay, Müezzîn'in *Tühfe-i Abbâsî* isimli eserini II. Şah Abbas'a ithaf etmesinin sebebinin açıklamaktadır. Tasavvuf muhalifleri, Meşhed'de sûflerin mescitlere girmelerini engellemeye başlamışlar, tasavvuf konusunda Müezzîn'le sürekli münazara yapmışlar, bu münazaralarda onu ve bütün sûfilere tekfir etmişler ve bu münakaşanın belli bir aşamasında anlaşmazlık kavgaya dönmüştür. Bu lanet okuma ve sûfilere yönelik baskıdan haberdar olan II. Şah Abbas, 1073/1663 yılında Meşhed'deki tasavvuf

و چون با قرفاجر پسبحانی بعزم زیارت آن ثانی اثنین محمود پسخانی بمشهد مقدس روی آورد و در آن دیار بیمار شده بمستقر اصلی خود توجه کرد بنابرآنکه متولی مرقد منور امام انام یعنی حضرت امام رضا علیه السلام را از قبح عقیده آن فاجرا اکاهی نبود راضی بان کردید که در ضفه میرعل شیر پهلوی دفنش کنند طایفه خلافتیه که در باطن بلکه بظاهر نیز مذهب حق امامیتیه را منکرند و اعتقاد به ایمة طاهرین علیهم سلام ندارند هجومی سخت آوردند و مانع دفنش در آن آستان ملایک ایشان شدند و کالبش را بوده در جئه خبیثه شیخ محمد علی مزبور بدست مالکان عذاب قبور سپردند و هم یکی از شعرای امامیه در این معنی و در تاریخ فوت او در مجرد باعی غزلی فرمود و آن غزل اینت نظم

838 صوفیه که در طریق دین نامردند
در رهنی خلق چو شیطان فردند
یکرنک نیفتد در طریق اسلام
سرخندر و سپاهند و کمبود و زبردند
چون با قرچرخى بدازان ببیدینان
برلاشه او هجوم سخت آوردند
در دفن با آستانه سرور دین
مانع گشتند بس از دین دل سردند
با شیخ محمد علی بد کشیش
همسایه نموده نزد او سپردند
تاریخ طلب نمودم از دینداران
گمشد جماعتی که اهل دردند
بفکن سر بایزید و آنگاه بگوی
در جنب سک یز دفنش کردند

⁸³⁹ Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", 167.

⁸⁴⁰ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 17:931; Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", 167.

muhalliflerinin öldürülmesine dair hüküm vermiştir. Şah'ın yanında bulunan bir hekim⁸⁴¹ bu kişilerin öldürülmeden önce olayın tahkikatının yapılmasının daha sağlıklı olacağı konusunda onu ikna etmiştir. Bunun üzerine Şah olayı soruşturması için bir şehzadeyi Meşhed'e göndermiş, bu şehzade sûfilere haklı görmüş, tasavvuf inkârcılarını dövdürmüş ve onlardan birkaçını şehirden sürgün etmiştir. Bu şehzade daha sonra Müezzîn'i ziyarete gelerek ona hürmet göstermiştir. Bu himayeden dolayı Müezzîn *Tühfe-i 'Abbâsî* isimli eserini II. Şah Abbas'a ve Muhammed Beg isimli bir şahsa ithaf etmiştir.⁸⁴² Muhammed Beg muhtemelen Meşhed'e olayı tahkik etmek için gönderilen şehzadeydi.

Tebrîzî, Meşhed'de tasavvuf muhaliflerinin lideri olan kişiyi *Molla-yı lânetî* olarak isimlendirmiş, fakat bu kişinin kim olduğuna dair bilgi vermemiştir. Dönemin sûfilerinden Şâh Muhammed Dârâbî⁸⁴³ (öl. 1130/1718 [?]) ve Zehebiyye şeyhi Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713), Meşhed'de Molla Muiz Erdistânî isimli bir tasavvuf muhalifinden bahsederler. Onlar bu kişinin Meşhed'de sûfilere karşı muhalefete öncülük ettiğini, tasavvuf aleyhine pek çok hadis uydurarak bir risale yazdığını ve bu risaleyi Ahmed Erdebîlî'nin *Hadîkatü 'ş-Şî'a*'sına iliştiirdiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca bu kişinin II. Şah Abbas zamanında bu fiillerinden dolayı cezalandırıldığını ve dövülerek Meşhed'den sürgün edildiğini belirtmişlerdir.⁸⁴⁴ Bu iki kaynaktaki bilgiyi ilişkilendirdiğimizde Necîbüddîn Tebrîzî'nin *Seb'u'l-Meşânî*'de bahsettiği *Molla-yı lânetî*, muhtemelen İstahbânâtî'nin yer verdiği Molla Muiz Erdistânî'dir.

Müezzîn'den sonra Zehebiyye tarikatının şeyhlik postuna *Seb'u'l-Meşânî* ve *Nûru'l-hidâye* eserlerinin yazarı Necîbüddîn Tebrîzî, ondan sonra da *Bürhânü'l-mürtâzîn* müellifi Ali Nakî İstahbânâtî oturmuştur. Bu şeyhlerden hiçbirisi Müezzîn Horasânî'nin karizmasına ve nüfuzuna sahip olamamıştır. Bu durum sadece bu şeyhlerin kabiliyetleriyle ilişkili olmayıp, siyasî ve toplumsal dönüşümle de ilgilidir. II. Şah Abbas sûfilere himaye eden son şahtı ve ondan sonra gelen Şah Süleyman ve özellikle Şah Hüseyin zamanında sûfiler aynı himayeye sahip olamamışlardır. Ayrıca onların dönemlerinde tasavvuf muhalifleri dinî ve toplumsal alanda hâkimiyetlerini

⁸⁴¹ Necîbüddîn Tebrîzî'nin "hekim" kavramıyla sarayda bulunan doktorları mı yoksa filozofları mı kastettiği tam anlaşılmamaktadır. Bu dönemde sarayın en meşhur tabipleri aynı zamanda sûfi filozof kardeşler olarak da meşhur olan Muhammed Hüseyin Kummî ve Muhammed Sâid Kummî'dir. Necîbüddîn Tebrîzî'nin hekim olarak nitelediği kişinin bu iki filozof tabipten birisi olması mümkündür. Muhammed Hüseyin Kummî ve Muhammed Sâid Kummî hakkında detaylı bilgi için bk. Efendî el-İsbahânî, *Ri'yâzü'l-'ulemâ'*, 2:284-285.

⁸⁴² Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 360-366; Temîmdârî, *İrfân ve Edeb der Asr-ı Şafevî*, 1:84; Ca'feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1: 764-769.

⁸⁴³ Şâh Muhammed Dârâbî hakkında detaylı bilgi için bk. Anzali, *Mysticism in Iran*, 125-140.

⁸⁴⁴ Dârâbî, "Maqâmâtü's-sâlikîn", 1:463-465; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 194; Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdarü'l-vilâye*, 82a-b; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 11 (muhakkikin önsözü).

pekiştirmişler ve sûfilerin nüfuz alanlarını daraltmışlardır. Öte yandan bu iki şah zamanında Safevî devleti tam anlamıyla çöküşe geçmiş, ülke mali yönden ciddi anlamda gerilemiş, toprak kaybı ve savaşlar meydana gelmiştir.⁸⁴⁵ Bu noktada tasavvuf muhalifleri ülkedeki otorite boşluğunu kendi lehlerine doldurmuşlardır.

Necîbüddîn Tebrîzî, şeyhinin karizmasına sahip olmamakla birlikte daha çok entelektüel olarak Zehebiyye tarikatı tarihine ve tasavvuf geleneğine katkıda bulunmuştur. *Seb'u'l-Meşânî* isimli meşhur eseriyle Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinin yedinci cildini yazmış ve aynı zamanda şeyhi ve kendi döneminde tasavvuf muhalefetine dair kıymetli bilgilere yer vermiştir. Bunun yanında Zehebiyye ve diğer tarikatların silsilesine dair bu tarikatın bakış açısına göre ilk elden bilgiler aktarmıştır. *Nûru'l-hidâye* isimli eserinde ise genel anlamda şeyhinin *Tühfe-i 'Abbâsî*'deki tasavvuf anlayışını tekrarlamış, Mevlânâ, Ferîdüddîn Attâr ve İbnü'l-Arabî gibi sûfilerin Şîî olduğunu hatta bunlardan bir kısmının Zehebiyye'ye mensup olduğunu iddia etmiş, bu dönemde cehaletten ve taassuptan dolayı yanlış anlaşıldığını iddia ettiği vahdet-i vücûd anlayışını açıklamaya geniş yer ayırmıştır.⁸⁴⁶ Bunun yanında şeyhinin hayatı, kendisinin şeyh olma süreci ve diğer tarikatların silsilelerine dair kıymetli bilgilere yer vermiştir.⁸⁴⁷ Eserlerini genel olarak Şah Süleyman ve Şah Hüseyin'e ithaf etmiş ve bu eserlerde Safevî şahlarına çokça methiyelerde bulunmuştur. Ayrıca bu iki şahın faziletlerini anlatmak için müstakil bir risale de kaleme almıştır.⁸⁴⁸ Onun, bu girişimle II. Şah Abbas döneminde olduğu gibi sûfilere yönelik himaye arayışında olduğu anlaşılmaktadır. Fakat sonraki süreçte sûfiler, aradıkları himayeye hiçbir zaman sahip olamamışlardır.

Necîbüddîn Tebrîzî'den sonra tasavvuf müdafaası için *Bürhânü'l-mürtâzîn* isimli eser yazan Ali Nakî İstahbânâtî Zehebiyye şeyhi olmuştur. Onun şeyhliği, tasavvuf muhaliflerinin tam anlamıyla hâkimiyetlerini pekiştirdikleri bir döneme denk gelmiş ve bundan dolayı etkili bir liderlik ortaya koyma imkânına sahip olamamıştır. Ali Nakî İstahbânâtî'den sonra Zehebiyye'nin meşhur şeyhi Kutbuddîn Neyrîzî görevi devralmıştır. Safevî Devleti'nin yıkılmasına ve İran'ın Afganlar tarafından işgal edilmesine bizzat şahit olan Neyrîzî, bütün bu belaların ortaya çıkmasını tasavvuf karşıtı ulemanın minberlerde evliyâullaha lanet okumasına bağlamıştır. *Hikmetü'l-ârifîn* isimli eserinde minberlerde sûfilere lanet okuyan ulemaya karşı sert ifadeler kullanmış ve

⁸⁴⁵ Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", 167-174.

⁸⁴⁶ Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 178b-180b.

⁸⁴⁷ Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 178b-180a.

⁸⁴⁸ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 31:144.

onları Yahudi ve Safevîler öncesi Nâsibî (Sünnî) olup sonradan şîleşenlerin evlatları yani bir yönüyle Sünnî ve Yahudi kalıntıları olarak nitelemiştir.⁸⁴⁹

Safevîler dönemindeki Zehebiyye temsilcilerinin tasavvuf anlayışına göz attığımızda onların etkilendikleri en önemli isimler Şîî olduklarını da iddia ettikleri İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'dır. Müezzîn Horasânî *Tühfe-i 'Abbâsî*'de Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinden sıklıkla nakillerde bulunmuş⁸⁵⁰ ve ayrıca Ehl-i beyt imamlarının menkıbelerine yer verdiği *Dîvân* isimli eserinde bazen atıf yaparak bazen isim vermeden *Meşnevî*'den çok sayıda beyit aktarmıştır.⁸⁵¹ Ondan sonra şeyh olan Necîbüddîn Tebrîzî ise *Seb'u'l-Meşânî* isimli eseriyle *Meşnevî*'nin yedinci cildini kaleme almıştır. Ona göre Mevlânâ muhavvid bir Şîîydi fakat takiyye gereği bunu izhar edememiştir.⁸⁵² İbnü'l-Arabî için de benzer iddialarda bulunan Zehebiyye şeyhleri onun Ehl-i beyt sevdalısı bir Şîî olduğunu iddia etmişler ve bu dönemde cehaletten, sûfilerin hal ve düşüncelerine vakıf olamamaktan dolayı vahdet-i vücûd anlayışının çarpıtıldığını belirterek eserlerinde bu anlayışın doğru anlaşılmasına dair geniş izahlarda bulunmuşlardır.⁸⁵³ Bundan dolayı tasavvuf reddiyelerinde İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın Sünnî veya mühlid olduğunun ispatına dair geniş yer ayrılmasında gerçek muhataplar olarak Zehebiyye tarikatı temsilcilerinin önemli payı vardır.

2.3. Kalenderî Meşrep Dervişler

11/17. asırda kaleme alınan tasavvuf reddiyelerinde sûfiler, genel olarak ilim tahsilini ve âlimleri küçümseyen, rızık ve kazanç kaygısı olmayıp miskin bir şekilde pazarlarda dilenen, uzleti tercih edip evlenmeyi terk eden, Allah'la vuslata erdiğini iddia edip ibadetlerin kendilerinden sâkıt olduğunu düşünen, dinin kurallarını özellikle de ibadetleri umursamayan ve bunların ehl-i zâhîrin dayatması olduğunu düşünen, hulûl ve ittihâda inanan, halkı sahte kerametlerle aldatan, sihir ve büyücülükle uğraşanlar olarak resmedilmiştir. Tasavvuf muhalifleri esas itibarıyla kenarda konumlanan ve marjinal sûfilîği temsil eden bu anlatıyı tasavvuf eleştirilerinde merkeze taşıyarak bütün geleneğe şâmil bir algı oluşturmaya çalışmışlardır. Belli oranda kabul gören bu anlatı, dönemlerinde Şîî sûfileri zorda bırakmış ve onların halk nezdindeki meşruiyetlerini zedelemiştir. Şîî sûfiler ise, sûfî geleneği ayrıştırmaya tabi tutarak her gelenek içerisinde hatalı temsilin mümkün olduğunu ve bu hatanın düşüncenin zatına taalluk eden bir

⁸⁴⁹ Neyrîzî, *Hikmat al- 'ârifîn (Faşlü'l- hitâb)*, 88b-89b.

⁸⁵⁰ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 39, 137-138, 375, 382, 400.

⁸⁵¹ Bk. Firûz Merdânî, "Müezzîn Horâsânî, şâir-i Ehl-i beyt ve ârif-i bozorg-i silsile-i Zehebiyye", *Nâme-i Ferhengistân* 10/2 (t.s.): 69-72.

⁸⁵² Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 50-51.

⁸⁵³ Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 178b-180b; Neyrîzî, *Hikmat al- 'ârifîn (Faşlü'l- hitâb)*, 76b-78a, 83b-87a.

yönünün bulunmadığını ispatlamaya çalışmışlar, ayrıca söz konusu fiil ve düşüncelerin sûfîler arasında Kalenderîler gibi küçük bir cemaate has olduğunu belirterek bu marjinal grubun fiillerinin bütün sûfî geleneğe şâmil bir eleştiriye dönüştürülmesine karşı çıkmışlardır.⁸⁵⁴

Molla Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*'nin girişinde hakiki tasavvuf anlayışına sahip ârifler ile bu taifeyi ayırtırmaya çalışmıştır. Kendi döneminde ilim tahsilini terk eden, ulemayla alay eden ve bunu marifet sayan, Allah'ın farz kıldığı geçim için çabalamayarak terk ederek dilencilikle geçinen serkeş bir kesimin, hevâ ve heveslerine göre dini istismar eden, şarkılar dinleyen, dinin hakikatlerinden bihaber, bir mürşide bağlı olmayan sefih ve sahtekâr bir taife bulunduğunu belirtmiş ve bu tarz tasavvuf anlayışının Hint kökenli olduğunu ima ederek bu zümrelerin yolunun marifet ehli âriflerin yolundan farklı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵⁵ Feyz-i Kâşânî de hakiki marifet ve sülûk ehlinin yoluyla bu kesimin yöntemini birbirinden ayırmış ve az da olsa et yemenin, halvette oturmanın ve zikri sürekli akılda tutmanın âriflerin yolu olduğunu fakat bazı sûfîlerin yaptığı gibi hayvani gıdaları tamamen terk etmenin, dört darb uygulamasının ve geçim için çaba sarf etmemenin şeriata muhalif olduğunu belirtmiştir.⁸⁵⁶ Nûrbahşî geleneğinden Zâhidî de (11/16. asır) hayvani gıdaları tamamen terk etmenin Hintlilerin ve İsrâkîlerin özelliği olduğunu, bu fiillerin ruhbanlık olup İslam'da haram kılındığını, müteşerrî sûfîlerin ise az da olsa et yemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁵⁷

Dönemin sûfîlerinin en fazla mustarip oldukları konulardan birisi, Kalenderîlere ait fiillerin kendilerine nispet edilmesi idi. Zehebiyye şeyhi Necîbüddîn Tebrîzî (öl. 1108/1697), Meşhed'deki tasavvuf muhaliflerinin kendilerini sürekli olarak Kalenderîlerle kıyaslamalarından dert yanmıştır.⁸⁵⁸ Benzer şekilde Muhammed Tâhir Kummî yazdığı tasavvuf reddiyelerinde bu tarz sûfîliği ön plana çıkararak kendi dönemindeki sûfîlere yönelik halk nezdinde menfî algı oluşturmaya çalışmıştır. Kummî'nin bu hamlesini eleştiren Hekîm Mü'min (11/17. asır), nasıl ki Şîîler arasında dine muhalif düşünce ve davranışlara sahip olanlar varsa, sûfîler arasında da

⁸⁵⁴ Sûfîler tarih boyunca bu iddialara cevap üretmek zorunda kalmışlardır. Sûfîler arasında bozuk itikatlî, sahtekâr, şeriata muhalefet etmeyi marifet sayarak bunu Melamîlik olarak gören kesimler bulunabileceğini belirtmişler ve bu kesimlerin varlığının tüm tasavvuf geleneğine yönelik eleştiriye dönüştürülmesine karşı çıkmışlardır. Bk. Osman Türer, "Hilyetü'l-Evliyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18:51; Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali Hücviri, *Hakikat bilgisi = Keşfü'l-mahcub*. (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 124-125.

⁸⁵⁵ Sadrâ, *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*, 4-14.

⁸⁵⁶ Kâşânî, "Zâdü's-sâlikîn", 87-88.

⁸⁵⁷ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 1389, 32.

⁸⁵⁸ Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 362.

Kalenderîler ve mülhidler gibi bozuk itikatlı bir cemaatin olabileceğini ve her iki gelenekte de bu zümrelerin varlığı bizatihi Şîlik ve tasavvufun bâtil olduğuna delil olamayacağını belirtmiştir.⁸⁵⁹ Kummî'nin sûfîlerin kendilerinden şeriatın sâkit olduğuna inandıkları, hiçbir şey yemeyip çıplak dolaştıkları, dört darp yaptıkları (saç, sakal, bıyık ve kaşların tıraş edilmesi) ve kibrit satarak dilencilikle geçindikleri ithamlarına karşı Hekîm Mü'min'in kendisi veya bir müridi tarafından Şî tasavvuf geleneğini müdafaa için kaleme alınan *Fütûhu'l-mücâhidîn*'de bunların masum imamların şeriatına bağlı Şî sûfîlerin yolu olmayıp Kalenderîler gibi zümrelerin fiilleri olduğunu belirtilmiş⁸⁶⁰ ve genel anlamda yazar açısından Kummî'nin art niyetine şu şekilde işaret edilmiştir:

Zâlim hâkim Molla Muhammed Tâhir [Kummî], geçmişte yaşamış müminlere lanet etmek ve onları kınamak için birkaç risale yazmış ve bu risalelerde onlara Hallâciyye lakabı takmıştır. On iki imam sûfîleriyle Ehl-i sünnet sûfîleri, Mülâhide, Mübâhiyye, Hulûliyye ve benzeri sapık fırkalar arasında ayırım yapmamış, şer'î olarak itibara alınmaması gereken asılsız nakilleri ve Kalenderîlerin sözlerini bu taifeye nispet etmiştir. Bütün çileye girenler, sülûk ehli ve Şîa'nın razı olunmuş fırkası [Şî sûfîler] hakkında kâfir oldukları hükmünü vermiştir.⁸⁶¹

Safevîler dönemindeki Nûrbahşiyye ve Zehebiyye tarikatı temsilcilerinin kaleme aldığı eserleri ve sûfî olarak ön plana çıkan âlimlerin metinleri incelendiğinde genel anlamda onların ilim tahsil ettikleri, bir kısmının uzun bir medrese eğitiminden geçtiği, tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlarında eserler kaleme aldığı görülecektir. Bu açıdan bu dönemdeki tasavvuf muhaliflerinin eleştirilerinde merkeze koydukları bu zümrelerin, hakikatte ana bünyeyi oluşturmadıkları anlaşılmaktadır.

Tasavvuf reddiyelerinde ve müdafaa metinlerinde serkeş/marjinal dervişler hakkında çeşitli eleştiriler getirilir fakat genel olarak tarikatlar ve temsilcileri hakkında bilgi verilmez. Fakat 11/17. asırda çeşitli gerekçelerle İran'a gelen bazı seyyahların eserlerinde bu gruplar hakkında bilgiler bulmak mümkündür.⁸⁶² 1624'te İran'da bulunan Rus seyyah Kotov'un Abdallar şeklinde tarif ettiği zümreler, bu metinlerde eleştiri konusu yapılan Kalenderîler tarifine uymaktadır. Onun aktardığına göre bu kişiler, genelde camilerde yaşarlar, İsfahan'da meydanlarda ve pazarlarda dolaşırlar, imamlar hakkında kıssa ve menkıbeler anlatırlar, yalın ayak dolaşırlar, elbise olarak sadece avret

⁸⁵⁹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, 79a-b.

⁸⁶⁰ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 62b.

⁸⁶¹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1031/2, 58b-59a; Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 1b.

⁸⁶² Safevîler dönemindeki Kalenderîler hakkında kısa bir değerlendirme için bk. Lloyd Ridgeon, "Short Back and Sides: Were the Qalandars of Late Safavid Iran Domesticated?", *Journal of Sûfî Studies*, 6 (1) (2017): 82-115.

yerlerini örten koyun postundan elbise giyerler, ellerinde değnek, mızrak ve balta taşırlar, gündüzleri çok az yiyip içerler fakat geceleri şarap içerler ve zina ederler.⁸⁶³

1684-85 yılları arasında İran’da bulunan Alman seyyah Kaempfer, *Sefernâme*’de arsız, işsiz güçsüz ve aşırı tembelliklerinden dolayı dervişliği kendilerine meslek edinmiş dervişlerden bahseder. Bunlar Haydarîler, Nimetullâhîler, Bektaşîler, Mevlevîler, Çetelîler [?] (چتلی ها) (Tschatali)⁸⁶⁴, Medârîler,⁸⁶⁵ Sâlikler [?] (سالک ها) (Salik)⁸⁶⁶, Müfredler [?] (مفرد ها) (Mofred)⁸⁶⁷ ve Kâdirîlerdir (Qâderi)⁸⁶⁸. Bu zümreler dışında pazar yerlerinde ve meydanlarda kıssa ve menkıbeler anlatarak halktan para toplayan Gâzaglar [?] (قازقها) (Qazaq)⁸⁶⁹ isimli derviş bir grup da bulunmaktadır.⁸⁷⁰ Bunların kılık ve kıyafetleri hakkında bilgi veren Kaempfer, çoğunun keşkül taşıdığını ve sürekli dilencilik yaptıklarını belirtir. Haydarîler, eski bezlerden yapılmış sarık takarlar, elbise olarak tabaklanmamış koyun derisini giyerler ve bir ellerinde baston diğer ellerinde zurna (بوق) taşırlar.⁸⁷¹ Medârîler ise sarık takmazlar, saçlarını kısaltmayıp omuzlarına kadar uzatırlar ve peştamala benzer bir elbise giyerler. Diğer bir grup olan Çetelîler ise sarık takmazlar, ayakları çıplaktır, sadece göğüs ve avret yerlerini örten bir elbise giyerler.⁸⁷² Kaempfer, diğer derviş zümrelere göre Haydarîler ve Nimetullâhîler hakkında daha detaylı bilgi aktarmıştır. Ona göre, bu gruplar arasında İran’da en fazla taraftarı olanlar Haydarîler ve Nimetullâhîlerdir. İran halkının çoğunluğu iki gruptan birisine mensuptur. Bu iki grup arasında şiddetli bir husûmet söz konusudur. Bazı dönemlerde bu husûmet taşlı sopalı kavgaya dönüşür ve ancak askerlerin araya girmesiyle bu iki grubun ayrılması ve olayların yatışması mümkün olur. Kaempfer, Şah Süleyman’ın Haydarîler tarafını tuttuğunu iddia eder.⁸⁷³

Kaempfer’in bu dervişleri bizzat görüp görmediği konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. İran’da bulunduğu sürenin kısıtlılığını hesaba katarsak, bu kadar izlenim

⁸⁶³ Fedot Afanasiyev Kotov, “Of a Journey to the Kingdom of Persia”, *Russian travellers to India and Persia [1624-1798]*, Kotov, Yefremov, Danibegov, trc. P. M. Kemp (Ambala, Jullundur: Jiwan Prakashan Delhi, 1959), 25; Mehdi Keyvani, *Artisans and guild life in the later Safavid period* (Durham University, Doktora Tezi, 1980), 62.

⁸⁶⁴ Engelbert Kaempfer, *Am hofe des Persischen Grosskönigs: 1684-1685.*, haz. Walther Hinz (Tübingen, Basel: Horst Erdmann, 1977), 143.

⁸⁶⁵ Medâriyye hakkında detaylı bilgi için bk. Recep Uslu, “Bediüddin Kutbülmedâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5:327.

⁸⁶⁶ Kaempfer, *Am hofe des Persischen Grosskönigs: 1684-1685.*, 143.

⁸⁶⁷ Kaempfer, *Am hofe des Persischen Grosskönigs: 1684-1685.*, 144.

⁸⁶⁸ Kaempfer, *Am hofe des Persischen Grosskönigs: 1684-1685.*, 143.

⁸⁶⁹ Kaempfer, *Am hofe des Persischen Grosskönigs: 1684-1685.*, 144.

⁸⁷⁰ Kaempfer Engelbert, *Sefernâme-i Kaempfer*, trc. Keykâvûs Cihândârî (Tahran: Harezmi, 1360), 139.

⁸⁷¹ Engelbert, *Sefernâme-i Kaempfer*, 137.

⁸⁷² Engelbert, *Sefernâme-i Kaempfer*, 138.

⁸⁷³ Engelbert, *Sefernâme-i Kaempfer*, 137-138.

için yeterli bir süre olmadığı düşünülebilir. Bu bilgileri aktarırken daha önce yazılmış bir metinden yararlanmış olması da muhtemeldir.⁸⁷⁴

Zerrinkub (öl. 1999) bunlara halkın Kalenderîler olarak isimlendirdiği Celâlîler ve Şattârîler isimli başka derviş gruplar ilave etmiş ve bunların çoğunluğunun Hindistan'dan geldiklerini, Safevî ve Osmanlı toprakları arasında sürekli hareket halinde olduklarını belirtmiştir. Bunlar da diğerleri gibi kendilerine has aykırı kıyafetler giyerler, gezgin olup bir tekkeye bağlanmazlar, dilencilikle geçinirler, dinin ibadetlerini küçümserler ve özellikle namaz kılma konusunda pek hassasiyet göstermezler. Bunun yanında bazı kötü alışkanlıkları da olan bu zümreler arasında özellikle Celâlîler esrar kullanırlar. Gittikleri yerlerdeki insanlar tarafından mezhebî mensubiyetleri sorunlu görülen bu gruplar, Sünnîler tarafından Şîî⁸⁷⁵, Şîîler tarafından Sünnî kabul edilirler.⁸⁷⁶ Zerrinkub ayrıca Kaempfer'in bahsettiği gruplardan olan Medârîlerin de Hindistan'dan geldiğini, bu dervişlerin yanan ateşin içine girmek gibi olağan üstü olaylarla meşhur olduklarını belirtmiştir.⁸⁷⁷ Bu grupların en önemli özellikleri meydanlarda Ehl-i beyt imamları ve onların ashabı hakkında kerametler ve menkıbeler anlatmaları ve sonrasında insanlardan para talep etmeleridir.⁸⁷⁸ Bundan dolayı da 11/17. asırda kıssa

⁸⁷⁴ Kaempfer, Haydarîler ve Nimetullâhîler arasındaki husûmete dair bilgileri muhtemelen ondan önce uzun süre İran'da bulunan Fransız seyyah Chardin'in *Seyâhatnâme*'sinden almıştır. Chardin, İsfahan'da Haydarîler ve Nimetullâhîler'e ait mahalleler bulunduğunu, bu iki mahalle arasında sık sık münakaşa meydana geldiğini ve bazen de bu münakaşanın taşlı sopalı kavgalara dönüştüğünü belirtmiştir. Bk. Chardin, *Seyâhatnâme-i Şârdan*, 7:61. Haydarîler ve Nimetullâhîler arasındaki mücadele için bk. Hossein Mirjafari - J. R. Perry, "The Haydarî-Nicmatî Conflicts in Iran", *Iranian Studies* 12/3/4 (1979): 135-162.

⁸⁷⁵ Eserini Osmanlı'nın Bağdat valisi Ömer Paşa'ya ithaf etmesinden dolayı 12/18. asırda yaşadığı anlaşılan Sünnî gelenekten Bağdâdî, *eş-Şihâbü's-sâkıb* isimli Şîa'ya yazdığı reddiyesinde Şîa'nın bir kolu olarak *Sûfiyye* isimli bir fırkaya yer verir. Bu fırka, Hz. Ali'yi sevmenin güzel olduğunu ve bu sevgi olduğu sürece kötü fiillerin kendilerine zarar vermeyeceğini iddia etmişlerdir. Bağdâdî, bu fırka mensuplarının namaz, hac, zekât gibi ibadetleri terk ettiğini, bütün haram olan fiilleri işlediklerini belirtmiştir. Onun bahsettiği bu grubun Kalenderî çizgide bir anlayışa sahip olması mümkündür. Bk. Mahmûd b. Abdullâh b. Muhammed Bağdâdî, *eş-Şihâbü's-sâkıb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 6b-7a. Bu eserden beni haberdar eden ve bana yazma nüshasını gönderen kıymetli hocam Mehmet Kalaycı'ya teşekkür ederim.

⁸⁷⁶ Dönemin Zehebiyye Şeyhi Ali Nakî İstahbânâtî'nin (öl. 1126/1713) Şattârîler hakkında verdiği bilgiler Zerrînkûb'u kısmen doğrulamaktadır. İstahbânâtî, Şattârîlerin Hindistan menşei olduğunu belirtmiş fakat Zerrînkûb'un dediği gibi İran'da da mensuplarının bulunduğu dair bir kayda yer vermemiştir. İstahbânâtî Şattârîler'in silsilenin imam Ca'fer es-Sâdık'ın sekkâsı Bâyezîd-i Bistâmî'ye dayandığını, kendi döneminde mensuplarının çoğunluğunun Hindistan'da bulunduğunu ve takiyye yaptıklarını belirtir. Onun takiyye kavramını kullanmasının özel bir anlamı vardır. Çünkü ona göre bütün sûfî silsilelerinin menşei Ehl-i beyt imamlarıdır ve doğal olarak da bu tarikatlar Şîîdirler. Fakat Nakşibendiyye, Rufâiyye ve Şattâriyye gibi tarikatlar maslahat gereği Sünnî görünmek zorunda kalmışlardır. Bk. İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 84.

⁸⁷⁷ Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*, 243-244.

⁸⁷⁸ *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı, bu dönemdeki sûfîlerin imamlar hakkında kıssa ve menkıbe anlatarak pek çok Şîi'yi aldattığını belirtmiştir. İmamların menkıbeleri dışında Firdevsî'nin (öl. 411/1020 [?]) *Şâhnâme*'sinden kıssalar okunduğunu belirtmiş ve kıssa ve *Şâhnâme*'nin okunması ve dinlenmesinin fâsıklık olduğu hükmünü vermiştir. Bk. Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 779.

okuyucularına yönelik çok sayıda reddiye metin kaleme alınmıştır.⁸⁷⁹ Kıssa okuyuculuğu, o dönemde İran’da yerleşik bir kültür olmakla birlikte, bunların bir kısmı bu dervişler tarafından icra edilmiştir.

Tasavvuf muhaliflerinin metinlerinden kısmen de olsa bu dervişlerin izini sürmek mümkündür. 11/17. asrın tasavvuf muhaliflerinden Nimetullâh Cezâirî’nin *Envârü’n-nu‘mâniyye*’deki Kalenderîler tarifi, seyyahların bahsettiği dervişlerin nitelikleriyle uyum göstermektedir:

[Kalenderîler] vazifeleri olduğu halde kazanç ve geçim için çalışmayı terk ettiler ve buna sırt döndüler. Beden ve kuvvet olarak insanların çoğundan daha güçlü olmalarına rağmen kendilerinden daha zayıf olan insanlardan rızık dilenerek insanlar üzerine asalak oldular. İbadetleri özellikle de namazı terk ederler. Hatta halk arasında meşhur olan bir deyişe göre, iki şey semanın kapısını çalmaz: [1] Mollanın ekmeği, [2] Kalenderînin namazı. Onların fiilleri arasında en çirkin olanları livâta ve kendileri gibi [derviş] olmaları için çevrelerindeki insanların evlatlarını yoldan çıkarmalarıdır. Onlar sûfiler gibidirler bilakis onlardan daha çirkin davranışları vardır. Asrımıza yakın bir dönemde yaşamış bir âlim, dünyayı; başı, kalbi, elleri, ayakları ve diğer organları olan insan bedenine benzettiği bir risale yazdı.⁸⁸⁰ Melikleri başa, âlimleri kalbe ve diğer meslek sahiplerini başka organlara benzetti. Çünkü bunların her birisinin dünyaya bir katkıları vardı. Konu Kalenderî cemaatine geldiğinde, onları koltuk altı ve kasık kıllarına benzetti. Çünkü onların varlığının bu alemin gidişatına hiçbir katkısı yoktur. Zikredilen kıllar gibi onlardan insanlara sadece zarar gelir. Uzağıklarında nasıl ki bu kıllardan kurtulmanın yolu hamam otuyla onları yok etmekse, Kalenderîlerden de kurtulmanın yolu fesadlarından dolayı onları yeryüzünden kökten temizlemektir.⁸⁸¹ Çoğunlukla onları su yerine içki içerken görürsün fakat insanlar onların içtiklerini su zannederler. Genellikle insanları meşakkatli işlerle sorumlu tutarlar. Yükselikle çıkarlar veya meydanlarda dururlar ve insanlardan para, elbise, yiyecek ve benzeri şeyler isterler...Çoğunluğu, insanlardan bir şeyler

⁸⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. “Se Risâle Derbâre-i Ebû Müslim ve Ebû Müslim Nâme-hâ”, 2:247-302; Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 207-238.

⁸⁸⁰ Burada büyük ihtimalle Mîr Findiriskî’nin (öl. 1050/1640-41) *Risâle-i Şinâ’iyye*’si kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mîr Ebû’l-Kâsım b. Mîrzâ Findiriskî, *Risâle-i Şinâ’iyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 4802/8, 100a. Ayrıca bk. Ca’feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 2:1426 (dipnot 1).

⁸⁸¹ Nasîrüddîn et-Tûsî de Kalenderîler hakkında bu hikâyedeki gibi bir benzetme yapar. Moğol Hükümdarı Hülâgû Şam’ı ele geçirdiğinde Kalenderîler’den bir cemaat görür. Tûsî’ye bu kişilerin kim olduğunu sorunca o “Dünyanın fazlalıklarıdır” cevabını verir. Bunun üzerine Kalenderîler öldürülür. Daha sonra Hülâgû, Tûsî’ye bu sözünün manasını sorar. O da “İnsanlar imâret, ticaret, zanaat ve çiftçilik olmak üzere dört meslek ile uğraşırlar. Her kim bu mesleklere mensup değilse dünyaya bir hayrı yoktur cevabını verir. Bk. Ebi’l-Fazl Abdürrezzâk b. el-Fûtî Bağdâdî, *el-Havâdisü’l-câmia*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: Mektebetü’l-Arabiyye, 1351), 434.

koparmak ve dilenciliklerine vesile olması için Hz. Ali ve başka bir imamı methetmek için kasideler ve benzeri hikâyeler anlatırlar.⁸⁸²

2.4. Gâlî Fikirilere Sahip Şîî Sûfiler

Tasavvuf muhalifleri eleştirilerinde serkeş dervişler dışında gâlî düşüncelere sahip bazı Şîî sûfileri de ön plana çıkararak tasavvuf geleneğinin dinî meşruiyetini tümünden ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bu sûfilere nispet edilen görüşlerin doğruluğu noktasından ihtiyatlı olmak gerekir. Çünkü ilerde de görüleceği gibi çift taraflı husûmetin geldiği seviyeyi dikkate aldığımızda tarafların birbirine karşı gerçekten farklı olarak bu tarz nispetlerde bulunmalarının mümkün olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Örneğin sûfiler hakkında şahıs ve kaynak belirtmeden pek çok alaycı hikâye nakleden⁸⁸³ Nimetullâh Cezâîrî, kendi döneminde İsfahan'da çocuk yaştaki bir müridi cinsel olarak istismar etmeye teşebbüs eden bir şeyhin hikâyesine yer verir.⁸⁸⁴ Fakat bu hikâye başkent İsfahan'da cereyan etmiş ve tasavvuf muhalifleri açısından oldukça kullanışlı olmasına rağmen diğer tasavvuf muhaliflerinin metinlerinde yer almamaktadır. Aynı şekilde ilerde de değineceğimiz gibi Şîî sûfiler, dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tâhir Kummî'nin çeşitli yolsuzluklar yaptığı, yetim malı yediği ve halkı kandırdığına dair ithamlarda bulunmuşlardır. Bu açıdan her iki tarafın da birbirlerini itibarsızlaştırma için bu tarz hikayeler uydurmuş olmaları ihtimal dahilindedir.

Günümüze ulaşmayan fakat *Hidâyetü'l-'avâm* isimli tasavvuf reddiyesinde birkaç varaklık kısmına yer verilen müellifi meçhul *Sûkûbü's-şihâb*⁸⁸⁵ (telif tarihi: takriben 1060-1078 arası) isimli tasavvuf ve felsefe reddiyesinde yazar, kendi döneminde yaşayan ve kaynaklarda haklarında herhangi bir bilgiye ulaşmadığımız bazı sûfî şeyhlerden bahseder. Bunlar Sâdık Geylânî, Mîr Takî Sûdânî, Abdullah Mütecennin ve Şeyh Nevruz'dur.⁸⁸⁶ Yazarın verdiği bilgileri doğru kabul edersek bu kişilerin 10/16. asırda Osmanlı topraklarında idam edilen İsmâil Ma'sûkî ve benzeri Melâmetî çizgideki

⁸⁸² Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Müsevî el-Hüseynî Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kârî, Dâru'l-Kûfe, 1429), 2:213-14.

⁸⁸³ Bk. Cezâîrî, *Zehrü'r-rebi'*, 300-301, 369, 484, 546; Cezâîrî, *Riyâzü'l-ebrâr*, 2:412.

⁸⁸⁴ Cezâîrî, *Zehrü'r-rebi'*, 370-371.

⁸⁸⁵ II. Bölüm'de bu eser hakkında bilgi verilecektir

⁸⁸⁶ Bu kişiler dışında halkı hilelerle aldattıklarını belirttiği Hüseyin Rihteger ve Mir Asgerî Rihteger isimli iki sûfiye de yer verir. Yazarın iddiasına göre bu kişiler Gazzâlî takipçileridir ve onun gibi Yezîd ve benzerlerinin tövbe etmiş olabileceklerini ve bundan dolayı onlara lanet etmenin caiz olmadığını belirtmişlerdir. *Sûkûbü's-şihâb*'tan naklen Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 120a.

sûfilerle benzer görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁸⁸⁷ Zaten bunlardan Şeyh Nevruz da İsmâil Ma'sûkî ile aynı akıbeti paylaşmıştır.

Sâdık Geylânî'yi filozofların ve Noktaviyye tarikatının kurucusu Mahmûd-ı Pesîhânî'nin (öl. 831/1428) takipçisi olarak niteleyen yazar, onun kahvehanede aleni bir şekilde “Ârif öyle bir mertebeye ulaşır ki, zina, livâta ve benzeri şeriatça haram olan her ne yaparsa, bunları o yapmamıştır bilakis hepsini Allah yapmıştır” sözünü söylediğini iddia etmiştir. Başka bir şeyh de müritlerine namazda Fatiha suresindeki “*Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz*”⁸⁸⁸ ayetini okuduklarında kendisini muhatap almalarını ve akıllarına kendisini getirmelerini söylemiştir.⁸⁸⁹ Yazarın, Sâdık Geylânî'yi Mahmûd-ı Pesîhânî ve filozofların takipçisi olarak nitelemesinde özel bir maksat söz konusudur. *Sûkûbü's-şihâb* hem tasavvuf hem de felsefe reddiyesidir ve bu tanımlamayla birlikte yazar, her iki geleneği birlikte mahkûm etmeye çalışmıştır. Onun sûfilerin bozuk itikadının genellikle felsefe kitaplarını mütalaa etmelerinden kaynaklandığına ve mülhidlerin (İsmâîlîler'in) ve sûfilerinin reislerinin çoğunluğunun felsefeci olduğuna dair iddiası esas itibarıyla bu iki geleneğin düşünce zemininde iç içe geçmiş olduğunu ispatlamaya dönüktür.⁸⁹⁰ Ayrıca bu dönemde menfi imajından dolayı pek çok sûfiyi Mahmûd-ı Pesîhânî'nin takipçisi olarak nitelendirmesi ve onun düşüncelerinin felsefe kitaplarından neşet ettiğine dair iddiası da bu maksadın bir parçasıdır.

Sûfilerin çoğunluğunun mülhid ve zındık olduğunu iddia eden *Sûkûbü's-şihâb* yazarı, buna örnek olarak da Mîr Takî Sûdânî ve Şeyh Nevruz'u örnek gösterir. Onun verdiği bilgilere göre dönemin şeyhülislâmı Alinakî Kamare'î (öl. 1060/1650) ve diğer âlimler tarafından Sûdânî'nin zındık olduğuna hükmedilmiş,⁸⁹¹ Şeyh Nevruz ise tahkikat neticesinde mülhid olduğuna karar verildikten sonra idam edilmiştir.⁸⁹² Nimetullâh Cezâirî de, *Envârü'n-nu'mâniyye*'de bu dönemde Şiraz'da idam edilen bir şeyhin hikâyesine yer vermiştir. Onun aktardığına göre zâhidâne bir hayat süren ve hiçbir dünyalığa tamah etmeyen bu şeyhten halk tarafından keramet olarak görülen bazı haller sadır olunca müritleri çoğalmış ve onun hakkındaki menkıbeler dilden dile dolaşmaya başlamıştır. Bazı müritler, şeyhi o kadar yüceltmıştır ki aralarında, onun rab,

⁸⁸⁷ Bk. DİA, “İsmâil Ma'sûkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23:112-114.

⁸⁸⁸ El-Fâtiha 1/5

⁸⁸⁹ *Sûkûbü's-şihâb*'tan naklen Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 117a; Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i sufiyye*, 2:158.

⁸⁹⁰ *Sûkûbü's-şihâb*'tan naklen Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 120b-121b.

⁸⁹¹ Dönemin kaynakları arasında Sûdânî'den bahseden başka bir tasavvuf reddiyesi de *Salvetü's-Şî'a* (telif tarihi: 1060/1650) isimli risaledir. Bu risalede Sûdânî, Mahmûd-ı Pesîhânî'nin müridi olarak nitelenmiştir. Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*”, 1416, 2:353-354.

⁸⁹² *Sûkûbü's-şihâb*'tan naklen Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 118b-119a.

nebî veya imam olduğunu iddia edenler olmuştur. Bunun üzerine şehrin hâkimi bunları tutuklatmış ve öldürölmelerine dair hüküm vermiştir. Şeyh idam edileceğı meydana getirildiğinde kız kardeşı bir duvarın üzerinde kakhaha atarak olanları izlemeye başlamıştır. Bu kadına kakhaha atmasının sebebini sorduklarında: “Benim kardeşim yaşlı bir adamdır. Onu öldürörlerse kırk gün sonra güzel yüzlü ve bedeni güçlü bir genç olarak geri gelecektir” şeklinde cevap vermiştir.⁸⁹³ Olayın yaşandığı şehir ve dönem aynı olmasına rağmen *Sükûbü’ş-şihâb* yazarı ve Nimetullâh Cezâirî’nin bahsettikleri idam edilen şeyhin aynı kişi olup olmadığı konusunda bir bilgiye sahip değiliz.

Sükûbü’ş-şihâb yazarının hakkında bilgi verdiği diğör bir şeyh de bozuk itikatlı zındık olarak nitelediğı, namaz kılmadığını iddia ettiğı⁸⁹⁴ ve fâsid akidesinden dolayı öldürölmesi (katl-i vâcip) gerektiğini düşündüğü Abdullah Mütecennin’dir. Yazar, fâsid akidesine rağmen bu şeyhin müritleri tarafından kutub olarak isimlendirildiğini ve dinî ilimlerden nasibi olmamasına rağmen âlim olarak kabul edildiğini belirtmiştir.⁸⁹⁵ Bu yazar dışında dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Mirlûhî de Abdullah Mütecennin’in melun ve kâfir olmasına rağmen câhil halktan pek çok kişinin ona meylettiğini, onu veli ve kutup olarak gördüklerini belirtmiştir. Ayrıca Abdullah’ın bozuk itikadını anlattığı *İdrâ’ü’l-âkilîn* isimli bir risale yazdığını ifade etmiştir.⁸⁹⁶

Safevîler’in son dönemlerinde yaşamış Abdulhay Razavî (12/18. asır) de *Hadîkatü’ş-Şî’a* isimli eserinde bu çizgideki sûfiler hakkında bazı hikâyelere yer vermiştir. Razavî, *Hadîka*’nın on üçüncü faslında dört farklı zümreye yer vererek sûfileri takip ettikleri yöntem üzerinden ayrıştırmaya tabi tutmuştur. Ona göre bu zümrelerden ilki ruhbanıyeti tercih edip, rızık kazanmak için herhangi bir gayrette bulunmaz,⁸⁹⁷ ikincisi pek çok açıdan birinci gruba benzemekle birlikte dünya zevklerini tamamen terk edip, rızık kazanmak için emek sarf etmezler ve uzleti tercih edip insanlardan uzak dururlar,⁸⁹⁸ üçüncüsü ise, rızık kazanmak için çabalar fakat kazancının tamamını insanlara dağıtır ve bundan dolayı ellerinde hiçbir şey kalmaz.⁸⁹⁹ Bu üç yöntemin nesh edildiğı veya dinde yasaklandığına dair pek çok ayet ve hadis zikreden Razavî, hak yolda olan sûfiler olarak isimlendirdiğı dördüncü zümreyi rızık için emek

⁸⁹³ Cezâirî, *Envârü’n-nu’mâniyye*, 2:195-196.

⁸⁹⁴ Yazar, Abdullah Mütecennin’in namaz kılmadığını iddia etmiş fakat devamında “Bunlar namaz kılsa bile bunu müminlerin korkusundan ve aptalları kandırmak için yaparlar” ifadesini kullanmıştır. Bundan dolayı yazarın Abdullah’ın namazları terk ettiğine dair ifadesine şüpheyile yaklaşmak gerekir. *Sükûbü’ş-şihâb*’tan naklen Asâm, *Hidâyetü’l-avâm*, 120a.

⁸⁹⁵ *Sükûbü’ş-şihâb*’tan naklen Asâm, *Hidâyetü’l-avâm*, 120a.

⁸⁹⁶ Mîrlûhî, *Kifâyetü’l-mühtedî fî ma’rifet’l-Mehdî (Erba’în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 8-9; Anzali, *Mysticism in Iran*, 55.

⁸⁹⁷ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü’ş-Şî’a*, 193-194.

⁸⁹⁸ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü’ş-Şî’a*, 194-195.

⁸⁹⁹ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü’ş-Şî’a*, 209.

harcayan ve sadaka konusunda mutedil olanlar şeklinde tanımlar. Bu yolun mesupları olarak Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî, onun pîri Şeyh Zâhid ve Ebü'l-Hasen el-Harakânî (öl. 425/1033) gibi sûfilere örnek verir.⁹⁰⁰

Razavî, hak yoldan sapmış sûfiler olarak nitelediği zümrelere çeşitli eleştiriler getirmiş, kendi döneminde de bu zümrelere mensup kişilerin bulunduğunu belirtmiş ve buna dair çeşitli örnekler vermiştir. İkinci zümreyi “Kendi şeyhlerine karşı kalpleri sevgi ile dolu iken imamlara karşı boştur ve asrımızda böyleleri mevcuttur”⁹⁰¹ şeklinde tarif etmiştir. Bunun yanında onun döneminde sûfinin birisi Ramazan ayında ağaca çıkar ve meyve yemeye başlar. Bu kişiye Ramazan ayında oldukları hatırlatılınca “Namaz, bütün ibadetlerden daha önce gelir. Bu yüzden biz sadece namazla yetiniyoruz” şeklinde cevap verir.⁹⁰² Bir diğeri ise bir süre sûfilik yapan ve daha sonra kibirli ve makam sevdalı bir şeyhe dönüşen şahıstır. Bu kişide kibir öyle bir seviyeye ulaşır ki yanında yürürken yere düşen ve “Yâ Allah” diyen müridini “Neden ‘Ya Allah’ yerine, ‘Ya Fulân’ diyerek beni anmadın” şeklinde azarlar. Başka bir sûfî ise 40 gece çileye girer ve bu süreçte hiçbir insanın dayanamayacağı şekilde şiddetli riyâzetle meşgul olur. Bu esnada yanına birilerinin girmesinden rahatsız olur ve onlara “Siz gelmeden önce ulûhiyet makamındaydım, sizin gelmenizle birlikte ubudiyet makamına indim” diyerek tepki gösterir.⁹⁰³

Kaynaklarda bu sûfiler dışında Şîa'nın en muteber hadis kitaplarını küçümseyen ve bunların hakiki aşk ve yakînî ilim karşısında bir değerinin olmadığını düşünen şeyhlere de yer verilmiştir. Dönemin tasavvuf muhaliflerinden Hür el-Âmilî'nin aktardığına göre şeyhlerden birisine fıkıh kitaplarını okumamasının sebebi sorulduğunda bu şeyh, “Nesfsimin irtidat etmesinden korkuyorum” şeklinde cevap vermiştir. Bir başkası ise hadisler yoluyla yakînî bilginin elde edilemeyeceğini iddia etmiş ve “Muhammed b. Meslem'in rivayet ettiği hadisle bende nasıl yakînî bilgi hâsıl olabilir ki?” demiştir. Hür el-Âmilî, bu kişilerin filozofların kitaplarını okumalarından dolayı bu yanlış zanna kapıldıklarını ve bundan dolayı fıkıh ve hadis kitaplarını önemsemediklerini iddia etmiştir.⁹⁰⁴ Yine onun aktardığına göre kendi döneminde “*Kütübü'l-erba'a*’yı bir dirheme sattım, yerine aşk satın aldım” diyen bir sûfî âlim bulunmaktadır.⁹⁰⁵ Nimetullâh Cezâirî ise kendisini âlim olarak niteleyen sûfî birisinin minberde “*Kütübü'l-erba'a*’yı yani *el-Kâfî*, *Tehzîb*, *el-İstibşâr* ve *Men lâ yahdûruhü'l-*

⁹⁰⁰ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 209.

⁹⁰¹ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 194.

⁹⁰² Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 205-206.

⁹⁰³ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 205-208.

⁹⁰⁴ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ aşeriyye*, 55-56.

⁹⁰⁵ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ aşeriyye*, 181.

faḳīh'i yazdım, okudum ve tashih ettim. Bu kitapların bir faydasının bulunmadığını gördüğümde, onları bir dirheme sattım ve bu bir dirhemi de suya attım" diyen bir sūfiye yer verir.⁹⁰⁶ Her ikisinin de bahsettiği kişinin aynı şahıs olması veya sūfilere karşı bu tarz anonim hikâyelerin uydurulmuş olması mümkündür.

3. TASAVVUF KARŞITLIĞININ MUHARRİK UNSURLARI

Zihin, geçmişe dair tasavvur oluştururken genellikle kendi dönemindeki mevcut şartlarının ilgi ve kayıtlarından sıyrılmaz ya da geçmişle irtibat kurmasının sebebi bu ilgi ve kayıtlardır. Bundan dolayı da döneminde anlamlı ve işlevsel olduğu sürece geçmişteki malzeme zihnin ilgi alanına girer ve bu durum geçmişle irtibatının çerçevesini ve yönünü tayin eder. Bu durum reddiye metnlerinin geneli için de geçerlidir. Geçmişe dönük reddiye maksadıyla kaleme alınan metinlerin yazılmasına, genellikle müelliflerin kendi dönemlerinde mevcut olan entelektüel düzeyde ya da tebliğ yoluyla müntesibi çoğalan ve hâkim/merkezî din anlayışına tehdit oluşturan bir yapının varlığı sebep olmuştur. Öte yandan bu reddiyelerde genellikle müellifler, kendi dönemlerindeki asıl muhatapları aradan çıkararak onların atıf yaptıkları ya da beslendikleri geçmişteki gelenekleri hedef almışlardır. Bu yöntemle amaçlanan, fikrî açıdan beslenen geleneğin eleştirisiyle kendi dönemindeki asıl muhatapların düşüncelerinin meşruiyetini sorgulamaktır. Yani bir yönüyle asıl kaynağı ve kendi dönemindeki gerçek muhatapların da yaslandığı fikrî zemini itibardan düşürerek bu düşüncelere ve geleneklere olan ilginin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Konuyu daha somut hale getirmek için Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserini örnek olarak ele alabiliriz. Bu metinde müellif kendisinden yaklaşık on dört asır önce yaşamış Yunan filozoflarıyla, bunun yanında bizzat kendisi belirtmese de bazılarına göre kendisinden bir-iki asır önce yaşamış ve eserde sadece bir kez atıf yaptığı Fârâbî ve İbn Sînâ ile hesaplaşacağını belirtmektedir.⁹⁰⁷ Esas itibarıyla, bu gelenekler dışında geçmişte yazılmış ve teşekkül etmiş dönemin din anlayışına aykırı

⁹⁰⁶ Cezâirî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:195.

⁹⁰⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* te Yunan filozoflarının tutarsızlıklarını ortaya koyarken İbn Sînâ ve Fârâbî'nin tercümelerinden faydalanacağını belirtmektedir. Yani sadece Yunan filozoflarının metinlerine sağlıklı bir şekilde ulaşabilmek için bu iki müellifin kitaplarına başvuracağını ifade etmektedir. Çünkü daha önce yapılan tercümeleri sorunlu görmektedir. Eserin iki farklı tahkiki mevcuttur. Birisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı zikrettikten sonra "o ikisinin reisleri" anlamında رؤسائهما, diğer tahkikte ise "onların reisleri" manasında رؤسائهم kelimesi kullanılmaktadır. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sağıroğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 4-5 (dipnot 16). Cümlelerin bağlamından ikinci şekildeki gibi yani رؤسائهم şeklinde okumak daha isabetli gözükmemektedir. Nitekim bu eserin 582 istinsah tarihli nüshasında bu kısım رؤسائهم şeklindedir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 827, 3b. Bu şekilde okunduğunda Gazzâlî'nin hedefteki isimler, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ziyade Marmura'nın ifadesiyle onun döneminde yaşamış sahte entelektüeller olmaktadır.

başka metinler veya anlayışlar da mevcuttu. Fakat onun diğer anlayışlara ve metinlere değil de felsefî geleneğe reddiye yazmasının asıl sebebini kendi dönemindeki fikrî hareketlerde aramak gerekir. Eserin mukaddimesinde buna dair veriler mevcuttur. Buna göre Gazzâlî'nin “yaşadığı dönemde” İslam şeriatını ve Müslüman ulemayı küçümseyip halka, hakikat namına ne varsa Yunan filozofları söylemiştir diyen⁹⁰⁸ Marmura'nın ifadesiyle “sahte entelektüel” bir taife ortaya çıkmıştır.⁹⁰⁹ Gazzâlî'nin asıl maksadı da, Yunan filozofları üzerinden kendi döneminde yaşayan bu taifeye cevap üretmektir.

Benzer bir durum İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1567) İmâmîyye Şîası'na reddiye maksadıyla kaleme aldığı *Şavâ'ıku'l-muhrika* isimli eser için de geçerlidir. Metnin yazılış amacı, ilk üç halifenin hilafetlerinin meşruiyetini temellendirmektir. Fakat yazarın, dokuz asır önce cereyan etmiş hadiseleri konu edinmesindeki asıl sebep, eserin mukaddimesinde de zikrettiği gibi yaşadığı şehir olan Mekke'de Şîîler'in çoğalmaya başlaması ve bunların ilk üç halifeye karşı menfî tutumlarıdır.⁹¹⁰ *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Şavâ'ıku'l-muhrika*'nın mukaddimelerindeki içeriği dikkate almadığımızda yazarların, kendi dönemlerinden bağımsız bir şekilde sadece ilmî saiklerle geçmişle hesaplaştıkları düşünülebilir. Fakat onların geçmişi konu edinmelerinin sebebi, kendi dönemlerinde mensup oldukları din anlayışına dair tehdit algılarıdır.

Safevîler döneminde özellikle de 11/17. asrın ikinci yarısında Şîî tasavvuf geleneğine karşı kaleme alınan reddiye metinleri için de benzer bir durum söz konusudur. Bu metinlerde genellikle dönemin asıl muhataplarına ve muharrik unsurlarına değinilmeden geçmişe referansla tasavvufun nazarî boyutunun Şîî akideye aykırılığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanında kendi dönemlerindeki asıl muhataplar olan Şîî sûfilerden ziyade geçmişte yaşamış Ma'rûf el-Kerhî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Gazzâlî, Mevlânâ, İbnü'l-Arabî ve Attâr gibi sûfilerin görüşleri, Şîî akide açısından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu tarz bir yazıcılık, Şîî gelenek açısından yeni bir durumdu. Bu noktada cevaplanması gereken asıl soru bu akidevî aykırılık bu tarihte bir anda mı keşfedilmişti? Aynı şekilde geçmişte yaşamış sûfilerin görüşlerinin Şîî akideye muhalif olduğuna dair metinler neden daha önce değil de bu dönemde ortaya çıkmıştır?

Safevîler döneminde belli bir zaman aralığında ortaya çıkan ve çoğunlukla birbirinin tekrarı olan tasavvuf reddiyelerinin içeriği, meseleyi dönemin hadiseleriyle

⁹⁰⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, 1-2.

⁹⁰⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers: Tehâfütü'l-felâsife*, introduced and annotated by Michael E. Marmura Bs (Provo : Brigham Young University, 1997), xxi (İntroduction of Marmura); Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (İstanbul: Elis Yayınları, 2007), 151-152.

⁹¹⁰ Heytemî, *Şavâ'ıku'l-muhrika*, 1:5.

ilişkilendirme konusunda sınırlı ölçüde veri sunmaktadır. Fakat bu metinlerdeki bazı ifadeler, 11/17. asır Şîî düşüncesinde ciddi bir kırılma meydana gelmeye başladığına işaret etmektedir. Bu dönemde ulemaya yönelik bir şekilde tarafını belli etmeye dair gâib bir baskı olduğu görülmektedir. Tarafını belli ettiği ve tasavvufa karşı aldığı tavır oranında dinî meşruiyet kazanmaya dönük bir baskıdır bu. İki nesil arasında ortaya çıkan bu dönüşüm, bu kırılmayı resmetme açısından kıymetli veriler sunmaktadır. Babalar sûfî iken, oğulları tasavvuf karşıtı olmuştur. Molla Sadrâ (öl. 1050/1640 [?]), Muhammed Takî Meclisî (öl. 1070/1659), Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) kaynaklarda sûfî olarak nitelenirken, oğulları İbrahim (öl. 1070/1659 [?]), Abdullah Meclisî (11/17. asır), M. Bâkır Meclisî (öl. 1110/1698-99 [?]), Muhammed b. Muhsin İlmülhudâ Kâşânî (öl. 1115/1703) tasavvuf karşıtları olarak tarif edilmişlerdir. Nitekim İbrahim, babası Molla Sadrâ'nın aksine emirlere yakın durmuş ve tasavvufa muhalefet etmiştir.⁹¹¹ Abdullah Meclisî (11/17. asır) babasının vefatından sonra hutbelerde tasavvuf aleyhine konuşmaya ve sûfilere lanet okumaya başlamıştır. M. Bâkır Meclisî ve İlmülhudâ ise babalarının sûfî olarak anılmasına karşı çıkmışlar, onların da kendileri gibi tasavvuf muhalifi olduklarını ispatlamak için müstakil eserler kaleme almışlar ve bir yönüyle de aileyi sûfî nispetinden temize çıkarmaya çalışmışlardır.⁹¹² Dolayısıyla bu keskin dönüşümde, meselenin nazarî boyutundan ziyade dönemin somut hadiseleriyle ilişkili muharrik unsurların daha fazla etkili olması gerekir.

Bazı araştırmacılar, 10/16. ve 11/17. asırda Safevî topraklarında sûfî ve felsefî geleneğin inkıraza uğramasının sebebini Arap ulemasının göçüne bağlamışlardır.⁹¹³ Onlara göre esas itibariyle tasavvuf ve felsefenin ana vatanı İran, ana yerleşkesi Pers zihni iken zâtı itibariyle felsefe ve tasavvuf karşıtı olan müteşerri Arap ulemanın bu bölgeye göç etmesiyle kadim toprakların bu kadim geleneği için yaşam alanı daralmıştı. Halbuki söz konusu iddianın aksine bu dönemde tasavvuf ve felsefe karşıtlığının kurucu şahsiyetleri olan Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687) ve Seyyid Muhammed Mîrlûhî Sebzuvârî (öl. 1085/1674 [?]) gibi alimler, İranlıydılar. Üstelik Safevîler dönemi ilmiye sınıfının belki de en önemli ismi, tasavvuf muhalifleri tarafından bile sûfî olarak bilinen ve Şîî sûfilerin metinlerine sıklıkla atıf yaptıkları Şeyh Bahâî (öl. 1030-1031/1622 [?]) ve aynı şekilde sûfî muhaddislerden Muhammed Takî Meclisî (öl. 1070/1659) Cebeliâmilli Arap alimlerdi. Ayrıca Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî'yi tekfir eden,

⁹¹¹ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1:26-27.

⁹¹² Meclisî, *İ'tikâdât*, 221b-222a; İlmülhudâ, *Risâle der Reddi Şufiyye*, 169-176.

⁹¹³ Bu konuda Ali Naki Münzevî'nin iddiaları hakkında bk. Muhammed Muhsin Tahrânî Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtu a'lami's-Şîa: Kevâkibü'l-Müntezira* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1430), 355. Bu bakış açısına yönelik eleştiriler için bk. Rula Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. (London: I.B. Tauris, 2015), 109, 112.

onların zındık olduğunu ispatlamak için eserlerinde geniş yer ayıran Safevîler döneminin en meşhur tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tahir Kummî İranlı iken, ona karşı Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî'yi savunan, *Meşnevî*'nin Şîî akide açısından sorunlu görülen bazı beyitlerini şerh eden ve vahdet-i vücûd anlayışını müdafaa eden Muhammed Şefî', (12/18. asır) Cebeliâmilli sûfî bir alimdi.⁹¹⁴

Benzer şekilde modern dönemdeki pek çok araştırmacı, 11/17. asır İran'ında sûfî yapıların zayıflamasını siyasetle ilişkilendirmiştir. Bu zihniyette genel anlamda Safevîler'in sûfîleri tasfiye etmek için İran dışından felsefe ve tasavvuf karşıtı müteşerrî Arap ulemayı davet ettiği ve bu sayede yönetim ve ilmiye sınıfının ittifakıyla İran'da sûfî yapıların kıyımına uğradığına dair yaygın ve artık müselleme hale gelmiş bir okuma hakimdir.⁹¹⁵ Halbuki Safevîler'in ilk dönemlerinde Sünnî tarikatlara karşı yapılan kıyımı ve bazı Kızılbaş reisleriyle girişilen ve doğrudan tasavvufla ilişkisi bulunmayan siyasî mücadeleyi bir kenara bırakırsak bu dönemdeki tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfîler kutuplaşmasında şahırların veya yöneticilerin sûfîler aleyhine tavır aldıklarına dair veriler

⁹¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Hüseyinî Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 80b-187a.

Muhammed Şefî', *Sergüzeşt-i Mevlevî* isimli eserinde kendi nesebi hakkında bilgi vermiştir. Buna göre soyu Safevîler'in ilk dönem alimlerinden ve Şeyh Ali Kerekî'nin (öl. 940/1534) torunlarından sûfî meşrep Hüseyin Kerekî'ye (öl. 1001/1593) dayanmaktadır. Babası ve dedesi Kazvin şeyhülislâmlığı yapmıştır. Hüseyin Kerekî'nin soyundaki kişiler genel olarak tasavvuf meşrepti ve bu aile üyeleri uzun süre Kazvin şeyhülislâmlığı yapmışlardır. Bk. Hüseyinî Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 182a. Ayrıca bk. Hasan el-Emîn, *Müstedrekâtü A'yânî's-Şî'a* (Beyrut: Dârü't-Tearuf li'l-Matbuat, 1415), 6:276-77. Bu veriler Arap beldelerinden Safevî topraklarına göçmüş ve uzun süre şeyhülislâmlık gibi önemli makamlarda bulunmuş sûfî meşrep bir ailenin varlığına işaret etmektedir. Bu durum bile, söz konusu iddianın temelsiz olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Muhammed Şefî''in çeşitli eserleri günümüze ulaşmıştır. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî İrân (FENHÂ)*, 35:646. Onun *Sergüzeşt-i Mevlevî* isimli eserinin tek nüshası Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde mevcuttur. Nüshada eser ismi zikredilmemiştir. Muhtemelen bu ismi konusuna nispetle katalog düzenleyenler vermiştir. Ayrıca onun iki nüshası günümüze ulaşan ve kataloglarda *Şerh-i Meşnevî-i Ma'nevî* olarak isimlendirilen bir eseri daha söz konusudur. Kataloglardaki bilgileri esas aldığımızda bu eserin içerik itibarıyla *Sergüzeşt-i Mevlevî* ile aynı olduğu görülmektedir. Muhtemelen *Sergüzeşt-i Mevlevî* şeklinde isimlendirilen eser ile, *Şerh-i Meşnevî-i Ma'nevî* aynı eserdir. Krş. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî İrân (FENHÂ)*, 20:635; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî İrân (FENHÂ)*, 18:80-81. Bunun dışında *A'yânü's-Şî'a* yazarı onun *Ahvâlü'l-'urefa* isimli bir eserinin olduğundan bahseder ve bu eserden Muhammed Takî Meşhedî isimli bir sûfî hakkında bir cümlelik alıntı yapar. Aynı cümle *Sergüzeşt-i Mevlevî*'de de geçmektedir. Muhtemelen yazarın *Ahvâlü'l-'urefa* olarak bahsettiği eser ile *Sergüzeşt-i Mevlevî* de aynı eserdir. Krş. Hüseyinî Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 179b-180a; Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, 10:109. Hatta bahsedilen bütün eserlerin doğru isminin *Ahvâlü'l-'urefa* olması daha isabetlidir. Çünkü bu eser, sadece Mevlânâ'nın hayatına veya *Meşnevî*'nin şerhine hasredilmiş olmayıp genel anlamda pek çok sûfinin düşüncelerinin açıklandığı bir metindir. Bunun dışında onun *Mehâfilü'l-mü'minîn* ismiyle Nurullâh Tusterî'nin *Mecâlisü'l-mü'minîn* isimli meşhur eserine yazdığı bir zeyli de bulunmaktadır. Bu eser 1383 yılında Meşhed'de basılmıştır. Muhammed Şefî''in hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbrâhîm Arabpûr - Mansûr Cagâtâyî[?], "Muqaddime-i muşahhîh", *Mehâfilü'l-mü'minîn*, mlf. Muhammed Şefî' b. Muhammed Hüseyinî Âmilî (Meşhed: Bünyâd-ı Pejûheşhâ-yi İslâmî, 1383), پانزده-چهل و دو.

⁹¹⁵ Bk. Arjomand, *The shadow of god and the Hidden Imam*, 113-118; Morgan, "Rethinking Safavid Shi'ism", 26-27; Jahanpour, "Western encounters with Persian sufi literature", 33; Lewisohn, "Sufism and the School of Isfahan: Tasawwuf and 'Irfan in Late Safavid Iran ('Abd al-Razzaq Lahiji and Fayd-i Kashani on the Relation of Tasawwuf, Hikmat and 'Irfan)", 65-67, 79; Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur*, 96-97, 103.

oldukça sınırlıdır. Genel anlamda şahların, yönetime tehdit oluşturmadığı sürece Şîî sûfî yapıların yok edilmesine dair herhangi bir tasarrufta bulunmadıkları görülmektedir.

Osmanlı'da aynı dönemde Kadızâdeliler-Sivâsîler arasında benzer bir çekişme meydana gelmiş, tasavvuf muhalifleri olan Kadızâdeliler bazı dönemlerdeki otorite boşluğunu kendi lehlerine doldurmuşlar ve sûfilere karşı bazen şiddete varan eylemlerde bulunmuşlardır. Fakat yeri geldiğinde yönetim onları engellemeyi bilmiş ve Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) tabiriyle "...devletçe bazılarını sürgüne göndermek suretiyle kulaklarını çekme icap edip tedip etme lazım gelmiştir."⁹¹⁶ Bu ifadelerden tasavvuf muhalifleri ve sûfiler arasındaki mücadelelere Osmanlı yöneticilerinin tavırlarının kısmen belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Safevîler döneminde benzer müdahaleyi göremiyoruz. Çünkü şahlar; tasavvuf muhalifleri ile Şîî sûfiler arasındaki çekişmede genelde taraf olmamışlardır. Şahların bu tavırları, büyük ihtimalle taraflar arasındaki çekişmenin, genel anlamda dinî alandaki otorite paylaşımıyla alakalı görülmesinden ve yönetimi ilgilendiren bir tarafının olmamasından kaynaklanmıştır.

Bazı dönemlerde yönetim tarafından sûfilerle ilişkilendirilen zümrelerin etkisizleştirilmesine dair faaliyetlerde bulunulmuştur. Şah İsmâil ve sonrasında bazı Kızılbaş reislerine karşı girişilen mücadele, Nûrbahşiyye şeyhi Şah Kıvâmüddin Hüseyin'in (öl. 944/1537-38) I. Şah Tahmasb (1524-1576) tarafından öldürüldüğüne dair bazı rivayetler,⁹¹⁷ I. Şah Abbas (1587-1629) ve Şah Safî (1629-1642) dönemlerinde Noktaviyye⁹¹⁸ tarikatıyla ilişkilendirilen ve yönetime tehdit teşkil ettikleri için öldürülen Dervîş Hüsrev (öl. 1002/1593) ve Dervîş Rızâ (öl. 1041/1631) gibi şeyhlerin etrafında oluşan zümrelere yönelik müdahaleler⁹¹⁹ ve I. Şah Abbas'ın Tebriz'de fesada sebep olduğu gerekçesiyle muhtemelen Kalenderîler'in veya Haydarîler'in toplandığı Mîr Haydar Tekkesi'ni kapattırması⁹²⁰ gibi uygulamalar buna örnek verilebilir. Bazı araştırmacılar bu olayları şahların, sûfiler aleyhine genel tavırları olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre şahların buna benzer uygulamaları neticesinde sûfiler, İran topraklarında tutunamamışlar ve Hindistan gibi ülkelere hicret etmek zorunda

⁹¹⁶ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, trc. Orhan Şaik Gökyay - Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 221.

⁹¹⁷ Şah Kıvâmüddin'in ölüm sebebine dair rivayetler hakkında bk. Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*, 236-237.

⁹¹⁸ Noktaviyye Tarikatı hakkında detaylı bilgi için bk. Hamid Algar, "Noktaviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:204-205.

⁹¹⁹ Bk. Mahmûd b. Hidâyetullah Afûştâi Netanzî, *Nuķâvetü'l-âşâr fî zikri'l-aḥyâr*, thk. İhsan İşrâkî (Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1373), 514-528; Muhammed Ma'sum b. Hâceî İsfahânî, *Hulâşatü's-siyer* (Tahran: İntişârâtı İlmi, t.s.), 117-121; Hâce İskender Bey Münşî Türkman, *Târîḫ-i Âlem'ârâ-yı Abbâsî*, thk. Ferîd Murâdî (Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Nigâh, 1390), 1:600-604; Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 48-64, 148-195.

⁹²⁰ Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Cüsticû der Taşavvuf-i İran* (Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1367), 370.

kalmışlardır. Fakat zikredilen olaylar yerel, önemli ağırlığı olmayan ve çoğunlukla tasavvuftan ziyade siyasî ve toplumsal maslahatla ilişkili gelişmelerdi. Üstelik söz konusu yapıların, Safevîler döneminde güçlü ve köklü bir şekilde teşekkül eden ve geniş bir kabule mazhar olan Şîî tasavvuf anlayışındaki katkıları oldukça sınırlıydı. Bunun aksine Şîî tasavvuf düşüncesini sistemleştiren, entelektüel olarak geniş fikrî zemine oturtan ve söz konusu araştırmacıların genellikle varlıklarından haberdar olmadıkları Nûrbahşiyye ve Zehebiyye tarikatları Safevîler döneminin sonuna kadar varlıklarını sürdürmüşler ve bu tarikatlar yönetimle herhangi bir sorun yaşamamışlardır. Aynı şekilde Safevîler dönemi boyunca Şahlarla, Nimetullâhiyye şeyhleri arasında genel anlamda iyi ilişkiler hâkim olmuş ve bazı dönemlerde Safevî hanedan üyeleri ile Nimetullâhiyye şeyhlerinin aileleri arasında evlilikler de meydana gelmiştir.⁹²¹ II. Şah Abbas (1642-1666), tasavvuf muhaliflerine karşı sûfilere müdafaa etmiş, onları sarayında ağırlamış, onlar için tekkeler inşa ettirmiş ve Meşhed’de sûfilere baskı uygulayan tasavvuf muhaliflerini cezalandırmıştır.⁹²²

Öte yandan sûfilerin baskı sonucu Hindistan’a göç etmek zorunda kaldığı tezi de sağlam verilere dayanmamaktadır. Çünkü bu göç, sadece sûfilerle sınırlı olmayıp Safevî yönetimiyle herhangi bir sorun yaşamamış olan alimler,⁹²³ şairler, tabipler ve filozoflar⁹²⁴ gibi farklı zümreleri de kapsamaktaydı.⁹²⁵ Bu göçün muhtemel sebeplerinden birisi,⁹²⁶ Güney Hindistan’da yer alan Dekken’deki Ahmednagar, Bîcâpûr, Gûlkünde bölgelerinde kurulan Nizamşâhî (1490-1595), Âdilşâhî (1489-1686) ve Kutubşâhî (1512-1687) isimli üç hanedanlığın, Safevîler’le takriben aynı dönemde Şîîliği resmi mezhep ilan etmeleri, hakimiyetlerindeki bölgelerde şiileştirme faaliyetleri

⁹²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Müfid Müstevfî Bâfîkî, *Câmi ‘-i Müfîdî*, thk. İrec Efşar (Tahran: İntişarat-ı Esatir, 2007), 3:54-103; Graham, “The Ni’matu’llahi Order Under Safavid Suppression and in Indian Exile”, 165-200; Sholeh A Quinn, “Rewriting Ni’matullahî History in Safavid Chronicles”, *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750): the Safavid and Mughal Period*, ed. Leonard Lewisohn - David Morgan (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 201-222.

⁹²² Hüseyinî Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 177b; Kazvînî, *Abbâsnâme*, 256.

⁹²³ Örneğin dönemin meşhur Şîî alimlerinden Nûrullah Tüsterî (öl. 1019/1610), Hindistan’a göç edenlerden birisidir. Kendisi Safevî şahlarıyla veya yönetimiyle herhangi bir sorun yaşamamış, aksine eserlerinde onlara çokça methiyelerde bulunmuş ve onları Şîîliğin hâmleri olarak nitelmiştir.

⁹²⁴ Meşhur filozoflardan Mîr Findiriskî (öl. 1050/1640-41) de çeşitli tarihlerde Hindistan’a gidip gelmiş ve orada uzun süre ikamet etmiştir. Şah I. Abbas ve Şah Safî kendisine çok hürmet göstermişlerdir. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü’l-‘ulemâ*, 5:499, 5:505.

⁹²⁵ Sadece Geylan bölgesinden çeşitli meslek sahibi İranlılardan Hindistan’a göç edenlerin bir listesi için bk. Celâl Ca’ferpûr - Sâsân Tâhmâsbî, “Mu’arrifi u Şinâsî Muhâcirân-i Geylânî Hind, bâ Tekiyye ber Dekken”, *Fasıl-nâme-i Mutâlaât-ı Şibhi Kârre-i Dânişgâh-i Sîstân ve Belûciştân*, 31 (1396): 45-62.

⁹²⁶ Sadece ticari amaçla Hindistan’a göç edildiği de görülmektedir. Nitekim Zehebiyye şeyhi Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668), maddî zorluk yaşanan bir müridini ticaret yapması için Hindistan’a göndermiştir. Bk. Zargar İsfahânî, *Seb’u’l-meşânî*, 379-381.

yürütmeleri ve özellikle de bu siyasetin bir parçası olarak başka bölgelerden Şîî alimler davet etmeleridir. Bu üç bölge dışında Bâbürlüler (1526-1858) hakimiyetindeki Hindistan topraklarına da Şîîler'in yoğun göçü olmuştur. Bu göçlerin muhtemel sebeplerinden birisi, söz konusu hanedanlıkların ve genel anlamda Hindistan'ın Şîîler için daha geniş imkanlara sahip olmasıdır.

Safevî şahları arasında belki de sûfilere karşı açık bir şekilde tavır alan tek şah, genel anlamda devlet işlerine de ilgisiz olan, döneminde ülkenin her anlamda çöküşe geçtiği, toprak kayıplarının yaşandığı, ciddi otorite boşluğunun meydana geldiği ve Safevîler'in fiilî anlamda son şahı olarak da görülen Şah Hüseyin'di (1105-1135/1694-1722). Onun döneminde tasavvuf muhalifleri; Şîî sûfilere tekfir etmişler, onların şehirlerden sürülmelerine ve hatta öldürülmelerine dair fetvalar vermişlerdir. Ayrıca, bizzat Şah Hüseyin'in sûfilere zorla şehirlerden çıkarılmasını emrettiğine dair rivayetler de söz konusudur. Nitekim sûfilere, şeytanın orduları olarak niteleyen⁹²⁷ tasavvuf muhalifi Ni'metullâh Cezâirî (öl. 1112/1701) 1107-1109 yılları arasında yazdığı *Riyâzü'l-ibrâr* isimli eserinde Şah'ın, sûfilere dinde fesada sebep oldukları gerekçesiyle şehirlerden sürülmesine dair emir verdiğini aktarmıştır.⁹²⁸ Fakat Şah Hüseyin'in sûfiler aleyhine faaliyetlerinde kendi iradesiyle hareket etmediği, daha ziyade tahta çıktığında adına hutbe okuyup taç giydiren ve bu dönemde geniş nüfuzla sahip olduğu için Safevî topraklarının gerçek yöneticisi olarak da nitelendirilen meşhur tasavvuf muhalifi şeyhülislâm Muhammed Bâkır Meclisî'nin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Molla Muhammed Sâdık Erdistânî (öl. 1134/1722) isimli sûfî bir alimin müritleriyle birlikte İsfahan'dan sürülmesi hadisesi de bunu teyit etmektedir.

Meclisî, vahdet-i vücûd görüşünden dolayı Şeyh Erdistânî nezdinde bütün sûfilere tekfir etmiş ve Şah'ın da onayıyla onu müritleriyle birlikte İsfahan'dan sürgün etmiştir. Şîî sûfilerden Muhammed Şefî' Âmilî (12/18. asır) de bu duruma sitem etmiş ve Şah Hüseyin'in Meclisî'nin etkisinde kaldığını, onun sürgün hükmüne itiraz edemediğini ve bundan dolayı eski şahların ve dedelerinin mirasına hâle getirdiğini ifade etmiştir.⁹²⁹ Aynı şekilde Zehebiyye tarikatı şeyhi Kutbuddîn Neyrîzî (öl. 1173/1759), Safevî yöneticilerine mektup yazarak minberlerde kendi ataları da dahil bütün sûfilere lanet okuma girişimlerini engellemelerini istemiş, fakat onun mektubu dikkate alınmamıştır.⁹³⁰ Bu açıdan eğer Safevî şahlarının Şîî sûfiler aleyhine tavır aldıkları iddia

⁹²⁷ Cezâirî, *Riyâzü'l-ibrâr*, 2:150.

⁹²⁸ Cezâirî, *Riyâzü'l-ibrâr*, 2:204.

⁹²⁹ Bk. Hüseyinî Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 178a-b. İkinci bölümde "Muhammed Bâkır Meclisî" başlığı altında bu konuya ayrıca yer verilecektir.

⁹³⁰ Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Tasavvuf-i İran*, 263.

edilecekse bu sadece Şah Hüseyin dönemiyle sınırlı tutulabilecek bir iddiadır. Bunun ötesinde siyasî müdahaleye ihtiyaç duymaksızın gâib imamın/Mehdî'nin naibleri sıfatıyla Şîi ulemanın Şîi müntesipler nezdindeki mutlak otoritesi, sûfîleri tasfiye etme noktasında yeterli bir unsurdu.

3.1. Dinî Temsilde Ortaya Çıkan Krizler

a) Gâib İmamın Temsilcileri Medrese Uleması mıdır yoksa Şeyhler mi?

Şîi ulema ile sûfîler arasında dinî temsil noktasında yaşanan kriz, belki de bu kırılmadaki en önemli unsurdu. Metinlerin arka planını hesaba kattığımızda bu dönemde gâib imamın nâibliği kurumuyla ilgili olarak bu makamı kimin temsil edeceği noktasında yetki paylaşımına dair bir çatışmanın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Mîrzâ Mahdûm'un (öl. 995/1587) bu kuruma yönelik eleştirilerinden⁹³¹ ve Nurullah Tüsterî'nin (öl. 1019/1610) buna dönük cevabından⁹³² Safevîler'in ilk asrında "müctehid-mukallid" ayrımının,⁹³³ yani günümüzdeki kadar katı bir hiyerarşi ve sisteme sahip olmasa da⁹³⁴ anlayış olarak merci-i taklid kurumunun teşekkül ettiğini görmekteyiz.⁹³⁵ Bu anlayış, temelde 12. İmamın gaybeti döneminde onun uhdesinde bulunan bazı yetki ve sorumlulukların hayatta olan fakihler tarafından üstlenilmesi fikrine dayanmaktadır. İmâmiyye Şîası'nda müctehidler, bu ilke sayesinde gâib imamın vekilleri/naibleri vasfıyla ve taklid edilmesi zorunlu olan otorite olarak güçlü bir nüfuza sahip olmuşlardır. Öte yandan 11/17. asra kadar taklid edilecek zümrenin müctehidler olduğu konusunda netlik söz konusuydu. Fakat bu dönemden itibaren bilgi ve taklid anlayışlarıyla sûfîlerin, müctehidlere rakip oldukları anlaşılmaktadır.

⁹³¹ Mîrzâ Mahdûm, Şîi düşüncede gâib imamın nâibliği kurumuna çeşitli eleştiriler getirmiştir. Ona göre, hayatta olan bir müctehidi taklid zarureti, her beldeye taklid edilen bir müctehidin olmasını beraberinde getirmiştir. Müctehidler bu beldelerde bir nevi yönetici konumuna sahip olmuşlardır. Çok sayıda taklid edilen müctehidin bulunması, farklı farklı fetvaların verilmesine de sebep olmuştur. Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 84a-85a. Ayrıca dinin en önemli ibadetlerinden birisi olan Cuma namazının kılınıp kılınmayacağına bile bu müctehidler karar vermektedir. Bazıları, bu namazın farz-ı ayn olduğunu iddia ederken, bazıları imamın veya onun nâibinin bulunması durumunda ancak farz olabileceğine dair hüküm vermiştir. Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 90b-91a.

⁹³² Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâşib*, 2:133-138, 189-202.

⁹³³ Safevîler döneminde taklid konusundaki tartışmalar için bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:448-484.

⁹³⁴ Merci-i taklid kurumunun günümüzdeki durumu hakkında değerlendirmeler için bk. Halil Işılak, "İmâmiyye Şîası'nda Merci-i Taklid Seçimi: Teorik ve Pratik Açıdan Değerlendirme", *Bilimname : Düşünce Platformu*, 36 (Şubat 2018): 351-373; Halil Işılak, *Irak'ta Merci-i Taklid Kurumu* (Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁹³⁵ Bu dönemde İran'da bulunan Alman seyyah Kaempfer, müctehidin bütün dinî hiyerarşinin tepesinde yer aldığını ve çok sayıda mukallidi bulunduğunu belirtmiştir. Onun aktardığına göre halk, müctehidin hatadan ve unutmaktan âri olduğuna inanmıştır. Din alanında müşkül meselelerin çözümünde ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasında mutlak otorite müctehiddir. Savaş ve barışa karar verecek nihai organ müctehiddir ve onun onayı olmadan önemli meseleler sonuca bağlanamaz. Bk. Engelbert, *Sefernâme-i Kaempfer*, 125-128.

11/17. asırdan itibaren sûfî yapıların güçlendiği ve bu yönüyle de ulemanın nüfuzu ve mali gücü açısından tehdit teşkil etmeye başladıkları görülmektedir. Bu dönemde yazılan tasavvuf reddiyelerinin genelinde halkın pek çoğunun sûfî olmaya başladığına dair ifadeler mevcuttur. Muhammed Tâhir Kummî, kendi döneminde halkın çoğunluğunun sûfîlerin hilelerine aldanarak sûfî olamaya başladığını, şeyhlere aşırı muhabbet besleyerek onların müptelası olduklarını⁹³⁶ ve zekat, sadaka ve humus gibi gelirleri ulema yerine şeyhlere götördüklerini belirtmiştir.⁹³⁷ Mîrlûhî, avâmın genelinin sûfîlere muhabbet beslediğini, sürekli olarak onların meclislerinde toplandıklarını ve şeyhleri Allah dostu sayarak onlara hürmet duyduklarını ifade etmiştir.⁹³⁸ Abdurreşîd Şûsterî ve Kummî, sûfîlerin özellikle gençleri aldattığını, pek çok gencin onların mecâzî aşk ve hakiki aşk üzerine sohbetlerine aldanarak sûfî olduğunu belirtmişlerdir.⁹³⁹ *Mezemmet-i şûfiyye* yazarı, kendi döneminde halkın büyük çoğunluğunun kendisini sûfî olarak isimlendirdiğini,⁹⁴⁰ şeyhlere evliya dediklerini, sürekli ziyaretlerine giderek onların el ve ayaklarını öptüklerini iddia etmiştir.⁹⁴¹ Muhammed Bâkır Meclisî kendi döneminde insanların çoğunluğunun sûfî meşrep olduğunu,⁹⁴² *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı ise, sûfîlerin özellikle âlimlerin zemmedildiği hadisleri ön plana çıkararak halk arasında ulema aleyhine konuştuklarını, bundan dolayı halkın artık âlimlere itibar etmediğini ve ulemadan uzak duran insanların şeyhlerin müridi olmaya başladığını belirtmiştir.⁹⁴³ Nimetullâh Cezâirî, ulemaya düşmanlık beslemelerinden ve zâhid görünüşlerinden dolayı halka her türlü fâsid inancı kolay bir şekilde kabul ettirebilmelerinden dolayı sûfîleri şeytanlardan ve kafirlerden daha zararlı olarak nitelemiştir.⁹⁴⁴ Kummî ise halkın ve özellikle de gençlerin tasavvufa meyletmesinin sebebini cehalet ve hevâlarına uymak olarak açıklamıştır:

Eğer bu yolun Şîa mezhebinin yoluna tamamıyla muhalif olmasına rağmen Şîa'nın câhillerinin bu cemaatin eteğine tutunmalarının sebebini sorarlarsa cevap olarak şöyle derim: Şîa'nın câhillerinin, özellikle de gençlerin hevâ ve heveslerinin peşine gitmeye, aşk ve âşıklığa meyilleri vardır. Hallâc ve Bâyezîd tabileri bu haller konusunda şiirler

⁹³⁶ Kummî, "Redd-i şûfiyye", 1416, 4:134; Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 3b.

"اکثر عوام فریب این طایفه خرده اند و مست محبت ایشان گردیده اند."

"Halkın çoğunluğu, bu taifenin [sûfîler] hilelerine aldanmış ve onlara olan muhabbetlerinden sarhoş olmuşlardır." Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:873.

⁹³⁷ Kummî, *Tühfetü'l-ağyâr*, 1336, 79.

⁹³⁸ Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:347, 351; Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 123b.

⁹³⁹ Abdurreşîd b. Nûreddin Şûsterî, *Dürre-yi Fâhira*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 4386/1, 7a-b; Kummî, *Tühfetü'l-ağyâr*, 1336, 49.

⁹⁴⁰ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 12b.

⁹⁴¹ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 21b.

⁹⁴² Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 78.

⁹⁴³ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 774, 784-786.

⁹⁴⁴ Cezâirî, *Riyâzü'l-ebrâr*, 2:204.

yazmışlar ve bunları ibadet olarak isimlendirmişlerdir. Şiirlerinde zühdü, zâhidliği ve marifetullahı övmüşlerdir. Bundan dolayı da Şîa'nın câhilleri ve bilgisizleri bunların hilelerine aldanmışlardır.⁹⁴⁵

Bazı bilgiler, avâm dışında ulema sınıfından da sûfilere teveccüh olduğuna işaret etmektedir. Mîrlûhî, sûfilerin âlimlerden de pek çok kişiyi aldatarak onları kendi mensupları haline getirdiklerini iddia etmiştir.⁹⁴⁶ Muhammed Tâhir Kummî, sûfilere cehalet hastalığına müptela olmuş gafiller olarak niteledikten sonra bu cehaletin avamla sınırlı olmayıp ulema kesimini de kapsadığını belirtmiş ve onlar hakkında: "Günümüzde ilim ve faziletiyle meşhur olmuş pek çok gafil, cahillerle gaflet şarabını içtikleri için cahillerin hastalıklarına müptela oldular"⁹⁴⁷ ifadelerini kullanmıştır. *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı ise ulema sınıfından da tasavvufa meyledenler olduğunu ifade etmiş ve bunların dine avâmdan daha fazla zarar verdiği iddia etmiştir. Çünkü ona göre avâm, cehaletinden dolayı kısmen mazur görülebilir, fakat tahsil ettiği ilimden dolayı ulemanın hiçbir mazereti bulunmamaktadır.⁹⁴⁸ Bunlar dışında Abdülhay Razavî, babasının talebeleri arasından gördüğü rüya sonucu bir şeyhe intisap eden bir âlimle ilgili ilginç bir olay aktarmıştır:

Babamın alim ve faziletli talebelerinden birisi rüyasında Resûlulah'ı görmüş. Resûlulah ona "Sana, din ve dünya işlerinin tamamında filan şeyhe itaat etmeni emrediyorum" demiş. Bu alim, uyandıktan sonra bu şeyhin müridi oldu. Hatta durum öyle bir noktaya vardı ki, müslümanların pazarlarında bu şeyhi gördüğünde huşu ve tevazu ile yere kapanıyordu. Fakat bu şeyh, dinin usulü ve fûrûu konusunda câhildi, hatta kendisinde şeriatın kokusu bile bulunmazdı. Bunun üzerine *Vâfi* yazarı [Feyz-i Kâşânî], bu *mürîd alimi* yanına çağırdı ve ona uzun uzun nasihatte bulundu. "Sen ulema sınıfındasın. Dinî meselelerde bu câhil şeyhe tabi olman çok çirkindir" dedi. Alim "Ben rüyamda Resûlulah'ı gördüm ve o, bana bu şekilde emir verdi. Hadiste 'Şeytan nebî ve velinin suretine girmez' buyurulmaktadır" diye cevap verdi. *Vâfi* yazarı cevabında "Sen Resûlulah'ın suretini biliyor musun?... Şeytanın bu surete girmesi mümkün değildir fakat onun başka bir surete girip nübüvvet, imamet ve velâyet iddiasında bulunması mümkündür." dedi. Daha sonra bu alim Meşhed'e gitti ve burada başka bir ârifin müridi oldu. Bu ârif ona takvasını artırmasını ve zikir meclislerinde bulunmasını tavsiye etti. Böylece bu alim söz konusu kötü durumdan kurtuldu.⁹⁴⁹

⁹⁴⁵ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 25a.

⁹⁴⁶ Mîrlûhî, *İdrâ'ü'l-'âkilîn* vr. 18 den naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:797.

⁹⁴⁷ Kummî, *Tühfetü'l-ağyâr*, 1336, 10.

⁹⁴⁸ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 786-787.

⁹⁴⁹ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 206-207.

Yukarıdaki ifadeler mukallidlerin mürid olmaya başladığını ve bu durumun ulemanın toplumsal nüfuzu ve mali gücü noktasında ciddi bir tehdit oluşturduğunu göstermektedir. Öte yandan bu iddialar, vakıayı tasvir etmek için dillendirilmiş olabileceği gibi tasavvuf muhaliflerinin tehlikenin boyutunu abartma yoluyla halkı ve bu konuyu gündemine almayan âlimleri teyakkuza geçirme çabasının tezahürleri de olabilir. Fakat her hâlükârda dinî alanda bir otorite mücadelesinin yaşandığına ve imamı temsil noktasında yetki çatışmasına işaret etmektedir. Bir yönüyle ulema, yeni bir meydan okumayla karşılaşmıştır. Bu yönüyle Şîî müntesip, mukallid mi olacaktı yoksa mürid mi? Aynı şekilde müridin dinî meseleleri danışma organı şeyh mi olacaktı yoksa fakih mi? Mürid, zekât ve humus gibi dinî gelirleri şeyhine mi yoksa Şîa fikhının birkaç asırlık inşası gereği fakihe mi verecekti?

Bazı kaynaklardaki veriler, müridlerin dinî otorite olarak sadece kendi şeyhlerini konumlandıklarını ve ulemadan uzak durduklarını göstermektedir. Tasavvuf muhaliflerinden Abdülhay Razavî, dinin doğru anlaşılmasında ilim tahsilinin ve alimlere müracaat etmenin zaruretiine işaret ettikten sonra konuyu sûfîlerin ilme ve alimlere itibar etmedikleri iddiasına getirir ve onların usul ve fûru konularında, muhkem ve müteşâbihlerin yorumlanmasında karşılaştıkları meseleleri şeyhlerine götürdüklerini, bu şeyhlerin de herhangi bir ilmî birikim olmaksızın kendi nefislerinden fetva verdiklerini ileri sürmüştür.⁹⁵⁰

Zehebiyye şeyhi Müezzîn Horasânî'nin (öl. 1077/1668) toplumsal nüfuzunu sınırlandırma konusunda verilen mücadelede ulemanın aciz kalması da bunu göstermektedir. İsfahan'da halk, Müezzîn Horasânî'yi dönemin en büyük âlimi, âbidi ve zâhidi olarak kabul etmiş ve ona gösterdiği itibarı başka herhangi bir âlime göstermemiştir. Ulema tarafından onun kâfir olduğuna dair fetvalar yayımlanmış, fakat bu fetvalar ona olan teveccühü daha da artırmıştır.⁹⁵¹ Müezzîn, sahip olduğu mali güçle birlikte pek çok fakirin hacca gitmesine vesile olmuş, onların maddi sıkıntılarını gidermeye çalışmış ve böylelikle onun müridlerinin sayısı artmıştır.

Şeyh Halhâlî'yi (öl. 1052/1642) müdafaa için yazılan *Maârifu'l-hakîka*'daki ve onun tasavvuf anlayışını eleştirmek için kaleme alınan *Devâzdeh Suâl*'deki bazı bilgiler de dinî temsil noktasında yetki çatışmasının varlığına ve tasavvuf muhaliflerinin sûfîlerin toplumsal nüfuzu karşısında yetersiz kaldıklarına işaret etmektedir. *Maârifu'l-hakîka* yazarının aktardığına göre insanlar; humus, zekât, sadaka, adak ve kurbanlarını

⁹⁵⁰ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü'ş-Şî'a*, 205.

⁹⁵¹ Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'in)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 8. Ayrıca bk. Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 269; Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", 161-162.

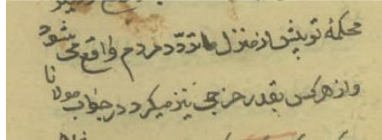
Şeyh Halhâlî'ye götürmüş, o da bunları ihtiyaç sahiplerine, miskinlere, garibanlara, Ehl-i beyt mensuplarına, iflas etmiş kişilere, yetimlere vermiş ve onların hayır duasını almıştır. Bu sayede onun namı bütün âlemde yayılmış ve hakkında eserler kaleme alınmıştır. Halk, onun muhalifi olan şeyhülislâm ve kadîya ise bir dirhem bile vermemiş ve üstelik onların aleyhinde konuşmuştur.⁹⁵² Bu durum tasavvuf muhaliflerinin Halhâlî'ye hased etmesine sebep olmuştur. Onlar, kendilerine rağmen halkın dinî ve ictimai meselelerde Halhâlî'ye müracaat etmesine ve bundan dolayı onun evinin sürekli dolup taşmasına itiraz etmişlerdir. Tasavvuf muhalifleri ona, “Halk neden sürekli olarak senin evine gidip gelmektedir?” şeklinde soru sormuşlar, o bu soruya: “Bu; ne akla, ne şeriata ne de örfü muhaliftir. Bazıları istiâre (تقال) maksadıyla, bazıları bir meseleyi sormak, çoğunluğu ise sohbet etmek, bazıları nasihat dinlemek, ihtiyaç sahipleri ise talep ve beklenti için gelmektedirler”⁹⁵³ cevabını vermiştir.

Tarih boyunca fakihlerle sûfîlerin halkla iletişim noktasında yöntemleri farklı olmuş ve bunlar arasında sûfîlerin yöntemi genellikle daha etkili sonuç vermiştir. Benzer bir durum, Şîî gelenek içerisinde de yaşanmış ve sûfîler, fakihlere nispetle halkla daha iyi ilişki kurmuşlardır. Tasavvuf reddiyelerinin pek çoğunda sûfîlerin süslü sözlerle ve sakın bir anlatımla halk üzerinde daha etkili olduğu bilgisine yer verilmiştir.⁹⁵⁴ *Devâzdeh Suâl* müellifinin halk nezdinde şeyhin ve fakihin konumunu göstermesi açısından yaptığı kıyas oldukça kıymetlidir. Yazar, şeyhlere ulemadan daha fazla itibar gösterildiğini ifade etmiş ve bunun sebebini şu şekilde ifade etmiştir:

Şimdi eğer avâmın, köylülerin ve kadınların şeyhlerin başına hücum etmelerinin... onların kerametlerini nakletmelerinin, onlara kıymetli eşyalar ve hediyeler götürmelerinin, ulemayı kötü bilip onlardan kaçmalarının ve onların gözünde ulemanın

⁹⁵² Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 69a-70b.

⁹⁵³ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 48b. Benzer şekilde tasavvuf muhalifleri, “Niye halk, bizim evimizden daha fazla senin mahkemene gelmekte ve herkesten gücü nispetinde para alınmakta?” şeklinde eleştiride bulunmuşlar, o ise “Bizim mahkememize gelenler 5, 10 şâhî getirmekteler fakat sizin hanenize gelenler 10 tümen, 20 tümen getirmektedirler” şeklinde cevap vermiştir. Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-*



hakîka, 48b.

Muhtemelen bu tartışmada tasavvuf muhalifleri, halk tarafından onun dergâhına yapılan yardımları eleştirmekte, Halhâlî ise onların halktan yüksek meblağlarla para alarak dünyalık temin ettiklerini kastetmektedir. Çünkü o dönemde tümen, şâhîden daha değerli bir para birimidir. Bk. Ali Ekber Yezdânî, “Pûl-i Îrân der Dôvre-i Şafeviyye”, *Peyâm-i Behâristân*, 15 (1391): 1072.

⁹⁵⁴ Mîrlûhî, “Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a”, 1416, 2:354.

“Bil ki sûfîlerin güzel sözleri ve cezbedici konuşmaları vardır. Bundan dolayı da halkın çoğu onların eteğine yapışmıştır.” Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 123b.

sûretinin kötü olmasının sebebini bilmek istersen... âlimler meclislerde susar ve gönülden konuşacak bir dil bulamazlar, şeyhler ise câhiller arasında saray bülbülleri gibidirler.⁹⁵⁵

Halhâlî'nin hayat tarzı, zâhidliği, riyâzet ehli olması, makama ve emirlerin minnetine tamah etmemesi, hayatı boyunca ailesiyle birlikte fakr-u zaruret içerisinde yaşaması⁹⁵⁶ ulemanın konumu açısından düşündüğümüzde onların kurduğu düzene karşı bizatihi varoluşsal ve örtülü bir muhalefet barındırmaktadır. Nitekim kendisini münazaraya davet eden şeyhülislâma, yöneticilerden gelecek dünyalığa minnet etmediğini ve emirlerden uzak durduğunu ima etmiş ve Şeyh Alâüddevle-i Simnânî'nin (öl. 736/1336) tavrına⁹⁵⁷ benzer şekilde “Benim kimsenin evine ve herhangi bir yere gitmediğimi çok iyi bilirsiniz” şeklinde cevap vermiştir.⁹⁵⁸ *Maârif* müellifi, halkın fakihlere değil de Halhâlî'ye teveccüh göstermesini, zekât, humus, kurban gibi dinî gelirlerini onun dergâhına getirmesini, fakihlerin aksine onun dünyaya tamah etmemesine bağlamıştır:

Çünkü Mevlânâ [Halhâlî]...hasır ve tahta posta kanaat etmekte, dünyanın ayıplarından, çirkinliklerinden ve onun ehlinden uzak durmakta, ehl-i dünyadan [emirler, yöneticiler] hiç kimseyi görmeye gitmemektedir. Defalarca eserlerinde dünyayı ve onu talep edenleri zemmetmiş, vaazlarında da bunu zikretmiş, vakıf malının kötü olduğunu söylemiştir. Onlar ise [tasavvuf muhalifleri] ehl-i dünyayı [emirleri] ziyaret etmeyi kendi miraçları olarak görmektedirler... Onlar, “Ulemanın en şerlisi, emirleri ziyaret edendir” sözünden de gafildirler.”⁹⁵⁹

Söz konusu ifadeler bu dönemde imamı temsil etmesi gereken yani bir yönüyle de taklid edilmesi gereken zümrenin tayini konusunda bir belirsizliğin ortaya çıktığını göstermektedir. Bu zümre, yorumlama biçimine göre müctehidler de olabilirdi, şeyhler de. Sûfiler, süreç içerisinde buna çeşitli çözümler sunmuşlardır. Bazıları imamlardan neşet eden hakiki ilmi, zâhir ve bâtınıyla birlikte âriflerin temsil ettiğini söylerken, bazıları Haydar el-Âmülî'de olduğu gibi⁹⁶⁰ zâhirî ulemanın dinî alandaki varlığını kabul ederek çift taraflı bir temsil önerisi sunmuşlardır. Yani zâhir yönünü fakihlerin, bâtınî

⁹⁵⁵ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 90a.

⁹⁵⁶ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 82a.

⁹⁵⁷ Simnânî, Olcaytu'nun emirlerinden Emir Çoban'a (öl. 727/1327) Olcaytu'nun baskılara rağmen Şiîliğe geçmeyi reddettiği ve Sünnîlik'te kalarak mezhebini açık bir şekilde savunduğu için büyük bir saygı duyuyordu. Bir gün Emir Çoban Mâzenderan'a giderken Sûfîâbâd'da konaklar ve uzun zamandır görüşmek istediği Simnânî'yi konakladığı yere davet eder. Simnânî Emir Çoban'a muhabbet beslemesine rağmen onun elçilerine “Ben Argun'un yanından ayrılmayı, asla dünya ehli bir sultanı ve emiri görmek için adım atmayacağıma söz vereli kırk yıl oldu. Bu sebeple Emir Çoban'ı görmeye gitmem mümkün değildir” cevabını verir. Bk. Simnânî, *Kırk Meclis: Çihil Meclis*, 81-82.

⁹⁵⁸ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 71b.

⁹⁵⁹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 68b-70a.

⁹⁶⁰ Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 40-43.

yönünü âriflerin temsil etmesine dair bir açılmıdır. Nûrbahşiyye geleneğinden Muhakkik Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*'in bir yerinde gaybet döneminde her bir Şîî'nin dinî konularda şeytanın aldatmalarından kendini muhafaza edebilmesi için mutlaka mukallid olması gerektiğini belirtmiş ve “Âlimler nebîlerin varisleridir” hadisindeki âlimler tabirinden velilerin kastedildiğini iddia ederek, taklid edilmesi gereken merci olarak velilere işaret etmiştir.⁹⁶¹ Başka bir yerde ise yaşayan bir müctehid bulunduğu halde, mukallidin onu bırakıp geçmişte yaşamış âlimlerin kitaplarından dinî öğrenmesinin caiz olmadığı gibi, tasavvufun adabının da kitap okumayla öğrenilemeyeceğini ve bu konuda mutlaka bir mürşide müracaat edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁹⁶² Erdebîlî'nin ikinci ifadesinden ulemaya kısmen alan açtığı söylenebilir. Zehebiyye şeyhi Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668) ise müctehidler ve şeyhlerin dinî temsil alanlarını şu şekilde belirlemiştir:

Bil ki, imamların takipçileri ve onların yolunda halkı irşad edenler iki taifedir. Birincisi, şeriâtın emir ve nehiyelerini halka bildiren ve gizli fenlerden haberdar olan zâhirî ulema, ikincisi ise zâhirî ilimlerle birlikte nefis, mücâhede, riyâzetin çeşitleri, riyânın incelikleri, gizli şehvet, gizli şirk ve bunlardan kurtulmanın keyfiyeti, ahlakî güzelleştirme ilmi, sıfatları güzelleştirme, Hakk'ın ahlakıyla ahlaklanma, tevhid ilmi gibi hakiki ilimlerden ve gizli fenlerden nasibi bulunan bâtinî âlimlerdir.⁹⁶³

Dönemin sûfilerinden Şâh Muhammed Dârâbî (öl. 1130/1718 [?]) ise, gâib imamın mutlak temsilcileri olarak velileri konumlandırmış ve ulemaya herhangi bir temsil hakkı tanımamıştır:

Eğer “mürşid” kavramından muradın sadece Masum İmamlar olduğunu söylersen, biz de onların bulundukları dönemler için bu sözün doğru olduğunu söyleriz. Fakat gaybetleri döneminde bâtinî ilimleri bilen ârif âlimler, hadisleri gereğince imamların nâibleridirler. Eğer onların hadislerinin yeterli olduğu söylenirse, biz de “Hadisler madem yeterli de neden zâhirî ulema, icazetli şeyhlerden hadis alıyor ve dinliyor” deriz. Nasıl ki hadis ilmi, muhaddis şeyhlerden öğrenilirse, amelî konular da mürşidden öğrenilir.⁹⁶⁴

Ahbârî anlayışın hâkim olduğu bir dönemde taklid konusunun bu yoğunlukta tartışılıyor olması tenâkuz teşkil eden bir durumdu. Taklid karşıtlığı; bu anlayışın aslî ve kurucu unsuruydu ve bir yönüyle de Şîîlerle gâib imam arasında müctehid gibi ara bir

⁹⁶¹ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 449-450.

⁹⁶² Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 399-400.

⁹⁶³ Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 381.

⁹⁶⁴ Şâh Muhammed Dârâbî, *Mi'râcü'l-kemâl*, s. 105'in kenarındaki notlardan naklen Anzali, *Safavid Shi'ism*, 219 (dipnot 520).

فان قلت المراد من المرشد ليس إلا المعصومين قلنا نعم في حين ظهورهم و اما في زمان غيبتهم العلماء العارفين بعلم الباطن نوابهم بمعاونة احاديثهم. فان قيل حديثهم كاف قلنا اذا كان الحديث كاف فكيف علماء الظاهر يأخذون الحديث و يسمعون من مشايخ الإجازة فطريقة العمل من المرشد كطريقة علم الحديث من المشايخ المحدثين

kurumu kaldırıp tekrar mutlak manada imamın otoritesini tesis etmeye dönük bir girişimdi. Onlar açısından taklid edilecek tek bir otorite vardı, o da imamlardı. Bundan dolayı da Usûlî ulemanın Ömer b. Hanzala hadisi üzerinden kendi taklid anlayışını temellendirmelerine karşı çıkmışlardır. *el-Kâfî*'de geçen rivayete göre Ömer b. Hanzala İmam Ca'fer es-Sâdık'a kendi ashabı arasında borç veya miras gibi konularda ihtilaf çıktığında bunun çözümü için sultana veya kadılara müracaat etmelerinin helal olup olmadığını sorar. Ca'fer es-Sâdık, sultan ve kadıları tağut olarak niteler, onların hükmüne uymanın haram olduğunu belirtir ve ihtilafların çözümü için kendi ashabı arasında imamların hadislerini rivayet eden, haram ve helali bilen kişilere müracaat edilmesini, bunların hükümlerine mutlaka razı olunması gerektiğini, aksi durumda Allah'ın hükmünü hafife almış ve imamları da reddetmiş olacağını belirtir. Ömer b. Hanzala, hadislerdeki ihtilaflardan dolayı bu kişilerin farklı farklı hükümler vermesi durumunda ne yapılması gerektiğini sorduğunda Ca'fer es-Sâdık "En adil, en fakih, hadis rivayetinde en güvenilir ve en takva sahibinin hükmüne uyulur. Diğerinin vereceği hükme iltifat edilmez" cevabını verir.⁹⁶⁵

Usûlî ulema, gaybet dönemindeki otoritesini bu hadise dayandırmışlar ve bu hadis üzerinden kendilerinin; imamların nâibleri/vekilleri ve bundan dolayı da Şîîler'in taklid etmesi gereken zümre olduklarını iddia etmişlerdir. Ahbârîliğin kurucusu Esterâbâdî (öl. 1033/1624) onların bu yorumuna karşı çıkmış ve bu hadisteki fakihler ve muhaddisler kavramlarıyla sadece imamlar dönemindeki hadis râvilerinin kastedildiğini, yoksa Usûlî ulemanın yorumladığı şekliyle gaybet dönemindeki müctehidleri kapsamadığını belirtmiş⁹⁶⁶ ve taklid edilecek zümre olarak sadece imamları işaret etmiştir.

Esterâbâdî sonrası bazı Ahbârîler'in, onun sistemleştirdiği ideal Ahbârîliğe sadık kalmadıkları anlaşılmaktadır. Muhammed b. Muhsin İlmülhudâ (öl. 1115/1703), gaybet döneminde imamın vekillerinin; fitneci ve sahtekar tarikat şeyhlerinin değil, imamların yoluna tabi olan ulema olduğunu belirtmiş ve Ömer b. Hanzala hadisine atıfla ulemaya itaat etmeyenlerin ayetleri ve imamların sözlerini kabul etmediği için müşrik ve kafir olacağını iddia etmiştir.⁹⁶⁷ Aynı şekilde dönemin önde gelen tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tâhir Kummî'nin, Ahbârî olmasına rağmen sûfîlerle mücadelesinde taklid anlayışının sağladığı imtiyazlardan yararlandığı anlaşılmaktadır. Dönemin sûfîlerinden Hekîm Mü'min'in (11/17. asır) ifadeleri, sûfîlerin Kum şeyhülislâmı olan Kummî'nin bu şehirdeki otoritesini tanımadıklarına işaret etmektedir. Bunun üzerine Kummî,

⁹⁶⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1381), 1:67-68.

⁹⁶⁶ Esterâbâdî, *Fevâidi'l-medeniyye*, 303-308.

⁹⁶⁷ İlmülhudâ, *Risâle der Reddi Şufiyye*, 137-138.

kendisini gâib imamın nâibi ve dolayısıyla da taklid mercii olarak konumlandırmış, Ömer b. Hanzala hadisi üzerinden kendi dinî otoritesinin bizzat imamlardan geldiğini,⁹⁶⁸ bundan dolayı kendisine itaatin farz olduğunu iddia etmiş ve buna karşı çıkanları tekfir etmiştir.⁹⁶⁹ Sûfiler ise kendileri açısından imamın nâibi olma vasfına sahip olmadığı gerekçesiyle onun taklid edilmesinin caiz olmadığını belirtmişlerdir.⁹⁷⁰ Bu veriler bazı Ahbârîler'in, bu anlayışın aslî ilkelerinden olan taklid karşıtlığından taviz verdiklerini göstermektedir.

b) Temsilin Fikrî Çerçevesine Dair İnşalar: Nebîlerin/İmamların Varisleri Medrese Alimleri midir Yoksa Veliler mi?

Tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfiler arasında ortaya çıkan bir başka sorun da teorik zeminde ilim ve âlim kavramlarının hangi geleneğe ve otoriteye hamledileceğiydi. Bu tartışma, bir yönüyle de taklid edilecek otoritenin tespitine dair bir içeriğe sahipti. Bir tarafta fakihler ve muhaddisler gibi bu dönemin sûfileri tarafından yaygın bir ıstılah haline getirilen *resmî ulema* diğer tarafta dinin zâhir ve bâtını uhdelerinde cemettiklerini iddia eden sûfiler, bu otoritenin hakiki temsilcileri olduklarına dair teorik bir bütünlük içerisinde yeni bir inşa faaliyetine girişmişlerdi. Tarafların ilim tanımları arasındaki fark, epistemik bir krize de yol açmıştı. İlim, sûfilerin tabiriyle *kîlu kâlden* ibaret medrese temelli zâhirî ilimlere mi hasredilmeliydi, yoksa zâhir ve bâtından oluşan ve ancak ikisinin mezciyle kemale erebilecek bir olguya mı karşılık gelmekteydi?

Tasavvuf muhalifleri, Ahbârî anlayışın da etkisiyle kendi ilim ve âlim tanımlarını yapmışlar ve bir yönüyle de bu tanımlar üzerinden kendi dinî otoritelerinin meşruiyetini temellendirmişlerdir. Bu iki kavramı dinî ilimler merkezli medrese ilimlerine ve ulemaya hasretmişler, bunun dışındaki ilim tanımlamalarına ve tarikat şeyhleri gibi haricî ilmî otoritelere alan bırakmamaya çalışmışlardır. Onlar açısından ilim, Kur'ân ve Ehl-i beyt'in hadislerini öğrenmekten ibarettir. Âlim ise “Âlimler, peygamberlerin varisleridir” ve “Ümmetimin alimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir” hadislerinin de işaret ettiği gibi masum imamlar ve onların sözlerini öğrenen ve öğreten kişilerdir. Nitekim ilk asırlarda ilim ve âlim kavramlarına dair sahih tanım bu şekildeydi. Fakat Müslümanlar kendi nefislerine uymalarından ve şahsi reylerine müracaat etmelerinden dolayı fırkalara ayrılmışlar ve kendi bâtil fikirlerini temellendirmek için “hikmet” adı altında felsefe ve tasavvuf gibi geleneklerin birikimlerine müracaat etmişlerdir. Esasen

⁹⁶⁸ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 22b.

⁹⁶⁹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 12a-13a.

⁹⁷⁰ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 49b (80b), 54b (86b); Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 42a-44a, 47b.

hikmet kavramının doğru tanımı zamanın imamını (12 İmam) bilmekten ibaret olduğu halde bu kavram çarpıtılarak felsefe ve tasavvufa kapı aralanmış ve bu sayede sahih din anlayışının tahrif olmasına sebep olunmuştur.⁹⁷¹

Ahbar merkezli verili din anlayışının teorik düzlemde kendi varlıklarına yönelik tehdidin farkında olan Şîî sûfiler, bizatihi kendi ilim tanımlamalarını da verili hale getirerek hâkim tanımlama yapmaya çalışmışlardır. Çünkü bu dönemde Kur’ân ve imamların sözlerine zâhirî ve dilsel düzlemde atıf yapmayan gelenekler için alan daralmıştı. Nihayetinde otorite mücadelesi ve nüfuz kazanma gereği karşı tarafın meşruiyet zeminini tahrip etmek için verili din anlayışı kullanışlı bir malzemeydi. Bu noktada *Devâzdeh Suâl* müellifi, Kur’ân ve hadise atıf yapmayan geleneklerin karşılaştıkları zorlukları tasvir etmek için bize meseleyi zaman üstü okuma fırsatı veren ilginç bir hikâyeye yer vermiştir:

Timur zamanında, Kur’ân ve hadislere göre amel eden ve halka da bunu öğütleyen bir fakih vardı. Bir gün Sa’düddîn Teftâzânî, bu fakihin evinin önünden geçerken, avlusunda atlarının eyerleri kıymetli taşlarla donatılmış ve gemleri altın ve gümüşle süslenmiş çok sayıda insan görür. Yanındaki dostuna döner ve: “Bu yarım akıllı adam ne kadar itibara sahip olmuş. Neden bütün fazilet ve kemale rağmen biz bu itibara sahip değiliz?” der. Dostu: “O, ‘Kâle Allah, Kâle Resûl’ diyor, sen ise ‘Kâle Sekkâkî, Kâle Ebû Ali [İbn Sînâ], Kâle Eflatûn’ diyorsun. Bundan dolayı onun itibarı senden daha fazladır” şeklinde cevap verir.⁹⁷²

Tasavvuf muhalifleri, kendi ilim tanımları üzerinden sûfileri ilmi ve ulemayı küçümsemekle ve imamların yolundan ayrılarak bâtil düşüncelerden beslenmekle itham etmişlerdir. Onların tasavvuf geleneğine yönelik en önemli eleştirilerinden birisi sûfîlerin keşf ve mücâhedeyi önceleyerek farz olduğu halde ilim tahsil etmeyi ihmal ettikleri, bunu marifetin ve kemâlâtın önünde engel olarak gördükleriydi.⁹⁷³ Bunu yaparken de genellikle Mevlânâ’nın dinî ilimleri tahsil etmeden de nefis tezkiyesiyle marifetin hasıl olabileceğiyle ilgili şu beyitlerini ön plana çıkarmışlardır:⁹⁷⁴

[Onlar Peygamber’i] iki sahih kitabı, hadisler ve râviler olmaksızın bengisu kaynağında [görürler] / ‘Kürt olarak geceledik’ sırrını bil, ‘Arap olarak sabahladık’ sırrını oku.⁹⁷⁵

⁹⁷¹ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-‘ârifîn*, 72; Kummî, *Tühfetü’l-aḥyâr*, 1336, 11-16.

⁹⁷² Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 82b-83a.

⁹⁷³ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 12b-13a; Âmilî, *Sihâmü’l-mâriḳa*, 22a-b (42-43); Kummî, *Tühfetü’l-aḥyâr*, 1336, 14.

⁹⁷⁴ Kummî, *Tühfetü’l-aḥyâr*, 1336, 177; Asâm, *Hidâyetü’l-‘avâm*, 86a-b.

⁹⁷⁵ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, trc. Derya Örs - Hicabi Kurlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 156.

Tasavvuf muhaliflerinin iddialarının aksine Şîî sûfîlerin çoğunluğunun medrese ilimleri tahsil ettiği görülmektedir. Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî, dönemin en önde gelen alimlerindendi. Muhammed Takî Meclisî meşhur muhaddislerdendi ve muhaddis bir neslin yetişmesine öncülük etmişti. İlm-i nücûm alimi Zâhidî Lârî (11/17. asır), dinî ilimleri ve hey'et ilimlerini tahsil ettikten sonra tasavvuf ilmine yönelmiştir.⁹⁷⁶ Halhâlî uzun süre İsfahan'da medrese ilimleri tahsil etmiş, Kur'ân hafızı olan Müezzîn Horasânî "Müctehid" lakablı Mir Muhammed Zamân'dan, Muhammed Şerîf Kummî ise dönemin önde gelen filozof sûfîlerinden Kâdî Saîd Kummî'den ders okumuştur. Tasavvuf müdafaası maksadıyla kaleme alınan metinlerin içeriği de sûfîlerin iyi denebilecek seviyede ilim tahsil ettiklerini göstermektedir. Üstelik sûfîler bu metinlerin tamamında neredeyse tasavvuf muhalifleriyle aynı ayet ve hadislerle atıfla ilim tahsil etmenin önemi ve gerekliliğini detaylı bir şekilde anlatmışlardır.⁹⁷⁷ Bu açıdan her iki kesim ilim tahsilinin zarureti noktasında müşterek noktada buluşmuşlardır. Fakat aradaki anlaşmazlık, ilim ve âlim tanımlamalarının farklılığından kaynaklanmaktaydı.

Her iki kesim de kendi dinî otoritelerini "Alimler, peygamberlerin varisleridir" ve "Ümmetimin alimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir" gibi hadislerle dayandırmıştı. Fakat tasavvuf muhalifleri, varisliği medrese ilimleri temelinde ulemaya tahsis ederken, Şîî sûfîler, İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi⁹⁷⁸ "varisler" ibaresini *rabbânî âlimler* yani veliler şeklinde yorumlamışlardır.⁹⁷⁹ Onlara göre peygamberlerin ilimleri, medresedeki gibi tâlimî, *kâlî* ve resmî değil bilakis zâhirî, bâtınî, ilhâmî ve zevkîdir. Bu yüzden varislik, *kâl-u kâl* ile değil keşf ve riyâzetle olur ki bu da sûfîlerin yöntemidir.⁹⁸⁰

Sûfîler kendi bilgi tanımlamalarını, marifette muhatapların fikrî takatlerine göre farklı derecelere sahip oldukları ilkesi üzerine bina etmişlerdir. Bunu yaparken de genellikle *el-Kâfî*'de geçen iki hadise atıf yapmışlardır. Bunlardan birisi Hz. Ali'nin "Allah'a yemin ederim ki, eğer Ebu Zer, Selman'ın kalbinde ne olduğunu bilseydi, onu mutlaka öldürürdü. Hâlbuki Resûlullah, bu ikisini kardeş ilan etmişti. Diğer insanların durumunu varın siz düşünün..."⁹⁸¹, bir diğeri ise Ca'fer es-Sâdık'tan naklen "Allah'a

⁹⁷⁶ Zâhidî Lârî *Sirâcü's-sâlikîn*'in girişinde dinî ilimleri ve hey'et ilmini tahsil ettiğini, sonraki dönemde nefsinde meydana gelen manevî boşluktan dolayı sûfîlerin ve evliyanın yolunda eserler kaleme almaya başladığını belirtmiştir. Bk. Abdülhay b. İzzeddîn Zâhidî Lârî, *Sirâcü's-Sâlikîn*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 5550, 1a-b.

⁹⁷⁷ Krş. Halhâlî, *Mukaddime, tashîh ve tahşiye-i "Hidâyetnâme-i Mollâ Edhem Halhâlî"*, 19-28; Kummî, *Tühfetü'l-aşyâr*, 1336, 11-14; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 193-240.

⁹⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 1:427-428.

⁹⁷⁹ Abdülhay b. İzzeddîn Zâhidî Lârî, *Sirâcü's-Sâlikîn*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 4256, 73b-74a; Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, thk. Ali Ganberiyân, Muhsin Dehgân Benâdek'i [?] (Tahran: Saba, 1394), 71.

⁹⁸⁰ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 29a-29b.

⁹⁸¹ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, 1:401.

yemin ederim ki, bizde Allah'ın sırrından bir sır ve Allah'ın ilminden bir ilim vardır. Bu sırra mukarreb melek, gönderilmiş peygamber ve Allah'ın kalbini imanla imtihan ettiği mümin (mümin mümtehin) dışında kimse tahammül edemez”⁹⁸² sözleridir. Onlar, bu sözlerin imamların kendi mensuplarını avam ve sır ehli olan havas şeklinde ikiye ayırdığına, dinin hakikati olan sırlarını sadece Selmân-ı Fârisî ve Kümeyl b. Ziyâd gibi velilere tebliğ ettiğine ve bu ilmin, onlar kanalıyla Şîî sûfilere intikal eden bâtinî ve hakiki ilim olduğuna delalet ettiğini iddia etmişlerdir.⁹⁸³ Bu hadisler temelinde ilmi, zâhirî ve bâtinî şeklinde tasnif etmişler; medrese ilimlerini zâhirî, bâtinî ilmi ise hakiki ilim olarak nitelemişler ve bu ilmi de peygamberlerin gerçek varisleri olan velilerin temsil ettiğini belirtmişlerdir. Aynı şekilde “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisinin de bâtinî bilginin varlığına işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre medrese ilimlerinden kaynaklanan menfaat ve kibirden dolayı kişinin nefsinin bilmesi mümkün değildir. Nefsini bilme ancak sûfilerin yöntemi olan riyâzet, mücâhede ve keşf ile mümkün olur.⁹⁸⁴

Şîî sûfilerden Hekîm Mü'min, tasavvuf muhaliflerinin “Ümmetimin alimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir” hadisindeki “alimler” tabiriyle imamlar ve medrese ulemasının kastedildiği fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre, Şîî akideye göre zaten imamlar, Benî İsrail'in peygamberlerinden daha üstün oldukları için bu hadisteki alimler kavramıyla onlar kastedilmemiştir. Geriye seçenek olarak zâhirî ulema ve “Bu sırra... Allah'ın kalbini imanla imtihan ettiği mümin (mümin mümtehin) dışında kimse tahammül edemez” hadisinde işaret edildiği gibi imamların sırlarına tahammül edebilen Şîî sûfiler kalmaktadır. Zâhirî ulema, riyâzet ve mücâhededen nasipleri olmadığı, makam ve şöhret için ilim tahsil ettiği ve zâhirî ilimlerle kendilerini kayıt altına aldığı için sırlara tahammül etmek gibi bir hitabın muhatabı olamaz. Dolayısıyla söz konusu hadis, Selmân-ı Fârisî ve Kümeyl b. Ziyâd gibi sır ehli ve onların bu emanetinin taşıyıcıları ve mümin mümtehin olan Şîî sûfiler hakkında vârid olmuştur.⁹⁸⁵

⁹⁸² Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 1:402.

⁹⁸³ Halhâlî, *Mukaddime, tashîh ve tahşîye-i “Hidâyetnâme-i Mollâ Edhem Halhâlî”*, 25; Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)”, 1388, 1:838, 844; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 192-240; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minin*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 36a-49b (3a-15b)

⁹⁸⁴ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 55b; Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 557-563. Tasavvuf muhalifleri ise bu hadisin anlamının sûfiler tarafından çarpıtıldığını ifade etmişlerdir. Onlara göre söz konusu hadis genel anlamda kulun kendi nefsindeki acziyeti görüp rabbinin yüceliğini idrak etmesi manasına gelmektedir. Fakat sûfiler; riyâzet, mücâhede, keşf ve hatta vahdet-i vücûd gibi bâtil inançlarını bu hadise dayandırarak kendi fâsid akidelerine meşruiyet sağlamaya çalışmışlardır. Bk. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ aşeriyye*, 77-78; Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fi mefâ'ini'l-mutaşavvifa*, 12b-13a.

⁹⁸⁵ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minin*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 36a-49b (3a-15b)

Bu noktada tasavvuf muhaliflerinin Şîî sûfilere yönelik en önemli eleştirilerinden birisi onların ilim tanımı ve tasnifleridir. Onlara göre sûfiler ilmi; zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırmışlar ve bu tasnifle birlikte zâhirî ilimleri küçümsemişlerdir. Yaptıkları bu tasnife bağlı olarak ilmin bir kısmını sadece bir cemaate yani sûfilere hasretmişler, zâhirî ilimlerin ise hakikat arayışında zihinleri körelttiğini ifade etmişlerdir. Halhâlî; câhil âlimler, bilgisiz vâizler ile ilmi ve tasavvufun adaplarını hafife alan sûfilere ikaz maksadıyla kaleme aldığı *Faḳriyye-i faḳriyye* risalesinin girişinde kendisinin hikmet ve ledünnî ilimden nasiplendiğine dair imada bulunmuştur.⁹⁸⁶ *Devâzdeh Suâl* müellifi, Halhâlî'nin bu sözünün sadece iddiadan ibaret olduğunu belirtmiş ve buna “Mevlânâ [Halhâlî]; nebî, vasî veya imam mıydı ki ledünnî ilme sahip olsun. Eğer, ümmet ledünnî ilme sahip olsaydı, peygamberler ve imamlarla ümmet arasında fark olmazdı ve aslın, ferî' ile eşit olması gerekirdi”⁹⁸⁷ şeklinde tepki göstermiştir. Ayrıca müellife göre sûfilerin ilmi bu şekilde tasnif etmeleri ve bunu da kendilerine hasretmelerindeki amaçları, müridin pîrine teslim olması ve pîrinin meşru veya gayri meşru, makul ve gayri makul söz ve fiilleri karşısında sukut etmesini sağlamaktır.⁹⁸⁸ Sûfilerin ledünnî şeklinde bir ilimden bahsetmekle amaçları, müridin kendilerine tam teslimiyetini sağlandıktan sonra hulûl, ittihâd ve imamlara hata isnad etmek gibi her türlü fâsîd itikadı kabul etmesini kolaylaştırmaktır.⁹⁸⁹ Müellif ayrıca Halhâlî'nin Hızır-Musa kıssasına atıfla şeyh murid ilişkisinin çerçevesini belirlemesi ve müridi de Hz. Musa'nın konumuna nispetle açıklamasına tepki göstermiş ve bunu terk-i edeb olarak nitelemiştir.⁹⁹⁰ Bunun yanında onun ifadesine göre Halhâlî, insanları bizzat şeri ilimleri tahsil etmekten men etmiş, ilm-i bâtının ilm-i zâhirden daha üstün olduğuna inandığı için pek çok insanı ilim tahsil etmek yerine sülûk ve riyâzet yoluna yönlendirmiştir.⁹⁹¹

İlim tanımlamalarında karşılaşılan başka bir sorun da -ki bu sorun bir yönüyle de tasavvuf üzerine yürütülen tartışmaların Şîî gelenekte yeni bir durum olduğunu gösteren

⁹⁸⁶ Halhâlî, “Faḳriyye-i Faḳriyye”, 2 (494).

⁹⁸⁷ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 50a-50b.

⁹⁸⁸ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 50b.

⁹⁸⁹ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 51a.

⁹⁹⁰ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 51a.

⁹⁹¹ Bu ifadenin devamında bu dönemde Tebriz'de bir camide yaşanmış, Halhâlî ile camide Şîîler'e Kur'ân okuyan Mevlânâ Ahmed Kârî arasında muhtemelen Halhâlî'nin bu faaliyeti eleştirdiği bir olay yaşanmıştır. Fakat nüshanın bu kısmı mürekkebin karışmasından dolayı okunamamakta ve bundan dolayı tarihî açıdan önemli bir olay karanlıkta kalmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserin tek bir nüshası bulunduğu için başka nüshalardan bu kısmı teyit etme imkânına sahip değiliz. Ayrıca devamında, *Devâzdeh suâl* müellifi, Halhâlî'nin *Faḳriyye-i faḳriyye* kitabından, şeri ilimlerin

tahsilinin zihinlere zarar verdiği ve dünyaya meyli artırdığına dair İbn Semmâk  isimli sûfiden nakil yapmaktadır. Fakat ilgili alıntı, matbu nüshada bulunmamaktadır. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 79a-80b.

önemli bir unsurdur.⁹⁹² “veli” kavramının kimler için kullanılabileceği konusuydu. Tasavvuf muhaliflerine göre bu kavram, sadece masum imamlara hastır ve onlar dışında herhangi bir zümre için kullanılması caiz değildir, fakat buna rağmen Şîî sûfiler, kendi şeyhleri için de veli tabirini kullanarak onları, masum imamlarla eşdeğer tutmaktadırlar.⁹⁹³ Şîî sûfiler ise İbnü’l-Arabî geleneğindeki mutlak-mukayyet velâyet ayrımıyla Şîî gelenekte Usûlî ulemanın sınırlı velâyet (velâyet-i nâkîsa)⁹⁹⁴ anlayışını telif ederek imamlarla birlikte kendi şeyhlerini de veliler zümresine dahil etmeye çalışmışlardır. Velilerin velâyetinin, mukayyet ve sınırlı velâyet kapsamında olduğunu belirterek şeyhleri, gaybet döneminde imamların vekilliğini üstlenen şahıslar olarak konumlandırmışlar ve bu sayede imamlar dışında şeyhlere de veli denilebileceğini belirtmişlerdir.⁹⁹⁵

Şîî sûfiler, bir taraftan Şîî gelenekte temsilin kendilerine ait olduğunu temellendirirken diğer taraftan daha geniş bir perspektifle tasavvufun, İslam’ın hakiki düşünce biçimi olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Zâhidî Lârî (11/17. asır) 1031/1622 yılında Nûrbahşîyye tarikatı kurucusu Muhammed Nûrbahş’ın *İ’tikâdât* isimli muhtasar risalesine *Sirâcü’s-Sâlikîn* ismiyle yazdığı hacimli şerhte ilginç bir şekilde hiçbir Şîî alimin akâid metnine atıf yapmadan ve daha ziyade Gazzâlî, Attâr, Mevlânâ ve özellikle de “şeyhlerin şeyhi” şeklinde nitelediği İbnü’l-Arabî’nin düşüncelerine atıfla tasavvufî düşünce temelinde Şîî akidenin çerçevesini ortaya koymaya çalışmıştır. Onun Şîî ulemayı görmezden gelmesinin kasıtlı bir tavır olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tevhid, velâyet, miracın keyfiyeti, halihazırda cennet ve cehennemin varlığı gibi akide konularının ancak rabbanî alimlerin yani sûfilerin

⁹⁹² Muhammed Dehhorgânî (öl. 1073/1663) isimli bir âlim 1071/1661 yılında yazdığı *Keşfü’l-gumûz* isimli eserinde “12. İmam Mehdi dışında başka kişiler için de veli tabiri kullanılabilir mi?” şeklinde bir soruyu cevaplamıştır. Veli tabirinin ıstılahta iki manaya geldiğini, birincisinin tasarrufta bulunmak manasına gelip sadece Allah, Hz. Peygamber ve masum imamlar için kullanılabileceğini, ikincisinin ise sevgi ve dostluk manasına gelip Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ma’rûf el-Kerhî gibi sûfiler için kullanılabileceğini ifade etmiştir. Muhammed Yûsuf b. Muhammed Beg Dehhorgânî, *Keşfü’l-gumûz ve beyânî’r-rumûz*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 907, 163a-164a.

⁹⁹³ Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 25.

Şîî sûfilerden Muhammed Şerif Kummî, tasavvuf muhaliflerinin sûfilerin kendi şeyhlerini de imamlarla birlikte veliler zümresine dahil ettiklerine dair iddialarla halkın gözünde onlara yönelik menfi bir algı oluşturmaya çalıştıklarını belirtmiştir. Bu iddiayı çürütme adına özellikle *el-Kâfi*’deki hadisler üzerinden imamlar dışındaki ârifler için de veli tabirinin kullanılabileceğini ispatlamaya çalışmıştır. Şerif el-Kummî, *Tühfetü’l-’uşşâk*, 60a-63b (120-126).

⁹⁹⁴ Usûlî ulema, gaybet döneminde imamın uhdesinde bulunan bazı görevlerin ulemanın üstlenebileceğine dair bir fıkıh sistemi geliştirmiş ve bunun gaybet dönemiyle sınırlı olması ve imamın görevlerinin tamamını kapsamaması sebebiyle sınırlı velâyet (velâyet-i nâkîsa) olarak isimlendirmiştir.

⁹⁹⁵ Halhâlî, *Mukaddime, tashîh ve tahşîye-i “Hidâyetnâme-i Mollâ Edhem Halhâlî”*, 30-31; Zâhidî, *Beyânü’l-esrâr (Şerhu Misbâhi’s-şerî’a)*, 1389, 41; Şerif el-Kummî, *Tühfetü’l-’uşşâk*, 60a-69b (120-137). ; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 49b-56a (15b:22a)

yöntemiyle anlaşılabilirliğini, bundan dolayı bu yöntemden ve idrakten areste olan zâhirî ulemanın dinin muamelat kısmıyla ilgilenmesi gerektiğini ve dinin onlara akâid alanının ilkelerini tayin etmede herhangi bir sorumluluk yüklenmediğini belirtir.⁹⁹⁶ Üstelik Şîî akideyi belirlerken mezhep içi muhataplardan ziyade külli nazariyeler geliştiren filozoflar ve kelamcılarla hesaplaşır ve sûfilerin yönteminin üstünlüğünü ispatlamaya çalışır. Bunu yaparken de kendisini mezhebî sabitelerle kayıt altına almadan genel anlamda mezhepler üstü bir anlayış üzerinden temellendirir. Onun bu girişimi bir yönüyle de mezhebî akidenin tayininde ulemanın tekeline son vermeye dönük örtülü bir girişimdir ve ulemanın otoritesi için bir meydan okuyuştur.

Molla Sadrâ, hakiki ilmi; ilm-i ilâhî ve ilm-i mukâşefe şeklinde tarif etmiş ve fıkıh, meanî, kelam, dil ilimleri, felsefe vb. ilimleri tahsil etmekle bu ilmin mertebesine ulaşamayacağını belirtmiştir.⁹⁹⁷ Halhâlî, Safevîler döneminde yaygın bir şekilde müracaat edilen Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (öl. 816/1413) Meşşâîler, İsrâkîler, kelamcılar ve müteşerrî sûfiler şeklindeki meşhur metafizik mektepler tasnifine⁹⁹⁸ benzer bir tasnif yapmıştır. Bu tasnifte Meşşâî, İsrâkî ve kelamcılarının yöntemlerin yetersiz olduğunu iddia edip marifete ancak müteşerrî sûfilerin yöntemi olan keşf ve riyâzetle erişilebileceğini iddia etmiştir:

Ulema dört sınıftır. İlki kelamcılardır. Onlar *kâle* ve istidlal ashabıdır ve ilimlerinde şeriata riayet ederler. İkincisi Meşşâîlerdir. Onların yönteminde resmî ilimlerin tahsili ve öğretimi çoktur, fakat kendilerini şariatla kayıt altına almazlar. Üçüncüsü İsrâkîlerdir. Onların ilmi; riyâzî ve keşfidir, talimî ve semaî değildir. Onların riyâzât ve sülûk yöntemlerinde kulluk ve şeriata bağlı kalmak şart değildir. Dördüncüsü sûfiyye-i sâfiyyedir. Onların bilgisi zevkî, ilhamî ve vicdanîdir... Ayakları dinde sabittir. Şer'î ve naklî emir ve yasaklara boyun eğmek ve Allah'ın şeriatına itaat etmek onların nezdinde vaciptir.⁹⁹⁹

Halhâlî, *Leâ'ifü'l-mevâkıf*'ta "ilm-i keşfî ve zevkî; tâlim ve semâ yoluyla elde edilen ilimden daha faydalıdır" ifadelerini kullanmış,¹⁰⁰⁰ başka bir risalesinde ise

⁹⁹⁶ Zâhidî Lârî, *Sirâcü's-Sâlikîn*, 58a-b, 73b-74b.

⁹⁹⁷ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 70-79.

⁹⁹⁸ "Marifet konusunda iki yöntem söz konusudur. İlki nazar ve istidlal, ikincisi riyâzet ve mücâhededir. İlk yöntemi benimseyenler eğer bir peygamberin getirdiklerini esas alıyorsa Kelamcılar, almıyorsa Meşşâî filozoflardır. İkinci yöntemi takip edenler eğer riyâzetlerinde şeriatın hükümlerine bağlı kalıyorsa Müteşerrî sûfiler, kalmıyorsa İsrâkî filozoflardır." Cürcânî, *Hâşiyetü's-Seyyid 'ala Şerhi'l-metâlî*, 16a. Ayrıca bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında", *İslam felsefesi: tarih ve problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 435-436.

⁹⁹⁹ Halhâlî, "Meşrikü't-tevhîd", 8 (106).

¹⁰⁰⁰ Halhâlî, "Leâ'ifü'l-mevâkıf", 9 (151).

Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) metafizik yöntemler tasnifine¹⁰⁰¹ benzer bir tasnifle sûfîlerin yöntemlerinin üstünlüğüne işaret etmiştir: “İlim ve hikmet iki kısımdır. Bunlar; kesbî-talimî ve keşfî-ilhamîdir. Kesbî ve talimî yöntemle elde edilen ilme mecazen ilim ve hikmet ismi verilir. Hakikatte ise, bu isim keşfî ve ilhamî olana verilir...”¹⁰⁰² Tasavvufa dair kendi bilgi nazariyesini ortaya koyduktan sonra burada İmamlara da alan açarak bir yönüyle tasavvuf ve Şîa telifine gider ve “Nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi, ruhun tecellisi için, zâhiren ve bâtinen ehlullâha ve Mâsum İmamlara tabi olan din şeyhlerine bağlanmak gerekir”¹⁰⁰³ kaydını düşer.

Maârifü'l-hakîka müellifi de Cürçânî'nin tasnifini kullanır ve bu tasnifi daha da detaylandırır:

Ulema dört sınıftır. İlki İshrâkîlerdir. Onların bilgisi riyâzî ve keşfîdir. Onların nezdinde şer'î ibadetlerin zâhirine riayet etmek muteber değildir. Lakin onlar nevâmîs-i ilâhiyye, kulluk, huşû, huzû ve namus-u ekbere tabi olurlar. İkincisi Sûfîlerdir. Onların bilgileri ve öğrenmeleri riyâzet ve keşf ileldir. Fakat onların nezdinde ilâhî emir ve nehiylere uymak, Rasûlün sünnetine tabi olmak muteberdir. Üçüncüsü Meşşâîlerdir. Onların sözleri *kîl-u kâldir* ve onlar istidlali sened olarak kabul ederler. Onların nezdinde şeriatlar faydasızdır. Dördüncüsü Kelamcılardır. Onlar ilim tahsil ederler, ders okurlar ve munazara yaparlar. Şeriata muvâfıktırlar. Hakikatte bu dört sınıfın en âlimi ve faziletlisi sûfiyye-i sâfiyyedir.”¹⁰⁰⁴

Maârifü'l-hakîka'da ve daha sonra kaleme alınan tasavvuf müdafaası eserlerinde yapılan atıfları dikkate aldığımızda bu tasnifte değinilmesi gereken önemli ve özgün taraflarından birisi İbn Sînâ ve Nasîrüddin Tûsî'nin Meşşâîler arasına değil de müteşerrî sûfîler arasına dâhil edilmesidir. Şîi sûfîlerin ilgi alanına giren kısımlar İbn Sînâ'nın *İşârât ve't-tenbîhât*'ının tasavvufî içerikli dokuzuncu namatı olan *Makâmâtü'l-ârifîn*¹⁰⁰⁵ ve Tûsî'nin bu kısma yaptığı şerhi ve *Evşâfü'l-eşrâf*¹⁰⁰⁶ kitabıdır. Onlar söz konusu metinler üzerinden bu iki âlimi de daha çok sûfî yönüyle ön plana çıkarmışlardır.¹⁰⁰⁷ *Maârif* müellifi bu tasnifi destekleme mahiyetinde *İmam* olarak nitelediği Fahreddin er-

¹⁰⁰¹ Bk. Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Râzî, *Meşâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1:53.

¹⁰⁰² Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 5 (225).

¹⁰⁰³ Halhâlî, “Meşrikü't-tevhîd”, 9 (107).

¹⁰⁰⁴ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 3a-4a.

¹⁰⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbihât.*, 223-232.

¹⁰⁰⁶ Bu dönemdeki sûfîler genellikle, Tûsî'nin Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin marifetullahla ilgili sözlerini kastederek “Bu durumda ‘Ben Hakk'ım’ (Ene'l-hak) diyen ve yine ‘Her şeyden berîyim ve şânım ne yücedir’ diyen kimsenin ilahlık iddiasında bulunmadığı malum olmaktadır. Aksine, böyle bir kimse kendi varlığını inkâr ettiğini ve kendi dışındakinin varlığını ispat ettiğini iddia eder ki, istenilen de budur zaten” sözüne sıklıkla atıf yapmışlardır. Bk. Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, 108.

¹⁰⁰⁷ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 4a-5b.

Râzî'nin *İşârât* şerhindeki *Makâmâtü'l-Ârifîn* kısmındaki sözlerine yer vermiştir. Ona göre Râzî bu kısmı: “Bu namat, bu kitaptaki namatların en yücesi ve en şerefliisidir. Geçmişte ve günümüzde hiç kimse Şeyh [İbn Sînâ] kadar sûfilerin ilimlerinin mertebelerini bu derece güzel anlatmamıştır”¹⁰⁰⁸ şeklinde tarif etmiştir.

Epistemik düzlemde kendilerine alan açan sûfiler bununla da yetinmemişler; kendi dönemlerindeki ulemayı Gazzâlî'nin kavramsallaştırdığı haliyle *dünya uleması*,¹⁰⁰⁹ Haydar Âmulî ve Şeyh Bahâî'nin kullandığı şekliyle *resmî ulema*¹⁰¹⁰ şeklinde isimlendirerek onların marifete ve hakikate ne derece uzak olduklarını delillendirmeye çalışmışlardır. Muhammed Şerîf Kummî, medrese ulemasını *Mollâ-yı hodperest* olarak nitelemiş ve onların resmi ilimlerden sarf, nahiv, hikmet, mantık gibi ilimleri okusalar bile kibirlerinden dolayı hakikatin küçük bir cüzünü bile elde edemeyeceklerini belirtmiştir.¹⁰¹¹ *Ma'ârifü'l-hakîka* müellifi ise bu dönemdeki *resmî ulema* için: “Âlimlik, 20 yıl medrese saraylarında rahat bir ömür sürerek ilim tahsil etmekle ve bu ilme ‘masum imamlardan bize ulaşan miras’ demekle, Sünnîler’den ve ölmüş muhaliflerden kalan vakıfları satmakla olmaz... Siz ahiret ilmini satıp dünyalık satın almaktasınız”¹⁰¹² ifadelerini kullanmıştır. Müellif, tasavvuf karşıtlarının ilmi yoktu şeklinde eleştirdiği Nûrbahşîyye tarikatı mensuplarından Mevlânâ Muhammed Hüseyin Hakkâk'ı (öl.1037/1627) “İlim ve fazilet medreseye gitmek ve kitap okumakla elde edilmez. Âlimlerden her kim kelime-i tevhid ve hikmet üzere olursa ve bunları öğrenip ezberlerse, riyâzet, zikir, fikir, ibadetler, doğruluk ve bâtinî ihlasla kendisini tezkiye ederse keşfi ve ilhâmî bilgiyi elde eder, âlim ve faziletli olur”¹⁰¹³ sözleriyle müdafaa etmiştir. Ayrıca, Halhâlî'nin pîri Nûrbahşî şeyhlerinden Derviş Atâullah, medrese ilmi tahsil etmenin gurura sebep olduğunu belirtmiş ve bunu: “Resmî ilimlerden kaynaklanan gurur, makam ve dünya malına sahip olmaktan kaynaklanan gururdan daha fazladır”¹⁰¹⁴ şeklinde ifade etmiştir.

Bu dönemde tasavvuf muhalifleri ile Şîî sûfiler arasındaki nüfuz mücadelesini en iyi yansıtan eserler Halhâlî'ye aittir. O, *İhyâ*'ın *Zemmi'd-dünyâ* kitabının etkisinin bâriz

¹⁰⁰⁸ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 5a. Krş. Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyatü'l-Ezheriyye, 1986), 201 s.: 182.

¹⁰⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1983, 1:58-77.

¹⁰¹⁰ Âmulî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü naqdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 493-494; Âmilî, “Nân ü Halvâ”, 22-23.

¹⁰¹¹ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 31b (61).

¹⁰¹² Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 83b-84a.

¹⁰¹³ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 44b-45a.

¹⁰¹⁴ Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 99 (319).

bir şekilde görüldüğü *Fakriyye-i faḥriyye* risalesinde¹⁰¹⁵ kendi döneminde medrese tahsili görmüş bir kısım ulemaya ağır eleştiriler getirmiştir:

Bir süre medrese köşelerinde *kîl-u kâl* tahsil eden, ahiretten gâfil, onu dünyaya karşılık satan, heva ve hevesinin peşinden koşan, Allah'tan korkmayan, faydalı söz ve ilimlerin gönüllerinin kararmasından başka bir işe yaramadığı bir cemaat vardır. Bunlar ne âlim ne âkildir, bilakis câhil ve gâfildirler. “*Kitaplar taşıyan eşeğin misali gibidirler*”¹⁰¹⁶ ayetinde olduğu gibi onlar yularsız ve kuyruksuz eşektirler.¹⁰¹⁷

Halhâlî, medrese eğitimi gördüğü halde bu eğitimin hakikate ulaştırmadaki kifayetsizliğini sık sık vurgulamış, bu usulün *kîl-u kâl*den ibaret olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda medrese eğitimi neticesinde makam elde etmiş ulemaya sık sık eleştiri getirmiştir. Sûfîlerin mertebesinin ve hakikat arayışındaki takip ettikleri usulün diğer yöntemlere kıyasla daha üstün olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹⁸ Bununla ilgili olarak alaycı bir tavırla medrese eğitiminin semeresiyle ilgili *Kedû-yi maṭbah ʔalenderî* risalesinde meşhur bir hikâyeye yer vermiştir. Dervişin birisi, mezarlıkta halkın henüz defnedip döndüğü bir mollanın kabrinin yanından geçerken onun haline mazhar olur ve iki meleğin ona soru sorduğunu görür. Melek: من ريك؟ diye sorar. Molla: من soru edatıdır, mübtedadır ve mahallen merfudur, رب: lafzen merfu haber ve كف ‘ın muzâfıdır, كف ise mahallen mecrûr muzâfun ileyhtir” şeklinde cevap verir.¹⁰¹⁹ Bir başka risalesinde aktardığı menkıbede mollanın teki ölünün başında Kur’ân’ı yanlış okur. Oradan geçen birisi bu duruma “Madem kendine acıımıyorsun, bari ölüye acı” şeklinde tepki gösterince molla, ona: “Ben ekmeğimin peşindeyim. Ölü ister cennete ister cehenneme gitsin. Bana ne!”¹⁰²⁰ cevabını verir.

Halhâlî, vaazlarında ve eserlerinde dönemin dinî yaşantısındaki yozlaşmadan dolayı sürekli olarak ulemayı eleştirmiştir. Bu durum ulemayı rahatsız eden ve aynı zamanda dinî temsil noktasında onların meşruiyetini de tehdit eden bir unsurdu. O, tasavvuf muhaliflerini emir lokması peşinde koşanlar, vakıf malı ve rüşvet yiyenler olarak tarif etmiştir.¹⁰²¹ Gazzâlî’nin *İhyâ*’sında olduğu gibi¹⁰²² ulemayı, *dünya uleması* ve *ahiret uleması* olarak tasnif etmiş, kendi dönemindeki fakihleri, emirlerden himmet elde etmek için çabalayan ve vakıf mallarına el koyan *dünya uleması* olarak

¹⁰¹⁵ Krş. Gazzâlî, *İhyâ’ü ’ulûmi’ d-dîn*, 1983, 3:201-230; Halhâlî, “Fakriyye-i Faḥriyye”, 1: 1-108 (494-600).

¹⁰¹⁶ Cumâ 62/5.

¹⁰¹⁷ Halhâlî, “Fakriyye-i Faḥriyye”, 99 (591).

¹⁰¹⁸ Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, *Kedû-yi maṭbah ʔalenderî*, thk. Ahmed Mücâhid (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1398), 57; Halhâlî, “Fakriyye-i Faḥriyye”, 101 (593).

¹⁰¹⁹ Halhâlî, *Kedû-yi maṭbah ʔalenderî*, 43-44.

¹⁰²⁰ Halhâlî, “Subḥâtü’l-envâr”, 33 (253).

¹⁰²¹ Şîrâzî, *Ma’ârifü’l-ḥaḳîḳa*, 85a.

¹⁰²² Gazzâlî, *İhyâ’ü ’ulûmi’ d-dîn*, 1983, 1-58-77.

vasfetmiştir. Nitekim bir gün ulemanın ve şehrin önde gelenlerinin huzurunda yaptığı vaazında, alimlerin faziletine dair vârid olan ayet ve hadislerle, orada bulunan fakihleri kastederek dünya ulemasının değil, sûfilere işaretle ahiret ulemasının kastedildiğini söylemiş, bunun üzerine dünya uleması olarak nitelediği kesim buna tepki göstermiş ve infial meydana gelmiştir.¹⁰²³

Halhâlî'nin ulemaya yönelik olarak henüz içeriğini ve bu dönemdeki karşılığını tam olarak anlayamadığımız eleştirilerinden birisi de onların vakıf malı yemeleridir. *Maârif* müellifi birkaç yerde bu hadiseye atıfta bulunmuş ve bu konuda ulemaya çeşitli eleştiriler getirmiştir. Onun ifadesine göre Halhâlî kitaplarında ve vaazlarında vakıf malından uzak durulması gerektiğini sıklıkla vurgulamış¹⁰²⁴ ve muhalifi olan ulemayı vakıf malı yemekle itham etmiştir.¹⁰²⁵ Müellifin detayına girmeden verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla vefat etmiş veya baskılardan dolayı bu bölgeleri terk etmiş Ehl-i sünnet mensuplarından ve yine bu mezhebe mensup sûfî şeyhlerden vakıflar ve tekkeler kalmıştır. Şeyhülislâm veya kadı, bu vakıfları satarak veya gelirlerine el koyarak kazanç elde etmiştir. Müellif bu duruma, “Bu parayı almak her iki tarafın [muhtemelen Ehl-i sünnet ve Şîa] itikadına göre haram ve gayri meşrudur ve fıkıh kitaplarında kâfir bir şeyi vakfettiğinde, bunu o milletin fakirlerine ve miskinlerine vermek gerekir” diyerek tepki göstermiştir.¹⁰²⁶

Sonraki dönemde yazılan tasavvuf reddiyelerinde vakıf mallarıyla ilgili verilen fetvalar ve ayrıca Nâsibî'nin/Sünnî'nin malına el koyma (*Mâl-ı Nâşibî*) ile ilgili risaleler muhtemelen bu konuyla ilişkiliydi. Meşhur tasavvuf muhaliflerinden Hür el-Âmilî'ye “Sûfî şeyhlerin kabirlerinin yanında bulunan ve kabre vakfedilmiş mekânlar, dinî ilim tahsili için kullanılabilir mi yoksa vakfedenin belirlediği amaç dışında tasarrufta bulunulabilir mi?” şeklinde soru sorulmuş, o da sûfî şeyhlerinin mürted olmasından dolayı kabirlerinin ve civarındaki mekânların vakıf olarak değerlendirilmesinin şer'î açıdan bâtil olduğuna dair fetva vermiştir.¹⁰²⁷ Aynı şekilde Muhammed Bâkır Meclisî, *Mâl-ı Nâşibî* isimli risalesinde Sünnîler'in de Ehl-i beyt muhalifi anlamında Nâsibî zümresi içerisinde yer aldıklarını belirtmiş ve onların mallarının da müsadere edilmesine dair fetva vermiştir.¹⁰²⁸ Ni'metullâh Cezâirî ise (öl. 1112/1701) Ebû

¹⁰²³ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 69a.

¹⁰²⁴ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 69b.

¹⁰²⁵ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 85a; Halhâlî, *Muqaddime, tashîh ve tahşîye-i "Hidâyetnâme-i Mollâ Edhem Halhâlî"*, 26.

¹⁰²⁶ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 85a.

¹⁰²⁷ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 34a-b.

¹⁰²⁸ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, “Risâle-i Mâl-ı Nâşibî”, *Bist-u penç risâle-i Fârisî*, thk. Seyyid Mehdi Recai, Seyyid Mar'aşî. (Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Hazret-i Âyetullahi'l-Uzma Mar'aşî Necefi, 1412), 372-385.

Hanîfe'nin de Nâsibî olduğunu -dolayısıyla Sünnîler'in de- iddia etmiş ve bunun devamında Nâsibîler'in mallarına el konulması gerektiğine dair rivayetlere yer vermiştir.¹⁰²⁹ Sünnîler'in mallarına el koymaya dair fetvaların bir kısmı muhtemelen İran topraklarında medfun olan Sünnî sûfîlerin kabirleri ve onların bıraktıkları vakıflarla ilgiliydi. Halhâlî'nin vakıf mallarıyla ilgili tepkisinin, dönemin Şîî uleması tarafından bu vakıfların müsadere edilerek kazanç elde edilmesine yönelik olması mümkündür. Bu konu aynı zamanda Şîî sûfîlerin muhalefetine sadece teorik meselelerle sınırlı olmadığını, bilakis sosyo-ekonomik alanı da kapsadığını göstermektedir.

3.2. Şîî Sûfîlerin Sünnî Sûfî Gelenekten Beslenmesi

Ahbârîlik özelinde düşünürsek 11/17. asrın ikinci yarısındaki yeni Şîîlik tanımlaması, başka mezheplere özellikle de Sünnîliğe ait unsurların ayıklandığı, Şîîliğe muayyen hudutların tayin edildiği ve bu mezhebin belki de en özgün tarafı olan imamlardan gelen haberlere yaslandığı bir zeminde şekillenmeye başlamıştır. Ahbârîliğin kurucusu Esterâbâdî'nin (öl. 1033/1623) Sünnî fıkıh sisteminden etkilendiği iddiasıyla Allâme Hillî'ye ve yaşadığı dönemde İran'daki medreselerde 9/15. asrın önde gelen Eş'arî âlimlerinden Celâlüddîn Devvânî'nin metinlerinin okutuluyor olmasına gösterdiği tepkinin en önemli sebeplerinden birisi budur.¹⁰³⁰ Ayrıca bu dönemde belirgin bir fırka-i nâciye vurgusu ve bu bağlamda geniş bir edebiyatın ortaya çıkması da diğer geleneklere ait alanı daraltan bir unsurdur. Bu tanımlama biçimi, sınırlı ve katı sabitelere dayandığı için Şîî gelenek içerisinde de pek çok kesimin çizilen çerçevenin dışında kalmasına sebep olmuştur.

Öte yandan dönemin bazı hadiseleri de bu tanımlamanın tahkimine imkân tanımıştır. Osmanlı ve Özbekler gibi Sünnî devletlerle yürütülen mücadelenin mezhebî rengi ve Tebriz özelinde düşünürsek bu şehrin Osmanlı ve Safevîler arasında dönem dönem el değiştirmesi, bu esnada şehrin ve sakinlerinin zarar görmesi, aynı şekilde Özbeklerin Horasan bölgesine sık sık saldırımları, bilhassa Şîîler için kutsal olan Meşhed'i muhasaraya almaları ve bölgeyi yağmalamaları gibi olaylar Şîî halkın Ehl-i sünnet karşıtlığının pekişmesine sebep olmuştur. Dönemin uleması, bu karşıtlığı Şîî gelenek içerisindeki kendi muhaliflerine kanalize ederek fırsata çevirmiştir. Şîî düşüncede hangi geleneği hedef almışlarsa, o geleneği bir şekilde Ehl-i sünnet'le ilişkilendirmişlerdir. Usûlî ulemaya yönelik temel eleştirileri, "Sünnîler'in fâsîd bineğine binmeleri",¹⁰³¹ yani Sünnî gelenekten beslenerek Şîa'nın sahih akidesini tahrif

¹⁰²⁹ Cezâirî, *Envârü 'n-nu 'mâniyye*, 2:211.

¹⁰³⁰ Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye*, 21b.

¹⁰³¹ Kâşânî, *el-Hakâ'ik*, 49; Âmilî, *Sihâmü 'l-mârika*, 29a-b (56-57).

etmeleri idi. Aynı şekilde bu dönemde avâmın dinî düşüncesini şekillendiren Ebû Müslim-i Horasânî'nin Ehl-i beyt imamlarına yaptığı yardımların ve kahramanlıklarının anlatıldığı *Ebû Müslimnâme* edebiyatına¹⁰³² karşı yürütülen mücadelede de benzer bir ilişki kurmuşlardır. Onun, Ehl-i beyt düşmanı olduğunu iddia etmişler ve Sünnîler'ce makbul biri olarak kabul edilmesini de buna delil olarak sunmuşlardır.¹⁰³³ Felsefî gelenek de aynı suçlamaya maruz kalmıştır. İbn Sînâ'nın Sünnî olduğu tezi ortaya atılmış ve onun mezhebî kimliği üzerinden felsefe ile Şîa arasına set çekilmeye çalışılmıştır.¹⁰³⁴ Fakat bu kesimler arasında en büyük mağdurlar Şîî sûfîler olmuştur.

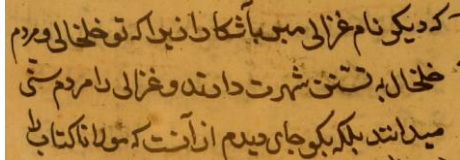
Şîî sûfîler, Sünnî tasavvuf geleneğine ait temel metinlere atıfla veya bu metinleri dönüştürerek Şîî tasavvuf anlayışının fikrî çerçevesini oluşturmaya çalışmışlardır. Muhtemelen Şîî gelenek içerisinde tasavvuf anlayışı çizgisinde atıf yapabilecekleri temel ve kurucu metinlerin yokluğu böyle bir yolu takip etmelerinin temel sebeplerindendi. Çünkü genel olarak tasavvufun fikrî ve tarihî birikimine dair metinler Sünnî sûfîler tarafından kaleme alınmıştı. İlk dönemlerde Şîî tarih kurgusu gereği Tüsterî'nin tarihte Sünnî kimliğiyle bilinen pek çok sûfinin İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu iddia etmesi de Şîî sûfîlerin, Sünnî geleneğin tasavvuf mirasını Şîî havzaya taşıma konusunda ellerini rahatlatan bir unsur olmuştur. Fakat bu mirasın nakli, tasavvuf muhaliflerinin Şîa'nın saf akidesini tahrif edeceğine dair kaygı beslemelerine sebep olmuştur. Bu durumun muhtemel sebeplerinden birisi metinlerden anladığımız kadarıyla hala bu dönemde şiileşme sürecinin devam etmekte olması ve söz konusu mirasın bu dönüşüme engel olacağı düşüncesidir. Nitekim minberde Şeyh Halhâlî'nin Gazzâlî'nin metinlerinden nakiller yapması üzerine Erdebil Vâizi Muhammed Bâkır Tebrîzî'nin ona "Artık Gazzâlî'nin ismini minberde aşikâr bir şekilde anma. Çünkü sen Halhâllısın ve Halhâl halkı Sünnî olmakla meşhurdurlar. Halk Gazzâlî'yi Sünnî bilmektedir. Bunun yerine 'Bir yerde gördüm' de" şeklindeki tepkisi de buna işaret etmektedir. Bu uyarıdan sonra Halhâlî, artık kitapların ve yazarlarının isimlerini zikretmeden vaazlarına devam etmiştir.¹⁰³⁵ Diğer bir ihtimal de bu mirasın, Şîîler'de sünnilleşme temayülüne sebep olacağına dair kaygıdır. Dönemin tasavvuf muhaliflerinden Şeyh Ali Âmilî; Şîî sûfîlerin, Sünnî sûfîlerin metinlerini, özellikle de

¹⁰³² *Ebû Müslimnâme* hakkında detaylı bilgi için bk. Albayrak, "Ebû Müslim Destanı", 10:195-196.

¹⁰³³ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü 'ş-Şî'a*, 1378, 740.

¹⁰³⁴ Bk. Cîlanî, *Tevfîkî 't-ta'ibîk*.

¹⁰³⁵ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 86b.



Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okudukları için düşüncelerinin Nâsibîler'e/ Sünnîler'e benzediğini iddia etmiştir.¹⁰³⁶

Tasavvuf muhaliflerinin başka bir kaygısı da Şîî tarikatların hala Sünnî geçmişlerinden izler taşımaları ve bu uygulamalarda ısrarcı olmalarıydı. Bu konuda oldukça ilginç bir konu gündeme gelmiştir. Nimetullâh Cezâîrî'nin aktardığına göre, kendi dönemindeki Şîî sûfiler, zikir çekerken Kerbela toprağından yapılan hüseyniyye tesbihi yerine selefleri olan Sünnî sûfilerin yoluna tabi olarak ağaç tesbih kullanmakta ısrar etmişlerdir. Cezâîrî, bir şeyhe bunun sebebini sorar, şeyh; hüseyniyye tesbihinin ağır olduğunu ve eli kirlettiğini, ağaç tesbihin ise temiz ve hafif olduğu ve bundan dolayı ağaç tesbih kullandıkları söylemiştir. Cezâîrî'ye göre bu fikir, ancak Kerbela toprağındaki kutsiyeti göremeyen basireti kapalı kişilerden sadır olabilecek bir düşüncedir.¹⁰³⁷ Çünkü bizzat kendisi, Kerbela toprağı sayesinde gözündeki bir rahatsızlık için şifa bulmuştur.

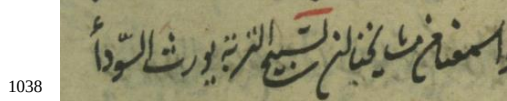
Tesbih konusuna dikkat çeken başka bir âlim de Abdülhay Razavî'dir. Sûfilerin, bu uygulamasının cehaletten kaynaklandığını, ilimleri olmadığı için her konuda cahil şeyhlerine danıştıklarını, tesbih konusunda da şeyhlerinin herhangi bir ilmî dayanağı olmadan kendi hevalarına göre fetva verdiklerini belirtmiştir. O, sûfilere Kerbela veya İmam Rızâ'nın türbesindeki topraktan yapılmış tesbihler yerine, neden hurma çekirdeğinden veya ağaçtan yapılmış tesbihleri kullandıklarını sorar, sûfiler de şeyhlerinin toprak tesbihin sevdâîye (mélancolique) sebep olduğunu¹⁰³⁸ söylediği için kullanmadıklarını belirtirler.¹⁰³⁹

Şîî sûfilerin kendi tasavvuf görüşlerini temellendirmek için müracaat ettikleri metinler Sünnî içeriğe sahipti ve bu içerikle birlikte Şîî havzaya taşınmış olmaktaydı. Bundan dolayı da söz konusu metinler, halk arasında daha yaygın müracaat edilen metinler haline gelmekteydi. Nitekim Muhammed Bâkır Meclisî'nin şikâyet ettiği konulardan birisi de Şîî sûfilerin, Sünnî sûfilerin kitaplarına Şîa'nın temel metinlerinden daha fazla önem vermeleri ve onlar vasıtasıyla halkın inancının da ifsâd olmasıydı:

Bu asırda halkın çoğu tasavvuf meşreptir. O kitaba, fevkalade hürmet göstermektedirler. Mezkûr kitabı, Şîa'nın temel metinlerinden daha muteber saymaktalar ve Şîa'nın akide kitapları arasında kabul etmektedirler. Bu kitabın herkeste bulunması gerektiğini

¹⁰³⁶ Âmilî, *Dürrü'l-mensûr min 'l-me'sûr ve gayri 'l-me'sûr*, 1:47-54.

¹⁰³⁷ Cezâîrî, *Zehrü'r-rebi'*, 370.



¹⁰³⁸ Sûfiler burada muhtemelen mizaçlar teorisindeki ahlât-ı erbaadan sevdâîyi (mélancolique) mizacı kastetmektedirler.

¹⁰³⁹ Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 205.

söylemektedirler. Bîcâre Şîîler'in pek çoğu da onların ehl-i hak ve en iyi âlimler olduklarını zannetmektedirler. Cehaletten dolayı onların sözlerini okumakta ve kâfir olmaktadırlar. Onlar zannederler ki, her kim sûfî ise elbette onun mezhebi haktır.¹⁰⁴⁰

Meclisî'nin burada bahsettiği kitap ya da kitaplarla kastının özellikle Ekberî geleneğin metinleri ve Mevlânâ'nın *Meşnevî*'si olduğu anlaşılmaktadır. Bu kısımda sûfîlerin, Allah'ın varlıklarla müttahid olduğuna inandıklarına dair eleştirilere, bununla ilgili olarak da “*Ki cihan, bu deryanın dalgalarıdır / Derya, dalga birdir, gayrısı nerededir*”¹⁰⁴¹ beytine yer vermesi ve devamında İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'ye vahdet-i vücûd anlayışıyla ilgili çeşitli eleştiriler getirmesi de bunu göstermektedir.¹⁰⁴²

Tasavvuf muhaliflerinin kaygı duymalarının sebeplerinden birisi de Sünnî mirasın sûfîler yoluyla Şîîliğe daha rahat aktarılması ve onlar yoluyla avâmda sünnîleşme temüyünün oluşmasıdır. Muhammed Bâkır Meclisî'nin, Sünnî fakih olarak Ebû Hanîfe'ye, Sünnî sûfî olarak Süfyân es-Sevrî'ye yer vermesi ve Şîî sûfîlerin ikisine karşı tavırlarıyla ilgili yaptığı kıyas da buna işaret etmektedir:

Ebû Hanîfe kitabında ‘Filan namazın kılınması gerekir’ dese, [Şîî sûfîler] kabul etmezler, fakat Süfyân es-Sevrî bununla amel etmiş olsa, kabul ederler. Halbuki Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe'den daha kötü birisiydi.¹⁰⁴³

Hadîkatü's-Şî'a yazarı da benzer bir kaygıyı dillendirmiş ve Sünnî mülhidler olarak nitelediği İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfîlerin Hz. Ali'yi methetmelerinden dolayı Şîî sûfîlerin onların görüşlerini daha kolay benimsediklerini iddia etmiştir:

Şîa'nın gafillerinden bir cemaat, bazı sûfîlerin Müminlerin Emiri'ne [Hz. Ali] çokça övgüde bulunmalarından dolayı onların hilelerine aldanmıştır... Bunlar Ali'nin (a.s.) “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” sözünü doğru anlamamışlardır. Bundan dolayı mülhidler, bu sözü kendi hevalarına uygun bir şekilde yorumlamışlar ve kendi muradlarına göre tevîl etmişlerdir. Nitekim İbnü'l-Arabî *Fuşûşü'l-hikem*'de “Kim nefsinin bu marifetle bilirse rabbini de bilir. Çünkü o, insanı kendi suretinde yarattı ve hatta insan Hakk'ın hüviyeti ve hakikatidir”¹⁰⁴⁴ demiştir. Bunlar Ali'ye (a.s.) fevkalade muhabbet gösterirler ve çoğunlukla Şîîler'i aldatmak için Ali'ye (a.s.) olan övgülerini abartırlar.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴⁰ Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 78.

¹⁰⁴¹ Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 78.

که جهان موجهای این دریاست
موج و دریا یک است؛ غیر کجاست؟

¹⁰⁴² Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 80-82.

¹⁰⁴³ Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 79.

¹⁰⁴⁴ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, thk. Ebü'l-A'la Afîfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.), 125.

¹⁰⁴⁵ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 757-758.

Tasavvuf muhalifleri açısından diğerk bir tehlike de Sünnî mirasın tasavvuf yoluyla gizli bir şekilde Şîliğe taşınmasıdır. Halhâlî *Fağriyye-i fağriyye* risalesinde *âriflerin sultânı* olarak nitelediğı Bâyezîd-i Bistâmî ve otuz yıl riyâzet çeken bir müritle alakalı rivayeti aktarırken kaynak olarak “Muteber kitaplarda gördüm ki”¹⁰⁴⁶ ifadesini kullanmaktadır. *Devâzdeh Suâl* müellifine göre onun muteber dediğı kitap aslında Sünnîler’in kitabıdır fakat o, özellikle bu kaynağın ismini vermemektedir.¹⁰⁴⁷ Benzer şekilde yazara göre Halhâlî, Şîiler açısından muteber olmadığından dolayı kasıtlı olarak müellifini ve kitap ismini zikretmeden pek çok hikâyeye nakletmiştir. Aslında onun beslendiğı kaynak özellikle Gazzâlî’nin *Kimyâ-yı sa’âdet* eseridir.¹⁰⁴⁸

Şeyh Halhâlî’ye yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı, onun fikirlerinde Sünnîler’le muvâfık olması, başvurduğu metinlerin Şîî akideye aykırı ve Sünnî içeriğı sahip olmasıydı. *Devâzdeh Suâl* müellifi örneklik noktasında Attâr’ın *Tezkiretü’l-evliyâ*’sındaki Sünnîliği çağrıştıran içeriğı ön plana çıkarmıştır. Yazara göre, Halhâlî’nin sürekli olarak bu metne başvurması ve bu sayede avamın da bu kitabı okuması onların zihninde Sünnîliğin hak olduğuna ya da bu mezhebin imamlarının hak yolda olduklarına dair kafa karışıklığına sebep olmaktadır.¹⁰⁴⁹ Örneğın Hz. Peygamber’i rüyada görmek, hak yolda olmanın alameti ve Şîiler’e has bir durum olmasına rağmen, Halhâlî’nin sıklıkla müracaat ettiğı Attâr’ın *Tezkire*’sinde Ebû Hanîfe ve Şâfiî’nin rüyalarında Hz. Peygamber’i görmeleriyle ilgili nakiller yer almaktadır.¹⁰⁵⁰ Attâr’ın nakline göre İmam Şâfiî, rüyasında Hz. Peygamber’i görmüş ve tükürüğünü onun ağzına sürmüştür ve “Haydi, şimdi git. Ulu ve yüce Allah’ın feyz ve bereketi üzerine olsun” buyurmuştur. İmam Şâfiî aynı saatte Hz. Ali’yi de rüyasında görmüş ve Hz. Ali parmağındaki yüzüğü çıkarıp İmam Şâfiî’ye vermiştir. İmam Şâfiî bu iki rüya üzerine “Bir nebî ile bir velinin ilmi bana bulaştı” demiştir.¹⁰⁵¹ Başka bir hikâyede İmam Ebû Hanîfe rüyasında Hz. Peygamber’i görmüş, onu inzivaya çekilmekten menetmiştir ve ona “Seni sünnetimi ihya edip ortaya çıkarman için aracı kılmışlar ve bu amaçla hayata getirmişlerdir. O halde sakın inzivaya çekilme” demiştir.¹⁰⁵² Müellife göre eğer doğru ise bu üç rüya, Ebû Hanîfe ve Şâfiî’nin hak yol üzere olduklarına ve Şîa’nın da bâtil olduğuna delalet eder.¹⁰⁵³ Yine müellif *Tezkire*’de nakledilen İmam Şâfiî’nin Ehl-i beyt

¹⁰⁴⁶ Bu rivayet *Tezkire*’de geçmektedir. Krş. Bk. Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 180-181.; Halhâlî, “Fağriyye-i Fağriyye”, 74 (576).

¹⁰⁴⁷ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 98b.

¹⁰⁴⁸ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 87b.

¹⁰⁴⁹ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 112b-113a.

¹⁰⁵⁰ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 112b-113a.

¹⁰⁵¹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 243; Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 113b-114a.

¹⁰⁵² Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 236.

¹⁰⁵³ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 112b-114a.

mensuplarına hürmetini yansıtan rivayetlerin de avâmın kafasını karıştıracakı düşüncesindedir.¹⁰⁵⁴ Attâr'ın İmam Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in kabrine gidip selam vermesi ve onun da bu selamı almasıyla ilgili nakli¹⁰⁵⁵ gündeme getirir ve bu rivayete “ O zaman Şîî müctehidler ona lanet edilmesi için fetva vermesine ve halkın da sürekli olarak fetvalar uyarınca amel etmesine rağmen bu rivayet, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin hak olduğuna delalet eder”¹⁰⁵⁶ şeklinde itiraz etmiştir.

Şîî sûfilere yönelik Sünnî oldukları veya sünnîleşme temayülü gösterdiklerine dair ithamlar, süreç içerisinde onların yazdıkları metinlerin içeriğini de şekillendirmiştir. Henüz bu ithamların yoğunlaşmadığı veya etkisinin belirginleşmediği 1050/1640'lardan önce sûfilerin yazdıkları eserlerde genel anlamda Ehl-i sünnet ve diğer geleneklere karşı müsamaha söz konusudur ve zemmedici ifadeler pek rastlanılmaz. Örneğin Zâhidî Lârî, Halhâlî ve Muhakkik Erdebîlî'nin incelediğimiz eserlerinde bu dönemde genel olarak Ehl-i sünnet mensupları için kullanılan ve menfi bir çağrışıma sahip olan *nâsibî* kavramı kullanılmamıştır.¹⁰⁵⁷ Aynı şekilde 10/16. asırda İran'dan Hindistan'a göç öden ve bu ülkede bulunduğu süre zarfında vatani olan İran'a sürekli özlem duyan Şîî sûfilerden Mîr Yûsuf Ali Hüseyinî Esterâbâdî (öl. 11/17. yüzyıl), Tüsterî'nin Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri karşısında, bu mezheplerin mensuplarının da Müslüman olduğunu ve Şîîler gibi dinin asıllarına inandıklarını belirtmiştir. Ayrıca Sünnîler'in yazdıkları metinlerden beslenmekte de bir beis görmemiştir.¹⁰⁵⁸ Bu dönemde Nakşibendiliğe mensup olduğundan ve Şîîliğe karşı menfi tavrından dolayı nefret edilen Molla Câmî'nin (öl. 898/1492) eserlerinden bolca yararlanmış ve onun *Nefehâtü'l-üns*'üne mukabil *Fevhâtü'l-kuds* isimli bir eser yazmıştır.¹⁰⁵⁹

Bu dönemin sûfilere genel anlamda mezhebî taassuba ve taklide karşı çıkmışlardır. Örneğin, Nûrbahşîyye tarikatından Haşrî Tebrîzî, (öl. 1017/1607-1043/1633 arası) İbnü'l-Arabî'nin “Sülûk ehlinin... tüm resmî, avamî, taklidî mezheplerden tecerrüd etmesi gerekir” sözünü sürekli tekrarlamıştır.¹⁰⁶⁰ *Maârifü'l-hakîka* müellifi de Mevlânâ, İbnü'l-Arabî, Sa'dî Şîrâzî, Şah Kâsım-ı Envâr, Molla Câmî ve Şeyh Bahâî'nin mezhep

¹⁰⁵⁴ Müellifin kastettiği rivayet *Tezkire*'de şu şekilde geçmektedir: “Naklederler ki, [İmam Şâfiî] bir kere ders ortasında on kere ayağa kalkmış ve oturmuştu. Bu ne hal diyenlere dedi ki ‘Bir alevizade, yani Hz. Ali soyundan gelen birisi kapıda alışveriş yapıyor, ne zaman hizama gelip karşımda görsem ona hürmeten ayağa kalkarım. Zira Resulullah'ın evladından biri görüldüğü zaman ayağa kalkmamak yakışık almaz.’” Bk. Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 244.

¹⁰⁵⁵ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 236.

¹⁰⁵⁶ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 74b.

¹⁰⁵⁷ Bunun yerine eserlerinde “Ehl-i sünnet mensupları” ya da “Âmme” kavramlarına yer verirler. Bk. Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 42 (262); Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 146-147.

¹⁰⁵⁸ Esterâbâdî, *Es'ile-i Yûsufiyye*, 107.

¹⁰⁵⁹ Mîr Yûsuf Ali Hüseyinî Esterâbâdî, *Fevhâtü'l-kuds: der menâkıb, kerâmât ve hârikü âdât-i E'imme-i İsnâ'aşeriyye*, tsh. Ali Hayderî Yassâvulî? (Kum: Habîb, 1390), 1:78-79.

¹⁰⁶⁰ Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 103 (323).

sınırlarını buharlaştıran ve yetmiş üç fırkanın tek renk olduğuna dair beyitlerine yer vermiştir.¹⁰⁶¹ Bu bakış açısı, belki de Şîî tasavvuf geleneğinin en özgün taraflarından birisiydi. Fakat bu tavırları, tasavvuf muhaliflerinin dar çerçeveli Şîîlik tanımlamasının ihlali anlamına gelmekteydi.¹⁰⁶² Nitekim onların bu tanımlamalarının dışında kaldıkları için sonraki dönemde Şîî sûfiler, *On iki imamcı Sünnîler*¹⁰⁶³ şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Bu dönemde Şîîlik kimliğinin belirleyici sabitelerinden birisi, bu gelenek dışındaki kesimlere lanet okumaktı. Nitekim *Devâzdeh Suâl* müellifinin Halhâlî özelinde Şîî sûfilere getirdiği ilk eleştiri, vahdet-i vücûd anlayışı gereği kâinattaki bütün varlıkla barış halinde olmaları ve bundan dolayı ilk üç halifeye, Muâviye ve Yezîd'e lanet okumamalarıydı.¹⁰⁶⁴ Aynı şekilde dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Mîrlûhî 1060/1650 yılında yazdığı *Salvetü's-Şî'a*'da kendi Şîîlik tanımlaması açısından sûfilerin mezhebî mensubiyetlerini esnek bulmuş ve bunu örneklendirmek için bizzat yaşadığı ilginç bir olaya yer vermiştir. Kendisi, 1050/1640'larda su içtikten sonra Yezîd'e ve Ziyâd b. Ebîh ailesine lanet okumayan sûfî bir cemaat görmüş ve bu duruma çok öfkelenmiştir.¹⁰⁶⁵

Sûfilerin Şîîliği sabit olmakla birlikte, tasavvuf muhalifleri açısından lanet okumayan bir Şîî, henüz Şîî olamamış ve Sünnîlik ile Şîîlik arasında ara bir yol tutturmuştur. Bu yüzden tasavvuf muhalifleri, kendi tanımladıkları şekliyle sûfilerin mezhebî kimliklerinin netleşmesi ya da onların tasfiyesi için tekfir olgusunu güçlü bir şekilde devreye sokmuşlar ve *zincirleme lanet* hükmü üzerinde durarak lanet etmeyen

¹⁰⁶¹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 53b.

Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayrıdır

Âşıkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de.

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 2:135.

ز هفتاد و دو ملت کرد جامی رو به عشق تو

بلی عاشق ندارد مذهبی جز ترک مذهب ها

Nûrûddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Molla Câmî, *Dîvân-ı Câmî*, thk.

Âlâhân Efsahzâd [?] (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîras-i Mektûb, 1378), 1:193.

هر چه در عالم بود، لیلی بود

ما نمی بینیم در وی، غیر وی

Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, "Kıta'â-t-ı Eş'âr-ı Perâkende", *Küllîyyât-ı*

Eş'âr ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î, thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî (Tahran: Kitâbfurûşî-yi

Mahmûdî, 1352), 162.

¹⁰⁶² Sûfilerin bütün mezhepleri bir kabul etmelerine yönelik eleştiriler sadece bu dönemle sınırlı kalmayıp, yaklaşık bir buçuk asır sonra Kaçarlar döneminde Nimetullâhiyye sûfilerine karşı yazılan reddiye metinlerinde de gündeme getirilecek, sûfilere diğer mezheplere müsamaha gösterdikleri hatta onları hak bildiklerine dair eleştiriler getirilecektir. Bihbehânî (öl. 1216/1801) kendi döneminin sûfilerini "Sûfilerin mezhepsiz olduğunu söylerler, bundan dolayı hiçbir mezhebi kötü bilmezler. Bilakis her mezhep mensubuna muhabbet beslerler" şeklinde tarif eder. Bk. Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 1:13.

¹⁰⁶³ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 11a.

¹⁰⁶⁴ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 6b-7a.

¹⁰⁶⁵ Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2: 355-356.

sûfiler ile sûfi olmadığı halde sûfilere lanet etmeyenlere lanet edilmesi gerektiğine dair fetvalar vermişlerdir.¹⁰⁶⁶

Tasavvuf muhaliflerinin bu hamlesi etkisini göstermiş ve Şîî sûfilerin eserlerinin içeriğini şekillendirmiştir. 11/17. asrın son çeyreği ve sonrasında sûfiler tarafından kaleme alınan metinlerde mezhebî kimlik daha belirgin hale gelmiştir. Fırka-ı nâciyenin İmâmiyye Şîası olduğu vurgusu,¹⁰⁶⁷ ilk üç halifeye özellikle de Hz. Ömer'e lanet ve Sünnîler'i tekfir tutumu ağırlık kazanmıştır.¹⁰⁶⁸ Aynı şekilde İmâmiyye Şîası'nın, diğer mezheplerden ayırıcı inançları olan müt'a, bedâ ve rec'at gibi anlayışlarına da daha fazla vurgu yapılmaya başlanmıştır. Örneğin dönemin sûfilerinden Şerîf Kummî'nin, ısrarla üzerinde durduğu konulardan birisi sûfilerin müt'a nikâhını helal kabul ettikleridir.¹⁰⁶⁹ Muhtemelen bu açıklama, sûfilerin bu nikâhı haram kabul ettikleri iddiasında bulunan Hür el-Âmilî gibi tasavvuf muhaliflerinin iddialarını çürütmeye yöneliktir.¹⁰⁷⁰ Öte yandan tasavvuf muhaliflerinin, tasavvufu Sünnî gelenekle ilişkisi üzerinden itibarsızlaştırma hamlesine karşı, Şîî sûfiler de benzer bir taktiğe başvurmuşlardır. Sünnî gelenekten tasavvuf karşıtlarını veya sûfilerin bazı fiillerine cevaz vermeyen isimleri ön plana çıkararak kendilerinin değil aslında tasavvuf muhaliflerinin Sünnîler'le aynı düşünce zemininde buluştuklarını iddia etmişlerdir. Örneğin, Ehl-i sünnet karşıtlığının sembol ismi ve lanet geleneğinin önemli muhataplarından birisi olan Ebû Hanîfe'nin vecde karşı çıktığını iddia ederek ve yine bu dönemde Sünnî olarak bilinen Zemahşerî'nin *Keşşâf*'taki tasavvuf eleştirilerini ön plana çıkararak bu iddialarını desteklemeye çalışmışlardır.¹⁰⁷¹

Şîî sûfilerin bu dönemde mezhebî kimliği daha fazla ön plana çıkarmaları ve lanet merkezli bir yazıcılığı tercih etmeleri ya da buna mecbur kalmaları bu geleneğin teorik özgünlüğünün buharlaşmasına ve haddi zatında fikrî daralmaya sebep olmuştur. Daha önceki sûfiler, metinlerinde tasavvufun daha aslî konularına yer verirken, bu dönemin sûfileri kendilerine yönelik Sünnîlik ithamına karşı, Sünnî olmadıklarını ispat için ve böylelikle geleneğe karşı yürütülen saldırıları bir nebze olsun bertaraf edebilmek için klasik Şîî edebiyatına sarılıp teberrâ ve tevallâ temelli bir yazıcılık ortaya koymuşlardır.

¹⁰⁶⁶ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 49b (80b), 54b (86b); İlmülhudâ, *Risâleder redd-i şufiyye*, 75-77.

¹⁰⁶⁷ Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 155-156; Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 14b (46b), 15ab (47b); Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 3a.

¹⁰⁶⁸ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 71b-72a (143-144); Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 27a-b, 34a-b.

¹⁰⁶⁹ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 70a-72a (140-144).

¹⁰⁷⁰ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 182.

¹⁰⁷¹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 53b (85b), Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 115b (240).

Fakat onların bu hamlesinin işe yaramadığı ve ilk üç halifeye ve Sünnîler'e lanet okusalar bile tasavvuf muhaliflerine yaranamadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim dönemin sûfîlerinden Şerîf Kummî'nin eserinin girişinde ilk üç halifeye, sahâbîlerden bazılarına, Şâfiî, Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezhepleri mensuplarına uzun uzun lanet okuması¹⁰⁷² ve sonunda da "Her ne kadar bu zamanın sûfîleri ve dervişleri; Sünnîler'e, mülhidlere ve Ehl-i beyt muhaliflerine.. lanet etmekte ısrar etseler de, dervişlerin "lanet olsun" sözü onların [tasavvuf muhaliflerinin] kulaklarına ulaşmıyor"¹⁰⁷³ şeklindeki sitemi de buna işaret etmektedir. Aynı şekilde, tasavvuf muhaliflerinin mücadelesiyle özellikle 12/18. asrın başlarında sûfî geleneğin İran coğrafyasında önemli oranda zayıflamış olması da sûfîlerin geleneği kurtarma adına başvurdukları bu yöntemin netice vermediğini göstermektedir.

¹⁰⁷² Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-‘uşşâk*, 9b-10a (17-18).

¹⁰⁷³ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-‘uşşâk*, 55b (111).

"هر چند اهل تصوف و درویشان این زمان الحاح نموده که بر ملحد و سنی و بر مخالف اهل بیت پیغمبر علما و عملا لعنت باد و بر صاحب اعتقاد. آنچه شما فهمیده اید از کلمات درویشان لعنت باد مسموع نشده"

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF KARŞITLIĞINA VE MÜDAFASINA YÖNELİK METİNLER

1. 10/16. ASIRDA ŞÎA DIŞINDAKİ SÛFÎ GELENEĞE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

11/17. asrın ikinci yarısında Şîi tasavvuf geleneğine yönelik kaleme alınan reddiyelerde, Şîi ulemanın kesintisiz bir şekilde tarih boyunca tasavvuf muhalifi olduğuna dair bir anlatı inşa edilmiş ve bunu desteklemek için e Şîi ulemanın tasavvuf aleyhine yazdığı iddia edilen eserler listesi oluşturulmuştur. Bu listede 10/16. asır öncesinden pek çok metin bulunmakla birlikte, Safevîler döneminden de çeşitli metinlere yer verilmiştir. Bunlar arasında Safevîler'in ilk dönemlerinde kaleme alınan ve en fazla atıf yapılan metinler Şeyh Ali Kerekî'nin (öl. 940/1534) *Meṭâ'inü'l-mücrimiyye* [fî redd-i şûfiyye] ve oğlu Şeyh Hasan Kerekî'nin (10/16. asır) *'Umdetü'l-maḳâl fî küfri ehli'd-dalâl* isimli eserleridir.¹⁰⁷⁴ Tasavvuf muhalifleri *Meṭâ'inü'l-mücrimiyye* ve *'Umdetü'l-maḳâl* üzerinden bu iki müellifin Şîi-Sünnî ayırmaksızın tasavvuf geleneğine bütün olarak karşı olduğunu iddia etmişler ve özellikle Şîiler nezdindeki itibarından dolayı Şeyh Ali Kerekî'nin tasavvuf karşıtlığını Şîi sûfilere karşı güçlü bir delil olarak sunmuşlardır. Fakat esas itibarıyla bu kurgu kendi içinde kısmi bir çarpıtmayı barındırmaktadır. Çünkü Safevîler dönemindeki mezhep edebiyatını dikkate alırsak tasavvuf karşıtlığı 11/17. asırda itibaren ortaya çıkmış ve daha önceki dönemde Şîi sûfi geleneğe yönelik belirgin bir karşıtlık söz konusu olmamıştır. Diğer bir deyişle Şeyh Ali ve oğlu Hasan'ın tasavvuf aleyhine yazdıkları iddia edilen eserlerin, sonraki dönem Şîi tasavvuf geleneği aleyhine oluşan edebiyatla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu metinlerde Şîi sûfi geleneğe yönelik herhangi bir eleştiri bulunmayıp, muhatap daha ziyade Sünnî sûfiler ile Hallâc ve Bâyezîd gibi şahsiyetlerdir. Üstelik bu metinlerin yazılış amacı, tasavvuf eleştirisi olmayıp imamet konusunda Sünnî geleneğin eleştirisidir.

Şeyh Ali Kerekî'nin *Meṭâ'inü'l-mücrimiyye* isimli eseri, tasavvuf karşıtlığının başladığı 11/17. asrın ikinci yarısına ulaşmamıştır. Tasavvuf muhalifleri, *Meṭâ'inü'l-mücrimiyye*'yi tasavvuf reddiyeleri listesine dâhil etmekle birlikte, bu eserin sadece isminden ve bu metinden yapılan birkaç cümlelik alıntıdan haberdarlardır. Eserden ilk olarak bahseden kişi Şeyh Ali'nin talebesi Hamevî'dir (10/16. asır). O, 938/1531 yılında hocası henüz hayattayken yazdığı *Enîsü'l-mü'minîn* isimli eserinde *Meṭâ'inü'l-*

¹⁰⁷⁴ Bk. Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:351; Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygânî, nr. 29/43-5703/2, 31a; Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, 20b (39); Asâm, *Hidâyetü'l-avâm*, 115a.

mücrimiyye'den bazı nakillerde bulunur. Hamevî'nin aktardığı kısımların tamamı genel olarak Ebû Müslim el-Horâsânî'nin (öl. 137/755) Şîî olmayıp, Ehl-i beyt düşmanı olduğuyla ilgili nakillerden ibarettir ve bu kısımların tasavvufî doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır.¹⁰⁷⁵ Hamevî'den sonra *Meṭâ'inü'l-mücrimiyye*'den bahseden başka bir yazar da Şeyh Ali Kerekî'nin oğlu Şeyh Hasan Kerekî'dir. O, 972/1564 yılında yazdığı *'Umdetü'l-makâl* isimli eserinde, *Meṭâ'in*'e iki kez atıf yapmıştır. İlk atıfta Ebû Müslim el-Horâsânî'nin bazıları tarafından Şîî olarak bilinmesine rağmen babasının *Meṭâ'inü'l-mücrimiyye*'de onun kâfir ve Ehl-i beyt düşmanı olduğu, bunun ispatı olarak da çok sayıda sahih hadis naklettiği bilgisine yer vermiştir.¹⁰⁷⁶ İkinci atıfta ise Şeyh Hasan Hallâc ve Bâyezîd'ı tekfir etmiş ve babasının da *Meṭâ'in*'de bu iki sûfiye ağır eleştiriler getirdiğini nakletmiştir.¹⁰⁷⁷ Her iki metindeki *Meṭâ'in*'den yapılan nakilleri dikkate aldığımızda eseri bir bütün olarak tasavvuf reddiyesi olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca eserin ismindeki *fi redd-i şûfiyye* kısmı Efendî'nin (öl. 1130/1717 [?]) ilavesidir¹⁰⁷⁸ ve geç dönem yazarlar da bu ilaveyi tekrarlamışlardır.¹⁰⁷⁹ Fakat Hamevî ve Şeyh Hasan'ın *Meṭâ'in*'e yaptıkları atıflarda¹⁰⁸⁰ ve aynı şekilde 11/17. asırda kaleme alınan *Salvetü's-Şî'a*, *Sihâmü'l-mâriḳa* ve *Redd-i Şûfiyye* eserlerinde *fi redd-i şûfiyye* ilavesi bulunmamaktadır.¹⁰⁸¹

Şeyh Hasan'ın Şah Tahmasb'a ithafen yazdığı *Umdetü'l-makâl fi küfri ehli'd-ḍalâl* eseri de *Meṭâ'inü'l-mücrimiyye*'yle benzer bir okumanın parçası yapılmıştır. 1060/1650 ve sonrasında yazılan *Salvetü's-Şî'a*, *Redd-i Şûfiyye*, *Sihâmü'l-mâriḳa* ve *İsnâ'aşeriyye* gibi tasavvuf karşıtı pek çok metinde bu eserin tasavvuf eleştirisi için kaleme alındığı ifade edilmiş ve günümüze kadar benzer bir kabul süregelmiştir. 11/17. asırda Efendî eserin ismindeki *fi küfri ehli'd-ḍalâl* ile Ehl-i sünnet'in küfre girmesinin ve necis olmasının kastedildiğini, bunun yanında sûfilere de bazı eleştiriler getirildiğini belirtmiştir.¹⁰⁸² Geç dönem rical ve fihrist kitaplarında Ehl-i sünnet kısmı hafifletilmiş ve eserin sadece tasavvuf anlayışını reddetmek için yazıldığına dair bir algı oluşmaya başlamıştır. Örneğin, Kentûrî (öl. 1286/1869) *Keşfü'l-haceb*'de "Eserde tasavvuf

¹⁰⁷⁵ Bk. Muhammed b. İshâk b. Mahmûd Hamevî, *Enisü'l-mü'minîn*, tsh. Mîr Hâşim Muhaddis (Tahran: Bünyâd-ı Bi'set, 1363), 136-137, 142-143, 147-148, 152-153, 176-177.

¹⁰⁷⁶ Şeyh Hasan b. Ali el-Kerekî Âmilî, *'Umdetü'l-makâl fi küfri ehli'd-ḍalâl*, thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî (Beyrut-Lübnan-Necef: Dâru'l-Endelus, 1340), 120-121.

¹⁰⁷⁷ Âmilî, *'Umdetü'l-makâl fi küfri ehli'd-ḍalâl*, 180-181.

¹⁰⁷⁸ Efendî el-İsbahânî, *Ta'liḳatu Emeli'l-âmil*, 60.

¹⁰⁷⁹ Bk. Hüseyin b. Muhammedkuli Kentûrî, *Keşfü'l-haceb ve'l-estâr an esmâ'l-kütüb ve'l-esfâr*, thk. Şihâbeddin Maraşî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşî el-Amme, 1409), 529; Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 21:138.

¹⁰⁸⁰ Hamevî, *Enisü'l-mü'minîn*, 136-137; Âmilî, *'Umdetü'l-makâl fi küfri ehli'd-ḍalâl*, 120-121.

¹⁰⁸¹ Bk. Mîrlühî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:351; Âmilî, *Sihâmü'l-mâriḳa*, 20b (39); Müellifi Meçhul, *Redd-i şûfiyye*, 31a.

¹⁰⁸² Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1:260.

ehlinin kâfir olduğu ispatlanmış” ifadesini kullanmakta,¹⁰⁸³ 14/19. asır metinlerinden *A’yânü’ş-Şî’a*’da eserin ismindeki *fî küfri ehli’d-dalâl* ile sûfilerin kastedildiği¹⁰⁸⁴ ve yine aynı asırda yazılan *Zerî’a ilâ teşânîfi’ş-Şî’a*’da Ehl-i sünnet sûfilerini tekfir için yazıldığı belirtilmektedir.¹⁰⁸⁵ Fakat metni incelediğimizde içerik itibarıyla eserin yazılış amacı, imamet konusunda İmâmiyye Şîası’ndan farklı düşünen mezheplerin özellikle de Sünnî geleneğin eleştirisidir. Metinde genel olarak peygamberlerin ve imamların masum olduğu ve Hz. Ali’nin imameti konusunda nas ve vasiyetin bulunduğu gibi konularda aklî ve naklî deliller getirilmiş, onun imametini gasp edenlerin ve imametnin dinin aslı olmayıp ferî bir konu olduğunu düşünenlerin kâfir oldukları Şîî akide açısından temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu orta hacimdeki metinde tasavvuf alakalı olarak sadece yarım sayfalık bir kısım bulunmakta ve bu kısımda sûfilerin hulûl ve ittihâda inandıkları belirtilmekte, bu düşünceye örnek olarak Hallâc ve Bâyezîd’in isimleri zikredilmekte ve bununla ilgili bazı Şîî âlimlerin sözleri aktarılmaktadır.¹⁰⁸⁶ Bu kısımdaki eleştirilerin de Şîî tasavvuf anlayışıyla doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır. Nitekim *Umdetü’l-makâl*’ı tahkik eden Mehdî er-Recâî de bu yanlış algıya dikkat çekmiş, Tahrânî’nin *Zerî’a*’da bizzat görmediği halde eserin tasavvuf geleneğine reddiye amacıyla yazıldığına dair yanlış bilgi verdiğini belirtmiş ve sûfilerle ilgili bazı kısımlar bulunmakla birlikte eserin yazılış amacının Ehl-i beyt muhaliflerinin küfre girdiklerini ispatlamak olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸⁷ Bu veriler esas itibarıyla imamet konusunda yazılan bir eserin sonraki süreçte dönemin ihtiyacı ve tarihî kurgu istikametinde amacından saptırıldığını ve sadece tasavvuf aleyhine yazılmış bir eser olarak kabul görmeye başladığını göstermektedir.

Bu iki eser haricinde Şîî tasavvuf geleneği dışındaki tasavvuf anlayışının eleştirildiği başka metinler de söz konusudur. 982/1574 yılında yazılan ve 73 fırka hadisi temelinde İslam mezhepleri hakkında bilgi veren *Fırka-i nâciye* isimli 18 varaklık risalenin¹⁰⁸⁸ sonunda özellikle vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde tasavvuf anlayışına yönelik bazı eleştiriler getirilmiştir. Bu kısımda sûfilerin zorunlu varlık

¹⁰⁸³ Kentûrî, *Keşfü’l-haceb ve’l-estâr an esmâi’l-kütüb ve’l-esfâr*, 387.

¹⁰⁸⁴ Âmilî, *A’yânü’ş-Şî’a*, 5:182.

¹⁰⁸⁵ Tahrânî, *Zerî’a ilâ teşânîfi’ş-Şî’a*, 15:341.

¹⁰⁸⁶ Âmilî, *Umdetü’l-makâl fî küfri ehli’d-dalâl*, 178-181.

¹⁰⁸⁷ Seyyid Mehdî Recâî, “Muqaddime-i muhakkiq”, *Umdetü’l-makâl fî küfri ehli’d-dalâl*, mlf. Şeyh Hasan b. Ali el-Kerekî Âmilî (Beyrut-Lübnan-Necef: Dâru’l-Endelus, 1340), 30. Ayrıca bk. Ca’feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:754-755.

¹⁰⁸⁸ Bu risalede diğer mezheplerin kelâmî görüşleri eleştirilerek fırka-i nâciyenin İmâmiyye Şîası olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Ferâğ kaydında müstensih veya müellif olarak Abdurrahîm Hüseyinî ismine yer verilmiştir. Bu kişinin risalenin yazarı olması muhtemeldir. Bu ihtimalden dolayı atıf yaparken müellifin isminin yanına soru işareti konulmuştur. Ferâğ kaydı için bk. Abdurrahîm Hüseyinî (?), *Fırka-i nâciye*, Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi İslâmî, nr. 4485/2, 18a. Ayrıca bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî Irân (FENHÂ)*, 23:832.

dışındaki mümkün varlıkların herhangi bir varlığa sahip olmayıp onların varlığının mahzâ itibarî olduğuna, bundan dolayı da mümkün varlıkların herhangi bir ihtiyara sahip olmadığına inandıkları aktarılmakta ve bu yönüyle onların görüşlerinin mümkünlerin varlığını hakiki varlık olarak kabul eden Şîa ve diğer mezheplerin görüşlerine muhalif olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁸⁹ Müellif, bu kısımdaki tasavvuf eleştirilerinde Ekberî geleneğin varlık anlayışını, bunun kelamî yansımalarını konu edinmiş ve genel anlamda Şîî sûfî geleneğe doğrudan eleştiri getirmemiştir.

Bu metinler dışında Sünnî gelenekten Nakşibendiliğin hedef alındığı metinler de söz konusudur. Tasavvuf reddiyelerinde Özbeklerle ilişkisi bağlamında Nakşibendiliğe sık sık atıf yapılmakla birlikte 10/16. asrın Şîî âlimlerinden Nûrullah Tüsterî (öl. 1019/1610) eserlerinde Nakşibendiliğe özel yer ayırır ve bu tarikata karşı ağır eleştiriler getirir. Eserlerinde tasavvufun Ehl-i beyt menşei olduğuna dair bir inşa faaliyetine girişmesine rağmen sûfî gelenek içerisinde eleştiri getirdiği tek tarikat Nakşibendiliktir. Nakşilerin, Safevî devleti ve Şîa karşıtlığı, bunun yanında Safevîler'in en önemli düşmanlarından Özbek hanlığında önemli bir nüfuza sahip olmaları genel anlamda bu iki geleneğin gerilimli bir ilişki kurmasına sebep olmuştur.¹⁰⁹⁰ Nitekim Tüsterî *Meşâ'ib*'de buna dikkat çekmiş, Nakşiliğinin Mâverâünnehir Sünnîler'i arasında yaygın olduğunu ve Özbek sultanlarının da bu tarikatı desteklediklerini belirtmiştir.¹⁰⁹¹

Tüsterî'nin Nakşibendî karşıtlığının altında yatan muhtemel sebeplerden birisi kendisiyle aynı dönemde Hindistan'da bulunan Nakşiliğin güçlü temsilcisi ve katı bir Şîî karşıtı olup bu ülkede bu mezhep mensuplarının etkinliğini kısıtlamak için yürütülen mücadelenin de liderliğini yapan İmâm-ı Rabbânî'ye (öl. 1034/1624) karşı duyduğu nefret,¹⁰⁹² bir diğeri de Şîa'ya¹⁰⁹³ ve kendisinin mensup olduğu Nûrbahşîyye tarikatına şiddetli muhalefetiyle bilinen¹⁰⁹⁴ Nakşibendiyye tarikatının önemli isimlerinden Molla Câmî'ye duyduğu tepkidir. Nitekim o, Mîr Yûsuf Ali Hüseyinî Esterâbâdî'yle (öl. 1020/1611 [?]) mektuplaşmalarında Molla Câmî'yi "Mâverâünnehir'in ahmağı",¹⁰⁹⁵ aynı şekilde *Mecâlisü'l-mü'minîn* isimli eserinde ise Herat'ta Muhammed Nûrbahş'ın

¹⁰⁸⁹ Hüseyinî (?), *Fırka-i nâciye*, 16a-16b.

¹⁰⁹⁰ 10/16. asrın başlarında Nakşibendiler ile Safevîler ilişkisi için bk. Hamid Algar, *Nakşibendilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 254-262.

¹⁰⁹¹ Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 2:165.

¹⁰⁹² İmâm-ı Rabbânî, Meşhedli Şîî ulemanın Mâverâünnehirli Sünnî ulemaya karşı yazdıkları bir risaleye karşılık *Redd-i Revâfîz* isimli bir risale kaleme almıştır. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Redd-i Revâfîz*. Şîa hakkında görüşleri için ayrıca bk. Şimşek, "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö. 1034-1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı", 199-209.

¹⁰⁹³ Molla Câmî'nin Şîiler hakkındaki görüşleri için bk. Bâharzî, *Makâmat-ı Câmî*, 181-184, 190-195, 202-214.

¹⁰⁹⁴ Molla Câmî'nin Nûrbahşîyye tarikatı kurucusu Muhammed Nûrbahş ve oğlu Kâsım Nûrbahş hakkındaki eleştirileri için bk. Bâharzî, *Makâmat-ı Câmî*, 235-246.

¹⁰⁹⁵ Esterâbâdî, *Es'ile-i Yûsufiyye*, 119-120.

oğlu Kâsım Nûrbahş'a muhalefetinden dolayı "muânidlerin reisi"¹⁰⁹⁶ olarak nitelemiştir. Başka bir ihtimal de bu dönemde Sünnî olduğundan dolayı İran topraklarından kaçarak Osmanlı'ya iltica eden ve *Nevâkızu'r-Revâfîz* isimli eseriyle Şîa akidesini ve döneminde Kızılbaşların İran'daki eylemlerini eleştiren Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî'nin (öl. 995/1587) Nakşibendiyye'ye mensup olmasıdır. Mîrzâ Mahdûm'un *Nevâkız*'da sûfî meşrep olduğu anlaşılmakta fakat Nakşiliğe mensup olduğuna dair doğrudan bir işaret bulunmamaktadır. Kendisi İran topraklarında Sünnîler'e karşı uygulanan baskıları aktarırken Kızılbaşların Nakşileri katl-i vacip olarak gördüklerini ve 400'den fazla insanı Nakşibendiyye'ye mensup zannederek öldürdüklerini belirtmiştir.¹⁰⁹⁷ Mîrzâ Mahdûm'un Şîîler'in tümünden tasavvufa karşı oldukları iddiasına karşı Tüsterî, bu iddiayı çeşitli delillerle çürütmeye çalışmış ve ayrıca tüm sûfî geleneği savunduğu halde sadece Nakşiliğe sert eleştiriler getirmiştir. Mîrzâ Mahdûm'a karşı sadece Nakşiliği eleştirmiş olması onun bu tarikata mensup olmasından kaynaklanmış olabilir.

Tüsterî, bütün sûfî tarikatların silsilesinin Ali'ye dayandığını ve bunun tek istisnasının Nakşibendiyye olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Nakşiler İmâmiyye Şîası'na olan nefretlerinden dolayı Hz. Ebû Bekir'e dayanan *Bekrî silsile* diye bir silsile icat etmişler ve Ebû Bekir'i marifetin kapısının anahtarı olarak nitelemişlerdir. Bu tamamen uydurma bir silsiledir ve hakiki manada tek silsile Hz. Ali'ye dayanan silsiledir. Nakşiler böyle bir silsile icat ederek icmaya muhalif davranmışlardır. Bu da onların bâtil bir yol üzere olduklarının ispatıdır.¹⁰⁹⁸ Mîrzâ Mahdûm'un mürşidinin yanında uzun süre seyrüsülûk ve riyâzette bulunmasına rağmen kalp gözü açılmayan bir müritten bahsetmesi üzerine¹⁰⁹⁹ Tüsterî, o müridin Nakşibendiliğe mensup olmasından ve Ebû Bekir'e muhabbetinden dolayı Allah'ın onun kalbini mühürlemiş olabileceğini iddia etmiştir.¹¹⁰⁰

2. 11/17. ASIRDA ELEŞTİRİLERİN ŞİÎ SÛFÎLERE YÖNELMESİ ve SÛFÎLERİN MÜDAFAASI

2.1. Tasavvufî İlgili Ayrışmaya Dair İlk Metinler

a) Şîî Sûfîlere Karşı Müteşerrî Ulema: Şeyh Halhâlî Merkezli Edebiyat

Çağdaş araştırmalarda -metinlere yansıdığı şekliyle- Safevîler dönemindeki tasavvuf karşıtlığının ya da çift taraflı mücadelenin başlangıcı 11/17. asrın ikinci

¹⁰⁹⁶ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:149.

¹⁰⁹⁷ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 85b-86a.

¹⁰⁹⁸ Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâşib*, 2:165; Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:5.

¹⁰⁹⁹ Şîrâzî, *Nevâkızu'r-Revâfîz*, 86a.

¹¹⁰⁰ Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâşib*, 2:164.

yarısıyla tarihlendirilmektedirler.¹¹⁰¹ Katalog taramaları esnasında tespit ettiğimiz ve bu dönemi okumada pek bilinmeyen¹¹⁰² iki metin, bu iddianın aksine mücadelenin daha erken bir tarihte yani 11/17. asrın ilk yarısından itibaren başladığını göstermektedir. Meclis-i Şûrâ-yi İslamî Kütüphanesi'nde tek nüshası bulunan ve muhtemelen 1045/1635-1050/1640 tarihleri arasında yazılmış olan *Ma'ârifü'l-hakîka* ve 1054/1644 tarihinde kaleme alınmış Âyetullah Gülpeygânî Kütüphanesi'nde yine tek nüshası¹¹⁰³ bulunan *Devâzdeh Suâl*¹¹⁰⁴ isimli metinler, erken dönemde *müteşerrî ulema* ve *Şîî sûfîler* şeklinde bir ayrışmaya işaret etmektedir.¹¹⁰⁵ Her iki eserin merkezinde de dönemin meşhur Şîî sûfilerinden Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî (öl. 1052/1642) yer almaktadır.

Ma'ârifü'l-hakîka Halhâlî özelinde Şîî tasavvuf geleneğini müdafaa için kaleme alınmıştır. Metnin girişinde yazar, kendisini Nimetullâh Şîrâzî (öl. 1050/1640'tan sonra) olarak tanıtmıştır. Dönemin rical ve fihrist kitaplarını taradığımızda bu kişi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamaktadır. Büyük ihtimalle eser Halhâlî'nin bir dostu veya müridi tarafından kaleme alınmış ya da bu şahıs müstear isim kullanmıştır. Eserin girişinde yazar kendisini şu şekilde tanıtmaktadır:

İmdi biliniz ki, bu risale bazı hakikatleri ve incelikleri beyan etmek için *Ma'ârifü'l-hakîka* diye isimlendirilmiştir. Hidâyetullâh Seyyâr [?] ¹¹⁰⁶ diye meşhur olan bu fakîr, hakîr Ni'metullâh ibn Rahmetullâh Şîrâzî, dostlardan birisinin ısrarıyla *Tebşîratü's-sâlikîn tezkiyetü li't-tâlibîn* isimli risaleyi yazmıştır. Bu risalede şeytanî vesveseler ve nefsanî hastalıklardan dolayı hased, inad, fitne ve fesad erbabının Mevlânâ'nın *Meşnevî*'si üzerine inceleme ve araştırmalarına ve Vâiz Halhâlî diye bilinen Mevlânâ Edhem Uzletî'ye karşı yapılan itirazlara cevap verilmiştir.¹¹⁰⁷

Yazarın ifadesine göre kendi döneminde fırka-i nâciye olan İmâmiyye Şîası müntesipleri arasında Şîî sûfîler ve tasavvuf inkârcıları şeklinde bir ayrışma meydana

¹¹⁰¹ Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 139; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:788; Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*, 258-259.

¹¹⁰² Tespit edebildiğimiz kadarıyla çağdaş araştırmalarda bu iki metin, Safevîler dönemindeki dinî düşünce ve tasavvuf karşıtlığının teşekkülüne dair herhangi bir okumaya dâhil edilmemiştir. Bk. Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 326-328; Anzali, *Mysticism in Iran*, 39-42; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*; Zerrînkûb, *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*; Anzali, *Safavid Shi'ism*.

¹¹⁰³ Bu nüshanın temin edilmesindeki yardımlarından dolayı Dr. Sümeyye Agababâî'ye teşekkür ederim.

¹¹⁰⁴ Müellif eserin ismini *Devâzdeh suâl* şeklinde zikretmemiştir. Fakat 12 itirazda konuyu açıklayacağını belirtmiştir. Bk. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 2b. Bundan dolayı olsa gerek katalogda eserin ismi *Devâzdeh suâl* şeklinde verilmiştir. Biz de yaptığımız atıflarda bu ismi kullanacağız.

¹¹⁰⁵ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 1b-3a; Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 2a.

¹¹⁰⁶  Bu kısmı okunamamaktadır. Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 1b.

¹¹⁰⁷ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 1b.

gelmiş ve Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî, Şeyh Zâhid, Şeyh Şihâbüddîn, Şeyh Bahâî ve Halhâlî gibi Şîî sûfilere karşı lanet okuyan tasavvuf inkârcısı ve muânid bir taife ortaya çıkmıştır.¹¹⁰⁸ Bu ayrışmanın küllî bir ayrışmaya mı yoksa Tebriz ve Erdebil merkezli yerel bir ayrışmaya mı işaret ettiğini tespit etmek biraz zor gözükmemektedir.¹¹⁰⁹ Her ne kadar metin içindeki kurgu, daha çok Tebriz ve Erdebil merkezli bir ayrışmaya işaret etmekteyse de metin, küllî bir tasavvuf müdafaası şeklinde kaleme alınmıştır. Soruları ve cevapları dikkate aldığımızda bu dönemden önce tasavvuf karşıtlığına dair bir geleneğin oluştuğu ve bu metnin sonuç ve çerçeve metin olarak vücuda geldiği düşünülebilir. Metne göre bu mücadele henüz haklarında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız tasavvuf muhalifi Tebriz şeyhülislâmı ve kadısı ile bu dönemde halkın yoğun teveccühüne mazhar olan bir yönüyle de şeyhülislâmın Tebriz merkezli dinî otoritesi için tehdit unsuru olan Şîî sûfî Vâiz Halhâlî ve müritleri arasında geçmektedir. Metin boyunca tasavvuf muhalifi ulemanın bu geleneğe dönük itirazları cevaplanmaya, tabi bu arada Şîî tasavvuf geleneğinin tabiri caizse akidesi de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Metnin ne zaman yazıldığını tespit etmek önemli sorunlardan birisidir. Ferâğ kaydı bulunmadığından dolayı yazıldığı veya istinsah edildiği yılı tam olarak tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte metin içi verilerden yaklaşık olarak yazıldığı dönemi tespit etmek mümkündür. Metinde Şeyh Bahâî (öl.1030-1031/1622) ve Muhammed Hüseyin Hakkâk (öl. 1037/1627)¹¹¹⁰ için “merhûm” ifadesi kullanılmakta,¹¹¹¹ Molla Sadrâ (öl. 1050/1640 [?]) için “Kum’daki yaklaşık 30 yıllık uzlet hayatını bitirdi şimdi Şiraz’da ikamet etmektedir”¹¹¹² bilgisi verilmektedir. Ayrıca “Şu an, Mevlânâ [Halhâlî] bir süredir bu temiz şehrin [Erdebil] mescid-i camiinde Allah’ın kullarına rehberlik etmekle meşgul”¹¹¹³ ifadesinden de anlaşılacağı üzere metin, Vâiz Halhâlî’nin (öl. 1052/1642) henüz hayatta olduğu bir dönemde kaleme

¹¹⁰⁸ Şîrâzî, *Ma’ârifü’l-hakîka*, 2a.

¹¹⁰⁹ Bu iki metin dışında bizzat reddiye edebiyatı şeklini alması da daha erken dönemde bir ayrışmaya işaret eden rivayetler mevcuttur. Halhâlî’nin aktardığına göre, bir vaizin meşhur sûfilere lanet ettiğine dair kendisine nakilde bulunduklarında, Şeyh Bahâî (öl.1030-1031/1622), buna tepki göstermiş ve bu tutumun hatalı olduğunu belirtmiştir. Bk. Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 18 (307). Bunun yanında Muhakkik Erdebîlî’nin (11/17. asır) bahsettiğine göre Nûrbahşiyye silsilesinden şeyhi Kadı Esed (öl. 1048/1638), İsfahan’da tasavvuf inkârcısı birisiyle tartışmış ve bir meczubun kerameti sayesinde bu münazaradan galip çıkmıştır. Bk. Erdebîlî, *Riyâzü’l-’ârifîn*, 400-401. Ayrıca Kaşan’da doğan ve ikamet eden Muhakkik Erdebîlî’ye göre bu dönemde Şîî sûfiler, *Hallâc mezhebi*’ne tabi olmakla itham edilmişler ve zındıklıkla suçlanmışlardır. Bk. Erdebîlî, *Riyâzü’l-’ârifîn ve minhâcû’s-sâlikîn*, 150-153. Bu veriler sûfilere yönelik karşıtlığın başka şehirlerde de yaygınlaşmış olduğunu göstermektedir.

¹¹¹⁰ Halhâlî’ye göre Nûrbahşiyye tarikatı silsilesinden Hakkâk, 1037/1627 yılında ishal hastalığından dolayı Tebriz’de vefat etmiştir. Kabri de bu şehirdedir. Bk. Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 97 (317).

¹¹¹¹ Bk. Şîrâzî, *Ma’ârifü’l-hakîka*, 14b, 22a, 46b.

¹¹¹² Şîrâzî, *Ma’ârifü’l-hakîka*, 40^a.

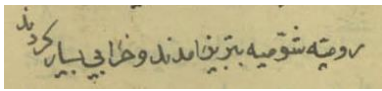
¹¹¹³ Şîrâzî, *Ma’ârifü’l-hakîka*, 82a.

alınmıştır. Zaman aralığını daraltacak başka bir veri de metinde geçen “Uğursuz Rûmîler Tebriz’e geldiler ve şehri çok harap ettiler” ¹¹¹⁴ cümlesidir. Burada büyük ihtimalle Osmanlı’nın 1045/1635 yılında düzenlediği İran seferi¹¹¹⁵ sonucu Tebriz’i alması kastedilmektedir. Bu bilgileri hesaba kattığımızda eserin 1045/1635-1050/1640 tarihleri arasında yazıldığını söyleyebiliriz.

Ma‘ârifü’l-hakîka, Halhâlî’yi müdafaa için yazılmışken, *Devâzdeh Suâl* onun tasavvuf anlayışını eleştirmek maksadıyla kaleme alınmıştır. Metnin girişinde yazar, eseri yazma sebebini şu şekilde açıklamaktadır:

İmdi [...] ¹¹¹⁶ sahih hadiste Peygamber buyurmaktadır ki, “Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan birisi nâcî ve doğru yoldadır, diğerleri ise helak ve ziyanda olanlardır.” Bu zamanda- ki sene 1054-¹¹¹⁷ kendisini fırka-i nâciye bilenler, Şîî olarak isimlendirenler, takva ve doğruluğunu kâmil bilenler iki fırkaya ayrılmışlardır. Bunlar: müteşerrîler ve sûfilerdir. Sûfilerin bir grubunun sözleri ve ibareleri nebevî şeriata uygundur. Diğer grubun sözleri ve ibareleri ise vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihâda delalet etmektedir. [...] ¹¹¹⁸ Onlar, halkı ilim ve akıl noksanlığından dolayı yoldan çıkarmakta, zındıklık ve ilhada sürüklemektedirler. [...] ¹¹¹⁹ Bu taifenin bazı kitaplarında nakledilen ve zikredilen şiirler, hikayeler ve nükteler zâhiren şer‘î kanunlarla muvâfık değildir. [...] ¹¹²⁰ Bu risale [12 İmama nispetle] 12 soru şeklinde tertip edilmiş, bu taifenin anlaşılmayan sözleri ve bu sözlerinin zâhirindeki fâsîd manalar 12 itirazda ortaya konulmuştur. ¹¹²¹

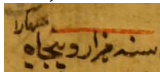
Eser, “...Allah’ın mülkünü ve saltanatını ebedi kıldığı, ihsan ve adaletini âlemlere yaydığı asrın padişahı, 12 imama tabi ve pak Şîa akidesine sahip II. Şah Abbas...”¹¹²² ifadesinden de anlaşıldığı gibi II. Şah Abbas’a (1052/1642-1077/1666) ithaf edilmiş ve onun iktidarının ikinci yılında kaleme alınmıştır.



¹¹¹⁴ Şîrâzî *Ma‘ârifü’l-hakîka*, 72^b.

¹¹¹⁵ Bk. Gündüz, “Safevîler”, 35:457-459.

¹¹¹⁶ Bu kısımlar mürekkebin dağılması sebebiyle okunamaz durumdadır. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 1^b.



¹¹¹⁷ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 2^a.

¹¹¹⁸ Bu kısımlar mürekkebin dağılması sebebiyle okunamaz durumdadır. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 2^a.

¹¹¹⁹ Bu kısımlar mürekkebin dağılması sebebiyle okunamaz durumdadır. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 2^a-2^b.

¹¹²⁰ Bu kısımlar mürekkebin dağılması sebebiyle okunamaz durumdadır. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 2^a-2^b.

¹¹²¹ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 1^b-2^b.

¹¹²² Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 2^b.

Devâzdeh Suâl tasavvuf karşıtlığının ham halini temsil etmektedir. Henüz kavramsal dışlama ve tasavvuf karşıtlığı üzerinden tarih inşası söz konusu değildir. Örneğin sonraki dönemde Şîî sûfî geleneğe karşı dışlayıcı içeriğe sahip ve marjinal bir konumlandırmanın amaçlandığı “Hallâciyye Mezhebi’ne tabi olma” kavramı henüz tedavüle girmemiş ve Hallâc-ı Mansûr’un sefirlik iddiası gündeme gelmemiştir. Daha sonraki dönemde yazılmış metinlerin aksine Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî hakiki bir sûfî olarak tarif edilmiş, tasavvuf karşıtı Şîî ulema ve metinleriyle ilgili bir listeye yer verilmemiştir. Belki de bu metni, sonraki dönemde teşekkül eden kitlesel tasavvuf karşıtlığı için çerçeve metin olarak düşünebiliriz. Sonraki metinlerin büyük çoğunluğunda olduğu gibi bu iki eser de on iki imama nispetle on iki fasıldan veya itirazdan oluşmaktadır.¹¹²³

Tasavvuf müdafaası (*Ma ‘ârifü’l-ḥakîka*) ve eleştirisi (*Devâzdeh Suâl*) için kaleme alınmış olmakla birlikte bu iki eserde, dönemin dinî düşüncesi ve sosyo-politik gelişmelerine dair bazı kıymetli bilgiler verilmektedir. Mesela bu dönemde Tebriz, Erdebil ve Kazvin gibi kuzey batı şehirlerini kasıp kavuran ve pek çok insanın ölmesine sebep olan taun hastalığı, bir şekilde tasavvuf üzerine yürütülen polemiğin bir parçası haline getirilmiştir. Şîî akide açısından taun bölgesinden kaçmanın haram olduğu iddia edilmiş ve Halhâlî’ye bu kaçışa engel olmadığı için eleştiriler getirilmiştir.¹¹²⁴ Ayrıca, bu dönemde Tebriz’de kadılık ve şeyhülislâmlık gibi görevler icra eden ulemanın halkla ilişkisi, yargılama süreçleri ve *Ma ‘ârifü’l-ḥakîka* müellifine göre bu kadıların yolsuzlukları ve rüşvet almalarıyla ilgili bilgiler de ferdi kusurlar üzerinden tasavvuf muhaliflerinin düşüncelerini itibarsızlaştırmak için kullanılan malzemeye dönüştürülmüştür.¹¹²⁵ Bunun yanında Osmanlı’nın İran seferi, nihayetinde Tebriz’i alması ve devamında Tebriz’de yaşananlar,¹¹²⁶ Sünnîler’den kalan topraklar ve vakıflar da tartışmanın parçası haline gelmiştir.¹¹²⁷

Önemli konulardan birisi de daha sonra kaleme alınmış metinlerde de sıklıkla göreceğimiz üzere, bu iki metinde taraflar belirli yöntemlere başvurarak Şah ve yönetimini yanlarına çekmeye ve bu sayede mücadelelerinde siyasî nüfuz elde etmeye çalışmışlardır. *Ma ‘ârifü’l-ḥakîka* müellifi, eserine tasavvuf muhalifi ulemanın şeyhlerin

¹¹²³ *Devâzdeh suâl* isminden anlaşıldığı gibi 12 baktan oluşmaktadır. Zaten müellif bizzat kendisi sûfilere yönelik 12 itiraz sıralayacağını demektedir. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 2^b. *Ma ‘ârifü’l-ḥakîka* ise müellif zikretmese ve muhtemelen müstensihin hatasından dolayı babların sıralaması 9. baktan sonra karışsa da toplamda 12 baktan oluşmaktadır. Bk. Şîrâzî, *Ma ‘ârifü’l-ḥakîka*, 56^a ve devamı.

¹¹²⁴ Şîrâzî, *Ma ‘ârifü’l-ḥakîka*, 31a-37^b.

¹¹²⁵ Şîrâzî, *Ma ‘ârifü’l-ḥakîka*, 66^a ve devamı.

¹¹²⁶ Bk. Şîrâzî, *Ma ‘ârifü’l-ḥakîka*, 72^b.

¹¹²⁷ Şîrâzî, *Ma ‘ârifü’l-ḥakîka*, 85^a-86^a.

şeyhi Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye lanet ettiklerine dair bilgiyle başlar,¹¹²⁸ bundan dolayı onları nimet nankörü olarak niteler ve bu duruma şu sözlerle tepki gösterir:

Bu nimet kâfiri [tasavvuf muhalifi şeyhülislâm veya kadı] biraz olsun düşünmez mi ki, dinimiz ve dünyamız her ikisi de sûfilerin bereketiyle ayakta kaldı. Çünkü Şeyh Safî'nin tasavvufu sayesinde padişahlar, onun oğulları, kızları ve müridleri çoğaldı. Onlar padişah oldular, bu mezhebi yaydılar ve saltanat bu silsilede bâki kaldı.¹¹²⁹

Devâzdeh Suâl müellifi ise, eserin girişinde sûfilerin bir kısmının hak yol üzere ve fikirlerinin şeriatla muvâfık olduğunu, diğer bir kısmının fikirlerinin ise vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihâda delalet ettiğini ve şeriata muhalif olduğunu belirtmektedir.¹¹³⁰ İlk bakışta sûfilerin bir kesimine müspet bir bakış açısına sahip olduğuna dair bir kanaat oluşmakla birlikte, eser boyunca neredeyse bütün sûfî geleneği eleştirmekte ve hiçbir sûfî kesim hakkında müspet ifade kullanmamaktadır. Bunun tek istisnası Safeviyye tarikatıdır. Esas itibarıyla eserin geneli dikkate alındığında yazarın, eserin başında bahsettiği ve hak yol üzere olduğunu belirttiği sûfî kesimle kastının sadece Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye bağlı Safeviyye silsilesi ile Şah İsmâil ve ona bağlı Kızılbaşlar olduğu anlaşılmaktadır. Daha önceki kısımlarda diğer sûfileri hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûda inanmakla, şeytanı, Muâviye, Yezîd'i ve diğer şahsiyetleri hoş görmekle, şeriatı hafife alarak ibadetleri terk etmekle, Sünnî menşei olmakla, teşbih ve tecsime inanmakla itham ettikten sonra hak yoldaki sûfiler olarak nitelediği Safeviyye silsilesinin, Şah İsmâil ve onun bahadırlarının (Kızılbaşlar), diğer sûfilerin aksine mutaassıp Şiîler olduklarını, bu silsilenin Şiîliği yaymak için her türlü gayreti gösterdiğini, "Ene'l-hak" anlayışını kastederek kendilerini ilah olarak görmediklerini, ölene kadar namaz kılmayı hak bildiklerini, şeytanı hoş görmeyip onu münkir ve bâtıl kabul ettiklerini, şeriatın dışına hiçbir zaman çıkmadıklarını ve Allah'ın zatını varlıkların yaratıcısı zorunlu varlık, kendilerini ise mümkün varlık olarak kabul ettiklerini belirtmektedir.¹¹³¹

Burada üzerinde durulması gereken önemli noktalardan birisi bu metinlerin üretildiği dönemdeki siyasî zemin ve bu zeminin şekillendirici etkisidir. *Ma'ârifü'l-hakîka* nispeten merkezî otoritenin güçlü olduğu I. Şah Safî (1038-1629/1052-10642), *Devâzdeh Suâl* ise II. Şah Abbas (1052/1642-1077/1066) dönemlerinde yazılmıştır. I. Şah Safî döneminde müteşerrî ulema yeterince teveccüh görememiş,¹¹³² II. Şah

¹¹²⁸ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 1^b-2^a.

¹¹²⁹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 73^a-74^b.

¹¹³⁰ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 2^a-2^b.

¹¹³¹ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 44^a-44^b.

¹¹³² Bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:510-524. Ayrıca sûfî-filozoflardan Mîr Ebû'l-Kâsım b. Mîrzâ Fındıriskî (öl. 1050/1640-41) I.Şah Safî nezdinde büyük itibara sahipti. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 5:499, 5:505.

Abbas'ın ise sûfilere bakışı müspet yönde olmuştur.¹¹³³ Sonraki dönem tasavvuf reddiyeleri ise Şah Süleyman (1077/1666-1105/1694) ve Şah Hüseyin Mirzâ döneminde (1105/1694-1135/1722) yani merkezî otoritenin iyice zayıfladığı ve ulemanın otoritesini pekiştirdiği döneme tekabül etmektedir. Muhtemelen buna bağlı olarak *Devâzdeh Suâl*'deki tasavvuf eleştirilerinde mümkün olduğunca Safevî tarikatıyla ilişkilendirilebilecek bir eleştiriden kaçınılmıştır. Örneğin *Devâzdeh Suâl*'de Safeviyye tarikatı silsilesinde yer alan Ma'rûf el-Kerhî ve Hasan-ı Basrî gibi şahsiyetlere herhangi bir tenkit söz konusu değilken, ilerde değinileceği üzere sonraki dönemde bizzat bu sûfiler tartışmanın merkezine taşınıp tekfir edileceklerdir.

Bu metinlerde dikkat çeken diğer bir önemli nokta da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin sûfî kimliğinin her iki taraf açısından tartışma konusu yapılmamasıdır. Sonraki dönemde kaleme alınan metinlerde bu kimlik tartışma konusu olacak ve tasavvuf muhalifleri tarafından genel olarak Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî, muhalif yönetimin (Sünnîler'in) tahakkümünden dolayı takiyye gereği sûfî görünen tasavvuf muhalifi bir Şîî olarak resmedilmeye çalışılacaktır. Muhtemelen bu dönüşümün asıl sebebi, sonraki metinlerin yazıldığı dönemde merkezî otoritenin zayıflamasıyla birlikte, ulemanın baskınlığını hissettirmesidir.

Süreç içerisinde metinlerin içeriğinin değişimini Hallâc-ı Mansûr üzerine yürütülen polemiklerden de okuyabiliriz. Bu iki metinde Hallâc-ı Mansûr'un müdafaası veya eleştirisi "Ene'l-hak" anlayışı özelinde marifetullah konusunda yürütülmüştür.¹¹³⁴ Sonraki dönemde yazılan metinlerde ise Hallâc, Şîî sûfilerin de elini zayıflatan ve Şîî akide açısından müntesiplerini tahrik edici haliyle, yani 12. imamın sefiri olduğu iddiasında bulunduğu şekliyle gündeme gelecektir.

Ma'ârifü'l-hakîka ve *Devâzdeh Suâl* birbiriyle ilişkili durmamaktadır. Yani içeriğin benzerliğine rağmen ikinci metnin birincisine reddiye olarak yazıldığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Muhtemelen her ikisinin de beslendiği ve metinlerin içeriğini şekillendiren ve Halhâlî'ye reddiye olarak yazılmış bir ana metin ya da metinler söz konusuydu. *Ma'ârifü'l-hakîka*'nın girişinde müellif, hased ve inad erbabının yani tasavvuf muhaliflerinin itirazlarını cevaplamak ve sûfî geleneği müdafaa etmek için

¹¹³³ II. Şah Abbas sûfiler için İsfahan'da tekke inşa ettirmiş ve buraya mülkler vakfetmiştir. Bk. Muhammed Tâhir Vahîd Kazvînî, *Abbâsnâme*, tsh. Âgâ-yi İbrâhim Dihgân (Erâk: Kitâbfurûşî Dâvûdî Erâk, 1329), 256; Muhsin Keyanî, *Hankahlar tarihi*, trc. Süleyman Gökbulut - Ali Ertuğrul (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 274-275. Sûfî hekimlerden Muhammed Hüseyin Kummî (11/17. asır) ve kardeşi Muhammed Saîd Kummî (öl. 1103/1691) Şah nezdinde itibar sahibiydi. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:284. Ayrıca bk. Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Sirâcü's-sâlikîn* (*Müntehab Meşnevî-i ma'nevî*), thk. Cûyâ? Cihanbahş? (Tahran: Miras-i Mektûb, 1380), 68 (muhakkikin önsözü).

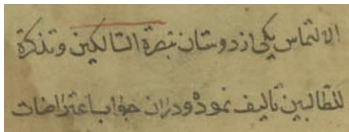
¹¹³⁴ Bk. Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 9^a, 24^a-24^b; Müellifi Meçhul, *Devâzdeh suâl*, 9^a-9^b.

Tebşiratü's-sâlikîn tezķiretû li't-ťâlibîn isimli bir eser kaleme aldığını belirtmektedir.¹¹³⁵ Ayrıca muhtemelen *Meşnevî*'yi şerh ettiğini kast ederek, Halhâlî'nin Mevlânâ'nın *Meşnevî*'si üzerine inceleme ve araştırmalar yaptığını, dönemin muânidlerinin de buna tepki gösterdiğini ifade etmektedir.¹¹³⁶ Halhâlî, tasavvuf muhalifi olarak tavsif edilen şeyhülislâm ve ona yakın cemaatin itirazlarının yazılı olarak kendisine gönderilmesini istemiştir. Bu isteğine, karşı taraf soruların çok fazla olduğu, yazmak yerine bir mecliste münazara edilmesinin daha kolay olacağı şeklinde cevap vermiştir.¹¹³⁷ Bundan önce ve sonra iki taraf arasında yazıya dökülen başka metinler veya mektuplar olup olmadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. *Devâzdeh Suâl*'in genel olarak içeriğini dikkate aldığımızda Halhâlî'yi müdafaa ve eleştiri için yazılmış başka metinlerin de olması muhtemeldir. Ayrıca *Devâzdeh Suâl*'e Halhâlî tarafının cevap mahiyetinde bir eser yazdığına dair ulaşabildiğimiz herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Söz konusu metinlerin tespit edilmesi halinde bu dönemdeki sûfî düşünceye ve bu geleneğe karşı oluşan muhalefetin boyutlarına dair resmi daha net olarak ortaya çıkarmak mümkün olacaktır.

b) Kummî ile Meclisî Arasında Tasavvufun Menşesine Dair Münazara

Şeyh Halhâlî üzerinden oluşan edebiyatı bir kenara bırakırsak, 1055/1645 sonrasında tasavvuf karşıtı ve bu geleneğin müdafaası adına pek çok metin kaleme alınmıştır. Bu dönemden itibaren Halhâlî etrafında oluşan edebiyata kıyasla retoriği, diyalektığı ve kurgusu daha güçlü, mezhebin ana metinlerine ve önde gelen şahıslarına atıfla daha köklü bir yazıcılık ortaya çıkmıştır. Bu edebiyatın oluşmasında 11/17. asrın en meşhur tasavvuf ve felsefe muhaliflerinden Seyyid Muhammed Mîrlûhî Sebzuvârî (öl. 1085/1674 [?]) ve özellikle de Muhammed Tâhir Kummî'nin (öl. 1098/1687) önemli payları vardır.

Muhammed Tâhir Kummî, İslamî ilimlerde ciddi eserler ortaya koyamamış, ilmî birikimini daha ziyade felsefe ve tasavvuf geleneklerine yönelik reddiyelere tahsis etmiş



¹¹³⁵ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 1b. Katalog taramalarında böyle bir eser tespit edemedik. Muhtemelen bu eser günümüze ulaşmamıştır.

¹¹³⁶ Cümleden müellifin mi yoksa Halhâlî'nin mi *Meşnevî*'ye şerh yazdığı tam anlaşılamamaktadır. Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 1^b.

¹¹³⁷ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 71a-71^b.

ve asıl şöhretini de bu iki geleneğe yönelik mücadelesiyle kazanmıştır.¹¹³⁸ Bu anlamda onun ilk karşılaşması dönemin meşhur muhaddis sûfilerinden İsfahan Cuma imamı Muhammed Takî Meclisî'yle (öl. 1070/1659) olmuştur. Kummî'nin genç denebilecek bir yaşta Meclisî gibi bir ilmî otoriteyle ve Mîrlûhî'nin (öl. 1085/1674 [?]) ifadesiyle “İsfahan'da halk tarafından çok sevilen ve şöhret sahibi bir âlimle”¹¹³⁹ mücadelesi dikkatleri onun üzerine çekmiştir. Fakat Kummî ve Meclisî'nin karşı karşıya gelmesi hesaplanmış ve planlanmış bir hadise değildi.

Hikâyeye göre Kummî, Şîî tasavvuf geleneğine karşı bir reddiye kaleme almış, Mîrlûhî'nin “Hallâc-ı Mansûr müridi” olarak nitelediği Ali Beg isminde Meclisî'nin taraftarlarından birisi bu risaleyi çalarak İsfahan'a götürmüş¹¹⁴⁰ ve Meclisî'ye vermiştir. Meclisî, bu risaleye cevaben tasavvufu müdafaa maksadıyla bir reddiye yazmış ve onun reddiyesine karşılık Kummî tekrar bir reddiye kaleme almıştır. Meçhul bir kişi de bu üç risaleyi bir araya getirmiş, bu metinlerin muhakemesi için dördüncü bir risale eklemiş ve ismini *Tavzîhü'l-meşrabîn ve tenkîhü'l-mezhebîn* koymuştur. Daha sonra bu metindeki dördüncü fasılları metinden çıkarıp metni özetlemiş ve ismini *Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh* veya *Muhtaşaru't-tavzîh* şeklinde isimlendirmiştir. Mîrlûhî'nin “Şu an İsfahan'da bu metnin binlerce nüshasını bulmak mümkündür”¹¹⁴¹ ifadesinden sonraki süreçte bu kitabın halk arasında şöhret bulmaya ve tasavvuf üzerine yürütülen tartışmalarda çerçeve metin olmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Tavzîhü'l-meşrabîn ve tenkîhü'l-mezhebîn isimli eserin akıbeti konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz, fakat *Muhtaşaru't-tavzîh*'in (*Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh*) çeşitli nüshaları günümüze ulaşmıştır. *Muhtaşaru't-tavzîh*'in girişinde bu risalelerin tertibi konusunda şu şekilde kayıt düşülmüştür:

İmdi, İmâmiyye âlimlerinden birisi mutasavvıf taifeyi zemmetmek için bir risale yazdı. Hazreti Mevlânâ Muhammed Takî b. Meclisî bu risaleye bir reddiye yazdı. Müellif [ilk âlim], onun bu risalesine bir reddiye kaleme aldı. Diğer iki risale ilk risalenin hâşiyesinde yer almaktaydı. Başka birisi bu risaleleri bir sıraya koydu ve yirmi üç bab şeklinde tertip etti. Her bab dört fasıl ihtiva etmektedir. Bu kitabın ismini *Tavzîhü'l-meşrabîn ve*

¹¹³⁸ Nitekim Kummî'nin tasavvuf reddiyelerine karşı bu dönemde Şîî sûfi birisi tarafından kaleme alınan *Fütûhu'l-mücâhidîn* isimli eserde onun tasavvuf ve felsefe geleneklerine karşı yazdığı reddiyelerle meşhur olduğu belirtilmiş ve buna “Eğer meşhur olmak istiyorsan sûfilerle uğraşmayı bırak, Ebû Hanîfe'nin bidatlerini yaz” şeklinde tepki gösterilmiştir. Bk. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, 11a-11b.

¹¹³⁹ Seyyid Muhammed b. Muhammed Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 243-244.

¹¹⁴⁰ Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 247.

¹¹⁴¹ Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833 246.

tenkîhü'l-meṣṣabîn koydu. Her babın dördüncü fasılları [diğer üç risalenin] muhakamesi için ilave edilmiştir. Bu fakir bu fasılları [dördüncü fasılları] metinden çıkardı. Münazara taraflarının risalelerini özetledi ve ismini *Muhtaşaru't-tavzîḥ* [*Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ*] koydu.¹¹⁴²

Bu ifadelerden *Tavzîḥü'l-meṣṣabîn ve tenkîḥü'l-meṣṣabîn ve Muhtaşaru't-tavzîḥ* (*Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ*) ilişkisine dair bazı tahminler yürütmek mümkündür. Muhakeme için yazılmış 4. fasılları da ihtiva eden metnin ismi *Tavzîḥü'l-meṣṣabîn*, sadece Kummî ve Meclisî'nin münazaralarının yer aldığı ve 4. fasılların bulunmadığı metnin *Muhtaşaru't-tavzîḥ* olması veya yazarın ifadelerini dikkate aldığımızda *Muhtaşaru't-tavzîḥ*'in üç risalenin de özeti olması ihtimal dâhilindedir.¹¹⁴³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hikâyeden ilk olarak bahseden kişilerden birisi dönemin meşhur tasavvuf muhalifi ve aynı zamanda Meclisî'ye tasavvufa meyyal olduğu gerekçesiyle sert eleştiriler getiren Mîrlûhî'dir (öl. 1085/1674 [?]). Kendisi tasavvufa reddiye amacıyla müstear isimle yazdığı *Salvetü's-Şî'a*'da bu hikâyeye yer vermiş, ayrıca *Kifâyetü'l-mühtedî (Erba'în)* isimli eserinin sonunda Muhammed Takî

¹¹⁴² Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ”, 1388, 1:833. *Muhtaşaru't-tavzîḥ* nüshaları arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Mesela Meclis Kütüphanesi'nde bulunan 1568/5 numaralı nüshanın girişinde yukarıdaki ifade şu şekildedir: “İmdi, İmâmiyye âlimlerinden birisi bidatçı taifeyi zemmetmek için bir risale yazdı. Meşhur sûfî âlimlerden birisi de bu risaleye bir reddiye yazdı. Müellif [ilk âlim], onun bu risalesine bir reddiye kaleme aldı. Diğer iki risale ilk risalenin haşiyesinde yer almaktaydı. Başka birisi bu risaleleri bir sıraya koydu ve yirmi üç bab şeklinde tertip etti. Her bab dört fasıl ihtiva etmektedir. Bu kitabın ismini *Tavzîḥü'l-meṣṣabîn* koydu. Her babın dördüncü fasılları [diğer üç risalenin] muhakamesi için ilave edilmiştir. Bu fakir bu fasılları [dördüncü fasıllar] hazfetti. Münazaranın risalelerini özetledi.” Kummî - Meclisî, *Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ*, 97b-98a. Ca'feriyan'ın Mar'aşî nüshasını esas alarak neşrettiği metinde Meclisî ismi bizzat zikredilmekte ve Meclis nüshasındaki “Meşhur sûfî âlimlerden birisi de bu risaleye bir reddiye yazdı” ifadesi yerine “Hazreti Mevlânâ Muhammed Takî b. Meclisî bu risaleye bir reddiye yazdı” şeklinde bir ifade geçmektedir. Meclis nüshasında “İmâmiyye âlimlerinden birisi bidatçı taifeyi zemmetmek için bir risale yazdı” ifadesi Mar'aşî nüshasında “İmâmiyye âlimlerinden birisi mutasavvıf taifeyi zemmetmek için bir risale yazdı” şeklindedir. Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ”, 1388, 1:833. Ayrıca, Mar'aşî nüshasında dîbâcenin sonunda “Sonra bu risaleyi *Muhtaşaru't-tavzîḥ* şeklinde isimlendirdi” ifadesi Meclis nüshasında bulunmamaktadır. Krş. Kummî - Meclisî, “Risâle-i uşul-u fuşûlu't-tavzîḥ (*Muhtaşaru't-tavzîḥ*)”, 1388, 1:833; Molla Muhammed Tâhir Kummî - Muhammed Takî Meclisî, *Risâle-i uşul-u fuşûlu't-tavzîḥ (Muhtaşaru't-tavzîḥ)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1568/5, 98b. Bunun dışında, Mar'aşî nüshasında metnin en sonunda risaleleri tertip edip özetleyen kişi veya müstensih tarafından eklenen “Eğer bir kişi bu konuda daha fazla bilgi sahibi olmak isterse, *Tavzîḥü'l-meṣṣabîn ve tenkîḥü'l-meṣṣabîn* kitabını incelemesi gerekir” ifadesi Gülpeygânî ve Meclis nüshalarında bulunmamaktadır. Krş. Kummî - Meclisî, *Risâle-i uşul-u fuşûlu't-tavzîḥ (Muhtaşaru't-tavzîḥ)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1568/5, 153a; Kummî - Meclisî, “Risâle-i uşul-u fuşûlu't-tavzîḥ (*Muhtaşaru't-tavzîḥ*)”, 1388, 1:882; Molla Muhammed Tâhir Kummî - Muhammed Takî Meclisî, *Risâle-i uşul-u fuşûlu't-tavzîḥ (Muhtaşaru't-tavzîḥ)*, Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygânî, nr. 29/43-5703/3, 61a.

¹¹⁴³ Ca'feriyan neşrinde *دهد* [اختصار] (Münazaracı tarafların görüşleriyle yetinilecektir” veya köşeli parantez içindeki kelimeyi esas aldığımızda “Münazaracı tarafların görüşleri özetlenecektir” şeklindeki ifadededen, orijinal metinde *دهد* ifadesinin olduğu *اختصار* ifadesinin nâşir tarafından eklediği anlaşılmaktadır. Bk. Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ”, 1388, 1:833. Bu bilgileri esas aldığımızda müellifin 4. fasılları çıkarıp Meclisî ve Kummî'nin yazdığı risalelerle yetineceği manası çıkmaktadır. Bundan dolayı *Muhtaşaru't-tavzîḥ*'in diğer üç risaleye dokunulmadan 4. fasılların çıkarıldığı metin olması muhtemeldir.

Meclisî ve oğlu Muhammed Bâkır Meclisî'yi çeşitli konularda eleştirdikten sonra baba Meclisî'nin İsfahan'da minberlerde Hallâc-ı Mansûr gibi tasavvuf büyüklerine methiyelerde bulunarak halkın imanını ifsat ettiğini ifade etmiş ve devamında söz konusu hikâyeyi aktarmıştır.¹¹⁴⁴

Söz konusu hikâyenin doğruluğu özellikle de ikinci risalenin Meclisî'ye aidiyeti konusunda günümüze kadar devam eden tartışmalar söz konusudur. Geç dönem yazarlardan bu hikâyenin asılsız olduğunu ve söz konusu reddiyenin Meclisî'ye ait olmadığını düşünenler vardır.¹¹⁴⁵ Bazıları ise muhafazakâr bir tutumla Meclisî, Kummî ve Mîrlûhî gibi Şîa'nın büyük âlimlerinin arasında düşmanlık çıkarmak için o dönemdeki Şîa düşmanları tarafından bu hikâyenin nüshalara eklendiği görüşündedir.¹¹⁴⁶ Fakat iddiaların aksine bu hikâye Meclisî hayattayken veya vefatının hemen sonrasında meşhur olmuş ve hem tasavvuf muhalifleri hem de sûfiler yazdıkları metinlerde bu hikâyeye sıklıkla atıfta bulunmuşlardır.

1060/1650 yılında yani Meclisî'nin (öl. 1070/1659) henüz hayatta olduğu bir tarihte kaleme alınan *Salvetü's-Şî'a*'nın girişinde Meclisî-Kummî arasındaki reddiyelerin hikâyesine yer verilmiş ve bu risalede *Tavzîhü'l-meşrabîn*'in özetleneceği ifade edilmiştir.¹¹⁴⁷ Aynı şekilde Kummî'nin müstear isimle veya ona yakın birisinin onun *Tühfetü'l-aHYâr* isimli eserine bazı ilaveler yaparak kaleme aldığı Şîî tasavvuf geleneğine karşı yazılan *Hidâyetü'l-'avâm* isimli eserde (telif tarihi: 1075/1664-1078/1666 arası) Meclisî'nin bu dönemde sûfililiğiyle meşhur olduğu ve Kummî'nin tasavvuf reddiyesine cevap mahiyetinde bir risale yazdığı ifade edilmiştir.¹¹⁴⁸ Aynı eserde sûfî temayülünden dolayı Muhammed Takî Meclisî'ye sert eleştiriler yönelmiş ve Meclisî ile Kummî arasındaki reddiyeler hakkında şu şekilde açıklamada bulunulmuştur:

Muhammed Takî Meclisî ve *Kaşide-i Mûnisü'l-ebrâr* şârihi [Muhammed Tâhir Kummî] arasında tasavvufun hakikati ve bâtilılığı üzerine bir münazara gerçekleşmiştir. Münazara esnasında -ki bu münazara *Kitâb-u Tavzîhü'l-meşrabîn ve tenkîhü'l-mezhebîn* ve

¹¹⁴⁴ Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 245-246.

¹¹⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 4:495-498.

¹¹⁴⁶ Bk. Âyetullah Hâc Seyyid Mustafâ Şeriat Müsevî İsfahânî, "Muqaddime-i der şerhi aHYâl-i merhûm Mîrlûhî", *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, mlf. Seyyid Muhammed b. Muhammed Mîrlûhî (Kum: Dâru't-Tefsîr, 1426), 121 ve devamı. Mîrlûhî'nin baba-oğul Meclisî'lere yönelik eleştirileri ve *Tavzîhü'l-meşrabîn*'le ilgili hikâye *Kifâye*'nin en eski tarihli Meclis Kütüphanesi ve Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshalarda mevcuttur. Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 26:511-512; İsfahânî, "Muqaddime-i der şerhi aHYâl-i merhûm Mîrlûhî", 168 ve devamı. İsfahânî'ye göre bu iki nüsha güvenilir nüshalar değildir. Asıl nüsha İsfahan nüshasıdır ve söz konusu eleştiriler ve hikâye bu nüshada bulunmamaktadır.

¹¹⁴⁷ Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:343-344. Ayrıca bk. Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 245-246;

¹¹⁴⁸ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 126a.

Muhtaşaru't-tavzîh eserlerinde yazılmıştır- 17. babın 2. faslında Mezkûr Molla [Meclisî]
"Bu taife yani sûfî taife, bu cemaatin yani sûfîlerin kitaplarını avâmın mütalaa etmesinin
caiz olmadığı konusunda icma etmiştir" demiştir.¹¹⁴⁹

Müellifin Meclisî'ye ait olduğunu belirttiği "Bu taife yani sûfî taife, bu cemaatin
yani sûfîlerin kitaplarını avâmın mütalaa etmesinin caiz olmadığı konusunda icma
etmiştir" sözü aynı şekilde *Muhtaşaru't-tavzîh*'te 17. babın 2. faslında geçmektedir.¹¹⁵⁰

Tasavvuf muhalifleri dışında bu dönemdeki sûfî cenah da hikâyeyi
doğrulamaktadır. Kummî'nin tasavvuf reddiyelerine karşı Şîî tasavvuf geleneğini
müdafa için kaleme alınan *Tabşîratü'l-mü'minîn* (telif tarihi: 1086/1675) ve *Tühfetü'l-*
uşşâk (telif tarihi: 1097/1686 veya daha öncesi) isimli eserlerde Kummî ve Meclisî
arasında tasavvuf müdafaası ve eleştirisine dair reddiyeler yazıldığı ifade edilmiştir.¹¹⁵¹
Fütûhu'l-mücâhidîn (telif tarihi: 1090/1679) isimli eserde de, *Muhtaşaru't-tavzîh*'in
ikinci risalesinden doğrudan alıntılar yapılmıştır.¹¹⁵² Bu yapılan atıflar *Muhtaşaru't-*
tavzîh'teki risalelerin Kummî ve Meclisî'ye ait olduğu iddiasını güçlendirmektedir.

Muhtaşaru't-tavzîh'teki birinci risalenin yani Kummî'nin yazdığı ilk reddiyenin
içeriği dikkatli bir şekilde incelendiğinde esas itibarıyla bu risalenin, yine Kummî'nin
yazdığı *Redd-i Şûfiyye* isimli risale olduğu görülecektir.¹¹⁵³ Bu risale, Kummî'nin Şîî
sûfî geleneğe yönelik yazdığı ilk reddiyedir.¹¹⁵⁴ En erken tarihli Mar'aşî ve Meclis
nüshalarının metin kısmında eserin ismi zikredilmemiş fakat katalog bilgilerinde
konusuna nispetle *Redd-i Şûfiyye* şeklinde fişlenmiştir. Dolayısıyla bu risalenin gerçek
isminin farklı olması da mümkündür. Günümüze ulaşan ve ferâğ kaydı bulunan
nüshalardan en erken tarihli olanı 1061/1651 yılına aittir ve hiçbirisi müellif nüshası
değildir. Bu bilgileri esas alırsak risalenin, 1061/1651 yılından önce yazıldığını
söyleyebiliriz.¹¹⁵⁵ Öte yandan doğrudan bir delil bulunmamakla birlikte 1052/1642
yılından önce yazılmış olması da ihtimal dâhilindedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi

¹¹⁴⁹ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 144a-144b.

¹¹⁵⁰ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:868.

¹¹⁵¹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, 49a; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-'uşşâk*, 47b.

¹¹⁵² Bk. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, 14a, 25a, 37b-38a.

¹¹⁵³ Krş. Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4:134-150; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:833-882.

¹¹⁵⁴ Kendisinin tasavvuf ve felsefî geleneğe karşı reddiye olarak kaleme aldığı *Hikmetü'l-'ârifîn*, *Tühfetü'l-ahyâr* ve *Fevâ'idü'd-dîniyye* gibi diğer eserlerine atıf yapmadığından dolayı bu eseri daha erken bir dönemde yazdığı anlaşılmaktadır. Fakat nüshaların katalog bilgisinde bu risalede *Hikmetü'l-'ârifîn* ve *Tühfetü'l-ahyâr* gibi eserlerine müracaat edilmesini tavsiye ettiği bilgisine yer verilmiştir. Bk. Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 16:368. Biz matbu nüshada ve Meclis nüshasında söz konusu eserlere yapılan bir atıf tespit edemedik. Bk. Kummî, *Redd-i Şûfiyye*; Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 1:833-882.

¹¹⁵⁵ Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 16:368. Anzali'ye göre bu risale büyük ihtimalle 1060/1650 yılından önce yazılmıştır. Ata Anzali, "Editors' Introduction", *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-'Ârifîn*, mlf. Muhammed Tâhir Kummî (Leiden | Boston: Brill, 2018), 23.

Nûrbahşîyye tarikatı mensubu Muhakkik Erdebîlî (11/17. asır) 1052/1642 yılında kaleme aldığı *Riyâzü'l-‘ârifîn* isimli eserinde kendi döneminde bazı tasavvuf muhaliflerinin, Şîî sûfleri Hallâc-ı Mansûr'un mezhebine tabi olarak nitelediklerini, Mevlânâ'yı Cebriyeye mensup olmakla itham ettiklerini ve Ma'rûf el-Kerhî'nin Abbasî halifesi Me'mûn tarafından casusluk maksadıyla İmam Rızâ'nın yanına yerleştirilmiş olabileceği gibi iddialar ortaya attıklarını belirtmiştir.¹¹⁵⁶ Bu iddiaların tamamı Kummî'nin *Redd-i Şûfiyye*'sinde bulunmaktadır ve dolayısıyla onun bu risalesini Muhakkik Erdebîlî'nin eserinden önce yazmış olması mümkündür.

Tavzîhü'l-meşrabîn ve *Muhtaşaru't-tavzîh*'teki risalelerin kim tarafından bir araya getirildiği ve eserin ne zaman yazıldığına dair elimizde kesin veriler bulunmamaktadır. Ca'feriyân'a göre *Muhtaşaru't-tavzîh*'i yazan ya da bir araya getirip özetleyen kişi Mîrlûhî'den başkası değildir.¹¹⁵⁷ *Tavzîhü'l-meşrabîn*'in, *Muhtaşaru't-tavzîh* dışında Mîrlûhî'nin 1060/1650 yılında müstear isimle kaleme aldığı *Salvetü's-Şî'a* isimli bir özeti daha vardır. Bundan dolayı *Tavzîhü'l-meşrabîn*'i de özetleyen kişi büyük ihtimalle Mîrlûhî'dir. Risalelerin bir araya getirilip tertip edildiği tarih konusunda veriler 1055-1060 yılları arasını işaret etmektedir.

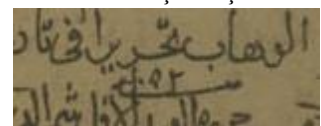
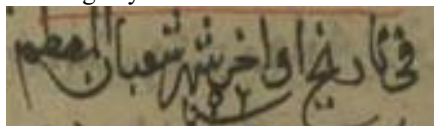
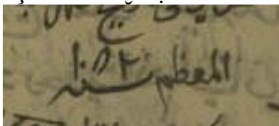
Metnin ilk risalesi olan *Redd-i Şûfiyye* daha önce de değinildiği gibi 1061/1651 yılından önce yazılmıştır. Üçüncü risalede ise Kummî, 1055/1645 yılında yazdığı *Behcetü'd-dâreyn*¹¹⁵⁸ isimli eserine müracaat edilmesini tavsiye etmektedir. Dolayısıyla *Tavzîhü'l-meşrabîn* ve *Muhtaşaru't-tavzîh*'in üçüncü risalesinin yazımının ve aynı zamanda bu eserin bir araya getirilmesinin 1055/1645 yılından sonra olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁵⁹ 1060/1650 yılında kaleme alınan *Salvetü's-Şî'a* isimli eserde *Tavzîhü'l-meşrabîn*'in tertibiyle ilgili şu bilgilere yer verilmiştir:

¹¹⁵⁶ Erdebîlî, *Riyâzü'l-‘ârifîn*, 152-153.

¹¹⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:790.

¹¹⁵⁸ Bu eserin telif tarihiyle ilgili bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 6:176; Anzali, "Editors' Introduction", 22.

¹¹⁵⁹ *Muhtaşaru't-tavzîh* şeklinde etiketlenen Meclis nüshasının katalog bilgisinde bu nüshanın 1052/1642 yılında istinsah edildiği bilgisine yer verilmiştir. Söz konusu nüsha, 5 farklı risalenin bulunduğu bir mecmuadır. Bu beş risalenin sıralanışı; müellifi meçhul *Redd-i Şûfiyye*, *Hadîkatü's-Şî'a*'nın muhtasarı olan *Beyân-i mezahib-i şûfiyye*, Nesefî'nin *Kitabün fî mezahibi'l-mutaşavvıfa*, *Salvetü's-Şî'a* ve *Muhtaşaru't-tavzîh* şeklindedir. Bu risalelerden *Kitabün fî mezahibi'l-mutaşavvıfa*, *Salvetü's-Şî'a* ve *Muhtaşaru't-tavzîh*'in ferâğ kaydında istinsah tarihi olarak 1052/1642 tarihi düşülmüştür.



Şîî âlimlerden birisi bu taifeyi zemmetmek için bir risale yazmış. Hazreti Mevlânâ Muhammed Takî b. Meclisî bu risalenin hâşiyesine cevap yazmış ve bu risaleyi müellife göndermiş, o da cevap mahiyetinde birkaç satır yazmıştır. Faziletlilerden birisi de bu risaleleri sıraya göre tertip etti ve ismini *Tavzîhü'l-meşrabîn ve tenkîhü'l-mezhebîn* olarak isimlendirdi.¹¹⁶⁰

Bu ifadelerde dikkat çeken iki husus söz konusudur. Birincisi Mîrlûhî, *Tavzîhü'l-meşrabîn*'in özeti olan *Muhtaşaru't-tavzîh*'den bahsetmemekte, ikincisi *Tavzîhü'l-meşrabîn*'de muhakeme için yer alan dördüncü fasıllara herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bu noktada bize göre iki farklı ihtimal söz konusu olmaktadır. Birincisi *Muhtaşaru't-tavzîh*'in henüz yazılmamış olması, ikincisi Mîrlûhî'nin dördüncü fasıllardan bahsetmemesinden dolayı gördüğü metnin *Tavzîhü'l-meşrabîn* değil de *Muhtaşaru't-tavzîh* olmasıdır. Birinci ihtimali doğru kabul ettiğimizde *Tavzîhü'l-meşrabîn*'in 1060/1650 yılından önce bir araya getirildiği düşünülebilir. Aynı şekilde *Muhtaşaru't-tavzîh*'in de *Salvetü's-Şî'a*'dan sonra yani 1060/1650-1070/1660 yılları arasında¹¹⁶¹ kaleme alınmış olması ihtimal dâhilindedir.

Muhtemelen Kummî, tasavvufa reddiye maksadıyla yazdığı ilk risalenin yaygınlık kazanmasını istemiyordu. Çünkü bizzat onun “Günümüzde pek çok Şîî, sûfî oldu”¹¹⁶² ve benzer bir şekilde Mîrlûhî'nin İsfahan'da çok sayıda “Hallâc müridi” yani sûfinin bulunduğu ve bunların kendisine baskı uyguladığı¹¹⁶³ ifadelerinden bu dönemde sûfilerin önemli bir güce sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu dönemde sûfilerin siyasî yönden de elleri güçlüydü. Çünkü II. Şah Abbas'ın sûfilere karşı tutumu müspet yönde olup, onları meclisinde ağırlamış ve bazı sûfiler için hankâh inşa ettirmiştir.¹¹⁶⁴

Bk. Kummî - Meclisî, *Risâle-i uşul-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1568/5, 51a, 97a, 151a. Fakat bu tarihin doğru olma ihtimali düşüktür. Yanlış okumaya da müsait bir yazım söz konusudur. Yukarıda belirttiğimiz gibi 1055/1645 tarihinde yazılan *Behcetü'd-dâreyn* risalesine atıf yapılmasından dolayı *Tavzîhü'l-meşrabîn* ve *Muhtaşaru't-tavzîh*'in 1055/1645 yılından sonra bir araya getirilmiş olması gerekir. Ayrıca bu mecmuada bulunan *Salvetü's-Şî'a*'nın da 1052/1642 tarihinde istinsah edildiği sonucu çıkmaktadır. Fakat *Salvetü's-Şî'a* 1060/1650 yılında telif edilmiştir. Bk. Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a* ve kuvvetü's-şerî'a”, 1416, 2:355. Bu nüshanın istinsah tarihiyle ilgili görüşüne başvurduğum ve bu konudaki tespitlerini benimle paylaşan Middlebury Üniversitesi'nden Dr. Ata Anzalı'ye teşekkür ederim.

¹¹⁶⁰ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a* ve kuvvetü's-şerî'a”, 1416, 2:343-344. Mîrlûhî, benzer hikâyeye daha detaylı bir şekilde *Kifâye* (telif tarihi: 1081-1082) isimli eserinde de yer vermiştir. Bk. Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fi ma'rifet'l-Mehdî (Erba'in)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 245-246;

¹¹⁶¹ İstinsah tarihi bulunan nüshalar arasında en erken tarihli Gülpeygânî nüshası 1070/1660 yılında istinsah edilmiştir. Bk. Kummî-Meclisî, *Risâle-i Uşul-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)*, Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygânî, nr. 29/43-5703/3, 61a; Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haşîî İrân (FENHÂ)*, 4:241.

¹¹⁶² Kummî, “*Redd-i Şûfiyye*”, 1416, 4:134.

¹¹⁶³ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a* ve kuvvetü's-şerî'a”, 1416, 2:354-355; Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fi ma'rifet'l-Mehdî (Erba'in)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 244-248; Ali Rızâ Düstî, *Keşfü'l-hakîkatü fi i'tibârî'l-Hadîka* (Tahran: İntişârâtı Delilimâ, 1396), 45 (dipnot 1).

¹¹⁶⁴ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, 274-275; Ca'feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:756.

Diğer taraftan sûfî geleneğe yönelik eleştiriler aynı zamanda Şah'ın neseplerine yönelik bir eleştiri anlamına geliyordu.

Kummî'nin istemeden de olsa böyle bir polemğin parçası olması neticesinde kendisine karşı oluşabilecek tepkilere karşı onu müdafaa eden âlimler zümresi oluşmaya başlamıştır. Bu mücadelede Mîrlûhî (öl. 1085/1674 [?]) gibi tasavvuf karşıtı başka âlimler de ona destek vererek tasavvuf konusunda ulema arasındaki ayrışma belirginleşmeye başlamıştır. Sonraki dönemde Kummî'den icazetli Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693) ve Muhammed Bâkır Meclisî (öl. 1110/1698-99 [?]) gibi âlimler tasavvuf karşıtı metinler kaleme alarak muhalif cepheyi güçlendirmişlerdir.

Kummî'nin *Redd-i Şûfiyye* isimli risalesi ilk reddiye metinlerinden birisidir ve daha sonra kaleme alınan eserler için çerçeve metin özelliği taşımaktadır. Risale güçlü bir kurguya sahiptir. Kummî, bu dönemdeki Ehl-i sünnet karşıtlığını fırsata çevirmiş, Sünnîlik ve tasavvufu iltizâmî delalet gereği aynı zemine oturtmuş ve mevcut Ehl-i sünnet karşıtlığını tasavvuf karşıtlığına kanallere etmeye çalışmıştır. Risaledeki temel kurgu, tasavvuf ve İmâmîyye'nin bir araya gelmesi mümkün olmayan ve pek çok yönden fikrî zeminde tenâkuzlar barındıran iki aykırı gelenek olduğu üzerinedir. Kummî'ye göre, tarihte sûfî olarak meşhur olmuş kişilerin tamamı imamlara, Ehl-i beyt'e ve Şiîler'e düşman olan kişilerdir. İmamlardan Sünnîlik ve sûfîler aleyhine söylenmiş pek çok rivayetin bulunması da buna işaret etmektedir. Tarih boyunca hiçbir zaman Şîa içerisinde sûfî bir şahsiyet ve Şiîler'in yaşadığı şehirlerde hankâh olmamıştır.¹¹⁶⁵ Sûfîlerin kaleme aldığı tabakât kitaplarında Şiîler'den kimseye yer verilmemesi de bunu destekleyici unsurdur.¹¹⁶⁶ Ayrıca Şiî ulema tarafından tasavvufa reddiye maksadıyla pek çok eser kaleme alınmıştır.¹¹⁶⁷

Risalenin retorik/hitâbet yönü oldukça güçlüdür. Kummî metnin pek çok yerinde tasavvufa meyleden Şiîlere “Ey Şiîler, İmamlarınızı bırakıp da neden bu hilekârların ve din düşmanlarının [sûfîler] yanına koşuyorsunuz. Yoksa imamlarınızı sevmiyor musunuz?”¹¹⁶⁸ ve “Ey Şiîler kendi imamlarınızdan utanmayın ve bu kavimle [sûfîler] dostluktan uzak durun. İnsaf edin, bu cemaate olan sevginizin Ehl-i beyt'e olan sevginizle bir arada olması mümkün mü?”¹¹⁶⁹ şeklinde tepki gösterir. Başka bir yerde ise Hallâc-ı Mansûr'un, Mehdî'nin sefiri olduğu iddiasını gündeme getirir ve “Ey Şiîler

¹¹⁶⁵ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:137-138.

¹¹⁶⁶ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:138.

¹¹⁶⁷ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:134-136.

¹¹⁶⁸ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:138.

¹¹⁶⁹ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:146.

ve Ehl-i beyt dostları, biliniz ki zikredilen bu yol Hallâc, Bâyezîd ve benzerlerinin takipçileri ve tabilerinin yoludur. Zinhar bu yoldan uzak durunuz”¹¹⁷⁰ uyasında bulunur.

Kummî, *Muhtaşaru't-tavzîh*'in üçüncü risalesinde (kendisinin ikinci risalesi) birinci risale olan *Redd-i Şûfiyye*'yi yazma sebebini ve Meclisî'nin risalesinin Kum'daki yansımaları hakkında şu bilgileri vermektedir:

Bu fakirin risaleyi yazmasının sebebini öğrenmek istersen sebebi şudur: Bir gün müminlerin diyarı Kum'daydım. Bir cemaat, bu şehirde göğce çıktığını, oradan haber getirdiğini iddia eden, cin taifesini kendi hankâhının hizmetkârı bilen ve akılsız pek çok kişiyi de etrafında toplayan birilerinin olduğunu nakletti. Bu sözleri duyduğumda dinî gayretim harekete geçti, onların bertaraf edilmesi için çabaladım, onlara göğün yolunu kapattım ve bu risaleyi yazarak onların müridlerini teselli ettim [!]. Bu esnada, Hazreti Ahund [Meclisî] cevap yazarak, onların hengâmesini daha da artırdı ve onları tekrar eski hilekârlıklarına ve dalaletlerine döndürdü.¹¹⁷¹

Göğce çıkıp haber getirdiğini iddia eden birilerinin varlığı onun birinci risaleyi yazması için belki tetikleyici bir unsur olabilir fakat risalede konuları işleyişine bakılırsa asıl sebep değildir. Eğer böyle olsaydı, sadece keramet konusu ve Kum'daki sûfilere tasavvuf görüşleri üzerinde durması beklenirdi. Fakat Kummî; İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Sadrüddîn Konevî (öl. 673/1274), Abdürrezzâk el-Kâşânî (öl. 736/1335) ve Alâüddevle-i Simnânî (öl. 736/1336) gibi pek çok sûfnin Şîî olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Metnin pek çok yerinde kendi döneminde çoğu Şîî'nin tasavvufa meylettığını, sema, zikir ve el çırpma gibi sûfilere has fiillerde bulunduğunu belirtmiştir.¹¹⁷² Bununla birlikte kendi dönemine dair somut örnek ve şahıslara yer vermemiştir.

Metnin geneli dikkate alındığında Kummî'nin asıl muhatapları sadece Kum'da keramet iddiasında bulunan sûfiler olmayıp kendi döneminde geçmişteki meşhur sûfilere Şîî olduğunu iddia eden ve onların metinlerinden beslenen Şîî sûfilerdi. Muhtemelen bu sûfiler Nûrbahşiyye tarikatı mensuplarıydı. Ona göre bu dönemde pek çok Şîî, bu tarikatın hilelerine kanmış ve bu tarikata meyletmiştir.¹¹⁷³ Risalenin son kısımlarında, Nûrbahşiyye tarikatı silsilesine yer vermiş, bu silsilede yer alan Alâüddevle-i Simnânî, Ma'rûf el-Kerhî (öl. 200/815-16 [?]) ve tarikatın kurucusu Muhammed Nûrbahş'a (öl. 869/1464) çeşitli eleştiriler getirmiş ve bu şahsiyetlerin Şîî olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.¹¹⁷⁴ Onun Nûrbahşiyye tarikatını hedef alması sadece bu risale ile sınırlı değildi. Bilakis daha sonra kaleme aldığı metinlerde Şîî tarikatlardan

¹¹⁷⁰ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:134.

¹¹⁷¹ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:837.

¹¹⁷² Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:134.

¹¹⁷³ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:149.

¹¹⁷⁴ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:149-150.

sadece Nûrbahşîyye tarikatını zikretmiş ve *Tühfetü'l-aḥyâr* isimli eserinde bu tarikatın eleştirisine dair müstakil bir başlık ayırmıştır.¹¹⁷⁵ Bu açıdan baktığımızda Kum'da güçlü bir Nûrbahşîyye tarikatı geleneğinin olduğunu ve Kummî'nin dinî otoritesi için tehdit teşkil ettiğini tahmin edebiliriz.¹¹⁷⁶

Risalenin dikkat çeken taraflarından birisi de sûfilerin tamamının, *Hallâc takipçileri* olarak nitelendirilmesidir. Her ne kadar geçmişteki tasavvuf metinlerinde Hallâciyye isimli bir sûfî fırkaya yer verilse de Kummî bu kavramı daha farklı bir forma sokmuş ve sûfî geleneğin tamamı için çatı kavram haline getirmiştir. Ayrıca sefirlik iddiasından dolayı Hallâc-ı Mansûr'u tartışmaların merkezine taşımış¹¹⁷⁷ ve bu yönüyle de tasavvuf karşıtlığını akideyle ilişkilendirerek tasavvuf geleneğinin Şîî düşünce açısından meşruiyetini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu kullanım daha sonra yazılan tasavvuf reddiyelerinde merkezî bir kavram olmuş ve bir üst seviyeye taşınarak Şîî sûfiler, Hallâc mezhebine tabi olmak manasında *Hallâciyye* şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Meclisî'nin yazdığı ikinci risalede ve Kummî'nin bu risaleye yazdığı reddiyede Şîa-tasavvuf ilişkisine dair tarihi açıdan birbirine zıt iki kurgu karşımıza çıkar. Bu risalelerde geçmişteki malzeme yeniden ele alınmış ve yazarların kurguları istikametinde yeni bir kalıba dökülmüştür. Kummî'nin tarih boyunca Şîa içerisinde hiçbir sûfî şahsiyetin olmadığı ve sûfilerin tamamının Sünnî olduğu iddiasına karşılık Meclisî, bu yolun mensuplarının tamamının Şîî olduğunu, Sünnîler'in tasavvuftan nasiplerinin bulunmadığını iddia etmiş ve bunu desteklemek için Şîî olduğunu iddia ettiği meşhur sûfilerin isimlerine yer vermiştir.¹¹⁷⁸ Bu iki farklı kurguda seçmeci yaklaşımla aynı âlim hem tasavvuf muhalifi hem de tasavvuf taraftarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Kummî, Hallâc eleştirisinde tasavvuf karşıtı olarak nitelediği Allâme Hillî'nin *Hulâşa* eserinde Hallâc'a lanet ettiğini¹¹⁷⁹ gündeme getirirken,¹¹⁸⁰ Meclisî onun *Keşfü'l-murâd*'daki Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın sekkâsı¹¹⁸¹ olduğuna dair rivayete yer vermiş¹¹⁸² ve bundan dolayı tasavvufa yönelik müspet bir bakış açısına sahip olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸³ Benzer bir şekilde Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sindeki içerikler onun hem Şîîliği hem de Sünnîliği için delil olarak

¹¹⁷⁵ Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 202 ve devamı.

¹¹⁷⁶ İlerde Kum'daki Nûrbahşîyye tarikatı temsilcilerine yer verilecektir.

¹¹⁷⁷ Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4B135-136; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:839-840.

¹¹⁷⁸ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:852.

¹¹⁷⁹ Hillî, *Ricâl*, 274.

¹¹⁸⁰ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:841.

¹¹⁸¹ Evlere veya kişilere su temin etmek ve su taşımak manasında kullanılan bir kavramdır.

¹¹⁸² Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd*, 374.

¹¹⁸³ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:843.

kullanılmıştır.¹¹⁸⁴ İbnü'l-Arabî'nin eserleri de benzer bir kurgunun parçası olmuştur. Kummî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'deki Şîîlerle ilgili menfî ifadelerin bulunduğu *Recebîler* kıssasını¹¹⁸⁵ ön plana çıkarırken, Meclisî onun Şîîliğine delil olarak İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen *İnşâ'ü'd-devâ'ir* isimli risaleye atıf yapmıştır.¹¹⁸⁶ Kummî, Şîî gelenek içerisinde tasavvufa karşı yazılmış reddiye olarak *Tebşîratü'l-'avâm*'ı ön plana çıkarırken, Meclisî Şîî sûfîlerden İbnü'l-Arabî takipçisi Haydar el-Âmülî ve kendi hocası Şeyh Bahâî'nin sözleriyle mukabelede bulunmuştur.¹¹⁸⁷

Her iki âlim de dönemin meşhur muhaddislerinden olduğundan dolayı tartışmanın merkezinde çoğunlukla hadisler yer almış ve kendi kurgularını destekleyecek hadisleri merkeze taşımışlardır. Muhatabın görüşlerini çürütmek için kullanılan hadislerin bizatihi sıhhati tartışma konusu yapılmış, kimi yerlerde tartışma hadislerin çeşitleri ve sıhhat dereceleri üzerine yürütülmüştür.¹¹⁸⁸ Bunun dışında bidat, takiyye ve tevil gibi akidevî konular tartışmanın merkezine taşınmıştır. Örneğin Meclisî'nin imamların bazı sözlerinin tevil gerektirdiği gibi Bâyezîd gibi velilerin de sözlerinin tevil edilmesi gerekir görüşüne karşılık, Kummî “O zaman Ebû Bekir, Ömer, Osman ve diğer dalalet ehlinin sözlerinin de tevil edilmesi gerekir” şeklinde cevap vermiştir.¹¹⁸⁹

Bu münazaranın önemli taraflarından ve günümüze kadar Şîîler'in tasavvufa bakışına tesir edecek unsurlarından birisi irfan-tasavvuf veya ârif-sûfî ayrımıdır. Meclisî'nin Şîa-tasavvuf birlikteliğine dair kurgusu, tarihteki Şîî sûfî olarak ön plana çıkmış şahsiyetlere yer vermesi ve tasavvuf, sûfî ve evliya gibi kavramlara vurgu yapması üzerine Kummî; zühd, muhabbet-i ilâhî ve aşk-ı ilâhî kavramlarını ön plana çıkarır. Bunların zaten imamların yöntemi olduğunu belirtip, söz konusu hallerin tasavvuf değil zühd kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine ve bütün bu pratiklerin sûfî olmadan Şîî kalınarak yaşanabileceğine dair imada bulunur.¹¹⁹⁰ Bu kurgunun bir parçası olarak Meclisî'nin “Şîî sûfî” olarak yer verdiği Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî, İbn Tâvûs, İbn Fehd Hillî, Şeyh Zeynüddîn Âmilî ve Ahmed Erdebîlî gibi Şîîler'i “ârif” olarak isimlendirir.¹¹⁹¹ Onun bu hamlesi muhtemelen bu dönemde sûfî yapılara hoşgörüyle yaklaşan ve tasavvufa yönelik eleştirilerin aynı zamanda dedesi Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'ye karşı bir eleştiri anlamına gelecek olan II. Şah Abbas'ın

¹¹⁸⁴ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:854.

¹¹⁸⁵ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 6:117-118.

¹¹⁸⁶ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:866-867.

¹¹⁸⁷ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:833-834.

¹¹⁸⁸ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:840.

¹¹⁸⁹ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 845-846.

¹¹⁹⁰ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:834-837.

¹¹⁹¹ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:736.

tepkisini bertaraf etmeye yönelik bir taktiktir.¹¹⁹² Bu tasnif sonraki dönemde daha belirgin bir ayrıma dönüşecek Muhammed Bâkır Meclisî, tarihte Şiîler içerisinde sûfî şahsiyetlerin varlığını kabul edecek fakat onları Sünnî sûfilerden ayırıştırarak “Şiî zahidler ve ârifler” şeklinde isimlendirecektir.¹¹⁹³ Yani bir yönüyle şartlar gereği başvurulmuş taktik inanca dönüşecek ve bu inanç günümüze kadar devam edecektir.

c) Mîrlûhî'nin Kummî Müdafaası

Seyyid Muhammed Mîrlûhî Sebzuvârî (öl. 1085/1674 [?])¹¹⁹⁴ döneminde öne çıkan âlimlerinden birisi değildi.¹¹⁹⁵ İmamların hayatı hakkında yazdığı *Kifâyetü'l-mühtedî* ve tasavvuf aleyhine kaleme aldığı *Salvetü's-Şî'a* gibi eserlerindeki menfi ifadelerinde de görüleceği gibi kendisi katı bir Ehl-i sünnet karşıtıydı.¹¹⁹⁶ Bu karşıtlık sadece edebiyatla sınırlı kalmamış, bunu icraate de dökmüştür. İsfahan'da halkın Şiî müfessirlerden Ebü'l-Fütûh Râzî'nin kabri olarak düşündükleri ve sıkça ziyaret ettikleri kabrin, aslında Osmanlı tebaasından Ehl-i beyt düşmanı Şeyh Ebü'l-Fütûh isminde Sünnî veya mülhîd bir Türk'e ait olduğunu iddia etmiş ve halkı da galeyana getirerek bu kabri ve yanına yapılan camiye yıktırmıştır.¹¹⁹⁷

Şeyh Bahaî ve Mîr Dâmad'ın talebelerinden olan Mîrlûhî, ilk nesil Ahbârî âlimlerdendir. Daha ziyade Muhammed Takî Meclisî, oğlu Muhammed Bâkır Meclisî ve Şiî sûfî geleneğe karşı yürüttüğü muhalefetle anılmıştır. Baba Meclisî'nin minberlerde Ebû Müslim el-Horâsânî hakkında övgülerde bulunmasından dolayı ona reddiye maksadıyla Ebû Müslim hakkında bir risale kaleme almış, onu desteklemek maksadıyla bu dönemdeki bazı âlimler de Ebû Müslim'in Şiî olmayıp Ehl-i beyt düşmanı olduğuna dair eserler yazmışlardır.¹¹⁹⁸

Şiî-sûfiler aleyhine 1060/1650 yılında¹¹⁹⁹ kaleme alınan *Salvetü's-Şî'a* ve bu risalenin genişletilmiş hali olan *Tesliyetü's-Şî'a ve takvîyetü's-şerî'a*'da¹²⁰⁰ yazar ismi

¹¹⁹² Anzali, “Editors' Introduction”, 23-24.

¹¹⁹³ Meclisî, “Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyân ve Şûfiyân”, 1:823-825.

¹¹⁹⁴ Mîrlûhî'nin vefat tarihiyle ilgili detaylı bilgi için bk. İsfahânî, “Muqaddime-i der şerhi ahvâl-i merhûm Mîrlûhî”, 68-70.

¹¹⁹⁵ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. İsfahânî, “Muqaddime-i der şerhi ahvâl-i merhûm Mîrlûhî”, 21-179; Anzali, *Mysticism in Iran*, 42-45.

¹¹⁹⁶ Mîrlûhî, “Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a”, 1416, 2:351.

¹¹⁹⁷ Chardin, *Seyâhatnâme-i Şârden*, 7:304; Anzali, *Mysticism in Iran*, 43.

¹¹⁹⁸ Bk. Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 4:150-151; “Se Risâle Derbâre-i Ebû Müslim ve Ebû Müslim Nâmehâ”, 2:247-302.

¹¹⁹⁹ Mîrlûhî, “Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a”, 1416, 2:355.

¹²⁰⁰ Bu eserin bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Mar'âşî Kütüphanesi 3306 numaralı mecmua içerisinde yer almaktadır ve kütüphane kataloğunda *Salvetü's-Şî'a* şeklinde etiketlenmiştir. 117 varaklık hacimli bir eser olduğu için bu eser büyük ihtimalle *Tesliyetü's-Şî'a* adır. Bk. Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haqqî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hazret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefî Mar'âşî*, 9:86; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haqqî Irân (FENHÂ)*, 18:364; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:790.

olarak Mutahhar b. Muhammed el-Mikdâdî ismi kullanılmıştır.¹²⁰¹ Dönemin rical ve fihrist kitaplarında bu isimde bir şahsiyet bulunmamaktadır ve bundan dolayı yazarın müstear bir isim kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde kaleme alınan *Hidâyetü'l-'avâm*'da bu risalenin yazarıyla ilgili olarak takiyye gereği ismini gizlediği, kendisine lakap olarak “Mutahhar” ismini seçtiği ve *Salvetü's-Şî'a*'dan sonra bazı eklemeler yaparak *Tesliyetü's-Şî'a*'yı yazdığı ifade edilmektedir.¹²⁰² Ca'feriyân'a göre Mutahhar b. Muhammed Mikdâdî müstear ismini kullanan kişi Mîrlûhî'den başkası değildir. Çünkü bu dönemde babasının ismi Muhammed olan ve “Mutahhar” lakabını kullanan sadece Mîrlûhî'dir. *Kifâyetü'l-mühtedî* isimli eserinin girişinde Mîrlûhî kendisini “Mutahhar” lakaplı Muhammed b. Muhammed Lûhî el-Hüseynî el-Mûsevî el-Sebzuvârî şeklinde tanıtmaktadır.¹²⁰³ Ayrıca *Hidâyetü'l-'avâm*'ın bir nüshasının kenarında *Salvetü's-Şî'a*'nın yazarının “Mutahhar” lakaplı Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ve bu kişinin de muhtemelen Mîrlûhî olduğu notu düşülmüştür. Bunun yanında *Hidâyetü'l-'avâm*'da “*Tesliyetü's-Şî'a*, *Salvetü's-Şî'a* ve *A'lâmü'l-muhibbîn* kitaplarının yazarı demiştir ki...”¹²⁰⁴ ve “*Tesliyetü's-Şî'a* ve *A'lâmü'l-muhibbîn* yazarı nakletti ki...”¹²⁰⁵ şeklinde ifadeler geçmektedir. Günümüze ulaşmayan ve tasavvufa karşı yazıldığı anlaşılan *A'lâmü'l-muhibbîn* Mîrlûhî'nin eseridir¹²⁰⁶ ve dolayısıyla *Salvetü's-Şî'a*'nın Mîrlûhî'nin eseri olduğu kesinlik kazanmaktadır.¹²⁰⁷

Mîrlûhî'nin bu risaleyi yazmaktaki asıl amacı bizzat ismini vermemekle birlikte sûfî cenaha karşı Kummî'yi savunmak ve bir yönüyle de sûfilere karşı cepheyi takviye etmektir. Bu savunma tek tarafla sınırlı kalmamış, Kummî cenahı da *Hidâyetü'l-'avâm*'la birlikte Mîrlûhî'ye destek çıkmıştır.¹²⁰⁸ O, bu risaleyi yazma sebebini hubb-u dünyayı, terk-i dünya olarak isimlendiren ve halkı kandırmak için zikr-i ilâhîyi istismar eden sûfî taifenin başvurdukları hileleri ifşa etmek şeklinde açıklamıştır.¹²⁰⁹ Devamında Kummî ve Meclisî arasındaki reddiye edebiyatının hikâyesini ve risaleyi yazmasına sebep olan olayı şu şekilde aktarmıştır:

Ahbablardan birisinin elinde bu eserin bir cildi gözüme ilişti. Bir süre inceledikten sonra anlaşıldı ki, Şîî âlimlerden birisi bu taifeyi zemmetmek için bir risale yazmış, Hazreti

¹²⁰¹ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a* ve *kuvvatü's-şerî'a*”, 1416, 2:143.

¹²⁰² Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 123a-123b.

¹²⁰³ Seyyid Muhammed b. Muhammed Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rîfet'l-Mehdî (Erba'in)*, thk. Âyetullah Hâc Seyyid Mustafâ Şerîat Mûsevî İsfahânî (Kum: Dâru't-Tefsîr, 1426), 423.

¹²⁰⁴ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 126b.

¹²⁰⁵ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 127b.

¹²⁰⁶ Anzali, *Mysticism in Iran*, 41.

¹²⁰⁷ Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:790-791.

¹²⁰⁸ Bu eserde Mîrlûhî'nin sûfilere karşı şiddetli bir mücadele verdiği, özellikle gınâ konusunda Şîî âlimler arasında en nitelikli eserleri kaleme aldığı belirtilmekte ve ona yönelik methiyelerde bulunmaktadır. Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 122a ve devamı.

¹²⁰⁹ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a* ve *kuvvatü's-şerî'a*”, 1416, 2:143.

Mevlânâ Muhammed Takî b. Meclisî bu risalenin haşiyesine cevap yazmış ve bu risaleyi müellife göndermiş, o da cevap mahiyetinde birkaç satır yazmıştır. Faziletlilerden birisi de bu risaleleri sıraya göre tertip etti ve ismini *Tavzîhü'l-meşrabîn ve tenkîhü'l-mezhebîn* olarak isimlendirdi. Esas itibarıyla bu kitap, insaf ve basiret erbabının bu fırkayı tanıması için yeterlidir. Gaflet hastalığı ashabının da nefislerini tedavi için şifadır. Bunun üzerine bu kitaptan [*Tavzîhü'l-meşrabîn*] birkaç paragraf seçip kitabıma almayı ve adını *Salvetü's-Şî'a* koymayı aklımdan geçirdim.¹²¹⁰

Mîrlûhî'nin bu risaleyi yazmaktaki amacının sadece Kummî'ye destek çıkmak olmadığı anlaşılmaktadır. İsfahan'da sûfî yapıların güçlenmesi, tasavvuf muhalefetinden dolayı sûfîlerin kendisine karşı eziyet etmeleri ve hatta kendisini öldürmeye kastetmeleri¹²¹¹ bu mücadelenin doğrudan tarafı olduğunu göstermektedir. Onun verdiği bilgilere göre bu dönemde sûfîler, halk üzerindeki etkinliklerini artırmaya ve insanları kendi saflarına çekmeye başlamışlardır.¹²¹² Muhammed Takî Meclisî'nin hutbelerde Hallâc ve Bâyezîd gibi sûfîler hürmet ifadeleri kullanması da bu sûfî cemaatin görüşlerinin meşruiyet kazanmasına sebep olmuştur.¹²¹³ Onların kendisine yönelik fiillerini; “Bîçâre seyyid, bu cemaatin şerrinden ve kötülüğünden bir saat bile rahat yüzü görmedi, onların kin ve düşmanlıklarından bir lahza olsun kurtulamadı”¹²¹⁴ şeklinde tarif etmiştir. Bir başka yerde ise sûfîlerin kendisine yönelik sürekli iftiralar attıklarını ve git gide düşmanlıklarını artırdıklarını belirtmiştir.¹²¹⁵ O, bu yapılara ve Meclisî'ye karşı başkent İsfahan'da şiddetli bir mücadeleye girişmiş ve nihayetinde bu şehirde kendisine karşı bir cephenin oluşmasına sebep olmuştur.¹²¹⁶ *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı, *Salvetü's-Şî'a* yazarının takiyye yaparak müstear isim kullandığını belirtmiş fakat bu yöneme başvurusunun sebebine dair herhangi bir gerekçe zikretmemiştir.¹²¹⁷ Bu durumun muhtemel sebeplerinden birisi bu dönemde sûfîlerin güçlü bir nüfuza sahip olması ve Mîrlûhî'nin onlarla doğrudan hesaplaşmayı göze alamamasıdır.

Onun sûfîlerin tasavvuf muhaliflerine yönelik baskısına veya çift taraflı gerginliğe dair verdiği bilgileri kısmen doğrulayacak bir şahitliğe de sahibiz. Bu dönemde İran'da bulunan Fransız seyyah Chardin (öl. 1713), İsfahan'da sûfîlerle tasavvuf muhalifi bir

¹²¹⁰ Seyyid Muhammed b. Muhammed Mîrlûhî, *Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1568/4, 52a-52b; Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*”, 1416, 2:143-144.

¹²¹¹ Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fi ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 5.

¹²¹² Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*”, 1416, 2:347.

¹²¹³ Mîrlûhî'nin Muhammed Takî Meclisî'ye yönelik eleştirileri için bk. Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fi ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 4-6, 241-248.

¹²¹⁴ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*”, 1416, 2:354.

¹²¹⁵ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*”, 1416, 2:355-356.

¹²¹⁶ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*”, 1416, 2:354.

¹²¹⁷ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 123a-123b.

molla arasında bir kavgaya şahit olduğunu aktarır. Buna göre mollanın teki şehrin bir meydanında vaaz verirken bir anda konuyu tasavvufa getirir ve sûfiler hakkında ağır ifadeler kullanır: “Onlar Allah’ı inkâr ederler. Onları ateşe atmak ve yakmak gerekir. Bunların hala hayatta olmalarına şaşırıyorum. Sûfileri öldürmek, Allah nezdinde en sevimli amellerdendir. Bir sûfiyi öldürmek, on kişinin hayatını kurtarmaktan daha efdaldır.” Bu esnada vaazı dinleyenler arasından beş veya altı sûfi bu mollaya saldırır ve onu darp ederler.¹²¹⁸ Chardin taraflar arasında arabuluculuk yapmak ister ama onun bu girişimi reddedilir. Onun bahsettiği bu mollanın Mirlûhî olması muhtemeldir. Çünkü Chardin başka bir yerde Ebü’l-Fütûh Râzî’nin türbesiyle ilgili aktardığı olayda Mirlûhî için “Ben onu daha önce görmüştüm, dönemin etkili vaizlerinden birisiydi, ara sıra şehrin meydanlarında vaaz ve hutbe irad ederdi”¹²¹⁹ ifadelerini kullanmaktadır.

Mîrlûhî, *Salvetü’ş-Şî’a’nın Tavzîhü’l-meşrabîn*’in muhtasarı olduğunu belirtmekle birlikte esas itibarıyla bu eser, tasavvufa karşı yazılmış müstakil bir reddiye olarak da değerlendirilebilir. İçerik açısından söz konusu risaleyi *Muhtaşaru’t-tavzîh* ile kıyasladığımızda benzerlikler sınırlıdır. Kummî’nin *Muhtaşaru’t-tavzîh*’de yer alan iki risalesine kıyasla bu eserin üretilen kavramlar ve oturduğu zemin açısından özgün tarafları vardır. Bu risalede Kummî’nin kurgusundan farklı olarak Ehl-i sünnet ile tasavvufu aynı zemine oturtmaya dair belirgin bir girişim göze çarpmamaktadır. *Muhtaşaru’t-tavzîh*’in aksine Mevlânâ, İbnü’l-Arabî ve Attâr gibi tarihteki meşhur sûfilerin mezhebî mensubiyetine dair herhangi bir tartışmaya yer verilmemiş, aksine yeri geldiğinde bazı sûfi yapıların eleştirilerinde onların metinlerine müracaat edilmiştir.¹²²⁰ Şeyh Müfid, Allâme Hillî, İbn Hamza, İbn Dâî Râzî, Ahmed Erdebîlî, Şeyh Ali Kerekî ve Hasan Kerekî gibi Şîi alimlerin tasavvufa reddiye olarak yazdıkları iddia edilen metinlerine sık sık atıf yapılmış¹²²¹ ve dolaylı olarak Şîiler’in tarih boyunca tasavvufa muhalif olduğuna dair bir kurgu inşa etmeye çalışılmıştır. Bu liste pek çok açıdan önemlidir. Çünkü daha sonraki dönemde yazılan tasavvuf reddiyelerinde bu liste daha da genişletilmiş; bizzat bu geleneğe karşı reddiye olarak yazılmamış ve eleştirel yönde birkaç cümle ihtiva eden eserler de bu listeye dahil edilmiştir.¹²²² Ayrıca bu dönemdeki gınâ hakkındaki fetvalar tasavvufu ilişkilendirmiş ve risalenin sonunda Şîi âlimlerin gınâ hakkında fetvalarına yer verilmiştir.¹²²³

¹²¹⁸ Chardin, *Seyâhatnâme-i Şârden*, 5:287-288.

¹²¹⁹ Chardin, *Seyâhatnâme-i Şârden*, 7:308.

¹²²⁰ Mîrlûhî, “Salvetü’ş-Şî’a ve kuvvetü’ş-şerî’a”, 1416, 2:344.

¹²²¹ Mîrlûhî, “Salvetü’ş-Şî’a ve kuvvetü’ş-şerî’a”, 1416, 2:343-351.

¹²²² Âmilî, *Mülhikâtü’s-Sihâmi’l-mârika*, 31b-41b (61-80); Asâm, *Hidâyetü’l-avâm*, 113b-115b.

¹²²³ Mîrlûhî, “Salvetü’ş-Şî’a ve kuvvetü’ş-şerî’a”, 1416, 2:356-358.

Mirlûhî *Salvetü's-Şî'a*, *Tesliyetü's-Şî'a* ve *A'lâmü'l-muhibbîn* dışında tasavvufa reddiye maksadıyla yine “Mutahhar” müstear ismiyle *Tenbîhü'l-gâfilîn* ve *İdrâ'ü'l-âkilîn*¹²²⁴ isimli eserler kaleme almıştır. Bunlardan *Tenbîhü'l-gâfilîn* günümüze ulaşmamış olmakla birlikte, *İdrâ'ü'l-âkilîn*'in¹²²⁵ eksik bir nüshası Mar'aşî Kütüphanesi'nde mevcuttur.¹²²⁶ Divane ve mecnunların Allah'ın velileri olduğuna dair iddiaları çürütmek amacıyla kaleme alınan bu risalede, genel anlamda diğer eserlerindeki eleştiriler tekrar edilmiştir. İki fasıl ve hatimeden oluşan eserde, birinci fasıl; aklın tarifi ve övülmesi, ikinci fasıl; mecnunluk ve divaneliğin eleştirisi, hatime ise mecnunluk iddiasında bulunan ve ona tabi olanların iddiaları hakkındadır.¹²²⁷ Mecnun ve divanelerin evliya sayılması ve onlar hakkında kerametlerin nakledilmesi anlayışının esasen Şîî düşüncede bulunmadığı, Ehl-i sünnet kanalıyla bu mezhebe geçtiği ve Sünnîler'in divaneleri kutub, meczupları ise veli olarak isimlendirdiği ifade edilmiştir.¹²²⁸

Mirlûhî, mecnunlukla alakalı bu risaleyi büyük ihtimalle *Kifâye* isimli eserinde de bilgi verdiği ve kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız Abdullah Mütecennin isimli kişiyi eleştirmek için kaleme almıştır. *Kifâye*'de şeytan, kâfir ve mülhîd olarak nitelediği bu kişinin İsfahan'da önemli bir nüfuza sahip olduğunu, halkın onu kutub ve evliya olarak isimlendirdiğini belirtmekte ve bu kişi hakkında detaylı bilgi elde etmek isteyenlere kendisinin kaleme aldığı *İdrâ'ü'l-âkilîn*'i okumalarını tavsiye etmiştir.¹²²⁹

d) Uydurma ve Nispeti Sorunlu Metinler: *Hadîkatü's-Şî'a* Örneği

Mirlûhî'nin eserlerinde de görüldüğü gibi 1070/1660 tarihinden önce özellikle tasavvuf aleyhine yazılan metinlerin nispeti ve yazıldığı tarihin tespiti konusunda ciddi sorunlar söz konusudur. Yazarı bilinmeyen, müstear isim kullanılan veya başka âlimlere nispet edilen pek çok metin kaleme alınmıştır. Metinlerin şüpheli durumu, bu dönemdeki tasavvuf karşıtlığı ve müdafaasına dair geleneği araştırmayı zorlaştıran temel sebeplerden birisidir. Bu dönemde yazarları bilinen metinler dışında tasavvuf

¹²²⁴ Mirlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'in)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 9; Mirlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'in)*, 1426, 508.

¹²²⁵ Bu risalenin içeriğine dair kısa bir değerlendirme için bk. Ca'feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:795-797.

¹²²⁶ Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hazret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefi Mar'asî*, 1:407; İsfahânî, “Muqaddime-i der şerhi ahvâl-i merhûm Mirlûhî”, 120; Ca'feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:795-796.

¹²²⁷ Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hazret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefi Mar'asî*, 1:407; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haftî İrân (FENHÂ)*, 2:567.

¹²²⁸ *İdrâ'ü'l-âkilîn*den naklen Ca'feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:796.

¹²²⁹ Bk. Mirlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'in)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 9. Abdullah Mütecennin ismindeki Mütecennin ifadesi Mirlûhî'nin taktığı bir lakap olabilir.

geleneğine karşı¹²³⁰ *Hadîkatü's-Şî'a*, *Fezâ'ihü'l-mübtede'a*,¹²³¹ *Ergamü'l-mülhidîn*, *Bizâ'atü'n-necât*, *Meslekü'l-mürşidîn*, *Maqsadü'l-mühtedîn*, *Zehîratü'l-mü'minîn*, *Tabşîratü'n-nâzirîn*, *Zâdü'l-mürşidîn*,¹²³² *Nüzülü's-sevâ'ik fî ihrâkul münâfîk*, *Şihâbü'l-mü'minîn fî recmî's-şeyâfîni'l-mübtede'în*, *Sükûbü's-şihâb fî recmî'l-mürtâb*,¹²³³ *Tesliyetü's-Şî'a*, *Salvetü's-Şî'a*, *Tenbîhü'l-gâfilîn*, *İdrâ'ü'l-âkilîn*, *Tavzîhü'l-meşrabîn* ve *tenkîhü'l-mezhebîn*, *Muhtaşaru't-tavzîh* (Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh), *Redd-i Şûfiyye* isimli birkaç risale, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye* ve *Kitâbü'l-Erba'în fî meţâ'ini'l-mutaşavvîfa*; tasavvufu müdafaa maksadıyla *Teşvîku's-sâlikîn*, *Müstenidü's-sâlikîn*¹²³⁴, *Münâzarâ-i Şûfî* ve *Mütefaḫḫih* ve *Fütûhu'l-mücâhidîn* gibi müellifi meçhul, müstear isimle yazılmış veya nispeti sorunlu pek çok metin kaleme alınmıştır.

Metinlerin nüshaları arasındaki farklılıklar da önemli sorunlardan birisidir. Örneğin Mirlûhî'nin *Kifâye* isimli eserinin en eski tarihli Meclis Kütüphanesi ve Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ndeki nüshalarda mevcut olan Muhammed Takî Meclisî özelinde dönemin sûfilerine yönelik eleştiriler, İsfahan nüshasında bulunmamaktadır. Bu kısımların, bizzat Mirlûhî tarafından kaleme alınmış veya başkaları tarafından söz konusu nüshalara eklenmiş olması mümkündür.¹²³⁵ Bunlar dışında Nimetullâh Şîrâzî'nin *Ma'ârifü'l-hakîka* ve M. Şerîf el-Kummî'nin *Tühfetü'l-*

¹²³⁰ Bu eserlerden günümüze ulaşanlar hakkında ileride detaylı bilgi verilecektir. Günümüze ulaşmayan veya henüz tespit edemediğimiz metinler hakkında takip eden dipnotlarda açıklama yapılacaktır.

¹²³¹ Bu esere ilk olarak *Salvetü's-Şî'a* yazarı atıf yapmış, ismini vermeden yazarını "Asrımızın Şîi âlimlerinden ve faziletliyelerinden birisi" şeklinde tanıtmış ve bu kitaptan yaklaşık bir sayfalık alıntı yapmıştır. Bk. Mirlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:346. *Salvetü's-Şî'a* 1060/1650 yılında yazılmıştır ve bundan dolayı bu kitabın daha önceki bir tarihte yazıldığı anlaşılmaktadır. *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı da bu eserden nakillerde bulunmuştur. Bk. Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 133b-134a, 139b.

¹²³² *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı *Ergamü'l-mülhidîn*, *Bizâ'atü'n-necât*, *Meslekü'l-mürşidîn*, *Maqsadü'l-mühtedîn*, *Zehîratü'l-mü'minîn*, *Tabşîratü'n-nâzirîn*, *Zâdü'l-mürşidîn* isimli metinlerin kendi döneminde yazılmış tasavvuf reddiyeleri olduğunu belirtmiştir. Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 115b. Bu eserlerin akıbeti konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Kaynaklarda bu eserler hakkında yeterli bilgi bulunmamakta ve *Zerî'a*'da *Hidâyetü'l-'avâm* ve *Sihâmü'l-mârika*'daki bilgilere atıfla sadece eserlerin isimlerine yer verilmiştir. Bk. Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 1:524, 3:128, 10:22, 10:208, 10:261, 21:24, 22:112. Muhtemelen bu metinlerin hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.

¹²³³ *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı *Şihâbü'l-mü'minîn* ve *Sükûbü's-şihâb* isimli eserlerin kendi dönemindeki seyyid birisi tarafından felsefe ve tasavvufun batıllığını ortaya koymak maksadıyla yazıldığını, kendisinin de bu eserleri gördüğünü belirtmiş, *Sükûbü's-şihâb*'tan 8 varaklık bir alıntıya yer vermiş ve eserin sonunda imkânlar el verirse bu kitabın tamamını nakledeceğini belirtmiştir. Fakat elimizdeki nüshada böyle bir nakil mevcut değildir. Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 116a-122a. Aynı şekilde Muhammed Ali Kirmanşâhî Bihbehânî (öl. 1216/1801) *Hayratiye* isimli eserinde *Hidâyetü'l-'avâm*'dan naklen *Sükûbü's-şihâb*'tan 16 sayfalık bir alıntıya yer vermiştir. Bk. Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 2:154-171. *Şihâbü'l-mü'minîn*'in özellikle felsefî geleneğe yönelik eleştiriler için kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bk. Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 116a-122a. Bu iki metnin günümüze ulaştığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. İlerde değinileceği gibi muhtemelen bu eserleri Mirlûhî kaleme almıştır.

¹²³⁴ Bu eser Muhammed Takî Meclisî'ye nispet edilmektedir.

¹²³⁵ Nüshalar arasındaki farklılıkları karşılaştırmak için bk. Mirlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rîfet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 4-10, 244-248; Mirlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rîfet'l-Mehdî (Erba'în)*, 1426, 428, 684-695. Nüshalar arasındaki fark konusunda değerlendirme için bk. İsfahânî, "Muḫaddime-i der şerḫi aḫvâl-i merḫûm Mirlûhî", 165 ve devamı.

'uṣṣāḳ'ı gibi başka metinlerde farklı bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu eserlerde yazarların isimleri zikredilmekle birlikte dönemin kaynaklarında bu şahıslar hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu kişilerin de müstear isim kullanmış olması ihtimal dâhilindedir.

Bu dönemde hadis, fıkıh ve kelam gibi alanlarda metinlerin nispetine dair böyle bir karmaşa söz konusu olmadığı halde, sûfî gelenekle ilgili bu kadar sorunlu metnin bulunması cevaplanması güç sorular ortaya çıkarmakta ve dönemin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Fakat sebeplere dair şu şekilde tahminlerde bulunmak mümkündür:

- a) İlk ihtimal tasavvufa karşı yazılmış metinlerin içeriğinin siyasetle ilişkisidir. Özellikle tasavvuf eleştirisine dair kaleme alınmış metinlerde Safeviyye tarikatı silsilesinde yer alan Ma'rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Serî es-Sakatî gibi şahsiyetlere yönelik ağır eleştiriler yer almaktadır. Yazarlar, Şah'ın veya Kızılbaşların bu eleştirilerden haberdar olmasından kaygılanmış olabilirler. Nitekim Şeyh Halhâlî'nin dönemin yöneticilerine, tasavvuf muhaliflerinin Şah'ın atalarına ve silsilesine lanet okuduğuna ve bu hadisenin Şah'ın kulağına gitmemesi için tedbir alması gerektiğine dair uyarısı da buna işaret etmektedir. Aynı şekilde bu dönemde yönetimde olan II. Şah Abbas sûfilere karşı müspet tavra sahipti ve onlar için hankâh yaptırmıştı. Tasavvuf aleyhine yazılan ilk metinlerden olan Muhammed Tâhir Kummî'nin (öl. 1098/1687) yazdığı *Redd-i Şûfiyye* isimli risalenin hikâyesi de bu konuda ipucu vermektedir. Kummî, bu muhtasar risaleyi yazdığı anda muhtemelen yukarıdaki kaygılardan dolayı yaygınlık kazanmasını istemiyordu. Fakat Muhammed Takî Meclisî (öl. 1070/1659) taraftarlarından bir kişi bu risaleyi çalmış ve İsfahan'a giderek Meclisî'ye vermiş ve bu sayede insanlar Kummî'nin risalesinden haberdar olmuşlardır. Kummî ve Meclisî'nin tasavvuf eleştirisi ve müdafaasına dair risalelerin bir araya getirildiği *Muhtasarı't-tavzîh* isimli risalede Meclisî'nin isminin açık bir şekilde zikredilmesi, fakat Kummî'nin isminin gizlenmesi¹²³⁶ de muhtemelen bu kaygının tezahürüdür.
- b) Başka bir ihtimal de bu dönemdeki toplumsal ve siyasî nüfuzlarından dolayı tasavvuf karşıtı ulemanın sûfileri doğrudan hedef almaktan çekinmiş olmalarıdır. Pek çok metinde bu dönemde sûfîlerin zühd, takva ve aşk gibi kavramları istismar ederek halkı kandırdığı ve bu sayede halkın çoğunun sûfî olduğuna dair ifadeler mevcuttur. Nitekim bu dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Mîrlûhî (öl.

¹²³⁶ Bk. Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uṣûl-u fuṣûlu't-tavzîh", 1388, 1:833; Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:843-844.

1085/1674 [?]), kendi döneminde sûfilerin gitgide sayılarının arttığını, İsfahan'da güçlü bir nüfuza sahip olduklarını, tasavvuf muhaliflerine eziyet ve bizzat kendisini tekfir ettiklerini belirtmiştir.¹²³⁷ Aynı yazarın tasavvufa reddiye olarak yazdığı *Salvetü's-Şî'a*, *Tesliyetü's-Şî'a* ve *İdrâ'ü'l-âkilîn* isimli eserlerinde takiyye gereği ismini gizleyerek “Mutahhar” şeklinde müstear isim kullanması da¹²³⁸ büyük ihtimalle kendisine yönelik zararları bertaraf etmeye yönelik bir taktiğin sonucudur. Benzer şekilde tasavvuf reddiyeleri olan *Salvetü's-Şî'a* ve *Hidâyetü'l-'avâm*'da Allâme Hillî, İbn Dâî Râzî, Tabersî ve İbn Hamza gibi tasavvufa reddiye yazdığı iddia edilen geçmiş dönemde yaşamış âlimlerin isimleri açık bir şekilde verildiği halde, kendi dönemlerindeki reddiyelerin yazarlarının isimlerinin gizlenmesi ve “asrımızın Şîî âlimlerinden birisi” demekle yetinilmesi de muhtemelen bu niyete matuftur.

- c) Diğer bir ihtimal de müellifi meçhul metinlerin, dönemin muhataplarını doğrudan hedef almak yerine meçhullüğün verdiği güvenle ağır eleştiriler getirmeye imkân tanımasıdır. Bunu iki metin üzerinden örneklendirebiliriz. Birisi tasavvuf geleneğine karşı yazılmış *Hidâyetü'l-'avâm*, diğeri tasavvuf müdafaası için kaleme alınmış *Fütûhu'l-mücâhidîn* isimli metinlerdir. Bu metinler, müellifi bilinen eserlere kıyasla içerik ve üslup yönünden ciddi farklılıklara sahiptir. Kummî *Tühfetü'l-ahyâr* isimli eserinde gerçek muhataplar olan dönemin Şîî sûfilerine atıf yapmadan daha çok Hallâc, Bâyezîd, Ma'rûf el-Kerhî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi geçmişte yaşamış sûfilere yönelik eleştiriler getirirken, hatime kısmı dışında *Tühfetü'l-ahyâr*'ın kopyası olan ve Asam şeklinde müstear bir isimle kaleme alınan *Hidâyetü'l-'avâm*'da hakiki muhataplara yani Muhammed Takî Meclisî, Feyz-i Kâşânî, Şeyh Halhâlî ve Müezzîn Horasânî gibi dönemin sûfilerine açık bir şekilde eleştiriler getirilmiş ve dil yönünden oldukça avamî bir üslup takip edilmiştir.¹²³⁹ Benzer bir tutum sûfilerin yazdığı metinler için de geçerlidir. Kummî'nin önde gelen sûfî hasımlarından Hekîm Mü'min, Kummî'nin *Tühfetü'l-ahyâr*'ına yazdığı reddiye olan *Tabşîratü'l-mü'minîn*'de genel olarak edebî bir dil kullanmış olmasına rağmen, bizzat kendisinin veya bir müridi

¹²³⁷ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a* ve kuvvetü's-şerî'a”, 1416, 2:354; Seyyid Muhammed b. Muhammed Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fi ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 242-248; Mîrlûhî, *İdrâ'ü'l-âkilîn*den naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:796.

¹²³⁸ Mîrlûhî, “*Salvetü's-Şî'a* ve kuvvetü's-şerî'a”, 1416, 2:343; Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm ve fazîhatü'l-li'âm (Naşîhatü'l-kirâm ve fazîhatü'l-li'âm)*, 12a-122b; Mîrlûhî, *İdrâ'ü'l-âkilîn* vr.2'den naklen Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:796.

¹²³⁹ Krş. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 18516/2, 133a-155b; Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 107b-145b.

tarafından kaleme alınan müellifi meçhul *Fütûhu'l-mücâhidîn* isimli eserde Kummî'ye karşı oldukça sert bir dil kullanılmış, ağır ithamlarda bulunulmuş ve dönemin tarafları arasındaki çekişmelere daha detaylı yer verilmiştir.¹²⁴⁰

- d) Bu metinlerin aynı kişi veya birkaç farklı âlim tarafından üretilip farklı şahıslara nispet edilerek veya yazarı meçhul bırakılarak farklı bir spekülasyonun amaçlanmış olması da mümkündür. Bu kişiler kimliklerini gizleyerek tasavvuf karşıtlığının kendi şahıslarında ferdi bir tavır olmayıp, geniş bir âlim kitlesinin anlayışı olduğuna dair bir algı oluşturmayı hedeflemiş olabilirler. Kanaatimizce söz konusu ihtimaller arasında en isabetlisi budur. Örneğin *Hidâyetü'l-'avâm*'ın sonunda bu dönemde kaleme alınmış ve önemli bir kısmı günümüze ulaşmamış çok sayıda reddiye metnine yer verilir, fakat bu eserlerin yazarları kasıtlı olarak zikredilmez veya bazı yazarların takiyye gereği müstear isim kullandığı belirtilir.¹²⁴¹ *Hidâyetü'l-'avâm*'daki ifadelerden anlaşıldığına göre bu metinleri üretenler, aynı kişiler veya bunu vazife edinmiş küçük bir cemaattir. Nitekim dönemin Şîî sûfilerinin bu dönemde tasavvuf aleyhine sahte veya meçhul isimle pek çok risale yazan veya bu eserleri başka âlimlere nispet eden şahıslar bulunduğu dair ifadeleri de bu duruma işaret etmektedir.¹²⁴² Muhtemelen bu eserlerin önemli kısmı tasavvuf karşıtı ilk nesil âlimler olarak da niteleyebileceğimiz Mîrlûhî, Muhammed Tâhir Kummî veya onlara yakın kişiler tarafından üretilmiştir.

Mîrlûhî ve Kummî; Muhammed Takî Meclisî ve Feyz-i Kâşânî gibi dönemin öne çıkmış sûfî meşrep âlimlerine nispetle, geri planda kalmışlardı. Toplum katında ve ilmî gelenek içerisindeki düşük nüfuzları, bu dönemde Şîîler arasında küllî bir tasavvuf karşıtlığını tesis etmekte yetersizdi. Bundan dolayı ilerde değineceğimiz üzere *Hadîkatü's-Şî'a* örneğinde olduğu gibi geçmiş ulemanın ve metinlerin itibarından istifade etmek ya da kendi dönemlerinde yazılan reddiyelerin yazarları için “bu dönemin önde gelen Şîî âlimlerinden birisinin yazdığı eser” şeklindeki bir ifadeyle yazar için meçhul fakat itibarlı bir âlim algısı oluşturmak bu iki âlimin konumunu güçlendiren unsurlardı. Bunun yanında bazı risalelerin yazarı olarak sadece “seyyid bir âlim” şeklinde bir tarif, Şîî müntesipler nezdindeki konumundan dolayı seyyidlik kurumunun konumundan da yararlanmak istenilmiş olabilir. Bu noktada sûfîlerin ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir. Nitekim

¹²⁴⁰ İlerde bu dil farklılığına *Fütûhu'l-mücâhidîn* başlığında altında değinilecektir.

¹²⁴¹ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 115b, 122a-122b.

¹²⁴² Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 1b, 112a-112b.

Hekîm Mü'min (11/17. asır) *Tabşiratü'l-mü'minîn*'de kendi döneminde tasavvuf aleyhine eser üreten bu taifeye işarette bulunmuş ve örnek olarak da *Hadîkatü's-Şî'a*'nın tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısmının bu esere Mîrlûhî tarafından eklendiğini iddia etmiştir.¹²⁴³ Ayrıca yukarıda zikredilen *Şihâbü'l-mü'minîn* ve *Sûkûbü's-şihâb* isimli eserleri de Mîrlûhî'nin yazmış olması ihtimal dâhilindedir. *Hidâyetü'l-'avâm*'da *Salvetü's-Şî'a* yazarının (Mîrlûhî) bu risaleden önce çok sayıda tasavvuf reddiyesi kaleme aldığı ifadesi de müellifi meçhul eserlerin en azından bir kısmını onun yazmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.¹²⁴⁴

Kaynaklarda *Şihâbü'l-mü'minîn* ve *Sûkûbü's-şihâb*'ın, Mîr Dâmad'ın talebelerinden seyyid birisi tarafından yazıldığı belirtilmiştir.¹²⁴⁵ Mîrlûhî de seyyid lakabıyla meşhurdur ve kendisi Mîr Dâmad'ın talebelerindendir. Tahrânî (öl. 1970), *Münâzaratü's-seyyid ve'l-âlim* isimli bir risaleden bahsetmiş, bu risaleyi gördüğünü belirterek risalenin ilk ve son cümlelerini aktarmıştır. Buradaki seyyidin Mîrlûhî, âlimin ise Muhammed Takî Meclisî olduğunu belirtmiştir.¹²⁴⁶ Ayrıca ona ait olan *Salvetü's-Şî'a* ve *Tesliyetü's-Şî'a* eserlerinin yazarı olarak da “seyyid birisinin kaleme aldığı risaleler” ifadesi geçmektedir.¹²⁴⁷ Bu bilgileri dikkate aldığımızda *Şihâbü'l-mü'minîn* ve *Sûkûbü's-şihâb*'ın yazarları büyük ihtimalle Mîrlûhî'dir.¹²⁴⁸

Öte yandan Kummî veya çevresindeki birilerinin tasavvuf reddiyesi olarak *Hidâyetü'l-'avâm* ve *Burhân-ı kâfî*¹²⁴⁹ isimli müellifi meçhul eserler kaleme aldığını biliyoruz. Böyle bir sicile sahip Kummî veya talebelerinin diğer

¹²⁴³ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, 58a.

¹²⁴⁴ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm ve fazîhatü'l-li'âm* (*Naşîhatü'l-kirâm ve fazîhatü'l-li'âm*), 122a.

¹²⁴⁵ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 115b-116a; Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 2:168.

¹²⁴⁶ Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 22:294.

¹²⁴⁷ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 122a.

¹²⁴⁸ Muhammed Ali b. Muhammed Mü'min Tabâtabâî Bihbehânî (öl. 1259/1843), *er-Red ala's-şufiyye* isimli eserinde yazar ismi olarak “seyyid” ibaresinin kullanılması ve Mîr Dâmad'ın talebesi olduğu bilgilerinden dolayı bu iki eserin yazarının Ebû Müslim el-Horâsânî'nin mezhebî kimliğiyle ilgili iddialara karşı bir reddiye yazan Seyyid Ahmed b. Zeynelabidin (öl. 1054/1645) olduğunu iddia etmiştir. Bk. *er-Red ala's-şufiyye*'den naklen, Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 5:8, 24:255. Fakat aynı deliller Mîrlûhî için de geçerlidir. Kendisi seyyiddir ve Mîr Dâmad'ın talebesidir. Üstelik Seyyid Ahmed'in tasavvuf ve felsefe karşıtı bir tavra sahip olduğuna ve bu geleneği eleştiri amacıyla eser kaleme aldığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Aksine o, “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” hadisi üzerine bir şerh yazmış, bu risalede ârifler hakkında müsbet ifadeler kullanmış, onları ehl-i marifet olarak tanımlamış ve “Kendimi tesbih ederim! Şânım ne yücedir” gibi şathiyelerin küfür olarak vehmedilse de, süluk ehlinin hakiki tevhibi olarak nitelemiş ve buna dair İbnü'l-Arabî'den nakillerde bulunmuştur. Bk. Seyyid Ahmed Hüseyinî Alevî el-Âmilî, “el-Ma'ârifü'l-ilâhiyye (Şerh-i hadîs-i men 'arefe nefsehu fekad 'arefe rabbehû)”, *Mîrâs-ı Hadîs-i Şîa*, thk. Mehdî Mehrîzî [?]/12 (1383): 19-30. Ayrıca dönemin kaynaklarında onun tasavvufa müspet bir tavra sahip olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Zehebiyye şeyhi Ali Nakî İstahbânâtî (öl. 1126/1713) onu Şîi sûfîler arasında saymıştır. Bk. İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 197-198. Bundan dolayı bu iki eserin yazarı Seyyid Ahmed olması ihtimali oldukça düşüktür.

¹²⁴⁹ *Hidâyetü'l-'avâm* ve *Burhân-ı kâfî* hakkında ileride detaylı bilgi verilecektir.

metinlerin bir kısmını da yazmış olmaları mümkündür. Bunun yanında müellifi meçhul metinlerin tam listesinin ilk defa *Hidâyetü'l-'avâm*'da yer alması da Kummî veya çevresindekilerin bu şüpheli metinlerle yakından ilgilendiğini göstermektedir.

Nispeti sorunlu metinler arasında en meşhuru Ahmed Erdebîlî'ye nispet edilen *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eserdir. Bu dönemde tasavvuf reddiyelerinin nispeti konusundaki karmaşayı örneklendirebilmek için bu eserin tamamının veya tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısmın yazarının kim olduğuna dair tartışmalar, konunun daha iyi anlaşılması noktasında anahtar bir role sahiptir.

Mukaddes Erdebîlî lakabıyla meşhur olan 10/16. asrın önde gelen Şîî âlimlerinden Ahmed Erdebîlî'ye (öl. 993/1585) nispet edilen *Hadîkatü's-Şî'a* isimli eser, Safevîler döneminde tasavvuf karşıtlığının kavramsal çerçevesinin ve içeriğinin şekillenmesi noktasında en önemli metinlerden birisidir. I. Şah Abbas'ın davetine rağmen İran'a gelmeyi reddetmesi, Safevî yönetimine karşı mesafeli tutumu ve hayatı boyunca Necef'te ikamet etmesine rağmen ona nispet edilen bu eser, İran'da tasavvufla ilgili tartışmaların merkezine oturmuştur.¹²⁵⁰ Bu eserin Erdebîlî'ye ait olup olmadığı konusunda 11/17. asırdan itibaren ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. Hatta öyle ki o tarihten günümüze kadar nispeti üzerine yapılan tartışmalar bir araya getirilse çok ciltli bir eserin meydana gelmesi mümkündür. İki cilt halinde kaleme alınan eserin, hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız ve nüshaları günümüze ulaşmayan birinci cildi Hz. Peygamber'in hayatı,¹²⁵¹ günümüze ulaşan ve on iki fasıldan oluşan ikinci cildinin ilk on bir faslı imamet gerekliliği, imamda bulunması gereken özellikler ve Hz. Ali'nin imametini gasp edenler, on ikinci fasıl ise on iki imamın hayatları hakkındadır. Son fasılda Ca'fer es-Sâdık hakkında bilgilerin aktarıldığı kısmın devamında tasavvuf ve sûfî fırkalar hakkında müstakil bir konuya yer verilmiştir. Eserin nispeti konusunda asıl tartışma da bu kısım üzerinde yürütülmüştür.

Yazar, sûfîlerin ilk defa Ca'fer es-Sâdık zamanında ortaya çıktığını ve silsilelerini imamlara nispet ettiklerini fakat esas itibarıyla bu taifenin mensuplarının bazı Şîîler'in inandığı gibi Şîî olmayıp, Sünnî ve Ehl-i beyt muhalifi olduğunu belirterek bu yapıları *Ehl-i sünnet'in gulâtı* olarak isimlendirmiştir.¹²⁵² Bunun devamında Sünnîler nezdinde itibar sahibi olduğunu ifade ettiği, kâfir, mülhid ve benzeri sıfatlarla nitelendirdiği ve

¹²⁵⁰ I. Şah Abbas'ın Erdebîlî'ye davet mektubu ve onun bu daveti reddetmesi hakkında değerlendirme için bk. Sadık Hasanzâde, "Muḳaddime", *Hadîkatü's-Şî'a*, mlf. Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1378), 1:21-25; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:297-298.

¹²⁵¹ Detaylı bilgi için bk. Tebrîzî, *Mirâtü'l-kütüb*, 5:115; Hasanzâde, "Muḳaddime", 1:33.

¹²⁵² Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:744-745.

Safevîler dönemi kaynakları ve tasavvuf reddiyelerinde pek rastlamadığımız yirmi bir sûfî fırka hakkında bilgiler aktarmıştır.¹²⁵³ Bunlar sırasıyla Vahdetiyye, Vâsiliyye, Habîbiyye, Velâiyye, Müşârikiyye, Şüm râhiyye, Mübâhiyye, Melâmetiyye, Hâliyye, Hûriyye/Medhûsiyye, Vâkıfiyye/Vukûfiyye, Teslîmiyye, Telkîniyye, Kâmiliyye, İlhamiyye, Nûriyye, Bâtîniyye, Cevriyye, Uşşâkiyye, Cumhûriyye ve Zerrâkiyye şeklindedir.¹²⁵⁴ Bu tasnifte yazarın, özellikle Ömer en-Nesefî'nin *Kitabün fî Mezâhibi'l-mutasavvıfa*, Ebu'l-Meâli'nin *Beyânu'l-Edyân* ve Seyyid Murtazâ Râzî'ye nispet edilen *Tebşiratü'l-'avâm*'dan istifade edildiği anlaşılmaktadır.¹²⁵⁵ Bunun yanında bu eserlerde bulunmayan Cevriyye, Cumhûriyye ve Zerrâkiyye gibi fırka isimlerine de yer verilmiş ve bu fırkalar üzerinde daha fazla durulmuştur. Bunun sebebi de kendi ifadesine göre döneminde bu fırkaların Şîîler arasında revaç bulmasıdır. Bir başka önemli nokta da bu eserde, yirmi bir tarikat arasında yer verilmemekle birlikte Nakşibendiyye ve Berzâhiyye ile birlikte Şîî tarikat olarak bilinen Nûrbahşiyye'nin de zâhirde Sünnî bâtında kâfir olarak nitelendirilmesidir.¹²⁵⁶ Genel olarak bu fırkalar mutlak ifadelerle tanımlanmış, temsilcilerine, etkin oldukları bölgelere ve edebiyatına dair bilgilere yer verilmemiştir.¹²⁵⁷

Yazarın bazı tarikatlar hakkında bilgi verdikten sonra Şîîler'in bunlardan uzak durması gerektiğine dair uyarılarından ve Şîîler'in gafillerinin bu tarikatlara meylettği gibi sözlerinden kendi döneminde bazı tarikatların mevcut olduğu ve çeşitli faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.¹²⁵⁸ Örneğin onun aktardığına göre Kâmiliyye isimli tarikatın bazı mensupları pazarlarda esnafın yanına giderek ulema hakkında kötü sözler söylemekte ve insanları ulemaya düşman yapmaktadırlar. Onların hilelerine aldanan esnaf ve halk bu sözlerinden dolayı ulemaya düşman olmakta, buna mukabil sûfilere

¹²⁵³ Yazar yirmi bir tarikattan bahsetmekle birlikte, kendisinden önceki kaynakların tarikatlar tasnifi hakkında da bilgi vermiştir. Bazı âlimlerin tarikatları Hulûliyye, İttihâdiyye, Vâsiliyye, Uşşâkiyye şeklinde tasnif ettiğini, sonrakilerin buna Telkîniyye ve Zerrâkiyye'yi ekleyerek bu sayıyı altıya çıkardığını, bazılarının ise bütün tarikatların aslını İttihâdiyye ve Hulûliyye şeklinde iki fırkaya dayandırıldığını ifade etmiştir. Yazara göre bu müelliflerin belirttiği gibi tarikatların aslı yukarıda sayılan tarikatlara dayanmakla birlikte bunlar çeşitli kollara ayrılmışlar ve çok sayıda fırka haline gelmişlerdir. Bunlardan sadece yirmi bir tanesi hakkında bilgi vereceğini ifade eden yazar sayının daha fazla olduğunu belirtmiştir. Bk. Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:750-755.

¹²⁵⁴ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:755-784.

¹²⁵⁵ Bk. Nesefî, "Kitabün fî mezahibi'l-mutasavvıfa"; Ebu'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, 1376hş., 87-88; Râzî, *Tebşiratü'l-'avâm*, 122-133.

¹²⁵⁶ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:796.

¹²⁵⁷ Vahdetiyye tarikatı hakkında bilgi verilirken Attâr, İbnü'l-Arabî; Vâsiliyye tarikatı kısmında Mevlânâ'nın eserlerinden nakillere bulunulmuştur. Bu sûfiler söz konusu tarikatların temsilcileri olarak sunulmuştur. Bk. Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:755-756, 767. Bunun dışındaki tarikatlar hakkında herhangi bir detaya yer vermeksizin, tarih boyunca sûfilere yöneltilen meşhur eleştirileri bu tarikatlar arasında pay etmiştir.

¹²⁵⁸ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:741, 776, 784, 788.

hürmet beslemeye, elbise, yiyecek, para vermeye ve onların kerametleri hakkında konuşmaktadırlar.¹²⁵⁹

Yazar, Kâmilîyye dışında bu dönemde halkın ve ulemanın özellikle Zerrâkiyye ve Cevriyye'ye meylettiğini ifade etmiş¹²⁶⁰ ve bu konuda özellikle tahsil ettiği ilimden dolayı hiçbir mazereti bulunmadığını belirttiği ulemaya sert eleştiriler getirmiştir. Sûfilerin kendilerine yakın olan âlimleri, halk arasında methederek onlara şöhret kazandırdıklarını belirtmiştir.¹²⁶¹ Bu âlimlerin gâfil olduklarını, dünya nimetleri için bu yola teveccüh gösterdiklerini ifade etmiş ve onlara şu şekilde uyarıda bulunmuştur:

Hizmet Peygamber ve imamların takipçilerinin, eğer tasavvuf yolunda olduğunu iddia eden bir kişiyi görürse ister âlim ister câhil olsun, ona rağbet etmemesi, inanmaması ve onun meylettiği yolun Sünnîler'in ve Ehl-i beyt düşmanlarının yolu olduğunu bilmesi gerekir. Eğer bir kişi tasavvuf yoluna girerse ve Zerrâkiyye tarikatına meylederse onu inkâr etmek her mümine vaciptir. Bu kişinin hulûl, ittihâd ya da vahdet-i vücûda inandığı açıksa o kişinin İslam dairesinden çıktığını her müminin bilmesi gerekir. Biliniz ki, hem ilim hem de tasavvuf iddiasında bulunan bir kişi eğer hakikaten ilim ve âlimlerle irtibat halindeyse ya da câhil olduğu halde halk onu ulemadan kabul ediyorsa, bu kişinin diğer insanlara nispetle dine zararı daha fazla, fesadı daha şiddetli ve daha büyüktür. Masum imamlardan böyle kişilerin ta'n edildiğine dair pek çok hadis ve haber vârid olmuştur. Açıkçası onun yüzünden halkın pek çoğu yoldan çıkmakta ve onun aracılığıyla pek çok kişi hak yoldan ayrılmakta ve aldanmaktadır.¹²⁶²

Hadîka'yla ilgili tartışmalar, genellikle içeriğinden ziyade bu eserin bütün olarak ya da tasavvuf eleştirilerini ihtiva eden kısmının Ahmed Erdebîlî'ye aidiyeti konusunda yoğunlaşmıştır. Şîî ulema nezdindeki itibarından dolayı *Hadîkatü's-Şî'a* münasebetiyle Erdebîlî'nin tasavvuf karşıtlarının tarafında yer alması, 11/17. asırdaki tasavvuf muhaliflerinin konumunu güçlendiren bir unsur olmuştur. Fakat Şîî sûfiler açısından tersi bir okuma geçerlidir. Onlar nezdinde Ahmed Erdebîlî zâhid ve sûfî meşrep bir âlimdir ve *Hadîkatü's-Şî'a*'nın ona nispeti iftiradır. Bu anlamda tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfiler bu eseri tabiri caizse didik didik inceleyerek nispeti konusunda kendi lehlerine deliller bulmaya çalışmışlar ve bu düzlemde oldukça ikna edici bir anlatı inşa etmişlerdir. Genel olarak *Hadîkatü's-Şî'a*'nın nispetiyle ilgili tarih boyunca ortaya atılan iddialardan bazıları şu şekildedir:

¹²⁵⁹ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:775.

¹²⁶⁰ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:795-796.

¹²⁶¹ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:784.

¹²⁶² Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:787.

- a) Tasavvuf muhalifleri açısından bu eserin Erdebîlî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Erdebîlî bu metinde bizzat kendi ismini zikretmiş, kendisine ait pek çok esere müracaat edilmesini tavsiye etmiş¹²⁶³ ve 11/17. asrın âlimleri de bu nispeti kesin olarak değerlendirmişlerdir.¹²⁶⁴
- b) *Hadîka*, Hindistan'da yaşayan sûfî meşrep Molla Muizzüddîn Erdistânî (öl. 11/17. asır) isimli Şîî bir âlimin tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu bölüm hariç pek çok noktada içerik olarak mutabık olan *Kâşifü'l-hak*¹²⁶⁵ isimli eserine, meçhul kişiler tarafından tasavvuf eleştirileri bölümünün eklenmesi ve bu yeni halinin Erdebîlî'ye nispet edilmesinden ibarettir. Yani *Hadîka*, *Kâşifü'l-hak*'nın tahrif olmuş şeklidir. *Kâşifü'l-hak* 1058/1648 yılında yazılmış, *Hadîkatü's-Şî'a*'ya ise ilk defa 1060/1650 yılında atıf yapılmıştır. *Kâşifü'l-hak*'ka 1058-1060 (1648-1650) yılları arasında tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısım eklenerek, *Hadîkatü's-Şî'a* olarak isimlendirilmiş ve Erdebîlî'ye nispet edilmiştir.¹²⁶⁶
- c) *Hadîka*, *Kâşifü'l-hak*'nın tahrif olmuş şekli değil bilakis *Kâşifü'l-hak*, *Hadîka*'nın tahrif olmuş halidir. Molla Muizzüddîn Erdistânî, Erdebîlî'nin *Hadîka*'sındaki tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısımları hazfederek yeni bir eser meydana getirmiş ve bu eseri *Kâşifü'l-hak* şeklinde isimlendirmiştir.¹²⁶⁷
- d) Pek çok uydurma ve zayıf hadis ihtiva etmesinden dolayı bu eserin Erdebîlî gibi dakik bir ilmî birikime sahip bir âlime ait olması mümkün değildir.¹²⁶⁸
- e) *Hadîka* ne Erdebîlî'ye ne de Molla Muizzüddîn Erdistânî'ye aittir. Bu eseri Muhammed Bâkır Meclisî'nin talebelerinden birisi yazmış ve Şîî ulema nezdindeki itibarından dolayı Erdebîlî'ye nispet etmiştir.¹²⁶⁹

¹²⁶³ Hasanzâde, "Muqaddime", 1:44-45; Dûstî, *Keşfü'l-hakîkatü fi i'tibâri'l-Hadîka*, 35.

¹²⁶⁴ Detaylı bilgi için bk. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 30; Bahrani, *Lü'lü'etü'l-Bahreyn fi'l-icazât ve terâcimu ricâli'l-hadîs*, 150; Sadr, *Tekmiletu Emeli'l-âmil*, 2:119; Dûstî, *Keşfü'l-hakîkatü fi i'tibâri'l-Hadîka*, 49-63.

¹²⁶⁵ Bu eser hakkında detaylı bilgi için bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Hattî İrân (FENHÂ)*, 25:655.

¹²⁶⁶ Mirza Zeynelabidin Şîrvânî (öl. 1253/1837), *Hadâ'iku's-seyâha*, tsh. Hibetullah Cezbî (Tahran : Sâzmân-ı Çâb-ı Dânişkâh, 1348), 418; Mirza Zeynelabidin Şîrvânî (öl. 1253/1837), *Bustânü's-seyâha* (Tahran : Ahmedî, 1315), 358-359; Muhammed Ma'sum Şirazi, *Tarâikü'l-hakâik* (Tahran : Kitabhane-i Senai, 1382), 1:187; Hasanzâde, "Muqaddime", 1:34; Andrew J. Newman, "Sûfism and Anti-Sûfism in Safavid Iran: The Authorship of the *hadîqat Al-Shî'a* Revisited", *Iran : Journal of the British Institute of Persian Studies*, 37:1 (1999): 105-106 (dipnot 11); Ata Anzali, *Mysticism in Iran* (Columbia: the University of South Carolina Press, 2017), 40.

¹²⁶⁷ Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, 3:82; Hasanzâde, "Muqaddime", 1:38; Dûstî, *Keşfü'l-hakîkatü fi i'tibâri'l-Hadîka*, 38-42.

¹²⁶⁸ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 2a; Şîrâzî, *Tarâikü'l-hakâik*, 1:186-199; Tebrîzî, *Mirâtü'l-kütüb*, 5:118; Hasanzâde, "Muqaddime", 1:38-39.

¹²⁶⁹ Hasanzâde, "Muqaddime", 1:40.

- f) *Hadîka*, Molla Ahmed Erdebîlî'yle aynı isme sahip başka birisi tarafından yazılmıştır.¹²⁷⁰
- g) Bu eseri Erdebîlî'nin tasavvuf karşıtı bir talebesi yazmış ve hocasına nispet etmiştir. Erdebîlî sûfî meşrep ve vahdet-i vücûd anlayışını müdafaa eden bir âlimdi ve bundan dolayı onun böyle bir eser yazması muhaldir.¹²⁷¹
- h) *Hadîka*'yı Erdebîlî yazmış olsa bile, tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısım kesinlikle ona ait değildir. Bu kısım Erdebîlî'yi tasavvuf muhalifi olarak göstermek amacıyla meçhul kişiler tarafından *Hadîka*'ya iliştilmiştir.¹²⁷²
- i) *Hadîka*'nın tümü veya tasavvufla ilgili kısmı, 11/17. asrın ikinci yarısında Muhammed Tâhir Kummî veya Mîrlûhî gibi tasavvuf muhalifi bazı âlimler tarafından yazılmış ve Erdebîlî'ye nispet edilmiştir.¹²⁷³

Hadîkatü's-Şî'a'nın nispeti konusunda günümüze ulaşan yazma nüshaları da bize yeterli bilgi vermemektedir. En eski tarihli nüshası Meclis Kütüphanesi'nde bulunan 5730 numaralı nüshadır.¹²⁷⁴ Katalog bilgisinde bu nüshanın 10/16. asırda Erdebîlî hayatta iken ya da onun vefatından hemen sonra istinsah edildiği iddia edilmekte ve tasavvuf eleştirileri kısmını da içermesinden dolayı¹²⁷⁵ söz konusu nüsha, eserin bütün olarak Erdebîlî'ye nispetinin kesin kanıtı olarak sunulmaktadır.¹²⁷⁶ Fakat bu nüshanın son sayfaları eksiktir ve istinsah tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Nüshanın 10/16. asırda yazıldığı bilgisi, muhtemelen kâğıt ve mürekkep özellikleri üzerinden yapılan bir tahmine dayanmaktadır ve eserin nispeti hakkında bize tatmin edici bilgi sunmamaktadır. Bu nüsha dışında *Hadîka*'nın bilinen en eski tarihli nüshası 1074/1664 yılında yani eserin nispetiyle ilgili tartışmaların başladığı tarihten sonra istinsah edilmiştir.¹²⁷⁷

¹²⁷⁰ Hüseyinî Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 169b.

¹²⁷¹ Tebrîzî, *Mirâtü'l-kütüb*, 5:118-119; Şîrâzî, *Tarâîkû'l-hakâik*, 1:187; Hasanzâde, "Muqaddime", 1:40-41.

¹²⁷² Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, 58a; Tebrîzî, *Mirâtü'l-kütüb*, 5:118-119; Hasanzâde, "Muqaddime", 1:42-43.

¹²⁷³ Newman'a göre bu eserin yazarı Muhammed Tâhir Kummî, Katryn Babayan ve Ata Anzali'ye göre ise Mîrlûhî'dir. Bk. Newman, "Sûfism and Anti-Sûfism in Safavid Iran"; Anzali, *Mysticism in Iran*, 39; Ata Anzali, *Safavid Shi'ism, the eclipse of sûfism and emergence of 'irfân* (Texas: Rice University, Doktora tezi, 2012), 82 (dipnot 182). Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, s. 421-422'den naklen Anzali, *Mysticism in Iran*, 39. Bu iddialar ileri kısımda detaylı bir şekilde incelenecektir.

¹²⁷⁴ Bk. Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî, *Hadîkatü's-Şî'a*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 5730.

¹²⁷⁵ Bk. Mukaddes Erdebîlî, *Hadîkatü's-Şî'a*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 5730, 120a-144a.

¹²⁷⁶ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 12:850; Dûstî, *Keşfü'l-hakîkatü fi'l-tibârî'l-Hadîka*, 32.

¹²⁷⁷ Hasanzâde'nin verdiği bilgilere göre bu nüsha Amerika'da Los Angeles Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bk. Hasanzâde, "Muqaddime", 1:34.

Şîî ulemanın Erdebîlî'nin diğer eserlerinden bilgiler aktarmalarına rağmen, 1060/1650 yılından önce *Hadîka*'ya hiç atıf yapmamaları ve bu tarihten önceki rical ve fihrist kitaplarında ona ait böyle bir eserden bahsedilmemesi eserin nispetini şüpheli hale getiren en önemli delillerdendir. Bu tarihten önce yazılan *Devâzdeh Suâl*, *Dürre-yi Fâhîra* ve özellikle Muhammed Takî Meclisî ve Muhammed Tâhir Kummî'nin tasavvuf eleştirisi ve müdafaasına yönelik yazdıkları risalelerin bir araya getirildiği *Muhtaşaru't-tavzîh*'de *Hadîka*'ya herhangi bir atıf yapılmaması bu eserin söz konusu tarihten önce bilinmediğinin önemli bir göstergesidir.¹²⁷⁸ Özellikle Kummî, *Muhtaşaru't-tavzîh*'de Şîî ulemanın tasavvufa yönelik yazdığı eserleri sıralamasına rağmen, *Hadîka*'yla ilgili herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Eğer bu tarihten önce bu eser mevcut olsaydı, Kummî'nin Meclisî'ye karşı elini güçlendiren bir unsur olur ve bu esere atıf yapması beklenirdi. Üstelik o, söz konusu eserin üçüncü risalesinde Ahmed Erdebîlî'yi Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî, İbn Tâvûs ve İbn Fehd Hillî'yle birlikte Şîî ârifler arasında saymaktadır.¹²⁷⁹

Tek nüshası Kitabhane-i Merkez-i İhyâi İslâmî'de bulunan ve 1090/1680 yılında yazılan *el-Keşkûl* isimli eserin müellifi¹²⁸⁰ kendi döneminde Şîî gelenekte pek de muteber olmayan tasavvuf reddiyelerinin tedavüle sokulduğunu ifade etmiş,¹²⁸¹ aynı şekilde *Hadîka*'nın da daha önceki tarihlerde bilinmediğini, fakat 1075/1665 yılından itibaren tasavvuf muhaliflerinin elinde dolaşmaya başladığını belirtmiştir:

1075 yılında muânîd ve hasetçilerden birisinin elinde *Hadîkatü's-Şî'a* şeklinde isimlendirdiği bir eseri bizzat gördüm. O, bu kitabın Mevlâ Ahmed Erdebîlî'ye ait olduğunu söyledi. Ulemadan hiç kimse daha önce bu kitabın varlığından haberdar değildi. Ulema onların bu iddialarını [Erdebîlî'ye nispetini] reddetti. Onlardan birisi de ...Muhammed Bâkır el-Horasânî'dir. Kendisi -ki sene 1090'dır ve hala hayattadır- bu kitabı rezil rüsva etti. Bu kitapta ehl-i dünyadan bazılarının dahil ettiği ve birbiriyle çelişen sözlerin yer aldığı sûfilerin zemmedildiği bir bâb mevcuttur. Bu bâb sonradan eklenmiştir.¹²⁸²

¹²⁷⁸ Bk. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*; Şûşterî, *Dürre-yi Fâhîra*; Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:833-882.

¹²⁷⁹ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:836.

¹²⁸⁰ Bu nüshanın başından birkaç varak eksiktir. Yazarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yazar, *Keşkûl*'den önce *Kâsirü'l-Eşnâm*, *el-İşrâkât* ve *Leîâifü'l-Ahbar* isimli kitaplar yazdığını ifade etmiştir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 26:429. 11/17. asrın önemli alimlerinden Muhammed Bâkır Horasânî hakkındaki ifadelerinden dolayı onun talebesi olması muhtemeldir. Bu nüshayı bana gönderen Kitabhane-i Merkez-i İhyâi İslâmî müdürü üstad Sâdık Eşkeverî'ye çok teşekkür ederim.

¹²⁸¹ Müellifi Meçhul, *Keşkûl*, Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi İslâmî, nr. 1675/1, 11b-12b.

¹²⁸² Müellifi Meçhul, *Keşkûl*, 11b-12a.

Hadîka'ya muhtemelen ilk defa 1060/1650 yılında *Salvetü's-Şî'a* isimli risalesinde Mîrlûhî atıf yapmış,¹²⁸³ sonraki dönem tasavvuf muhalifleri de sıklıkla bu eserden alıntı yapmıştır. Muhammed Bâkır Meclisî 1073/1663 yılında yazdığı *'Aynü'l-hayât*'ta ve Şeyh Ali Şehîd (öl. 1103/1692) 1075/1665 tarihinde kaleme aldığı *Sihâmü'l-mârika* ve *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*'da *Hadîka*'ya tasavvufa karşı yazılmış reddiye eserleri listesinde yer vermişler ve nispetine dair herhangi bir tereddüt beyan etmemişlerdir.¹²⁸⁴ Fakat Hür el-Âmilî'nin (öl. 1104/1693) 1076/1666 tarihinde yazdığı *İsnâ'aşeriyye*'deki ifadelerinden bu dönemde eserin Erdebîlî'ye nispeti konusunda ciddi tartışmaların meydana gelmeye başladığını anlıyoruz. O, kendi döneminde bazı sûfîlerin ve tasavvufa meyyal bir kesimin *Hadîkatü's-Şî'a*'nın Erdebîlî'ye ait olduğunu inkâr ettiklerini ifade etmiş ve onların bu iddialarını çürütmek için bazı deliller sıralamıştır. Ona göre, bu eserin müellifin zamanına yakın istinsah edilmiş pek çok nüshası vardır ve bu nüshaların hepsinde de *Hadîka* Erdebîlî'ye nispet edilmiştir. Bunun yanında bu eserin Erdebîlî'ye nispeti konusunda sadece sûfîler itirazda bulunmuş ve tahkik ehli âlimler nezdinde bu konuda herhangi bir tereddüt söz konusu olmamıştır. Ayrıca Hür el-Âmilî, bu dönemde *Hadîka*'nın nüshaları arasında ciddi farklılıkların olduğuna işaret etmiş, bazı nüshalarda da tasavvuf eleştirileri kısmının bulunmadığı bilgisini vermekle beraber bu durumun eserin nispetine hâlel getirmeyeceğini iddia etmiştir.¹²⁸⁵ Sadece 1070/1660'larda değil daha sonraki dönemde de bu eserin nispeti Hür el-Âmilî'nin gündemini meşgul etmiştir. 11/17. asrın sonlarında kendisinden *Hadîka*'nın Erdebîlî'ye ait olup olmadığı konusunda fetva istenmiş, o cevabında bu konuda herhangi bir şüphe bulunmadığını ifade etmiştir.¹²⁸⁶

Bu dönemdeki tasavvuf muhaliflerinin aksine Şîî sûfîler, *Hadîka*'nın tümünün veya tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısmın katî surette Erdebîlî'ye ait olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Erdebîlî tasavvuf muhalifi olması bir yana sûfî meşrepti ve bu düşüncedeki bir âlimin böyle bir eser yazması mümkün değildir. *Hadîka*'nın söz konusu kısmı dönemin tasavvuf muhalifi bazı âlimleri tarafından bu esere iliştilmiştir. 1083/1673 yılında Şîî sûfî birisi tarafından yazılan *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih* isimli eserin girişinde bu dönemde minberlerde devamlı surette sûfîlere lanet okunduğunu, sûfîler aleyhine pek çok eser yazıldığı ve bu eserlerde *Hadîka*'dan uydurma hadisler

¹²⁸³ Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:351.

¹²⁸⁴ Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 750; Âmilî, *Sihâmü'l-mârika*, 20b (39); Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 35b (71).

¹²⁸⁵ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 30.

¹²⁸⁶ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 32a.

nakledildiği belirtilmekte ve eserin Erdebîlî'ye nispetiyle ilgili şu şekilde itirazda bulunmaktadır:

Asrımızda inkâr ehli bazı fakihler, zikir ehline ve evliyâullaha minberlerde lanet okumaktadırlar. Onlara yönelik iftiraların bulunduğu pek çok eser yazmışlar ve bu eserlerde Mevlânâ Ahmed Erdebîlî'ye nispet edilen *Hadîkatü's-Şî'a*'dan pek çok uydurma hadis nakletmişlerdir. Fakat bu kitap Erdebîlî'nin eserleri listesinde yer almamaktadır ve güvenilir kişilerden nakledilmiştir ki o, sûfî silsilelere inanan zikir ehli bir kişiydi. *Kitâbu Âyâtî'l-aḥkâm* eserinde de zikr-i celînin vacip olduğuna hükmetmiştir. *Hadîkatü's-Şî'a*'da ve diğer metinlerde sûfiler aleyhine nakledilen hadisler muteber değildir ve Şîa mezhebinin medârı olan dört hadis kitabında bulunmamaktadır.¹²⁸⁷

Dönemin sûfilere ve pek çok araştırmacının iddia ettiği gibi *Hadîka*'nın tamamı veya tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısım başkaları tarafından yazılıp Erdebîlî'ye nispet edilmişse bunu yapan kişinin tespiti önem arz etmektedir. Bu konuda çeşitli şahıslar üzerinde durulmuş ve *Hadîka*'daki içerikle bu kişilerin eserleri arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Örneğin Andrew J. Newman, *Hadîka*'yı yazan ve Erdebîlî'ye nispet eden kişinin dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Muhammed Tâhir Kummî olduğunu iddia etmiştir.¹²⁸⁸ Meclis Kütüphanesi'nde bulunan Kummî'nin *Redd-i Şûfiyye* isimli risalesinin 5185 numaralı nüshasının diğer nüshalardan farklı olarak iki bölümden oluştuğunu ve ikinci bölümdeki tarikatlar hakkında verilen kısım, *Hadîkatü's-Şî'a*'nın ilgili bölümünün benzerliğine dikkat çekerek *Hadîka*'daki bu kısmın Kummî tarafından *Redd-i Şûfiyye*'nin ikinci kısmında özetlendiğini ifade etmiştir.¹²⁸⁹ Fakat bu nüshadaki ilgili kısım, Newman'ın iddia ettiği gibi, bu risalenin bir devamı değildir ve Kummî tarafından yazıldığına dair bir delil de bulunmamaktadır. Nüshanın 23a varakının sonundaki tâkibiyyeye bakıldığında¹²⁹⁰ devamındaki sayfanın başka bir eser olduğu ve *Hadîka*'nın tarikatlar hakkında bilgi verilen bölümünün özeti olduğu anlaşılabacaktır.¹²⁹¹ Zaten *Redd-i Şûfiyye*'nin diğer nüshaları incelendiğinde bu risalede Newman'ın belirttiği bölümün bulunmadığı görülecektir.¹²⁹² Ayrıca Kummî'nin yazdığı tasavvuf reddiyeleriyle *Hadîka* benzer içeriğe sahip olsa da bu iddiayı zayıflatan bazı veriler de söz konusudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kummî, *Muḥtaşaru't-tavzîḥ*'de *Hadîka*'ya hiçbir şekilde atıf yapmamış ve Erdebîlî'yi

¹²⁸⁷ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 2a.

¹²⁸⁸ Newman, "Sûfism and Anti-Sûfism in Safavid İran".

¹²⁸⁹ Newman, "Sûfism and Anti-Sûfism in Safavid İran", 99 ve devamı.

¹²⁹⁰ Kummî, *Redd-i Şûfiyye*, 23b-24a.

¹²⁹¹ Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Redd-i şûfiyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 5185, 24a-34a.

¹²⁹² Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ", 1388, 1:878-882; Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4:149-150.

Şîî ârifler arasında saymıştır. Aynı şekilde *Hadîka*'da Nûrbahşîyye tarikatına Nakşibendilikle birlikte Sünnî tarikatlar arasında yer verilirken, *Tühfetü'l-ahyâr*'daki ifadelerinden Kummî'nin bu tarikatı Şîî olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁹³

Newman'ın yaklaşımını bir kenara bırakırsak, bize göre *Hadîka*'daki tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısmı yazan kişi, en iyi ve en makul ihtimalle 11/17. asrın Şîî sûfîlerinden Hekîm Mü'min'in *Tabşîratü'l-mü'minîn* isimli eserinde de işaret ettiği gibi dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Mîrlûhî'dir.¹²⁹⁴ Hekîm Mü'min kendi döneminde bazı âlimlerin, geçmişteki Şîî ulemanın metinlerine sûfîleri zemmeden kısımlar ilave ettiklerini, aynı şekilde Mîrlûhî'nin de sûfîleri eleştiren bir risale yazıp bunu Ahmed Erdebîlî'nin kitabına eklediğini ifade etmiştir.¹²⁹⁵

Hadîkatü's-Şî'a'nın tasavvuf eleştirileri kısmıyla Mîrlûhî'nin yazdığı *Salvetü's-Şî'a*'yı karşılaştırdığımızda Hekîm Mü'min'in iddiasını destekleyecek işaretler mevcuttur. Tasavvuf reddiyeleri arasında Ebû Müslim el-Horâsânî ve onun Ehl-i beyt imamlarına yaptığı yardımların anlatıldığı menkıbevî metinler olan *Ebû Müslimnâme* edebiyatını tasavvufla ilişkilendiren metinler sadece *Hadîkatü's-Şî'a* ve *Salvetü's-Şî'a*'dır. *Hadîka*'da, Ebû Müslim'in bazıları tarafından Şîî olarak bilindiği fakat onun Ehl-i beyt düşmanı olduğu ve ona sadece Sünnîler'in ve sûfîlerin muhabbet beslediği belirtilmiştir. *Salvetü's-Şî'a*'da ise sûfîlerin çeşitli hilelerle halkı kandırdığı, Ebû Müslim'in Şîî olduğunu iddia ettikleri fakat ulemanın, avâmı Ebû Müslim'e karşı muhabbet beslemekten menettikleri ifade edilmiştir. Diğer bir benzerlik de, her iki metinde bu dönemde yazılan diğer tasavvuf reddiyelerinde genellikle yer verilmeyen Zerrâkiyye isimli bir tarikattan bahsedilmesidir. *Hadîka*'da Zerrâkiyye'nin tarikatlar arasında en tehlikeli gruplardan birisi olduğu ve pek çok Şîî'yi aldatarak onların itikatlarını ifsat ettiği belirtilmiş, aynı şekilde *Salvetü's-Şî'a*'da bu tarikatın en kötü cemaatlerden birisi olduğu ifade edilmiştir.¹²⁹⁶

Bunlar dışında *Hadîka*'da Ebû'l-Fütûh Râzî'nin kabriyle ilgili anlatılan bir hadise, bu eserle Mîrlûhî ilişkisini kurmada bize yardımcı olabilir. *Hadîka*'da yazar, İsfahan'a gittiğini, burada insanların Şîî müfessirlerden Ebû'l-Fütûh Râzî'nin türbesi olduğuna inanarak hakikatte sûfî bir şahsiyet olan Şâfiî mezhebinden Şeyh Ebû'l-Fütûh'un türbesini ziyaret ederek bu kabre tazimde bulunduklarını belirtmektedir.¹²⁹⁷ Bazı yazarlara göre Erdebîlî hayatı boyunca İsfahan'a hiç gitmemiştir ve bu türbe ile ilgili

¹²⁹³ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 202.

¹²⁹⁴ Ayrıca bk. Anzali, *Mysticism in Iran*, 39-40.

¹²⁹⁵ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, 58a.

¹²⁹⁶ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 1:743-744; Mîrlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:344.

¹²⁹⁷ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:802.

olarak onun aktardığı iddia edilen bilgi başkalarının eklemesidir.¹²⁹⁸ Eğer bu bilgi doğruysa bu eklemeyi yapanın Mîrlûhî olması daha mâkuldür. Çünkü Chardin'nin *Sefernâme*'de aktardığına göre 1055/1645'te Mîrlûhî de *Hadîka*'daki gibi halk tarafından hakikatte Sünnî bir âlim olan Ebü'l-Fütûh'a ait bu kabrin Şîî müfessirlerden Ebü'l-Fütûh Râzî'ye ait olduğuna inanılarak ziyaret edildiğine dikkat çekmektedir. Buna sert tepki gösteren Mîrlûhî, halkı bu türbenin Ebü'l-Fütûh isminde Sünnî bir âlime ait olduğuna ikna etmiş ve yaklaşık iki bin kişi toplayarak söz konusu türbeyi yıktırmıştır.¹²⁹⁹ Dönemin tasavvuf muhalifleri arasında Ebü'l-Fütûh'un türbesiyle ilgilenenler sadece *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı ve Mîrlûhî'dir.

e) Zikir Konusunda Ayrışmayı Ele Alan Bir Metin: *Dürre-yi Fâhira*

Dürre-yi Fâhira yazarı Abdurreşîd b. Nûreddin Şûsterî (öl. 1078/1668 [?]) hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte¹³⁰⁰ günümüze ulaşan *Mesâ'ilü'l-aḥbâriyye* ve *Mecâlisü'l-İmâmiyye* eserlerini incelediğimizde onun katı Ahbârî anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerde imamların dinî ve dünyevî meselelerde kıyamete kadar bütün müşkülleri çözdüğünü ve bu noktada Şîa'nın en muteber hadis kitapları olan *Kütübü'l-erba'a*'nın Şîiler açısından müracaat edilmesi gereken yegâne kaynaklar olduğunu belirterek usul ve fîrûda akla müracaat edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.¹³⁰¹ Onun bu tavrı sadece söylemde kalmamış bizzat fıkıh alanında bu düşüncesini tatbik etmeye çalışmış, *Mesâ'ilü'l-aḥbâriyye* isimli eserinde fıkıhta aklî istidlal yöntemlerine müracaat etmeden tamamen *Kütübü'l-erba'a*'daki hadisleri esas alarak fıkıh usulü ve şer'î hükümler sistemi geliştirmeye çalışarak özgün bir girişimde bulunmuştur.¹³⁰²

Şûsterî, sadece aklî istidlal yöntemlerine değil tasavvuf geleneğine yönelik de katı bir tutuma sahipti. Onun tasavvuf anlayışına yönelik tavrını tespit edebileceğimiz iki metin söz konusudur. Bunlardan birisi Şeyh Hasan Kerekî'nin *Umdetü'l-maḳâl* isimli eserinin yazma nüshalarından birisinin kenarına *es-sûfiyye* kelimesiyle ilgili düştüğü ve küçük hacimli bir hâşiye olarak da değerlendirebileceğimiz notlar, bir diğeri de tasavvufun tamamen Ehl-i sünnet menşeiili olduğunu iddia ettiği *Dürre-yi Fâhira* isimli

¹²⁹⁸ Hasanzâde, "Muḳaddime", 1:55-57.

¹²⁹⁹ Chardin, *Safarnama*, 4:1519-20'den naklen Anzali, *Mysticism in Iran*, 43.

¹³⁰⁰ Efendî, Abdurreşîd b. Nûreddin Şûsterî hakkında başka bir kaynaktan naklen kendi muasırı, âlim, zâhid, takva sahibi bir âlim olduğu, hadis kitaplarına şerh ve haşiyeler yazdığına dair kısa bilgi vermiş, sonraki kaynaklarda da genel olarak bu bilgi tekrarlanmıştır. Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 3:118; Tebrîzî, *Mirâtü'l-kütüb*, 3:93-94; Sadr, *Tekmiletu Emeli'l-âmil*, 3:260-261; Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 13:84-85.

¹³⁰¹ Bk. Abdurreşîd b. Nûreddin Şûsterî, *Mecâlisü'l-İmâmiyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 18661/11, 122b-127a; Abdurreşîd b. Nûreddin Şûsterî, *Mesâ'ilü'l-aḥbâriyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 5944/2, 116^b.

¹³⁰² Bk. Şûsterî, *Mesâ'ilü'l-aḥbâriyye*, 116^b-146^a.

10 varaklık risalesidir. ‘ *Umdetü’l-maḳâl*’ın kenarına düştüğü notlar, bize bu dönemde taraflar arasında tasavvuf üzerine yürütülen tartışmaların içeriği hakkında önemli ipuçları vermektedir. Geçmişte yaşamış Şîî âlimlerin yazdığı eserlerde sûfilere yönelik eleştirilerin Şîî-Sünnî ayırt etmeksizin bütün sûfilere kapsayıp kapsamadığına dair bir tartışmanın gündeme geldiğini ve Şûşterî’nin açıklamalarından da tarafların kendi düşüncelerini destekleyebilmek için lafızların mutlak ve mukayyed kullanımına dair semantik bir inceleme yoluna gidecek kadar konuyu dakikleştirdiklerini göstermektedir.

Şûşterî, metne eğer birisi Şeyh Hasan’ın *es-sûfiyye* kelimesiyle bütün sûfilere değil de, sadece bâtil akideye sahip olanları kastettiğini, her fırkada dalalet ehli kimselerin bulunduğu gibi sûfiler arasında da bu düşüncede olan cemaatlerin olabileceğini, dolayısıyla bunların çirkin akidelerinin sûfilerin tamamına ve özellikle de Şîî sûfilere hamledilemeyeceğini söylese¹³⁰³ şeklinde farazî bir iddia ile başlar. Esas itibarıyla bu iddia farazî gibi durmakla birlikte, o dönemde karşılığı olan bir tartışmaya işaret etmektedir. Bu tartışma daha sonra başka metinlerde de karşımıza çıkacaktır. Nitekim Hür el-Âmilî’ye de Şîî kaynaklardaki sûfiyye kelimesinin Şîî sûfilere de kapsayıp kapsamadığı sorulmuştur.¹³⁰⁴

Şûşterî cevabında Şeyh Hasan’ın *es-sûfiyye* kelimesini bilinçli olarak mutlak manada kullandığını, eğer bu cemaatin tamamını kastetmeye dair bir niyete sahip olmasaydı “sûfilerden bir cemaat” şeklinde mukayyed bir lafız kullanacağını, ayrıca dil kuralları açısından da *es-sûfiyye* kelimesinde olduğu gibi kelimelerin *nekra* değil de *marife* olarak kullanılmasının umuma delalet ettiğinin sabit olduğu ve bundan dolayı Şeyh Hasan’ın *es-sûfiyye* şeklinde marife bir kullanımı tercih ettiğini belirtmiştir. Bunun yanında Süfyân es-Sevrî’nin Ca’fer es-Sâdık’a muhalif olduğuna dair örneklendirme ile fiiliyatta da bütün sûfilerin imamlara muhalif olduğuna dair bir inşaya girişmiştir.¹³⁰⁵

Şûşterî, 1057/1647 yılında¹³⁰⁶ tasavvuf karşıtlığında erken bir tarih olarak düşünülebilecek bir dönemde kaleme aldığı ve tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşmış tek bir nüshası bulunan *Dürre-yi Fâḫira* isimli risalesinde sûfî geleneğe yönelik sert eleştiriler getirmiş ve tasavvufun Ehl-i sünnet menşei olduğunu iddia ederek Ehl-i sünnet’le ilişkisi üzerinden bu geleneği mahkûm etmeye çalışmıştır. Sonraki dönem reddiyelerde atıf yapılan bir eser olmamakla birlikte *Dürre-yi Fâḫira*’daki eleştirilerin benzerlerine sonraki metinlerde de karşılaşmak mümkündür. Örneğin çoğu metinde

¹³⁰³ Âmilî, ‘*Umdetü’l-maḳâl fî küfri ehli’-d-dalâl*, 178 (Dipnot 1).

¹³⁰⁴ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 30a.

¹³⁰⁵ Âmilî, ‘*Umdetü’l-maḳâl fî küfri ehli’-d-dalâl*, 178-180 (Dipnot 1).

¹³⁰⁶ Bu nüshanın ferâğ kaydında müstensih, Abdurreşîd b. Nûreddin Şûşterî’nin bu risaleyi 16 Rebîü’l-evvel 1057 (21 Nisan 1647) tarihinde yazdığını, kendisinin de 22 Recep 1058 (12 Ağustos 1648) yılında müellif nüshasından istinsah ettiğini belirtmiştir. Şûşterî, *Dürre-yi Fâḫira*, 10a.

olduğu gibi bu eserde de sûfî kelimesinin kökeni ve tarihiyle ilgili olarak Molla Câmi'nin *Nefehât*'ından nakille konuya giriş yapılmıştır.¹³⁰⁷

Üç fasıldan oluşan risalede, ilk fasılda sûfî kelimesinin kökeni ve tasavvufun tarihi, ikinci fasılda celî zikir, üçüncü fasılda ise hafî zikir konuları işlenmektedir. Şûşterî, ilk fasılda tasavvuf geleneğinin Sünnîlerin icadı olduğunu, imamlara muhalefetlerinden dolayı böyle bir yol ihdas ettiklerini, Şîa içerisinde sûfî bir şahsiyetin bulunmadığını ve bazı zâhid, ârif ve sûfî nisbesi bulunan Şîî âlimlerin ise takiyye gereği bu unvanları kullandığını iddia etmiştir. Bundan dolayı da sûfilere mutlak olarak lanet okunabileceğini, bir kişinin sûfilere lanet okuması durumunda bu lanetin Şîîler hakkında cari olmayıp sadece Sünnîler'i kapsayacağını, çünkü Şîa içerisinde sûfî bir şahsiyetin bulunmadığını belirtmiştir. Sünnî sûfiler olarak İbnü'l-Arabî, Gazzâlî, Mevlânâ ve Attâr gibi sûfilere hedef almış ve bunların lanete müstahak olduğunu ifade etmiştir. Şîîlik açısından teberri kaidesini hatırlatarak bu sûfilerin imamların muhalifleri ve düşmanları olduğunu ve Şîîlik açısından bu kişilerden teberri edilmesinin dinî bir vecibe olduğunu belirtmiştir.¹³⁰⁸ Tasavvufun Sünnî menşei olduğu iddiasını celî zikir konusunda da devam ettiren Şûşterî, münafıklığın alameti olan bu zikir çeşidinin Sünnîler arasında meşhur olduğunu iddia etmiştir.¹³⁰⁹ Onun "Günümüzde avâmın yaptığı gibi aleni zikir çekmek Ehl-i beyt'in usulü değildir"¹³¹⁰ şeklindeki ifadesinden bu dönemde cehrî zikir tatbik eden sûfî bir cemaatin bulunduğu anlaşılmaktadır.

f) Uzlaştırmaya Yönelik Metinler

Tasavvuf muhalifleri, Şîî sûfilerle mücadelelerini İmâmiyye Şîası'nın inanç esaslarından birisi olan emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker ilkesiyle ilişkilendirmişler ve nehy-i ani'l-münker (kötülüğün engellenmesi) kapsamında onlara yönelik eylemlerini dinî açıdan meşrû bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. Bu ilkeye binaen dinde ifsâda/münkere sebep olan sûfilere lanetin dinî bir vecibe olduğunu iddia etmişler, onların bertaraf edilmeleri gerektiğini belirtmişler, mescitlere girmelerinin engellenmesine, şehirlerden sürülmelerine ve hatta katl-i vacip olduklarına dair fetvalar yayımlamışlardır. Nitekim Mazenderan'dan bir âlim, II. Şah Abbas'a mektup yazarak onun bu şehirdeki sûfilerin çirkin fiillerini engellenmesi için hisbe teşkilatını devreye sokmasını talep etmiştir.¹³¹¹ Buna mukabil sûfiler de tasavvuf muhaliflerine karşı

¹³⁰⁷ Şûşterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 1a.

¹³⁰⁸ Şûşterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 1a-4b.

¹³⁰⁹ Şûşterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 5a-8a.

¹³¹⁰ Şûşterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 9a.

¹³¹¹ Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, "Risaletü Muḥakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve ğayrihim", *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-i Tebrîz*, thk. Muhammedtakî Dâniş Pezûh/9/Tâbistân (1336): 128-129 (Muhakkikin önsözü).

eylemlerde bulunmuşlardır. Örneğin İsfahan'da meydana sūfilere ağır eleştiriler getiren ve onların katl-i vacip olduğunu iddia eden bir vaiz, dervişler tarafından darp edilmiştir.¹³¹² Bu eylemlerin özellikle 11/17. asrın ikinci yarısından itibaren artık müesses nizamı tehdit edecek seviyeye geldiği anlaşılmaktadır.

Feyz-i Kâşânî mevcut durumu fitne olarak tanımlamış ve bu fitnenin bertaraf edilmesi için girişimlerde bulunmuştur. Bu konuya pek çok eserinde değinmekle birlikte özellikle *Muhakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve gayrihim* ve II. Şah Abbas'a ithafen kalem aldığı *Ref'u'l-fitne* isimli eserlerinde anlaşmazlığın çözümüne dair öneriler sunmuştur. Feyz-i Kâşânî'nin *Ref'u'l-fitne* risalesini Şah'a ithaf etmesinin sebeplerinden birisi de onun devreye girerek bu fitneyi ortadan kaldırmasına dair beklentisidir.¹³¹³

Ref'u'l-fitne'nin içeriğini bütün olarak değerlendirdiğimizde onun genel anlamda sūfilerin tarafında yer aldığı anlaşılmaktadır. Fakat bu tutumu, nostaljik bir içeriğe sahip olup kendi dönemindeki sūfilere ziyade geçmişte yaşamış tasavvuf büyüklerini müdafaaya dönüktür. Feyz-i Kâşânî risalenin girişinde klasik tasavvuf metinlerinden özellikle de *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'den iktibasla ilim tanımlaması yapmış, ilmin zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayrıldığını, hakiki ilmin bâtın ilim olduğunu ve bunun da “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” hadisine binaen nefsi bilmekle mümkün olacağını belirtmiştir. Ehl-i zâhir, câhil, dünyaperest ve makam sevdalısı olarak nitelediği tasavvuf muhaliflerinin ise bu ilimden yani nefsi bilmekten nasiplerinin bulunmadığını, bundan dolayı da bu ilme vakıf olan marifet ehline ve dervişlere düşmanlık ettiklerini ve bu durumun fitneye sebep olduğunu ifade etmiştir. Onların muhalefetini Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye biat etmeyenlerin durumuna benzetmiştir.¹³¹⁴

Feyz-i Kâşânî, bu dönemde müesses nizamı tehdit eden iki olguya dikkat çekmiştir: Tekfir ve nehy-i ani'l-münker. Ona göre, kişinin küfrüne dair kesin emareler bulunmadan sadece zanna dayanarak insanları tekfir etmek ve bunu da nehy-i ani'l-münker kapsamında değerlendirmek toplumda fitneye sebep olmaktadır. Bunun aksine ayetler, hadisler ve imamların sözleri özellikle Şiîler'in tekfirden kaçınması gerektiğini vazetmektedir. Haklarında kesin delil bulunmadığı halde tarihî rivayetlere ve menkıbelere bakarak ve aleyhlerinde kitaplardan bilgiler toplayarak geçmişte yaşamış sūfilerin İmâmiyye Şîası'na muhalif ve dolayısıyla da kâfir olduklarını iddia etmek ilmî insafa sığmaz. Çünkü bu insanlar takiyye döneminde muhalif mezhep mensuplarının tahakkümü altında yaşamışlardı ve bundan dolayı da onlardan Şîa'ya muhalif görüşler

¹³¹² Chardin, *Seyâhatnâme-i Şârden*, 5:287-288.

¹³¹³ Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Ref'u'l-fitne*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 7006/1, 2a.

¹³¹⁴ Kâşânî, *Ref'u'l-fitne*, 3b-6b.

ve eserler ulaşmış olması mümkündür. Bir Şîî'nin yapması gereken bu sûfiler hakkında verilecek hükümde ihtiyatlı olmak, onların şeriatın zâhirine ve Şîa inancına muhalif görüşlerini tevil etmek ve hakiki inançlarını rumuzlarla ifade ettiklerini hesaba katmaktır.¹³¹⁵

Feyz-i Kâşânî, tasavvuf muhalifleri ile sûfiler arasında ortaya çıkan mücadele ve bu mücadelede hangi tarafın haklı olduğuna dair soru üzerine 1052/1642 yılında kaleme aldığı *Muhakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve gayrihim* isimli risalesinde ise kendisini hakem olarak konumlandırmış ve bu iki kesim arasındaki düşmanlığı asgariye indirme maksadıyla farklı bir strateji takip etmiştir. Bir tarafı ehl-i ilim ve marifet, diğer tarafı ehl-i zühd ve ibadet olarak isimlendirmiştir,¹³¹⁶ iki kesim arasında ortaya çıkan husumetin sunî olduğunu ve her iki geleneğin hakiki manasıyla anlaşılması durumunda fitnenin ortadan kalkacağını iddia etmiştir. Ona göre her iki taraf da hakkı temsil etmektedir ve birbirlerinden üstün özelliklere sahiptirler.¹³¹⁷ Hakiki manada âlim ve zâhid arasında bir düşmanlık bulunmayıp asıl husûmet, bu iki kesime mensup olmadığı halde onlar gibi görünen câhil ve mutaassıpların ilim ve zühdü istikametinden saptırarak iki uzlaşmaz anlayış haline getirmelerinden kaynaklanmaktadır. Ulema sınıfından bir cemaat, kıl-u kâl ile meşgul olup mugalata ve cedelden başka bir şey bilmediği halde kendilerini *âlim-i kâmil* olarak, sûfilerden bir zümre ise dinde yeri olmadığı halde yüksek sesle zikir çekmeyi, ilahiler eşliğinde raks yapmayı, el çırpmayı, nâra atmayı, feryat etmeyi ve benzeri çirkin fiillerini tasavvuf olarak isimlendirmişlerdir. Bu düşmanlığın sebebi de döneminde her iki geleneği hakkıyla temsil edenlerden ziyade bu tariftaki kişilerin sayısının çoğalmasındır.¹³¹⁸

Feyz-i Kâşânî'nin tasavvufu; züht ve ibadete indirgemesi ve aynı şekilde ilme; zühd, marifet ve ilm-i nefis temellinde kısmen tasavvufî bir içerik yüklemesi, esasen dönemindeki husûmeti azaltmak maksadıyla her iki anlayışa da idealize edilmiş bir çerçeve çizme girişimidir. Nitekim *Muhakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve gayrihim*

¹³¹⁵ Kâşânî, *Ref'u'l-fitne*, 7a-9a. "Eğer onların [ehl-i marifetin] Şîî olduklarının muhalifine haberler ulaşmışsa bizim bunu takiyyeye hamletmemiz gerekir. Çünkü onlar, muhalifler (Sünniler) arasında bulunmuşlar ve takiyyenin şiddetli olduğu ve Şiîler'in kendi mezheplerini muhaliflerden gizlemek ve zâhiren onlarla aynı mezhepten görünmek zorunda olduğu dönemde yaşamışlardır. Eğer onlardan şeriatın zâhirine muhalif sözler ve yazılar ulaşmışsa -ki onlar sözlerini rumuzlu söylediklerini iddia etmişlerdir- ve onların bu sözlerle muratlarının ne olduğu iyi anlaşılmazsa, onlar tekfir ve lanet edilebilir ve onların dalalet ehli olduğu düşünülebilir. Belki de onların asıl maksadı manayı gizlemektir. Özellikle de şiirleri istiare ve mecaz üzerinedir. Müslümanlara lanet etmek basit ve kolay bir iş değildir. Allah bizi cehalet ve hamâkattan korusun." Kâşânî, *Ref'u'l-fitne*, 8a-b.

¹³¹⁶ Kâşânî, "Risaletü Muhakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve gayrihim", 118.

¹³¹⁷ "Ayrıca ilim ve marifet tahsil etmede ki amaç marifetullahtır. Aynı şekilde zühd ve takvanın amacı da budur. Her ikisinin birbirine ihtiyacı vardır... İlim ehli ilmiyle amel ederse, ibadet ve zühd ehlinden daha üstündür... Zühd ehli de az da olsa ilim tahsil ederse ehli ilimden daha üstün olur." Kâşânî, "Risaletü Muhakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve gayrihim", 118-119.

¹³¹⁸ Kâşânî, "Risaletü Muhakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve gayrihim", 121-123.

risalesinin bir nüshasının kenarına muhtemelen o dönemdeki tasavvuf muhalifi bir âlim tarafından düşülen notlarda da Feyz'in tasavvufu zühde indirgeyerek sûfilere meşruiyet kazandırmaya çalıştığına dair eleştiriler getirilmiştir. Yazara göre Feyz-i Kâşânî'nin hakemliği bâtıldır. Çünkü o, bu risalede vahdet-i vücûda inanan, şeytan, sırat, mizan, cennet ve cehennem gibi kavramları bâtinî olarak tevil eden *sûfî filozof* (حكيم صوفي) bir kesimden hiç bahsetmemiştir.¹³¹⁹ Ayrıca onun tarif ettiği şekliyle sûfiler arasında zâhid ve âbid bir kesim hiç bulunmamıştır. Daha ziyade mescitlerde şarkılar eşliğinde zikir çeken, raks yapan, el çırpın, sema yapan, şiirler söyleyen ve vecde halinde şatahât benzeri sözler söyleyen sûfiler bulunmaktadır.¹³²⁰

2.2. Kutuplaşmaya Dair Metinler

2.2.1. 1070/1660 Sonrası Tasavvuf Reddiyeleri ve Müdafaası Metinleri

1060/1650 yılından önce önemli bir kısmının nispeti sorunlu tasavvuf karşıtı pek çok metin kaleme alınmış olmasına rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla 1060-1070 (1650-1660) yılları arasında bu konuda oluşan edebiyatta bir duraksama söz konusudur.¹³²¹ Bunun sebebine dair somut bir gerekçe tespit edemedik. Fakat İsfahan Cuma imamı ve bu şehirde güçlü bir nüfuza sahip olan Muhammed Takî Meclisî (öl. 1070/1659) gibi sûfilerin varlığı¹³²² veya sûfilere karşı müspet bir tavra sahip olan II. Şah Abbas'ın (1052/1642-1077/1066) bu tarihler arasında nispeten güçlü bir iktidar tesis etmesi duraksamanın muhtemel sebepleri olarak düşünülebilir. Bununla birlikte 1070/1660'lardan ve özellikle de II. Şah Abbas'ın iktidarının son yıllarından itibaren çok sayıda tasavvuf reddiyesi kaleme alınmıştır. Bu metinlerde hem yapısal hem içerik olarak hem de üstlendiği misyon itibarıyla bir değişim söz konudur. Bu tarihten önce küçük hacimli risaleler kaleme alınırken, yeni dönemde oldukça hacimli ve sistemli metinler ortaya çıkmıştır. Ayrıca tasavvuf reddiyelerinde şüpheli metin oranı önemli oranda azalmıştır. Bu dönemden itibaren tasavvuf muhaliflerinin sûfilerle açıktan hesaplaştığını görüyoruz. Bunun temel sebebi, tasavvuf muhalifi ulemanın sayısının çoğalması, şeyhülislâmlık, Cuma imamlığı ve kadılık gibi görevler yürüterek halk ve yönetim nezdinde nüfuzlarını artırmaları, buna karşılık sûfî yapıların zayıflaması ve

¹³¹⁹ Müellifi Meçhul, “Havâşî Risaletü Muhakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve ğayrihim”, *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-i Tebrîz*, thk. Muhammedtakî Dâniş Pezûh/9/Tâbistân (1336): 130-131.

¹³²⁰ Müellifi Meçhul, “Havâşî Risaletü Muhakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve ğayrihim”, 131-134.

¹³²¹ Bu tespit günümüze ulaşan ve yazım tarihi bilinen eserlere dayanmaktadır. Daha önce “Uydurma ve Nispeti Sorunlu Metinler” başlığı altına ele aldığımız günümüze ulaşmayan ve yazım tarihi bilinmeyen eserler üzerine yapılacak araştırmalar farklı bir okumayı mümkün kılabilir.

¹³²² Nitekim Meclisî'nin oğlu Abdullah, babasının ölümünden sonra minberlerde sûfilere lanet okumaya başlamıştır. Bk. Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 143b. Onun diğer oğlu Muhammed Bâkır Meclisî, babasının ölümünden sonra tasavvufa yönelik reddiyeler kaleme almaya başlamış ve onun sûfî olarak isimlendirilmesine karşı çıkarak sûfî olduğu iddialarını çürütmek için bir risale kaleme almıştır. Bu konuya ileride değinilecektir.

nüfuz alanlarının daralmasıdır. Bu tarihten önce zayıf olan ve baskı uygulanan taraf tasavvuf muhalifleriyken yeni dönemde durum tersine dönmüş, sûfilere tekfir edilmeye, mescitlerden kovulmaya, hatta onların vakıfları ve tekkeleri müsadere edilmeye başlanmıştır. Ayrıca minberlerde sûfilere yönelik lanet okuma girişimleri artık bir geleneğe dönüşmüştür. Daha önceki dönemde bütün mescitlerde hatta şehrin en büyük camisi olan mescid-i camide bile ilahi ve şiirler eşliğinde zikir çeken sûfilere,¹³²³ ilerde görüleceği gibi sonraki dönemde şehirlere girişleri bile sorun olmaya başlamıştır.

Tasavvuf reddiyelerinde hedef kitlede de bir genişleme söz konusudur. Bu metinler, sûfi kesimin eleştirisinin ötesinde Ahbârî anlayışın sabitelerini belirleyen çerçeve metinlere dönüşmüştür. Hemen hemen bütün reddiyeler, tasavvuf geleneğinin yanında felsefî ve Usûlî geleneğe yönelik ciddi eleştiriler ihtiva etmeye başlamıştır. Bu alanlar, menşei itibarıyla Sünnî geleneğin ilmî birikimiyle ilişkilendirilmiş ve aklî çıkarıma yapılan her türlü atıf, sünnîleşme temayülü olarak görülmüştür. Bu geleneklerin birikimi Şîî düşünceden ayıklanarak kendileri açısından Şîa'nın saf akidesi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı da Ebû Hanîfe'nin Sünnî fakih,¹³²⁴ İbn Sînâ'nın Sünnî¹³²⁵ veya İsmâîlî filozof,¹³²⁶ İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî'nin Sünnî sûfi kimlikleri ön plana çıkarılarak mücadele zemini, mezhebî aidiyetlerin tartışıldığı retorik yönü güçlü bir alana kaymıştır. Sünnî menşeli olarak görülen Şîî âlimlerin kaleme aldıkları fıkıh kitaplarının okunmasının caiz olup olmadığı tartışılmış, Şîî sûfilere yönelik tekfir fetvalarına Şîî filozoflar da muhatap olmuş; felsefe kitaplarını mütalaa edenlerin cenazelerinin yıkanmaması ve Müslüman mezarlığına defnedilmemesi gibi fetvalar yayımlanmıştır.

Şîa-tasavvuf ilişkisine dair oluşturulan tarihî kurgu, Şîa-felsefe ilişkisi için de oluşturulmuş, “sûfisiz Şîilik” tarihine benzer bir şekilde “filozofsuz Şîilik” kurgusu inşa edilmiş ve tarihte sûfi bir Şîî'nin olmadığı gibi filozof bir Şîî'nin de bulunmadığı iddia edilmiştir.¹³²⁷ Bu kurguya Nasîrüddîn et-Tûsî gibi Şîî bir filozofla mukabelede bulunulduğunda, onun için de yeni bir kurgu oluşturulmuş ve kendisinin felsefe karşıtı olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Örneğin felsefe karşıtı olmasına rağmen *İşârât*'a şerh yazmasının sebebini, gönüllü bir girişim olmayıp Râzî'nin İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yönelik hücumlarını bertaraf etmesi için İsmâîlîler'in cebren yazdırmasıyla

¹³²³ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 131a; Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 130a.

¹³²⁴ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:143.

¹³²⁵ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 112b.

¹³²⁶ Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, 8b-9a.

¹³²⁷ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî mefâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 67a.

açıklamışlar¹³²⁸ ve ayrıca sonraki dönemde yazdığı eserleriyle felsefenin bâtıllığını ortaya koyduğunu iddia etmişlerdir.¹³²⁹ Bu dönemde felsefe karşıtlığının fiilî yansımaları da olmuştur. Bazı medreselerin vakıfnamelerine, söz konusu medreselerde felsefe ve tasavvuf kitaplarının okutulmasının yasak olduğuna dair şartnameler eklenmiştir.¹³³⁰

Felsefî geleneğin eleştirisine dair müstakil eserler yazmak yerine neden bu konu tasavvuf reddiyelerine dâhil edilmiştir? sorusuna verilecek cevap dönemi anlama açısından oldukça önemlidir. İlerde görüleceği gibi bu metinlerde, felsefe mi tasavvuftan yoksa tasavvuf mu felsefeden neşet etmiştir? şeklinde canlı bir tartışma söz konusudur. Bu şekildeki bir tartışmanın temelinde esas itibarıyla bu dönemdeki felsefî geleneğin epistemoloji ve ontoloji tasavvurlarında İshrâkî ve özellikle de Ekberî geleneğin ciddi etkisinin görülmesinde yatmaktadır. Bir yönüyle felsefe ve tasavvuf geleneklerinin şekil- zemin ilişkisi bağlamında aynı düşünce zeminine oturmuş olması tasavvuf muhaliflerinin bu gelenekleri aynı anda hedef almasına sebep olmuştur.¹³³¹ Bu metinlerde Molla Sadrâ, Feyz-i Kâşânî, Abdürrezzâk Lâhîcî ve Kâdî Sâid Kummî gibi isimlerin hem sûfî hem de filozof şeklinde anılması ve bunların aynı zamanda İbnü'l-Arabî takipçisi olarak nitelenmesi hedef aldıkları düşünce yapısını göstermektedir. Nitekim dönemin meşhur rical yazarlarından Abdullah Efendî, *Riyâzü'l-'ulemâ*'da filozof olarak nitelediği çoğu âlimin aynı zamanda sûfî olduğu bilgisine yer vermiştir.¹³³² Bundan dolayı sonraki dönemde sûfîler, fikrî duruşlarını revize ederek felsefe, nazar ve istidlal yöntemlerine dayalı kelam ve fıkıh usulü karşıtı metinler kaleme almışlar ve bu yönüyle de Ahbârî âlimlerle karşıtlık noktasında aynı zeminde buluşmuşlardır.¹³³³ Bunun yanında kendilerine yönelik teberrî ve tevellâ tutumunda esnek davranma, müt'ayı haram kabul etme, bedâ ve rec'ate inanmama gibi Sünnîlik temayülü olarak görülen ithamlara karşı, metinlerinde ilk üç halife ve Sünnî geleneğe

¹³²⁸ Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, 8b-9a.

¹³²⁹ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 108b.

¹³³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Resûl Ca'feriyân, "Mukaddime-i muhakkik", *Tercüme, şerh ve nakd sıfır-i peydâyeş-i Tevrât: Seyfû'l- mü'minîn fi kıtâli'l-müşrikîn*, mlf. Ali Kulî Beg Cedîdü'l-İslâm (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 2009), 21 (dipnot 1).

¹³³¹ Bu dönemde felsefe ve tasavvufun ilişkilendirilmesi ve her ikisinin de aynı düşünce zeminine oturduğuna dair iddialar noktasında *Sûkûbü's-şihâb* isimli risale iyi bir örneklik teşkil etmektedir. Bk. *Sûkûbü's-şihâb*'tan naklen Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 116a-122a; Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 2:154-171. Bu metinde bu ilişkiye dair "Mülhidlerin ve sûfîlerin reislerinin çoğu felsefeciydi" ifadeleri kullanılmıştır. Ayrıca yazar kendi döneminde felsefe ve tasavvuf kitaplarını okuyarak avâmın inançlarının ifsad olduğunu iddia etmiş ve örnek olarak da İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerine işaret etmiştir.

¹³³² Bk. Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1: 9, 3: 114, 3:154, 4:182, 4:499.

¹³³³ Bu konuda Safevîler'in son dönemlerinde yaşamış Zehebiyye şeyhlerinden Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî'nin (öl. 1173/1760) *Hikmat al-'ârifîn* isimli eseri güzel bir örneklik sunmaktadır. Bk. Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî, *Hikmat al-'ârifîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 4889/6, 54b-72a.

sık sık lanet okumuşlar ve Şîa akaidine bağlı olduklarını ispatlamak için eserlerinde bu konulara müstakil başlıklar tahsis etmişlerdir. Bu durum nazarî boyutta taraflar arasındaki farklılıkların asgari seviyeye indiğini göstermektedir. Fakat mücadelenin muharrik unsuru, teorik uyumsuzluktan ziyade nüfuz mücadelesi gibi fiilî ve hakiki bir gerekçeye dayandığı için aynı fikrî zeminde buluşmak bu karşıtlığı önleme noktasında işlevsiz kalmıştır.

Bu dönemde tartışmanın nazarî boyutundaki genişleme, mücadelenin yürütüldüğü fiilî alana da yansımıştır. 1060/1650 öncesi metinleri dikkate alırsak çift taraflı mücadele, belli şehirlerde yoğunlaşmışken sonraki süreçte Safevî coğrafyasının tamamına yayılmıştır. Bunun baş mimarlarından birisi de çok sayıda felsefe ve tasavvuf reddiyesi kaleme alan Kum şeyhülislâmı ve Cuma imamı Muhammed Tâhir Kummî'dir. Mirlûhî'yi hariç tutarsak Kummî, mücadelesini önemli oranda yalnız yürütmüştür. Fakat 1060/1650'lerden itibaren onun çeşitli şehirlere yayılan, buralardaki camilerde vaizlik görevi yapan talebeleri ile bir kısmı ondan icazetli ve ikinci nesil tasavvuf muhalifleri olarak da isimlendirebileceğimiz Hür el-Âmilî, Şeyh Ali Âmilî ve Muhammed Bâkır Meclisî gibi önde gelen Ahbârî ve tasavvuf muhalifi ulemayla birlikte tasavvuf karşıtları bu mücadelede ciddi bir mevzi kazanmışlar ve Safevî topraklarında sûfî yapıların etkinliğini önemli oranda zayıflatmışlardır.

A) Kummî'nin Tasavvuf ve Felsefe Karşıtlığında Kurucu Metinleri

Şîi sûfîlerin; kadıların en şerlisi (kâdî-yi eşrâr), zâlim ve câir gibi sıfatlarla andıkları Muhammed Tâhir Kummî; Şeyh Bahâî ve Mîr Dâmad gibi tasavvuf ve felsefe geleneğiyle mezcedilmiş, bu dönemde pek çok sûfî, filozof veya âlimin yetiştiği İsfahan medrese geleneği dışında eğitimini sürdürmüştür.¹³³⁴ Gençlik dönemini Necef'te geçirmiş ve muhtemelen Ahbârî temayülü de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Muhammed Takî Meclisî'nin "Yaklaşık 30 yıl önce Muhammed Emin Esterâbâdî... *Fevâidi'l-medeniyye*'yi yazdı ve bu beldelere gönderdi. Necef ve Atabât-ı Âliyye ehlinin çoğunluğu onun yolunu güzel buldular ve imamların ahbârına rucû ettiler"¹³³⁵ ifadesinden Kummî'nin de *Fevâ'id*'i hoş karşılayan âlimler arasında olduğu tahmininde bulunabiliriz. Necef'te bulunduğu süreçte ve sonrasında kimlerden ne tür eğitim aldığı hakkında elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Kummî, 1040/1630'lardan itibaren Necef'ten ayrılarak İran'a dönmüş ve Kum'a yerleşmiştir. *Behcetü'd-dâreyn* gibi ilk dönemde yazdığı metinlerini II. Şah Abbas'a

¹³³⁴ Anzali, *Mysticism in Iran*, 45-51.

¹³³⁵ el-Meclisî, *Levâmi 'u Şâhibkırânî*, 1:47.

ithaf etmesinden bu dönemde himaye arayışında olduğu anlaşılmaktadır.¹³³⁶ Bu geleneği daha sonra da devam ettirmiş ve sonraki metinlerin çoğunu şahlara ithaf etmiştir. Daha sonra bu dönemin en üst dinî makamlarından Kum şeyhülislâmı ve Cuma imamı olmuş, vefatına kadar bu görevleri sürdürmüş ve bir yönüyle de bu makamlar sûfilere karşı verdiği mücadelede konumunu güçlendirmiştir. Muhammed Takî Meclisî'nin vefatından sonra rakip cepheyi daha da genişletmiş ve neredeyse bütün Safevî coğrafyasına yayılan felsefe ve tasavvuf karşıtlığının kurucu isimlerinden olmuştur.

Kummî'nin eserlerinin önemli bir kısmı felsefe ve tasavvuf aleyhtarlığına dairdir. O, bu geleneklere karşı daha önce hakkında bilgi verdiğimiz *Redd-i Şûfiyye* ve Muhammed Takî Meclisî'ye karşı yazdığı *Muhtaşaru't-tavzîh*'in üçüncü risalesi dışında *Hikmetü'l-ârifîn*, *Mûnisü'l-ebrâr*, *Tühfetü'l-ahyâr*, *Fetavâ-yi zemmi's-şûfiyye* ve *Fevâ'idü'd-dîniyye* gibi reddiyeler kaleme almıştır.¹³³⁷ Kaynaklarda yine onun, tasavvuf geleneğine karşı *Keşfü'l-esrâr*, *Tühfetü'l-ukalâ*, *Melâzu'l-ahyâr* ve ilerde değinileceği üzere sûfî Hekîm Mü'min'in *Tabşıra*'sına karşı kendisinin veya onun yönlendirmesiyle bir talebesi tarafından yazılan *Burhân-ı kâfî* gibi eserler de yazdığı kaydedilmekle birlikte¹³³⁸ bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Bunlar dışında *Hidâyetü'l-avâm* ya da *Naşîhatü'l-kirâm* isminde Asâm müstear ismiyle kaleme alınan ve bazı ilaveleri bir kenara koyarsak *Tühfetü'l-ahyâr*'ın kopyası olan bir metin de onunla ilişkilendirilmiştir.

Kummî, tasavvuf ve felsefe eleştirilerinde felsefî gelenekten Fârâbî ve İbn Sînâ, sûfî gelenekten Hallâc, Bâyezîd, Ma'rûf el-Kerhî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi şahsiyetleri merkeze taşımakla birlikte kendi dönemindeki asıl muhataplara çok az atıf yapmıştır. Fakat sınırlı sayıdaki atfı dikkate aldığımızda onun kendi dönemindeki asıl muhataplarının Molla Sadrâ, Abdürrezzâk Lâhîcî ve Feyz-i Kâşânî gibi sûfî filozoflar olarak nitelediği âlimler, Nûrbahşîyye tarikatı mensupları, Muhammed Takî Meclisî ve saray tabibi Şeyh Hekîm Mü'min ile onun müritleri olduğu anlaşılmaktadır.

Kummî'nin eserlerinde tasavvufun yanında felsefî düşünceye de cephe alması genel anlamda bir geleneğe dönüşmüş ve sonraki tasavvuf muhalifleri de aynı yöntemi takip etmişlerdir. Onun bu tavrı özellikle *Hikmetü'l-ârifîn* (telif tarihi:

¹³³⁶ Anzali, *Mysticism in Iran*, 46.

¹³³⁷ Kummî'nin bunlar dışında *Muhibbân-i Hodâ* ve *Tühfe-i Abbâsî* gibi tasavvufla doğrudan ilişkili olmasa da sûfî geleneğe yönelik eleştirilerin bulunduğu eserleri de söz konusudur. Bk. Asâm, *Hidâyetü'l-avâm*, 21b; Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 3:456; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 28:425-426; Ca'feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:799.

¹³³⁸ Asâm, *Hidâyetü'l-avâm*, 22b, 49b; Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, 13b, 18b, 66a; Şîrâzî, *Tarâikü'l-hakâik*, 1:177; Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 22:191.

muhtemelen 1068/1658-1075/1665 arası)¹³³⁹ isimli eserinde mücessem hale gelmiştir. Böyle bir yöntem takip etmesindeki asıl sebep bu dönemde şekil zemin ilişkisi bağlamında felsefe ile tasavvufun mezcedilmesi ve nihayetinde nazarî tasavvuf noktasında her iki geleneğin ortak zeminde buluşmasıdır. Örneğin Kummî; Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî'ye yönelik eleştirisinde geçmişteki sûfîlerin felsefeye karşı olmasına rağmen bu iki âlimin felsefe ve tasavvufu mezcettiğini iddia etmiştir.¹³⁴⁰ Aynı şekilde Molla Sadrâ'ya yönelik âlemin hudûsü gibi daha ziyade felsefe ve kelim alanını ilgilendiren bir meseledeki eleştirisinde, onun bu konudaki görüşlerinin özgün olmayıp İbnü'l-Arabî'nin *Fuûşû'l-ḥikem*'inden aldığını belirtmiştir.¹³⁴¹

Ḥikmetü'l-ârifîn'i, Ahbârîliğin kurucusu Esterâbâdî'nin Ahbârîlik anlatısında genellikle okumalara dâhil edilmeyen ve *Fevâidü'l-medeniyye*'den farklı olarak felsefî geleneği hedef aldığı *Dânişnâme-i Şâhiyye* isimli eserinin bir şerhi olarak da ele alabiliriz. Her ikisinin eserlerini yazma sebebi, Şîî ulemanın ahbarı terk ederek diğer mezhep mensuplarının özellikle de Sünnî geleneğin ürettiği edebiyattan beslenmelerine tepki gösterme yoluyla Ahbârî anlayışı tahkim etmektir. Hem Esterâbâdî hem Kummî'nin hedefindeki isimler genel olarak Fârâbî, İbn Sînâ, Ali Kuşçu (öl. 879/1474), Celâlüddîn Devvânî (öl. 908/1502) ve Sadrüddîn Şîrâzî (öl. 903/1498) gibi âlimler olmakla birlikte, Kummî muhatap kitleyi daha da genişletmiştir. Kısmen Esterâbâdî'nin maksadının dışına çıkarak hedef kitleye tasavvuf geleneğini de dâhil etmiş ve kendi döneminden Molla Sadrâ, Abdürrezzâk Lâhîcî ve Feyz-i Kâşânî gibi sûfî filozofları da muhataplar listesine eklemiştir.

Ḥikmetü'l-ârifîn, esas itibarıyla *Tehâfüt* geleneğinin İmâmiyye Şîası'ndaki bir uzantısı olarak da düşünülebilir. Kummî, felsefî geleneğe yönelik eleştirilerinde Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-Münkız*'ından önemli oranda yararlanmış. Fakat Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleye yenilerini eklemiş ve onun tekfir anlayışını daha ileri bir noktaya taşımıştır.¹³⁴² Gazzâlî, *Tehâfüt*'te mukaddime dışında İslam filozoflarına atıf yapmazken, Kummî İslam düşünce geleneği içerisindeki muhatapları tayin ve tekfir eder. Genel anlamda eser, felsefî geleneğe yönelik eleştiriler ihtiva etse de eserin en sonunda vahdet-i vücûd anlayışını eleştirmek için müstakil bir bölüm yer alır. Bir felsefe reddiyesinde bu şekilde bir başlığın açılması daha önce de ifade ettiğimiz gibi varlık anlayışı sahasında İbnü'l-Arabî geleneğinin getirdiği

¹³³⁹ Yazılış tarihiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Anzali, "Editors' Introduction", 33-34.

¹³⁴⁰ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Ḥikmat al-ârifîn*, 282, 352-353, 361.

¹³⁴¹ Krş. Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Ḥikmat al-ârifîn*, 325; Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, thk. Mîrzâ İmâdü'd-devle (İsfahan: İntişârât-ı Mehdevî, t.s.), 64.

¹³⁴² Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Ḥikmat al-ârifîn*, 100-101.

açılımdan ve bunun da Şîî dünyada teveccüh görmesinden kaynaklanmaktadır. Kummî bu kısımda vahdet-i vücûda inanmanın küfür olduğunu belirtir ve İbnü'l-Arabî, Sadrüddîn Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Abdürrezzâk el-Kâşânî ve onların takipçisi olduğunu belirttiği Molla Sadrâ'nın görüşlerini çeşitli yönlerden eleştiriye tabi tutar.

Çağdaş araştırmalarda Molla Sadrâ düşüncesinde genellikle İşrâkî geleneğin izleri aranmakla birlikte Kummî, onu tamamen Ekberî geleneğin takipçisi olarak konumlandırır. İbnü'l-Arabî özelinde sûfîlerin, “Bir cisme sahip olmamakla birlikte Allah duyularla idrak eder” görüşüne sahip olduklarını, bundan dolayı Mücessime ile birlikte bu fırkanın Hanbelî mezhebinin bir kolu olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve Molla Sadrâ'nın da bu şekilde düşündüğünü iddia eder.¹³⁴³ Firavun'un imanı, hâtemü'l-evliyâ ve mehdîlik gibi konularda İbnü'l-Arabî'yi açık bir şekilde tekfir eden¹³⁴⁴ Kummî, bu görüşlerine rağmen Şîî ve Sünnî ulema tarafından İbnü'l-Arabî'nin takip edilmesini hayretle karşılar ve bu âlimlere sitemde bulunur.¹³⁴⁵ Vahdet-i vücûd anlayışının İslâm'a aykırı olduğuna dair çeşitli veriler sunduktan sonra metnin en sonunda İbnü'l-Arabî ve *Fuûşü'l-hikem* şârihlerinin kendine göre küfre delalet eden görüşlerinin uzun bir listesini yapar.¹³⁴⁶ Bu kısım bir yönüyle *tehafül-mütasavvifa* olarak da değerlendirilebilir. Bunun yanında İbnü'l-Arabî'nin İmâmiyye Şîası'na mensup olduğuna dair iddialara şiddetle karşı çıkar ve bunu iftiracıların ameliyesi olarak değerlendirir.¹³⁴⁷ Onun Sünnî olduğunu özellikle vurgular ve bu sayede İbnü'l-Arabî geleneğine karşı mezhebî kimlik üzerinden set çekmeye çalışır.

Kummî, 311 beyitten oluşan *Mûnisü'l-ebrâr* isimli muhtasar ve manzûm risalesini Ehl-i beyt imamlarını övmek, tasavvuf ve felsefe geleneklerini eleştirmek maksadıyla kaleme almıştır. Bu risalede tasavvuf geleneğine yönelik *Redd-i Şûfiyye* risalesindeki benzer eleştiriler getirmiştir. Sûfîlerin sema ve raks yaptığını, ibadetleri küçümsediklerini iddia etmiştir. Onları Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî takipçisi olmakla nitelemiş ve hulul olarak gördüğü vahdet-i vücûd inanmakla itham etmiştir. *Redd-i Şûfiyye*'deki kurguya benzer bir çıkarım yapmış, bütün sûfîlerin imamlara muhalefet ettiğini, tarih boyunca Şîîler arasından sûfî bir şahsiyetin

¹³⁴³ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 371.

¹³⁴⁴ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 351-414.

¹³⁴⁵ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 386-387.

¹³⁴⁶ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 378-414.

¹³⁴⁷ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 410-413.

bulunmadığını ve bundan dolayı da Şîa ile tasavvufun uzlaşması mümkün olmayan iki farklı gelenek olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹³⁴⁸

Mûnisü'l-ibrâr'ın şerhi olan ve 1075/1665 yılında¹³⁴⁹ yazılan *Tühfetü'l-aḥyâr fi Şerḥ-i Mûnisi'l-ibrâr* kitabı¹³⁵⁰, Kummî'nin tasavvufa karşı yazdığı en meşhur ve en etkili reddiyedir. Bu etkisinden olsa gerek Şîî sûfilere Hekîm Mü'min *Tabşiratu'l-mü'minin* ve Muhammed Şerîf Kummî *Tühfetü'l-üşşâk* isimli eserleriyle Şîî tasavvuf anlayışını müdafaa maksadıyla bu esere reddiyeler yazmışlardır. Kummî, muhtemelen himaye kazanmak veya sûfiler ile filozoflara karşı mücadelesinde siyasî yönden elini güçlendirmek amacıyla eserini II. Şah Abbas'a ithaf etmiştir.¹³⁵¹ Eserin girişinde, daha önceden *Mûnisü'l-ibrâr* isimli manzum risaleyi yazdığını, bu metnin sadece seçkin bir kesime hitap ettiğini ve hem avâm hem de havâsın anlayabilmesi için eseri şerh etme ihtiyacı hâsıl olduğunu belirtmiştir.¹³⁵² Bu eserde sûfilere yönelik, ilim tahsilini ve dinin teklif yönünü ihmal ettiklerine, kâinattaki bütün varlıkları hoş gördüklerine, raks, sema, cehrî zikir ve mecâzî aşk gibi Şîî akideye aykırı görüşlere sahip olduklarına dair eleştiriler getirmiş ve Şîî sûfilerin Hallâc, Bâyezîd, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Attâr ve Alâüddevle-i Simnânî gibi meşhur sûfilere takip ederek hulûl ve ittihâda inandıklarını iddia etmiştir.¹³⁵³

Kummî'nin eserin önemli bir kısmındaki temel iddiası tasavvufun Ehl-i sünnet menşei olup tarih boyunca meşhur sûfilerin Ehl-i beyt imamlarına muhalefet ettiği ve Ehl-i beyt imamlarına yönelik ilginin önüne geçebilmek için bu yolun Emevî ve Abbâsî halifeler tarafından icat edildiği şeklindedir. Buna bağlı olarak seçmeci bir yaklaşımla meşhur sûfilerin metinlerinden ve tarihî rivayetlerden bunu temellendirmeye çalışmıştır. Fakat onun asıl maksadı, Şîa-tasavvuf ilişkisine dair müstakil bir inceleme olmayıp kendi dönemindeki Şîî sûfiler ve nazarî tasavvuf çizgisindeki ulemanın beslendiği geleneği Şîa akidesi zemininde itibarsızlaştırmaktır. Bu bağlamda o, 73 fırka hadisini gündeme getirmiş ve fırka-i nâciyenin sadece İmâmiyye Şîası olduğunu ve sûfî fırkaların cehennemlik olan 72 fırka içerisinde yer aldığını belirtmiştir.¹³⁵⁴ Eserin 24.

¹³⁴⁸ Krş. Molla Muhammed Tâhir Kummî, "Mûnisü'l-ibrâr", *Mîraş-ı İslâmî-yi İrân*, tsh. Resûl Ca'feriyân (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'âşî Necefî, 1416), 7:427-437; Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4:134-150.

¹³⁴⁹ Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 99.

¹³⁵⁰ Bu eserin tasavvuf eleştirilerini kapsayan kısmı neşredilmiş fakat son kısmı olan ve felsefî geleneğe yönelik eleştiri ihtiva eden kısım henüz neşredilmemiştir. Metnin yazma nüshaları arasında da ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭîf İrân (FENHÂ)*, 7:319-321. Biz felsefe eleştirilerinin bulunduğu kısmın içeriği için Meclis Kütüphanesi'nde bulunan 18516/2 numaralı nüshayı kullandık.

¹³⁵¹ Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 29-30.

¹³⁵² Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 17.

¹³⁵³ Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 10, 39, 49.

¹³⁵⁴ Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 17-18.

faslını Nûrbahşîyye tarikatına, 25. faslını ise Hallâc ve Bâyezîd müridleri olarak nitelediği Şîî sûfilere ayırmıştır. Muhtemelen metnin asıl yazılma sebebi de bu kısımlardır. Nûrbahşîyye tarikatıyla ilgili kısımda “Hallâc ve Bâyezîd takipçileri çeşitli silsilelerden oluşmaktadır. Bunlar arasında İran halkının ilgi gösterdiği silsile ise Nûrbahşîyye silsilesidir”¹³⁵⁵ ifadesi bu dönemde bu tarikatın önemli bir nüfuza sahip olduğunu göstermektedir. Eserin son kısmında ise tasavvuf ve felsefe geleneğini birlikte hedef almış, muasırı olan ulemayı felsefe ve tasavvuf eserlerini mütalaa etmelerinden dolayı eleştirmiş ve bu eserleri okumalarından dolayı onların dinlerinin ifsad olduğunu iddia etmiştir. Tasavvufun Sünnî menşesine dair kurgusunu felsefeye de tatbik etmiş, İbn Sînâ’nın Şîî değil, Sünnî olduğunu belirterek dönemin Şîî filozoflarını Sünnî ve mülhid birisini takip etmekle itham etmiştir.¹³⁵⁶

Kummî’yle ilişkilendirilen başka bir reddiye de 1075-1078 (1664-1666) yılları arasında¹³⁵⁷ Muhammed b. Nizâm Asâm müstearıyla yazılan *Hidâyetü’l-‘avâm ve fazîhatü’l-li’âm* isimli eserdir. Mirlûhî, *Kifâye*’de (telif tarihi 1081/1670 [?]) bu eserin Muhammed Tâhir Kummî’nin *Tühfetü’l-aşyâr*’ına bazı ilaveler yapılarak Asâm ismiyle meşhur Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed tarafından kaleme alındığını belirtmiştir.¹³⁵⁸ Hâtıme kısımlarını ve birkaç küçük tasarrufu bir kenara koyarsak bu eser, Kummî’nin *Tühfetü’l-aşyâr*’ıyla bire bir örtüşmektedir. Metnin pek çok yerinde geçen “Bu konuda *Hikmetü’l-‘ârifîn*, *Behcetü’d-dâreyn*, *Erba’in*, *Tühfetü’l-‘ukalâ* ve *Tühfe-i Abbâsî* kitaplarını yazdık”¹³⁵⁹ ifadelerini dikkate aldığımızda eseri, bizzat Kummî’nin yazdığı veya bir başkası tarafından *Tühfetü’l-aşyâr*’ın önemli oranda kopyalanıp son kısmının değiştirildiği düşünülebilir. Kummî’nin yer yer “Biz deriz ki” şeklindeki ifadeleri “Asâm der ki” şeklinde değiştirilmiştir.¹³⁶⁰

Ca’feriyân ve Babayan açısından bu eserin Kummî’ye aidiyeti konusunda şüphe söz bulunmamaktadır.¹³⁶¹ Onların da belirttiği gibi genel anlamda veriler bu eserin Kummî’ye nispetini desteklemekle birlikte metindeki bir cümle –en azından bizdeki nüshadaki- bu tespiti şüpheli hale getirmektedir. Yazar, Feyz-i Kâşânî’ye yönelik çeşitli

¹³⁵⁵ Kummî, *Tühfetü’l-aşyâr*, 1336, 202.

¹³⁵⁶ Kummî, *Tühfetü’l-aşyâr*, 131a.

¹³⁵⁷ Bu eserin en eski tarihli nüsha 1078/1668 yılında istinsah edilmiştir. *Tühfetü’l-aşyâr*’dan sonra telif edildiğinden 1075-1078 (1665-1668) yılları arasında yazıldığı tahmininde bulunabiliriz. Bk. Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haftî İrân (FENHÂ)*, 34:687-688. Anzali’ye göre ise 1074-1076 (1664-1666) yılları arasında yazılmıştır. Bk. Anzali, *Mysticism in Iran*, 41.

¹³⁵⁸ Mirlûhî, *Kifâyetü’l-mühtedî fi ma’rifet’l-Mehdî (Erba’in)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 9.

¹³⁵⁹ Asâm, *Hidâyetü’l-‘avâm*, 22b, 102a, 110b, 111b,.

¹³⁶⁰ Bk. Kummî, *Tühfetü’l-aşyâr*, 1336, 31; Asâm, *Hidâyetü’l-‘avâm*, 15b.

¹³⁶¹ Ca’feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:800-801; Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 327. Ayrıca bk. Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i ‘Umûmî-yi Hazret-i Âyetullâh el-‘Uzmâ Necefî Mar’âşî*, 5:154-156.

eleştiriler getirdikten sonra onun gaybet döneminde Cuma namazının farz-ı ayn (vâcib-i ayn) olduğuna inandığını ve bunun da hatalı bir görüş olduğunu belirtmiştir.¹³⁶² İlerde de değinileceği gibi Kummî de Feyz gibi gaybet döneminde Cuma namazının farz-ı ayn olduğu görüşündeydi. Bu konuda risaleler yazmış ve Cuma namazına iştirak etmeyenleri tekfir etmiştir. Kummî'nin Feyz'e yönelik böyle bir eleştiri getirmesi kendi görüşüyle çelişmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca yazar bir yerde Şeyh Bahâî'nin talebesi olduğunu belirtmektedir.¹³⁶³ Hâlbuki Kummî ile Şeyh Bahâî arasında hoca talebe ilişkisi yoktu ve üstelik o, Şeyh Bahâî vefat ettikten sonra İran'a dönmüştü. Bu verileri esas aldığımızda *Hidâyetü'l-'avâm*'ı Kummî dışında birisinin yazmış olma ihtimali gündeme gelmektedir.

İlk akla gelen ihtimal bu eseri Kummî'nin öğrencilerinden birisinin yazmış olmasıdır. Fakat Cuma namazının durumuyla ilgili hocasına muhalif görüşe sahip öğrenci profili bu ihtimali zayıflatmaktadır. İkinci ihtimal ise, *Tühfetü'l-ahyâr*'ın 1075/1665 yılında yazılıp II. Şah Abbas'a gönderildiğini ve ondan eseri baştan sona okuması istendiğini¹³⁶⁴ bilecek kadar *Tühfetü'l-ahyâr*'la ilgilenen, Kummî'yi yakından tanıyan ve aynı zamanda eserlerinde müstear isim kullanan bir kişi olmasıdır. Bu dönemde müstear isimle tasavvuf karşıtı metinler kaleme almasıyla meşhur olan kişi Mîrlûhî'dir. *Hidâyetü'l-'avâm* ile Mîrlûhî'nin metinlerini içerik olarak kıyasladığımızda bunu destekleyecek veriler de mevcuttur. Mîrlûhî, *Kifâye*'nin girişinde *Hidâyetü'l-'avâm*'ın yazılış hikâyesiyle ilgili bilgi veren ilk kişidir. Bunun yanında hem *Hidâyetü'l-'avâm*'da hem de *Kifâye*'de Muhammed Takî Meclisî ve Zehebiyye şeyhlerinden Müezzîn Horasânî hakkında benzer bilgiler aktarılmıştır. Mîrlûhî, *Kifâye*'de Zehebiyye tarikatı şeyhlerinden Müezzîn Horasânî'ye yönelik ağır eleştiriler getirmiş ve onu şeytan ve kâfir olarak nitelemiştir.¹³⁶⁵ *Hidâyetü'l-'avâm*'da da Müezzîn Horasânî hakkında benzer bilgiler verilmiş ve aynı şekilde şeytan ve kâfir şeklinde tarif edilmiştir.¹³⁶⁶ Bu dönemdeki tasavvuf reddiyeleri arasında Müezzîn Horasânî'nin halk nezdindeki itibarı ve etkisi üzerinde duranlar özellikle Mîrlûhî ve *Hidâyetü'l-'avâm* yazarıdır.

Cuma namazıyla ilgili ayrıntıyı görmemekle birlikte Ata Anzali de bu eserin Kummî'ye nispetini şüpheli bulmuştur. O da eserin muhtemel yazarı olarak Mîrlûhî üzerinde durmuş ve onun eserlerindeki içerikle *Hidâyetü'l-'avâm*'daki bilgileri

¹³⁶² Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 128b.

¹³⁶³ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm ve fażîhatü'l-li'âm* (*Naşîhatü'l-kirâm ve fażîhatü'l-li'âm*), 142a.

¹³⁶⁴ Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî İrân* (FENHÂ), 34:687.

¹³⁶⁵ Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rîfet'l-Mehdî* (*Erba'în*), Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 833, 8-9.

¹³⁶⁶ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 128b.

ilişkilendirme noktasında oldukça isabetli tespitlerde bulunmuştur.¹³⁶⁷ Fakat Mirlûhî tasavvuf reddiyelerinde “Asam” değil de “Mutahhar” müstear ismini kullanmıştır.¹³⁶⁸ Ayrıca bu dönemde Ahbârî âlimlerin önemli kısmının Cuma namazının farz-ı ayn görüşünde olmasına rağmen onun bu konudaki görüşüne dair bir bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla eserin yazarının tespiti, daha detaylı bir çalışmayı gerektirmektedir.

Tühfetü'l-ahyâr'daki 25 fasıl *Hidâyetü'l-'avâm*'da 12 fasılda bir araya getirilmiştir. İki eserin hâtîme kısımları arasında ciddi farklılıklar söz konusudur.¹³⁶⁹ *Hidâyetü'l-'avâm*'ın hatimesi, tasavvuf reddiyeleri arasında dönemin muhatapları hakkında en fazla bilgi verilen kısımdır. *Tühfe*'nin hâtîmesinde, dönemin muhataplarına atıf yapılmadan teorik olarak felsefe ve tasavvuf eleştirisi yapıldığı halde, *Hidâye*'de Şîî ulemanın tasavvufa karşı yazdığı reddiyelerin listesi verilmiş, Şeyh Halhâlî, Müezzîn Horasânî, Abdürrezzâk Lâhîcî, Feyz-i Kâşânî ve Muhammed Takî Meclisî gibi dönemin uleması tasavvuf görüşleri açısından eleştiriye tabi tutulmuş ve bu âlimler Hallâc, Bâyezîd-i Bistâmî, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ takipçisi olarak nitelenmişlerdir.¹³⁷⁰

Kummî ömrünün sonlarına doğru felsefe ve tasavvuf geleneğine karşı çeşitli konularda fetvaları kapsayan *Fevâ'idü'd-dîniyye*¹³⁷¹ isimli muhtasar bir risale de kaleme almıştır.¹³⁷² Metnin girişinde muhatap aldığı kesimleri şu şekilde tarif etmiştir:

Bu risale, felsefenin bâtıllığı ve ilhadını; Bistâmiyye ve Hallâciyye'nin küfrünü ortaya koyan; dinî ilimlerin, fakihlerin ve rabbanî âlimlerin faziletlerini açıklayan ve dünyanın süsleriyle aldanmış ulemayı zemmeden fetvaları ihtiva etmektedir.¹³⁷³

Kummî, filozoflara getirdiği eleştirilerde, ömrünün sonuna doğru Şîî olduğunu iddia ettiği Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden ve *el-Münkız*'ından fazlasıyla beslenmiş ve bu metinlere sık sık atıf yapmıştır. Fakat Gazzâlî'ye nispetle filozoflara karşı daha katı bir tutum takınmıştır. *Tehâfüt*'te, tekfir edilen filozoflar hakkında icra edilecek hükümler cevapsız bırakılmasına rağmen¹³⁷⁴ Kummî'nin bu konuda herhangi bir tereddüdü bulunmamaktadır. Ona göre sadece filozoflar değil, filozofların küfre girdiği konusunda

¹³⁶⁷ Anzali, *Mysticism in Iran*, 52-58.

¹³⁶⁸ Ca'feriân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:801.

¹³⁶⁹ Krş. Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 18516/2, 133a-155b; Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 107b-145b.

¹³⁷⁰ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 121b ve devamı.

¹³⁷¹ Bu yazma nüshayı benimle paylaşan ve başka eserler hakkında da kıymetli görüşlerini benden esirgemeyen Middlebury Üniversitesi'nden Dr. Ata Anzali'ye teşekkür ederim.

¹³⁷² *Hikmetü'l-'ârifîn*, *Tühfetü'l-ahyâr*, *Keşfü'l-esrâr* ve *Tühfetü'l-'ukalâ* gibi eserlerine atıf yapmasından dolayı Kummî'nin *Fevâ'idü'd-dîniyye*yi bu eserlerden sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Bk. Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, 23b; Anzali, *Mysticism in Iran*, 41.

¹³⁷³ Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, 1b.

¹³⁷⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felasife*, 225-226.

şüphe sahibi olan kişi de kâfirdir ve bundan dolayı da filozofların görüşlerine tabi olan, bu inanç üzere ölen kişinin cenazesinin yıkanması, kefenlenmesi ve Müslüman mezarlığına defnedilmesi caiz değildir.¹³⁷⁵ Risalenin sonlarına doğru konuyu sûfilerin görüşlerine getirir ve Şîî akide açısından bu görüşlerin meşruiyetini sorgular. Bu kısımda diğer metinlerinde olduğu gibi Hallâc, Bâyezîd-i Bistâmî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfileri hedef alır, onların kâfir oldukları konusunda herhangi bir şüphe bulunmadığını belirtir ve özellikle de *Fuşûş*'tan bazı alıntılara yer vererek İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin Şîî akide açısından şüpheyi yer bırakmayacak şekilde küfür olduğunu ifade eder.¹³⁷⁶

Ata Anzali, Kummî'nin yazdığı tasavvuf reddiyeleri arasında *Fetavâ-yi zemmi*'s-şûfiyye isimli bir risale zikretmiş fakat hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.¹³⁷⁷ Kaynaklarda böyle bir eser tespit edemedik fakat katalogda *Su'âl ve Cevâb* şeklinde fişlenen¹³⁷⁸ ve “Bu konuda *Hikmetü'l-ârifîn*, *Tühfetü'l-aşyâr*, *Keşfü'l-esrâr* ve *Tühfetü'l-ukalâ* eserlerini yazdık”¹³⁷⁹ ifadelerinden dolayı Kummî'ye ait olduğu anlaşılan başka bir risale söz konusudur. Muhtemelen *Fetavâ-yi zemmi*'s-şûfiyye ile kastedilen eser *Su'âl ve Cevâb* isimli bu risaledir.¹³⁸⁰ Eserde, Kummî'den bir kısmı tasavvufi ilgili olmak üzere çeşitli konularda fetva istenmiş, o da bunlara kısa cevaplar vermiştir. Tasavvufi ilgili sorulardan birkaçı şu şekildedir:

- a) Hallâc ve Bâyezîd itihâd iddiasında bulunmuşlardır. Bundan dolayı Hallâc, ‘Ene Allah’, ‘Ene'l-hak’, Bâyezîd ise ‘Yüce şânımı tespih ederim’, ‘Benden başka ilah yoktur, bana kulluk edin’ ve ‘Benim sancağım, Muhammed’in sancağından daha büyüktür’ demiştir. Acaba bu sözlerinden dolayı onlar kâfir midir yoksa değil mi? Onların savunduğu itihâd ne manaya gelmektedir?¹³⁸¹
- b) İbnü'l-Arabî ve onun tabisi Mevlânâ [Celâleddin Rûmî] vahdet-i vücûda inanmaktadırlar. Nitekim Allah'ı denize, onun dışındaki varlığı ise dalgalara benzetmişlerdir... Acaba bu taife, bu bâtil inançlarından dolayı kâfir olmuş mudur?¹³⁸²

¹³⁷⁵ Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, 5a.

¹³⁷⁶ Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, 24b ve devamı.

¹³⁷⁷ Anzali, *Mysticism in Iran*, 40.

¹³⁷⁸ Dirâyefî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî Êrân (FENHÂ)*, 18:446.

¹³⁷⁹ Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Su'âl ve Cevâb*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1204/4, 24b (47), 25b (49).

¹³⁸⁰ Nüşanın baş kısmı eksiktir ve sonunda risalenin ne zaman yazıldığına dair bilgi bulunmamaktadır. *Tühfetü'l-aşyâr*'a atıf yapılmasından dolayı en azından 1075/1665 yılından sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Nüşada bulunan ilk risalenin ferâğ kaydında eserin 1078 yılında yazıldığı bilgisine yer verilmiştir (17a, s. 32). Fakat bu ifade eserin istinsah tarihine mi yoksa telif tarihine mi işaret ettiği tam anlaşılamamaktadır.

¹³⁸¹ Kummî, *Su'âl ve Cevâb*, 23b (45).

¹³⁸² Kummî, *Su'âl ve Cevâb*, 24 a-b(46-47).

- c) İbnü'l-Arabî *Fuşûş*'ta cehennem azabını inkâr etmiş ve Kur'an'da *azâb* lafzının, müştâkı olan tatlılık manasında *azb* manasında kullanıldığını belirtmiştir. Bundan dolayı onun küfrüne hükmedilebilir mi?¹³⁸³

Kummî bu ve benzeri sorulara cevabında daha önce yazdığı eserlerindeki görüşlerini özetlemiş, her hâlükârda bu görüşe sahip olan kişilerin kâfir olduğu ve hiçbir şekilde onların görüşlerinin tevil kabul etmeyeceğine dair hüküm vermiştir.¹³⁸⁴

B) Kummî'ye Karşı Tasavvuf Müdafaası Metinleri

Kum şeyhülislâmı ve Cuma imamı Muhammed Tâhir Kummî, eserlerinin önemli bir kısmını Şîî sûfilerle mücadeleyle tahsis etmiş ve bu eserleriyle tasavvuf karşıtlığında kavramsal çerçeveyi belirlemiştir. Mücadelesini sadece nazarî boyutla sınırlandırmayarak bizzat fiilî düzleme de taşımış; sûfilerin zikirlerini engellemiş ve onların tekkelerini kapattırmıştır. Onun bu mücadeledeki başarısında minberlerin önemli bir rolü vardı. Kummî imamın gaybeti döneminde Cuma namazının farz-ı ayn (vâcib-i ayn) olduğunu düşünen âlimlerdendi. Bu konuda risaleler kaleme almış ve ayrıca Cuma namazına iştirak etmeyenleri tekfir etmiştir.¹³⁸⁵ Bu konuda dönemin önde gelen âlimlerinden ve Cuma namazının farz-ı ayn olduğu görüşüne karşı çıkan Halil Kazvînî'yle (öl. 1089/1678) metinler üzerinden sert bir tartışmaya girmiştir.¹³⁸⁶

Kummî'nin Cuma namazının farz-ı ayn olduğu görüşüne sahip olması ve bunu da bizzat icraata dökerek Cuma imamlığı yapması muhtemelen Kum'da Şîî müntesiplerin bu namaza iştirakini artırmıştır. Bu durum onun sûfiler, filozoflar ve Ehl-i sünnet mensuplarına karşı mücadelesinde konumunu güçlendirmiştir. O, minberi kendi dinî düşüncesi istikametinde araçsallaştırmış ve bu geleneklere özellikle de sûfilere yönelik mücadelesinde etkili bir şekilde kullanmıştır. Nitekim *Fütûhu'l-mücâhidîn* yazarının şu ifadeleri de Kummî'nin mücadelesinde halkı yanına çekmeyi başardığını göstermektedir:

¹³⁸³ Kummî, *Su'âl ve Cevâb*, 25b (49).

¹³⁸⁴ Kummî, *Su'âl ve Cevâb*, 23b-26a (45-50).

¹³⁸⁵ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 95a (62a).

¹³⁸⁶ *Fütûhu'l-mücâhidîn* yazarına göre Halil Kazvînî, Kummî'yi şeytana benzetmiş ve onun hakkında "İşin aslı Kum beldesinde şeytan, Cuma namazı kıldırıyor" ifadelerini kullanmıştır. Bk. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, 13a; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 4:143-144. Safevîler döneminde gaybet sürecinde Cuma namazının kılınıp kılınmayacağına dair yoğun bir tartışma meydana gelmiş ve bu konuda geniş bir edebiyat oluşmuştur. Örneğin Kummî, gaybet döneminde Cuma namazının kılınmasının haram olduğuna dair bir risale kaleme alan Hasan Ali Tüsterî'nin bu konudaki görüşlerini çürütmek için bir risale kaleme almıştır. Halil Kazvînî ise, Kummî'nin risalesine cevaben bir reddiye yazmış, Kummî *Câe'l-hak* isimli risalesiyle Kazvînî'ye cevap vermiştir. Diğer âlimlerin de bu tartışmaya dâhil olmasıyla bu konuda bir kutuplaşma meydana gelmiştir. Kummî ve Halil Kazvînî'nin Cuma namazıyla ilgili risaleleri için bk. Molla Halil Gâzî Kazvînî, *Şalâtü'l-cum'a*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 15718; Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Şalâtü'l-cum'a*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr.5470/1.

Halktan bazıları onu, tarihteki bütün ulemeden daha üstün bilmekte, verdiği bütün hükümleri, Allah ve Resûlü'nün hükümleriyle muvafık bilmekte, ondan hata, unutmama ve yanlışın sadır olmayacağına inanmakta ve onun imametini inkâr edenleri mühlid ve kötü inançlı olarak isimlendirmektedirler.¹³⁸⁷

Kummî, minberlerde sûfilere yönelik lanet okuma girişimini bir geleneğe dönüştürmüş ve bunu medreseyle de destekleyerek tasavvuf ve felsefe karşıtı bir neslin yetişmesine öncülük etmiştir. Pek çok şehre kendi talebelerini vaiz olarak tayin ettirmiş ve bu talebeler, sûfiler aleyhine avâmı kışkırtmışlardır.¹³⁸⁸ Onun önemli rakiplerinden sûfî Hekîm Mü'min, Kummî'nin minberlerde tasavvuf büyüklerine sık sık lanet okuduğunu ve talebelerini de buna yönlendirdiğini belirtmiştir. Onun aktardığı bir olay, bu dönemde tasavvuf büyüklerine karşı lanet okumanın Kummî ve talebeleri tarafından artık dinî bir vecibe olarak algılandığını göstermektedir. Buna göre talebeleri Kummî'nin yanına gelerek ona: “Allah’a hamdolsun. Dün gece sizin teveccühlerinizin bereketiyle dört bin köpeğe lanet okuma sevabına eriştik”¹³⁸⁹ demişlerdir. Hekîm Mü'min'e göre talebelerin “dört bin köpek” ifadesiyle kasıtları sadece tasavvuf büyükleri değil, aynı zamanda tasavvuf inkârcısı olmayan âlimler ve sıradan insanlardır. Çünkü Kummî açısından sadece sûfiler değil bilakis zincirleme tekfir anlayışı gereği sûfilere tekfir etmeyenler de tekfiri hak etmektedirler.¹³⁹⁰

Kummî'nin talebelerinin sûfilere yönelik lanet okuma girişimlerinin sadece Kum'la sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin onun talebelerinden Muhammed Rızâ, Meşhed'de minberde tasavvuf büyüklerine lanet okumuştur.¹³⁹¹ Aynı şekilde onun talebeleri, Ebu Hüreyre'den nakledilen “*Ümmetinden isimleri sûfî olan bir kavim çıkmadıkça, ümmetimin üzerine kıyamet kopmaz. Onlar benden değildir. Onlar ümmetimin Yahudileridirler...*”¹³⁹² hadisini Meşhed'de halka dağıtmışlardır.¹³⁹³ Kummî önderliğinde sûfilere karşı yürütülen mücadelede belli oranda başarı da elde edildiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde Kum şehrinde sûfilerin celî zikir çektikleri tevhidhânede zikir halkası oluşturmaları yasaklanmış ve sûfilere zikir halkasının bidat olduğuna dair

¹³⁸⁷ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 14a.

¹³⁸⁸ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 11a.

¹³⁸⁹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 94a (61a).

¹³⁹⁰ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 94a (61a).

¹³⁹¹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 46a.

¹³⁹² İlk dönem Şîi ve Sünnî hadis kitaplarında böyle bir hadis tespit edemedik.

¹³⁹³ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 104b (81b).

her gün tacizde bulunulmuş ve bu konuda iki taraf arasında sert tartışma ve münakaşa meydana gelmiştir.¹³⁹⁴

Kummî'nin bu derece tasavvuf karşısı bir tavır takınmasındaki asıl gerekçe, onun tanımladığı şekliyle akidevî yönden tasavvufun Şîa'ya aykırı olmasından ziyade büyük ihtimalle Kum şehrindeki sûfî yapıların onun nüfuzuna tehdit teşkil etmesidir. O, pek çok eserinde halkın önemli bir kısmının sûfî olmaya başladığını belirtmiştir. Bu şehirdeki dönemin tasavvuf yapılanmalarına dair müstakil çalışmalar bulunmamakla birlikte, biz çeşitli kaynaklardaki dağınık verileri bir araya getirerek bu geleneğin gücüne dair bir resim ortaya koymaya çalıştık. Bizim bu konudaki çalışmamız oldukça dar kapsamlı olmakla birlikte bu alanda “Kum sûfîleri” şeklindeki çalışmalar, aynı zamanda bu şehirde güçlü bir şekilde temsil edilen tasavvufî yapıların tarihî süreç içerisinde çeşitli etmenler ve özellikle de ulema tarafından nasıl zayıflatıldığına dair bize oldukça kıymetli bilgiler sunacaktır.

Kum şehri özelinde düşünürsek, bu dönemde Kummî'nin eserlerine karşı tasavvuf müdafaası için kaleme alınan *Tabşiratü'l-mü'minîn*, *Fütûhu'l-mücâhidîn* ve *Tühfetü'l-uşşâk* eserlerini dikkate aldığımızda sûfîlerin, bu şehirde onun otoritesini tanımadıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Şîi sûfîlerden Hekîm Mü'min, *Tabşiratü'l-mü'minîn*'de, Kummî'nin hem kadılık hem de Cuma imamlığı görevlerini aynı anda kendi uhdesinde toplamasının Şîi akide açısından caiz olmadığını, bu iki vazifenin ancak imamda bir araya gelebileceğini belirtmiş¹³⁹⁵ ve bu ilkeye binaen onun taklit edilmesinin caiz olmadığı hükmünü vermiştir.¹³⁹⁶ Sûfîlerin, Gâib imamın naibliği gibi gaybet döneminde en üst dinî makama sahip olan Kummî'nin otoritesinin tanımamaları ve üstelik onu, verdiği dinî hükümlerden ve idari icraatlarından dolayı sahtekâr olarak nitelemeleri¹³⁹⁷ nüfuz mücadelesinde geline noktaı göstermesi açısından önemlidir.

Bu üç metin dışında Kummî'nin kendi eserleri de onun muhataplarını tespit etme noktasında bazı veriler sunmaktadır. O, *Redd-i Şûfiyye* ve *Tühfetü'l-aşyâr*'da İran'da halkın çoğunun Nûrbahşîyye tarikatına meylettiğini belirtmektedir.¹³⁹⁸ Onun bu ifadesinin altında İran toprakları genelinde Nûrbahşîyye tarikatının güçlü olmasının yanında Kum'da da bu tarikatın önemli temsilcilerinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bunlardan birisi 11/17. asrın başlarında Nûrbahşîyye tarikatının önemli temsilcilerinden Kâdî Esedullâh'tır (öl. 1048/1638). *Riyâzü'l-ârifîn* yazarı

¹³⁹⁴ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 67a.

¹³⁹⁵ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 2a-3a (2-4).1b-2a (1-2).

¹³⁹⁶ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 12b.

¹³⁹⁷ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 27a.

¹³⁹⁸ Kummî, *Tühfetü'l-aşyâr*, 1336, 202; Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:149.

Muhakkik Erdebîlî gibi pek çok müridi olan Kâdî'nın, geç dönem kaynaklarda Kaşan'da ikamet ettiği bilgisine yer verilse de,¹³⁹⁹ onu bizzat gören Halhâlî, onun Kum'da ikamet ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁰⁰ Ayrıca onun önde gelen müridlerinden Muhakkik Erdebîlî de Kum'a yakın olan Kaşan şehrinde bulunmaktaydı. Kâdî Esedullâh dışında Nûrbahşiyye tarikatı şeyhlerinden Şeyh Muhammed Mümin'in önde gelen talebelerinden Dervîş Muhammed Muhsin de (öl. 1076/1666 sonrası) Kum'da ikamet etmekteydi.¹⁴⁰¹ Bu veriler, Kum şehri ve civarında Nûrbahşiyye tarikatının etkili olduğunu ortaya koymakta ve aynı zamanda Kummî'nin Şîî tarikatlar arasında ismen sadece bu tarikatı hedef almasını da daha anlaşılır hale getirmektedir. Bunlar dışında Halhâlî, tarikat mensubiyetine dair bilgi vermediği Dervîş Sâlih Kummî (öl. 1043/1633 sonrası) isimli bir sûfiden de bahseder. Bu kişi Kum'da yaşayan, âşıkane şiirler okuyan, ümmi ve meczup bir şahsiyettir.¹⁴⁰²

Kummî, sûfiler dışında Kumlu filozofları da hedef almıştır. Onun *Hikmetü'l-ârifîn* ve *Fevâ'idü'd-dîniyye* kitaplarında tasavvuf eleştirileri bulunmakla birlikte hedefindeki asıl kitle filozoflardır. Bunun temel sebebi, Kum şehrinde sadece sûfiler değil, felsefî gelenekten de güçlü isimlerin bulunmasıdır.¹⁴⁰³ Kummî'nin İbnü'l-Arabî takipçisi olarak nitelediği Molla Sadrâ'nın uzun süre Kum'un bir köyünde ikamet etmiş olmasının yanında Efendî'nin sûfî-filozof olarak nitelendirdiği Molla Sadrâ'nın talebelerinden *Şevâriku'l-ilhâm* isimli felsefe, tasavvuf ve kelamın mezcedildiği hacimli ve sistemli *Tecrîd* şerhiyle meşhur olan ve Kum'da Medrese-i Ma'sûme'de müderrislik yapan Abdürrezzâk Lâhîcî (öl. 1072/1661 [?]),¹⁴⁰⁴ onun oğlu sûfî filozoflardan Hasan b. Abdürrezzâk Lâhîcî (öl. 1121/1709),¹⁴⁰⁵ çok sayıda felsefî eser kaleme alan ve muasırları olan Efendî'nin "tasavvuf ve felsefeye şiddetli meyilleri vardı" şeklinde tarif

¹³⁹⁹ Temîmdârî, *İrfân ve Edeb der Asr-ı Şafevî*, 1:69; Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, *Mevsû'atü müellifi'l-İmâmîyye* (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1428), 4:41-42; Muslihuddîn Mehdî, *A'lâmü'l-İsfahân* (İsfahân: Sâzmân-ı Ferheng-i Nefrihi Şehrdârî İsfahân: 1386, t.y.), 1:538.

¹⁴⁰⁰ Halhâlî, "Subhâtü'l-envâr", 102 (323).

¹⁴⁰¹ Şâmlû, *Qıssaşu'l-hâkânî*, 2:195.

¹⁴⁰² Halhâlî, "Subhâtü'l-envâr", 105 (325).

¹⁴⁰³ Bu şehrin sürgün yeri olmasının da bunda önemli etkisi vardır. 1070/1660'lardaki İran seferinde Kum'a da uğrayan Avrupalı seyyah Chardin, II. Şah Abbas'ın sarayda gözden düşenleri hayatlarını bağışladığından dolayı kendisine dua etmeleri için bu şehre sürdüğünü aktarmaktadır. Bu yöntem daha sonra Şah Süleyman zamanında da devam etmiştir. Jean Chardin, *Chardin Seyahatnamesi: İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistan, Ermenistan, İran 1671-1673.*, trc. Ayşe Meral (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 369. Bunlardan en meşhurları sûfî filozof Muhammed Sâid Kummî' ve abisi Muhammed Hüseyin Kummî'dir. Chardin, *Seyâhatnâme-i Şârdan*, 7:320-322; Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 2:284.

¹⁴⁰⁴ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 3:114-115.

¹⁴⁰⁵ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 1:207-208.

ettiği Muhammed Hüseyin Kummî (11/17. asır)¹⁴⁰⁶ ve kardeşi İbnü'l-Arabî takipçisi Muhammed Sâid Kummî (öl. 1107/1696 [?])¹⁴⁰⁷ Kum'da ikamet etmişler ve pek çok talebe yetiştirmişlerdir.¹⁴⁰⁸ Efendî, “Küçük Hekim” olarak da bilinen Muhammed Sâid Kummî'nin¹⁴⁰⁹ abisine nispetle tasavvuf ve felsefeye daha fazla meyyâl olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹⁰ Bunun dışında Hekîm Mü'min, Kummî'nin icraatlarından memnun olmayan ve kendisine onun aleyhine beyanatta bulunan Muhammed Ali ve tabîb filozof Mirzâ Hasan gibi Kum'lu âlimler bulunduğunu belirtmiştir.¹⁴¹¹

Kummî özellikle *Hikmetü'l-ârifîn*'de zikredilen sûfî filozoflardan bazılarını eleştiri getirmekle birlikte fiiliyatta onun, Kum şehrinde bu isimlerle ne tür bir gerilim yaşadığı konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Fakat sûfîlerle yaşadığı mücadele hakkında günümüze ulaşan ve Şîî sûfîler tarafından kaleme alınan üç müdafaa metni sayesinde belli oranda bilgi sahibiyiz. Bunlardan ilki Şah Süleyman'ın özel doktoru Hekîm Mü'min'in kaleme aldığı *Tabşîratü'l-mü'minîn*, ikincisi Hekîm Mü'min'in kendisi veya bir müridi tarafından yazılan *Fütûhu'l-mücâhidîn*, üçüncüsü ise hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Kum sûfîlerinden Muhammed Şerîf Kummî'nin telif ettiği *Tühfetü'l-uşşâk* isimli eserlerdir.

¹⁴⁰⁶ Bu alimin herhangi bir eserini tespit edemedik. Fakat, Muhammed Şefî' Âmilî'nin aktardığına göre vahdet-i vücûd anlayışını müdafaa etmek için *Risâle-i vahdet* isimli bir risale kaleme almıştır. Bk. Hüseyinî Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 109b.

¹⁴⁰⁷ Muhammed Sâid Kummî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyinî Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 177b; Necefkulî Habîbî, “Muqaddime-i muşahhîh”, *Şerh-i Tevhîdî's-Şadûk*, mlf. Muhammed b. Muhammed Müfid Kâdî Saîd Kummî (Tahran: Vizârat-ı Ferhengi ve İrşâd-ı İslâmî, 1413), 1-12.

¹⁴⁰⁸ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 2:284-285.

¹⁴⁰⁹ Muhammed Sâid Kummî, kaynaklarda sûfî filozof olarak nitelense de onun düşünce sisteminde tasavvuf daha baskındır. Nazar ve istidlal yöntemine nispetle sûfîlerin keşf yönteminin daha üstün olduğunu belirtmiş ve temsil noktasında özellikle İbnü'l-Arabî'yi ön plana çıkarmıştır. Eserlerinde Şîî olarak kabul ettiği İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine sıklıkla müracaat etmiş ve onun düşünce sistemini Şîî düşünceyle telif etmeye çalışmıştır. Bk. Muhammed b. Muhammed Müfid Kâdî Saîd Kummî, *Şerhu'l-Erbe'in*, thk. Necefkulî Habîbî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîras-i Mektûb, 1379), 82, 90, 132-135, 247, 257-259, 318-319; Muhammed b. Muhammed Müfid Kâdî Saîd Kummî, “et-Talâ'î ve'l-bevârik”, *el-Erba'iniyyât li keşfi envâri'l-kudsiyyât*, thk. Necefkulî Habîbî (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1381), 282-284. Ayrıca onun *Esrâru's-salât* isimli risalesi İbnü'l-Arabî düşüncesiyle Şîî düşünceyi uzlaştırmaya dair oldukça özgün bir içeriğe sahiptir. Bu risale, genel anlamda *Fütûhât*'ın *Esrâru's-salât* kısmının özetidir fakat bağlama göre imamlardan sözler de eklemiştir. Bk. Muhammed b. Muhammed Müfid Kâdî Saîd Kummî, “Esrâru's-salât”, *Esrâru'l-ibâdât* (Beyrut: Merkezi Bekiyyetullah el-Azm, 1381), 13-67. Aynı şekilde Şeyh Sadûk'un *Tevhîd*'ine yazdığı şerhte de en fazla beslendiği metin *Fütûhât*'tır. Bk. Muhammed b. Muhammed Müfid Kâdî Saîd Kummî Kâdî Saîd Kummî, *Şerh-i Tevhîdî's-Şadûk*, thk. Necefkulî Habîbî (Tahran: Vizârat-ı Ferhengi ve İrşâd-ı İslâmî, 1413).

¹⁴¹⁰ Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 2:284.

¹⁴¹¹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 59b.

1. Hekîm Mü'min, Tabşiratü'l-mü'minîn

Tıp alanında yazdığı *Tühfe-i mü'minîn*¹⁴¹² eseriyle meşhur olan ve Hekîm Mü'min olarak da bilinen sûfî Muhammed Mü'min el-Hüseynî et-Tabîb Tünükâbü'nî (öl. 11/17. asır),¹⁴¹³ birkaç kuşak Safevî sarayına hizmet eden hekim bir aileye mensuptur. *Tühfe-i mü'minîn* isimli eserini Şah Süleyman'a ithaf eden Hekîm Mü'min, Şah'ın şahsi doktorluğu görevini icra etmiş¹⁴¹⁴ ve onun nezdinde büyük bir itibara sahip olmuştur. Ayrıca Şah'ın emriyle tedavi maksadıyla Hindistan sultanının yanına gönderilmiştir.¹⁴¹⁵ Safevîler'in son dönemlerinde tıp alanında önemli bir yere sahip olmasına rağmen onun hayatı ve mensup olduğu tarikat hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda onun hakkında aktarılanlar da yukarıdaki bilgilerden ibarettir.

Tabşiratü'l-mü'minîn ve *Fütûhu'l-mücâhidîn* eserlerinden, Hekîm Mü'min'in toplumsal nüfuz açısından Muhammed Tâhir Kummî'nin önemli rakiplerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır. Bir tarafta gâib imamın naibi yetkisiyle geniş bir dinî otoriteye sahip olan şeyhülislâm ve Cuma imamı M. Tâhir Kummî, diğer tarafta ise onun nüfuz alanının dışında kalan ve dinî yetki alanını tanımayan sûfî bir topluluğa liderlik eden Hekîm Mü'min bu mücadelenin liderliğini üstlenmişlerdir. Çift taraflı gerginlik edebiyata da yansımış, Kummî ve talebeleriyle, Hekîm Mü'min ve müridleri arasında karşılıklı reddiyeler kaleme alınmıştır. Kummî'nin *Tühfetü'l-ahyâr* isimli tasavvuf reddiyesine karşılık Hekîm Mü'min, Şîî tasavvuf anlayışını müdafaa için *Tabşiratü'l-mü'minîn*'i, bu esere karşılık Kummî'nin kendisi veya bir talebesi tarafından akıbeti hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığı *Burhân-ı kâfî* isimli bir risale, bu risaleye karşı Hekîm Mü'min veya bir müridi tarafından *Fütûhu'l-mücâhidîn* isimli bir eser kaleme alınmıştır.

¹⁴¹² Bu eser, *Tühfe-i Hekîm Mü'min* ve Şah Süleyman'a ithaf edildiği için *Tühfe-i Süleymân-i* olarak da bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mîr Seyid Ahmed Ravdâtî, "Muḳaddime-i Kitâb", *Tühfe-i Hekîm Mü'min*, mlf. Muhammed Mü'min el-Hüseynî Tabîb Tünükâbü'nî (y.y.:Kitâbfurûşî Mahmûdî, 1376), ۴-۵; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî İrân (FENHÂ)*, 7:379.

¹⁴¹³ Hekîm Mü'min'in vefat tarihine dair kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ravdâtî, "Muḳaddime-i Kitâb", ۵-۶. Bazı kaynaklarda vefat tarihi olarak 1110/1698 tarihi verilmiştir. Bk. Tahrânî, *Tabakâtu a'lami's-Şîa*, 1430, 9:746-747. Tebriz Milli Kütüphanesi'nde bulunan Hekîm Mü'min'e nispet edilen *Münacât* isimli bir risalenin katalog bilgisinde bu nüshanın müellif hattı olduğu ve 1106 yılında yazıldığı bilgisine yer verilmiştir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî İrân (FENHÂ)*, 31:497. Verilen bu bilgi doğru ise onun söz konusu yılda hala hayatta olduğu sonucu çıkmaktadır.

¹⁴¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ravdâtî, "Muḳaddime-i Kitâb", ۶-۷.

¹⁴¹⁵ Bk. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 35a.

Hekîm Mü'min, *Tabşiratü'l-mü'minîn*'i¹⁴¹⁶ *Tühfetü'l-ahyâr*'dan on bir yıl sonra yani 1086/1675 yılında kaleme almıştır.¹⁴¹⁷ Onun bu kadar geç cevap vermesinin muhtemel sebebi *Tühfetü'l-ahyâr*'ın zaman içerisinde tahminlerin ötesinde bir etkiye sahip olmasıdır. Eserin isminde de maksatlı bir seçim söz konusudur. O, eserine Şîî sûfilere yönelik eleştirilerde sıklıkla atıf yapılan İbn Dâî Râzî'ye nispet edilen *Tebşiratü'l-'avâm*'ın mukabili olarak *Tabşiratü'l-mü'minîn* ismini verdiğini belirtmiştir.¹⁴¹⁸ Bu ismi seçerken muhtemelen sıradan insanlara (*avâm*) değil de, mümin ve muvahhitlere (*mü'minîn*) hakikati göstermeyi (*Tabşıra*) amaçlamıştır. Çünkü metinde tasavvufun hakikatının avâmın takatini aşacağına dair bir anlatı söz konusudur.¹⁴¹⁹

Hekîm Mü'min, Kummî'yi dinin bâtinî yönünden yani özünden nasibi olmayıp kabuğuyla ilgilenen manasında *âlim-i zâhir*,¹⁴²⁰ Hallâc hakkında idam ve Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (öl. 440/1049) hakkında kâfir ve mülhid fetvaları veren kendi ifadesiyle zalim ve makam sevdalısı Sünnî müftü ve kadıları¹⁴²¹ ima ederek “müftü” ve “kâdî” olarak isimlendirmiştir.¹⁴²² *Tabşıra*'da onun tasavvuf eleştirilerine karşı Şîî tasavvuf anlayışını müdafaa etmenin yanında, bu dönemde sûfiler ve tasavvuf muhalifleri arasındaki çekişmeye dair kıymetli bilgiler aktarmıştır. Örneğin tarihte ve kendi zamanında Şîî ulemanın tasavvuf karşıtı olmadığını hatta büyük çoğunluğunun bu yola müspet baktığını, bununla birlikte kendi döneminde bazı tasavvuf muânidlerinin sûfiler aleyhine sözler ve eserler nispet ettiklerini belirtmiştir. Bu bağlamda tasavvuf karşıtlarının, bu geleneğe karşı yazılmış bir eser olarak sıklıkla atıf yaptıkları *Tebşiratü'l-'avâm*'ın sûfilerle ilgili kısmının bu taife tarafından üretilmiş olabileceğini

¹⁴¹⁶ Bu eserin nüshaları arasında bazı farklılıklar söz konusudur. Biz Meclis Kütüphanesi'nde bulunan 1030/1 ve 3928/4 numaralı nüshaları kullandık. Bu iki nüshanın özellikle giriş kısımlarında ciddi farklılıklar mevcuttur. Krş. Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 1b-3b (1-5); Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 36b-36b (1b-2b). İkisinden de faydalanmakla birlikte 1030/1 numaralı nüsha, daha güvenilir bir nüsha olduğu için çalışmada onu esas aldık. 1030/1 numaralı nüshada her sayfa numaralandırılmıştır. Bundan dolayı dipnot verirken hem varak hem sayfa numarası şeklinde verilecektir. 3928/4 numaralı nüsha ise mecmuada 4. risale olmasına rağmen 1'den itibaren numaralandırılmıştır. Bundan dolayı hem mecmua içerisindeki numarası hem de eserin kendi sayfa numarası verilecektir.

¹⁴¹⁷ Meclis Kütüphanesi'nde bulunan 1030/1 numaralı nüshanın ferâğ kaydında eserin 1086 yılında Kazvin'de yazıldığı notu düşülmüştür. Bk. Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 59a (116).

¹⁴¹⁸ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1031/2, 60a.

¹⁴¹⁹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 2a-3a (2-4).

¹⁴²⁰ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 35b (1b).

¹⁴²¹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 106b (76b).

¹⁴²² Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 87b (54b) 94a (61a), 95b (62b), 101a (69a).

ve bu taifenin böyle kötü bir sicile sahip olduğunu ifade etmiştir. Bununla ilgili olarak da *Hadîkatü’ş-Şî’a*’nın tasavvuf eleştirilerinin bulunduğu kısmı örnek göstermiştir. Ona göre dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden Mîrlûhî, sûfilere reddiye amacıyla bir risale yazmış ve bu risaleyi *Hadîkatü’ş-Şî’a*’ya ilişirmiştir.¹⁴²³

Hekîm Mü’min, *Tabşıra*’yı kaleme almasına Kummî’nin Şîî sûfilere tekfir etmesinin ve Sünnî olmakla itham etmesinin sebep olduğunu belirtmiş ve bunu şu şekilde ifade etmiştir:

İmdi ancak masum imamda bir araya gelecek olan Kum kadılığı ve Cuma namazı imamlığı makamlarını kendi uhdesinde toplayan zâhiri âlim Mevlânâ Muhammed Tâhir, hak üzere olan âriflerin ve müteşerrîlerin yollarını birbirinden ayırmak istemiş, nazım ve nesir şeklinde birkaç risale yazarak hak yoldaki sûfiler olan âriflere ta’n etmiş, sülûk ehlinin yolunu şeriata muhalif olarak nitelemiş, âriflerin sultanı ve Hz. Peygamber’in dininin yayıcısı Şeyh Safiyyüddîn (k.s.) ve Şîa’nın kemale ermişlerinin fırkasını [Şîî sûfilere] yeni bir mezhep olarak isimlendirmiştir. Ayrıca *Kasîde*’nin [*Münisü’l-ebrâr*] şerhi olarak yazdığı *Tühfetü’l-ahyâr*’da Ma’rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakâtî, seleften diğer pîrlerin ve muvahhidlerin hakanının [Şeyh Safiyyüddîn] yüce silsilesinin kıymetli müridlerini ehl-i bidat; Molla-yı Rûm [Mevlânâ Celâleddin Rûmî], meşhur şeyhler ve onların yolundan gidenleri kâfir bilmeyen herkesin kâfir olduğunu sık sık ifade etmiştir... Buna binaden fakirlerin hizmetçisi ve âriflerin ayağının tozu Muhammed Mü’min el-Hüseynî et-Tabîb Tünükâbüni... Kur’an’a ve masum imamların (a.s.) sözlerine dayanan bu yüce fırkanın yolunu, ayet ve hadislerle açıklamayı kendisine vazife bilmiştir.¹⁴²⁴

Tabşıra, on iki fasıl ve hâtimedden oluşmaktadır. Fasıllarda genel olarak tarikat-hakikat ayrımı, velâyet, uzlet, riyâzet, ruhbanlık, manevî aşk, celî ve hafî zikir, keşf, ilham, evtâd ve kutupların varlığı ve onların kerametleri, çile, şatahât ve fenâfillâh gibi sûfilere has konular açıklanmaya çalışılmıştır. Altıncı fasıl, bu dönemde Şîî sûfilere yönelik en önemli eleştiri konularından birisi olan vahdet-i vücûd anlayışını açıklamaya tahsis edilmiş,¹⁴²⁵ on ikinci fasılda genel olarak Kummî’nin Şîî sûfiler özelinde tasavvuf geleneğine yönelik tarih boyunca Şîîlik içerisinde bu anlayışın bulunmadığı şeklindeki eleştirilerine cevap verilmiş ve bu iddiaya karşılık İbn Fehd Hillî, İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî, Nasîrüddîn et-Tûsî, Haydar el-Âmülî, Şeyh Bahâî ve Mîr Dâmad gibi Şîî ulemanın aynı zamanda sûfî olduklarını ileri sürerek onun bu iddiaları çürütülmeye

¹⁴²³ Tabîb Tünükâbüni, *Tabşiratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 90a (58a).

¹⁴²⁴ Tabîb Tünükâbüni, *Tabşiratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 1b-3b (1-5).

¹⁴²⁵ Bk. Tabîb Tünükâbüni, *Tabşiratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 75b-77a (42b-44a).

çalışılmıştır.¹⁴²⁶ Bunlar dışındaki Hasan-ı Basrî, Ma'rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc, Bâyezîd, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi pek çok sûfî takiyye yapan Şîî muvahhidler olarak nitelenmiş ve hâtîme kısmında bunların Şîîliğine dair deliller sıralanmıştır.¹⁴²⁷

Kummî'nin sûfîleri Şîî akideye muhalif görüşleri ve Şîîler aleyhine serdettikleri sözlerinden dolayı Sünnî, kâfir ve mülhid olarak nitelemesine karşılık Hekîm Mü'min, bu sözlerin ya şatahât minvalinde değerlendirilip imamların bazı sözlerinin tevile ihtiyaç duyduğu gibi tevil edilmesi gerektiğini ya da Ca'fer es-Sâdık'ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında “*Her ikisi de adil imamlardı, hak üzere yaşadılar ve hak üzere vefat ettiler*”¹⁴²⁸ sözünde olduğu gibi takiyye kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴²⁹ Böylelikle “Ene'l-hak”, “Cübbemin içinde Allah'tan başkası yok” ve “Yüce şânımı tesbih ederim” gibi sûfîlerin şatahât kabilinden sözlerini de imamların sözleri üzerinden meşru bir temele oturtmaya çalışmıştır. Bu noktada *Huṭbetü'l-beyân* isimli Hz. Ali'ye nispet edilen kitabı gündeme getirmiş ve bu kitaptan “*Ben semî ve alîm olan Allah'ım. Göğü ve yeri ben yarattım. Ben Muhammed Mustafa ve Ali el-Murtaza'yım.*”¹⁴³⁰ gibi sözleri nakletmiş ve sûfîlerin şatahâtıyla imamların bu gibi sözlerinin, bulundukları makamın sırrından kaynaklandığını ifade etmiştir.¹⁴³¹ İlerde görüleceği gibi onun bu iddialarına Kummî tarafı cevap vermiş ve *Huṭbetü'l-beyân* isimli eserin nispetini tartışmaya açmıştır.

Tabşıra'da tasavvuf müdafaası dışında, Kummî'nin şahsına yönelik de çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Muhtemelen Kummî cephesinin *Tabşıra*'ya cevap mahiyetinde reddiye yazmasına ve tasavvuf geleneğine yönelik müdafaadan ziyade bu iddialar sebep olmuştur. Bu eleştirilerde Hekîm Mü'min'in üzerinde durduğu en önemli konulardan birisi Kummî'nin hem kadılığı (şeyhulislâmlığı) hem de Cuma namazı imamlığını aynı anda kendi uhdesinde toplamasıdır. Ona göre, bu iki makam ancak imamlarda cem olur ve gaybet döneminde bu iki görevin bir kişide toplanması Şîî akide açısından caiz değildir. Ayrıca kadılık görevinin kınandığına dair imamlardan pek çok haber de rivayet

¹⁴²⁶ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minin*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 83a (50a).

¹⁴²⁷ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minin*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 101b-112a (69b-86a).

¹⁴²⁸ Seyyid Şerif Mar'aşî Hüseyinî Nurullah Tüsterî, *eş-Şavârimü'l-mührika fî cevâbi's-Şavâ'iki'l-muhrika*, thk. Celâleddin el-Hüseyinî (Tahran: Şirket-i Sihâmî, 1367), 155.

¹⁴²⁹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minin*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 90a (57a).

¹⁴³⁰ Bu sözü *Huṭbetü'l-beyân*'ın 1370/1950 tarihli Necef baskısında bulamadık. Bk. Alî b. Ebî Tâlib [?], *Huṭbetü'l-beyân* (Necef: Menşuratü'l-Matbaati'l-Hayderiyye, 1370).

¹⁴³¹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minin*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 45b-46a.

edilmiştir.¹⁴³² Öte yandan bu ilkedan ayrı olarak, Kummî'nin kadılık görevi icra ederken verdiği dine muhalif hükümler de onun bu makama layık olmadığını göstermektedir. Hekîm Mü'min, bu iddiasını desteklemek için Kummî hakkındaki söylentileri gündeme getirmiş ve bunlara binaen ona yönelik yetim malı yediği ve beytülmalî kendi menfaati için kullandığı gibi çeşitli ithamlarda bulunmuştur.¹⁴³³

2. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*

1090/1679 yılında yazılan *Fütûhu'l-mücâhidîn*¹⁴³⁴ isimli risale, bize bu dönemde Şîî sûfilerle Kummî ve taraftarları arasındaki çekişmenin boyutlarını göstermesi açısından oldukça kıymetli bilgiler sunmaktadır. Bu risaledeki hikâyeye göre 1089 (1678) yılının Muharrem ayında şahsın birisi Hekîm Mü'min'in *Tabşiratü'l-mü'minîn* kitabını Kum'a getirmiş, Kummî'nin bir talebesi 1090 (1679) yılının Rebîü'l-evvel ayında *Tabşiratü'l-mü'minîn*'deki hocasına yönelik iftira ve tezvirlara karşı bir reddiye kaleme almış¹⁴³⁵, bu reddiye karşılık Hekîm Mü'min'i müdafaa için takiyye gereği ismini gizleyen bir mürid *Fütûhu'l-mücâhidîn*'i yazmıştır.¹⁴³⁶ Bu eserin Meclis Kütüphanesi'nde bulunan ve büyük ihtimalle müellif tarafından yazılan 10720 numaralı ve müellif nüshasından istinsah edilen 1031/2 numaralı nüshalarının ferâğ kaydında eserin 1090 (1679) yılının Rebîü'l-evvel ayında telif edildiği yazmaktadır.¹⁴³⁷ Bu da Kummî'nin talebesi tarafından yazılan reddiye, Hekîm Mü'min cephesinden aynı ay içerisinde cevap verildiğini göstermektedir.

¹⁴³² Tabîb Tünükâbüni, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 87b-88a (54b-55a).

¹⁴³³ Tabîb Tünükâbüni, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 91a-93a (58a-60a), 95b-96a (62b-63a), 97a (64b).

¹⁴³⁴ Biz bu eserin, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî'de bulunan ve 1090 yılının Rebîü'l-evvel ayında yazılan 10720 numaralı ve 1103 yılında muhtemelen 10720 numaralı nüshadan istinsah edilen 1031/2 numaralı iki farklı nüshasını kullandık. 10720 numaralı nüsha oldukça iyi durumda olmakla birlikte 2a ve 2b sayfaları zarar görmüş ve bazı kısımları silinmiştir. Bk. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 2a, 2b. Bu eksik kısımları 1031/2 numaralı nüshadan yararlanarak tamamladık. Bk. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1031/2, 60a-60b.

¹⁴³⁵ *Fütûh* yazarı, Kummî veya talebesinin yazdığı risalenin dibâcesinde konuyla ilgili olarak şu şekilde bir aktarım yapmıştır: “[Kummî veya talebesinin yazdığı risalenin] dibâcesinde, izzet sahiplerinden birisinin bugünlerde- ki 1089 yılının Muharrem ayıdır- *Hallâciyye*'nin hâmisî ve dostlarından olan Hekîm Mü'min Geylânî'nin adil ve ilmiyle amel eden bir âlimin [Kummî] risalesine reddiye amacıyla yazdığı ve içinde yalan, iftira ve asılsız iddiaların bulunduğu bir risaleyi Kum'a getirdiği ifade edilmiştir. Her ne kadar bu câhil ve meçhul tabibin asılsız iddialarını ciddiye almaya gerek olmasa da, bu risale Allah'a, Peygamber'e, hidayet rehberi İmamlara, evliyâyâ ve müttakilere iftira ve yalan isnatlar ihtiva etmektedir. Bundan dolayı zamanın müctehidinin [Kummî] mukallidi, inananı, talebesi ve müstefidlerinden olan bu zavallı fakir, mezkûr tabibin yazdığı bu çirkin ve bâtil risaleyi geçersiz kılmayı kendisine vazife bildi.” Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 5b.

¹⁴³⁶ Bk. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1031/2, 60a-60b.

¹⁴³⁷ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 68b; Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1031/2, 110b-111a.

Fütûh yazarı, takiyye yapmak suretiyle ismini gizleme sebebini açıklamamıştır. Bu noktada iki ihtimal akla gelmektedir. İlk ihtimal Hekîm Mü'min, bu metni bizzat kendisi yazmış ve ismini gizleyerek Kummî'nin kendi metnine talebesi seviyesinde karşılık vermesine mukabil mürid seviyesinde bir karşılık vermeyi tercih etmiş olmasındır. Bu sayede kendi makamının ağırlığını korumak maksadıyla talebeyi muhatap alma seviyesine düşmekten imtina etmiştir. Nitekim *Fütûhu'l-mücâhidîn*'de, Kummî'nin Hekîm Mü'min'i kendi muhatap seviyesinde görmediği için meçhul talebesinin adını kullanarak ona cevap verdiği iddia edilmiştir. Eğer bu doğruysa Hekîm Mü'min'in de aynı taktiğe başvurmuş olabileceği düşünülebilir. İkinci ihtimal Hekîm Mü'min'in Kum'da yaşayan bir müridi tarafından yazılmış ve Kummî ve taraftarlarının baskılarından dolayı kendisine karşı gelebilecek zararları engelleyebilmek için ismini gizlemiştir.

Modern dönemdeki pek çok çalışmada, metin içi ve dışı herhangi bir veriye işaret etmeksizin bu eseri Hekîm Mü'min'in yazmış olabileceği iddia edilmiştir.¹⁴³⁸ Fakat *Fütûh*, *Tabşıra*'yla içerik olarak oldukça benzer olmakla birlikte dil olarak daha avamî bir tarzda yazılmıştır. Örneğin *Tabşıra*'da Kummî'ye "hazret-i şeyhülislâm" şeklinde hitap edilirken,¹⁴³⁹ *Fütûh*'ta "zalim ve sahtekâr Kum kadısı" gibi hakaretlerde bulunulmuştur. Ayrıca metindeki "İzzet sahiplerinden birisi, 1089 yılının Muharrem ayında Hekîm Mü'min'in telif ettiği *Tabşiratü'l-mü'minîn* isimli risaleyi Kum'a getirdi"¹⁴⁴⁰ ifadesinden Hekîm Mü'min'in bu dönemde Kum'da bulunmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Metnin sonunda "Zalim Kum Kadısı...bir süredir Kum şehrinde sûfîlerin celî zikir çektikleri tevhidhâne de zikir halkası oluşturmalarını yasakladı, her gün sûfîlerle münakaşa yapmakta ve zikir halkasını bidatlerden saymaktadır"¹⁴⁴¹ ifadelerinden yazarın Kum'da bulunduğu ve Şîî sûfîlere yönelik baskıların bizzat şahidi ve mağduru olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik Kummî veya talebesinin yazdığı metne, birkaç gün içinde cevap verilmiş olması da o dönemin şartlarını düşündüğümüzde *Fütûh*'un Kum'da yazılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca Hekîm Mü'min, *Tabşıra*'da Hallâc-ı Mansûr'u net bir şekilde savunmakta ve onu "yakîn mertebesine ulaşmış muvahhid" olarak nitelemektedir.¹⁴⁴² *Fütûh*'ta ise Hallâc konusunda tereddütlü

¹⁴³⁸ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 23:667; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:884; Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 328; Anzali, "Editors' Introduction", 21.

¹⁴³⁹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 83a (49a).

¹⁴⁴⁰ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 5b.

¹⁴⁴¹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 67a.

¹⁴⁴² Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 81a (47a).

bir müdafaa söz konusudur. Şîî sûfilere Hallâc'ın takipçileri manasında Hallâciyye şeklinde isimlendirilmesi karşısında yazar, “Şîî sûfilere silsilesinde Hallâc yoktur, bizim silsilemiz Cüneyd-i Bağdâdî ve Ma'rûf el-Kerhî'ye dayanır”¹⁴⁴³ şeklinde tepki göstermiştir. Bununla birlikte bazı ulemanın onu Şîî olarak kabul ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁴⁴ Bu açıdan *Fütûh*'taki Hallâc müdafaası *Tabşıra*'daki kadar net değildir. Bundan dolayı tatmin edici bir karine bulunmamakla birlikte, *Fütûh*'u Hekîm Mü'min'in bir müridinin kaleme almış olması daha makul gözükmemektedir.

Fütûh yazarına göre *Tabşıra*'ya karşı yazılan reddiye meçhul bir talebesinin ağzından bizzat Kummî yazmıştır. Metnin girişinde “Kum kadısı [Muhammed Tâhir Kummî], 1090 yılının Rebîü'l-evvel ayında *Tabşiratü'l-mü'minîn*'e kendi itikadına göre bir reddiye kaleme aldı ve bunu da tanınmayan bir talebesine nispet etti”¹⁴⁴⁵ ve “Meçhul talebesinin dilinden kendisine “zamanın müçtehidî” ve “adil imam” dedi”¹⁴⁴⁶ sözleri de buna işaret etmektedir. Fakat bir yerde “Bu risale, zalim Kum kadısının eseridir, defalarca ona götürüldü ve bazı yerlerini düzeltti”¹⁴⁴⁷ ifadesinden risalenin Kummî'nin bir talebesi tarafından yazıldığı ve onun bu risale üzerinde düzeltmelerde bulunduğu sonucunu çıkarmak da mümkündür. *Fütûh* yazarının ismini *Burhân-ı kâfî* olduğunu belirttiği¹⁴⁴⁸ bu risalenin akıbeti konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz.¹⁴⁴⁹ Fakat *Fütûh*'ta *tedlis* (aldatmaca) başlıkları altında bu risaledeki Hekîm Mü'min özelinde Şîî tasavvuf anlayışına yönelik eleştirilerin bir kısmı aktarılmıştır. Bu kısımlarda Hekîm Mü'min ve Şîî sûfilere oldukça ağır eleştiri ve ithamlarda bulunulmuştur.

Burhân-ı kâfî 'da, Hekîm Mü'min için “câhil, iftiracı,¹⁴⁵⁰ edepsiz, münkir tabip¹⁴⁵¹ ve lanetlenmesi vacip olan kâfir¹⁴⁵² şeklinde ifadeler kullanılmış, ona tabiplikle yetinmesi ve dinî alana burnunu sokmaması tavsiyesinde bulunulmuştur.¹⁴⁵³ *Fütûh*'ta ise Kummî için sahtekâr,¹⁴⁵⁴ zalim ve iftiracı Kum kadısı¹⁴⁵⁵ gibi nispetler kullanılmış, zulmünden ve yolsuzluklarından dolayı onun kadılığının meşru olmadığı ve azledilmesi

¹⁴⁴³ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 9a.

¹⁴⁴⁴ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 14a.

¹⁴⁴⁵ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 2b.

¹⁴⁴⁶ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 5b.

¹⁴⁴⁷ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 56b.

¹⁴⁴⁸ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 66a.

¹⁴⁴⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece *Münyetü'l-mürtâd* isimli Ahbârî tabakât kitabında Kummî'nin eserleri arasında *Burhân-ı kâfî* 'a ismen yer verilmiştir. Bk. Seyyid Mirzâ Muhammed Cemâleddîn, *Münyetü'l-mürtâd fî zikri nüfâtil-ictihâd*, thk. Ebû Ahmed b. Ahmed Âlusfür (y.y.:Menşûrât-u Dâru'l-Hüseyin, 1438), 1:427.

¹⁴⁵⁰ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 5b, 7a.

¹⁴⁵¹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 37b.

¹⁴⁵² Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 41a.

¹⁴⁵³ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 12b-13a.

¹⁴⁵⁴ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 20a, 27a.

¹⁴⁵⁵ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 7b-8a.

gerektiği belirtilmiştir.¹⁴⁵⁶ Bunun yanında her iki taraf birbirini tekfir etmiştir. Metnin bir yerinde Kummî veya talebesi, Şiblî ve Bâyezîd'in Sünnî ve mülhid olduğunu, buna rağmen Hekîm Mü'min'in onu evliyadan sayarak onun yolunun Şeyh Safiyyüddîn'nin yoluyla bir olduğuna inandığını ve eğer bu görüşünden tövbe etmeden bu dünyadan göçerse Şiblî ile haşr olunacağını belirtmiştir.¹⁴⁵⁷ *Fütûh* yazarı buna cevaben Şiblî'nin Şîî olduğunu ve Kummî'nin sürekli olarak evliyaya iftira attığını, eğer bu iftiralarından tövbe etmeden ölürse ahirette Ebu Hüreyre'yle haşr olunacağını ve Ebû Hanîfe'yle ahbab olacağını belirtmiştir.¹⁴⁵⁸

Tartışmada tarafların kendi düşüncelerini desteklemek için atf yaptıkları eserlerin nispetleri de tartışmaya açılmıştır. Hekîm Mü'min, tasavvuf muhaliflerinin elini güçlendiren *Tebşiratü'l-avâm*'ın Şîî bir alime nispetini herhangi somut bir gerekçe sunmadan şüpheli bulurken Kummî, sûfîlerin kendi görüşlerini desteklemek için müracaat ettikleri *Huṭbetü'l-beyân*'ın Hz. Ali'ye nispetinin asılsız olduğunu iddia etmiştir. *Huṭbetü'l-beyân*'ın daha önceki dönemlerde nispeti üzerine ciddi tartışmalar meydana gelmemiş ve bu esere Fânî Şîrâzî Dihdâr (öl. 1016/1607), Mîr Dâmad ve Muhammed Takî Meclisî gibi meşhur âlimler şerhler yazmışlardır.¹⁴⁵⁹ Kummî'nin bu eserin nispetini şüpheli bulması, sûfîlerin şatahâtın meşruiyeti için bu esere atf yapmalarından kaynaklanmıştır. Hekîm Mü'min, *Tabşıra*'da sûfîlerin şatahâtının dinî açıdan meşruiyetini Hz. Ali'ye nispet edilen *Huṭbetü'l-beyân* isimli eserdeki sözlerle temellendirmeye çalışmıştır. *Burhân-ı kâfî*'de ise ciddi bir delil ortaya konulmadan bu eserin Hz. Aliye ait olmadığı ve Şîa'nın gulâtı tarafından uydurulduğu iddia edilmiştir. Buna karşılık *Fütûh* yazarı, bu eserin bizzat Hz. Ali'ye ait olduğuna dair Mîr Dâmad, Muhammed Takî Meclisî ve Feyz-i Kâşânî gibi âlimlerinin sözlerini delil olarak sunmuştur.¹⁴⁶⁰ Bunun yanında, Hekîm Mü'min sûfîlerin şatahâtının dinî meşruiyetini sadece *Huṭbetü'l-beyân*'la değil, Şîa'nın en muteber hadis kitabı olan *el-Kâfî*'deki bazı rivayetlerle de desteklemiştir.¹⁴⁶¹ Söz konusu *el-Kâfî* gibi bir eser olunca, Kummî'nin Hekîm Mü'min'in aktardığı rivayetleri görmezden geldiği anlaşılmaktadır.

Söz konusu metinler, tasavvuf üzerine yürütülen mücadelenin yanında döneme ait çeşitli olaylara yer vermesi açısından da önemlidir. Daha önce de aktardığımız gibi *Tabşiratü'l-mü'minîn*'de Kummî'ye yolsuzluklar yaptığı ve yetim malı yediği gibi

¹⁴⁵⁶ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 56a.

¹⁴⁵⁷ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 19b.

¹⁴⁵⁸ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 20a.

¹⁴⁵⁹ Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî İrân (FENHÂ)*, 13:734; Efendî el-İsbahânî, *Ta'liqatu Emeli'l-âmil*, 253.

¹⁴⁶⁰ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 29b-30b.

¹⁴⁶¹ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 77b-78b. (45b-46b).

çeşitli ithamlarda bulunulmuştu. *Burhân-ı kâfî*’da bu ithamlara cevaben, Hekîm Mü’min’in Kum şehrinin müminleriyle değil de mülhidleri, fâcir ve fâsıklarıyla sohbet ettiğini ve bu yüzden dindar bir âlime aslı olmayan iftiralar atıldığı belirtilmiştir. *Fütûh* yazarı ise, Hekîm Mü’min’in bu olayları haber aldığı kişilerin Ehl-i beyt soyundan geldiğini, dindar ve alim kişiler olduğunu ve ayrıca Kummî’nin yolsuzlukları ve usulsüzlükleri konusunda birilerinden haber almaya ihtiyaç olmadığını, zaten İran’ın pek çok şehrindeki insanlar tarafından bilindiğini ifade etmiştir.¹⁴⁶² *Fütûh* yazarı, genel olarak Kummî hakkında *Tabşıra*’daki ithamları ve hikayeleri tekrarlamakla birlikte bunlara oldukça ilginç bir icraat eklemiştir. Onun iddiasına göre Kummî, Kum şehrinde zinanın yaygınlaşmaması için nehy-i ani’l-münker (kötülüğü engelleme) kapsamında, kendi iradeleriyle müt’a yapmak istemeyen kadınları cebren müt’a yapmaya zorlamıştır.¹⁴⁶³

Fütûh yazarı Kummî’nin geçmişiyle ilgili de çeşitli bilgilere yer vermiştir. *Tabşıra*’daki Kummî’nin kadılığının meşru olmadığı, halkın önemli bir kısmının onun tasarruflarından ve adaletinden razı olmadığı iddialarına karşı, *Burhân-ı kâfî*’da onun makam ve mevki sevdalısı olmayıp bu görevleri üstlenmekten çekindiği, Hakk’ın rızasını elde edebilmek için Kerbela ve Necef’te bulunduğunu, fakat Kum’daki müminlerin rica ve ısrarıyla kadılık görevini kabul etmek zorunda kaldığını, ayrıca onun ilmî birikimi, zühd, takva ve adaletinin Hindistan ve Rum diyarlarına kadar ulaştığını ve yazdığı eserlerin de onun ilmî seviyesinin en önemli şahitleri olduğu belirtilmiştir. Bu açıklama karşısında *Fütûh* yazarı, Kerbela ve Necef’te bulunmanın kişinin iyi bir mümin olduğu anlamına gelmediğini, nitekim şeytanın da uzun süre meleklerin arasında bulunduğu gerçeğinin bunu ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında Kummî’yle ilgili ilginç bir iddia ortaya atmış; onun ilk başlarda sûfî olduğunu ve çileye girdiğini fakat sonraki süreçte makam sevgisinin nefesine galip gelmesiyle birlikte şöhret için tasavvuf aleyhine kitaplar yazmaya başladığını belirtmiştir.¹⁴⁶⁴

3. Muhammed Kerîm Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-‘uşşâk*

Muhammed Tâhir Kummî’nin tasavvuf reddiyelerine karşı yazılan bir başka müdafaa eseri de hemşerisi Muhammed Kerîm Şerîf el-Kummî (11/17. asır) tarafından kaleme alınan ve Şah Süleyman’a ithaf edilen *Tühfetü’l-‘uşşâk* isimli eserdir.¹⁴⁶⁵ Yazar hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte *Tühfetü’l-‘uşşâk*’ta kendisinin dönemin meşhur sûfî filozoflarından Kâdî Muhammed Sâid Kummî’nin

¹⁴⁶² Müellifi Meçhul, *Fütûhu’l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 59a-59b.

¹⁴⁶³ Müellifi Meçhul, *Fütûhu’l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 41a.

¹⁴⁶⁴ Müellifi Meçhul, *Fütûhu’l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 49b-52b

¹⁴⁶⁵ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-‘uşşâk*, 3b (7).

talbesi olduğunu¹⁴⁶⁶ ve Muhammed Takî Meclisî'nin pek çok müridinin hizmetinde bulunduğunu¹⁴⁶⁷ belirtmektedir.¹⁴⁶⁸ On dört fasıl ve hâtimeden oluşan ve oldukça hacimli bir müdafaa metni olan bu eserin Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde birisi 1097/1686 yılında yazılmış müellif nüshası olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır.¹⁴⁶⁹

Şerîf el-Kummî, eseri yazma sebebi olarak kendi dönemindeki tasavvuf inkârcısı bir zümrenin Şîî sûfilere nispet ettiği asılsız ithamlara işaret etmiş, istemese de bu ithamların bir hakikatinin olmadığını ispatlamak ve Şîî sûfî geleneği müdafaa etmek için birkaç satır karalamak zorunda kaldığını ifade etmiştir:

Muhammed Kerîm eş- Şerîf el-Kummî duydu ki, bu zamandaki bazı âlimler, bu taifeye [sûfilere] vuslata erdikleri, namazı terk ettikleri, vahdet-i vücûda inandıkları, hâşâ her şeyin Allah olduğuna inandıkları ve oğlancılığı kendilerine şîâr edindikleri gibi bazı filler ve düşünceler nispet etmişlerdir. Bu fakir ne onların kitaplarında böyle ifadeler görmüş ne de büyüklerinden bu şekilde sözler işitmiştir. Bilakis onlar, masum imamların sırlarının taşıyıcılarıdır. İzzet sahiplerinden bazıları, onların yolu ve yöntemi hakkında sorular sorduklarında bu fakir; ayetler, hadisler ve hidayet rehberi imamların hak yoluna bağlı Şîî sûfilerin sözlerinden delil getirerek bütün bu iddiaları cevaplamayı zorunluluk olarak gördü.¹⁴⁷⁰

Metin içinde Şîî ulema arasında tasavvuf inkârcısı bir kesime işaret edilmekle birlikte Şerîf el-Kummî'nin hedefindeki asıl isim Muhammed Tâhir Kummî ve Şîî sûfî geleneğe yönelik eleştirilerde onun metinlerinden, özellikle de *Tühfetü'l-ahyâr*'dan beslenen zümredir. Bu metin aynı zamanda Kummî'nin *Tühfetü'l-ahyâr*'ının bu dönemde Şîî sûfî geleneğe yönelik eleştiriler noktasında çerçeve metin haline geldiğini göstermektedir. Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*'ı “*Tühfetü'l-eşrâr*” olarak

¹⁴⁶⁶ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-‘uşşâk*, 72b (147).

¹⁴⁶⁷ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-‘uşşâk*, 24a-24b (46-47).

¹⁴⁶⁸ Öte yandan bir yerde ismine yer vermediği ve kendi mürşidi ve üstadı olarak nitelediği bir kişiden nakilde bulunmaktadır. Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-‘uşşâk*, 101b (204). Başka bir yerde de üstadı ve mürşidi olarak Kâdî Muhammed Sâid Kummî'den bahsetmiştir. Muhtemelen mürşid ve üstadı olarak Kâdî Sâid'i kastetmektedir.

¹⁴⁶⁹ Bazı kaynaklarda *Tühfetü'l-‘uşşâk*'ın Kummî'nin *Tühfetü'l-ahyâr*'ı yazdığı 1075/1665 tarihi ile en eski nüshasının yazılma tarihi olan 1097/1686 yılları arasında yazıldığı belirtilmiştir. Bk. Ca'feriyan, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:898; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nûşahâ-yı Haftî Îrân (FENHÂ)*, 7:538. Fakat Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunan 3751 numaralı nüshanın katalog bilgisinde bu nüshanın müellif nüshası olduğu ifade edilmiştir. Metin içinde bu bilgiyi doğrulayacak veriler de mevcuttur. 101b (204) numaralı varakın kenarında yer alan notun müellif tarafından yazıldığı kaydı düşülmüştür. Bk. Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-‘uşşâk*, 101b (204). Ferâğ kaydındaki ifadeler de istinsah değil, telif tarihine yani 1097/1686 yılına işaret etmektedir. Bk. Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-‘uşşâk*, 174a (350). Öte yandan metnin kenarında yer alan, bir kısmı da metnin hattıyla aynı olan yani büyük ihtimalle bizzat müellif tarafından yazılan notlar silinmeye çalışılmış ve çoğu okunamaz durumdadır.

¹⁴⁷⁰ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-‘uşşâk*, 7b (15).

isimlendirmiş ve bu dönemde inkârcı bir zümrenin “Ehl-i beyt sevdalısı muttakî bir Şîî” olan İbnü’l-Arabî’nin, Sünnî olduğuna dair *Tühfetü’l-ahyâr*’dan deliller getirdiğini ifade etmiştir.¹⁴⁷¹ Ayrıca Muhammed Tahir Kummî’nin bu dönemde yaygın ıstılah haline getirdiği Halâciyye kavramıyla Şîî sûfîlerin itibarsızlaştırılmaya çalışıldığını belirtmiştir.¹⁴⁷²

Şerîf el-Kummî, bu dönemde tasavvuf geleneğine yönelik yazılan çok sayıda reddiye de işaret etmiş, bu metinlerde vefat etmiş ve hayatta olan pek çok sûfinin tekfir edildiğine, minberlerde sûfilere lanet okunduğuna ve tasavvuf inkârcılarının halkı kandırarak kendi saflarına çektiklerine dair bilgiler aktarmıştır.¹⁴⁷³ Tasavvuf inkârcılarının geçmişteki sûfîleri, Sünnî olduklarını zannederek veya sadece Sünnî bir muhitte dünyaya gelmiş olmalarından dolayı tekfir ettiklerini belirtmiş ve bunun temelsiz bir iddia olduğunu söyleyerek eser boyunca tarihteki pek çok meşhur sûfinin Şîî olduğunu takiyye akidesi zemininde ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca Şîî sûfilere yönelik Sünnîlik ithamının yersiz olduğunu ve kendilerinin de Sünnîler’e ve Ehl-i beyt muhaliflerine lanet okuduklarını belirtmiştir.¹⁴⁷⁴ Bunun yanında sûfîlerin Şîîliğini ispatlamak için tel’in edebiyatına müracaat etmiş, sık sık Hz. Ömer ve Ebû Hanîfe’ye lanet okumuş ve İmâmiyye Şîası’nın diğer mezheplerden ayırıcı özelliklerinden olan müt’a nikâhının mübahlığı, bedâ ve rec’at gibi konularda sûfîlerin tam bir itikad sahibi olduğunu sıklıkla tekrarlamıştır.¹⁴⁷⁵

Şerîf el-Kummî’nin en fazla şikâyet ettiği konulardan birisi masum imamların şeriatına bağlı olmalarına rağmen sûfîlerin, Allah’la vuslata erdikten sonra kendilerinden ibadetlerin sâkıt olduğuna inandıklarına dair ithamdır. O, Şîî sûfîlerin bu fiillerden uzak olduğunu belirtmiş ve söz konusu ithama, namaz ve diğer ibadetler gibi dinî yükümlülüklerin kendilerinden sâkıt olduğunu iddia eden sûfilere ve aynı şekilde mühlidlerin söz ve fiillerini masum imamların yoluna bağlı Şîî sûfilere nispet eden iftiracı ve yalancılara -yani dönemin tasavvuf muhaliflerine- “Binlerce defa lanet olsun”¹⁴⁷⁶ şeklinde tepki göstermiştir. Eserde genel olarak diğer müdafaa metinlerinde olduğu gibi sûfilere has düşünce ve fiillerin, Kur’an ve imamların sözleri üzerinden meşruluğunu ortaya koymaya çalışmış, kendilerine yönelik Şîî olmadıkları ithamlarına karşı sûfîlerin hakiki Şîîler olduğuna ve imamların sırlarını zâhir ulemanın değil ancak Şîî sûfîlerin taşıyabileceğine dair deliller sunmaya çalışmıştır.

¹⁴⁷¹ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-’uşşâk*, 65b (73).

¹⁴⁷² Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-’uşşâk*, 34b (73).

¹⁴⁷³ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-’uşşâk*, 33a (66).

¹⁴⁷⁴ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-’uşşâk*, 54b (111).

¹⁴⁷⁵ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-’uşşâk*, 69a-71a (140-144), 114b (231).

¹⁴⁷⁶ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-’uşşâk*, 28a (56).

Şerîf el-Kummî, dönemin muhaliflerinin Şîî sûfilere nispet ettikleri vuslat, ibadetlerin sâkıt olması ve dinî ilimlerin ihmali gibi fiil ve düşüncelerin Şîî sûfilere nispet edilmesini müfterîlik, küstahlık ve edepsizlik olarak nitelemiş, bu fiillerin Kalenderîlerin ve mülhidlerin şiârı olduğunu ve Şîî sûfilerin bu nispetlerden berî olduklarını belirtmiştir. Bunun ispatı olarak da masum imamların hak yoluna bağlı olanlar şeklinde nitelediği Nasîrüddîn et-Tûsî, Allâme Hillî, İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî, Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî, Şehîd-i Sâni, Şeyh Bahâî, Mîr Dâmad, Molla Sadrâ, Abdürrezzâk Lâhîcî, Recep Ali Tebrîzî, Feyz-i Kâşânî, Şeyh Hüseyin Tünükâbüni, Muhammed Takî Meclisî, Muhammed Bâkır Horasânî, Mahmûd Abdülazîmî ve Kadî Muhammed Saîd el-Kummî gibi çok sayıda alimi Şîî sûfiler olarak yer vermiştir.¹⁴⁷⁷ Onun, metin boyunca İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Attâr, Hallâc, Bâyezîd-i Bistâmî, Ma'rûf el-Kerhî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi pek çok sûfinin Şîî olduğunu iddia etmesine rağmen, Şîî sûfiler olarak sık sık yukarıdaki isimleri zikretmesinin sebebi bu kişilerin Şîî olduğunun tasavvuf muhalifleri tarafından da kabul ediliyor olmasıdır. O, bu isimlere yer vererek, Şîa içerisinde sûfî bir şahsiyetin olmadığı iddiasını çürütmeyi hedeflemiştir. Öte yandan bu isimlere ek olarak pek çok tasavvuf büyüğünün sözlerinin bir araya getirildiği Cebeliâmillî Şîî bir âlim tarafından yazıldığını ifade ettiği *İsnâ' aşeriyye* isimli bir eserden bahsetmiş ve bu eserden birkaç kez nakilde bulunmuştur.¹⁴⁷⁸ Fakat konumuz açısından oldukça önemli olduğu anlaşılan bu eser ve yazarı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

C) Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*

5 varaklık bu muhtasar risale, Âyetullah Gülpeygânî Kütüphanesi 29/43 numaralı mecmuanın 31a-36a varakları arasında yer almaktadır.¹⁴⁷⁹ Nüshanın ilk sayfaları eksiktir ve ne kadarının eksik olduğu hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Risalenin ilk sayfasında Hasan-ı Basrî ile ilgili “Onun bazı hallerini kitabın başında zikrettik”¹⁴⁸⁰ ve ikinci varakta Ahmed Gazzâlî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve İbnü'l-Arabî gibi sûfilere keşf, cebr ve vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde çeşitli eleştiriler getirdikten sonra “Bu konuda söylenecek çok söz vardır, fakat hidayet talep edenler için bu kadarı kâfidir. Bu kitabın başında ve *Lema'ât* kitabında bu ve benzeri konuları açıkladım. Burada konuyu özetledim ve bu faslı birkaç hadisle sonlandırdım”¹⁴⁸¹ ifadelerinden eksik olan sayfaların bir hayli fazla olduğu anlaşılmaktadır. Risalenin

¹⁴⁷⁷ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l- 'uşşâk*, 22b-23b (45-47), 72b (147).

¹⁴⁷⁸ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l- 'uşşâk*, 76a (154), 132a (266).

¹⁴⁷⁹ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 16:367.

¹⁴⁸⁰ Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 31a.

¹⁴⁸¹ Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 32a.

sonunda ferâğ kaydı bulunmamaktadır ve *takîbiyye* bulunduğu halde diğer sayfada *Muhtaşaru't-tavzîh* isimli risale başlamaktadır.¹⁴⁸² Bu durum eserin sonundan da bazı varakların düşmüş olduğuna işaret etmektedir.¹⁴⁸³

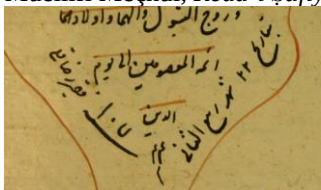
Katalog bilgisinde bu risale muhtemelen konusuna nispetle *Redd-i Şûfiyye* şeklinde etiketlenmiştir. Fakat metin içinde risalenin ismine dair bir işaret bulunmamaktadır. Ayrıca yazarı hakkında da herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Metnin birkaç yerinde “Biz konuyu *Kitâb-u Lema'ât*'ta zikrettik”¹⁴⁸⁴ ifadelerinden bu kişinin tasavvuf aleyhine yazdığı *Lema'ât* isimli başka bir eserin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat söz konusu eser hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Eserin yazıldığı tarih de net değildir. Mecmuada yer alan üçüncü ve son risale olan *Muhtaşaru't-tavzîh*'in ferâğ kaydında eserin istinsah tarihi olarak verilen rakamlar, 1070 şeklinde okunmaya elverişlidir.¹⁴⁸⁵ Bunun yanında tasavvuf geleneğine karşı yazılan Şeyh Ali Kerekî'nin *Meât'inü'l-mücrimiyye*, onun oğlu Şeyh Hasan'ın *'Umdetü'l-makâl* ve Ahmed Erdebîli'nin eserleri gibi 10/16. asırda yaşamış müelliflerin eserlerine atıf yapılması¹⁴⁸⁶ ve sonraki dönemde yazılmış herhangi bir metne yer verilmemesi eserin söz konusu tarihten önce yazılmış olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Yazar, tasavvuf eleştirilerini genel olarak Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, İbrâhîm b. Edhem ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfî şahsiyetler özelinde tarih boyunca sûfîlerin tamamının imamların muhalifi olduğu ve Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfîlerin Şîî akideye muhalif görüşlere sahip oldukları iddiası üzerinden şekillendirmiştir. Bunun yanında Şîî sûfilere yönelik dinî sorumluluk noktasında üstü örtülü bazı tehditlerde de bulunmuştur. Şîî ulemanın tasavvuf aleyhinde yazdığı eserlerden ve bu konuda vârid olan hadislerden bahsettikten sonra Şîî sûfilere yönelik şu şekilde uyarıda bulunmuştur:

¹⁴⁸² Bk. Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 35b-36a.

¹⁴⁸³ Risalenin son cümlesi şu şekildedir: “Eğer sen Ehl-i beyt'in yolunu terk edersen ve onların dalalet yolunu seçersen [günah]...” [Günah] kelimesi sayfanın sonunda takibiyye olarak yer almaktadır. Bk. Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 35b.

¹⁴⁸⁴ Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 32a, 34a.



¹⁴⁸⁵ Bk. Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 35b.

¹⁴⁸⁶ Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 31a.

Yarın Hak Teâlâ senden delil istediğinde tatmin edici cevap ve kabul görececek bir özür beyan etmek istersen, bugünden [Şîî ulemanın tasavvuf aleyhinde yazdığı eserleri ve vârid olan hadisleri] kendine hüccet eyle. Bilmiyorum acaba Ehl-i beyt'ten onların [sûfilerin] reddi ve zemmi konusunda sahih hadisler vârid olduğu halde onlara tabi olma konusunda Allah'ın yanında hangi özrü beyan edeceksin. Acaba, kendisinin lanet edildiğine dair pek çok hadis bulunmasına rağmen Hasan-ı Basrî'ye, İmam Ca'fer es-Sâdık'a düşmanlık yapan, ona sürekli muhalefet eden ve bu kitabın başında onun bazı hallerini zikrettiğim Süfyân es-Sevrî'ye, kesin olarak Nâsibî olan ve kitaplarında "Ali imam ise ben de imamım" ve aynı kitabında "Yezîd'e lanet eden kişi günahkârdır" diyen, *el-Münkız mine'd-dalâl* gibi kitaplarında Şîa'ya lanet eden ve Şîa'yı reddeden Gazzâlî'ye, onun melun kardeşi ve şeytanı velilerin büyüklerinden sayan Ahmed Gazzâlî'ye, Ali'nin İbn Mülcem'e şefaet edeceğini ve böylece cennete gideceğini söyleyen,... *Meşnevî*'nin her sayfasında cebr, vahdet-i vücûd, ibadetlerin sâkit olduğu ve benzeri fâsid akideleri zikreden Mevla-yi Rûmî'ye [Mevlânâ Celâleddin Rûmî] veya evliyadan bir grubun Râfizîler'i domuz suretinde gördüğünü söyleyen.. Muhyiddin'e mi tabi olduğunu söyleyeceksin...¹⁴⁸⁷ Ey aziz, pek çok hadis bulunmakla birlikte azıyla yetinmemdeki amacım, eğer sen insaflı bir şekilde meseleye bakarsan ve sağlıklı düşünürsen senin için zikrettiğim bu az sayıdaki hadisten açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki, bu cemaat [sûfiler] imamların muhalifidir. Şîî râvilerin ve ulemanın büyükleri -ki kendileri onlara yakın bir dönemde yaşamışlardır, onların durumları konusunda benden ve senden daha fazla bilgi sahibidirler ve onların ilmi ve anlayışı bu dönemdekilerden daha fazladır-onların küfrüne ve ilhadına hükmetmişlerdir. Eğer sen Ehl-i beyt'in yolunu terk edersen ve onların dalalet yolunu seçersen günah...¹⁴⁸⁸

D) Şeyh Ali b. Muhammed Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*

Şehîd-i Sâni'nin soyundan geldiği için Şeyh Ali Şehîd olarak da meşhur olan Şeyh Ali b. Muhammed Âmilî (öl. 1103/1692) gençlik döneminde Cebeliâmil'den İran'a göç edip İsfahan'a yerleşen ve genellikle hadis alanında eserler telif etmiş Ahbârî anlayışa sahip âlimlerdendir.¹⁴⁸⁹ Kendisi dönemin meşhur tasavvuf muhaliflerinden birisi olup bu gelenekle mücadele noktasında müstakil olarak *Sihâmü'l-mâriqa* ve bunun eki olan *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa* isimli eserler kaleme almıştır. Bunun dışında 1073/1663

¹⁴⁸⁷ Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 31a-31b.

¹⁴⁸⁸ Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 35b. Risalenin bundan sonraki sayfaları eksiktir.

¹⁴⁸⁹ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Mansûr İbrâhîmî, "Muqaddimetü't-tahkîk", *Dürrü'l-menşûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, mlf. Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd Âmilî (Tahrân: Merkezü'l-Âli Li'l-Ulûi ve's-Sekâfeti'l-İslâmî, 1433), 1:21-40. Ayrıca Şeyh Ali, *Dürrü'l-menşûr* isimli eserinde kendi hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgiler aktarmaktadır. Bk. Âmilî, *Dürrü'l-menşûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, 2:703-724.

yılında¹⁴⁹⁰ birinci cildini tamamladığı *Dürrü'l-menşûr* isimli meşhur hadis eserinde gınânın haramlığı başlığı altında sûfî geleneğe yönelik çeşitli eleştiriler getirmiştir.

Dürrü'l-menşûr'da Kur'an'ı ahenkli okumanın sûfilere has bir eylem olup şeriata uygun olmadığını belirten Şeyh Ali, konuyu gınâ meselesinin de ötesine taşıyarak bütün tasavvuf geleneğine yönelik eleştiriye dönüştürmüştür. Tasavvufun menşesine ve bu geleneğin temsilcilerinin imamlarla ilişkisine dair daha önceki metinlerdeki bilgileri tekrarlamış, tasavvuf kelimesinin İslam'dan önce hak yoldan sapmış filozoflar için, İslam'ın ortaya çıkmasıyla birlikte Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, Ebû Hâşim el-Kûfî ve Hallâc-ı Mansûr gibi Ehl-i beyt düşmanı zındıklar için kullanıldığını iddia etmiştir.¹⁴⁹¹ Dönemindeki Şîî sûfilere de sitemde bulunmuş, tarih boyunca Şîî ulemanın bu düşünce ve temsilcileriyle mücadele etmesine rağmen kendi döneminde Şîî bir zümrenin tasavvufa meylettiğini belirtmiştir. Bunun temel sebebini Şîîler'in, Sünnî sûfilerin kitaplarına olan teveccühüne bağlamış ve Şîî sûfilere yönelik eleştirisinde Sünnî sûfilerin kitaplarını mütalaa ederek onlarda sünnîleşme temayülü oluştuğuna dair imada bulunmuştur.¹⁴⁹²

Şeyh Ali'nin hedefindeki asıl isim Gazzâlî'dir. O, Gazzâlî eleştirisinde onun ömrünün sonuna doğru Şîîliği benimsediğine dair iddianın asılsız olduğunu ifade etmiş ve Şîîliğine delil olarak sunulan *Sırrü'l-âlemîn* isimli risalenin ona ait olamayacağını belirtmiştir. Fakat onun bazı ifadelerinden Gazzâlî'nin mezhebî kimliğine dair henüz zihninin net olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁹³ *Sihâmü'l-mâriqa*'da ise bu konuyu enine boyuna tahlil edecek ve kendi açısından netliğe kavuşturacaktır.

Şeyh Ali, 1075/1665 yılında¹⁴⁹⁴ Arapça kaleme aldığı *Sihâmü'l-mâriqa* isimli eserinde, *Dürrü'l-menşûr*'daki iddiaları daha da genişletmiş ve 12 fasıldan oluşan müstakil bir tasavvuf reddiyesi haline getirmiştir. Metnin girişinde *Dürrü'l-menşûr*'da olduğu gibi gınânın haramlığı konusunda hadisleri ve Şîî ulemanın görüşlerini aktarmış, sonraki bölümlerde sûfilere ilim tahsilinin ve ibadetlerin ihmal edilmesi gibi konularda eleştiriler getirmiştir. Bu eserde onun hedefindeki asıl isimler Sünnî olmalarına rağmen Şîî sûfiler tarafından takip edildiklerini belirttiği İbnü'l-Arabî ve özellikle de

¹⁴⁹⁰ İbrâhîmî, "Muqaddimetü't-tahkîk", 1:55; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 14:490.

¹⁴⁹¹ Âmilî, *Dürrü'l-menşûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, 1:46.

¹⁴⁹² Âmilî, *Dürrü'l-menşûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, 1:46-47.

¹⁴⁹³ Âmilî, *Dürrü'l-menşûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, 1:49-50.

¹⁴⁹⁴ Katalog bilgisinde eserin telif tarihi olarak 1070 yılı verilmiştir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 18:545. Fakat 521/1 numaralı Meclis Kütüphanesi nüshasının ferâğ kaydında ise eserin yazımının müellif tarafından 1075 yılında tamamlandığı belirtilmektedir. Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa*, 31a (60). *Sihâmü'l-mâriqa*'nın girişinde 1073 yılında birinci cildini tamamladığı *Dürrü'l-menşûr*'a atıf yapmasından dolayı *Sihâmü'l-mâriqa*'yı 1075 tarihinde yazmış olması daha isabetli gözükmemektedir. Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, 4a (6).

Gazzâlî'dir. O, eserde yer yer atıf yapmakla birlikte Gazzâlî için müstakil bir alan ayırmış ve 56 sayfalık bu küçük risalenin 9 sayfasını onun Şîî olmadığını ispatlamaya tahsis etmiştir.¹⁴⁹⁵ Risalenin en sonunda oldukça ağıdalı ve şiîrsel bir dille Şîî sûfilere ve müteşerrî ulemaya nasihatlerde bulunmuştur. Şîî sûfilere yönelik oldukça hakaretamiz ifadeler kullandığı nasihatinde, yine merkezde Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî karşıtlığı vardır. Bu ikisinin Hz. Ebû Bekir'i Hz. Ali'den üstün gördüklerini, bunun da takiyyeye hamledilemeyeceğini belirtmiş ve Şîî sûfilere onlara tabi olmaktan kaçınmalarını tavsiye etmiştir.¹⁴⁹⁶

Şeyh Ali'nin eleştirilerinde özellikle Gazzâlî'yi hedefe koymasında muhtemelen muasırı olan ve aralarında şiddetli bir husûmet bulunan Feyz-i Kâşânî gibi âlimlerin Gazzâlî'nin eserlerine olan ilgileri yatmaktadır.¹⁴⁹⁷ Nitekim *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı, Gazzâlî takipçisi olarak nitelediği Feyz-i Kâşânî'nin tasavvuf ve diğer konulardaki hatalı düşüncelerini öğrenmek isteyenleri *Sihâmü'l-mâriqa*'yı okumaya yönlendirmiştir.¹⁴⁹⁸

E) Muhammed Bâkır Meclisî ve Tasavvuf Reddiyeleri

Muhammed Takî Meclisî sûfî temayüle sahip olmasına rağmen, onun iki oğlu Abdullah ve Allâme Meclisî olarak da meşhur olan *Bihârü'l-envâr* müellifi Muhammed Bâkır Meclisî (öl. 1110/1698-99 [?]) tasavvufa karşı sert tutumlarıyla şöhret kazanmışlardır. Kaynaklarda Abdullah hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte *Hidâyetü'l-'avâm* yazarının aktardığına göre kendisi babasının vefatından sonra minberlerde sûfilere karşı lanet okumaya başlamıştır.¹⁴⁹⁹ Muhammed Bâkır Meclisî'nin tasavvuf karşıtlığı ise öyle bir noktaya ulaşır ki, bazı rivayetlere göre o, İsfahan'da Cuma geceleri sûfilere zikir çektikleri tevhidhâneyi kapattırmış, sûfilere bu şehirden

¹⁴⁹⁵ Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, 8b-13b (17-25).

¹⁴⁹⁶ Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, 30a-b (58-59).

¹⁴⁹⁷ Feyz-i Kâşânî ve Şeyh Ali ilişkisine dair bk. Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 4:391; Şîrâzî, *Tarâikü'l-hakâik*, 1:177.

¹⁴⁹⁸ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm ve fazîhatü'l-li'âm* (*Naşîhatü'l-kirâm ve fazîhatü'l-li'âm*), 128b.

¹⁴⁹⁹ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 143b.

sürdürmüş ve talebeleri vurulduğunda *hû*'ya benzer ses çıkardıkları gerekçesiyle dükkânlardaki fiçileri kırmışlardır.¹⁵⁰⁰

İsfahan şeyhülislâmlığı görevi ve Şah Hüseyin üzerindeki nüfuzu onun sûfilere karşı daha etkili mücadele vermesini kolaylaştıran unsurlardı. Şah Süleyman (1077/1666-1105/1694) ve Şah Hüseyin Mirza (1105/1694-1135/1722) ile yakın ilişkiler kuran ve pek çok eserini onlara ithaf eden Meclisî, özellikle Safevîler'in iyice çöküşe geçtiği ve siyasî otoritenin zayıfladığı Şah Hüseyin zamanında ülkenin bir nevi fiilî yöneticisi olmuştur. Bazılarına göre, ülkeye getirdiği nizam sayesinde devletin yıkılışını geciktirmiş,¹⁵⁰¹ bazıları açısından onun kendi din anlayışına muhalif olan sûfiler,¹⁵⁰² dinî azınlıklar ve Sünnîler'e gösterdiği müsamahasız tavrı¹⁵⁰³ bu zümrelerde

¹⁵⁰⁰ Kazvînî, *Fevâ'idü's-Safeviyye*'de (telif tarihi: 1211/1797) Meclisî'nin İsfahan'da her cuma gecesi sûfî şeyhlerin toplanıp zikir çektikleri ve devletin ileri gelenlerinin de iştirak ettiği Âlî Kâpû'ya bitişik olan tevhidhâneyi kapattırdığını, sûfî şeyhlerin tamamını İsfahan'dan sürdüğünü belirtmiş ve buna da Molla Muhammed Sâdık Erdistânî'yi (öl. 1134/1722) örnek göstermiştir. Erdistânî, aralarında Şeyh Muhammed Ali Hazîn Lâhicî'nin de bulunduğu 20 talebesiyle birlikte bu şehirden sürülmüştür. Ayrıca Meclisî'nin talebeleri *Hû* şeklinde tok bir ses çıkardığı gerekçesiyle dükkânlardaki fiçileri kırmışlar, onun zamanında talebelerinin korkusundan dolayı sûfilerin geleneksel kıyafetleri olan yün elbiseyi sıradan insanlar bile giymekten korkmuşlardır. Ebû'l-Hasan b. İbrahim Kazvînî, *Fevâ'idü's-Safeviyye*, thk. Meryem Mir Ahmedi (Tahran: Müessesese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1367hs), 78-80. Resûl Ca'feriân'a göre Kazvînî'nin aktardığı bu rivayetlerin aslı yoktur. Çünkü sürülenler arasında yer aldığı iddia edilen Şeyh Muhammed Ali Hazîn Lâhicî, Meclisî vefat ettiğinde henüz 7 yaşındaydı. Ayrıca *Sefernâme* isimli eserinde bu olaylara hiç değinmemiş ve Meclisî hakkında övgülerde bulunmuştur. Bk. Ca'feriân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Safevî*, 1:816-817. Fakat Kazvînî'nin eserinden daha eski tarihli bir metin bu hikayeyi genel hatlarıyla doğrulamaktadır. Muhammed Şefî' Âmilî (12/18. asır), *Sergüzeşt-i Mevlevî* (telif tarihi: 1185/1771) isimli eserinde Hazîn Lâhicî'den söz etmeden Meclisî'nin Erdistânî'ye düşmanlık beslediğini, sırrına muttali olamayacağı halde vahdet-i vucud görüşlerinden dolayı dönemin sûfilerini tekfir ettiğini, aynı şekilde Erdistânî hakkında da kafir hükmü verdiğini ve onu İsfahan'dan sürdüdüğünü aktarmıştır. Bk. Hüseyin Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 178a-b. Hazîn Lâhicî'nin bu hikayeye sonradan eklenmiş olması da mümkündür. Ayrıca Lâhicî hakkındaki bilgileri bir kenara bırakırsak ilerde sûfilerin yazdıkları müdafaa metinlerinde de görüleceği gibi sûfilerin tevhidhânelerinin kapatılması, şehirlerden sürülmeleri ve tekfir edilmeleri gibi eylemler dönemin yaygın uygulamalarındandı. Nitekim Meclisî'nin talebelerinden Nimetullâh Cezâirî, 1107-1109 yılları arasında yazdığı (Şah Hüseyin'in saltanatına ve Meclisî'nin şeyhülislâmlık dönemine tekabül etmektedir.) *Riyâzü'l-ibrâr* isimli eserinde Şah Hüseyin'in emriyle sûfilerin İran'daki şehirlerden sürüldüğü bilgisini vermiştir. Bk. Cezâirî, *Riyâzü'l-ibrâr*, 2:204.

¹⁵⁰¹ Bahrani, *Lü'lü'etü'l-Bahreyn fi'l-icazât ve terâcimu ricâli'l-hadîs*, 55.

¹⁵⁰² Nitekim Zehebiyye tarikatı şeyhlerinden Kutbuddin Neyrîzî (öl. 1173/1760) bir şiirinde zâhir ulema tarafından meclislerde ve minberlerde evliyâullaha lanet okunmasından dolayı Allah'ın Şiîler'i belalara dâ'ir eylediğini ve nihayetinde devletlerinin çöktüğünü belirtmektedir. Bk. Neyrîzî, *Hikmat al-ârifin (Faşlü'l-hitâb)*, 88b-89a; Ümmü Seleme Begüm [?] Şîrâzî, *Câmi'u'l-külliyât* (Şiraz: ?, 1353), 5-6.

على اولياء الله اهل السعادة
اكابر اهل الله اهل الولاية
كما هو مشهور محكم المحجة
لتخريبهم ايرانهم بالبلية

ولعنهم في كل جمع و مجلس
وتشنيعهم من حيث فتنة جاههم
وكفرانهم نعمائهم جل شأنه
لقد صار برهانا صريحا ومنشأ

hoşnutsuzluğa sebep olmuş ve devletin yıkılışını hızlandırmıştır.¹⁵⁰⁴ Şah Hüseyin'in tahta çıkışı münasebetiyle hutbe okuyan,¹⁵⁰⁵ bu hutbede ona itaatin dinî bir vecibe olduğunu belirten ve sonunda yeni şaha taç giydiren Meclisî, bu sayede yönetimde ipleri eline almış ve bu nüfuzunu muhaliflere özellikle de sûfilere karşı kullanmıştır.

Meclisî, dinî açıdan kendi düşüncesine muhalif olanlarla sadece fiiliyatta mücadele etmemiş, yoğun bir tedvin faaliyetiyle de bu mücadelesini desteklemiştir. Bu durumun onun *Bihârü'l-envâr* gibi devasa hacimdeki bir eseri yazmasında tetikleyici unsur olduğu anlaşılmaktadır. O, sûfî ve filozoflarla mücadelenin ancak imamların ahbarının öğretilmesi ve yaygın hale getirilmesiyle mümkün olacağını belirtmiş ve Ebû Ca'fer Tûsî'nin *Tehzîbü'l-aḥkâm*'ının bir nüshasına bu konuyla ilgili şu şekilde not düşmüştür:

Halkın bidatci sûfilere ve zındık filozoflara meylettğini gördüğümde, bize *Haşvî* ve *Hâricî* demelerine rağmen onlarla mücadele etmek için halkın arasında imamlarımızın eserlerini yaygınlaştırdım.¹⁵⁰⁶

Meclisî pek çok eserinde tasavvuf geleneğine yönelik eleştiriler getirmesinin yanında,¹⁵⁰⁷ *Aynü'l-hayât*, *İ'tikâdât* ve *Cevâbü'l-mesâ'li's-selâs* gibi eserlerinde bu konuya daha geniş yer ayırmıştır. 1073/1662 yılında kaleme aldığı *Aynü'l-hayât*'ı, bazı Şîîler'in gaflet ve dalalete düşmelerinden dolayı onları uyarmak için yazdığını ifade etmiştir. Metin genel olarak Şîa akidesini açıklamak için yazılmış olmakla birlikte, üst kurguda tasavvuf karşıtlığı hâkim unsurdur. Bu dönemdeki sûfilerin, ashâb-ı Suffe'dan ilk Şîî sûfiler olarak bahsettikleri Ebû Zer ve Selmân-ı Fârisî gibi sahabeyi merkeze koyar ve sûfiler tarafından onlara atfedilen zühd, zikir, fakr ve riyâzet gibi sûfilere has

¹⁵⁰³ Meclisî, *Mâl-ı Nâsibî* isimli bir risale kaleme almış ve bu risalede Nâsibîler'in malları, canları, çocukları ve eşlerinin durumuyla ilgili çeşitli rivayetler aktarmış ve bu rivayetlerdeki *nâsibî* kavramını açıklamaya çalışmıştır. Ca'fer es-Sâdık'tan naklen, “*Nâsibî'nin malını her nerede bulursanız alın, beşte birini bana getirin*” ve “*Nâsibî'nin karısı hariç, malı ve sahip olduğu her şey sana helaldir...*” gibi rivayetleri aktarır, buradaki *nâsibî* kavramının sadece masum imamlar ve Ehl-i beyt muhalifleri olmayıp, Hz. Ali'yi imamet ve fazilet sıralamasında diğer sahabenin gerisine koyan Şîîler dışındaki bütün fırkaları kapsadığını belirtmiş ve bu düşünceye sahip olmalarından dolayı Ehl-i sünnet mensuplarının da Nâsibî olduğunu ifade etmiştir. Meclisî, bu yorumuyla bu dönemde Sünnîler'e yönelik eylemlerin mezhebî meşruiyetini tesis etmeye çalışmıştır. Bk. Meclisî, “*Risâle-i Mâl-ı Nâsibî*”, 372-385.

¹⁵⁰⁴ Mustafa Öz, “Meclisî, Muhammed Bâkır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:253-255.

¹⁵⁰⁵ Bu hutbe için bk. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali Meclisî, *Huṭbe-i culûs-i Şâh Sulṭân Hüseyin ber taḥt-i şaltanat*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 2721/9, 372-385.

¹⁵⁰⁶ Bk. Muhammed Takî Dânişpejûh Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i İhdâ-i Aka-yi Seyyid Muhammed Meşkut be-Kitâbhâne-i Dânişgâhı Tahrân* (Tahrân: Dânişgâh-ı Tahrân, 1332hş), 3:1260; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:820.

¹⁵⁰⁷ Örneğin *Hakku'l-yakîn* isimli eserinde yer yer sûfilere eleştiri getirir ve bir yerde de tasavvuf erbabının ekseriyeti gibi bidat ehlinde uzak durulmasını ve onlarla bir arada bulunulmamasını tavsiye eder. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali Meclisî, *Hakku'l-yakîn* (Kum: Surûr, 1393), 969.

fiillerin onların sūfiliğine değil Şiîliğine delalet ettiğini ispatlamaya çalışır.¹⁵⁰⁸ Bunun yanında Şiî sūfilere yönelik en önemli eleştirisi onların Sünnî tasavvuf mirasından beslenmeleridir.

Kendi döneminde Sünnî sūfilerin yazdıkları kitaplara Şiîler'in yazdığı eserlerden daha fazla önem veren, bu kitapları Şiî akide metinleri arasında sayan ve özellikle de İbnü'l-Arabî, Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ gibi Sünnî sūfilerin takipçileri olan tasavvuf meşrep Şiî bir cemaatin bulunduğunu belirten Meclisî, bu durumun sahih Şiî akideyi tahrif ettiğini belirtmiş ve bu cemaatin takipçisi olduğu Sünnî sūfilerin metinlerinden Şiî akideye muhalif görüşlerine yer vermiştir.¹⁵⁰⁹ Bunun devamında İmamlara rağmen İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sūfilere rehber edindiğini iddia ettiği Şiîler'e yönelik şu şekilde bir uyarıda bulunmuştur:

Sen ki, Şiîlik iddiasında bulunan kişi, onların imamlarının [sūfilerin] sözlerinin ortada olmasına ve bütün eserleri bilinmesine rağmen, onlardan [imamlardan] daha iyi bir pîr ve daha iyi bir mürşit mi istiyorsun?¹⁵¹⁰

Meclisî, Şiî sūfilerin Şiî hadis metinlerine atıfla hayvani gıdaları terk etme, zikir, erbain, uzlet, riyâzet ve gınâ gibi konuları mezhebî açıdan meşru bir zemine oturtma girişimlerine tepki göstermiş ve söz konusu haberlerin sūfiler tarafından çarpıtıldığı ve yanlış yorumlandığını iddia ederek kendi bakış açısına göre doğru yorumu ortaya koymaya çalışmıştır. Eserin son kısmında Ebu Zer'den “*Ey Ebû Zer! Ahir zamanda yaz ve kış mevsimlerinde yün giyen bir kavim ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı kendilerini diğerlerinden daha üstün göreceklidir. Yerde ve gökte bulunan bütün melekler onlara lanet okurlar...*” rivayetine yer vermiş, devamında Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sūfilere yönelik çeşitli eleştiriler getirmiş ve çeşitli rivayetlere atıfla bu sūfilerin Ehl-i beyt düşmanı olduğunu temellendirmeye çalışmıştır.¹⁵¹¹

1086/1675 yılında yazdığı *İ'tikâdât* isimli muhtasar risalede, hakikatte şeytanın yolunun tabileri olmalarına rağmen kendi döneminde bazı Şiîler'in takipçisi olduğunu iddia ettiği iki farklı kesimi hedef almıştır. Bunlardan ilki, hevâ ve heveslerine göre dinî nasları tevil eden Meşşâîler ile İşrâkîlerdir. Meclisî'nin aktardığına göre kendi döneminde halkın çoğu Ehl-i beyt'in mirasını bir kenara bırakıp kendi görüşlerine itimat etmeye başlamıştır. Bazıları da hiçbir mezhebe ve dine inanmayan kâfir Yunan filozoflarının akıl yürütmelerini temel alarak imamlardan açık bir şekilde aktarılan

¹⁵⁰⁸ Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 21-42, 288.

¹⁵⁰⁹ Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 78-83.

¹⁵¹⁰ Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 83.

¹⁵¹¹ Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 748-757.

haberleri tevil etmeye cüret etmişlerdir. Meclisî'ye göre her kim, felsefe kitaplarını mütalaa eder ve filozofların görüşlerine tabi olursa dini ifsat olmuştur. Ayrıca akide alanında Allah tarafından insanlara akıl yürütmeye dair bir alan bırakılmamıştır ve bu alanın sabiteleri naslar yoluyla belirlenmiştir.¹⁵¹²

Meclisî'nin hedefindeki ikinci kesim ise sûfilerdir. Onlara yönelik dinin ibadetler yönünü ihmal ettikleri ve bidatler icat ettikleri gibi diğer reddiyelerde de sıklıkla karşılaşılan eleştiriler getirmiştir. Öte yandan Şîî sûfilerin Gazzâlî'nin metinlerinden beslenmelerine de tepki göstermiş ve onlara, Gazzâlî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi sûfilerin sözlerinin hakkın yanında batılı da ihtiva ettiğini belirterek bu sûfilerin metinlerinden uzak durmaları ve sadece imamların sözlerine itibar etmeleri tavsiyesinde bulunmuştur. Risalenin en sonunda da -muhtemelen metni yazma sebebi de budur- babası Muhammed Takî Meclisî'nin sûfi olarak anılmasına tepki göstermiş ve kendisinin bidatçi taifeyi hidayete erdirmek için bir süreliğine onlardanmış gibi gözüktüğünü fakat ömrünün sonralarına doğru onlardan teberri ettiğini iddia etmiştir.¹⁵¹³ Burada muhtemelen babası için "Muhammed Takî Meclisî'nin tasavvufa şiddetli meyli vardı"¹⁵¹⁴ ifadelerini kullanan *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı ve ona sürekli olarak sûfi olduğu için eleştiriler getiren Mirlûhî gibi şahıslara cevap vermiştir.¹⁵¹⁵

Meclisî'nin tasavvufla ilişkili başka bir eseri de kendisine filozoflar, Usûlî ulema ve sûfiler hakkında sorulan soruları cevapladığı *Cevâbü'l-mesâî'li's-selâs* isimli küçük risalesidir. Bu risale, Şîî sûfi birisinin kaleminden çıkmış kanaati oluşturan ve Meclisî'nin bu geleneğe bakışı noktasında zihinlerin karışmasına sebep olan bir içeriğe sahiptir. Muhtemelen bu risaleden dolayı bazıları onun sûfi olduğu iddia etmiş,¹⁵¹⁶ bazıları ise risalenin ona nispetini sorunlu görmüştür.¹⁵¹⁷ Fakat Muhammed Takî Meclisî'den babam şeklinde bahsedip nakilde bulunması¹⁵¹⁸ ve bu risalenin bazı kısımlarıyla onun başka eserlerindeki içerik benzerliği nispeti üzerindeki şüpheleri önemli oranda izale etmektedir. Örneğin Molla Câmî'nin *Nefehât*'ta Şîî sûfilere yer vermemesine yönelik eleştirisi aynı şekilde *'Aynü'l-hayât*'ta da yer almaktadır.¹⁵¹⁹ Bunun yanında Sünnî sûfi ve Şîî sûfi şeklinde bir ayırma tabi tutmaksızın sûfilerin mutlak olarak tekfir edilmesinin hatalı bir yaklaşım olduğuna dair ifadeleri başka bir

¹⁵¹² Meclisî, *İ'tikâdât*, 204b-206b.

¹⁵¹³ Meclisî, *İ'tikâdât*, 221b-222a.

¹⁵¹⁴ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 124b.

¹⁵¹⁵ Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rîfet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 4-6, 241-248.

¹⁵¹⁶ Şîrâzî, *Tarâikü'l-hakâik*, 1:280-285; Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 2:395-397.

¹⁵¹⁷ Bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:821-822.

¹⁵¹⁸ Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyân ve Şûfiyân", 1:824-825.

¹⁵¹⁹ Krş. Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyân ve Şûfiyân", 1:824-825; Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 302.

metinde onun sûfîlerin tekfiri konusunda sorulan soruya verdiği cevapta da geçmektedir.¹⁵²⁰

Meclisî, bu risalede Şîî tasavvuf anlayışıyla ilgili diğer reddiye metinlerinden farklı olarak oldukça özgün bir inşa faaliyetine girişmiştir. Tasavvuf muhaliflerinin kaleme aldıkları diğer reddiye metinlerde Şîa ile tasavvufun bir araya gelemeyecek iki zıt düşünce olarak değerlendirilmesine ve tarihî açıdan Şîa içerisinde Şîî sûfî bir kesimin olmadığına dair bir kurgu oluşturulmasına karşılık Meclisî, Şîî gelenek içerisinde sûfî şahsiyetlerin bulunduğunu bir yönüyle itiraf eder, fakat bu birlikteliği farklı bir zemine oturtur. İyi sûfî-kötü sûfî veya Şîî sûfî-Sünnî sûfî ayırımına giderek Şîî sûfîleri masum imamlara tabi hak yolda bulunan ve şeriata tabi iyi sûfîler olarak niteler, Sünnî sûfîleri ise Ehl-i beyt düşmanı ve bâtil mezhebe tabi kötü sûfîler olarak tarif eder. Onun şu ifadeleri de bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Dinin hamileri olan büyük sûfîlerin zikir, fikir, riyâzet ve irşadda yolu; sema yapmayı, ilahi dinlemeyi, yerinden zıplamayı ve def çalmayı caiz gören Ehl-i sünnet'e mensup olan sûfîlerin yoluna zıttı. Halis niyet sahibi Şîî sûfîlerin yollarında [ki onların arasında âşıkane şiir okuma usulü yoktur] tesbih, tehlil, Allah'ın tevhidi, mukaddes nurların sahipleri masum imamlara tevessül ve Müminlerin emiri'nin [Hz. Ali] Şîîlerini himaye dışında başka bir şey yoktur. Onlar mukaddes şeriata her yönüyle bağlıdırlar.¹⁵²¹

Meclisî bu ifadelerden sonra kendi tarifine uygun Şîî sûfîler olarak Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî, İbn Fehd Hillî, İbn Tâvûs, Şehîd-i Sâî ve Şeyh Bahâî gibi âlimleri örnek verir ve onların çizgisinin hak yoldan sapmış Sünnî sûfîlerden farklı olduğunu belirtir.¹⁵²² Öte yandan tasavvufla ilişkili tarihî malzemeyi de diğer tasavvuf muhaliflerinden farklı yorumlar. Örneğin Kummî, sûfîlerin yazdığı tabakât eserlerinde Şîîler'e yer verilmemesini Şîî gelenek içerisinde sûfî şahsiyetlerin bulunmadığının ispatı olarak sunarken Meclisî, aynı veriyi farklı yorumlar ve bu metinlerde Şîîler'e yer verilmemesini Şîa karşıtlığıyla açıklar. Ona göre tarih boyunca Şîî sûfîler, Sünnî sûfîler tarafından yok sayılmıştır. Bunun en bariz örneği Molla Câî'nin, *Nefehât*'ıdır. Molla Câî, Şîa'ya karşı taassubundan dolayı Şîî sûfîlerden hiç birisine eserinde yer vermemiştir. Örneğin onun, câhil Özbekler dışında isimlerini kimsenin bilmediği

¹⁵²⁰ Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyyân ve Şûfiyyân", 1:824-825; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Âlî Meclisî, *Bist-u Penç Risâle-i Fârisî*, thk. Seyyid Mehdi Recai, Seyyid Mar'âşî. (Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Hazret-i Âyetullahi'l-Uzma Mar'âşî Necefî, 1412), 626.

¹⁵²¹ Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyyân ve Şûfiyyân", 1:825.

¹⁵²² Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyyân ve Şûfiyyân", 1:824.

Nakşibendiyye şeyhlerinin hayatlarına yer vermesine rağmen Safiyüddîn Erdebîlî gibi meşhur bir Şîî sûfiden hiç bahsetmemesi tamamıyla taassuptan kaynaklanmıştır.¹⁵²³

Meclisî'nin diğer metinlerindeki sûfilere yönelik eleştirileri ile bu risalenin içeriğini kıyasladığımızda onun tasavvuf geleneğine yönelik çelişkili bir tutuma sahip olduğuna dair bir algı oluşabilmektedir. Fakat muhatap kitlesini hesaba kattığımızda onun bu tavrı kısmen daha anlaşılır hale gelmektedir. Şeyh Safî'ye karşı müspet tavrı onun şahırların dedesi olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Şîî sûfilere yönelik müspet tavrı daha ziyade nostaljik bir içeriğe sahiptir. Hak yolda olduklarını belirttiği Şîî sûfilerin tamamı geçmişte yaşamış, ilme önem vermiş ve Şîî akide istikametinde eserler kaleme almış âlimlerdir. Kendi döneminde yaşayan Şîî sûfiler ise onun tarifine göre ilim tahsilini ve ulemayı küçümseyen, raks, sema ve el çırpma eşliğinde zikir çeken ve Sünnî sûfî gelenekten beslenen bir çizgiye sahiptir. Bunlar kurumsal bir yapı arz ettikleri için ulemanın nüfuz alanının dışında kalan ve onların dinî otoritelerine tehdit teşkil eden alternatif oluşumlardır.

F) Müezzîn Horasânî'nin Tasavvuf Müdafaası: *Tühfe-i 'Abbâsî*

Daha önce hakkında detaylı bilgi aktardığımız Zehebbiyye Tarikatı'nın 27. silsilesinde yer alan, İsfahan ve Horasan'da halk üzerindeki nüfuzundan dolayı Mîrlûhî ve *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı¹⁵²⁴ gibi tasavvuf muhaliflerinin hedefindeki Müezzîn Horasânî (öl. 1077/1668)¹⁵²⁵ kendi dönemindeki tasavvuf inkârcısı bir taifeye karşı 1075/1665 yılında¹⁵²⁶ *Tühfe-i 'Abbâsî*'yi¹⁵²⁷ kaleme almıştır.¹⁵²⁸ Eserini Meşhed'de

¹⁵²³ Meclisî, "Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyân ve Şûfiyân", 1:824.

¹⁵²⁴ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm ve fazîhatü'l-li'âm (Naşîhatü'l-kirâm ve fazîhatü'l-li'âm)*, 127b-128a; Mîrlûhî, *Kifâyetü'l-mühtedî fi ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 833, 8-9.

¹⁵²⁵ Bazı kaynaklarda vefat tarihi olarak 1078 ve 1079 tarihleri de verilmektedir. Bk. Temîmdârî, *İrfân ve Edeb der Asr-ı Şafevî*, 1:84.

¹⁵²⁶ Ferâğ kaydında eserin 1075 yılı Zilkâde ayının başlarında yazıldığı notu düşülmüştür. Bk. Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 443. Tahrânî ve Müderris Tebrîzî ise 1077 yılında yazıldığını belirtmiştir. Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 3:452; Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb* (y.y.: Kitâbfurûşî-yi Hayyâm, 1374), 6:23. Muhtemelen bundan dolayı *FENHÂ*'da 1075 veya 1077 şeklinde iki farklı tarihe işaret edilmiştir. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haftî İrân (FENHÂ)*, 7:523.

¹⁵²⁷ *Tühfe-i 'Abbâsî* hakkında detaylı bilgi için bk. Mirzâ Muhsin Erdebîlî, "Muqaddime", *Tühfe-i 'Abbâsî*, mlf. Muhammed Ali Müezzîn es-Sebzavî el-Horasânî (Tahran: Enes Tek [?], 1381); Anzali, *Safavid Shi'ism*, 147-159.

¹⁵²⁸ *Tühfe-i 'Abbâsî*'ye karşı bir reddiye de kaleme alınmıştır. Tebrîzî'nin (öl. 1330/1912) aktardığına göre Muhammed Bâkır Meclisî'den sonra yaşamış İskender isimli bir âlim *Hadîkatü'l-zâhidîn* isimli eserinin sonunda *Tühfe-i 'Abbâsî*'den nakillerde bulunarak sûfilere yönelik eleştiriler getirmiştir. Tebrîzî'nin ilk cümlesini aktarmasından dolayı bu eseri bizzat gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. Tebrîzî, *Mirâtü'l-kütüb*, 5:114. Pek çok kaynağı taradık fakat bu eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

tasavvuf muhaliflerine karşı sûfileri himaye ettiği için II. Şah Abbas'a ithaf etmiş¹⁵²⁹ ve bundan dolayı *Tühfe-i 'Abbâsî* şeklinde isimlendirmiştir.

Müezzîn Horasânî, eserini -metin içinde herhangi bir isme ve zümreye işaret etmemekle birlikte- kendi dönemindeki tasavvuf inkârcısı bir kesimin bu gelenek aleyhine ileri sürdüğü iddialara cevap vermek maksadıyla kaleme aldığını belirtmiş ve muhataplarını şu sözlerle tarif etmiştir:

Bu dönemde ne dinî ilimlerin zâhirinden ne de yakîn ehlinin bâtınından haberi olan bilinçsiz ve bilgisiz bir cemaat, cehalet ve aldanmaktan dolayı inkâr elbisesini giymişler, yakîn ehline karşı kin beslemişler, hasetlerine haset eklemişler, ehlullâha lanet, Allah'ın kullarına ise eziyet etmişlerdir.¹⁵³⁰

Muhtemelen ona ve tarikatına yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı Zehebiyye tarikatı silsilesinde yer alan sûfilerin Sünnî geçmişleri hakkındaydı. Nitekim onun, metnin girişinde takiyye döneminde yaşamış sûfilerin mezheplerini aleni bir şekilde izhar edemediklerine, fakat kudretli Safevî şahları sayesinde takiyye perdesinin ortadan kalktığına ve artık açık bir şekilde bu silsilenin Şîliğini ortaya koyma vaktinin geldiğine dair sözleri de¹⁵³¹ buna işaret etmektedir. Ona göre sadece kendi tarikat silsilesi şeyhler değil, tarihte meşhur olmuş pek çok sûfî de Şîa'ya mensuptu. Fakat muhalif mezheplerin tahakkümünden dolayı Şîilik'lerini izhar edememişlerdir. Bundan dolayı onların Sünnîliğe delalet eden sözlerinin takiyyeye hamledilmesi gerekir.¹⁵³²

Tühfe-i 'Abbâsî, beş fasıldan oluşan mukaddime, on iki bab ve hatimeden oluşmaktadır. Mukaddime kısmında, Şîî akide çerçevesinde sûfilerin tevhid, nübüvvet, imamet ve ahiret inançları gibi konular hakkında açıklamalarda bulunulmakta¹⁵³³ ve Şîa-tasavvuf ilişkisi bağlamında özellikle Zehebiyye ve Safeviyye tarikatları merkeze konularak bütün tarikat silsilelerinin masum imamlara dayandığına dair bir anlatı ortaya konulmaktadır.¹⁵³⁴ Bu kısım bir yönüyle klasik tasavvuf metinlerinde olduğu gibi şeriat, tarikat, hakikat ve marifet mertebelerinden şeriat kısmına tekabül etmektedir. Böyle bir başlangıçla Şîî tasavvuf anlayışının şer'î çerçevesi tayin edilmekte ve dönemin tasavvuf karşıtlarının sûfilerin dinin şeriat yönünü ihmal ettikleri iddialarına da cevap verilmiş olmaktadır.

Hâtimeden sonra gelen on iki bâtta, ilm-i bâtın, zikir, zühd, riyâzet, uzlet, vecde, tevekkül, çile ve bir mürşidin gerekliliği gibi sûfilere has konular hakkında izahatta

¹⁵²⁹ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 8.

¹⁵³⁰ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 9-10.

¹⁵³¹ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 10-12.

¹⁵³² Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 155.

¹⁵³³ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 27-193.

¹⁵³⁴ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 168-192.

bulunulmuştur. Bu konularda Şîa'nın muteber hadis kitaplarına ve Şîî sûfiler olarak nitelenen İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî'nin *Ġavâli'l-le'âlî* ve *Müclî mir'ât*, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Evşâfî'l-eşrâf*, Allâme Hillî'nin *Şerhi Tecrîd*, Şehîd-i Sâni'nin *Münyetü'l-mürîd* ve özellikle de *Esrârü's-şalât*, Şeyh Bahâî'nin *Erba'in* ve *el-Keşkûl* gibi metinlerine müracaat edilmiştir. Bunun yanında sıklıkla Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinden, Molla Câmî'nin *Silsiletü'z-zeheb*'inden, Hâfız'ın *Dîvan*'ından, Attâr'a nispet edilen *Mazharü'l-acâ'ib*'den beyitler aktarılmış¹⁵³⁵ ve bir yerde uzletle ilgili yazarın “imam” olarak nitelediği Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından alıntı yapılmıştır.¹⁵³⁶

G) Hür el-Âmilî, *İsnâ'aşeriyye fi'r-red ale's-şûfiyye*

Vesâ'ilü's-Şî'a ve *Emelü'l-âmil* gibi eserleriyle meşhur olan Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693) Cebeliâmil'den İran'a göçen dönemin meşhur âlimlerinden birisidir.¹⁵³⁷ 1073/1663 yılında Meşhed'e yerleşmiş ve vefatına kadar bu şehirde şeyhülislâmlık ve kâdilkudâtlık görevlerini yürütmüştür. Tasavvuf geleneğine karşı katı tutumu ve sert mücadelesiyle tanınmış, bu geleneğe karşı *İsnâ'aşeriyye fi'r-red ale's-şûfiyye* isimli müstakil bir eser kaleme almış ve ayrıca Şîî sûfiler aleyhine pek çok fetva yayımlamıştır.¹⁵³⁸

Hür el-Âmilî, *İsnâ'aşeriyye*'yi Meşhed'e yerleştikten 3 yıl sonra 1076/1666 yılında kaleme almıştır.¹⁵³⁹ Bu dönemdeki yaygın olan tasavvuf karşıtlığının yanında onun bu eseri yazmasının muhtemel sebeplerinden birisi Horasan bölgesinde güçlü olan Zehebiyye tarikatıdır. *Kışaşu'l-hâkânî*'de aktarılan bilgilerde görüleceği gibi Zehebiyye şeyhi Müezzîn Horasânî liderliğinde bu tarikat Horasan'da önemli bir güce sahip olmuştur.¹⁵⁴⁰

İsnâ'aşeriyye, içerik itibarıyla genel anlamda daha önce yazılmış tasavvuf reddiyelerinin bir tekrarıdır. Bununla birlikte hedef alınan kitle, dönemin Şîî sûfileri hakkında verilen bilgiler ve mukaddimede fırka-i nâciyenin İmâmiyye Şîası olduğuna dair ispat yöntemi metnin özgün taraflarındandır. Daha önce yazılmış reddiye

¹⁵³⁵ Müezzîn Horasânî *Dîvân* isimli meşhur manzum eserinde de bu şairlerden etkilenmiş ve özellikle de şiirlerinde Mevlânâ'yı taklit etmiştir. Bk. Merdânî, “Müezzîn Horasânî, şâir-i Ehl-i beyt ve ârif-i bozorg-i silsile-i Zehebiyye”, 63-75.

¹⁵³⁶ Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 231.

¹⁵³⁷ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, 1:142-154; Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-ulemâ*, 5:63-67.

¹⁵³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 29b-36a. *İsnâ'aşeriyye* dışında Hür el-Âmilî'nin diğer eserlerinde de sûfî geleneğe yönelik eleştiriler bulunmaktadır. İçerik itibarıyla genel anlamda *İsnâ'aşeriyye*'deki iddialarını tekrarlamıştır. Örneğin çeşitli konuları kapsayan *Fevâ'idü't-tûsiyye* isimli eserinde sûfî geleneğe yönelik çeşitli eleştiriler bulunmaktadır. Bk. Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî Hür el-Âmilî, *Fevâ'idü't-tûsiyye*, thk. Seyyid Mehdi Lâcûrdî [?] Hüseyinî ve Muhammed Derûdî (Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, t.y.), 49-51, 376, 443.

¹⁵³⁹ Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî Irân (FENHÂ)*, 1:626-627.

¹⁵⁴⁰ Şâmlû, *Kışaşu'l-hâkânî*, 2: 184-186.

metinlerinde eleştirilen kesimlere filozoflar ve Usûlî ulema da dâhil edildiği halde *İşnâ 'aşeriyye*'de muhataplar sadece Şîî sûfilere özelinde tasavvuf geleneğidir. Metinde daha önce yazılan tasavvuf reddiyelerine atıf yapılmamakla birlikte içeriğinin şekillenmesinde M. Tâhir Kummî'nin tasavvuf reddiyeleri, *Hadîkatü's-Şî'a* ve özellikle de Şeyh Ali'nin *Sihâmü'l-mârika*'sının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eserin pek çok yerinde kaynak belirtilmeden söz konusu reddiyelerden uzun alıntılar yapılmıştır.¹⁵⁴¹ Örneğin Gazzâlî'yle ilgili eleştiriler, *Sihâmü'l-mârika*'da aktarılan bilgilerin kopyasıdır.¹⁵⁴²

Hür el-Âmilî, *İşnâ 'aşeriyye*'yi döneminde pek çok Şîî'nin selefin yolunu terk ederek imamların düşmanlarının yoluna, yani tasavvufa meylettiklerini görmesi üzerine bu yolun bâtıllığını ortaya koymak maksadıyla yazdığını belirtmiştir. Diğer bir sebep ise kendi dönemindeki sûfilere, terci' hadisini¹⁵⁴³ delil getirerek gınâya dinî meşruiyet yüklemeleri ve bu konuda insanlar tarafından kendisine sorulan soruları cevaplamaktır.¹⁵⁴⁴ Diğer pek çok eserinde olduğu gibi *İşnâ 'aşeriyye*'deki Şîî sûfilere yönelik eleştirilerini on iki imama nispetle on iki fasılda ele almıştır. Her bir faslı da genellikle on iki alt başlığa ayırmıştır. Bu şekildeki tasnifin on iki rakamının kutsiyetinden kaynaklandığını ifade etmiş ve buna dair on iki delil sıralamıştır. "Lâ ilâhe illallah" ve "Muhammed resûlullah" ifadelerinin her birinin on iki harften, günün on iki saatten ve yılın on iki aydan oluşması zikrettiği delillerden bazılarıdır. Onun metne böyle bir giriş yapmasındaki asıl maksadı sûfilere yönelik mücadelesine kutsi bir ağırlık yüklemektir.

Hür el-Âmilî, tasavvufu Şîîler arasında çıkan en büyük fitnelerden ve en güçlü şüphelerden birisi olarak nitelemiş ve bunun sebebini şu şekilde izah etmiştir:

Sûfilere ilk ve sonraki nesli, insanları kandırmış ve [tasavvufun] mutluluğun en güçlü kaynağı zannetmeleri için âbid, verâ ehli ve zâhid görünmüşlerdir. Bu esnada hulûl, ittihâd ve benzeri inançları, doğru yoldan saptıran ve dinden çıkaran bidatleri onlara süslü göstermişlerdir. Bu sayede İmâmiyye mensuplarını her biri diğerini dalaletle suçlayan iki

¹⁵⁴¹ Örneğin *İşnâ 'aşeriyye*'deki Şîî ulemanın kaleme aldığı tasavvuf reddiyeleri listesi genel anlamda Şeyh Ali'nin *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*'sındaki listenin kopyasıdır. Şeyh Ali, bazı eserleri görmediğiyle ilgili kayıtlar düşmüştür. Hür el-Âmilî ise onun bu ifadelerini hazfederek nakletmeye devam etmiştir. Krş. Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 31b-35a (61-68); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ 'aşeriyye*, 49-54. Ayrıca bk. Âmilî, *Sihâmü'l-mârika*, 33a-34a (44-46); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ 'aşeriyye*, 72-73.

¹⁵⁴² Krş. Âmilî, *Sihâmü'l-mârika*, 8b-13b (17-25); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ 'aşeriyye*, 168-169.

¹⁵⁴³ Hür el-Âmilî, terci' hadisiyle muhtemelen "Sesini Kur'an'la güzelleştir. Allah güzel sestene hoşnut olur. Ses Kur'an'la güzelleştirilir." hadisini kastetmektedir. Bu hadis ile ilgili tartışmalar için bk. Dârâbî, "Maqâmâtü's-sâlikîn", 1:318 ve devamı.

¹⁵⁴⁴ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ 'aşeriyye*, 2-3.

fırkaya bölmüşlerdir. Her bir fırka; kendi reisleriyle oturan, onların görüşlerini kabul eden ve diğerlerinin tamamen dinden çıktığını iddia eden tabiler haline gelmiştir.¹⁵⁴⁵

Hür el-Âmilî, sûfilere yönelik ilim tahsili ve ibadetler konusunda kayıtsızlık, riyâzet, mücâhede, keşf, zikir, sema, hayvani gıdaları terk etme gibi konularda eleştiri getirmiş, bunun yanında Hasan-ı Basrî, Hallâc-ı Mansûr ve Süfyân es-Sevrî gibi sûfiler örneğinde bütün sûfilerin hayatları boyunca imamlara düşmanlık ettiklerini iddia etmiştir. Bu sûfilere ziyade onun hedefindeki asıl isimler Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve onların takipçileri olarak nitelediği Şîî sûfilerdir. Ona göre bu iki sûfî, Sünnî ve Ehl-i beyt düşmanı olmalarına ve eserlerinde bunu açık bir şekilde ortaya koymalarına rağmen kendi döneminde onların Şîî olduğunu iddia edip yollarına tabi olan Şîî sûfî bir kesim ortaya çıkmıştır.¹⁵⁴⁶

Şîî sûfilere yönelik metin boyunca pek çok eleştiri ve uyarıda bulunan Âmilî, eserin son kısmında bu konuya müstakil bir başlık ayırmış ve kendi dönemindeki Şîî sûfilere yönelik Şîî akideye muhalif olduğunu belirttiği görüşlerini on iki madde halinde sıralamıştır. Buradaki Şîî sûfilere yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı, ilim tahsilini hakir görmek, şeriati küçümsemek, ayet ve hadislerle bâtinî manalar vermek, kendilerinden teklifin/dinî yükümlülüklerin sâkıt olduğunu iddia etmek ve filozofların mezhebine meylederek cebir ve âlemin kıdemi gibi inançlara sahip olmak gibi bu dönemdeki yaygın ithamlardır.¹⁵⁴⁷ Fakat bunlar dışında diğer reddiyelerde de bulunmayan oldukça ilginç eleştiriler söz konusudur. Örneğin kendi döneminde müt'anın haram olduğuna inanan, dinî ilimleri, âlimleri, muhaddisleri ve Şîa'nın temel referans kitapları olan *Kütübü'l-erba'a*'yı küçümseyip "*Kütübü'l-erba'a*'yı bir dirheme sattım, yerine aşk satın aldım" diyen Şîî sûfî bir kesim bulunduğunu iddia eder.¹⁵⁴⁸

Hür el-Âmilî, sûfilerle mücadelenin emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ve cihâd kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirterek buna dair fetvalar vermiştir. *Hadîkatü's-Şî'a*'dan naklen İmam Rıza'nın "*Her kimin yanında tasavvuf ehli konuşulur ve bu kişi dili veya kalbiyle bunu inkâr etmezse bizden değildir, her kim onları (sûfileri) inkâr ederse Resûlullah'ın yanında kâfirlerle cihâd etmiş gibi olur*"¹⁵⁴⁹ sözüne yer vermiş ve bu rivayet bağlamında ehl-i bidat olan sûfilerle mücadelenin dinen farz olduğuna dair on iki hadis aktarmıştır.¹⁵⁵⁰ Bunun yanında tasavvufun menşeyinin Ehl-i

¹⁵⁴⁵ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 17.

¹⁵⁴⁶ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 163-171.

¹⁵⁴⁷ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 181-182.

¹⁵⁴⁸ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 181.

¹⁵⁴⁹ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 2:757.

¹⁵⁵⁰ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 185-188.

sünnet olduğu ve Şîî sûfilerin özellikle Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin metinlerine olan ilgilerini kastederek Sünnîler'e hüsnü zan beslemenin caiz olmadığı, imamların düşmanları olan sûfilerle cihadın farz olduğu gibi fetvalar sıralamış ve bu fetvaları dinî meşruiyet noktasında çeşitli rivayetlerle desteklemiştir.¹⁵⁵¹ Kitabın en sonunda da Şîî sûfileri, bâtil ve bidat olarak nitelediği tasavvuf yolundan tövbeye davet etmiştir.¹⁵⁵²

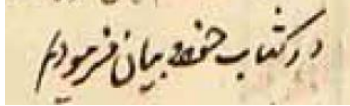
H) Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih*

Yezd'deki Vezîrî Kütüphanesi'nde bulunan ve İran'daki yazma eser kütüphanelerinde başka nüshasını tespit edemediğimiz *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih*¹⁵⁵³ isimli eser, bu dönemdeki Şîî tasavvuf anlayışının fikrî çerçevesini anlama, tasavvuf karşıtlarıyla sûfiler arasındaki tartışmaların hangi konular üzerinden şekillendiğini göstermesi ve Şîî sûfilerin yaşadıkları sıkıntıları öğrenme açısından oldukça önemlidir. Metindeki ifadelerden bu dönemde sûfilerin mescitlerde zikir çekmelerinin yasaklandığını,¹⁵⁵⁴ minberlerde sûfilere sürekli olarak lanet okunduğunu ve onların aleyhine pek çok eserin yazıldığını öğreniyoruz. Yazar, bu dönemde tasavvuf aleyhine yazılan reddiye metinlerinin işlevine de dikkat çekmiş ve bu eserlerde sûfiler aleyhine pek çok hadis uydurularak halkın evliyâullah ve sûfî şeyhlere düşman edildiğini ifade etmiştir.¹⁵⁵⁵ Dönemin ulemasının sûfiler aleyhine hadis uydurmasını, geçmiş dönemde bâtil göstermek maksadıyla muhalif mezhep mensuplarının Şîa aleyhine hadis uydurmasına benzetmiştir. Yaşadığı dönemde eserlerini şahlara veya emirlere ithaf etmeleri yoluyla himaye ve nüfuz kazanmaya çalışan inkâr ehli ve tasavvuf muhalifi âlimlerin bulunduğunu belirtmiş ve yöneticilerin memleketin başka

¹⁵⁵¹ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ 'aşeriyye*, 197.

¹⁵⁵² Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ 'aşeriyye*, 200-202.

¹⁵⁵³ Metin içinde yazar ve eser ismi zikredilmemiştir. Kütüphane kataloğunda eser, konusuna binaen *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih* şeklinde isimlendirilmiştir. Bk. Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 31:592. Diğer kaynaklarda bu eser ve yazarı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Yazar, nüshanın ikinci varakının kenarında zikir konusuyla ilgili başka bir kitap



yazdığını belirtmektedir.

Eser isminin *Kitâb-u Ho'd* ya da *Kitâb-u Hafz* şeklinde okunması mümkündür. Bk. Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih*, 2b (Derkenardaki not). Fakat hattın yazılış biçiminden bu kitap isminin farklı şekilde okunması da mümkündür. Muhtemel okuma biçimleri üzerinde yaptığımız araştırmada eser ve yazarı hakkında herhangi bir sonuç elde edemedik.

Kütüphane bilgilerinde nüshanın 193 varak olduğu bilgisi verilmiştir. Fakat bizim kütüphaneden aldığımız nüsha 179 varaktır. Muhtemelen kütüphane yetkilileri bize metni eksik verdi. Biz ülkeye dönüş yaptıktan sonra bu eksikliği fark ettik fakat kalan kısmını temin etme imkânımız olmadı. Bu nüshayı temin etme sürecinde yoğun gayret sarf eden Dr. Sümeyye Agababâî'ye çok teşekkür ederim.

¹⁵⁵⁴ Zikir çekilmesiyle birlikte harap haldeki mescitlerin canlandığını belirten yazar, zikir ehline mescitleri yasaklamayı en çirkin zulüm ve bidat olarak değerlendirmiştir. Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih*, 7a-7b.

¹⁵⁵⁵ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih*, 112a-112b.

meselelerinden dolayı bu eserleri inceleme fırsatlarının olmadığını fakat buna rağmen onlara ithaf ederek bu alimlerin şöhret kazandıklarını ifade etmiştir.¹⁵⁵⁶

Metnin girişinde 1083/1673 yılında Şîî sûfî bir şeyhle, dönemin önde gelen tasavvuf muhalifi fakihler arasında özellikle sûfilere has zikir konusunda bir münazaranın gerçekleştiği ifade edilmiştir. Müellif, münazarayı aktarmanın yanında bu dönemde Şîî sûfilere yönelik baskıları anlatmak ve iftiralara cevap vermek için bu eseri yazdığını belirtmiştir:

Bu cümlelerin yazılmasının sebebi, 1083 yılında Şîî sûflerden yüce ve büyük tabaka sahibi ve zikir ehli sevdalılarından bir grup (Allah onların derecelerini yükseltsin) ile fakihler ve [tasavvuf] inkârcılarından bazıları arasında celî zikir halkası, sûfilerin bazı ibadetleri, fiilleri ve halleri, uzlet, halvet, şal giyme, zikir-i devâm, sürekli oruç tutma, çile ve benzeri konularda gerçekleşen münazarayı aktarmaktır. Ayrıca bu asırda bazı fakihler ve inkârcılar, mescitlerde tevhid halkasını ve zikri engellediler. Tevhid halkasını ve zikir çekmeyi fık olarak isimlendirdiler. Halkın avâmını ayartarak ve yoldan çıkararak yanlarına çektiler ve avâmı, ayaktakımını ve başkalarını zikir ehline, evliyâullah ve şeyhlere lanet okumaları ve hakaret etmeleri için tahrik ettiler.¹⁵⁵⁷

Yazar, metnin ilk başlarında tasavvuf karşıtları tarafından Şîî sûfilere yönelik özellikle zikir konusunda getirilen eleştirileri cevaplamakta, sonraki kısımlarda münazaraya yer vermektedir. Münazaranın bir mecliste gerçekleştiği belirtilmekle birlikte, yazarın münazarayı kendi fikirleri istikametinde şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Fakihler sadece kısa sorular sormakta veya eleştiriler getirmekte, sûfî şeyh bütün detaylarıyla ve Şîa'nın temel metinlerine referansla bu soru ve eleştirileri cevaplamaktadır. Metindeki ifadeleri esas aldığımızda münazaranın daha çok sûfîlerin lehine seyrettiği görülmektedir. Öte yandan eserin bir kısmından itibaren münazara dili buharlaşmakta ve müellif, münazaradan bağımsız olarak kendi tasavvufî düşüncesini detaylı bir şekilde izah etmektedir.

Metnin en önemli özelliklerinden birisi, fakihlerin soruları ile sûfîlerin cevapları üzerinden bu dönemdeki bir grup sûfinin veya Şîî bir tarikatın zikir usulünü bütün detaylarıyla öğrenmemize imkân tanınmasıdır. Tasavvuf muhalifi fakihlerin sorularından ve sûfî pratiklere yönelik eleştirilerden bazıları şu şekildedir:

- a) Bu asırda Şîîler'den bir cemaat, mescitlerde veya başka mekânlarda toplanmakta, halka oluşturmakta, celî veya hafî şekilde Allah'ı zikretmekle meşgul olmaktadır. Bunun hükmü nedir?¹⁵⁵⁸

¹⁵⁵⁶ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 113a-113b.

¹⁵⁵⁷ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 1b.

¹⁵⁵⁸ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 12b.

- b) Zikir çekmenin bidat olduğunun delillerinden birisi, bu taifenin zikir esnasında el çırpmasıdır. Bu durum şeriata uygun değildir. Çünkü müşrikler, Kur'an ayetlerinin okunmasını engellemek için el çırparlardı.¹⁵⁵⁹
- c) Bu cemaat zikir esnasında havaya zıplamakta, kendilerini yere atmakta, etraflarında dönmekte, feryat etmekte, nara atmakta, ağlamakta, sinelerine vurmakta, bir ayağını ileri atıp tekrar geri çekmekte, elbiselerini parçalamakta ve yumruklarını başlarına vurmaktadırlar. Bu hareketler şeriata aykırıdır.¹⁵⁶⁰
- d) Bu cemaatte zikir esnasında sekr, sarhoşluk ve divanelik izhar olmakta ve akılları başlarından gitmektedir. Akıllı bir kişinin aklının zail olması caiz değildir.¹⁵⁶¹

Sûfî şeyh, bu sorulara cevabında fakihlerin tarifindeki sûfilerin zikir çekme şekillerinin dinin en aslî ibadetlerinden birisi olduğunu belirtmiş, vecde ve zikir esnasında ortaya çıkan sekr ve sarhoşluk hallerinin Şîî kaynaklara referansla imamların özellikle de Ca'fer es-Sâdık'ın sünneti olduğunu iddia etmiştir. Münazarada sûfî pratiklerin dinî meşruiyeti konusunda hiçbir şekilde taviz vermemiştir. Hatta bir yerde bu dönemdeki sûfilerin en fazla mustarip oldukları konulardan birisi olan tekfir uygulamasına başvurmuş ve sadece oturarak zikir yapılmasını talep eden bir sûfiyi tekfir etmiştir. Mecliste bulunan fakihlerden birisi, zikrin oturarak ve hareketsiz icra edilmesi gerektiğini ve ayakta zikir çekmenin dinen caiz olmadığını söylemiştir. Bu ilkeye rağmen sûfilerin oturarak kendi halinde zikir çekenlere müsamaha göstermediklerini iddia etmiş ve bunun ispatı olarak bizzat yaşadığı bir olayı aktarmıştır. Fakihin anlattığına göre Şam'da bir mecliste sûfî bir cemaat, zikir halkası oluşturmuş ve ayakta zikir çekmeye başlamıştır. Bu sûfiler aynı mecliste tek başına oturarak zikir çeken sâlih bir kişiyi ısrarla kendilerine katılması için davet etmişlerdir. Bu kişi, ayakta zikir çektikleri için onların davetini reddetmiş, oturarak ve hareket etmeden zikir çekmeleri şartıyla kendilerine katılabileceğini belirtmiştir. Onun bu şartını kabul etmişler ve birkaç gün bu şekilde zikir çekmişlerdir. Fakat sonraki günlerde tekrar ayağa kalkarak zikir çekmeye başlayınca bu sâlih kişi onlardan ayrılmıştır.

Şeyhin bu hikayedeki kişiye gösterdiği tepki, her iki kesimin kendi dinî düşüncesini dayatma noktasında geldiği eşiği ve karşılıklı mücadelenin şiddetini göstermesi açısından önemlidir. Sûfî şeyh, anlatılan hikâyedeki sâlih kişinin koştuğu şarta sert tepki göstermiş; bu kişinin sâlih değil, bilakis bidatci, fâsık ve hatta kâfir olabileceğini iddia etmiştir. Ona göre ayakta veya oturarak zikir çekmek bizzat Allah'ın emridir. Ayet ve hadislerde her ikisinin de caiz olduğu hükmü bulunmakla birlikte,

¹⁵⁵⁹ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i şûfî ve mütefakkih*, 12b-13a.

¹⁵⁶⁰ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i şûfî ve mütefakkih*, 21a-21b.

¹⁵⁶¹ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i şûfî ve mütefakkih*, 24b-25a.

ayakta çekmenin daha efdal olduğu ifade edilmiştir. Zikri sadece bir şekle hasretmek yani oturarak zikir çekmeyi şart koşturmak ve naslarda daha efdal olduğu belirtilmesine rağmen ayakta zikir çekilmesine karşı çıkmak Allah'ın hükmüne muhalefet etmek anlamına gelmektedir. Bu da “*Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir*”¹⁵⁶² ayeti gereği bu kişinin kâfir olduğunu gösterir.¹⁵⁶³

Metinde yazar, kendi tasavvuf görüşünü desteklemek için Şîa'nın temel metinlerine atıf yapmış, Şîî sûfiler olarak nitelediği Nasîrüddîn et-Tûsî, Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî, İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî, Şehîd-i Sâni, Gazzâlî ve Attâr'ın eserlerinden alıntılar yapmış ve sûfî tabakât kitaplarından Hallâc, Bâyezîd, Zünnûn el-Mısırî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfilerin sözlerine yer vermiştir. Marifetullah konusunda ise Ekberî geleneğin düşüncelerine, özellikle de İbnü'l-Arabî, Dâvûd-i Kayserî'nin görüşlerine müracaat etmiştir.

İ) *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye* ve Tekfir Fetvaları

Katalogda *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*¹⁵⁶⁴ şeklinde fişlenen bu risale Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi'nde 6973 numaralı mecmua içerisinde 12b-29b varakları arasında yer almaktadır. Bu küçük risalede eserin adı ve müellifi zikredilmemiş olmakla birlikte ilk varacağına risalenin konusuna nispetle kırmızı kalemle *Der mezemmet-i şûfiyye* ibaresi düşülmüştür.¹⁵⁶⁵ Mecmuada bulunan bazı risalelerin sonuna yazılma tarihi olarak 1098 tarihi düşülmesinden¹⁵⁶⁶ dolayı bu risalenin de aynı tarihte yazılmış veya istinsah edilmiş olması muhtemeldir. Risalenin daha önce yazılmış reddiyelere kıyasla özgün bir tarafı bulunmamakla birlikte mukaddimesindeki ifadeler bu dönemdeki sûfî yapıların ulemanın dinî ve toplumsal nüfuzu açısından ciddi anlamda tehdit teşkil ettiğine işaret etmektedir:

Halkın büyük çoğunluğu kendisini sûfî olarak isimlendirmiştir. Onların fiilleri ve sözlerinin çoğunluğu İmâmiyye Şîası ulemasına muhaliftir. Ulemayla sohbet etmezler ve

¹⁵⁶² Mâide 5/44.

¹⁵⁶³ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i şûfî ve mütefakkih*, 26a-26b.

¹⁵⁶⁴ Bu risalenin bir nüshası da Meclis Kütüphanesi'nde 1568/1 numaralı mecmua içerisinde yer almaktadır. İki nüshanın başlangıç kısımları farklıdır. Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi nüshasının girişinde yarım sayfalık bir fazlalık söz konusudur. Krş. Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 12b; Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1568/1, 2a. Öte yandan Meclis nüshasının sonunda da 1 sayfalık bir eksiklik söz konusudur. Krş. Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 29a-29b; Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 34b. Ali Rıza Dûstî, bu risaleyi dönemin tasavvuf muhaliflerinden Molla Ahmed Tûnî'nin (öl. 1083/1672) yazmış olabileceğini iddia etmiş, fakat bunu destekleyecek yeterli veri sunamamıştır. Bk. Dûstî, *Keşfü'l-hakîkatü fi'l-tibâri'l-Hadîka*, 59-60.

¹⁵⁶⁵ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 12b.

¹⁵⁶⁶ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 12b, 42b.

onlarla bir arada bulunmazlar. “Riyâzet ve halvet vasıtasıyla bütün bilgiler bize açık hale gelir ve bizim eğitime ihtiyacımız yoktur” derler.¹⁵⁶⁷

Müellif, sûfîlerin raks ve sema gibi fiillerini câhiliye dönemi müşriklerinin Kur'an'la alay etmek maksadıyla yaptıkları hareketlere benzetmiş, vahdet-i vücûd anlayışını hulûl olarak yorumlamış, bu eylemlerde bulunan ve vahdet-i vücûda inanan Şîîler'in kâfir olduğuna dair hüküm vermiştir.¹⁵⁶⁸

Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye'nin bulunduğu aynı mecmuanın 29b-36a varakları arasında Hür el-Âmilî, Nizâmeddîn Ali Mûsevî ve Şeyh Muhammed Rahîm¹⁵⁶⁹ gibi Meşhed ulemasının tasavvuf hakkındaki fetvaları yer almaktadır. Bu fetvalar sûfîlerin tekfiri konusunda muhtasar bir ilmihal olarak da değerlendirilebilir. Başka bir nüshasını tespit edemediğimiz bu eser, esas itibarıyla bu dönemdeki sûfîlerle tasavvuf muhalifleri arasındaki gerginliği yansıtmaya açısından belki de tek başına yeterlidir. Risalenin dîbâcesinde aktarılan ve bu fetvaların verilmesine sebep olan hikâyeye göre bir mecliste Hâcî Muhammed Mümin, Hâcî Mutahhar, Mirzâ Muhammed Kâsım İsferâyînî ve Muhammed Hüseyin Lâhicî gibi bir grup sûfî, tasavvuf geleneği hakkında övgülerde bulunmuşlar, sûfîlerin tamamının zemmedilmesinin hatalı bir yaklaşım olduğunu ve onların bir kısmının hak yolda yani Ehl-i beyt yoluna muvafık olduklarını iddia etmişlerdir. Bunun üzerine mecliste bulunan bir kişi, sûfîlerin hadislerde mutlak olarak zemmedildiğini söylemiş ve onları bu görüşe sahip olmalarından dolayı tövbeye davet etmiştir. Münakaşanın uzaması üzerine konunun açıklığa kavuşması için Meşhed ulemasına mektup yazılmış ve bu konuda onlardan fetva istenmiştir.¹⁵⁷⁰ Meşhed ulemasına sorulan sorulardan bazıları şu şekildedir:¹⁵⁷¹

- a) Şeriat açısından bütün sûfîler mutlak olarak zemmedilmiş midir, yoksa bir kısmı bundan istisna mı tutulmuştur?
- b) Eğer bir kişi, Bâyezîd-i Bistâmî, Molla-yı Rûm [Mevlânâ Celâleddin Rûmî], İbrâhîm b. Edhem, Hallâc ve diğer tasavvuf büyüklerine muhabbet besleyip onları iyilikle anarsa, onların kitaplarını okuyup keşf ve kerametlerinden bahsederse acaba onun yanında ders okunur mu, Allah'ın malı [zekât, humus] ona verilebilir mi ve onu görmek veya sohbet etmek için yanına gidilebilir mi?

¹⁵⁶⁷ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 12b.

¹⁵⁶⁸ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 21b-22a.

¹⁵⁶⁹ Bu kişi muhtemelen Hür el-Âmilî'nin talebelerinden *Enîsü'l-müstavhîşîn* isimli eserin yazarı Muhammed Rahîm b. Muhammed el-Herevî'dir. Kaynaklarda bu kişi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. *Enîsü'l-müstavhîşîn* Ahbârî anlayışa göre yazılmıştır. Bk. Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi ş-Şî'a*, 2:466; Tahrânî, *Tabakâtu a'lami ş-Şî'a*, 1430, 9:261.

¹⁵⁷⁰ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 29b-30a.

¹⁵⁷¹ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 31a-36a.

- c) Bir kişi sũfilere has bazı özelliklere sahip olsa, halk da onu sũfilerden zannetse acaba bu kişi bu cemaatten (sũfi) sayılır mı?
- d) Hadislerde vârid olan “sũfi” lafzından murad edilen Ehl-i sünnet sũfileri midir, yoksa bu lafız, Şiî ve Sünnî sũfileri kapsayan mutlak bir ifade midir?
- e) Siyer ve tarih kitaplarının bazılarında filan kişinin sũfi olduğu zikrediliyorsa, sadece bundan dolayı bu kişiye lanet okunabilir mi? Aynı şekilde bu kitaplarda yer almamakla birlikte halk arasında sũfi olarak şöhret bulan kişiye lanet okunabilir mi?
- f) Sũfi şeyhlerin kabirlerinin yanında bulunan ve kabre vakfedilmiş mekânlar, dinî ilim tahsili için kullanılabilir mi yoksa vakfedenin belirlediği amaç dışında tasarrufta bulunulabilir mi?
- g) Bir mümin, ara sıra hankâha giderse bundan dolayı onun hakkında kâfir hükmü verilebilir ve ona lanet okunabilir mi?
- h) Bir kişinin evinden çıkıp ziyaret maksadıyla masum imamlar dışında yüce derecelere sahip sâlihlerin ve ulemanın kabrini ziyaret etmesi caiz midir? Eğer caizse, ne kadar yol gitmesi caizdir?
- i) Bir kişi, bir âlimi taklit etmekten dolayı tasavvuf hakkında müspet düşünürse acaba onun tekfir edilmesi, ona lanet okunması ve kınanması caiz midir?

Meşhed uleması bu sorulara genel olarak kısa cevaplar vermiş, sũfilerin kâfir ve mürted olduğuna, onlarla bir arada bulunmanın ve masum imamların kabirleri dışındaki kabirlerin ziyaret edilmesinin ve sũfi olan veya sũfi olduğuna dair şüphe bulunan kişiye zekât vermenin caiz olmadığına, verilmişse geri alınması gerektiğine, hadislerde vârid olan sũfi lafzının Şiî-Sünnî ayırmaksızın bütün sũfileri kapsadığına ve sũfi şeyhlerinin mürted olmasından dolayı kabirlerinin yanında bulunan mekânların vakıf olmasının şer‘î açıdan geçersiz olduğuna dair fetvalar vermişlerdir.¹⁵⁷²

Söz konusu fetvalar bu dönemde Şiî ulemanın tasavvufa yönelik katı tutumunu göstermesinin yanında, bir soruya verilen cevap meselenin vahametini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Soruda sũfilerin öldürölmesi, şehirlerden kovulması ve mallarına el konulmasının caiz olup olmadığı sorulmuştur. Bu soruyu Hür el-Âmilî cevaplamış; gınânın mübah olduğuna inanan, hulûl, ittihâd ve benzeri inançlara sahip olan kişi hakkında İmâmiyye ulemasının kâfir ve mürted hükmünü verdiğini ve bu kişinin katl-i vacip olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷³ Hür el-Âmilî’nin verdiği cevapta hulûl ve ittihâd gibi inançlara sahip olmayan ve gınânın mübah olduğuna inanmayan sũfileri hariç tuttuğu düşünülebilir. Fakat o, diğer eserlerinde özellikle de *İsnâ ‘aşeriyye*’de

¹⁵⁷² Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 31a-36a.

¹⁵⁷³ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 35b-36a.

bütün sūfîleri hulûle, ittihâda ve gınânın mübahlığına inanmakla itham etmiştir.¹⁵⁷⁴ Dolayısıyla onun katl-i vâcip fetvası, bütün sūfî geleneğe şâmindir.

Risaleyi ilginç kılan yönlerinden birisi de Hür el-Âmilî tarafından en sona düşülen kayıttır. Buna göre ilk başta mecliste tasavvufu müdafaa eden ve sūfîlerin tamamının zemmedilmesine karşı çıkan Muhammed Hüseyin Lâhîcî, ulemanın fetvaları sonrasında sūfîlikten tövbe etmiştir. Hür el-Âmilî, Lâhîcî'ye nasip olan tövbe saadetinin bütün müminlere nasip olması temennisinde bulunarak risaleyi sonlandırır.¹⁵⁷⁵

J) Nimetullâh Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*

Envârü'n-nu'mâniyye eseriyle meşhur olan, Feyz-i Kâşânî ve Muhammed Bâkır Meclisî gibi âlimlerin muasırı Nimetullâh Cezâîrî et-Tüsterî (öl. 1112/1701)¹⁵⁷⁶ Safevîler'in son döneminin önde gelen âlimlerinden birisidir. Eserlerinde felsefe, tasavvuf ve Ehl-i sünnet geleneğine sert eleştiriler getirmiş ve bunun yanında Usûlî düşüncenin kendi açısından tutarsızlıklarını ortaya koyarak Ahbârî anlayışı müdafaa etmiştir.¹⁵⁷⁷ Bizzat tasavvuf aleyhine kaleme aldığı bir metin bulunmamakla birlikte *Zehrü'r-rebî'*, *Makâmâtü'n-necât* ve özellikle de *Envârü'n-nu'mâniyye*'de bu geleneğin eleştirisine yönelik müstakil başlıklara yer vermiştir. Eserlerindeki tasavvuf eleştirileri diğer tasavvuf aleyhtarı ulemanın eleştirileriyle benzerlik taşımakla birlikte onun, tasavvufa karşı tavrı diğerlerine nispetle bazı farklılıklar ihtiva etmektedir. Örneğin 1102/1690 yılında¹⁵⁷⁸ kaleme aldığı alfabetik sıraya göre çeşitli kavramları açıkladığı ve otuz üç makamdan oluşan *Makâmâtü'n-necât* isimli eserinde sūfî kesimlere ve pratiklerine yönelik sert eleştiriler getirmekle birlikte¹⁵⁷⁹ onun bazı konuları açıklama biçimi, kendisinin tasavvufa meyyal olduğu izlenimini vermektedir. Bu eserde Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859 [?]), Şakîk-ı Belhî (öl. 194/810) ve Dâvûd-i Kayserî gibi sūfîlerden nakiller yapmış, yedinci makamı âriflerin aşk mertebeleri konusuna ayırmış ve burada sūfî yönleme uygun olarak ilâhî aşk mertebelerini açıklamaya çalışmıştır.¹⁵⁸⁰ Cezâîrî'nin bu temayülü tepkilere de sebep olmuştur. Rivayete göre hocası Muhammed

¹⁵⁷⁴ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 56, 123-128.

¹⁵⁷⁵ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 36a.

¹⁵⁷⁶ Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*'nin sonunda kendi hayatı hakkında müstakil bir fasıl açmış ve bu kısımda doğduğu tarih olan 1050/1640 yılından bu eserin telif tarihi olan 1089/1678 yılına kadarki süreçte hayatı hakkında detaylı bilgilere yer vermiştir. Bk. Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 4:209-223. Ayrıca bk. İlyas Üzümlü, "Ni'metullah el-Cezâîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:130-131; Sajjad H. Rizvi, "Sayyid Ni'mat Allâh al-Jazâ'irî and his Anthologies: Anti-Sufism, Shi'ism and Jokes in the Safavid World", *Die Welt des Islams*, 50 (2010): 224-242.

¹⁵⁷⁷ Cezâîrî'nin felsefe, Ehl-i sünnet ve Usûlî anlayışa yönelik eleştirileri için bk. Cezâîrî, *Makâmâtü'n-necât*, 149b-155a, 193b-209a; Cezâîrî, *Zehrü'r-rebî'*, 449, 458-462, 480.

¹⁵⁷⁸ Bk. Cezâîrî, *Makâmâtü'n-necât*, 202a.

¹⁵⁷⁹ Bk. Cezâîrî, *Makâmâtü'n-necât*, 50a, 51b, 211b-212a.

¹⁵⁸⁰ Cezâîrî, *Makâmâtü'n-necât*, 43b-45a, 210a, 216a.

Bâkır Meclisî, tasavvufî bir içeriğe sahip olması ve sûfilere has şiirler ihtiva etmesinden dolayı onu *Makâmâtü'n-necât*'ı yazmaktan menetmiş ve bu sebeple alfabetik sırayla kavramların açıklandığı bu eser, *dad* harfinde kalmıştır.¹⁵⁸¹

Geç dönem kaynaklarda geçen bu hikâyeye pek açıdan sorunludur. Çünkü eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Cezâîrî, katı bir tasavvuf muhalifiydi ve onun bu geleneğe karşı herhangi bir müspet tavrı söz konusu değildi. Ömrünün sonralarına doğru kaleme aldığı *Zehrü'r-rebi'* isimli eserindeki tasavvuf eleştirilerinde temsil noktasında Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'yi merkeze taşımış; İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûş*'ta şeytan için “muvahhidlerin reisi” ifadesini kullandığını, Gazzâlî'nin ise özellikle Yezîd'e lanet konusunda Şîî akideye muhalif görüşe sahip olduğunu belirterek genel anlamda tasavvuf anlayışı ve temsilcilerinin Şîa'ya muhalif olduğunu iddia etmiştir.¹⁵⁸² 1089/1678 yılında¹⁵⁸³ yazdığı ve en hacimli eserlerinden birisi olan *Envârü'n-nu'mâniyye*'de tasavvuf eleştirilerine daha geniş yer ayırmıştır. Bu eserde genel olarak daha önce yazılmış tasavvuf reddiyelerindeki eleştirileri tekrarlamakla birlikte¹⁵⁸⁴ diğer metinlerde pek karşılaşmadığımız oldukça kıymetli bilgilere de yer vermiştir. Örneğin Şîîler'in en muteber dört hadis kitabı hakkında “*Kütübü'l-erba'a*’yı okudum, bir faydasını görmedim, bu kitapları bir dirheme sattım ve parasını da nehre attım”¹⁵⁸⁵ diyen bir sûfî âlimden, Meşhed'de İmam Rızâ'nın türbesi etrafında ilahiler eşliğinde cehrî zikir halkası oluşturan sûfî bir tafdeden ve Şiraz'da öldürüldüğünde kırk gün içerisinde genç haliyle tekrar dirileceğine inanılan bir şeyhten bahsetmiştir.¹⁵⁸⁶ Bunun yanında Şîîler arasında sûfilerin çoğalmasına karşı “Garip olanı, itikat ve amel noktasında bu yolun Ehl-i beyt muhaliflerinin yolu olduğunu bilmelerine rağmen nasıl olur da bazı Şîîler bu yola meylederler”¹⁵⁸⁷ şeklinde tepki göstermiştir.

Cezâîrî, bu eserde 1070/1660'lı yıllarda ateş üzerinde yürüyen ve ateşin kendilerine hiçbir şekilde zarar vermediği sûfî bir kesimden bahsetmiştir. Onun aktardığına göre bu sûfiler, söz konusu taktikle halk üzerinde ciddi bir etki bırakmışlar ve böylelikle insanların yoğun teveccühünü kazanmışlardır. Sûfilerin ateşte yürüdüğü

¹⁵⁸¹ Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 8:153-154.

¹⁵⁸² Cezâîrî, *Zehrü'r-rebi'*, 497-503.

¹⁵⁸³ Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 4:209.

¹⁵⁸⁴ İçerikleri kıyasladığımızda onun en fazla etkilendiği metnin Hür el-Âmilî'nin *İsnâ'aşeriyye*'si olduğu anlaşılmaktadır. Krş. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 15, 181; Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:193, 195.

¹⁵⁸⁵ Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:195. Bu söz Hür el-Âmilî'nin *İsnâ'aşeriyye*'sinde “*Kütübü'l-erba'a*’yı bir dirheme sattım, yerine aşk satın aldım” şeklinde geçmektedir. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 181. Anlaşılan bu dönemki sûfî kesimi marjinal olarak konumlandırma noktasında oldukça işlevsel olan bu söz anonimleşmeye başlamıştır.

¹⁵⁸⁶ Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:195-196.

¹⁵⁸⁷ Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:194.

halde hiçbir şekilde etkilenmemeleri ve benzeri olağan dışı fiilleri onun zihninde itikadî bir soruna açtığını göstermektedir. Onun açısından ateşin insanı yakmaması imamlara has mucizedir ve onların imametinin hak olduğunun kesin delillerindendir. Nitekim İmam Mûsâ el-Kâzım, imamlık iddiasında bulunan kardeşi Abdullah'a karşı ateşe girerek meydan okumuş ve bu sayede gerçek imamin kendisi olduğunu ispatlamıştır. Fakat buna rağmen Şîa muhalifleri de benzer olağanüstü olaylar gerçekleştirmekte ve bu durum halk üzerinde diğer mezheplerin, özellikle de Ehl-i sünnet'in hak olduğuna dair kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Cezâirî, bu noktada mucize ve sihir ayrımı yaparak bu itikadî soruna çözüm getirmeye çalışmış; sûfilerin olağan üstü fiillerinin imamlara has hakiki mucize sadedinde değil, sihir ve hokkabazlık olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Öte yandan ona göre, Sünnîler ve Hintlilerin yanında Şîa'nın avâmından da bu şekilde olağan üstü olaylar sadır olması mümkündür. Nitekim 1070/1660'larda Şîî bir şahıs İmam Zeynelabidîn'in kendi rüyasına girerek bu gibi fiilleri gerçekleştirmesi için kendisine ruhsat verdiğini iddia etmiştir. Aynı şekilde kendi memleketinde bir grup insan topluca ateşin içine girmişler ve çıktıklarında elbiselerinin bile yanmadığı görülmüştür.¹⁵⁸⁸ Bu da itikadî yönden yukarıdaki kuralı ihlal edecek bir durum değildir. Çünkü Allah, muhalif mezhep ve din mensuplarının bu hadiselerle kendi dinlerinin hak olduğuna dair meydan okumaları karşısında onlara cevap verme mahiyetinde Şîiler'e de benzer olağanüstü hadiseleri gerçekleştirme kudreti verebilir.¹⁵⁸⁹

K) Ali b. Şeyh Hüseyin Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*

Hadis, fıkıh ve kelam gibi çeşitli alanlarda eserler kaleme alan ve bu eserlerde Ahbârî anlayışı savunan Ali b. Şeyh Hüseyin Kerbelâî (öl. 1135/1723), Safevîler'in yıkılış dönemi âlimlerindendir.¹⁵⁹⁰ Safevî yönetimiyle yakın ilişkiler kurmuş, İsfahan'da Meryem Begüm Medresesi'nde müderris olarak göreve yapmış ve eserlerinin çoğunluğunu Şah Hüseyin'e ithaf etmiştir. *Sirâcü's-sâlikîn* isimli eserinde Muhammed Bâkır Meclisî için "şeyhimiz ve üstadımız" gibi ifadeler kullanmıştır. Bu ifadeler onun Meclisî'nin talebelerinden olduğunu göstermektedir.¹⁵⁹¹

Ahbârî anlayışa sahip olan Kerbelâî, bu düşüncayı muhkem hale getirmek için yeni bir ilimler tasnifi geliştirmiştir. Bu noktada onun daha önce Arapça kaleme aldığı *Mi'râcü's-sâlikîn* eserinin Farsça tercümesi olan ve 1097/1686 yılında Şah Safî'nin kız

¹⁵⁸⁸ Cezâirî, *Envârü'n-nu'mânîyye*, 2:206.

¹⁵⁸⁹ Cezâirî, *Envârü'n-nu'mânîyye*, 2:205-207.

¹⁵⁹⁰ Kerbelâî hakkında detaylı bilgi için bk. Lecnetü'l-İlmiyye fî Müessesesi-i İmâm Sâdık, *Mu'cemü Tabakâti'l-mütekellimîn* (Kum: Müessesesi-i İmâm Sâdık, 1424), 4:303-304; Müessesesi-i İmâm Sâdık-İlim Heyeti, *Mevsû'atü Tabakâti'l-fukahâ* (Kum: Müessesesi-i İmâm Sâdık, 1418), 12:220-221; Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî İrân (FENHÂ)*, 36:423.

¹⁵⁹¹ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 272.

kardeşi Meryem Begüm'ün isteğiyle kaleme aldığı *Sirâcü's-sâlikîn* isimli eseri Cürcânî'nin metafizik mektepler tasnifi¹⁵⁹² sonrası makâlât yazıcılığındaki dönüşümü göstermesi açısından mümtaz bir örnektir. Kerbelâî, bu eserini bazı açılardan makâlât tarzı kaleme almış olmakla birlikte, klasik makâlât yazıcılığından farklı olarak nazarî düşünce sistemleri üzerinden bir fırka tasnifi yöntemi takip etmiştir. Klasik makâlât yazıcılığında genelde 73 fırka hadisi temelinde mezheplerin kelimî görüşlerine yer verilirken, bu metinde filozoflar, mütekellimler ve sûfiler gibi tümel nazariyeler geliştiren düşünce mensuplarının görüşleri ele alınmış ve çeşitli yönlerden onların düşünceleri çürütülerek fırka-i nâciyenin İmâmiyye Şîası olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.¹⁵⁹³ İmâmiyye Şîası içerisinde de mütekellimler ve muhaddisler şeklinde iki farklı kutuplaşmaya işaret edilmiş ve Ahbârî anlayış doğrultusunda muhaddislerin yolunun daha güvenilir olduğu iddia edilmiştir.¹⁵⁹⁴ Bu açıdan bu yeni girişim, *müteahhir dönem makâlât yazıcılığı* şeklinde yeni bir kavramla da tarif edilebilir.

İyi bir felsefî müktesebata sahip olduğu anlaşılan Kerbelâî'nin sûfilere yönelik eleştirilerinde dikkati çeken özellik İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf ve felsefe gelenekleri arasındaki geçişkenliğin ne derece yoğun olduğuna dair vurgudur. Aynı dönemde yazılmış *Kitâbü'l-Erba'în fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa* isimli tasavvuf reddiyesinin yazarı filozofların, kadim sûfî gelenekten beslendiğini iddia ederken¹⁵⁹⁵ Kerbelâî, tersine bir etkileşimin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ona göre sûfiler, usulde filozoflardan¹⁵⁹⁶, riyâzet ve seyrüsülük gibi fûrû konularda Nestûrî Hristiyanlardan etkilenmiştir.¹⁵⁹⁷ Onun tasavvuf eleştirilerinin merkezinde İbnü'l-Arabî, Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Şebüsterî gibi Ekberî geleneğin takipçilerinin görüşleri yer almıştır.¹⁵⁹⁸ O, filozofların nübüvvetin ispatı yöntemlerine atıfla dinî metinlerin muhataplık bağlamında avâm ve havâs ayrımı yaparak avâma dinin semboller ve rumuzlarla hitap edildiğine dair vehim kuvvetinin din anlatısındaki rolüne vurgu yapmış ve hem filozofların hem de sûfilerin bu anlayışa binaen şeytanın varlığını inkâr ettiklerini iddia etmiştir.¹⁵⁹⁹ Kendi dönemindeki muhataplarına herhangi bir atıf yapmayan Kerbelâî, sadece bir yerde vahdet-i vücûd anlayışını müdafaa eden bir sûfiyle yaptıkları münazarayı aktarmıştır.¹⁶⁰⁰

¹⁵⁹² Cürcânî'nin tasnifi için bk. Cürcânî, *Hâşiyetü's-Seyyid 'ala Şerhi'l-metâlî'*, 16a.

¹⁵⁹³ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 21-22.

¹⁵⁹⁴ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 111 ve devamı.

¹⁵⁹⁵ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 67a-67b.

¹⁵⁹⁶ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 85-86.

¹⁵⁹⁷ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 41-42.

¹⁵⁹⁸ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 102 ve devamı.

¹⁵⁹⁹ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 34 ve devamı.

¹⁶⁰⁰ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 106-110.

Kerbelâî'nin "Tasavvufa reddiye maksadıyla Arapça dilinde *Keşfü'l-ebâfîl* kitabını yazdım ve bu konuyu bütün detaylarıyla açıkladım. Eğer bir kişi, bu taifenin [sûfilerin] sözleri ve halleri konusunda detaylı bilgi sahibi olmak isterse, bu kitabı okusun"¹⁶⁰¹ sözlerinden *Sirâcü's-sâlikîn*'den önce tasavvufa reddiye için müstakil bir eser daha kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda *Keşfü'l-ebâfîl*'e dair çok az bilgi bulunmaktadır¹⁶⁰² ve büyük ihtimalle bu eser günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca Kerbelâî, yine tasavvuf eleştirisine dair Abdullah b. Mesud Baliyânî'nin (öl. 683/1285 [?]) "*Nefsini bilen Rabbinî bilir*" rivayetini tasavvuf anlayışı çerçevesinde yorumladığı '*Ayniyyetü'l-vücûd* isimli risalesindeki¹⁶⁰³ tasavvufî yorumlama biçimini eleştirmek için *Ta'likât ber Şerh-i Hadîs-i Men 'Arefe Nefsehu Fe'kad 'Arefe Rabbehû* isimli bir risale de kaleme almıştır.¹⁶⁰⁴

L) Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî me'â'ini'l-mutaşavvıfa*

On iki beyyine ve kırk hadisten oluşan *Kitâbü'l-Erba'în fî me'â'ini'l-mutaşavvıfa*,¹⁶⁰⁵ Safevîler döneminde yazılmış en hacimli tasavvuf reddiyelerinden birisidir. Bu eserin tek bir nüshası günümüze ulaşmıştır ve "*Kitâbü'l-Erba'în fî me'â'ini'l-mutaşavvıfa*"nın birinci cildi tamamlandı"¹⁶⁰⁶ ifadesinden metnin, akıbeti hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız başka cilt veya ciltlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Resûl Ca'feriyân, nüshanın unvan sayfasında bulunan "müellif, Kemâleddîn lakaplı Zülfikâr b. el-Hâc Ali Sultân"¹⁶⁰⁷ ifadesinden dolayı kitabın yazarının Muhammed Bâkır Meclisî'nin talebelerinden Mollâ Zülfikâr olabileceğini belirtmiştir.¹⁶⁰⁸ Fakat 68. varakta iki defa "Bu kitabın yazarı Muhammed b. Ali der ki..."¹⁶⁰⁹ ifadesi geçmektedir. Bundan dolayı yazarın, Mollâ Zülfikâr dışında başka birisinin olması da muhtemeldir.

Nüsha oldukça sorunludur. Bazı kısımlarında ana metinle bu metnin kenarlarında muhtemelen şerh olarak yazılan kısımlar iç içe geçmiştir. Ayrıca metnin akışında da sorunlar vardır. Örneğin felsefî geleneğe yönelik eleştirilerin arasına, tasavvuf

¹⁶⁰¹ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 88.

¹⁶⁰² Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 18:6; Müessese-i İmâm Sâdık-İlim Heyeti, *Mevsû'atü Tabakâti'l-fukahâ*, 12:220; Lecnetü'l-İlmiyye fî Müessese-i İmâm Sâdık, *Mu'cemü Tabakâti'l-mütakellimîn*, 4:303.

¹⁶⁰³ Bu risale için bk. Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 23:202.

¹⁶⁰⁴ Bk. Dirâyetü, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 8:450-451.

¹⁶⁰⁵ Bu eser hakkında detaylı bilgi için bk. Ca'feriyân, "Rûyârûyi-yi Fakîhân ve Şûfiyân der Asrı Şafeviyyân"; Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:809-812.

¹⁶⁰⁶ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî me'â'ini'l-mutaşavvıfa*, 160b.

¹⁶⁰⁷ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî me'â'ini'l-mutaşavvıfa*, 1a.

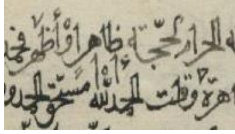
¹⁶⁰⁸ Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:809.

¹⁶⁰⁹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî me'â'ini'l-mutaşavvıfa*, 68a.

eleştirilerine dair varaklar karışmıştır.¹⁶¹⁰ Nüshanın katalog bilgisinde de bazı hatalı bilgiler bulunmaktadır. Muhtemelen yanlış okumadan kaynaklı olarak eserin yazılış tarihi olarak 1016 (1608 [?]) tarihine¹⁶¹¹ yer verilmiştir.¹⁶¹² Bu tarihi doğru kabul ettiğimizde Safevîler döneminde Şîî sûfilere yönelik karşıtlığın bu tarihte başladığını ve bu eseri de ilk tasavvuf reddiyesi olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Fakat eserde Hür el-Âmilî ve Nimetullâh Cezâirî'nin 11/17. asrın sonu 12/18. asrın başlarında yazdıkları eserlerden nakiller yapılmaktadır. Muhammed Bâkır Meclisî'nin (öl. 1110/1698-99 [?]) isminden sonra “Allah onun yüce gölgesini devam ettirsin”¹⁶¹³ ve Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693) için “Allah onun ömrünü uzun etsin”¹⁶¹⁴ ifadeleri, her iki âlimin henüz hayatta olduğuna işaret etmekte ve metnin 1104/1693 yılından önce yazılmış olduğunu göstermektedir. Ayrıca Nimetullâh Cezâirî'nin (öl. 1112/1701) 1102/1691 yılında tamamladığı¹⁶¹⁵ *Nûru'l-envâr* eserine atıf yapılmıştır.¹⁶¹⁶ Dolayısıyla bu kitabın, 1102/1691 ile Hür el-Âmilî'nin vefat tarihi olan 1104/1693 yılları arasında yazılmış olması daha makul gözükmemektedir.

Katalog bilgisinde bu nüsha, *el-Erba'ün hadîşen fî reddi's-şûfiyye* şeklinde etiketlenmiştir.¹⁶¹⁷ Fakat nüshanın 160. varakında bizzat müellif tarafından eserin ismi, *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa* şeklinde verilmiştir.¹⁶¹⁸ Katryn Babayan, muhtemelen ikinci el kaynaklardan nüsha hakkında bilgi edindiği için *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa* ve *el-Erba'ün hadîşen fî reddi's-şûfiyye* şeklinde iki farklı tasavvuf reddiyesi olduğuna dair bilgi vermiştir.¹⁶¹⁹ Fakat Babayan'ın bu hatası, nüshanın katalog bilgisindeki yanlışlıklardan kaynaklanmaktadır. Esas itibarıyla her iki

¹⁶¹⁰ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 35a-36a.



¹⁶¹¹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 166a.

¹⁶¹² Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hâzret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefî Mar'aşî*, 12-149-150.

¹⁶¹³ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 60b.

¹⁶¹⁴ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 141b.

¹⁶¹⁵ Tahrânî, *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, 24:359-360; Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haţfî İrân (FENHÂ)*, 33:792.

¹⁶¹⁶ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 51a, 99b.

¹⁶¹⁷ Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hâzret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefî Mar'aşî*, 12:149.

¹⁶¹⁸ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 160b.

¹⁶¹⁹ Babayan, *The Waning of the Qızılbaş*, 241 (dipnot 579), 326-328. Muhtemelen Babayan, Ca'feriyan'ın “Rûyârûyi-yi Fakîhân ve Şûfiyân” makalesinde konu ettiği *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa* ile Âyetullâh el-'Uzmâ Necefî Mar'aşî Kütüphanesi'ndeki *el-Erba'ün hadîşen fî reddi's-şûfiyye* olarak isimlendirilen nüshaların farklı eserler olduğunu zannetmiştir. Fakat her iki çalışmada bahsedilen eser, tek bir eserdir, o da *Kitâbü'l-Erba'in fî meţâ'ini'l-mutaşavvıfa*'dır. Bk. Ca'feriyan, “Rûyârûyi-yi Fakîhân ve Şûfiyân der Asrı Şafeviyyân”, 107-108; Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hâzret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefî Mar'aşî*, 12:149-150.

isim de tek bir esere yani *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*'ya işaret etmektedir.

Metindeki temel kurgu, tasavvufun Ehl-i sünnet menşei olduğu dair çeşitli verilerin bir araya getirilmesine dayanmaktadır.¹⁶²⁰ Müellif, Ehl-i sünnet'le ilişkilendirmenin yanında tasavvufun, yer yer Hristiyanlık, Hint dinleri ve Yunan felsefesi gibi çeşitli geleneklerle de bağını kurmaya çalışmıştır. Örneğin sûfilerin aslında Hristiyanlar, fûrûda Hintliler gibi olduğunu belirtmiştir.¹⁶²¹ Ayrıca, felsefe ve tasavvufu aynı zemine oturtmuş ve her iki geleneğe yönelik sert eleştiriler getirmiştir. Ona göre, İslam filozoflarının beslendiği asıl kaynak, kadim sûfî gelenektir. Örneğin İbn Sînâ, görüşlerinin pek çoğunu sûfilerden almıştır ve metinlerinde onlara övgülerde bulunmuştur.¹⁶²² Nitekim Ahmed Gazzâlî, Aynükdât el-Hemedânî ve İbn Sînâ gibi isimlerin felsefe ve tasavvufa dair sözleri de bu iki düşüncenin ne derece birbirine yakın olduğunu göstermektedir. Filozoflar ve sûfiler inançla ilgili çoğu meselede ortak düşünmektedirler.¹⁶²³ Yazar, filozofların tasavvuftan beslenmesine “Şeytanın, ilk ve sonraki dönem filozofların kalplerine tasavvuf sevgisini nasıl içirdiğini görmüyor musun?”¹⁶²⁴ sözleriyle tepki göstermiştir. Ayrıca İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Özbekistan ve Mâverâünnehirli olduğunu belirterek, sadece sûfilerin değil filozofların da Sünnî olduğunu ima etmiş¹⁶²⁵ ve tarihte filozof bir Şîî'nin bulunmadığını iddia etmiştir.¹⁶²⁶

Yazar, sûfilerle ilgili olarak helal olan rızkı ve ziyneti haram bildikleri, ilmi küçümseyip ulema hakkında menfi ifadeler kullandıklarına dair dönemin yaygın söylemini devam ettirmiş¹⁶²⁷ ve onları “şeytanların kardeşleri”¹⁶²⁸ olarak nitelemiştir. Şîî sûfilerin tasavvufun Ehl-i beyt menşei, Süfyân es-Sevrî, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi pek çok sûfinin Şîa'ya mensup olduğuna¹⁶²⁹ ve tarikat silsilelerinin tamamının Hz. Ali'ye dayandığına dair iddialarının tamamen asılsız olduğunu ifade etmiş ve bu iddiaları çürütmek için Şîî ve Sünnî kaynaklardan çeşitli tarihi veriler aktarmıştır. Tarikat silsilelerinin Hz. Ali'yle nihayete erdiğine dair iddialara da “Bazı câhillere sûfî şeyhlerin silsilelerinin Allah'ın velisi Ali'ye dayandığını iddia etse de, onların silsilelerinin şeytanla ve şirkle nihayete erdiği açıktır”¹⁶³⁰ şeklinde

¹⁶²⁰ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 21a.

¹⁶²¹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 4b.

¹⁶²² Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 67a-67b.

¹⁶²³ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 115a.

¹⁶²⁴ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 67a.

¹⁶²⁵ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 5a.

¹⁶²⁶ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 67a.

¹⁶²⁷ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 70a.

¹⁶²⁸ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 71b.

¹⁶²⁹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 72b-73a.

¹⁶³⁰ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 101a.

cevap vermiştir. Bu noktada Şîî tarikatlarından Nûrbahşîyye'yi hedef almış ve bu tarikatı “Sonradan Şîîleşmiş sefillerin silsilesi”¹⁶³¹ olarak nitelemiştir. Tasavvuf aleyhine Şîî ve Sünnî ulemanın metinlerinden nakiller aktardıktan sonra, Şîî sûfiler olarak nitelediği İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî, Haydar el-Âmulî, Molla Sadrâ, Muhammed Takî b. Abdülvehhâb Esterâbâdî (öl. 1058/1648) ve Feyz-i Kâşânî gibi Şîî alimlere yönelik sert eleştiriler getirmiştir. Ona göre bu âlimler, imamların sözlerini bir kenara bırakıp İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ve Mevlânâ gibi sûfileri takip etmişler ve bunların fâsid düşüncelerinden etkilenmeleri sonucunda dini tahrif etmişlerdir.¹⁶³²

M) Tasavvuf Muhalifi Mühtedi Bir Şîî: Ali Kulî Beg, *Reddi Şûfîyye*

Portekizli bir papaz olan Peder Antonio, 11/17. asrın sonralarına doğru misyonerlik faaliyetleri için İran'a gelmiş ve 1109/1697 yılında Müslüman olduktan sonra ismini Ali Kulî Beg şeklinde değiştirmiştir.¹⁶³³ Bu dönemde din değiştirme sadece Ali Kulî Beg'le sınırlı kalmamış, İsfahan'daki Hıristiyan toplumunun önde gelen başka din adamları da Şîîliğe geçmişlerdir.¹⁶³⁴ Seyyah Chardin'in aktardığına göre 1670'lerde Ermeni toplumunun önde gelen dinî liderlerinden bir şahıs Şîîliğe geçmiş ve bu durum Hıristiyanlar arasında büyük bir üzüntüye sebep olmuştur.¹⁶³⁵

Ali Kulî Beg hakkında dönemin kaynaklarında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte yazdığı eserlerden hayatına dair bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre, Hıristiyan teolojisi üzerine uzun süren iyi bir eğitim almış¹⁶³⁶ ve Müslüman olduktan sonra eski dini olan Hıristiyanlığa karşı *Hidâyetü'd-dâllîn*, *Seyfü'l-mü'minîn* ve *Fevâ'idü izdivâc* isimli genellikle Şah Hüseyin'e ithaf ettiği reddiyeler kaleme almıştır.¹⁶³⁷ Dönemin hâkim din anlayışı olan Ahbârîlikten etkilenmiş, Müslüman olduktan sonra hadis eğitimi tahsiline başlamış, Hıristiyan teolojisiyle ilişkilendirdiği tasavvuf ve felsefe geleneklerine karşı şiddetli bir muhalefet sergilemiş ve bu iki geleneğin eleştirisine dair müstakil bir risale kaleme almıştır.

Hıristiyanlığa karşı yazdığı ilk reddiyelerden olan *Hidâyetü'd-dâllîn*'i öncelikle Frenkçe yazmış daha sonra Farsça'ya tercüme etmiştir. Eser genel olarak Hıristiyan teolojisine yönelik eleştiriler içermekle birlikte, yer yer Hıristiyan inancıyla ilişkili

¹⁶³¹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî me'â'ini 'l-mutaşavvıfa*, 142a.

¹⁶³² Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî me'â'ini 'l-mutaşavvıfa*, 101a, 114a-118a.

¹⁶³³ Detaylı bilgi için bk. Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, 1:828-832; Ca'feriyân, “Muqaddime-i muhakkiq”, 13-52.

¹⁶³⁴ Bk. Ca'feriyân, “Muqaddime-i muhakkiq”, 13-16.

¹⁶³⁵ Chardin, *Chardin seyahatnamesi*, 417-419.

¹⁶³⁶ Ali Kulî Beg Cedîdü'l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân”, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*, tsh. Resûl Ca'feriyân (Tahran: Neşr-i İlmi, 1388), 1:920.

¹⁶³⁷ Ca'feriyân, “Muqaddime-i muhakkiq”, 26-30.

gördüğü tasavvuf ve felsefe geleneklerine de eleştiriler getirmiştir.¹⁶³⁸ Benzer iddialarını 1122/1710 yılında¹⁶³⁹ yazdığı *Seyfü'l-mü'minîn* isimli eserinde de tekrarlamış ve sûfler için, “Müslümanların Hristiyanları” tabirini kullanmıştır.¹⁶⁴⁰

Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân isimli tasavvuf ve felsefe geleneğinin eleştirisine yönelik müstakil olarak kaleme aldığı risalede ise genel anlamda *Hidâyetü'd-dâllîn* ve *Seyfü'l-mü'minîn*'deki iddialarını daha da detaylandırmıştır. Bu risalenin içeriğinden onun ciddi bir hadis eğitiminden geçtiği ve artık kendisini fetva verecek bir seviyede gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁶⁴¹ Risalenin girişinde kendisinin eski dini olan Hristiyanlığa karşı *Hidâyetü'd-dâllîn* isimli bir reddiye yazdığını ve bu risalede özellikle Hristiyan teolojisindeki tanrı anlayışının tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalıştığını belirtmiştir. Ona göre Hristiyanlar, tanrının Meryem'in rahmine dâhil olarak İsa'ya hulûl ettiğine ve vaftiz yapmak suretiyle diğer insanların da İsa gibi tanrı olduğu fikrine inanmışlardır. Hristiyan din adamları da bu düşüncenin garabetini perdelemek için talebelere, bu inancın ancak seyrüsülûkle anlaşılabilirliğini, bu aşamaya gelemeyenlerin ve başka din mensuplarının yanında bu inancı anlatmamalarını tembih etmişlerdir.¹⁶⁴² Bu noktada Ali Kulî Beg, eski dinine yönelik eleştirileri kaleme alırken, tasavvufla Hristiyanlık arasındaki fikrî ortaklığın dikkatini çekmeye başladığını belirtmiş ve sûflere yönelik reddiye yazmasına sebep olan hadiseyi şu şekilde aktarmıştır:

Onların [Hristiyanların] fâsid akidelerini reddetmekle meşgulken, zihnime itiraz kabilinde verebilecekleri şu cevap geldi... “Siz sürekli olarak bizim her insanın tanrı olduğu düşüncemizin bâtil olduğunu söylemekte ve görüşlerine başvurduğumuz pederlerimizi ve önderlerimizi buna inanmalarından dolayı melun saymaktasınız. Niçin itikatları bizim itikadımızdan daha tuhaf olan kendi sûflerinize bakmıyorsunuz? Zira onlar, vahdet-i mevcûda inanmakta ve vücûd-i ilâhînin, her varlığa sirayet ettiğini düşünmektedirler. Nitekim sûflerin büyüklerinden Şeyh Şebüsterî şöyle buyurmuştur:

Varlık, kendi kemâliyle bütün imkân âlemine yayılmış...

Bu görünen suretler itibarî, görünüşe tabi.

Görünüşe tabi olan şeyler de var olamaz...

*Sayı çok ama sayılan tek bir şey.*¹⁶⁴³

¹⁶³⁸ Ali Kulî Beg Cedîdü'l-İslâm, *Hidâyetü'd-dâllîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 2089, 145-148.

¹⁶³⁹ Ca'feriyân, “Muqaddime-i muhakik”, 30.

¹⁶⁴⁰ Ali Kulî Beg Cedîdü'l-İslâm, *Tercüme, şerh ve naqd sifr-i peydâyeş-i Tevrât: Seyfü'l-mü'minîn fi kıtâli'l-müşrikîn*, tsh. Resûl Ca'feriyân (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 2009), 112.

¹⁶⁴¹ Cedîdü'l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân”, 1388, 1:911-912, 919-920.

¹⁶⁴² Cedîdü'l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân”, 1388, 1:895.

¹⁶⁴³ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 114.

Hristiyanlık ve Şîa mezhebinin şeytanları olan sûfilerle ilgili yaptığım sınırlı araştırmalar esnasında, Hristiyanlarla her konuda aynı düşüncede olan sûfilerin bazı durumlarını anlatmak ve böylelikle Şîiler, özellikle de âvam, onların hakikatte riya için yaptıkları fakat zâhirde zühd ve takva görünen hallerine, şal giymelerine ve riyâzete girmeleri gibi fiillerine aldanmasınlar, onların pîr ve velilerine inanmasınlar ve bundan dolayı Hristiyanlardan sayılmasınlar diye bu risaleyi yazmayı kendime vazife olarak gördüm.¹⁶⁴⁴

Ali Kulî Beg, tasavvuf geleneğine yönelik eleştirilerinde daha ziyade önceden yazılmış reddiye metinlerinden beslenmiş ve Hristiyan teolojiyle ilişkilendirmesi dışında bu geleneğe karşı özgün eleştiriler ortaya koyamamıştır. Tasavvufun menşeyinin Hristiyanlık olduğunu, ilk dönem sûfilerin bu dinden beslendiğini ve özellikle de vahdet-i vücûd anlayışının bu dinden etkilenilerek sistemleştirildiğini iddia etmiştir. Sûfilerin yöntem olarak da Hristiyanlıktan etkilendiğini, örneğin riyâzet yönteminin Hristiyanlıktaki üçlemenin sır olduğu ve ancak riyâzetle hakikate erişilebileceği düşüncesinden neşet ettiğini belirtmiştir.¹⁶⁴⁵

Ali Kulî Beg, felsefe ve tasavvuf geleneğini aynı düzleme oturtmuştur. Çoğu zaman onun, eleştirilerinde bu iki gelenekten hangisini hedef aldığı bulanıklaşmaktadır. O, ilginç bir mugalataya başvurmuş, sûfi kelimesiyle sofist kelimesindeki *sofinin* aynı kökten geldiğini iddia etmiş ve sûfiliği kadim Yunan felsefesindeki sofistlerle ilişkilendirmiştir.¹⁶⁴⁶

Ali Kulî Beg'in ifadelerinden anlaşıldığına göre kendi döneminde hakikate ve marifete dair her ne varsa Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi filozofların ortaya koyduğunu, kendi pîrlerinin bu filozoflar olduğunu, bu konularda peygamber ve imamların sözlerine ihtiyaç duymadıklarını belirten sûfi-filozof bir kesim bulunmaktadır.¹⁶⁴⁷ Onun bu sözleri, böyle bir kesim olmadığı halde sûfi-filozofları marjinal bir grup olarak resmetme niyetine matuf bir anlatının parçası olması mümkündür. Bu anlatı, benzer bir şekilde Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-felasife*'deki, hakikate dair her ne varsa Sokrat, Eflatun, Aristo ifade etmiştir, diyen bir kesimi çağırıştır. ¹⁶⁴⁸

Felsefe kitaplarının okutulması sonucu Şîiler'in itikadının ifsat olduğunu iddia eden Ali Kulî Beg, medreselerde felsefe kitaplarının okutulmasına karşı çıkmış ve medrese binalarının bin bir zahmetle Şîiler'in dinlerini özellikle de imamların

¹⁶⁴⁴ Ali Kulî Beg Cedîdü'l-İslâm, *Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 960, 3-4; Cedîdü'l-İslâm, "Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân", 1388, 1:896.

¹⁶⁴⁵ Cedîdü'l-İslâm, "Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân", 1388, 1:905.

¹⁶⁴⁶ Cedîdü'l-İslâm, "Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân", 1388, 1:897-898.

¹⁶⁴⁷ Cedîdü'l-İslâm, "Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân", 1388, 1:907.

¹⁶⁴⁸ Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehafütü'l-felasife*, 2.

hadislerini öğrenmeleri için inşa edildiğini fakat maksadı dışına çıkarılarak felsefe kitapları okutulduğunu belirtmiştir. Bununla ilgili oldukça ilginç bir olaya yer vermiştir. Kendisi henüz Müslüman olduğu ve hadislere yeterince vakıf olmadığı dönemde medrese talebelerine dinin temel kaidelerinden birisini sormuş fakat onlar bu soruya cevap vermekte yetersiz kalmışlardır. Bunun üzerine kendisi kıt dinî bilgisiyle bu meseleyi onlara öğretmiştir. Bunun üzerine öğrenciler ondan kendilerini mazur görmesini istemişler ve “Biz felsefe kitapları okuyoruz, yıllardır *Şerhu’l-Hidâye*’den *Şifâ*’ ve *İşârât*’a kadar felsefe kitaplarıyla meşgulüz. Bunlardan dolayı hadis okumaya fırsat bulamadık” demişlerdir.¹⁶⁴⁹

Ali Kulî Beg tasavvuf geleneğiyle ilgili olarak İbnü’l-Arabî, Mevlânâ ve Attâr gibi sûfilerin metinlerinden alıntılar yapıp onların görüşlerini Hıristiyanlık teolojisiyle ilişkilendirmiştir. Bu noktada Pavlus’un iddialarıyla sûfilerin sözleri arasında benzerlikler kurmaya çalışmış ve sûfilere Pavlus ve Hıristiyanların mukallitleri olarak nitelemiştir.¹⁶⁵⁰ Bununla birlikte Şîîler açısından Hıristiyanlığa nispetle tasavvufu yakın tehdit olarak nitelemiş ve halkı aldatma konusunda sûfilerin Hıristiyanlardan daha tehlikeli olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda Şîa’nın avâmının Hıristiyan olmasının uzak bir tehdit olmasına rağmen kolay bir şekilde sûfî olabildiğini iddia etmiştir.¹⁶⁵¹ Ayrıca kendi döneminde meclislerde sûfilere muhabbetlerini izhar eden, onları melun ve merdûd kabul edenleri kınayan bazı Şîîler’in bulunduğunu belirtmiş, bunlarla ilgili olarak sûfî olmadığı halde sûfilere muhabbet besleyenlerin sûfilerden daha günahkâr olduğuna dair fetva vermiştir.¹⁶⁵²

¹⁶⁴⁹ Cedîdü’l-İslâm, *Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân*, 912.

¹⁶⁵⁰ Cedîdü’l-İslâm, *Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân*, 921.

¹⁶⁵¹ Cedîdü’l-İslâm, “*Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân*”, 1388, 1:897.

¹⁶⁵² Cedîdü’l-İslâm, *Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân*, 910-911.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEMATİK TARTIŞMALAR VE SÛFÎ ŞAHSİYETLERİN MEZHEBİ AİDİYETLERİ ÜZERİNE İDDİALAR

1. TEMATİK TARTIŞMALAR

1.1. Sûfî Kelimesinin Kökenine Dair

11/17. asır İmâmiyye Şîası'nda sûfî kavramının kökenine dair iddialar, bu mezhepte tasavvuf düşüncesi üzerine yürütülen tartışmaların da yeni bir durum olduğunu yansıtmaları açısından önemlidir. Bu mezhepte söz konusu kavram üzerine bir literatür gelişmediği için hem tasavvuf muhalifleri hem de sûfiler bu kavramın kökenine dair tartışmalarını Sünnî metinler üzerinden yürütmek zorunda kalmışlardır.

Sünnî metinlerde sûfî kavramının kökeni konusunda bir mutabakat söz konusu olmamakla birlikte basit ve ucuz maliyetli elbiselerin dikildiği sûf (yün), manevî temizliği ifade eden safâ, nefsi tezkiye manasında sâf, ibadette ilk sırada olanlar anlamında saff-ı evvel ve Suffe ashabını ifade eden ashâb-ı Suffe gibi kelimelerden türediğine dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.¹⁶⁵³ Bîrûnî (öl. 453/1061 [?]) ise bu kavramın hikmet anlamındaki Yunanca *sofia* kelimesinden türediğini iddia etmiştir.¹⁶⁵⁴ İmâmiyye Şîası'na mensup tasavvuf muhalifleri ile sûfiler, genel olarak Sünnî metinlerdeki bu açıklamalara yenilerini eklememişler, var olan iddialar arasından kendi anlayışlarını destekleyen açıklamaları doğru kabul etmişler ve bunları Şîî rivayetlerle desteklemişlerdir.¹⁶⁵⁵

Şîî sûfiler, sûfî kavramının Sünnî metinlerdeki açıklamaların önemli bir kısmını kabul etmekle birlikte bunlar arasından yeni bir terkip oluşturmuşlar ve bu kavramın sûf/yün giyen ashâb-ı Suffe'den türediğini iddia etmişlerdir. Fakat rivayetlerde sayıları 400'e ulaştığı bildirilen ashâb-ı Suffe'yi Şîîler için muteber kabul edilen Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer ve Mikdâd'a hasretmişlerdir.¹⁶⁵⁶ Bunun yanında İbn Ebû Cumhûr'un 'Avâli'l-le'âli'de naklettiği Hz. Ali'nin "Tasavvuf, sûftan (yünden) türemiştir. Üç

¹⁶⁵³ Serrâc, *el-Lüma'*: *İslam Tasavvufu*, 22-26; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, 59-66; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*, 1:18-22; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb.*, 95-99; İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs*, 155-158; Sühreverdî, *İrşâdü'l-mürîdîn ve mecdü't-tâlibîn*, 208-209; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2:850.

¹⁶⁵⁴ Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan*, trc. Kıvameddin Burslan, 2. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 11.

¹⁶⁵⁵ Bk. Halhâlî, "Subhâtü'l-envâr", 65-66; Şûsterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 1a; Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 15; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 31-51; İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 6-67.

¹⁶⁵⁶ Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 85; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 41-42; Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 178a.

harftir. *Sâd*; sabır, sâdk ve safâdır, *vâv*; muhabbet (و), vird ve vefâdır, *fâ*; fakirlik, ferdiyet ve fenâdır"¹⁶⁵⁷ sözüne sıklıkla atıf yapmışlardır.¹⁶⁵⁸

Tasavvuf muhaliflerinden bazıları ise, *sûfî* kelimesinin *sofia* kavramından türediği iddiası üzerinde durmuşlar ve bu kavramın tasavvufa evrilmesini şu şekilde açıklamışlardır:

Bil ki, bu isim -tasavvuf- ilk başlarda hak yoldan sapmış hukemâ için kullanılırdı. Daha sonra zındıklardan bir cemaat için kullanıldı. İslam'ın gelmesiyle birlikte Hasan-ı Basrî ve Süfyân es-Sevrî gibi Ehl-i beyt düşmanı ve Ehl-i hilâf'tan [Şîa muhalifi] bir cemaat için kullanılmaya başlandı. Sonraki süreçte Nâsibîler'in [Sünnîler'in] reisi Gazzâlî gibi kişiler onların yolundan yürüdü...¹⁶⁵⁹

Tasavvuf muhaliflerinden bazıları, *sûfî* kelimesinin ashâb-ı Suffe ve *sûf/yün* kavramlarından türediği iddiasına karşı çıkmışlar ve *sûfî*lerin ashâb-ı Suffe ile ilişkisinin bulunmadığını belirtmişlerdir.¹⁶⁶⁰ Bir kısmı ise yün (*sûf*) kavramı üzerinde durmuşlar,¹⁶⁶¹ fakat *sûfî*lere has yünden elde edilmiş elbise giymenin dinen bidat olduğuna dair yeni bir fıkıh inşa etmişlerdir. Hadislerde yün elbise giymenin faziletine dair rivayetleri de ya takiyyeye hamletmişler ya da Hz. Peygamber'in ve imamların zühd gereği giydiği bu elbiseyi sonraki dönemde *sûfî*lerin istismar ettiklerini ve halkı kandırmak için zühd göstergesi olan bu elbiseyi kullandıklarını iddia etmişlerdir.¹⁶⁶² Bunun yanında yün elbise giyme hakkındaki menfi rivayetleri asıl kabul etmişler; Hz. Peygamber'e nispet edilen ve ilk dönem Şîi hadis kaynaklarında bulunmayan “*Ümmetinden isimleri sūfî olan bir kavim çıkmadıkça, ümmetimin üzerine kıyamet kopmaz. Onlar benden değildir. Onlar ümmetimin Yahudileridirler...*”¹⁶⁶³ ve “*Ey Ebû Zer! Ahir zamanda yaz ve kış mevsimlerinde yün giyen bir kavim ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı kendilerini diğerlerinden üstün görecektir. Yerde ve gökte bulunan bütün melekler onlara lanet okurlar...*”¹⁶⁶⁴ rivayetlerini tedavüle sokmuşlardır.

¹⁶⁵⁷ Ahsâî, *‘Avâlî’l-le’âli*, 4:105.

¹⁶⁵⁸ Meclisî, “Tashih ve intikâdî risâle-yi Teşvîku’s-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 87; Horasânî, *Tühfe-i ‘Abbâsî*, 28; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-‘uşşâk*, 76b (103); İstahbânâtî, *Bürhânü’l-mürtâzîn*, 6.

¹⁶⁵⁹ Âmilî, *Sihâmü’l-mâriqa*, 7b (13). Ayrıca bk. Hür el-Âmilî, *Risâletü’l-İsnâ‘aşeriyye*, 15; Cezâirî, *Envârü’n-nu‘mâniyye*, 2:193.

¹⁶⁶⁰ Müellifi Meçhul, *Kitâbü’l-Erba‘în fî me‘â‘ini’l-mutaşavvıfa*, 106b.

¹⁶⁶¹ Cezâirî, *Envârü’n-nu‘mâniyye*, 2:197.

¹⁶⁶² Meclisî, *‘Aynü’l-hayât*, 748-750.

¹⁶⁶³ Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 5b-6a; Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 15b; Hür el-Âmilî, *Risâletü’l-İsnâ‘aşeriyye*, 16, 53.

¹⁶⁶⁴ Âmilî, *Sihâmü’l-mâriqa*, 24a (46); Meclisî, *‘Aynü’l-hayât*, 748-757.

1.2. Hankâhların/Dergâhların Kuruluşu

Muhammed Tâhir Kummî, Molla Câmi'nin *Nefehât*'ta ilk hankâhın kuruluşuyla ilgili aktardığı bir hikâyeyi dönüştürmüş ve tasavvufun Hristiyanlık ve Ehl-i sünnet kökenli olduğunun ispat için kullanmıştır. Aslı Herevî'nin (öl. 481/1089) *Tabakât*'ında geçen hikâyeye göre ilk hankâh, Hristiyan bir emir tarafından Filistin'in Remle şehrinde kurulmuştur. Bu emir bir gün ava çıkar ve yolda ele ele tutuşup koşan iki kişiyi görür. Daha sonra bu kişiler, bir yere otururlar, yemek yerler, sonrasında vedalaşıp ayrılırlar. Onların birbirlerine olan muhabbeti Hristiyan emirin dikkatini çeker. Emir; onlardan birisini çağırır, ona arkadaşının kim olduğunu sorar, bu kişi onu tanımadığını söyler. Buluşmalarının sebebini sorduğunda, “Hiçbir şey değildi” der. Diğer arkadaşının nereli olduğunu sorar, bilmediğini söyler. Aralarındaki muhabbetin sebebini sorar, o da “Bu bizim yolumuzdur” der. Toplandıkları bir yer olup olmadığını sorar, “Yoktur” der. Bunun üzerine Hristiyan emir, Remle'ye gider ve oraya bir hankâh yaptırır.¹⁶⁶⁵

Kummî, bu hikâyeye bağlı olarak sûfilerin hankâhlarını Hristiyan rahiplerin manastırlarına verilen isim olan *savmaa* olarak isimlendirmiş ve ilk hankâhı Hristiyan bir emirin yaptırmasından dolayı hankâhların esasen savmaadan neşet ettiğini ileri sürmüştür. Bunun yanında hikâyede geçmemesine rağmen Hristiyan emirin karşılaştığı iki kişinin Ehl-i sünnet evliyasından olduğunu iddia etmiş ve bu ilave üzerinden hankâhı, Hristiyanlıktan Sünnîliğe geçmiş bir bidat olarak nitelemiştir:

Hiçbir zaman İslam beldelerinde savmaa ve hankâh yoktu. Bilakis İslam beldelerinde inşa edilen ilk savmaa, Hasan-ı Basrî ve şakirtlerinin Basra'da inşa ettiği savmaadır. İlk inşa edilen hankâh ise, Hristiyan bir emirin Ehl-i sünnet evliyası için Şam'da Remle'de yaptırdığı binadır. Eğer hankâh ve savmaa arasındaki farkı sorarlarsa, cevap olarak derim ki; savmaa, Hristiyanların ibadet etmek için inşa ettikleri hücredir. Hankâh ise birkaç hücreden oluşan, Hallâc ve Bâyezîd tabilerinin toplanmak için bina ettikleri yapıdır. Şiîler arasında hiçbir zaman savmaa ve hankâhın olduğu duyulmamıştır...¹⁶⁶⁶

Kummî, hankâhın Sünnîler'e ait bir bidat olduğunu belirtmiş ve tarih boyunca Kum, Esterâbâd, Sebzevâr, Cebeliâmil ve Hille gibi Şiî beldelerde hankâhın olmamasının da Şîa'da tasavvuf düşüncesinin bulunmadığının en güçlü delillerinden olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Şiî beldelerde Ehl-i beyt mensuplarının ve Şiî büyüklerin kümbetleri bulunduğu halde Sünnî beldelerde onların velilerinin

¹⁶⁶⁵ Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî, *Tabakâtü's-şûfiyye*, thk. M. Server Mevlâyî (Tahran: İntişarat-ı Tus, 1362), 8. Ayrıca bk. Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Molla Câmi, *Nefehâtü'l-üns min hazâratü'l-kuds*, thk. W. Nassau Lees (Calcutta : W. N. Lees Press, 1858), 34.

¹⁶⁶⁶ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 31.

hankâhlarının olması da bunun kesin delilidir.¹⁶⁶⁷ Nitekim Ca‘fer es-Sâdık’ın “Müslümanın savmaası evidir. Orada gözünü, dilini, nefsin ve iffetini korur”¹⁶⁶⁸ sözü de bir Şîi için hankâhı tanımlamakta ve hankâh olarak evlere işaret etmektedir.¹⁶⁶⁹

Kummî’nin bu anlatısı oldukça etkiliydi ve bundan dolayı Şîi sûfîler onun iddialarına ikna edici cevap üretmekte zorlanmışlardır. Bu aynı zamanda, Safevîler öncesi Şîi gelenekte belirgin bir tarikat yapılanmasının olmadığı ve bazı tarikatların sonradan şiîleştiğinin önemli bir kanıtıydı. Muhammed Takî Meclisî, Kummî ile münazarasında Şîi beldelerde hankâhın bulunmadığı iddiasını cevapsız bırakmış, bunun yerine hankâhın bidat olduğuna dair iddiayı geçersiz kılmaya çalışmıştır. Meclisî’ye göre imamlar zamanında bulunmamasından dolayı hankâhların bidat olduğuna hükmedilemez. Çünkü onlar zamanında medreseler de mevcut değildi. Eğer hankâhlar bidatse, medreseler de bidattir. Kummî ise Meclisî’nin bu cevabına tepki göstermiş ve kendi sözlerine, özellikle Şîi beldelerde hankâhların bulunmadığına dair iddiasına alakasız cevap verildiğini ve asıl meselenin ıskalandığını belirtmiştir.¹⁶⁷⁰

1.3. RİYÂZET ve UZLET

1.3.1. Riyâzetin Kökeni

Tasavvuf geleneğinde iki tür riyâzet ve uzlet ön plana çıkmıştır. Bunlardan birisi *riyâzât-ı şâkka* olarak da isimlendirilen ve sûfîlerin genelde şeriata uygun görmedikleri çok az yeme, hiç hayvanî gıda tüketmeme, bedenî ihtiyaçlarını ihmal etme ve evlenmeme gibi katı riyâzet; bir diğeri de marifetin mukaddimesi olarak görülen ve dünyaya meyli artırmayacak, ibadetlerin devamlılığı için takatten düşürmeyecek kadar dünya nimetlerinden faydalanmayı ve asgari geçimi temin edecek nispette çalışmayı temsil eden mutedil riyâzettir.¹⁶⁷¹ Şîi sûfîler -en azından eserlerine yansıdığı kadarıyla- ikinci tür riyâzeti tercih etmişler; bu riyâzetin şeriata uygun olduğunu ve bu yöntemi bizzat imamların tavsiye ettiğini iddia etmişlerdir. Şîi tasavvuf muhalifleri ise sûfîler için ilk tür riyâzeti ön plana çıkarmışlar, onların şeriata muhalif bir riyâzeti tercih ettiklerini ileri sürmüşler ve bu yönüyle de tasavvuf geleneğindeki genellikle şeriata uygun görülmeyen riyâzet yöntemlerini Şîi sûfîlere hamletmişlerdir.

Şîi tasavvuf muhaliflerine göre sûfîler, Allah’ın helal kıldığı yiyecekleri kendilerine haram kılmışlar, Hz. Peygamber’in sünneti olduğu halde evlenmeyi terk

¹⁶⁶⁷ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh”, 1388, 1:847.

¹⁶⁶⁸ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû‘ mine’l-Kâfî*, 8:128.

¹⁶⁶⁹ Kummî, *Tühfetü’l-ağyâr*, 1336, 31.

¹⁶⁷⁰ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh”, 1388, 1:847-848.

¹⁶⁷¹ Serrâc, *el-Lüma’*: *İslam Tasavvufu*, 497-503; Selçuk Eraydın, “Çile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8:315-16.

etmişler, bütün nebîler ve imamlar geçim için bir meslek sahibi olduğu halde çalışmayı terk edip dilencilik yaparak halkın üzerine yük olmuşlar ve imamların sünneti olduğu halde hayvanî gıdaları tüketmeyi terk etmişlerdir. Ayrıca katı bir riyâzetten sonra vuslata erdiklerini ve bunun sonuncunda kendilerinden şeriatın yükümlülüklerinin sâkıt olduğunu ve artık ilim tahsiline ihtiyaç duymadıklarını iddia etmişlerdir.¹⁶⁷² Sûfilerin riyâzet ve uzlet yöntemleri; Hristiyanlığa ve Hint din adamlarına has olan ruhbanlıktır ve bu tarz uygulamalar İslam'da nesh edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in "*İslam'da ruhbanlık yoktur*"¹⁶⁷³ ve "*Müslümanın ruhbanlığı, Allah yolunda cihat etmesidir*"¹⁶⁷⁴ gibi sözleri ve ayrıca yine Hz. Peygamber'in oruç tuttuğu halde iftar etmeyen, eşinden uzak duran, sürekli eski elbiseler giyen, güzel koku sürünmeyen ve halktan uzaklaşarak uzlet hayatı yaşayan sahâbîlerin yaptıklarının İslam'a uygun olmadığını söylemesi de Müslümanlar için sûfilerin tatbik ettiği şekliyle riyâzetin yasaklandığının kanıtıdır.¹⁶⁷⁵ Bundan dolayı sûfilerin uyguladıkları riyâzet yöntemleri bidattir, bidat dalalettir, dalalet ehli de cehennemliktir.¹⁶⁷⁶

Şîî tasavvuf muhalifleri, sûfiler aleyhine menfi bir algı oluşturmak için her tür veriyi dönüştürmüşler ve benzerlikler veya ilişki ağları üzerinden sûfilerin fiillerinin kökenine dair iddialar ortaya atmışlardır. Riyâzet ve uzletin kökeni olarak da özellikle Hint dinleri, Hristiyanlık ve Ehl-i sünnet üzerinde durmuşlardır.¹⁶⁷⁷ *Kitâbü'l-Erba'in fi mefâ'ini'l-mutaşavvıfa* yazarı sûfilerin inançta Hristiyanlar, fûrûda Hintliler gibi olduklarını ifade etmiş,¹⁶⁷⁸ *Hadîkatü's-Şî'a* yazarı, riyâzet ve uzleti tamamıyla Hint

¹⁶⁷² Âmilî, *Sihâmü'l-mârika*, 8a (14); Cezâirî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:193-197; Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fi mefâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 69a-b.

¹⁶⁷³ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:17.

¹⁶⁷⁴ Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 277-278; Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Müsevî el-Hüseynî Cezâirî, *Nürü'l-envâr* (Beyrut: Dârü'l-Mehaccetü'l-Beydâ, 1420), 371.

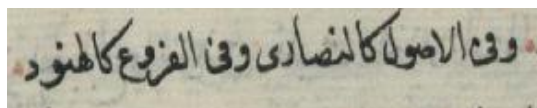
¹⁶⁷⁵ Şûsterî, *Dürre-yi Fâhira*, 3a-4a; Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 278-280; Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ aşeriyye*, 102-103; Kummî, *Tühfetü'l-aşyâr*, 1336, 36-37; Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fi mefâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 69b.

¹⁶⁷⁶ Tasavvuf muhalifleri, *el-Kâfi*'deki Ca'fer es-Sâdık'ın "Her bidat dalalettir, her dalalet de ateş/cehenneme doğru giden bir yoldur" sözüne atıfla bu hükmü verirler. Bk. Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 1:56; Kummî, *Tühfetü'l-aşyâr*, 1336, 78; Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 271, 277; Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 16a-b.

¹⁶⁷⁷ "ولم يفعل أحد من الشيعة في زمن الأئمة عليهم السلام وأكثر الصوفية يعترفون به ولا ينكرون إن هذه الطريقة مستحدثة فيما بين الشيعة... بأن هذه الرياضة من قاعدة أعداء الدين قديما وحديثا كالنصارى وكفار الهند وصوفية العامة."

"İmamlar (a.s.) zamanında Şîîler'den hiç kimse [riyâzet] yapmadı. Sûfilerin çoğunluğu bunu kabul eder ve bu yolun Şîîler arasında sonradan ortaya çıktığını inkâr etmezler... Riyâzet, geçmişte ve halihazırda Hristiyanlar, Hint kafirleri ve Ehl-i sünnet sûfileri gibi din düşmanlarının [benimsediği] kurallardandır."

Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ aşeriyye*, 97-98.



dinleri ve Brahmanizm'le ilişkilendirmiştir.¹⁶⁷⁹ Ni'metullâh Cezâirî, Hristiyanların evlenmeme, kendilerini hadım etme, boyunlarına halka geçirme, kendilerini ibadethanelerin direklerine bağlama gibi aşırı riyâzetlerini örnek verip, “Size cihat yazılmıştır. Çünkü o ümmetimin ruhbanlığıdır”¹⁶⁸⁰ ve “Ümmetimin hadım olmasından maksat oruçtur”¹⁶⁸¹ gibi rivayetlerin bu tarz riyâzetleri yasakladığını fakat buna rağmen İslam ümmetinden sûfîlerin, Hristiyanların riyâzetlerini devam ettirdiklerini iddia etmiştir:

Bu ümmet içinde Hristiyanların riyâzetini devam ettiren bir taife kaldı. Hristiyanların usulünü takip eden ve hatta daha çirkinlerini yapanlar sûfîlerdir. Fakat onlar, Hristiyanların fiillerinin isimlerini değiştirmişler; el çırpma, gınâ, vecd ve kendinden geçme gibi zikir çeşitlerini ve lohusa kadınlar gibi erbaîn/çileyi icat etmişlerdir... Onların Müslümanlara verdikleri zararlar, kardeşleri olan Hristiyanlardan daha şiddetlidir... Onların imamlar zamanında yaşayan ilkleri, imamlara muhaliftiler. İmamlardan sonra günümüze kadar onların düşmanlığı bu kez din ulemasına karşı olmuştur.¹⁶⁸²

Şeyh Ali Âmilî, sûfîlerin riyâzet anlayışını ve buna bağlı olarak marifete dair bilgilerini hem Sünnîlik'le hem de Hint dinleriyle ilişkilendirmiştir.¹⁶⁸³ Kummî ise, İslam'da riyâzet ve ruhbanlık anlayışını ilk ortaya atanın Sünnî sûfî ve Ehl-i beyt düşmanı olarak nitelediği Hasan-ı Basrî olduğunu iddia etmiştir:

Müslümanlar arasında ruhbanlığı ilk yayan kişi, bidat ve dalalet deryasına batmış ve bedbahtların reisi olan Hasan-ı Basrî'dir. Onun şakirtlerinden Râbia el-Adeviyye, Habîb el-Acemî, Mâlik b. Dînâr ve diğerleri Basra'da savmaa bina ettiler, orada oturdular, evliliği, et yemeyi, güzel koku sürünmeyi ve nebevî sünneten pek çok şeyi terk ettiler. Keramet ve mucize iddiasında bulunarak Ehl-i sünnet'in avamını aldattılar. Daha sonra Şakîk-ı Belhî ve İbrâhîm b. Edhem gibi Belhli bir cemaat, bu yolu Hasan-ı Basrî'den ve şakirtlerinden öğrendi ve git gide bu yol, Belh ve Mâverâünnehir'in diğer beldelerinde ve Horasan'da yayıldı ve meşhur oldu.

Bil ki, Hasan-ı Basrî, ruhbanlığı yayan, bidat ve dalaletin şîârı, Müminlerin Emiri'nin [Hz. Ali] düşmanı, Âişe taraftarı ve onun askeri idi. Bundan dolayı Haccâc b. Yûsuf onu severdi.¹⁶⁸⁴

Kerbelâi daha farklı bir ilişki kurarak, tasavvuf geleneğindeki riyâzetin Nesturî Hristiyanlık kökenli olduğunu iddia etmiştir. Onun iddiasına göre sûfîler, Nesturîlerden

¹⁶⁷⁹ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 762.

"این جماعت که دعوی کشف و کرامات می کنند از گوشه نشینان براهمه و ریاضت کشان هند و غیره کسب کرده اند."

¹⁶⁸⁰ Cezâirî, *Nûrî'l-envâr*, 371.

¹⁶⁸¹ Cezâirî, *Nûrî'l-envâr*, 371.

¹⁶⁸² Cezâirî, *Nûrî'l-envâr*, 371.

¹⁶⁸³ Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, 8a (14).

¹⁶⁸⁴ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 32-33.

çokça riyâzet çekildiğinde, hayvanî gıdalar ve bedenî lezzetler terk edildiğinde kişinin cevherinin saflaşacağı, bunun neticesinde yer de ve gökte olan her şeyin sırrına muttali olacağı, hiçbir şeyin ondan gizli kalmayacağı ve artık Allah'ı açık bir şekilde göreceği şeklindeki görüşleri almışlar¹⁶⁸⁵ ve buna felsefî gelenekten istifadeyle vahdet-i vücûd anlayışını eklemişlerdir. Bunun sonucunda felsefe ve Nesturî Hristiyanlık karışımı bir tasavvuf düşüncesi ortaya çıkmıştır.¹⁶⁸⁶

Şîî sûfîlerin uygulamalarında -en azından eserlerine yansıdığı kadarıyla- tasavvuf muhaliflerinin nispet ettikleri riyâzet çeşitlerinin izlerini bulmak zordur. Aksine onlara göre, tasavvuf muhaliflerinin resmettiği riyâzet çeşitleri imamların yoluna muhalif bir bidattir ve ifratı temsil etmektedir. Sûfîler şeriata uygun olarak riyâzette mutedil bir yol takip ederler. İlim tahsili -her ne kadar tasavvuf muhaliflerine kıyasla ilim tanımlamaları farklı olmakla birlikte- her mümine vaciptir, kendilerinden dinî yükümlülüklerin (teklifin) sâkıt olduğu iddiası iftiradan ibarettir, aksine sûfîler ibadetlere daha fazla önem verirler, haram dışında şüpheli olanları terk ederler ve ruhsatlardan da azamî seviyede yararlanırlar. Sûfîlerin evlenmemek gibi bir adetleri bulunmamaktadır, bilakis onlar evlenmekte ve evlat sahibi olmaktadırlar. Tasavvuf muhaliflerinin anlattığı riyâzet çeşidi kendilerine değil, İsrâkîler'e, Hintliler'e, Hristiyanlara ve Kalenderîler'e aittir. Onlar kasıtlı olarak avam nezdinde sûfîleri itibarsızlaştırmak için bu tarz riyâzet uygulamalarını Şîî sûfîlere nispet etmişlerdir.

Hüseyin Zâhidî(11/17. asır), İsrâkîler'in ve sûfîlerin riyâzeti olmak üzere riyâzette iki farklı yöntem bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre Platon'un tabileri olan İsrâkîler, her durumda kendilerine aklı senet yapmışlardır ve onların riyâzetinde şeriata ve imamların yoluna tabi olmak gibi bir amaç bulunmamaktadır. Sûfîlerin riyâzeti ise Hz. Peygamber'in şeriatına ve masum imamların yoluna mutabıktır, ayet ve hadislerle dayanmaktadır. Çünkü kötülükleri emreden nefis-i emmâre ile mücadele; nebîlerin, masum imamların ve muttakilerin yoludur.¹⁶⁸⁷ Hekîm Mü'min, Hristiyanların uyguladığını şekliyle ruhbanlığın yasaklandığını fakat zâhidliğin masum imamların ve Şîîliğin şîârı olduğunu, nitekim Hz. Peygamber'den naklen “*Ali'nin Şîası karnı aç, dudağı kuru, ağır başlı, ilim sahibi ve şefkat sahibi kimselerdi. Onlar ruhbanlıklarıyla bilinirlerdi*”¹⁶⁸⁸ ve “*Ey Ali, senin kardeşlerinin dudakları soluktur, onlar yüzlerine*

¹⁶⁸⁵ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 41-42.

¹⁶⁸⁶ Kerbelâî, *Sirâcü's-sâlikîn*, 86-88.

¹⁶⁸⁷ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 1389, 29-30.

¹⁶⁸⁸ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, 2:233.

yansıyan ruhbanlıkla tanınırlar”¹⁶⁸⁹ rivayetlerinin de buna delalet ettiğini belirtmiştir.¹⁶⁹⁰ *Fütûhu’l-mücâhidîn* yazarı ise kendilerine nispet edilen riyâzet türlerinin Kalenderîler’e ve Mübâhiyye’ye ait olduğunu ifade etmiş ve kendi riyâzetlerinin masum imamların yoluna mutabık olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹¹

Zehebiyye şeyhi İstahbânâtî tasavvuf muhaliflerinin riyâzetin Sünnî menşei olduğu iddialarına cevabında, riyâzetin Şîî kökenli fakat bu yolda ifratın Sünnî menşei olduğunu iddia etmiş ve her ne kadar tarihî rivayetler aksi yönde olsa da riyâzette ifratı temsil ettiğini iddia ettiği Süfyân es-Sevrî üzerinden Şîî sûfîlerin riyâzetinin şeriata ve imamların yoluna uygun olduğuna dair bir inşaya girişmiştir. Onun iddiasına göre, Abbasi halifeleri, fıkıh alanında ve manevî hastalıkları tedavi etmede meşhur olan Ca’fer es-Sâdık’ı etkisizleştirmek ve Ehl-i beyt mensuplarına yaptıkları zulmü gizlemek için onun karşısına fıkıhta Ebû Hanîfe’yi, tasavvuf alanında bu dönemde zâhidliği ve âbidliğiyle meşhur olan Süfyân es-Sevrî’yi çıkarmışlar ve bu alanlarda ihtiyaç olması durumunda halka, Ca’fer es-Sâdık yerine Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî’ye gitmelerini emretmişlerdir. Süfyân es-Sevrî ise mutedil riyâzeti tavsiye eden imamların sünnetini geçersiz kılmak için ruhbanlık ve evlenmemek gibi şeriata muhalif ve riyâzette ifratı temsil eden bir yol tutturmuş ve insanları bu yolu takip etmeleri konusunda teşvik etmiştir.¹⁶⁹²

1.3.2. İmamların Zühd Anlayışı

Şîî kaynaklarda Ca’fer es-Sâdık’ın, yaşadığı dönemde insanların en zâhidi olduğu¹⁶⁹³ bilgisine yer verilmekle birlikte, *el-Kâfî*’deki bazı rivayetleri esas alırsak Süfyân es-Sevrî ve Abbâd b. Kesîr el-Basrî gibi meşhur zâhidlerin onu yetirince zâhid bulmadıkları anlaşılmaktadır. Bir rivayete göre Süfyân es-Sevrî, Ca’fer es-Sâdık’ın üzerinde bembeyaz bir elbise görmüş ve bu elbiseyi giymesinin uygun olmadığını

¹⁶⁸⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Emâli’-ş-şadûk* (Necf: Mektebetü’l-Haydariyye, 1389), 503.

¹⁶⁹⁰ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 13b-14a (25-26).

¹⁶⁹¹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu’l-mücâhidîn*, 18b.

¹⁶⁹² İstahbânâtî, *Bürhânü’l-mürtâzîn*, 181-182.

İstahbânâtî’nin resmettiği Süfyân es-Sevrî ile kaynaklardaki Süfyân es-Sevrî arasında ciddi farklılıklar söz konusudur. Süfyân es-Sevrî üç kez evlilik yapmış ve çocukları olmuştur. Evliliğin kişinin zühdünü ihlal etmeyeceğini belirtmiştir. Ticaretle uğraşmış ve zâhidin geçim için başkalarına yük olmaması gerektiğini söylemiştir. Abbasi halifelerine sürekli muhalefet etmiş, onları yüzlerine karşı eleştirmiş, bu yüzden tutuklanmıştır. Emevî ve Abbasî halifelerinin Ehl-i beyt mensuplarına yönelik olumsuz muamelelerine karşı çıkmış ve hatta bu yüzden onun Şîî olduğunu iddia edenler bile olmuştur. Ayrıca Halife Mansur’un ve Mehdi’nin kadılık teklifini de reddetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-aşfiyâ*, 7:3-144; Ömer Faruk Akpınar, “Süfyân es-Sevrî’nin Hayatı ve Eserleri,” *Usûl: İslam Araştırmaları*, 22 (2014): 115-167. Aynı şekilde İmam Ebû Hanîfe de kadılık teklifini reddettiği için hapsedilmiş ve dövülmüştür.

¹⁶⁹³ Hillî, *Nehcü’l-hak ve keşfü’ş-şıdk*, 257; Hillî, *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecridi’l-i’tikâd*, 374.

söylemiştir. Ca'fer es-Sâdık ona "Resûlullah zamanında kıtlık ve yokluk hakimdi. Fakat daha sonra nimetler bollaştı. Bu nimetlere en layık olanlar da fâcirler değil iyilik sahipleridir, münafıklar değil müminlerdir, kafirler değil Müslümanlardır..." sözleriyle karşılık vermiştir.¹⁶⁹⁴

Başka bir rivayette Süfyân es-Sevrî, Mescid-i Harâm'da yürürken kıymetli ve gösterişli bir elbise giymiş olan Ca'fer es-Sâdık'ı görmüş ve ona "Ey Resûlullah'ın oğlu! Ne Resûlullah, ne Ali, ne de dedelerinden birisi böyle bir elbise giydi" diyerek tepki göstermiştir. Ca'fer es-Sâdık, bu sözlere "Resûlullah zamanında kıtlık ve yokluk hakimdi; o kendi zamanına ve imkanına göre davranmıştır. Fakat sonraki dönemde nimetler bollaştı. Bu nimetlere en layık olanlar da iyilik sahipleridirler" şeklinde karşılık vermiş ve "De ki: 'Allah'ın kulları için yarattığı süsü, temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı?'"¹⁶⁹⁵ ayetini okuyarak "Biz Allah'ın verdiklerinden istifade etmeye en layık kişileriz. Ey Süfyân! Ne var ki sen benim üzerimde insanlar için giydiğim elbiseyi görüyorsun" demiştir. Bunun üzerine Süfyân es-Sevrî'nin elinden tutmuş, onu kendine doğru çekmiş, üzerindeki kıymetli elbisesinin altındaki kaba ve basit elbiseyi göstererek "Bu, kendi nefsim için olan ve insanlara göstermediğim elbisedir" buyurmuştur. Daha sonra Süfyân es-Sevrî'nin basit ve kaba elbisesini kaldırdığında altından yumuşak (kıymetli) bir elbise görmüş ve bunun üzerine ona "Sen üsttekini insanlar için, alttakini nefsin hoş etmek için giymişsin" şeklinde tepki göstermiştir.¹⁶⁹⁶

Benzer içeriğe sahip başka bir rivayette ise Ca'fer es-Sâdık'ın tartıştığı kişi Abbâd b. Kesîr el-Basrî'dir. Basrî tavaf esnasında Ca'fer es-Sâdık'ın elbisesini çekmiş ve dedesi Hz. Ali'yi temsil ettiği için giydiği bu elbisenin kendine uygun olmadığını söylemiştir. Ca'fer es-Sâdık, Hz. Ali'nin kendi zamanına göre giyindiğini, eğer bu zamanda onun gibi giymesi durumunda insanların şöhret için bu elbiseleri giydiğini zannedeceklerini söylemiştir.¹⁶⁹⁷

Diğer bir rivayette ise ismi zikredilmeyen bir şahıs, Ca'fer es-Sâdık'ın huzuruna gelmiş ve ona "Allah seni ıslah etsin. Sen dedin ki, Ali b. Ebî Tâlib kaba elbiseler giyerdi, dört dinarlık bir gömlek veya benzer şeyler giyerdi. Fakat senin üzerinde yeni elbiseler görüyoruz" sözleriyle tepki göstermiştir. Ca'fer es-Sâdık, ona "Ali b. Ebî Tâlib, garip karşılanmayacak bir zamanda o elbiseleri giyyordu. Eğer günümüzde aynı elbiseleri giyseydi, meşhur olurdu (garip karşılanırdı). En iyi elbise her dönemde

¹⁶⁹⁴ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 5:65.

¹⁶⁹⁵ el-A'raf 7/32.

¹⁶⁹⁶ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 6:442.

¹⁶⁹⁷ Bk. Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 6:443. Benzer bir rivayet için bk. Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 6:443-444.

insanların kıyafetlerine uygun olanıdır. Ne var ki, Ehl-i beyt'ten mehdi zuhur ettiğinde Ali'nin elbiselerini giyecek ve onun yolundan yürüyecektir"¹⁶⁹⁸ cevabını vermiştir.

Tasavvuf muhaliflerinin tamamı eserlerinde bu rivayetlere yer vermişler; metinde geçmediği halde Ca'fer es-Sâdık'la tartışan kişileri sûfî olarak nitelemişler ve bu rivayetlere iki farklı anlam yüklemişlerdir:

a) Bazıları, klasik Şîî edebiyatındaki zâhid imamlar anlatısında bazı değişiklikler yapmışlar ve sûfîlerin zühd anlayışlarını imamlara dayandırma girişmelerinin önüne geçmeye çalışmışlardır. Safevîler öncesi Şîî gelenekte imamların hayatıyla ilgili anlatıda onların yaşadıkları dönemde insanların en zâhidleri oldukları¹⁶⁹⁹ ve hatta zâhid olarak meşhur olan Şakîk-ı Belhî (öl. 194/810) ve Bîşr el-Hâfî (öl. 227/841) gibi sûfîlerin bile zühd konusunda onlara gıpta ettiklerine dair bir anlatı söz konusuydu.¹⁷⁰⁰ Bu anlatıdaki temel amaç; dönemlerinde en alim, en faziletli, en âbid ve en zâhid olmaları yönüyle on iki imamın, imamete diğer insanlardan daha layık olduklarını ispatlamaktır.

Zâhid imamlar anlatısı, Safevîler dönemine kadar sorun olmamıştı ve imamların hilafete en uygun kişiler olduğunun ispatı noktasında en fazla müracaat edilen delillerden birisiydi. Fakat tasavvuf düşüncesi üzerine kutuplaşmanın yaşandığı Safevîler döneminde, zâhid imamlar anlatısı Şîî sûfîlerin zühd anlayışlarını destekler mahiyetteydi. Şîî kaynaklarda, Hz. Ali'nin zâhidlerin ve âbidlerin lideri olduğuna dair bilgiler de Şîî sûfîlerin zühd anlayışının ve hatta bütün olarak tasavvufun Şîî kaynaklı olduğuna dair söylemlerini destekler mahiyetteydi.¹⁷⁰¹

Dönemin meşhur sûfîlerinden Halhâlî'nin gördüğü bir rüya da Ehl-i beyt'in yolunu takip eden bir Şîînin, ahirette kurtuluşa ermesi için zâhid olması gerektiğine işaret etmekteydi:

Bu fakîr, hakîr rüyasında Ehl-i beytiyle birlikte Allah'ın velisi Emir Ali'yi (a.s.) gördü. Dervişlerin kulübesine benzer bir mekandaydılar. Orada bir hasır, kerpiç ve kilden yapılmış kazandan başka bir şey yoktu. Hazret'in üzerinde eski bir hırka, kalın ve kaba kumaştan yapılmış bir elbise vardı. Bana, "Evimizi ve elbisemizi gördün mü?" diye sordu. Ben de "Evet" dedim. Buyurdu ki, "Şu kazanda şimdiye kadarki günlerimizde iki kez bir şeyler pişirdik. Her kim, kendisini bizden sayarsa ve bizim dostumuz bilirse, onun

¹⁶⁹⁸ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, 1:411.

¹⁶⁹⁹ Şeyh Sadûk, *Emâli's-sadûk*, 157-158, 485; Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*, thk. Yûsuf el-Bagâî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1412), 2:108-120, 4: 161-170, 392; İbn Tâvûs, *eş-Şarâ'if fi ma'rifeti mezâhibi't-tavâ'if*, 278-279.

¹⁷⁰⁰ Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*, 55-65; Hillî, *Nehcü'l-hâk ve keşfü's-sıdk*, 244-259; Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, 363-364, 374; Âmülî, *el-Keşkûl fî mâ cerâ alâ âli'r-resûl*, 126b.

¹⁷⁰¹ Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 93-98; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 167-179.

dünyadaki evi, elbisesi ve yiyecekleri böyle olmalıdır. Ta ki ahirette bize ulaşsın ve kurtuluşa ersin.¹⁷⁰²

Bazı tasavvuf muhalifleri, imamların zâhid olduklarına dair rivayetlerin Şîî sûfiler tarafından istismar edildiğini düşündüklerinden dolayı, bu anlatıda bazı değişiklikler yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu noktada, Süfyân es-Sevrî ve Abbâd b. Kesîr el-Basrî gibi meşhur zâhidlerin Ca'fer es-Sâdık'la zühd konusu üzerine yaptıkları tartışmalara dair rivayetlere sıklıkla atıf yapmışlardır. Onlara göre bu rivayetler, imamların zâhidâne yaşamlarının bilinçli bir tercih olmayıp, imkanların sınırlılığından kaynaklandığına delalet etmektedir. Bazı dönemlerde fakruzarûret içerisinde yaşamış olmaları, sûfilerin iddia ettiği gibi zühdün dince ve imamlarca muteber kabul edildiğinden dolayı değildi. Çünkü onlar, imkanlar el verdiğinde “Allah nimetlerini kulunun üzerinde görmek ister” hadisine binaen refah içinde yaşamışlar, kıymetli elbiseler giymişler ve bolca et tüketmişlerdir.¹⁷⁰³

Nimetullâh Cezâîrî, farklı bir yorumla imamların zâhidâne yaşamlarının sadece hilafet dönemlerini kapsadığını iddia etmiştir. Ona göre Hz. Ali, halife olana kadar leziz yemekler yemiş ve pahalı kıyafetler giymiştir. Halife olduğunda her konuda zâhidâne bir yaşam sürmüştür. Diğer imamlar ise halife olmadıkları için gösterişli elbiseler giymişler ve leziz yemekler yemişlerdir. Onların davranış şekli, Allah nimetleri bol verdiğinde istifade etmek, nimetler azaldığında buna kanaat etmek şeklindeydi.¹⁷⁰⁴

Tasavvuf muhaliflerinin imamların zühd anlayışına dair yeni tanımlamaları, bazı açılardan daha önceki Şîî akideyle çelişmekteydi. Çünkü, imamların diğer insanlara nispetle daha zâhidâne bir hayat sürmeleri, imamete daha layık olmalarının delilleri arasında sayılmaktaydı. Muhtemelen onlar, bu yeni tanımlamanın daha önceki anlayışı geçersiz kıldığının farkında değillerdi.

b) Her ne kadar bazı kaynaklarda Süfyân es-Sevrî'nin Ca'fer es-Sâdık'la iyi ilişkilere sahip olduğu, Ehl-i beyt'e yapılan zulümlerden dolayı yönetime muhalefet ettiği ve bundan dolayı Şîî olduğu bilgilerine yer verilse de¹⁷⁰⁵ tasavvuf muhalifleri, bu iddialara karşı çıkmışlar ve Süfyân es-Sevrî'yi Sünnî sûfi olarak nitelemişlerdir. Söz konusu rivayetlerin de iki manaya tekabül ettiğini belirtmişlerdir: i) Süfyân es-Sevrî ve Abbâd el-Basrî özelinde bütün sûfiler, sürekli olarak imamlara düşmanlık sergilemişlerdir, ii) Ca'fer es-Sâdık ve diğer imamlar, sûfilerin zühd anlayışına karşı

¹⁷⁰² Halhâlî, “Meşriku't-tevhîd”, 139.

¹⁷⁰³ Cezâîrî, *Riyâzü'l-ebrâr*, 2:145-146; Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 285-296.

¹⁷⁰⁴ Cezâîrî, *Riyâzü'l-ebrâr*, 3:199.

¹⁷⁰⁵ Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, 7:264-266; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*, 4:262-263, 270.

çıkılmışlardır.¹⁷⁰⁶ Muhammed Tâhir Kummî ise, bu rivayetlerin tasavvufun Sünnî menşei olduğunu en önemli delillerden birisi olduğunu iddia etmiş ve bunu şu şekilde ifade etmiştir:

Bu cemaatin [sûfîlerin] yolunun, Sünnîlerin yolu olduğunu başka bir delili de, dört kitaptan birisi olan Küleynî'nin kitabında [*el-Kâfî*] zikredildiği üzere, onların pirlerinden birisi olan Süfyân es-Sevrî, Hazreti İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (a.s.) meclisine gelmiş ve ona itiraz etmiştir. Konuşmasının içeriği şu şekildeydi: “Giydiğin bu elbise kıymetlidir (pahalıdır) ve sana münasip değildir.” Hz. İmam (a.s.), Kur'ân ve hadislerle onun bu sözlerini çürütünce, bu şakî onun meclisinden çıkmıştır...Diğer bir rivayete göre onların pirlerinden Abbâd el-Basrî, Hazret'in [Ca'fer es-Sâdık] meclisine gelmiş ve Süfyân es-Sevrî'ye benzer sözlerle ona itiraz etmiştir. Hazret, onun sözlerini de çürütünce, o da hüsrân ve hayal kırıklığıyla [meclisten] çıkmıştır. O halde açıkça görülmektedir ki, her zaman Sünnîler arasında bulunan bu taife, sürekli olarak imamlarımıza düşmanlık göstermişlerdir.¹⁷⁰⁷

İlginç tarafı Şîî sûfîler, neredeyse geçmişte yaşamış bütün sûfîlerin Şîî olduğunu iddia etmiş olmalarına rağmen, sadece Süfyân es-Sevrî gibi birkaç sûfîyi bunun dışında tutmuşlardır. Tasavvuf muhaliflerinin Süfyân es-Sevrî özelinde sûfîlerin tamamının imamların düşmanı olduğuna dair bir anlatı inşa etmelerine karşılık Şîî sûfîler; onun tasavvuf geleneğinde bir istisna olduğunu ve onun gibi imamlara muhalefet etmiş bir sûfînin gerçek tasavvuf anlayışını temsil etmediğini belirtmişlerdir. Şîîler arasında hak yoldan sapanların Şîîliği lekelemeyeceği gibi, Süfyân es-Sevrî gibi şahısların da imamların şeriatına bağlı sûfîlerin yoluna lekelemeyeceğini iddia etmişlerdir.¹⁷⁰⁸

Muhammed Dehhorgânî (öl. 1073/1663) isimli bir âlim 1071/1661 yılında yazdığı *Keşfü'l-ğumûz* isimli çeşitli sorular hakkında verdiği fetvalardan oluşan eserinde, “veli” kavramının kullanımıyla ilgili bir soruya verdiği cevapta; hem imamlarla velilerin konumlarının farkını tayin etmeye, hem de geçmişte yaşamış sûfîleri Şîî tarihi açısından tasnife tabi tutmaya çalışmıştır:

Veli; ilk olarak tasarrufta bulunma manasına gelir ve bu mana sadece Allah azze ve celle, Resûlullah ve masum imalara (s.a.) mahsustur...İkincisi muhabbet ve dostluk manasındadır...İkinci manaya göre müminlerden bir cemaate [şeyhlere] evliya denilebilir...Halk arasında meşhur olmuş şeyhler üç çeşittir. İlki, Şeyh Safiyüddîn (Allah

¹⁷⁰⁶ Âmilî, *Sihâmü'l-mârika*, 25a-27b (48-53); Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 285-296; Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 35-41, 174-177; İlmülhudâ, *Risâle der Reddi Şufiyye*, 160-165; Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî me'tâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 72a-74b; Cezâirî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:197-201; Cezâirî, *Riyâzü'l-ibrâr*, 2:204-205; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 815-816.

¹⁷⁰⁷ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:854.

¹⁷⁰⁸ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, 17b (33); İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 181-182; Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:854.

ona rahmet etsin) ile İmam Sâdık'ın hizmetinde bulunan Bâyezîd-i Bistâmî gibi kesin olarak iyi ve övülen kişilerdir...Sekizinci imam Rızâ'nın (a.s.) kapıcısı Ma'rûf el-Kerhî de onlardandır.. İmam'ın ona olan övgüsü meşhurdur. Aynı şekilde Bişr el-Hâfî, İmam Mûsâ el-Kâzım'ın hizmetine müşerref olup tövbe etmiştir. İkinci kısım ise, Süfyân es-Sevrî ve Abbâd el-Basrî gibi kesin olarak kınanmış ve reddedilmiş kişilerdir. Onlar şeriat yolundan çıkmışlar, bidat ve dalalet yolunu seçmişlerdir. Onların kınanmasına dair hadisler çoktur. Üçüncü kısım ise durumu ve mezhebi konusunda tevakkufun evlâ olduğu kişilerdir. Bilakis onlar hakkında iyi düşünmek gerekir...¹⁷⁰⁹

1.3.3. Hayvanî Gıdaları Terketme

Tasavvuf geleneğinde marifete giden süreçte riyâzet, ön şart olarak kabul edilmiştir. Riyâzetin unsurlarından birisi de özellikle çile (erbaîn) döneminde hayvanî gıdaları az tüketmek veya hiç tüketmemektir. Tüketim oranının tayini, aynı zamanda tasavvuf geleneğindeki farklılaşmayı da yansıtan bir unsurdur. Özellikle İshrâkî gelenekte, hayvanî gıdaların hiç tüketilmemesi tavsiye edilmiştir. Örneğin Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*'ı okuyacak kişilere öncesinde kırk günlük çileye girmelerini ve hayvanî gıdaları terk etmelerini tavsiye etmiştir.¹⁷¹⁰

Sûfilerin büyük çoğunluğu, hayvanî gıdaları tamamen terk eden sûfilere eleştirmişler ve bu durumun şeriata muhalif olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), Hz. Ali'den nakledilen “*Kırk gün boyunca et yemeyi terk eden kimsenin ahlakı bozulur. Kırk gün sürekli et yiyenin de kalbi katılaşır*” sözünü ölçü almış ve sûfilerin ayda iki kez et ve yağlı yemek yemeleri gerektiğini belirtmiştir.¹⁷¹¹ Gazzâlî, haftada bir veya iki kez et yenilebileceğini, daha fazla yiyenin zâhid olamayacağını söylemiştir.¹⁷¹² Sehl b. Abdullah, müritlerine ibadetlerinde zaafa düşmemeleri için her Cuma bir kere et yemelerini emretmiştir.¹⁷¹³ Şîî sûfiler de bu yöntemi kabul etmişler ve hayvanî gıdaları tamamen terk etmenin şeriata muhalif olduğunu, bilakis bunun kendi yöntemleri olmayıp İshrâkîlerin, Hint Brahmanlarının ve Hristiyanların uygulaması olduğunu ısrarla vurgulamışlardır.¹⁷¹⁴ Bunun yerine sâlikin, ibadetlerini ve zikrini devam ettirebilmesi için az da olsa hayvanî gıda tüketmesi

¹⁷⁰⁹ Dehhorgânî, *Keşfü'l-gumûz ve beyânî'r-rumûz*, 163a-164a.

¹⁷¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, 622.

¹⁷¹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, trc. Muharrem Tan, 2. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 4:88.

¹⁷¹² Gazzâlî, *Erba'in fi uşûli'd-dîn*, 124.

¹⁷¹³ Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, 501.

¹⁷¹⁴ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 1389, 32-33; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-'uşşâk*, 144b.

gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca az et yemenin sadece sır ehli sûfilere has olduğunu, avamın böyle yükümlülüğünün bulunmadığını ifade etmişlerdir.¹⁷¹⁵

Bununla birlikte Şîî sûfiler, hiç et tüketmemek bir tarafa, az et tüketmeyi bile Şîî akide açısından şer'î bir temele oturtmakta zorlanmışlardır. Çünkü Şîa'nın en muteber hadis kitabı olan *el-Kâfi*'de et yemenin faziletine ve bunu terk etmenin sebep olacağı dinî ve dünyevî zararlara dair müstakil bir bâb mevcuttu. Hz. Peygamber'den naklen “*Katıkların efendisi ettir*”¹⁷¹⁶ ve “*Dünya ve ahirette yiyeceklerin efendisi ettir*”¹⁷¹⁷ hadisleri ve İmam Muhammed el-Bâkır'ın eti çok sevdiğine¹⁷¹⁸ dair rivayetler Şîîler açısından et tüketmenin gerekliliğine işaret ediyordu. Üstelik Hz. Peygamber'den naklen “*Kırk gün et yemeyenin tabiatı/ahlakı kötüleşir*”¹⁷¹⁹ hadisi de sûfilerin hayvanî gıdayı az tüketme veya hiç tüketmeme uygulamasını geçersiz kılmaktaydı.

Şîî tasavvuf muhalifleri söz konusu rivayetlere atıfla hayvanî gıdaları tüketmemenin Şîî akideye muhalif olduğunu belirtmişlerdir. Buna mukabil Şîî sûfiler, bu rivayetlerin hiç tüketmemek gibi bir aşırılığı engellemek için vârid olduğunu yoksa kendi uygulamalarını geçersiz kılmadığını iddia etmişlerdir.¹⁷²⁰ Öte yandan Şîîlik açısından genelde muteber kabul edilmeyen İbn Ebü'l-Hadîd'in (öl. 656/1258) *Şerhu Nehci'l-belâğa*'sındaki Hz. Ali'nin çok az et yediğine dair bilgiler ve ona nispet edilen “*Midelerinizi hayvanların kabirleri yapmayınız*”¹⁷²¹ sözüyle¹⁷²² ve *el-Kâfi*'de Ca'fer es-Sâdık'tan naklen muhtemelen misafiri öncelemek kastıyla “*İnsanlar arasında yemek yemede Resûlulah'a en fazla benzeyen kişi Müminlerin Emiri'ydi [Hz. Ali]. Kendisi ekmek, sirke ve zeytin yerd, insanlara ekmek ve et yedirirdi*”¹⁷²³ hadisiyle mukabelede bulunmuşlardır.¹⁷²⁴

Şîî tasavvuf geleneğinde mutedil çizgiyi tayin etmek için çaba sarf eden ve tasavvuf muhalifleri ile Şîî sûfiler arasındaki husumeti asgariye indirgemeye çalışan Feyz-i Kâşânî, riyâzet konusunda da vasat bir yol belirlemeye çalışmıştır. Sülûkta uyulması gereken yirmi beş şartı sıraladığı *Zâdü's-sâlikîn* risalesinde, sûfilerin çileye

¹⁷¹⁵ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 14b (27).

¹⁷¹⁶ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 6:308.

¹⁷¹⁷ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 6:308.

¹⁷¹⁸ (وكان رجلاً لحماً) Bk. Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 6:308-309.

¹⁷¹⁹ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 6:309.

¹⁷²⁰ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 144b-145a.

¹⁷²¹ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed İbrâhîm (Bağdad: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1428), 1:17. Ayrıca bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i tikâd*, 363-364.

¹⁷²² Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 30; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 14b (27); Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîkî's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 84; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 144b.

¹⁷²³ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, 6:328.

¹⁷²⁴ Halhâlî, *Zîkr-i İlâhiyye*, 77; Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîkî's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 84-85.

girmesi, hayvanî gıda tüketmemesi, dört darb zikri gibi uygulamalarının hadislerde dayanağının bulunmadığını, fakat bazı şeyhlerin “*Midelerinizi hayvanların kabirleri yapmayınız*” sözüne binaen müridin sülûka uygun hale gelmesi için bu tarz fiilleri tavsiye ettiklerini belirtmiş ve bu uygulamanın aleyhine herhangi bir söz sarf etmemiştir. Bunun yanında toplumdan uzaklaşmamak kaydıyla az et tüketmenin, halvette oturmanın ve zihni tamamıyla zikirle meşgul etmenin kalbin nurlanması için şart olduğunu ifade etmiştir.¹⁷²⁵

Tasavvuf muhalifleri *el-Kâfi*’deki et yemenin faziletine dair hadisleri ön plana çıkararak sûfîlerin şeriata aykırı olmasına rağmen hayvanî gıdaları tamamıyla terk ettiklerini iddia etmişlerdir. Fakat bunu yaparken kendi dönemlerindeki sûfîlerden ziyade sûfî tabakât eserlerinde sûfîlerin et yemediklerine dair rivayetleri ön plana çıkarmışlardır. Bu yöntemin Şîa’da herhangi bir dayanağının bulunmadığını, aksine bunun Sünnî sûfîlerin ihdas ettiği bir bidat olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁷²⁶ Hatta, Muhammed Tâhir Kummî, sûfîlerin sadece bu uygulamasının bile genel anlamda tasavvufun Sünnî menşeli olduğunu ispatı noktasında yeterli olduğunu belirtmiştir:

Bu cemaatin [sûfîlerin] yolunun Sünnîler’in yolu olduğunu başka bir delili de bunlar kırk gün hayvanî gıda tüketmemeyi kemâlâtan bilmekte ve ibadet saymaktadır. Küleynî kitabında [*el-Kâfi*] imamlarımızdan naklen “*Her kim kırk gün et yemez ise kötü ahlaklı olur, onun kulağına ezan okunması gerekir*”¹⁷²⁷ hadisini rivayet etmiştir. Yine imamlarımızdan “*Et, yiyeceklerin efendisidir*”¹⁷²⁸ hadisini nakletmiştir. Peki öyleyse nasıl oluyor da onu terk etmek ibadet sayılıyor ve kulu Allah’a yaklaşıyor?¹⁷²⁹

Muhammed Bâkır Meclisî, konuya farklı bir açıdan yaklaşarak hayvanî gıdaları tüketmemenin sûfîler üzerinde ruhsal ve zihinsel sonuçlarının olduğunu iddia etmiştir. Ona göre sûfîlerin hayvanî gıda tüketmemesi, zikr-i hafî esnasında nefislerini baskılamaları ve benzeri bidatleri, zihinlerinin ve kalplerinin işlevini zayıflatmakta ve onlar üzerinde sevdâ (mélancolique) mizacın¹⁷³⁰ hâkim olmasına sebep olmaktadır.¹⁷³¹ Bu durum sûfîlerin, güzel veya korkutucu bir ses duyduklarında aşırı sevinç veya hüzne kapılmalarına ve onlardan şuursuzca ve fevrî hareketlerin sadır olmasına sebep olmaktadır. Bu hastalık durumu daha ziyade, bazı kadınlarda mizaçların karışımından

¹⁷²⁵ Kâşânî, “Zâdü’s-sâlikîn”, 87-88.

¹⁷²⁶ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 50b, 99b-100b; Meclisî, ‘*Aynü’l-hayât*, 297-300; Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 17b; Hür el-Âmilî, *Risâletü’l-İsnâ’aşerîyye*, 105-111.

¹⁷²⁷ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû’ mine’l-Kâfi*, 6:309.

¹⁷²⁸ Küleynî er-Râzî, *el-Fürû’ mine’l-Kâfi*, 6:308.

¹⁷²⁹ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh”, 1388, 855.

¹⁷³⁰ Mizaçlar hakkında detaylı bilgi için bk. Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:24.

¹⁷³¹ “موجب ضعف قلب و دماغ و مولد مواد سوداويه است”

dolayı ortaya çıkmaktadır. Fakat kadınlarla sûfilerin farkı, kadınlar bu durumu kemalâtan saymamakta ve bunun tedavisinin yollarını araştırmaktadırlar, sûfiler ise bunu kemalâtan saymakta ve bu halin artması için daha fazla çaba sarf etmektedirler.¹⁷³²

1.3.4. Riyâzet-Marifet İlişkisi

Riyâzet ve uzlet; felsefî düşüncede hakikate, tasavvuf geleneğinde marifete ulaşma yolunda mukaddime/ön şart olarak kabul edilmiştir. Kadim Yunan filozoflarından Sokrat ve Platon, Müslüman filozoflardan Fârâbî ve Sühreverdî gibi isimler, felsefi gelenekte riyâzet yönteminin mücessem hale geldiği şahsiyetler olarak zikredilir.¹⁷³³ Hatta bazı kaynaklarda Platon, katı riyâzetleriyle meşhur olan İşrâkî sûfilerin önderi olarak kabul edilir.¹⁷³⁴ İhvân-ı Safâ da, hakikat yolculuğunda riyâzeti gerekli görmüş ve bunu *felsefî riyâzet* olarak isimlendirmiştir.¹⁷³⁵ Bu açıdan onlar, hakiki filozof için riyâzeti ve uzleti şart koşmuşlar ve bu ilkeye sadık olmayanları eleştirmişlerdir. Nitekim İşrâkî gelenekteki filozofların, İbn Sînâ'yı felsefî riyâzeti ihlal eden, dünyaya meyleden ve önceki filozofların riyâzet adetini terk eden kişi olarak resmetmeleri de buna işaret etmektedir.¹⁷³⁶

Bununla birlikte İbn Sînâ'nın metinlerinde de riyâzet yönteminin izlerini bulmak mümkündür. Nitekim Safevîler dönemindeki bazı tasavvuf muhaliflerinin, İbn Sînâ'yı sûfî meşrep mühlid filozof olarak nitelemeleri de bu içeriklerle ilişkilidir.¹⁷³⁷ Onun *İşârât ve't-tenbîhât*'ın sonundaki *Makâmâtü'l-ârifin* kısmında nefsin tezkiyesi ve marifetin mertebelerine dair Selâmân ve Ebsâl isimli alegorik hikâyeye atıf yapması, Hakk'ın katına yönelmek için arzulardan arınma manasında riyâzetin şart olduğunu belirtmesi, riyâzetin amacını nefs-i emmâreyi, nefs-i mutmainneye boyun eğdirmek şeklinde tarif etmesi, ârifin az bir yiyecekten uzun süre yaşayabilmesini ve gaybdan bilgi vermesini aklî yollarla açıklamaya çalışması buna işaret etmektedir.¹⁷³⁸ Aynı şekilde *Hay b. Yakzân* isimli alegorik hikâyesinde onun riyâzet yöntemi daha somut hale gelmektedir. Hikâye kahramanı, arkadaşlarıyla birlikte şehirden uzaklaşarak gezinti yaptığı esnada Hay b. Yakzân'la karşılaşır ve ondan nasihat ister. Hay b. Yakzân önündeki, sağındaki ve solundaki arkadaşların tekin olmadığını, onlara karşı sürekli teyakkuzda olması gerektiğini ve aksi takdirde iki dünyada da bedbaht olacağını belirtir.

¹⁷³² Meclisî, *'Aynü'l-ḥayât*, 312-313.

¹⁷³³ Bk. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, 676, 844, 870.

¹⁷³⁴ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr* (*Şerḥu Misbâhi's-şerî'a*), 1389, 29-32.

¹⁷³⁵ *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 3:76.

¹⁷³⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, 844.

¹⁷³⁷ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 66a-b.

¹⁷³⁸ Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbîhât.*, 223-247.

Sohbet bittikten sonra hikâye kahramanı, Hay b. Yakzân'la birlikte yola revan olmak ister, fakat Hay b. Yakzân, bu üç arkadaşla birlikte olduğu sürece kendisiyle yolculuk yapmasının mümkün olmadığını söyler. Bu risalenin şârihine göre, hikâyedeki Hay b. Yakzân; faal akıl, söz konusu üç arkadaş; beş duyu, gazap ve dünya malı sevgisi, makam hırsı gibi dünyevî arzuları temsil eden şehvet duygularıdır.¹⁷³⁹ Hikâyede anlatılmak istenen de hakikate talip olan yani faal akılla ittisale geçmek isteyen filozofun, bu arayıştaki bütün aşamalarda gazap ve şehvet düşmanlarına karşı sürekli teyakkuza olması gerektiğidir. Bu iki düşmana yenik düşenler ise, marifetten ve saâdet-i kusvâdan uzak olan nasipsizlerdir.

Sûfiler, filozofların insanın hakikat yolculuğundaki iki düşmanı olarak resmettikleri gazap ve şehvet nazariyelerini tasavvufa taşımışlar ve bu sayede bilgi nazariyeleri ve marifet mertebelerini aklîleştirme imkanına sahip olmuşlardır. Bunu en bariz şekilde Attâr'ın *Manîku't-tayr*'ında görmek mümkündür. Bu hikâye; gazap ve özellikle şehvet düşmanlarının marifet yolunda ne tür büyük engeller olduğunu resmetmesi açısından önemlidir. Bütün kuşlar marifet yolculuğuna çıkmış, fakat şehvetlerine ve gazaplarına yenik düşmeyen sadece otuz kuş marifet yolculuğunu tamamlayabilmiştir.

Her ne kadar sûfilerin önemli bir kısmı, filozofların hakikat iddiasını ve takip ettikleri yöntemleri küçümseyip reddetseler de bazıları her iki kesimin nihai nokta da aynı hedefte buluştuklarını iddia etmişlerdir. Bunun en harikulade örneğini İbn Tufeyl'in (öl. 581/1185) *Hay b. Yakzân* risalesinde görebiliriz. Filozofu temsil eden Hay b. Yakzân, tümeller üzerine düşünerek ve nedensellik zinciri içerisinde hakikate ulaşmış, ancak riyâzet uygulayıp mağarada uzlete girdiğinde bu müşâhedenin zevkini tatmaya başlamıştır. Sûfiyi temsil eden ve uzlet ve riyâzet için kendi adasını terk edip Hay'ın adasına gelen Ebsâl'la tanıştığında esasen aynı hakikate muttali olduklarını anlamıştır.¹⁷⁴⁰ Şîî gelenekten İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî'nin de ilginç bir ilişki kurarak esasen tasavvuftaki fenâfillâh makamının, filozofların iddia ettiği faal akılla ittisal olduğuna dair iddiası da İbn Tufeyl'deki gibi her iki zümrenin hakikat arayışında ortak noktada buluştuklarına işaret etmektedir¹⁷⁴¹.

¹⁷³⁹ Ebû Âlî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Âlî İbn Sînâ, "Risâle-i Hayy ibn Yakzân ve Şerhi", *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy ibn Yakzân*, trc. Yusuf Özkan Özburun v.dğr., 10. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 281-300.

¹⁷⁴⁰ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed İbn Tufeyl, "Hayy ibn Yakzân", *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy ibn Yakzân*, trc. Yusuf Özkan Özburun v.dğr., 10. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 69-78.

¹⁷⁴¹ Ahsâî, *Müclî mir'âti'l-müncî*, 2:649-650.

Safevîler dönemindeki Şîî sûfiler, filozoflara bu kadar müsamaha göstermemişler ve hakikat arayışında yegâne doğru yolun riyâzet ehli sûfilerin yöntemi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında, kelamcılara ve fakihlere hakikatin muhatapları olarak alan tanımamışlardır. Zâhidî Lârî (11/17. asır), filozofların ve kelamcılarının hakikat arayışındaki yöntemlerinin genel anlamda ve özellikle de bazı gaybî bilgilerin ispatında yetersizliğine işaret ettikten sonra buna örnek mahiyetinde halihazırda cennet ve cehennemin varlığıyla ilgili tartışmalara değinmiş ve İbnü'l-Arabî gibi velilerin, çokça riyâzet ve mücâhede ile cennet ve cehennemin varlığını yakînî olarak müşâhede ettiklerini iddia etmiştir.¹⁷⁴² Molla Sadrâ her ne kadar tekke sûfilğine karşı olsa da *Risâle-i Se Aşl* isimli risalesinde kelamcılarının ve fakihlerin marifetten nasiplerinin bulunmadığını, filozofların ise bu yöndeki çabalarının takip ettikleri hatalı yöntemden dolayı yetersiz olduğunu, marifet ulaştıracak gerçek yolun riyâzet ehli ve dünya nimetlerine tamah etmeyen sûfilerin yöntemi olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴³ Talebesi Feyz-i Kâşânî de, kelamcılarının cedelî delillerinin ve filozofların burhânî yöntemlerinin yetersizliğine işaret etmiş¹⁷⁴⁴ ve marifeti ancak Hak ile barışık basiret sahiplerinin ulaşabileceğini, bunun da riyâzet yoluyla hayvanî ve nefsanî arzularından kurtulup nebîlerin ilimlerine talip olanlarda hasıl olabileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁴⁵

Şîî sûfiler, riyâzet olmadan kâmil mümin olunamayacağını iddia etmişler ve bu anlayışlarını klasik tasavvuf geleneğindeki nefsin kısımları ve mertebeleri üzerinden temellendirmişlerdir. Buna göre nefsin, gazabî ve şehvî kuvvetlerini barındıran, ahlakî ve amelî rezilliklere sebep olan, mal ve makam sevgisine yönelen, haset, taassup, gıybet ve günaha meyyal hayvanî tarafı, bir de kendisinde marifetin hasıl olduğu ve insanın kemale ulaşmasına vesile olan nefs-i nâtıka olmak üzere iki kısmı vardır. Riyâzetten maksat, nefs-i nâtıkayı engelleyen, şehvî ve gazabî kuvvetlerin etkisindeki hayvanî nefsi baskılamak ve nefsin Allah'tan başka bir şeyle meşgul olmasının önüne geçmektir. Bu yolla insan nefsi, nefs-i emmâreden, nefs-i mutmainneye doğru yol almaktır.¹⁷⁴⁶

Şîî sûfilere göre riyâzet ve uzlet Hz. Peygamber ve imamların sünnetlerine mutabıktır ve her müminin imanını muhafaza edebilmesi için riyâzete girip ehl-i dünyadan uzak durması gerekir.¹⁷⁴⁷ Hatta dünya ehliyle muaşeret ve fâsid akideye sahip mülhidlerin çoğaldığı bir dönemde hakiki mümin, imanını muhafaza edebilmesi için

¹⁷⁴² Zâhidî Lârî, *Sirâcü's-Sâlikîn*, 76b-77a (144-145), 132b-133a (256-257).

¹⁷⁴³ Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 41.

¹⁷⁴⁴ Kâşânî, “Zâdü's-sâlikîn”, 90-91.

¹⁷⁴⁵ Kâşânî, “Şerhü's-şadr”, 49-50.

¹⁷⁴⁶ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 250-251; Halhâlî, “Meşriku't-tevhîd”, 106-107 (8-9); Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 138a-140a.

¹⁷⁴⁷ Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 141a-143b.

küllî uzlete çekilmelidir. Bu şartların tamamı sūfînin marifete giden süreçteki engelleridir. Mal, şöhret ve makam peşinde koşan ve marifetten nasibi olmayan muânîd ve zâhirî ulemayla cedelleşmek de sūfiyi marifet yolunda tökezleten unsurlardır. Bunun yerine Hz. İsa'nın “Allah'ı zikretme dışında fazla konuşanların kalbi katıdır, ama bunun bilmezler”¹⁷⁴⁸ sözüne binaen, sūfînin dünya ehli ile muaşeretten uzak durması ve tamamıyla marifete yönelmesi gerekir.¹⁷⁴⁹

Ali b. Fazlulah Cîlanî (11/17. asır), Mevlânâ'yı bir beytinden dolayı tekfir eden tasavvuf muhaliflerine, sūfîlerin sözlerinin ancak seyrüsülûk ve mücâhede ile anlaşılabilceğini, bundan nasibi olmayanların ve din tüccarları olarak nitelediği zâhirî ulemanın onların metinlerinden uzak durmalarını istemiştir.¹⁷⁵⁰ Muhammed Tâhir Kummî; İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin keşf yoluyla yakînî bilgiye ulaştıklarına dair rivayetleri aktarmış ve bu yakînî bilgi sonucu Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Muâviye gibi şahısları kutuplardan, Şâfiî'nin evtaddan olduğu neticesine ulaştığına dair rivayetlere yer verdikten sonra “Ey Şiîler ve Ehl-i beyt dostları, görünüz bu dinsiz mülhidler nasıl da yalan söylüyorlar ve Peygamber'in dinini harap ediyorlar” tepkisini göstermiştir.¹⁷⁵¹ Muhammed Takî Meclisî ise, Kummî'nin bu sözlerinin basiretsizlikten ve dünyaya olan meylinde kaynaklandığını, mücâhede ve riyâzet yoluyla nefsini tezkiye etmesi durumunda İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sözlerinde bir sorun olmadığını anlayacağını söylemiş ve ona şu tavsiyede bulunmuştur:

Eğer Mevlânâ [Kummî], dini kendisine dert edinmişse ilk olarak bir süre riyâzetle meşgul olsun. Buna rağmen onda hala [yakînî bilgi] hasıl olmaz ise, bu taifenin [sūfîlerin] aleyhine on tane daha reddiye kitabı yazsın. Lakin makam ve reislik sevdası buna engeldir. Özellikle de bu müzmin hastalıklara müptela olduğunda, daha fazla riyâzet çekmek gerekir ve böylelikle insan, helâkına sebep olan hasletlerden kurtulur ve nefsinde, cemalî ve celalî nurlar tecelli eder.¹⁷⁵²

Sūfîler, “Kim dünyada zâhid olursa, Allah onun kalbinde hikmeti sabit kılar. Dilini hikmetle konuşturur...”¹⁷⁵³, “Kırk gün boyunca Allah'ı güzel bir şekilde zikreden her kulu, Allah dünyada zâhidlerden kılar. Dünya hastalıklarını ve bu hastalıkların çaresini ona gösterir. Hikmeti kalbine sabit kılar ve kul artık o hikmetle konuşur”¹⁷⁵⁴ ve “Nefsini bilen rabbini bilir” rivayetlerinin marifette, riyâzetin ve çilenin (erbainin) şart

¹⁷⁴⁸ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:114.

¹⁷⁴⁹ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 377, 388; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 265.

¹⁷⁵⁰ Ali b. Fazlulah Cîlanî, *Şerh-i beyt-i “Kûr Kûrâne merû der Kerbelâ...”*, Tahran Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Kütüphanesi, nr. 293/3, 19a-b. İleride bu konu hakkında detaylı bilgi verilecektir.

¹⁷⁵¹ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:870-871.

¹⁷⁵² Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:871.

¹⁷⁵³ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:128.

¹⁷⁵⁴ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:16.

olmasının ispatı olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷⁵⁵ Hekîm Mü'min ise, Hz. Peygamber'le bir gencin arasında geçen sohbetin, yakînî bilgi için riyâzetin şart olduğuna delil olduğunu ve bu rivayetin sûfilerin yöntemini doğruladığını ifade etmiştir.¹⁷⁵⁶ *el-Kâfi*'de geçen rivayete göre, Hz. Peygamber sabah namazını kıldırdıktan sonra mescitte başını öne eğmiş, yüzünün rengi solmuş, bedeni çok zayıflamış ve gözleri çukurlaşmış bir genç görür. Resûlulah ona “*Nasıl sabahladın ey falan kişi*” demiş, o da “*Yakînî imanla sabahladım*” cevabını vermiştir. Hz. Peygamber bu söze şaşırmış ve ona “*Her yakînî bir hakikati vardır, senin yakînînin hakikati nedir?*” sorusunu sormuş, o da şu cevabı vermiştir:

Benim yakînîm, beni üzüntüye sevk eder, geceleri uykusuz geçirmeme sebep olur ve öğle sıcağında beni susuzluğa teşne kılar. Artık nefsim, dünyadan ve içinde bulunanlardan tiksinimektedir. Sanki rabbimin arşına bakıyor, hesap için mizan kurulmuş, mahlukat haşroluyor ve ben de onların arasında gibiyim. Cennette nimetlere kavuşan ve tahtlarına kurularak birbirleriyle tanışan cennet ehline bakıyor gibiyim. Azaptan dolayı feryat eden cehennem ehlini görüyor, şu an kulaklarımın etrafında dönüyormuşçasına cehennem ateşinin nefesini (زفير) duyar gibiyim.

Bunun üzerine Hz. Peygamber; ashabına “*Bu Allah'ın kalbini imanla nurlandırdığı bir kuldur*”, gence de “*Bulunduğun hal üzere devam et*” demiştir.¹⁷⁵⁷

Tasavvuf muhaliflerine göre, sûfilerin riyâzet yoluyla marifete ulaştıklarına dair iddiaları aldatmacadan ibarettir. Sûfiler zühdle ilgili ayet ve hadislere muğlak, çarpık ve fâsid bir anlam yükleyerek hakiki bilgiyi dar zümreye hasretmişlerdir. Halbuki uzlet ve riyâzetin faziletine dair hadisler, sûfilerin tatbik ettiği şekliyle ruhbanlığa değil, müminin imanını muhafaza edebilmesi için fâsid akideye sahip, günahkâr insanlardan uzak durmaya ve dünyaya olan meyli azaltmaya yöneliktir. Çünkü ehl-i bâtılla birlikte olmak dünyaya meyli artırır ve kişinin ahiret düşüncesinden bigâne kalmasına sebep olur.¹⁷⁵⁸ Hadislerdeki riyâzetin anlamı bu derece açık olmasına rağmen sûfiler, kendi riyâzet yöntemlerinin İslam'a aykırı olduğunu gizleyebilmek için riyâzetsiz marifet olmayacağına dair bir yalan ortaya atmışlar ve riyâzet üzerinden sahtekarlıklarını gizlemeye çalışmışlardır. Vahdet-i vücûd anlayışı, haramları helal, helalleri haram yapmak, dinî yükümlüklerin sâkıt olması ve ilim tahsiline ihtiyaç duymamak gibi her

¹⁷⁵⁵ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Tashîh-i 'intikâdî)*, 185; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 245-246; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 14b (27); Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdarü'l-vilâye*, 123b.

¹⁷⁵⁶ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 8a-b (10-11).

¹⁷⁵⁷ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:53.

¹⁷⁵⁸ Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 282.

türlü fâsid akideyi riyâzet üzerinden meşrulaştırmaya çalışmışlardır.¹⁷⁵⁹ Esasen onların marifet ve mükâşefe dedikleri, vehim ve hayallerden ibarettir ve riyâzet de müritlerin kendilerine koşulsuz itaati için şeyhlerin icat ettikleri bidatlerdendir. Müritlerin et yememeleri, az bir yemek ve içecek kırı kırk gün karanlık bir mekânda bulunmalarından dolayı aklı melekeleri zayıflamakta ve bundan dolayı vehimler, akıllarını istila etmekte ve bu vehimleri de kemâlâta vasıl olma zannetmektedirler. Bu sayede mürit, pîrinin her dediğini tasdik edecek kıvama gelmekte ve onun keramet olarak zikrettiği yalanlarına tereddütsüz inanmaktadır.¹⁷⁶⁰

Sûfileri Hristiyanların biraderleri olarak isimlendiren mühtedi Şîî Ali Kulî Beg'e göre onların, "Marifet sırdır, bu sırda da riyâzetsiz erişilemez" ilkeleri ile Hristiyan papazların, üç tanrının esasta tek olduğu ve buna muttali olmak için riyâzetin şart olduğuna dair iddiaları aynıdır. Her iki kesim inançlarındaki çarpıklıkları ve tutarsızlıkları riyâzet üzerinden perdelemektedir. Çünkü her iki akidenin aklî yollarla fâsid olduğu ispatlandığında hem sûfiler hem de Hristiyanlar muhatabına riyâzet çekmediğini, bundan dolayı bu sırda erişemeyeceğini söyler ve yine riyâzet gereği susmayı tercih ederler. Dolayısıyla onlarla düşünce zemininde herhangi bir dinî bir meseleyi konuşma imkânı kalmamaktadır.¹⁷⁶¹

Şeyh Ali Âmilî riyâzetin fâsid akideyi meşrulaştırma aracı olma noktasında Gazzâlî'nin düşüncelerini ön plana çıkarmış ve kinaye yoluyla onun riyâzet ve halvete girerek İmâmiyye'nin bâtil bir mezhep, Ebû Bekir'in Ali'den üstün olduğunu ve Hz. Hüseyin'in katili Yezîd'e lanet okumanın caiz olmadığını keşfettiğini belirtmiştir.¹⁷⁶² Onun kurduğu bu ilişki, sonraki tasavvuf muhalifleri tarafından da sıklıkla tekrarlanmıştır.¹⁷⁶³ Ni'metullâh Cezâirî ise sûfilerin keşf temelli bilgi nazariyelerinin mezhebî sınırları muğlaklaştırdığını iddia etmiştir:

Garip olanı, nasıl oluyor da bunların fikirleri ve mezhepleri farklı, bazıları mülhid, bazıları Sünnî, bazıları Şîî, vb. olduğu halde keşf iddialarının doğru olduğunu söylüyorlar. Eğer bunların keşiflerinin tamamı doğru olsaydı, bütün mezhepler hak olur, fırka-i nâciye de tek bir fırka değil, bütün mezhepler olurdu.¹⁷⁶⁴

¹⁷⁵⁹ Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, 7b-8a (13-14), 19a-b (36-37).

¹⁷⁶⁰ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:855; Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 300-301. Ayrıca bk. Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 761-762; Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 81-105; Cedîdü'l-İslâm, "Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân", 1388, 1:905-906.

¹⁷⁶¹ Cedîdü'l-İslâm, *Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân*, 1:904-907.

¹⁷⁶² Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, 9b-10b (17-19).

¹⁷⁶³ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 85; Cezâirî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:196.

¹⁷⁶⁴ Cezâirî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:197.

Kerbelâî, sûfîlerin riyâzet yoluyla marifeti elde ettikleri iddiasının asılsız olduğunun ispatı olarak kendi döneminde bir sûfîyle riyâzet-marifet ilişkisine dair yaptıkları ilginç bir tartışmayı aktarır:

Bir gün tesadüfen bir sûfîyle karşılaştım. Ona şu soruyu sordum: “Şeyh Muhyiddîn, Molla-yı Rûm, Mağribî, Şeyh Mahmud Şebüsterî gibi tasavvuf büyüklerinin kitaplarında tarif ettikleri tevhid nasıl anlaşılmalıdır. Şebüsterî bir beytinde “Müslüman, puta tapmak nedir, bilseydi, dinin puta tapmaktan ibaret olduğunu anlardı”¹⁷⁶⁵ demiştir... Aynı şekilde Muhyiddîn şöyle buyurmuştur: “Sonra, yarattıklarına yiyecek ve içecek suretinde görünür oldu”.¹⁷⁶⁶ Özetle bu beytin manası şudur ki, Hak Teâlâ yaratıklarına yiyecek ve içecek suretinde göründü. [Haşa!] Allah onların söylediğinden münezzehtir, O çok yücedir. Peki bu söz tevhid ise, o zaman küfür hangisidir?” Bu şahıs cevaben: “Sûfîler tevhidi remizlerle ve işaretlerle anlatırlar. Onların bu sözlerdeki muradı, zâhirî manası değildir ve bundan dolayı onları tekfir etmemek gerekir” dedi. Ben de “Tevhidde takiyye olur mu?” diye sordum. O da “Hayır” dedi. Ben, “O zamanlarda ne tür belalar vardı da, tevhidi remizlerle ifade ettiler?” diye sorunca, o: “Bugün perhizimi bozdum, bir miktar hayvanî gıda tükettim. Bundan dolayı sana cevap vermekte aciz kaldım (mübtelâ oldum)” dedi. Onun cevabı tam olarak buydu.

Şu açıktır ki, bu cemaatin zikredilen sözlerle kastı, tam da zâhirî manasıdır. Çünkü bu mana, onların mezhebinin aslına uygundur. Fakat ne zaman birisi bu konuda onlarla tartışsa, bu sözlerin remiz olduğunu ve zâhirî manayı kastetmediklerini söylerler.¹⁷⁶⁷

1.3.4.1. Riyâzet-Marifet İlişkisine Dair Hadisler

a) “Kim ihlasla Allah için kırk gün sabahlarsa Allah onun kalbinden diline hikmet pınarlarını akıtır”

Tasavvuf muhalifleri, sûfîlerin kendi riyâzet ve mükâşefe anlayışlarına temel oluşturabilmek için bazı hadislerin manalarını da çarpıttıklarını iddia etmişlerdir. Bu hadislerden öne çıkarları şunlardır:

- a) “Kim ihlasla Allah için kırk gün sabahlarsa Allah onun kalbinden diline hikmet pınarlarını akıtır”¹⁷⁶⁸,
- b) “Kırk gün boyunca Allah’ı güzel bir şekilde zikreden her kulu, Allah dünyada zâhidlerden kılar...”¹⁷⁶⁹

¹⁷⁶⁵ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 167.

¹⁷⁶⁶ Bu beyit, 2003 Beyrut baskılı Hallâc *Dîvân*’ında bulunmamaktadır. Bk. Hüseyin b. Mansûr Hallâc, *Dîvânü’l-Hallâc*, 2. Bs (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 19.

¹⁷⁶⁷ Kerbelâî, *Sirâcü’s-sâlikîn*, 106-111.

¹⁷⁶⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Uyûnü aḥbâri’r-Rızâ*, thk. Mehdî el-Hüseyinî el-Lâcûrdî [?] (Kum: Dârü’l-İlm, 1377), 2:69. Benzer bir rivayet için bk. Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine’l-Kâfi*, 2:16.

¹⁷⁶⁹ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine’l-Kâfi*, 2:16.

Sûfîler bu hadislerdeki kırk rakamının çileyi (erbaini), hikmet kavramının marifeti temsil ettiğini ve bu hadislerin marifetin zâhirî ilimlerle değil, ancak sûfîlerin takip ettiği riyâzet yöntemiyle mümkün olduğuna işaret ettiğini belirtmişlerdir.

M. Takî Meclisî; M. Tâhir Kummî'nin sûfîlerin erbaîne girmeleri neticesinde onlarda keşf hasıl olduğu iddiasının yalandan ibaret olduğuna dair sözlerine karşı, onun bu düşüncesinin dünyaya, makam ve şöhrete meyyal olmasından kaynaklandığını, halis bir niyetle erbaîne girmesi durumunda kendisine de keşfin kapılarının açılacağını iddia etmiş ve buna dair Şeyh Bahâî'nin anlattığı bir hikâyeye yer vermiştir. Hikâyeye göre velilerden birisi sohbetinde “Bizim yolumuz çok kolaydır ve kırk günde Hakk’a ulaşır. Nitekim ‘*Kim kırk sabah Allah’a ihlaslı bir şekilde ibadet ederse, Allah onun kalbinden diline hikmet pınarlarını akıtır*’ hadisi de buna işaret etmektedir” der. Mecliste bulunan zâhirî ulemadan birisi, gidip kırk gün uzlete girer ve sonrasında şeyhin yanına gelerek “Ben kırk gün çileye girdim fakat bende keşf hâsıl olmadı” der. Şeyh, ona: “Sen çileye Allah için değil, tecrübe etmek için girmişsin. Bundan dolayı sana keşf kapıları açılmadı. Riyâzetin kaidesi, kırk gün boyunca kendi nefsinı unutmandır” şeklinde cevap verir. Sonrasında şeyh bu kişiye sûfîlerin usulüne göre erbaîni anlatır, bu kişi usulüne göre erbaîne girer ve sonrasında ona da keşf kapıları açılır.¹⁷⁷⁰

Tasavvuf muhalifleri Şîa'nın muteber hadis kitaplarında geçtiği için söz konusu rivayeti sahih kabul etmişler fakat ona sûfîlerden farklı anlamlar yüklemişlerdir. Kummî'ye göre sûfîler bu hadise bâtil manalar vermişlerdir. Halbuki kırk gün Allah'a karşı ihlaslı olmakla kastedilen sürekli olarak ölümü akılda tutarak Allah'ı düşünmek ve onu zikretmektir. Hikmet ise nasihat ve öğüt manasına gelmektedir. Söz konusu hadisle de bir kişinin kırk gün ihlaslı bir şekilde Allah'ı zikretmesi ve ona ibadet etmesi durumunda gönlünün genişleyeceği ve artık insanlara hikmetle öğüt vereceği anlatılmaktadır.¹⁷⁷¹

Muhammed Bâkır Meclisî, bu hadise yükledikleri anlamdan dolayı sûfîleri iftiracı ve bidat ehli olarak nitelemiş ve Allah'a iftira atanın zelil olacağını belirtmiştir. Ona göre, bu hadiste kırk gün ihlaslı olmakla kasıt, bu süre içerisinde sahih niyete sahip olmak, her işini Allah'ın rızasına uygun olarak yapmak ve bidatlerden uzak durmaktır. Eğer kişi, bu hal üzere yaşarsa onun gönlünden diline hikmet akar, fakat sûfîler gibi bidatle amel ederse şeytan, onun gönlüne dalalet çeşmelerini akıtır.¹⁷⁷² Hür el-Âmilî ise *el-Kâfî*'de geçen söz konusu hadisin¹⁷⁷³ -senet zincirinde olmadığı halde-¹⁷⁷⁴ Süfyân es-

¹⁷⁷⁰ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:849-50.

¹⁷⁷¹ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:851.

¹⁷⁷² Meclisî, ‘*Aynü'l-hayât*’, 301-302.

¹⁷⁷³ "من أخلص لله أربعين يوما أثبت الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه "

Sevrî tarafından rivayet edildiğini, senedinin zayıf olmasına rağmen takiiye gereği metne alınmış olabileceğini, fakat sahih kabul edilse bile hadiste ihlas kavramıyla sadece şeriata uygun ibadetlerin kastedildiğini, yoksa bu hadisin sûfîlerin yaptıkları gibi mubah olan yiyecekleri ve hayvanî gıdaları tüketmemek gibi bidatlere tevîl edilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁷⁵

b) “Nefsini Bilen Rabbini Bilir”

Tasavvuf geleneğinde sûfîlerin kendilerine has bilgi nazariyelerini temellendirme noktasında en fazla atıf yaptıkları rivayetlerden birisi “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” sözüdür. Sünnî hadis alimleri, bu hadisin sahih olmadığı konusunda ittifak etmiş olmalarına rağmen,¹⁷⁷⁶ sûfîler sıhhatlik değerini bir kenara bırakıp bu hadise eserlerinde sıklıkla yer vermişler ve manasını destekleyici başka rivayetlerle sıhhatini desteklemeye çalışmışlardır. İbnü'l-Arabî ise, hadis ilmi itibarıyla olmasa da mükâşefe yoluyla sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁷⁷

Şîa'nın erken dönem hadis kitaplarında bulunmamakla birlikte, Haydar el-Âmilî (öl. 787/1385'ten sonra) ve İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî (öl. 904/1499 [?]) gibi geç dönem Şîi sûfî alimlerin senetsiz olarak aktardıkları bu hadis,¹⁷⁷⁸ Safevîler döneminde tasavvuf üzerine kutuplaşma meydana gelene kadar Şîi gelenekte Sünnî düşüncedeki kadar tartışma konusu olmamıştır. Fakat 11/17. asrın Şîi sûfîlerinin bu hadis üzerinden geçmişteki tasavvuf metinlerini de esas alarak kendi bilgi anlayışlarını temellendirmeye çalışmışlarıyla birlikte bu durum değişmiştir.

Şîi sûfîlere göre alemin meydana getirilmesinin sebebi, eşref-i mahlûkât olan insandır. İnsanın yaratılmasının sebebi ise marifetullahtır. “*Ben gizli bir hazineydim*

Hür el-Âmilî'nin bu şekilde aktardığı hadis bazı farklılıklarla *el-Kâfi*'de mevcuttur. Bk. Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:16.

¹⁷⁷⁴ Söz konusu hadisin sened zincirinde Süfyân es-Sevrî bulunmamakla birlikte Süfyân b. Uyeyne isimli bir râvi yer almaktadır. Burada zikredilen kişi muhtemelen Süfyân es-Sevrî'nin talebelerinden Süfyân b. Uyeyne'dir (öl. 198/814). Süfyân b. Uyeyne hakkında bk. İbrahim Hatiboğlu, “Süfyân b. Uyeyne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38:28-29. Anlaşıldığı kadarıyla Hür el-Âmilî, bu hadisi Süfyân b. Uyeyne üzerinden Süfyân es-sevri ile ilişkilendirmektedir.

¹⁷⁷⁵ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ aşeriyye*, 111.

¹⁷⁷⁶ Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, “el-Ḳavlü'l-eşbeh fî hadîs-i ‘men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe rabbehû”, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, thk. Abdüllatîf Hasan Abdürrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 2:226-227; Yusuf Açikel, “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998): 177-180.

¹⁷⁷⁷ Açikel, “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, 181.

¹⁷⁷⁸ Âmilî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü naḳdi'n-nuḳûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 151; Ahsâî, *Avâli'l-le'âli*, 4:102. Bu kaynaklar dışında söz konusu hadis Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen *Mişbâhu's-şerî'a*'da da geçmektedir. Bk. Ca'fer es-Sâdık, *Mişbâhu's-şerî'a ve miftâhu'l-haḳîka*, 13.

bilinmek istedim. Bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım”¹⁷⁷⁹ rivayeti de buna işaret etmektedir. Allah’ı bilmek de “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” rivayeti gereğince ancak alemin bütün suretlerinin kendisinde cem olduğu ve bundan dolayı küçük alem olarak isimlendirilen insanın, nefsini bilmesi ile mümkündür. Nefsi bilmek ise kişinin riyâzet yoluyla nefsini, hayvanî nefsin tasallutundan kurtarıp marifete yönlendirmesiyle mümkün olur.¹⁷⁸⁰ Nefsi bilmek, “*Allah, Adem’i kendi sureti üzerine yarattı...*”¹⁷⁸¹ hadisinde işaret edildiği üzere, alemdeki tekliğin yani “Allah’tan başka varlık yoktur” ilkesinin sırrına ermektir.¹⁷⁸² Bu noktada Halhâlî marifeti; nefsi bilmek, nefsi bilmeyi de kesrette vahdeti görmek olarak tarif eder ve bunu da Nesîmî’nin (öl. 820/1417 [?]) Türkçe bir beytiyle anlatır:

Deryâ-yı muhît cûşa geldiKevn ile mekân hurûşa geldi
Her zerreden mihr oldu zâhirToprağa sücûd kıldı zâhir
Sırr-ı ezel oldu âşikârâ Ârif neçe eylesin müdârâ¹⁷⁸³

Şîî sûfîler, rivayette geçtiği üzere nefsi bilmeyi hakiki ilim olarak nitelemişler ve bu ilmin nihayetini kesrette vahdeti idrak noktası olan fenâfillâh makamı olarak görmüşlerdir.¹⁷⁸⁴ Onlara göre bu makama ancak ilim ve riyâzet yoluyla nefsin mertebelerini aşarak ulaşılır. Yoksa filozofların ve nefislerinin kölesi olan zâhirî ulemanın tahsil ettikleri ilimle bu mertebeye ulaşmak mümkün değildir.¹⁷⁸⁵

Tasavvuf muhalifleri, meşhur muhaddisler olmalarına rağmen, bu hadisi senet yönüyle incelemek gibi bir usul takip etmemişlerdir. Bunun yerine söz konusu hadise farklı anlamlar yükleyerek, sûfîlerin bu hadis üzerinden kendi düşüncelerine meşruiyet kazandırmalarının önüne geçmeye çalışmışlardır. Pençhezârî (11/17. asır) isimli bir

¹⁷⁷⁹ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü’l-Arabî, *Fuşûşü’l-hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 223; Âmulî, *Câmi’u’l-esrâr ve menba’u’l-envâr*; *Risâletü naqdi’n-nukûd fî ma’rifeti’l-vücûd*, 102.

¹⁷⁸⁰ Halhâlî, “Meşriķü’t-tevhîd”, 107-109; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 17-21; Erdebîlî, *Riyâzü’l-ârifîn*, 555, 563; Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 275-276; Zâhidî, *Beyânü’l-esrâr (Şerhu Misbâhi’ş-şerî’a)*, 1389, 4-6.

¹⁷⁸¹ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine’l-Kâfi*, 1:134.

¹⁷⁸² Halhâlî, “Meşriķü’t-tevhîd”, 105; Erdebîlî, *Riyâzü’l-ârifîn*, 563.

¹⁷⁸³ Halhâlî, “Subhâtü’l-envâr”, 57 (277). Beyitlerin sıralamasında ve kelimelerin okunuşunda Nesîmî’nin *Dîvân*’ından bazı farklılıklar söz konusudur. Kelimelerin farklı okunuşu tashih hatası da olabilir. Nesîmî’nin *Dîvân*’ında bu beyitler şu şekilde geçmektedir:

درياي محيط جوشه كدى كونه مكان خروشه كدى

سر ازل اولدى آشكارا عارف نيجه ايلسون مدارا

هر ذره ده كوش اولدى ظاهر تيراغه سجاد قلدی طاهر

Nesîmî *Dîvânı*, s. 3. Nesimi, “Nesimi Divanı”, 1260, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/1133>.

¹⁷⁸⁴ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 55b-56a; Erdebîlî, *Riyâzü’l-ârifîn*, 556.

¹⁷⁸⁵ Erdebîlî, *Riyâzü’l-ârifîn*, 313-314; Sadrâ, *Risâle-i Se Aşl*, 8-16.

âlim, hadisi sahih kabul etmiş fakat sûfilerden farklı yorumlamıştır. Akaid risalesi kaleme alarak, bu rivayet üzerinden tevhid, nübüvvet, imamet ve meâd gibi inanç esaslarını temellendirmeye çalışmıştır.¹⁷⁸⁶

Tasavvuf muhalifleri ittifakla, sûfilerin bu rivayet üzerinden hulûl ve ittihâd gibi fâsid anlayışlarını temellendirdiklerini ve nefsi bilmeyi Allah’a vuslat olarak yorumlayıp vuslat sonrası kendilerinden teklifin/dinî yükümlülüklerin sâkıt olduğuna inandıklarını iddia etmişlerdir.¹⁷⁸⁷ Hür el-Âmilî, sûfilerin iddia ettiği gibi bu hadisten hulûl ve ittihâd anlayışının çıkmayacağını belirtmiş ve bazı alimlerin kitaplarında zikrettikleri ve aklımda kalanlar kaydıyla -ki genelde verdiği anlamlar Süyûtî’nin (öl. 911/1505) şerhiyle örtüşmektedir-¹⁷⁸⁸ “nefsi bilme” tabirine dair on iki mana zikretmiştir. Bunlar genel anlamda alemin hudûsü ve insanın acziyeti üzerinden bir yaratıcının varlığını ispata yönelik delillerle ilişkilidir.¹⁷⁸⁹

Devâzdeh Suâl müellifi, İbnü'l-Arabî takipçilerini kastederek sûfilerin bu rivayetler temelinde Allah’ın kendilerine hulûl ettiğine inandıklarını iddia etmiş ve buna örnek mahiyetinde Halhâlî’nin görüşlerine yer vermiştir:

Mevlânâ [Halhâlî], *Subhâtü’l-envâr* kitabında buyurmuştur ki: “Zorunlu varlığın [Allah], mümkün varlıkta mevcut olması durumu, içinde su bulunan şişe örneğine benzer. Yani şişe kırıldığında su, sûretsiz kalır.” Mevlânâ’nın bu sözlerinden insan nefsinin [جان انسان], zorunlu varlığın zatı olduğu anlamı çıkmaktadır. Şişenin kırılması örneğinde olduğu gibi, insanın bedeni öldüğünde geriye Allah’ın zatı kalmaktadır. Ehl-i tahkik de “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” hadisinden nefsin [جان] Allah olduğunu anlamışlardır.¹⁷⁹⁰

Aynı yazar Halhâlî’nin *Varlık kayıtlarından soyundum / Tecerrüd ederek imkândan temizlendim / Gizlenmiş olan benim, zâhir olan O / İnsan namıyla ben suretinde*¹⁷⁹¹ beyitlerini aktarmış ve bunları şerh ederek onun hulûla inandığını iddia etmiştir. Ona göre Halhâlî birinci beytin ilk mısraında Allah’la bir olduğunu ifade

¹⁷⁸⁶ İmâdüddîn b. Yûnus Mâzenderânî Pençhezârî, *Şerh-i hadîs-i men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe rabbehû*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1803/6, 105a-111a.

¹⁷⁸⁷ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü’ş-Şî’a*, 1378, 757-758; Müellifi Meçhul, *Kitâbü’l-Erba’in fi meâtâ’ini’l-mutaşavvıfa*, 12b.

¹⁷⁸⁸ Krş. Süyûtî, “el-Ķavlü’l-eşbeh fi hadîs-i ‘men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe rabbehû’”, 227-228; Hür el-Âmilî, *Risâletü’l-İsnâ ‘aşerîyye*, 78-79.

¹⁷⁸⁹ Hür el-Âmilî, *Risâletü’l-İsnâ ‘aşerîyye*, 77-78.

¹⁷⁹⁰ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 15b-16a.

Subhâtü’l-envâr’da *Devâzdeh suâl* müellifinin aktardığı kısmı bulamadık. Fakat içinde su bulunan şişe temsiline dair ifadeler için bk. Halhâlî, “*Subhâtü’l-envâr*”, 277 (57).

¹⁷⁹¹ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 29b.

مطلق شده ام ز قید هستی

پاکم ز تجردات امکان

پنهان شده ام من او است پیدا

در صورت من به نام انسان

Halhâlî’nin incelediğimiz eserlerinde bu beyitleri tespit edemedik. Bu beyitlerin tercümesinde yardımcı olan Tâhir Uluç hocama teşekkür ederim.

etmektedir. Fakat bu mümkün değildir. Çünkü Halhâlî mümkün varlıktır, kendisi dinle, Ehl-i beyt'le, müritleriyle, minberle ve mescitle mukayyettir. İkinci mısradaki iddia da asılsızdır, çünkü imkândan tecerrüt etmek de imkân dahilinde değildir. İkinci beyitte ise her insanın Allah olduğunu iddia etmiştir, ki bu düşünce halis küfürdür.¹⁷⁹²

Yazar, bu kıyasta esas itibariyle mümkünler alemine varlık nispet etmek gibi yanlış bir öncülle başladığı için vahdet-i vücûd ile hulûlü eşitlemiştir. Çünkü İbnü'l-Arabî düşüncesinde hulûl edilecek bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. Ona göre mümkünler alemi, cevheri a'yân-ı sâbitede bulunan ve sadece arazlardan oluşan itibarî varlıklardır.¹⁷⁹³ Bunlara hala varlık nispet etmek tamamen dilin sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır. Tek bir varlık vardır, o da vâcibü'l-vücûd olan Allah'tır.¹⁷⁹⁴ Nitekim Halhâlî vahdet-i vücûd çizgisindeki sûfîlerin hulûle inandıkları iddialarına Şebüsterî'nin şu beyitleriyle cevap vermiştir:¹⁷⁹⁵

Böyle bir durakta hulûl ve ittihâda da imkân yoktur; çünkü birlikte ikilik sapıklığın ta kendisidir.

Hulûl ve ittihâd, bir başka varlığın bulunmasıyla mümkündür; birlikte manevî yolculuktan doğar.

*Vehimden doğan bir varlık var; o kalkar ortadan; yoksa ne Hak kul olur, ne kul Hak olur.*¹⁷⁹⁶

Vahdet-i vücûd anlayışına sahip sûfîler, mümkünler alemini denizdeki dalgalara benzetmişlerdir. Dalga, zatı itibariyle var olmayan fakat varlık hissi veren itibarî varlıktır.¹⁷⁹⁷ 11/17. asrın Şîî sûfîlerden birisi de güneş ile güneş ışığı örneğini verir. Güneş ışığı ne güneşten ayrı bir varlığa sahiptir, ne de tam anlamıyla güneştir.¹⁷⁹⁸ Bu alemdeki bütün varlıklar vâcibü'l-vücûdun mazharlarıdır, fakat alem tabiatı itibariyle noksanlıkla illetli olduğu için vahdetteki hakiki sırrın önünde perde olmaktadır.¹⁷⁹⁹ Bu perdeden dolayı, alemde kesret bulunduğu dair bir vehim oluşmaktadır. Fakat nefsinin bilen, her anında Allah'ı muhabbetle anan ve bütün gayretiyle müşâhedeye yönelen âriflere bu sırlar aşikâr olmaktadır.¹⁸⁰⁰

Şîî sûfîlerden Muhakkik Erdebîlî, söz konusu hadisi şerh ederken İbnü'l-Arabî düşüncesine sadık kalmakla birlikte nûr-ı Muhammediye anlayışına nûr-ı Ali'yi de

¹⁷⁹² Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 31a.

¹⁷⁹³ İbnü'l-Arabî, *Fuûşü'l-hikem*, 2013, 134. Ayrıca bk. Halhâlî, "Meşriku't-tevhîd", 109-110.

¹⁷⁹⁴ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 147-148.

¹⁷⁹⁵ Halhâlî, "Fakriyye-i Fakriyye", 597.

¹⁷⁹⁶ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 108.

¹⁷⁹⁷ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 115; Âmulî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü naqdi'n-nukûd fî ma'rifeti'l-vücûd*, 206-207.

¹⁷⁹⁸ Bk. Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 33-34.

¹⁷⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fuûşü'l-hikem*, 2013, 30.

¹⁸⁰⁰ Halhâlî, "Meşriku't-tevhîd", 112.

eklemiş ve bu sayede vahdet-i-vücûd anlayışına kısmen Şîî bir renk vermiştir. Ona göre, varlığa dönük tasavvurlardan en isabetlisi sûfilerin yöntemidir. Filozofların madde-sûret, cevher-araz ayrımları, kelamcıların atom temelli görüşleri varlıktaki tekliği ispatlama ve Allah alem ilişkisini açıklama noktasında yetersizdir. Fakat sûfilerin varlıktaki tekliğe işaret etmeleri ve bunu da “lâ mevcûde illallah” sözü gereğince sadece Allah’ın zatı olarak tarif etmeleri en isabetli varlık anlayışıdır. Hz. Peygamber’den gelen “*Ben ve Ali tek bir nurdan yaratıldık*”¹⁸⁰¹ rivayeti de varlıktaki tekillığe, yani ilk mertebede taayyünlerin birliğine işaret etmektedir.¹⁸⁰² Fakat kesret içinde vahdeti, diğer bir deyişle her şeyde bir şeyi görmek ehlullâha hastır ve bu sır, ehl-i zâhirin nâkıs tasavvurlarına kapalıdır.¹⁸⁰³

1.3.4. Dinî Yükümlülüklerin (Teklif) Sâkıt Olması

Safevîler dönemindeki tasavvuf muhalifleri, ittifakla sûfilerin riyyâzet sonucu vuslata erdiklerine, bunun neticesinde kendilerinden dinî yükümlülüklerin sâkıt olduğuna ve artık namaz, oruç, hac gibi ibadetlere ihtiyaçlarının kalmadığına inandıklarını iddia etmişlerdir.¹⁸⁰⁴ Söz konusu düşüncenin Şîî akideye aykırı olduğunu belirterek, bu kabul üzerinden tasavvufun Şîî değil, Sünnî kökenli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre sûfiler, bu bâtil düşüncelerini “*Ve sana yakîn gelinceye kadar rabbine kulluk et*”¹⁸⁰⁵ ayeti¹⁸⁰⁶ ve “*Hakk’ı bilen Hakk’a kulluk etmez*”¹⁸⁰⁷ hadisi üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Fakat tasavvuf muhalifleri bu iddialarını, kendi dönemlerindeki Şîî sûfilerin görüşlerinden ziyade Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859 [?]), Ebu’l-Hasan Husrî (öl. 371/981), Mevlânâ ve Şebüsterî gibi

¹⁸⁰¹ Şeyh Sadûk, *Emâli’s-şadûk*, 209.

¹⁸⁰² Erdebîlî, *Riyâzü’l-ârifîn*, 557-561.

¹⁸⁰³ Erdebîlî, *Riyâzü’l-ârifîn*, 556.

¹⁸⁰⁴ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 26b-32a; Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh”, 1388, 1:865-866; Meclisî, *Aynü’l-hayât*, 81-82; Kummî, *Tühfetü’l-aşyâr*, 1336, 83-87; Hür el-Âmilî, *Risâletü’l-İsnâ’aşeriyye*, 56; Cezâirî, *Envârü’n-nu’mânîyye*, 2:295.

¹⁸⁰⁵ el-Hicr 15/99.

¹⁸⁰⁶ Meclisî, *Aynü’l-hayât*, 81-82; Cezâirî, *Zehrü’r-rebi’*, 212.

¹⁸⁰⁷ “من عرف الحق لم يعبد الحق”

Bu hadisin kaynağını tespit edemedik. Hür el-Âmilî, Ni’metullâh Cezâirî ve İran’dan Hindistan’a göçen ve bu ülkede bir mecliste bu hadisin manasının kendisine sorulduğunu belirten Muhammed Mü’min Cezâirî (12/18. asır), sûfilerin bu hadis üzerinden hulûl, ittihâd ve teklifin sâkıt olması gibi inançlarını temellendirmeye çalıştıklarını iddia etmişlerdir. Bk. Hür el-Âmilî, *Risâletü’l-İsnâ’aşeriyye*, 91-94; Cezâirî, *Zehrü’r-rebi’*, 445; Muhammed Mü’min b. Muhammed Kâsım Cezâirî Şîrâzî, *Meşriku’s-sa’deyn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 76, 4a-10b. Hangi sûfi zümrenin bu görüşü savunduğu konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Şîî sûfilerin bizim incelediğimiz metinlerinde buna dair herhangi bir ibare bulunmamaktadır. Üstelik onlar bu tarz ithamların sûfilere atılmış iftira olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. Bu durum, eser kaleme alan sûfiler dışında, bu hadise atıfla ibadetlerin kendilerinden sâkıt olduğunu düşünen sûfi bir zümrenin bulunması ihtimaline kapı aralamaktadır. Muhammed Mü’min Cezâirî’ye bu soru Hindistan’da sorulduğunu hesaba katarsak, bu ülkedeki bazı sûfilerin de benzer görüşe sahip olmaları mümkündür. Öte yandan bu dönemdeki sûfilerden ziyade geçmişte yaşamış bazı sûfilerin bu görüşü dillendirmiş olmaları da ihtimal dahilindedir.

sûfilerin sözlerindeki hakikat mertebelerinde; şeriat, tarikat ve marifetin bilgi değerlerinin farklı olduğuna dair anlatımları üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Örneğin Zünnûn el-Mısrî'nin kırk kere çile çıkarmış, kırk defa hacca gidip vakfeye durmuş ve kırk yıl uyumamış, fakat bunlara rağmen kendisinde keşf hasıl olmamış bir müridine riyâzetini bozmasını, gece namazını (muhtemelen gece kılınan nafile namazları) terk etmesini tavsiye etmesini ve bu hikayeyi aktaran Attâr'ın namazı terk etmekle ilgili kamil şeyhlerin müritlerinin durumuna göre bu tarz tavsiyelerde bulunabileceğine dair ifadelerini,¹⁸⁰⁸ Zünnûn ve Attâr nezdinde bütün sûfilerin şeriatın sâkıt olduğuna inandıklarının ispatı olarak sunmuşlardır.¹⁸⁰⁹

Şîî Sûfilerin metinlerinde kendilerinden teklifin sâkıt olduğu görüşüne delalet edecek- en azından bizim incelediğimiz eserlerde- herhangi bir görüş söz konusu değildir.¹⁸¹⁰ Aksine onlar; bu iddianın çirkin bir iftira olduğunu ifade etmişler ve bunun da ötesinde şüphelileri terk etmeleri, mubahlardan zaruret miktarınca yararlanmaları, sülûkun şartı olarak nafile namazlara ve oruçlara daha fazla önem vermeleri yönüyle şeriata avamdan ve hatta zâhirî ulemeden daha fazla önem verdiklerini belirtmişlerdir. Metinlerinde şeriat konusuna müstakil olarak yer vermişler, marifete giden süreçte şeriatın elzem olduğunu ve sülûkun bütün mertebelerinde şeriata riayet edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Nitekim Halhâlî'nin şeriatın sâkıt olması ve zâhirî ibadetlerin avam, bâtinî ibadetlerin ise havas için olduğuna dair fikirlerin sûfilere değil mühlhitlere ait olduğunu belirtmesi, şeriat- marifet ilişkisine dair temsilde şeriati ağacın köklerine, tarikatı gövdesine, hikmeti çiçeklerine, marifeti meyvelerine benzetmesi ve bu temsile binaen şeriatsız marifetin olmayacağını belirtmesi de buna işaret etmektedir.¹⁸¹¹ Muhtemelen bundan dolayı tasavvuf muhalifleri, Şîî sûfilere ziyade geçmişte yaşamış sûfilerin görüşlerini ön plana çıkarmak zorunda kalmışlardır.

Şîî sûfilerin eserlerinde kendilerinden şeriatın sâkıt olduğuna dair herhangi bir düşünce bulunmamakla birlikte, onların bazı ifadelerini zorlama da olsa bu anlayışla ilişkilendirenler olmuştur. Halhâlî *Subhâtü'l-envâr*'da dünyanın lezzetleri ve aldaticılığı

¹⁸⁰⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 159-160.

¹⁸⁰⁹ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 83-84.

¹⁸¹⁰ Şîî sûfilerin metinlerinde buna dair ifadeler bulunmamakla birlikte bazı tasavvuf muhaliflerinin kendi dönemlerindeki sûfiler hakkında anlattıkları hikayeleri bu konuyla ilişkilendirmek mümkündür. Abdülhay Razavî, Ramazan ayında oruç tutmayan bir müritten bahseder. Razavî bunun sebebini sorduğunda mürit "Namaz bütün ibadetlerden önce gelir. Biz namazla yetiniyoruz" cevabını verir. Bk. Razavî Kâşânî, *Hadîkatü's-Şî'a*, 205-206. Ayrıca *Sükûbü's-şihâb* yazarı kendi döneminde Sâdık Geylânî isimli bir şeyhin kahvehanede aleni bir şekilde "Ârif öyle bir mertebeye ulaşır ki, zina, livâta ve benzeri şeriatça haram olan her ne yaparsa, bunları o yapmamıştır bilakis hepsini Allah yapmıştır" dediğini iddia etmiştir. Bk. *Sükûbü's-şihâb*'tan naklen Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 117a. Bu bilgileri başka kaynaklarda tespit edemedik.

¹⁸¹¹ Halhâlî, "Mişbâhu mişkâtî'l-envâr", 407-408; Halhâlî, "Zikriyye-i İlâhiyye", 1:483.

üzerine bir başlık açmış, sûfinin sürekli ahirete yönelmesi ve dünyanın fani olduğunu daima aklında tutmasını tavsiye etmiş ve buna örnek mahiyetinde Hz. İsa'nın yaşadığı bir hikâyeye yer vermiştir. Hz. İsa bir gece namaz vakti uyuyan bir kişiyi görür, onun uyandırır ve kalkıp namaz kılmasını söyler. Bu kişi ona “Ben dünyadan geçmişim, benim için ötesi yok” cevabını verir. Bunun üzerine Hz. İsa ona “Uyu, selametle kal” der.¹⁸¹² Aynı şekilde Halhâlî *Meşriķü't-tevhîd*'de marifeti; vücûdu “sırf hayır ve mutlak hayır” olarak kabul etmek şeklinde tarif eder ve nazari ilimleri kast ederek bu makama ulaştıktan sonra delil talep etmenin çirkin olduğunu belirtir.¹⁸¹³ *Devâzdeh Suâl* yazarı, onun bu sözlerini farklı bir bağlama oturtur ve bu ifadelerin sûfilerden teklifin sâkıt olduğuna delalet ettiğini iddia eder. Ona göre Halhâlî, Hz. İsa ve namaz vakti uyuyan kişi hikayesiyle insanın dünyadan vazgeçtiğinde yani zâhid olduğunda ondan namaz gibi ibadetlerin sâkıt olduğunu ve delil talep etmenin çirkin olması ifadesiyle de Allah ile vuslata erdikten sonra artık bu mertebede şeriat kurullarına ihtiyaç kalmadığını anlatmaktadır.¹⁸¹⁴ Fakat Halhâlî, eserlerinde ibadetlerin önemini vurgulamak için geniş yer ayırmıştır. Ayrıca bu sözü söylediği aynı sayfada sûfiler için Hz. Peygamber'in ve imamların şeriatına bağlı kalmanın şart olduğunu belirtmiştir.¹⁸¹⁵

Halhâlî ile ilgili bu iddiaları bir kenara bırakırsak bu dönemdeki Şîî sûfiler ve tasavvuf muhalifleri arasında teklifin sâkıt olmasıyla ilgili tartışmalar daha ziyade geçmişteki sûfilerin sözleri ve fikirleri üzerinden yürütülmüştür. Her iki taraf da genellikle aynı metinlere ve şahısların sözlerine atıfla düşüncelerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu noktada bazen aynı sûfî hem şeriat konusunda hassasiyete sahip hem de kendisinden şeriatın sâkıt olduğuna inanan bir kişi olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Attâr'ın *Tezkire*'de aktardığı bilgiler, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şeriatın önemine dair iki farklı bakış açısına sahip olduğu izlenimi vermektedir. Hem tasavvuf muhaliflerini hem de Şîî sûfilerin görüşlerini destekleyecek veriler bulunmaktadır. Tasavvuf muhalifleri Bâyezîd-i Bistâmî'nin halkın kendisini yücelttiğini görünce Ramazan ayında orucunu bozmasını,¹⁸¹⁶ hac yolculuğu esnasında yolunu kesen bir eşkiyanın çevresinde dönerek tavaf etmesini,¹⁸¹⁷ kendisine gönderilen seccadeyi iade edip “İş namaz kılmayı aşip nihayete ulaştı” demesini¹⁸¹⁸ ve iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme hakkında sorulan soruya “Bu ikisi maddi alemde vardır, Hazret-i vahdette ne iyiyi emretmek

¹⁸¹² Halhâlî, “Subhâtü'l-envâr”, 260.

¹⁸¹³ Halhâlî, “Meşriķü't-tevhîd”, 137.

¹⁸¹⁴ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 29a-b, 87a.

¹⁸¹⁵ Halhâlî, “Meşriķü't-tevhîd”, 136-137.

¹⁸¹⁶ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 173.

¹⁸¹⁷ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 175.

¹⁸¹⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 179.

vardır, ne de kötüyü yasaklama!” şeklinde cevap vermesini¹⁸¹⁹ ön plana çıkarmışlar ve onun söz ve fiillerinin sûfilerden teklifin sâkıt olduğu görüşünü açık bir şekilde teyit ettiğini iddia etmişlerdir.¹⁸²⁰ *Devâzdeh Suâl* yazarına göre, “Hazret-i vahdette ne iyiye emretmek vardır, ne de kötüyü yasaklama!” ifadesi, Bâyezîd-i Bistâmî’nin hem hulûle hem de teklifin sâkıt olduğuna inandığını göstermektedir. Çünkü bu söz, sûfilerin itikadına göre sâlikin sülûkunu bitirdiğinde Allah ile vuslata erdiğine ve nihayetinde kendisinden şeriata rûkûnlarından olan iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın sâkıt olduğuna delalet etmektedir.¹⁸²¹ Muhammed Tâhir Kummî ise, Bâyezîd-i Bistâmî’nin kendisine gönderilen seccadeyi iade etmesinin sûfilerin vuslat sonrası namaz gibi ibadetleri gereksiz gördüklerine inandıklarına işaret ettiğini iddia etmiştir.¹⁸²²

Şîî sûfiler ise Attâr’ın *Tezkire*’sinden Bâyezîd-i Bistâmî’nin ulu bir pîri sadece Kâbe yönüne tükürdüğü için şeriata muhalefet etmekle suçlaması,¹⁸²³ geceden sabaha kadar sürekli namaz kılması,¹⁸²⁴ birkaç adımda bir iki rekât namaz kılmasından dolayı Kâbe’ye varmasının on iki yıl sürmesi,¹⁸²⁵ namazı kazaya bırakmamak için hastalanma pahasına kışın buzu kırıp gusûl abdesti alması¹⁸²⁶ gibi rivayetlerin onun nezdinde sûfilerin şeriata ne kadar önem verdiklerinin ispatı olduğunu belirtmişlerdir.¹⁸²⁷

Benzer bir durum Ebu’l-Hasan Husrî (öl. 371/981) için de geçerlidir. Muhammed Tâhir Kummî, sûfilerin ne derece fâsid bir akideye sahip olduğunun ispatı olarak Husrî hakkında nakledilen bir rivayeti aktarır. Hikâyeye göre dönemin halifesi, Husrî’ye hangi mezhebe mensup olduğunu sorduğunda o, “İmam Ebû Hanîfe’nin mezhebindim, Şâfiî mezhebine döndüm, şimdi öyle bir şeyle meşgulüm ki, hiçbir mezhepten haberim yok” şeklinde cevap verir. Halife, meşgul olduğu şeyi sorunca o, “Tasavvuttur” der.¹⁸²⁸ Kummî’ye göre bu söz, sûfilerin marifet ve hakikate ulaşana dek şeriata riayet ettiklerine, fakat marifet mertebesine ulaştıklarında artık kendilerinden şeriata sâkıt olduğuna inandıklarını göstermektedir.¹⁸²⁹ Şîî sûfilerden Müezzîn Horasânî ise Husrî’nin “İnsanlar benim Hulûlî olduğumu ve kullardan teklifin sâkıt olduğuna inandığımı söylüyorlar. Nasıl olur da Allah’ın varlığı dışında başka bir şey görmediğim halde Hulûlî olurum. Nasıl olur da çocukluğumdan beri hiç bırakmadığım virdlerim

¹⁸¹⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 200.

¹⁸²⁰ Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 86, 116.

¹⁸²¹ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 37a-b. Ayrıca bk. Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 223.

¹⁸²² Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 220.

¹⁸²³ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 172.

¹⁸²⁴ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 190.

¹⁸²⁵ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 172.

¹⁸²⁶ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 179.

¹⁸²⁷ Halhâlî, *Kedû-yi maṭbah kânderî*, 10-11; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 162-164.

¹⁸²⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 678.

¹⁸²⁹ Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 116-117.

olduğu halde teklifin sâkıt olduğunu söylerim. Fakat ben Allah'ın has kullarından ibadetlerin külfetinin/meşakkatinin kalkacağını söylüyorum"¹⁸³⁰ sözüne yer vermiş ve bu söz üzerinden sûfilere yönelik teklifin sâkıt olduğu ithamının iftira olduğunu ifade etmiştir.¹⁸³¹

Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'daki bazı beyitleri de benzer bir tartışmanın konusu olmuştur. Tasavvuf muhalifleri, onun marifet sonrası şeriatın sâkıt olduğuna inandığını iddia etmişler ve buna şu beyitlerini delil getirmişlerdir:

Önündeki şu perde kalktı mı, ne mezhebin hükmü kalır ne dinin.

Bütün şeriat hükümleri senle benden doğar. Çünkü bu hükümler senin canına, tenine bağlıdır.

*Arada benle sen kalmayınca Kâbe nedir, havra nedir, kilise ne?*¹⁸³²

Şeriat kabuktur, hakikat iç... bu ikisinin arası da tarikattır.

*Yolcu da yolda şeriata riayet etmezse bozulur. Fakat erişti, oldu mu, kabuksuz daha âlâdır, daha güzeldir.*¹⁸³³

Devâzdeh Suâl yazarına göre, bu beyitler sûfilerin kendilerini, peygamberlerden ve imamlardan üstün gördüklerine işaret etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber ve imamlar kendilerinden şeriatın sâkıt olduğunu düşünmemişler, hayatları boyunca ibadet etmeye devam etmişler ve hatta Hz. Hüseyin Kerbela'da şehit olana kadar bir an olsun zikri ve ibadeti terk etmemişler. Onların vefat edene kadar ibadet etmiş olmaları sûfiler nezdinde henüz kemâlâta ve marifete ulaşamadıkları anlamına gelmektedir.¹⁸³⁴

Halhâlî ise şeriatın sâkıt olması fikrinin mülhidlere ait olduğunu,¹⁸³⁵ hakiki sûfilerin marifetin tüm mertebelerinde şeriata sadık kaldıklarını belirtmiş¹⁸³⁶ ve sûfilerin şeriata ne kadar önem verdiklerinin delili olarak Şebüsterî'nin aynı eserinden şu beyitlere yer vermiştir:¹⁸³⁷

Tam ve kâmil insan, o adama derler ki sultan iken kulluk eder.

Yolları aştıktan, makamına eriştikten sonra onun başına halifelik tacını koyar.

Yok olduktan sonra tekrar var olur. Yolun sonuna kadar varır da sonra tekrar başladığı yere döner.

¹⁸³⁰ Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmüddîn-i Kübrâ, *Fevâ'ihü'l-cemâl ve fevâtihi'l-celâl*, thk. Yusuf Zeydan (Kuveyt: Dar-ü Saâdi's-Sabâh, 1993), 146-147. Benzer bir rivayet için bk. Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 679.

¹⁸³¹ Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 161-162.

¹⁸³² Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 76; Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 27a-b; Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 117.

¹⁸³³ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 82; Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 27b.

¹⁸³⁴ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 27b-28a.

¹⁸³⁵ Halhâlî, *Kedû-yi maṭbah ʿkalenderî*, 10.

¹⁸³⁶ Halhâlî, "Zikriyye-i İlâhiyye", 483.

¹⁸³⁷ Halhâlî, "Fakriyye-i Fahriyye", 595-596; Halhâlî, "Mişbâhu mişkâtî'l-envâr", 408; Halhâlî, *Kedû-yi maṭbah ʿkalenderî*, 10.

*Şeriatı kendisine iç elbise yapar, ona bürünür. Tarikatı da dış elbise yapar, onunla süslenir.*¹⁸³⁸

Muhammed Tâhir Kummî, sûfîlerden teklifin sâkıt olmasının ispatı olarak Attâr'ın *Tezkire*'sinden bazı sûfîlerin sözlerini aktarır, bu nakillerden önce her sûfî için mutlaka Ehl-i sünnet'in büyük evliyalarından olduğu kaydını düşer ve bunun üzerinden söz konusu düşüncenin ve hatta bütün olarak tasavvuf düşüncesinin Ehl-i sünnet kökenli olduğunu iddia eder:

Ehl-i sünnet'in büyük evliyalarından Ahmed Havârî, -ki onun için Cüneyd-i Bağdâdî "Ahmed Havârî, Şam'ın gülüdür" dediği nakledilir- bir gün kitaplarını aldı, denize attı ve "Güzel delildiniz, fakat hedefe ulaştıktan sonra delil ve kılavuzla uğraşmak saçma bir şey olur, yolda olduğu sürece müride delil gerekir, huzura erişince kılavuz ve delillin ne kıymeti kalır" dedi...¹⁸³⁹

Ebü'l-Hasen el-Harakânî, kendisi Ehl-i sünnet'in büyük evliyalarındandır, "Beş tekbir getirdim, birisi dünya üzerine, ikincisi halk üzerine, üçüncüsü nefis üzerine, dördüncüsü ahiret üzerine, beşincisi taat üzerine! Halk için söylenebilecek olan tekbirler bunlardır, diğerlerini söylememe imkân yok" demiştir.¹⁸⁴⁰ Bu sözler açık bir şekilde göstermektedir ki o, taati kendisine vacip görmemekte, hatta caiz bile görmemekte, [bilakis taatin halk için olduğunu düşünmektedir].¹⁸⁴¹

Muhammed Tâhir Kummî yine Ehl-i sünnet'in büyük evliyalarından kaydını düşerek Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinde pek çok beytin teklifin sâkıt olmasına delalet ettiğini belirtir ve buna dair birkaç örnek verir:

Çünkü âşık, anı daimde daima sarhoştur... hâslı küfürden de yücedir o, imandan da!

*Küfür, üstteki kuru kabuktur, iman içteki lezzetli kabuk!*¹⁸⁴²

*Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayırır. Âşıkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de.*¹⁸⁴³

Şeriat muma benzer, yol gösterir. Fakat mumu ele almakla yol aşılmış olmaz. Yola düzeldin mi o gidişin tarikattır, maksadına ulaştın mı o da hakikattir. Bunun için "Hakikatler meydana çıksaydı şeriatlar, yollar bâtil olurdu" denmiştir.¹⁸⁴⁴

Kummî, bir taraftan ısrarla sûfîlerin Sünnî olduğunu vurgularken diğer taraftan da onların İslam dairesinden çıktıklarını iddia eder. Nitekim Mevlânâ'nın bu beyitlerinin, sûfîlerin mezhebinin, diğer din ve mezheplerden farklı olduğuna işaret ettiğini belirtir.

¹⁸³⁸ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 81.

¹⁸³⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 324.

¹⁸⁴⁰ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 616.

¹⁸⁴¹ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 116-117.

¹⁸⁴² Krş. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 4:263; Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 118.

¹⁸⁴³ Krş. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 2:135; Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 118.

¹⁸⁴⁴ Krş. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 5:1; Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 114-115.

Çünkü ona göre bu beyitler, kişinin riyâzet ve aşk sayesinde akıldan tecerrüt ettiğine, iman ve küfür postundan sıyrıldığına ve artık bu makamda teklifin sâkıt olduğuna işaret etmektedir. Bu da hiçbir din ve mezhepte bulunmayan görüşlerdir.¹⁸⁴⁵

Şîî sûfilere açısından söz konusu iddialar sûfilere atılmış büyük bir iftiradır. Böyle bir iftira cehaletten, zâhire mahkûm olmaktan, hakikate düşmanlıktan ve inattan kaynaklanmaktadır. Hiçbir sûfî, kendisinden şeriatın yükümlülüklerinin sâkıt olduğunu iddia etmemiştir. Bilakis bu görüş mühlidlere, zındıklara, Kalenderîler'e ve İbâhiyye'ye aittir.¹⁸⁴⁶ Sûfiler açısından hakikat derya ise, şeriat gemidir. Gemisiz denizde yol alınmayacağı gibi, şeriatsız hakikate ulaşamaz.¹⁸⁴⁷ Sûfilerin teklifin sâkıt olması tabiriyle kasıtları Necmeddîn-i Kübrâ ve İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi ibadetlerdeki külfetin/meşakkatin sâkıt olmasıdır.¹⁸⁴⁸ Çünkü ibadetler; avama ve zâhirî ulemaya meşakkatli geldiği halde, sûfiler riyâzet sayesinde artık onlar için meşakkat olmaktan çıkar ve lezzete dönüşür. Sûfilerin şeriata ne kadar önem verdiğinin en önemli delillerinden birisi de Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin uygulamalarıdır. Kendisi, hayatı boyunca şeriata riayet etmiş, bu konuda gevşeklik gösterenleri kınamış ve sırf köylüler gönüllü olarak vermedikleri ve bundan dolayı dinen şüpheli olabileceği ihtimaliyle kendisine vakfedilen köylerden gelen kiralari ailesi ve müritlerine yedirmemiştir.¹⁸⁴⁹

1.4. ZİKİR

Zikir çekmenin dinî açıdan meşruiyetini temellendirmek Şîî sûfilerin en fazla önem verdikleri konulardan birisiydi. Muhtemelen tasavvuf muhaliflerinin sûfilerin tatbik ettiği zikri, dinde aslı olmayan bir bidat olarak nitelemeleri, bunun da ötesinde mescitlerdeki zikir halkalarına müdahale etmeleri, sûfilerin mescitlere girmelerini engellemeleri ve hatta bunu engelleme adına şiddete başvurmaları, eserlerinde bu konuya daha fazla yer vermelerine sebep olmuştur. Halhâlî'nin bahsettiğine göre Tebriz'de sûfilerin zikir çekmesini engelleyen bir kesimin bulunması, M. Tâhir Kummî ve talebelerinin Kum'da mescitlerde zikir çeken sûfilere lanet okumaları ve halkı

¹⁸⁴⁵ Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 116-117.

¹⁸⁴⁶ Halhâlî, "Mişbâhu mişkâtî'l-envâr", 1: 406-408; Halhâlî, *Kedû-yi maṭbah kalenderî*, 10-11; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 159-160; Müellifi Meçhul, *Fütûḥu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 18b-19a, 34a-b, 61b; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 56a-58a.

¹⁸⁴⁷ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 164.

¹⁸⁴⁸ Necmüddîn-i Kübrâ, *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtiḥu'l-celâl*, 146-147; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 160; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 57b.

Şerîf el-Kummî, İbnü'l-Arabî'den

"فيعبدون الله بلا مشقة و كلفة بل يلتذون بها و يسقط التكليف عن عبادة الخواص بمعنى ان التكليف مأخوذ من الكلفة و هي المشقة بطربون"

sözünü nakletmiştir. Bk. Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 57b-58a. Fakat İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bu sözü tespit edemedik.

¹⁸⁴⁹ Krş. Serap Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 2:291; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 93a-b, 142b-143a.

tahrik ederek sûfilerin zikir halkası tertip etmelerini engellemeleri,¹⁸⁵⁰ Kaşan'da ikamet eden Muhakkik Erdebîlî'nin mescitlerde zikir halkalarının engellendiğine dair ifadeleri¹⁸⁵¹ ve Meşhed'de, sûfilere lanet okumayı adet edindiği için sûfiler tarafından *Molla-yı lânetî* olarak isimlendirilen tasavvuf muhalifi bir alimin sûfilerin zikir halkalarını engellemeye teşebbüs etmesi¹⁸⁵² gibi olaylar sûfilere yönelik müdahalelerin pek çok şehre yayıldığını göstermektedir.

Şîî sûfiler, en aslî uygulamalarından olan zikri, şer'î bir temele oturtmak için geniş bir külliyat ortaya koymuşlardır. Yazdıkları tüm metinlerde zikir konusunu detaylı bir şekilde ele almışlardır. Ayrıca Halhâlî *Zîkr-i ilâhiyye* ve Nûrbahşîyye mensubu Muhakkik Erdebîlî *Tezkiretü'z-zâkirîn* isimleriyle zikir konusunda müstakil risaleler kaleme almışlardır. Bir sûfî tarafından kaleme alınan *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih* isimli hacimli eserin önemli bir kısmı da sûfilerin tatbik ettiği bütün zikir çeşitlerinin dinî meşruiyetini temellendirmeye dönüktü. Onlar, eserlerinde ayet ve hadislerle atıfla zikrin değil, bilakis zikre karşı çıkmanın bidat olduğunu ispatlama çalışmışlardır.

Yorumlama biçimine göre zikir konusunda hem sûfilere hem de tasavvuf muhaliflerini haklı çıkaracak çok sayıda ayet ve hadis bulunmaktaydı. Bundan dolayı taraflar kendi düşüncelerini destekleyen rivayetleri ön plana çıkarmışlar, aksi yöndeki rivayetleri ya görmezden gelmişler ya da kendi fikirleri istikametinde tevil etmeye çalışmışlardır. Şîî sûfiler, Kur'an ve hadislerde geçen zikir lafızlarının kendilerinin tatbik ettiği zikir olduğunu ve bu yönüyle de zikrin şeriata mutabık olduğunu iddia etmişlerdir. *el-Kâfî* gibi İmâmiyye Şîası'nın en muteber hadis kitabında zikir çekmenin ve zikir halkası oluşturmanın faziletine dair çok sayıda rivayetin bulunması da pek çok açıdan onların bu yorumunu desteklemekteydi. Fakat öte yandan imamlar sonrası Şîî gelenekte sûfilerin uyguladığı şekilde zikir çekildiğine dair bilgilerin bulunmaması - eğer sûfilerin yorumları doğru kabul edilirse- bir yönüyle Şîîler'in, imamların bu sünnetini terk ettiği anlamına gelmekteydi. Nitekim sûfilerin, Şîî düşüncede zikrin meşruiyetine dair temel hadis metinlerine atıf yapmalarına rağmen Şîîler arasında bu zikrin devam ettirildiğine dair veri sunamamaları da buna işaret etmekteydi. Muhtemelen onların tatbik ettikleri zikir, bu tarikatların Sünnî geçmişlerinden kalma bir mirastı.

Tasavvuf muhalifleri, pek çok ayet ve hadise atıf yaparak sûfilerin tatbik ettikleri zikrin Ehl-i sünnet kaynaklı bir bidat olduğunu iddia etmişlerdir. Sûfilerin atıf yaptıkları

¹⁸⁵⁰ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 67a; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 105a-106b.

¹⁸⁵¹ Erdebîlî, *Tezkiretü'z-zâkirîn*, 147; Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 388.

¹⁸⁵² Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 360-365.

ayet ve hadislerdeki zikir lafızlarının onların zannettiği gibi belirli lafızları tekrarlamak olmayıp, Allah'ın sıfatları ve isimlerini anmak, Kur'an okumak, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt imamlarını zikretmek, onların hadislerini öğrenmek ve öğretmek manasına geldiğini belirtmişlerdir. Muhammed Bâkır Meclisî, zikrin tanımı ve işlevine dair altı madde sıralamış, sûfilerin tatbik ettiği zikrin bunlardan hiç birisinin kapsamına girmediğini ve dolayısıyla da bidat olduğunu belirtmiştir. Bunlar: 1) Günahı terk etmek için günah işleneceği zaman Allah'ı anmak, 2) İbadetin meşakkatinin azalması için ibadet esnasında Allah'ı anmak, 3) Nimetlerin bolluğundan dolayı Allah'ı anmaktan gafil olmamak ve şükrü yerine getirmek için refah ve nimet esnasında Allah'ı anmak, 4) Allah'a karşı acziyetini ve sabrını göstermek için bela ve musibet esnasında Allah'ı anmak, 5) Kalp ile Allah'ı zikretmek; bu da Allah'ın kemal sıfatlarını, nimetlerini, Kur'an ayetlerinin, Hz. Peygamber'in ve imamların hadislerinin manalarını, ahiret durumlarını ve nefsin ayıplarını düşündürmektir, 6) Dil ile zikirdir. Bunun bazı çeşitleri vardır. Mesela ayet ve hadisler konusunda ilmî müzakereler yapmak, Ehl-i beyt imamlarının faziletlerinden bahsetmek, Kur'an ve dua okumaktır.¹⁸⁵³

1.4.1. Zikrin Kökeni

Zikir çekmenin kökenine dair tartışmalarda hem sûfiler hem de tasavvuf muhalifleri birbirlerinin düşüncelerini Sünnîlik üzerinden itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Muâviye, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî gibi isimler zikir tartışmalarının da merkezinde yer almış ve taraflar birbirini bu isimlerin takipçisi olmakla itham etmişlerdir.

Tasavvuf muhalifleri sûfilerin tatbik ettiği zikir çeşitlerinin Şîlik'te bulunmadığını ve imamların bu tarz fiilleri kınadıklarını iddia etmişlerdir. Onlara göre esasen zikir türünden bu fiilleri Muâviye icat etmiştir. O, idrar yapma zorluğu (prostat) hastalığının verdiği acıdan dolayı "Allah Allah" diyerek çeşitli hareketler yapmaya başlamış, etrafında bulunanlar da teselli olması maksadıyla bu hareketlerde ona eşlik etmişlerdir. Sonraki süreçte Ebû Hâşim el-Kûfî isimli sûfî onun taklit etmiş, imamların düşmanı ve Sünnî olan Süfyân es-Sevrî de bu konuda onu takip etmiş ve böylece sûfilerin uyguladığı zikir ortaya çıkmıştır. Bu uygulama Emevîlerin sonu, Abbasîlerin ilk dönemlerinde yaygınlaşmaya başlamıştır.¹⁸⁵⁴ Tamamıyla Sünnîler'in icadı olan zikir, sırf masum imamlara muhalefet etmek için yaygınlaşmaya başlamıştır.¹⁸⁵⁵ Nitekim Şîi

¹⁸⁵³ Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 307-309.

¹⁸⁵⁴ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 788; Mirlûhî, "Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a", 1416, 2:348-349; Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mârika*, 32a (62); Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 153; Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 113.

¹⁸⁵⁵ Şuşterî, *Dürre-yi Fâhira*, 10a.

akidede haram olan cehrî zikir, vecd ve semânın Şâfiîler'ce caiz olması da buna delalet etmektedir.¹⁸⁵⁶ Şiî gelenekte bu şekilde zikir çeken bir cemaat hiçbir zaman bulunmamıştır. Fakat Safevîler döneminde, Sünnîler'den etkilenen ve imamların yolundan sapan Şiî sûfilere, Sünnîler'in yolunu takip ederek meclislerde ve mescitlerde zikir halkaları oluşturmaya başlamışlardır.¹⁸⁵⁷ Bu yüzden sûfilerin tatbik ettiği şekliyle zikir çekmek bidattır ve bidat icat etmek dalalettir. Zikir meclislerine gidenlerin şehadetleri reddedilmiştir. Çünkü onların meclislerine katılmak fâsıklıktır ve mürtedliktir.¹⁸⁵⁸ Onlarla mücadele etmek de *nehy-i ani'l-münker* (kötülüğün engellenmesi) kapsamında her mümine farzdır.¹⁸⁵⁹

Şiî sûfilere göre ise cehrî zikir, hafî zikir, vecde, semâ ve zikir halkası oluşturmak gibi fiillerin tamamı imamların sünnetidir. Kendileri bu konuda imamların sünnetine tabi olmak dışında herhangi bir bidat icat etmemişlerdir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'ın "...babam çokça Allah'ı zikrederdi. Onunla yürürdüm, o Allah'ı zikrederdi. Onunla yemek yerdim, bakardım ki o Allah'ı zikrediyordu. Halkla konuşurken Allah'ı zikretmekten geri kalmazdı. Dili damağına yapışık olarak sürekli "lâ ilâhe illallah" diyordu. Bizi toplar ve güneş doğana kadar zikretmemizi emrederdi. Okuyabilenlere Kur'an okumalarını, bilmeyenlere zikretmeyi emrederdi..."¹⁸⁶⁰ ifadeleri, tasavvuf muhaliflerinin aksine bizzat imamların zikir halkası oluşturduğuna delalet etmektedir.¹⁸⁶¹

Şiî sûfilere göre zikir çekmek Kur'an'ın ve imamların emri olduğu için buna karşı çıkmak *emr-i bi'l-münker nehy-i ani'l-maruf* (iyiliğin engellenmesi, kötülüğün emredilmesi) kapsamına girmektedir.¹⁸⁶² Bu da kafirlik,¹⁸⁶³ fâsıklık ve en büyük zulümdür. Muhammed Şerîf Kummî'ye göre zikir çekmenin kendisi değil, bilakis ona karşı olmak Sünnîler'in yoludur. Çünkü onların en büyük imamı olan Ebû Hanîfe vecde ve semâyâya karşı çıkarken Şiîler'in imamları zikir çekmeyi telkin etmişler ve bizzat

¹⁸⁵⁶ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 67b-68a. Ayrıca bk. Şuşterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 5a-b.

¹⁸⁵⁷ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 149.

¹⁸⁵⁸ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şi'a*, 1378, 788.

¹⁸⁵⁹ "خلقہ ذکر را بدعت می دانیم و از آن منع واجب می دانیم"

"Zikir halkasını bidat biliriz, onu engellemeyi de vacip biliriz." Bk. Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih*, 3a.

¹⁸⁶⁰ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:499.

¹⁸⁶¹ Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 61; Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 490-491; Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 1389, 169; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 311.

¹⁸⁶² "پس اگر کسی منع از امور مذکورہ و حلقہ نماید بی حجت شرعی و بینہ پس نہی از معروف و امر بہ منکر نموده خواهد بود. و همچنین شخصی البتہ از اہل بدعت خواهد بود... منع ذکر از بدعتیہای بزرگ است در دین اسلام و روش کفار و بت پرستان است."

Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih*, 9b.

¹⁸⁶³ "از کفر صریح کہ منع درویشان از اجتماع بر ذکر خداوند ایشان نمی اندیشند"

Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 388.

"بر آنکہ منکر ذکر و منع کنندہ مردمان از آن داخل زمرہ مؤمنان نیست. بلکہ خراب کنندہ بنای دین و برکنندہ بنیاد ایمان است" Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 402.

kendileri zikir halkaları tertip etmişlerdir. Ayrıca Şîî olan Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî, müritlerine cehrî zikri telkin etmiş, onlarla vecde ve semâ yapmıştır. Bu anlamda tasavvuf muhalifleri zikre, vecde ve semâyâ karşı çıkararak Ebû Hanîfe gibi Sünnîler'le ile müşterek noktada buluşmuşlardır.¹⁸⁶⁴

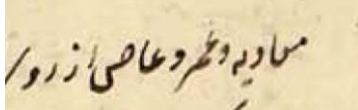
Tasavvuf muhalifleri zikrin kökenini Muâviye ile ilişkilendirirken sûfilerden *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih* yazarı, Meybûdî'nin (öl. 909/1503-1504) *Şerh-i Dîvân-ı 'Alî İbn Ebî Tâlib* isimli eserindeki bir nakli kısmen dönüştürerek bu kez zikir karşıtlığını Muâviye'yle ilişkilendirmiştir. Ona göre zikir halkasını ilk olarak ashâb-ı Suffe oluşturmuştur. Daha sonraki süreçte bizzat Allah'ın emriyle Hz. Peygamber de bu halkaya dahil olmuştur. Nitekim “*Rızâsını dileyerek sabah akşam rablerine dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster. Dünya hayatının çekiciliğine meylederek gözlerini onlardan çevirme! Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!*”¹⁸⁶⁵ ayeti ile Hz. Peygamber'e ashâb-ı Suffe'nin zikir halkasına katılması emredilmiştir. Onun ümmetin diğer işleriyle ilgilenmek zorunda kaldığı vakitlerde Hz. Ali ashâb-ı Suffe'nin zikir halkasına katılmıştır. Daha sonra Cebrail (a.s.) inerek ashâb-ı Suffe hakkında “*Fakirler cennete zenginlerden beş yüz yıl önce gireceklerdir*”¹⁸⁶⁶ müjdesini vermiş, bunu duyan Hz. Peygamber çok mutlu olmuş, haberden duyduğu sevinçten dolayı zevk ve şevk ile ayağa kalkmış, ashâb da onunla birlikte ayağa kalkmış, vecde gelmişler, bu esnada Hz. Peygamber'in cübbesi omuzundan düşmüş, daha sonra yerlerine oturmuşlardır. Muâviye ve Amr b. Âs¹⁸⁶⁷ bunu görünce Hz. Peygamber'i kınamışlar ve bu tarz hareketlerin bir peygamber için uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber onlara susmalarını emretmiş, edepli olmalarını istemiş, onların bu manadan ve sırdan nasipsiz olduklarını ve bundan dolayı da bu hareketlerin manasını idrak

¹⁸⁶⁴ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 115a-123a.

¹⁸⁶⁵ el-Kehf 18/28.

¹⁸⁶⁶ «فَقَرَأَ الْمُهَاجِرِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ قَلِيلًا غَنِيًّا لَهُمْ بِخَمْسِ مِائَةِ سَنَةٍ».

Bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "eş-Şehâdât", 37 (No: 2351-2355).



¹⁸⁶⁷ Bu ifadeden yazarın kimleri kastettiği tam anlaşılmamaktadır. Bu ibareyi hem Muâviye, Ömer ve Amr b. Âs', hem de Muâviye ve Amr b. Âs şeklinde okumak mümkündür. Bk. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 4b. Yazarın nakli Meybûdî'nin aktardığı bilgilerle genel hatlarıyla örtüşmekle birlikte, Meybûdî'nin naklinde Hz. Peygamber'in tepki gösterdiği sahâbe sadece Muâviye'dir. Buna göre Hz. Peygamber fakirlerle ilgili müjdeyi duyunca ashâbıyla vecde yapmaya başlamış, bunu gören Muâviye “Oyununuz ne kadar da güzelmış” demiş, Hz. Peygamber de ona, “Sus ey Muâviye! Sevgilinin zikrini duyduğunda titremeyen kişinin bir değeri yoktur” şeklinde tepki göstermiştir. Bk. Kâdî Hüseyin Mîr b. Muînüddin Meybûdî, *Şerh-i Dîvân-ı 'Alî İbn Ebî Tâlib* (Tahran: y.y., 1285), 69-70. Ayrıca bk. Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 65b-66a.

edemeyeceklerini söylemiştir. *Münâzarâ* yazarına göre sûfilere zikir esnasındaki zevk ve şevklerinin, vecd ve semâlarının kaynağı da bu olaydır. Bunlara karşı çıkmak da Hz. Ali'nin düşmanları olan Muâviye ve Amr b. Âs'ın yoludur.¹⁸⁶⁸

Tasavvuf muhalifleri, sûfilere zikir çekmenin imamlar tarafından telkin edildiğine dair iddialarının asılsız olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre eğer öyle olsaydı zikir çekmenin; tevhid, nübüvvet ve imamet gibi inanç esasları veya namaz, oruç ve hac gibi ibadet esasları olarak bildirilmesi gerekirdi. Bunların hiç birisinde yer almadığına göre sûfilere zikri, dinde yeri olmayan bir bidattir.¹⁸⁶⁹ Sûfiler ise özellikle Şîa'nın en muteber hadis kitabı olan *el-Kâfi*'deki imamların zikri tavsiye ettiklerine dair hadisleri delil göstererek zikrin dinin en aslî ibadetlerinden birisi olduğunu¹⁸⁷⁰ ve tevhid ilkesi kapsamında inanç esasları arasında yer aldığını iddia etmişlerdir. *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütetakkîh* yazarına göre nasıl ki zikredilmediği halde taharet, vacip olan namaz kapsamında ibadet esasları oluyorsa, zikir de tevhid kapsamında en aslî inanç esası olmaktadır.¹⁸⁷¹ Nitekim Hz. Peygamber'in "Allah'ın insanlara farz kıldığı üç şey; insaflı olmak, Allah için kardeşine iyilik etmek ve her durumda Allah azze ve celleyi anmaktır"¹⁸⁷² sözü de zikrin farz olduğunu göstermektedir.¹⁸⁷³ Bundan dolayı zikrin kendisi değil, mescitlerde zikri engellemek en büyük bidattir.¹⁸⁷⁴ Çünkü Hz. Peygamber'in "Mescit ehlinin en hayırlısı kimdir?" sorusuna, "Onlardan Allah'ı en çok zikredendir"¹⁸⁷⁵ cevabını vermesi de zikrin en efdal ve en kâmil ibadet olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı mescitlerde zikri engellemek "Onlar sırf 'Rabbimiz Allah'tır' dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler -ki oralarda Allah'ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi"¹⁸⁷⁶ ayetinde olduğu gibi müşriklik alametidir.¹⁸⁷⁷ Tasavvuf muhaliflerinin mescitlerde zikri engelleyerek sûfilere yaptıkları zulüm imamların katilleri olan İbn Mülcem ve Yezîd'in zulmünden daha büyüktür. Çünkü, onlar Allah'ın farz kıldığı ibadeti engellemekte ve bu yönüyle de Allah'a isyan etmektedirler.¹⁸⁷⁸ Müezzîn Horasânî ise mescitlerde zikir

¹⁸⁶⁸ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütetakkîh*, 3b-5a.

¹⁸⁶⁹ Şüşterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 5a-7a; Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 314.

¹⁸⁷⁰ "يس ذكر الله واجب باتد و شك نيس."

Tabîb Tünükâbünî, *Tabîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 17b (33).

¹⁸⁷¹ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütetakkîh*, 11a-b.

¹⁸⁷² Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:145.

¹⁸⁷³ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütetakkîh*, 10b-11b.

¹⁸⁷⁴ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütetakkîh*, 6a.

¹⁸⁷⁵ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2:499.

¹⁸⁷⁶ el-Hac 22/40.

¹⁸⁷⁷ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütetakkîh*, 6a-b.

¹⁸⁷⁸ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütetakkîh*, 7a.

çekilmesinin engellenmesinin “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir?...”¹⁸⁷⁹ ayetinde olduğu gibi müşrikliğe delalet ettiğini belirtmiştir.¹⁸⁸⁰

1.4.2. Zikir Halkasının Meşruiyeti

Şîî sûfiler zikir halkası tertip etmenin dinî açıdan meşruiyetine dair pek çok ayet ve hadis zikretmekle birlikte bunlar arasında -bazı farklılıklarla Sünnî hadis metinlerinde de bulunan- iki hadisi ön plana çıkarmışlardır:

- i) Resûlulah: “Cennet bahçelerine koşun” dedi. Onlar: “Cennet bahçeleri nedir?” diye sordular. O da “Zikir halkalarıdır” dedi.”¹⁸⁸¹
- ii) Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Melekler zikir halkalarının arasında dolaşırlar, onların başlarında dururlar, onlarla birlikte ağlarlar, onların dualarına “âmin” derler. Semaya yükseldiklerinde Allah Teâlâ -kendisi en iyisini bildiği halde- “Ey meleklerim neredeydiniz?” diye sorar. Onlar, “Ey rabbimiz, biz zikir meclislerinden bir mecliste bulunduk. Orada seni tesbih eden, öven, takdis eden ve senin ateşinden korkan topluluklar gördük” derler. Allah Teâlâ onlara “Siz şahit olun ki, ben onları bağışladım, korktukları şeyden onları emin kıldım” der. Melekler “Rabbimiz onlar arasında seni zikretmeyen birisi de bulunmaktadır” demeleri üzerine Allah Teâlâ, “Zikir ehliyle oturmasından dolayı onu da bağışladım. Çünkü ehl-i zikirle bir arada bulunan kişi kötü olmaz” der.¹⁸⁸²

Şîî sûfiler söz konusu hadislerin zikir halkasının dinî meşruiyeti için kesin delil olduğunu belirtmişlerdir. Tasavvuf muhalifleri ise sûfilerin bu hadisteki zikir halkaları kavramının anlamını çarpıttıklarını iddia etmişler ve bu kavrama farklı anlamlar vermişlerdir. *Hadîkatü’ş-Şîa* yazarı hadisteki zikir halkaları kavramından maksadın masum imamlar olduğunu belirtmiş ve bu hadisin Ehl-i beyt imamlarının imametinin

¹⁸⁷⁹ el-Bakara 2/114.

¹⁸⁸⁰ Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 325.

¹⁸⁸¹ "بادروا إلى رياض الجنة، قالوا: وما رياض الجنة؟ قال: حلق الذكر"

Krş. Şeyh Sadûk, *Emâli’ş-şadûk*, 324; et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebîr*, "ed-Da’vât", 82 (No. 3510). Bu hadise atıf yapan Şîî sûfiler için bk. Erdebîlî, *Tezkiretü’z-zâkirîn*, 198; Erdebîlî, *Riyâzü’l-ârifîn ve minhâcü’s-sâlikîn*, 393; Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i şûfî ve mütefaqqih*, 3a; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 20b (39); Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-uşşâk*, 105a.

¹⁸⁸² Krş. İbn Fehd el-Hillî, *Uddetü’l-dâ’i ve necâhu’s-sâ’i*, 256; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’ş-şâhîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), "ed-Da’vât", 66 (No. 6408); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’ş-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kâhire: Dâru ihyâ’l-kütübî’l-Arabiyye, t.s.), “Zikr”, 25 (No. 2689). Bu hadise atıf yapan Şîî sûfiler için bk. Vâiz Edhem Uzletî Halhâlî, *Mukaddime, tashîh ve tahşîye-i “Hidâyetnâme-i Mollâ Edhem Halhâlî”* (İsfahân: Dânişgâh-i İsfahân, Doktora tezi, haz. Vernûsfâderânî? Tâhire Kâkûyi, 1390), 363-364; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 328-329; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-uşşâk*, 104a; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 19b-20a (37-38); Necîbüddîn Rızâ Zargar İsfahânî, *Nûru’l-hidâye ve maşdaru’l-vilâye*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr.675, 119a.

ispatı noktasında kesin delil olduğunu iddia etmiştir.¹⁸⁸³ Muhammed Bâkır Meclisî'ye göre zikir halkasından kastedilen şeriatın kurallarına göre Allah'ın zikredildiği, Ehl-i beyt'in ilimlerinden ve faziletlerinden bahsedildiği, va'd ve va'id hakkında vaazların verildiği meclislerdir. Yoksa bidat ehlinin (sûfilerin) Allah'a isyan ettiği gaflet meclisleri değildir.¹⁸⁸⁴ *Kitâbü'l-Erba'in* yazarı bu hadisteki zikir halkalarının, sûfiler gibi bidat ehlinin zikir halkaları olmayıp ulemanın ilim meclisleri olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁸⁵ Bazı tasavvuf muhalifleri ise zikir halkasından muradın vaaz, nasihat, Allah'ın sıfatlarını anmak ve nimetlerine şükretmek olduğunu, yoksa Abbasîler döneminde ortaya çıkan ve imamların muhalifi olan Süfyân es-Sevrî'nin tertip ettiği zikir halkası olamayacağını ifade etmişlerdir.¹⁸⁸⁶

Tasavvuf muhalifleri arasında söz konusu rivayetteki "zikir halkası" kavramına oldukça garip manalar verenler de olmuştur. Sûfî Hekîm Mü'min'in aktardığına göre kendi dönemindeki bir alim "خلق الذكر" قال: وما رياض الجنة؟ قال: "بادروا إلى رياض الجنة، قالوا: وما رياض الجنة؟ قال: خلق الذكر" rivayetindeki zikir kelimesinin yanlış harekelendiğini ve esasen ذ harfinin kesre değil, fetha olarak yani الذكر şeklinde okunması gerektiğini iddia etmiştir.¹⁸⁸⁷ Buna göre, onun verdiği yeni anlam "zikir halkaları" yerine "erkek halkaları/meclisleri" şeklinde olmaktadır. Hekîm Mü'min bu yorumu yapan alimin ismini zikretmez, fakat Muhammed Şerîf Kummî'nin verdiği bilgilerden bu kişinin dönemin önde gelen muhaddislerinden eş-Şâfi fî şerhi el-Uşûli'l-Kâfi yazarı Halil Kazvînî (öl. 1089/1678)¹⁸⁸⁸ olduğu anlaşılmaktadır. Şerîf Kummî onun bu garip yoruma şu şekilde tepki göstermiştir:

Ey müminler topluluğu! Bu hadis konusunda muhaliflerin aklına yeni bir anlam gelmiş. Bu anlamı verenlerden birisi de Molla Halil Kazvînî'dir. Hadisteki خلق الذكر [zikir halkaları] tabirinin esasen خلق الذكر [erkek halkaları/meclisleri] olduğunu iddia etmişler ve

¹⁸⁸³ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 789.

¹⁸⁸⁴ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Kum: İhyâü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1430), 1:129.

¹⁸⁸⁵ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî me'tâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 46b-47a.

¹⁸⁸⁶ Bu iddialar için bk. Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-'uşşâk*, 104a (hâmişteki notlar).

¹⁸⁸⁷ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 20b (39).

¹⁸⁸⁸ Halil Kazvînî, dönemin meşhur Ahbârî alimlerinden. Onun müstakil bir tasavvuf reddiyesi olmamakla birlikte kaynaklarda tasavvuf muhalifi olduğuna dair bilgiler mevcuttur. *eş-Şâfi fî şerhi el-Uşûli'l-Kâfi* isimli *el-Kâfi* şerhinde de hulûl, ittihâd ve teklifin sâkıt olması gibi fikirlere sahip olduğunu iddia ettiği bazı sûfî zümrelere yönelik eleştiriler mevcuttur. Bk. Molla Halil Gâzî Kazvînî, *eş-Şâfi fî şerhi el-Uşûli'l-Kâfi*, thk. Muhammed Hüseyin ed-Dirâyetî (Kum: Dârü'l-Hadîs, 1429), 1: 326, 583, 2: 82, 422. Öte yandan Medrese-i 'Âlî-i Sipehsâlâr Kütüphanesi kataloğunda 1267 numaralı *el-Muhâkemât beyne'l-fukahâ'* ve *el-mutaşavvıfa* isimli bir nüsha ona nispet edilmiştir. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 28: 421-422. Fakat bu kütüphanede görev yapmakta olan kıymetli dostum Hasan Kâsimî, ricam üzerine bu nüsha üzerinde incelemeler yapmış ve bu eserin ona değil, 13/18. asırda yaşamış ve Ahmed Ahsâî'nin muasırı bir alime ait olduğunu belirtmiştir. Verdiği bu bilgilerden dolayı kendisine minnettarım.

bu manayı avam arasında yaymışlardır. Haşa! Nefislerimizin şerlerinden ve amellerimizin kötülüğünden Allah’a sığınırız!¹⁸⁸⁹

1.4.3. Cehrî Zikir-Hafî Zikir

Sûfiler, “*Hac ibadetinizi bitirdiğinizde, babalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir anıyla Allah’ı anın/zikredin.*”¹⁸⁹⁰ ayetinin cehrî/sesli zikrin kesin delili olduğunu ve bu ayete binaen cehrî zikrin her mümine vacip olduğunu belirtmişlerdir.¹⁸⁹¹ Bunun dışında cehrî zikrin dinen meşru olduğuna dair çok sayıda hadise yer vermişlerdir. Bazıları şunlardır:

- a) Ca’fer es-Sâdık’tan naklen Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Ey adem oğlu beni topluluk içinde zikret/an ki, ben de seni onlardan daha hayırlı bir topluluk içinde zikredeyim/anayım.*”¹⁸⁹²
- b) Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki: “*Sözler arasında Allah’a en sevimli gelen söz ‘lâ ilâhe illallah’ır. Sesini uzatarak ‘lâ ilâhe illallah’ diyen hiçbir kul yoktur ki yapraklarının ağacın altına dökülmesinde olduğu gibi günahları ayağının altına dökülmesin.*”¹⁸⁹³
- c) Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki: “*Her kim, insanlar çarşıda gaflet halinde iken ve kendi işleriyle meşgulken Allah’ı anarsa, Allah ona bin iyilik yazar ve kıyamet gününde onun için hiç kimsenin aklına gelmeyecek bir bağışlama vardır.*”¹⁸⁹⁴
- d) Ca’fer es-Sâdık (a.s.) buyurdu ki: “*Bir kavim bir mecliste toplanır da Allah azze ve celleyi ve bizi zikretmezse, o meclis kıyamet günü onlar için hasret kaynağı olur.*”¹⁸⁹⁵

Sûfiler, bu ayet ve hadislerle rağmen cehrî zikre kaşı çıkan tasavvuf muhaliflerini “*Ne zaman tek başına Allah’ın ismi zikredilse ahirete inanmayanların kalplerindeki nefret yüzlerine vurur*”¹⁸⁹⁶ ayetine binaen müşriklere benzetmişlerdir.¹⁸⁹⁷ Tasavvuf muhalifleri ise ‘Allah Allah’ veya ‘lâ ilâhe illallah’ şeklinde sesli olarak zikir çekmenin

¹⁸⁸⁹ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-‘uşşâk*, 105b.

¹⁸⁹⁰ el-Bakara 2/200.

¹⁸⁹¹ Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 62-63; Erdebîlî, *Riyâzü’l-‘ârifîn*, 503; Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 7b; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-‘uşşâk*, 95a-b.

¹⁸⁹² “يا بن آدم، اذكرني في ملا أذكرني في ملا خير من ملك”

Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine’l-Kâfî*, 2:498; Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 1: 61; Zâhidî, *Beyânü’l-esrâr (Şerhu Misbâhi’ş-şerî’a)*, 169; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 19b (37); Zargar İsfahânî, *Nûru’l-hidâye ve maşdaru’l-vilâye*, 119a.

¹⁸⁹³ “ما من الكلام أحب إلى الله عز وجل من قول لا إله إلا الله، وما من عبد يقول لا إله إلا الله يمد بها صوته فيفرغ إلا تنأثرت ذنوبه تحت قدميه كما تنأثر ورق الشجر تحتها”

Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Şevâbü’l-a’mâl ve iğâbü’l-a’mâl*, thk. Hüseyin Alemî (Kum: Talîatü Nûr, 1431), 25; Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 64; Erdebîlî, *Riyâzü’l-‘ârifîn*, 389; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-‘uşşâk*, 99b; Zargar İsfahânî, *Nûru’l-hidâye ve maşdaru’l-vilâye*, 118b; Meclisî, “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku’s-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”, 101.

¹⁸⁹⁴ İbn Fehd el-Hillî, *‘Uddetü’l-dâ’i ve necâhu’s-sâ’i*, 257; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-‘uşşâk*, 103b.

¹⁸⁹⁵ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine’l-Kâfî*, 2:496; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü’l-mü’minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 19b (37); Zargar İsfahânî, *Nûru’l-hidâye ve maşdaru’l-vilâye*, 119a; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü’l-‘uşşâk*, 107b.

¹⁸⁹⁶ el- Zümer 39/45

¹⁸⁹⁷ Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 63.

Şîîlik'te bulunmadığını ve tamamıyla Sünnî sûfilerin icadı olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre, Kur'an'da “Rabbimize yalvara yakara (**teḍarru 'an**) ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez”¹⁸⁹⁸ ve “Kendi kendine, yalvararak (**teḍarru 'an**) ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma!”¹⁸⁹⁹ ayetleri Allah'ı gizli bir şekilde anmak gerektiğine delalet etmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin “Kim Allah'ı gizlice zikrederse O'nu çokça zikretmiş olur. Çünkü münaфіklar aleni bir şekilde Allah'ı zikrederler fakat yalnız kaldıklarında zikretmezlerdi. Nitekim Allah onlar [münaфіklar] hakkında şu ayeti indirdi ‘...insanlara gösteriş yaparlar, Allah'ı da pek az hatıra getirirler”¹⁹⁰⁰,¹⁹⁰¹ sözü de cehrî zikrin münaфіklık alameti olduğunu göstermektedir.¹⁹⁰² Aynı şekilde Hz. Peygamber ashabıyla birlikte gazve için sefere çıktığında yüksek sesle tekbir getiren bir cemaati bu davranışlarından dolayı kınaması ve onları engellemesi,¹⁹⁰³ Allah Teâlâ'nın “Her kim beni gizli bir şekilde anarsa, ben onu aleni bir şekilde anarım”¹⁹⁰⁴ şeklindeki buyruğu ve Hz. Peygamber'in Ebû Zer'e “Ey Ebû Zer Allah'ı hâmil bir zikirle an” demesi, hamilin ne olduğu sorusuna “Hafî demektir” şeklinde cevap vermesi¹⁹⁰⁵ cehrî zikrin bidat olduğunun açık delillerindendir.¹⁹⁰⁶

Sûfiler, söz konusu rivayetlerin cehrî zikri iptal etmediğini, bilakis cehrî zikirle birlikte hafî zikrin de faziletli olduğuna işaret ettiklerini belirtmişlerdir. Onlara göre hem hafî hem de cehrî zikrin faziletli olduğuna dair pek çok ayet ve hadis söz konusudur. Sûfiler de tarikat meşreplerine göre bu iki zikir çeşidinden birisini seçmişlerdir. Nitekim Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî müritlerine cehrî zikri telkin etmiş,¹⁹⁰⁷ Nûrbahşiyye ve Zehebiyye mensupları ise hafî zikri tatbik etmişlerdir.¹⁹⁰⁸ Ayrıca ezan, kamet, sesli kıraatle okunan namazlar, hac esnasındaki bazı ibadetlerin tamamı cehrî

¹⁸⁹⁸ el-A'raf 7/55.

¹⁸⁹⁹ el-A'raf 7/205.

¹⁹⁰⁰ en-Nisâ 4/142.

¹⁹⁰¹ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, 2:501; İbn Fehd el-Hillî, *'Uddetü'd-dâ'î ve necâhu's-sâ'î*, 258-259.

¹⁹⁰² Abdurreşîd Şûsterî'ye göre cehrî zikir çeken birisi ne Şîî olabilir ne de mümin. Bk. Şûsterî, *Dürre-yi Fâhira*, 9a.

¹⁹⁰³ İbn Fehd el-Hillî, *'Uddetü'd-dâ'î ve necâhu's-sâ'î*, 259.

¹⁹⁰⁴ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, 2:501; İbn Fehd el-Hillî, *'Uddetü'd-dâ'î ve necâhu's-sâ'î*, 259.

¹⁹⁰⁵ İbn Fehd el-Hillî, *'Uddetü'd-dâ'î ve necâhu's-sâ'î*, 258. Benzer bir rivayet için bk. Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru es-Semerkindî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 1:592.

¹⁹⁰⁶ Bk. Şûsterî, *Dürre-yi Fâhira*, 5a-8a; Meclisî, *'Aynü'l-hayât*, 309-310; Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 149-151; Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*, 20a-21a; Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fi me'â'ini'l-mutaşavvıfa*, 46b-47a; İlmülhudâ, *Risâle der Reddi Şufiyye*, 119-121.

¹⁹⁰⁷ Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 640-641; Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 65; Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 1389, 52; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 115a-123a.

¹⁹⁰⁸ Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Tashîh-i intikâdî)*, 175; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 319.

zikir kapsamına girmektedir. Cehrî zikrin bidat olduğunu iddia etmek, bu fiillerin de bidat olduğu anlamına gelmektedir.¹⁹⁰⁹

Sûfiler, tasavvuf muhaliflerinin cehrî zikrin caiz olmadığına dair sıklıkla atıf yaptıkları özellikle el-A'raf suresinin 55 ve 205. ayetlerindeki *teḍarru'an* kelimesinin ve Hz. Peygamber'in yüksek sesle tekbir getirenleri engellemesiyle ilgili rivayetin yanlış anlaşıldığını ve bunların cehrî zikri iptal etmediğini ileri sürmüşlerdir. Halhâlî'ye göre Hz. Peygamber sefer esnasında yüksek sesle tekbir getirenleri düşmanların onların seslerini duymamaları için maslahat gereği engellemiştir. “*Kendi kendine, yalvararak (teḍarru'an) ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam rabbini zikret*”¹⁹¹⁰ ayetindeki *teḍarru'an* ifadesi zıt manaların her ikisini ihtiva eden kelimelerden olmasından dolayı hem cehrî ve hem de hafî zikir manasına gelmekte,¹⁹¹¹ alçak sesle (*dûn'el-cehri*) ifadesi cehrî ve hafî zikir arasında üçüncü bir zikir çeşidine delalet etmektedir.¹⁹¹² “*Rabbimize yalvara yakara (teḍarru'an) ve gizlice dua edin.*”¹⁹¹³ ayeti ise zikirle alakalı olmayıp, dua etmenin usulüne dairdir.¹⁹¹⁴ Müezzîn Horasânî de Halhâlî ile benzer yorumlar yapmış, Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983) ve Kummî (3/9. asır) gibi müfessirlerin *teḍarru'an* ifadesine hem aleni hem gizli manasını verdiklerini,¹⁹¹⁵ *dûn'el-cehri* ifadesinin de cehrî ve hafî zikir arasında orta (mutavassıt) bir zikrin varlığına delalet ettiğini belirtmiştir.¹⁹¹⁶

Tasavvuf muhalifleri cehrî zikrin yanında hafî zikrin de bidat olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁹¹⁷ Onlara göre zikrin faziletine dair rivayetler her durumda Allah'ı, Resûlü ve imamları anmak, nimetlere şükretmek, Kur'an okumak, namazlardan sonraki tesbihât gibi çeşitli manalara gelir ve sûfilerin tatbik ettikleri gibi belirli bir tertip için de “Allah” lafzını tekrarlamak değildir.¹⁹¹⁸ Muhammed Bâkır Meclisî, Ca'fer es-Sâdık'ın “*Zâkir kimdir?*” sorusuna “*Yüz ayet okuyan kişidir*”¹⁹¹⁹ cevabında olduğu gibi zikirden kastedilen manalardan birisinin Kur'an okumak olduğunu ifade etmiştir.¹⁹²⁰ Bunun dışında Allah'ı, Resûlü ve imamları gizlice anmak manasında hafî zikrin de iyi

¹⁹⁰⁹ Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 62; Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 119b.

¹⁹¹⁰ el-A'raf 7/205.

¹⁹¹¹ Ayrıca bk. Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 92b.

¹⁹¹² Benzer görüşler için bk. Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 322-323.

¹⁹¹³ el-A'raf 7/55.

¹⁹¹⁴ Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 56-58. Benzer görüşler için bk. Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 119a-b.

¹⁹¹⁵ Bk. es-Semerkindî, *Tefsîru es-Semerkindî*, 1:591; Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, thk. Muhammed Bâkır el-Muvahhid el-Ebtahî [?] el-İsfahânî (Kum: Müessesetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1435), 1:344.

¹⁹¹⁶ Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 322-326.

¹⁹¹⁷ Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 309.

¹⁹¹⁸ Şuşterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 8b-9b.

¹⁹¹⁹ Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, 2: 500.

¹⁹²⁰ Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 309.

olduğunu, fakat bu zikrin bidat ehli sûfîlerin yaptıkları gibi belirli bir şekle ve yöneme bağlı olmadığını belirtmiştir. Ona göre, sûfîlerin hafî zikir uygulaması şeriata uygun değildir ve bidattir. Bu zikir çeşidini ilk defa İmam Ali er-Rızâ'dan onun kapıcısı olan Ma'rûf el-Kerhî'nin rivayet ettiğini iddia etmişlerdir. Fakat bu bâtıl bir görüştür. Çünkü Ma'rûf el-Kerhî'nin İmam Ali er-Rızâ'nın kapıcısı olduğu bilgisi kesin değildir ve bu bilgi Şîîler'in değil Sünnîler'in kitaplarında bulunmaktadır. Öte yandan Ma'rûf el-Kerhî'nin pîrinin Dâvûd et-Tâî olduğunu nakletmişlerdir. Fakat bu kişi de mutaassıp Sünnîler'dendi ve imamlarla bir irtibatı yoktu. Bu zikri uygulayan tarikatlardan birisi de kurucusu mehdilik iddiasında bulunan ve fâsid akideye sahip Muhammed Nûrbahş'ın kurucusu olduğu Nûrbahşiyye'dir. Bunlar hafî zikri en efdal ibadetlerden kabul etmektedirler. Fakat bu zikrin Şîîlik'te bir aslı yoktur. Çünkü eğer imamların uyguladığı bir zikir olsaydı bunu Ma'rûf el-Kerhî gibi Şîîler'in bilmediği bir şahıs değil Ebû Zer ve Selmân-ı Fârisî gibi makbul râvîlerin rivayet etmeleri gerekirdi.¹⁹²¹

Abdurreşîd Şûşterî, diğer tasavvuf muhaliflerinden farklı olarak imamların zikir çektiklerini iddia etmiş, fakat onların zikrinin Sünnî sûfîlerin zikrinden farklı olduğunu belirtmiştir. Zikr-i hafî ve zikr-i sır şeklinde yeni bir kavramsal ayrım yaparak zikr-i hafînin Sünnîler'in, zikr-i sırrın ise Şîîler'in yöntemi olduğunu ve imamların Şîîler'e zikr-i sırrı telkin ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre Sünnî sûfîlerin zikr-i hafî tanımını sadece gönülden olan ve dille söylenmeyen zikir iken, imamların telkin ettiği zikr-i sır hem gönülden hem de dille söylenen fakat söyleyenin dışında kimsenin duymadığı zikirdir:

Ehl-i sünnet'ten Nâsibî sûfîler, masum imamlara karşı inat ve düşmanlıklarından dolayı [zikr-i hafîyi icad ettiler]. Halbuki hidayet imamları (a.s.) çokça zikr-i sır yaparlardı. İmamlar “*Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin*”¹⁹²² ayetini zikr-i sırı hamletmişler ve bu zikri kendi Şîîlerine has kılmışlardır. “*İnsanlara gösteriş yaparlar, Allah'ı da pek az zikrederler*”¹⁹²³ ayetini ise münafıklara has kılmışlardır. Onlar [Sünnî sûfîler] Şîa'ya mahsus olan zikr-i sırı karşılık zikr-i hafîyi ihdas etmişler ve zikr-i hafînin “*lâ ilâhe illallah*” kelime-i tayyibesinin ferdi olarak sadece kalp ile söylenip, dil ile söylenmeyen zikir olduğunu iddia etmişlerdir... Bunlar zikr-i hafînin manasını çarpıtmışlardır. Zikr-i sırrın kastedildiği “*Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin*”¹⁹²⁴ ayetini cehrî zikre, yine zikr-i sırrın murad edildiği -ki bu zikir dil ile söylenmesi gereken, Allah'ı tazim ve övgü ihtiva eden, zikreden sadece kendisinin duyduğu ve başkasının duymadığı bir zikirdir-

¹⁹²¹ Meclisî, *‘Aynü'l-hayât*, 314-315.

¹⁹²² el-Ahzâb 33/41.

¹⁹²³ en-Nisâ 4/142.

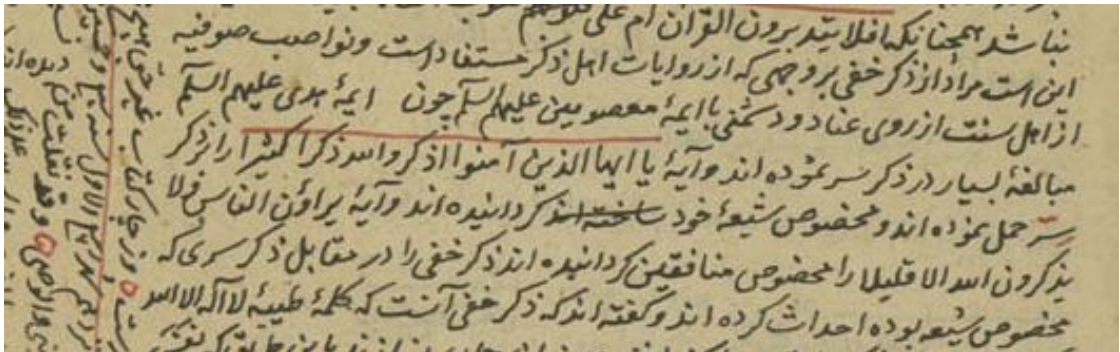
¹⁹²⁴ el-Ahzâb 33/41

... “*Rabbini yalvararak (teḏarru‘an) ve ürpererek zikret*”¹⁹²⁵ ayetini ise zikr-i hafîye hamletmişlerdir.... Bu zikri de havasa has kılmışlardır.¹⁹²⁶

Abdurreşîd Şûşterî, burada Sünnî sûfileri hedef alıyor gözükmekle birlikte, esasen onun hedefindeki asıl zümre Şîî sûfilerdir. Çünkü yukarıda tarif edilen zikr-i hafîyi Sünnî sûfilerin yanında Nûrbahşîyye ve Zehebiyye mensupları da tatbik ediyordu. Ayrıca onlar da hafî zikrin havasa has olduğunu¹⁹²⁷ ve zikr-i sır ile zikr-i hafînin aynı şey olduğunu ve dil ile söylenmeden sadece kalp ile söylendiğini belirtmişlerdir.¹⁹²⁸ Bu açıdan onun Sünnî sûfilerin zikri olarak tarif ettiği zikir aynı zamanda Şîî sûfilerin de zikir çeşidiydi. Dolayısıyla Abdurreşîd Şûşterî’nin burada Sünnî sûfilere yönelik eleştirisiyle bir yönüyle de Şîî sûfilerin, imamların düşmanları olan Sünnî sûfilerin yolunu takip ettiklerine dair bir inşaya giriştiği anlaşılmaktadır.

¹⁹²⁵ el-A'raf 7/205.

¹⁹²⁶



Şûşterî, *Dürre-yi Fâhira*, 10a.

¹⁹²⁷ Erdebîlî, *Tezkiretü'z-zâkirîn*, 170-171; Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 319; Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 118a; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 19b (33).

¹⁹²⁸ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn ve minhâcü's-sâlikîn*, 507; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 18a-18b (34-35).

2. SÛFÎ ŞAHSİYETLERİN MEZHEBÎ AİDİYETLERİ ÜZERİNE İDDİALAR

Tasavvuf karşıtları ve Şîî sûfiler arasında Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf el-Kerhî, Ahmed Gazzâlî, Ferîdüddîn Attâr, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Alâüddevle-i Simnânî, Abdürrezzâk Kâşânî, Sadrüddîn Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Safiyüddîn Erdebîlî, Şebüsterî gibi neredeyse tarihte meşhur olmuş bütün sûfilerin mezhebî aidiyetleri tartışma konusu yapılmıştır. Bu tartışmaların tamamına yer vermek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı bu kısımda merkezî konumlarını hesaba katarak geneli temsil adına sadece Hallâc-ı Mansûr, Attâr, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Şeyh Safiyüddin Erdebîlî hakkındaki iddialara yer verilecektir. Öte yandan bu tartışmalara geçmeden önce her bir sûfî için gündeme gelen ve onların mezheplerine dair iddialarda anahtar role sahip olan takiyye inancının Şîî düşüncede sebep olduğu karmaşaya değinmek yerinde olacaktır.

2.1. Şîîliği Yeniden Tanımlama veya Tarihi Şîileştirme Aracı Olarak Takiyye

Mevlevî Zâhir Mevlânâ Muhammed Tâhir [Kummî] takiyye yaparak Muvahhidlerin Hâkânî'nin [Şeyh Safî] takiyye yaptığını ve aslında sûfî olmadığını iddia etmiştir.¹⁹²⁹

“Takiyye yaparak bir başkasının takiyye yaptığını iddia etmek” şeklinde özetlenebilecek bu cümle, bir nevi matruşka görünümü arz etmekle birlikte takiyye inancının Şîî düşüncede sebep olduğu karmaşayı temsil etmesi açısından güzel bir örnektir. Bu açıdan söz konusu inancın Şîî düşüncede fiiliyattaki yansımalarını ve 11/17. asırda tasavvuf üzerine yürütülen tartışmalarda oynadığı kritik rolü tespit etmek oldukça önemlidir.

İmâmiyye Şîası mensupları baskı ve tahakküm altındayken inançlarını muhafaza etmek ve hayatlarını idame ettirebilmek için takiyyeye müracaat etmek zorunda kalmışlardır. Sonraki süreçte bu zorunluluk, ruhsat olmaktan çıkıp akidenin bir rüknü haline gelmiştir. Nitekim ilk dönem Şîî alimlerden Şeyh Sadûk'a göre Mehdî'nin zuhûrundan önce takiyyeyi terk eden bir Şîî, İslam dairesinden ve İmâmiyye mezhebinden çıkmış, Allah'a, Resûlü'ne ve İmamlara muhalefet etmiş olur.¹⁹³⁰ Ca'fer es-Sâdık'ın “*Doğrusu Allah katında en üstün olanınız en çok sakınanızdır*”¹⁹³¹ ayetini

¹⁹²⁹ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 2b (3); Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 83a (51a).

¹⁹³⁰ Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmiyye*, 128. Ayrıca bk. Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 136-137.

¹⁹³¹ Hucurât 49/13

“En çok sakınanız takiyye ile amel edeninizdir” şeklinde yorumlaması ve “Emirlik (Kâim'in çıkışı) bir görüş meselesi olduğu sürece insanlarla (düşmanlarla) dıştan kaynaşın, ama içten onlara karşı çıkın" ve "Onlarla birlikte birinci safta namaz kılan kimse, sanki Allah'ın Resûlü (s.a.v.) ile ilk safta namaz kılan biri gibidir"¹⁹³² sözleri de Şiîler açısından takiyyeye müracaat etmeyi zorunlu kılan hükümlerdir.

İlk dönemlerde Şiîler'in inançlarını ve hayatlarını muhafaza edebilmeleri için başvurdukları takiyye inancının sonraki süreçte akidevî boyutuyla fiiliyattaki yansımaları arasında bazı farklılıklar meydana gelmeye başlamıştır. Bu anlayış, her bir bireyin takiyye yapan bir Şiî olma ihtimaline kapı aralamış, bu yönüyle de mezhebî mensubiyet sınırlarını buharlaştıran ve tarih anlatısındaki tutarlılıkları ihlal eden bir hüviyete sahip olmuştur. Örneğin genel Şiî tarih anlatısına göre Abbasî halifelerinden Harun Reşîd, 7. İmam Mûsâ el-Kâzım'ı, Me'mûn ise 8. İmam Ali er-Rızâ'yı zehirlettiği için imam katilleri, lanete müstahak ve teberrî edilmesi gereken kişiler olmalarına rağmen¹⁹³³ takiyye akidesi kapsamında onların da Şiî olduğunu iddia edenler olmuştur.¹⁹³⁴ Allâme Hillî *Minhâcü'l-kerâme*'de kendi döneminde hakikatte Şiî olan fakat dünya sevgisi ve makam sevdasından dolayı takiyye gereği Sünnî görünen çok sayıda alimin bulunduğunu; Hanbelî mezhebinin imamlarından birisinin kendisine “Ben İmâmîyye mezhebindenim” dediğini, Şâfiî mezhebinin en büyük müderrisinin İmâmîyye Şîası'na mensup olduğunu ve bundan dolayı İmam Mûsâ el-Kâzım'ın türbesinin yanına defnedildiğini iddia etmiştir.¹⁹³⁵ Bu iddialar, ömrünü zâhirde Sünnî olarak geçiren fakat hakikatte Şiî olan çok sayıda insanın varlığına işaret etmektedir.

Sünnî görünen takiyyeci Şiîler'in varlığına dair anlatı, Safevîler öncesinde sorun olmamıştı ve bu anlatı genel anlamda Şiî asabiyeinin maslahatınaydı. Hillî'nin kendi döneminde Hanbelî ve Şâfiî mezhebinin en önemli isimlerinin takiyyeci Şiî olduklarına dair ifadelerinin hakikate işaret etme ihtimali bulunmakla birlikte, onun söz konusu iddiayı ortaya attığı *Minhâcü'l-kerâme* Sünniliğin hakimiyeti ve gücüne karşı, kenarda konumlanan ve nüfuzu sınırlı olan Şiîliğin, hakikatte bu mezhepten daha köklü ve kudretli olduğunu ispat için kaleme alınmıştı. Bu açıdan takiyyeci Şiî alimlerin varlığı iddiasının hem Şiîler'in mezhebî asabiyelerini güçlendirmek hem de Sünnîler'e karşı Şiîliğin gücünü ispatlamak için ortaya atılmış olması da muhtemeldir. Öte yandan takiyye devrinin bittiği, Şiîliğin sabitelerinin yeniden tayin edildiği Safevîler döneminde bu anlatı sorun olmaya başlamıştı. Geçmişte yapılmış takiyye tanımlaması bu dönemde

¹⁹³² Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmîyye*, 128-129.

¹⁹³³ Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmîyye*, 116; Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 82-83.

¹⁹³⁴ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:267-274.

¹⁹³⁵ Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, 67.

bir nevi bumerang etkisine sahip olmuştur. Öncesinde genel anlamda Şîîliğin nüfuzu için kullanılan bu iddia, Safevîler döneminde Şîî sûfiler, tasavvuf muhalifleri ve Ahbârîler gibi bu mezhep içerisindeki ayrışan zümrelerin kendilerine kök inşa etmelerinde ve Şîîliğin gerçek temsilcileri olduklarını temellendirmelerinde araç haline gelmişti.

Tasavvuf geleneğinin meşhur sûfileri, genelde Sünnî hatta bazıları Şîî'ya açık bir şekilde muhalefet etmiş ve bu yönüyle de teberri edilmesi gereken şahsiyetler oldukları halde takiyye inancı, onların da Şîî olduğuna dair tarih anlatısı inşa etme imkânı tanımıştır.¹⁹³⁶ Hatta Sünnî sûfi olamayacağını iddia eden bazı Şîî sûfiler, Şîî'ya muhalefetiyle meşhur olan Nakşibendiyye tarikatı mensuplarının da esasen Şîî olduklarını fakat takiyye gereği bunu izhar edemediklerini iddia etmişlerdir.¹⁹³⁷

Tasavvuf muhalifleri de kendi kurgularını desteklemek için takiyye akidesine müracaat etmişler; Şîî gelenekte sûfi bir şahsiyetin bulunmadığını, sûfi olarak bilinen Şîîler'in ise Safevîler öncesi takiyye döneminde yaşadıkları ve muhalif mezhep mensuplarından gelebilecek zararları bertaraf etmek için sûfi görünmek zorunda kaldıklarını iddia etmişlerdir.¹⁹³⁸ Bazıları da Safevîler dönemini de takiyye kapsamına dahil etmişler; Tüsterî, Şeyh Bahâî ve Feyz-i Kâşânî gibi sûfi alimlerin tasavvuf lehine sözlerini takiyyeye hamletmişler ve bu kişilerin Safevî şahslarının korkusundan dolayı bu sözleri söylemiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁹³⁹

İlginç tarafı geçmişte Sünnîler'in müt'a nikahı yapanları öldürdükleri ve bundan dolayı onlar arasında yaşayan Şîîler'in takiyye yapmak zorunda kaldıklarına dair iddia, hem geçmişte yaşamış sûfilerin tamamının Şîî olduğu hem de Şîî gelenekte sûfi bir şahsiyetin bulunmadığı şeklinde iki zıt iddia için delil olarak kullanılmıştır. Tüsterî, geçmişte yaşamış sûfilerin Şîî oldukları halde mensup oldukları mezhebi açık bir şekilde beyan etmemelerini takiyye ile açıklamıştır:

Şu kesindir ki, eğer onların [Sünnîler'in] beldelerinde bir kişi, hiçbir şeriata göre helal olmadığı halde zina ve livâta yapmaya teşebbüs ederse buna itiraz etmezler. Fakat Allah ve Resûlü helal kıldığı halde Ömer'in onlara muhalefet ederek haram hükmü verdiği müt'a nikahı kıymak isterse -ki bu Sünnîler nezdinde Râfizîlik alametidir- onu öldürmeye çalışırlar.¹⁹⁴⁰

Hadîkatü 'ş-Şî'a yazarı ise takriben Tüsterî'yle aynı verilere işaretlerle tarihte sûfi bir Şîî'nin bulunmadığını ispatlamaya çalışmıştır:

¹⁹³⁶ Kâşânî, *Ref'u'l-fitne*, 8a-b; Kâşânî, "Risaletü Muḥakeme beyne'l-mütaşavvıfa ve ğayrihim", 125; Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefaḥḫih*, 42b; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-'uşşâk*, 73b-74a.

¹⁹³⁷ İstahbânâtî, *Bürhânü'l-mürtâzîn*, 184.

¹⁹³⁸ Şûşterî, *Dürre-yi Fâhîra*, 2b; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü 'ş-Şî'a*, 1378, 792.

¹⁹³⁹ Bihbehânî, *Ḥayratiye der ibṭâl-i ṭarika-i şufiyye*, 2:132-133.

¹⁹⁴⁰ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:64-65.

Sünnîler arasında yaşayan bazı Şîîler, Sünnîler'in zina ve livâta yapanlara itiraz etmedikleri halde bir kadınla müt'a yapanlar hakkında ölüm fetvası verdiklerini gördükleri ve onlar arasındaki mühlidler güvende oldukları halde, müt'a ithamıyla ellerine düşen bir Şîî'ye hiç eman vermediklerini bildikleri için takiyye icabı tasavvufun kapısını çalmışlar ve kendilerini sûfî olarak isimlendirmişlerdir.¹⁹⁴¹

Takiyye inancı sadece tasavvufla ilgili tartışmalarla sınırlı olmayıp Ahbârî düşüncenin hakiki Şîîlik tanımlamasında da önemli bir role sahip olmuştur. Ahbârîliğin kurucusu Esterâbâdî, imamların yolundan sapma olarak konumlandığı Usûlî düşüncenin, takiyye döneminde Şîî ulemanın Sünnîler'in medreselerinde okumaları ve bunun neticesinde onların kelim, fıkıh, fıkıh usulü gibi ilimlerini ictibas etmelerinden kaynaklandığını iddia etmiş ve Şîîliği takiyye dönemindeki Sünnî kalıntılarından ayıklayarak hakiki Şîîlik/Ahbârîlik tanımlaması yapmaya çalışmıştır.¹⁹⁴² Bu açıdan bakıldığında bu dönemde takiyye inancı, fiiliyatta hem tasavvuf tarihini şîîleştirmek, hem Şîîliği tasavvufî düşünceden arındırmak, hem de Şîîlik'teki Sünnî fikrî kalıntıları ayıklamak gibi birbirine zıt inşaların ve farklı zümrelerin kendi fikirleri istikametinde Şîîliği yeniden tanımlamalarının işlevsel bir aracı haline gelmiştir.

Bu derece esnek bir inşaya imkân tanıyan takiyye inancı, Şîî akidenin temel rükünlerinden birisi olan Ehl-i beyt ve Şîa muhaliflerinden teberrî (uzaklaşma) etme ilkesinin bulanıklaşmasına da sebep olmuştur. Bir taraftan takiyye vacip iken diğer taraftan Ehl-i beyt ve Şîa muhaliflerinden teberrî ve onlara lanet etmek de dinin rükünlerindendi. Bundan dolayı kendi fikrî duruşlarını desteklediği için tasavvuf muhalifleri teberri ilkesini, Şîî sûfîler takiyye ilkesini ön plana çıkarmışlardır. Bu iki ilke belirli açılardan birbiriyle kesişen bir özelliğe sahip olmuştur. Her bir şahsın takiyye yapan bir Şîî olması ihtimali, teberrî edilecek zümrelerin ortadan kalkmasına sebep olabilmıştır. Nitekim Ni'metullâh Şîrâzî (11/17. asır) Allâme Hillî'nin zâhirde Hanbelî ve Şâfiî olan fakat gerçekte Şîa'ya mensup alimlerin bulunduğu dair iddiasına atıfla her bir Sünnî'nin takiyye yapan bir Şîî olabileceğini ve bundan dolayı hiçbir Sünnî'yi tekfir etmemek gerektiğini belirtmiştir: "Mümkündür ki, bir kişi gerçekte Şîî olabilir, bir başka şahıs da onu Sünnî zannedebilir yahut Sünnî olup da bir başkası onu Şîî zannedebilir. Fakat takiyyenin vucûbuyeti, Sünnîliğine değil de Şîîliğine dair delaleti güçlendirir."¹⁹⁴³

¹⁹⁴¹ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 797.

¹⁹⁴² Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye*, 3b-4a; Kâşânî, *el-Kelimâtü't-tarîfe*, 27a.

¹⁹⁴³ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 42a-42b.

Feyz-i Kâşânî, takiyye döneminde yaşamış sûfilerin tekfirden ve teberriden muaf tutulması gerektiğini belirtmiştir.¹⁹⁴⁴ Muhammed Takî Meclisî, Mevlânâ özelinde bir kişinin Sünnî olarak meşhur olmasının hakikatte de bu mezhebe mensup olduğuna delalet etmeyeceğini söylemiş ve buna örnek mahiyetinde Sünnîler'in, Şîa'nın meşhur muhaddisi Küleynî'yi ve hatta masum imamları da Sünnî bildikleri ve onların kabirlerini ziyaret ettikleri bilgisine yer vermiştir.¹⁹⁴⁵ Muhakkik Erdebîlî (11/17. asır) kendi döneminde Sünnî oldukları gerekçesiyle geçmişte yaşamış sûfileri tekfir eden kesime¹⁹⁴⁶ takiyye inancını hatırlatmış ve çeşitli rivayetleri de delil göstererek bu inanç kapsamında Şîiler'in tekfirden ve lanetten sakınmaları gerektiğini belirtmiştir. Ömrünü Şîa'ya muhalefetle geçirmiş hatta onlar aleyhine kitap yazmış olsa bile her bir Sünnî'nin Şîî olabileceğinin ispatı adına ilginç bir hikâyeye yer vermiştir. Hindistan'da padişahın emirlerinden ve aynı zamanda âlim olan bir şahıs bir eser kaleme alır ve bu eserde Hz. Âişe'nin Hz. Fâtımâ'dan daha faziletli olduğuna dair deliller sıralar. Bu emirle tanışık olan ve olaya bizzat şahitlik eden Şîî bir âlim, bunun üzerine onun mutaassıp bir Sünnî olduğuna hükmeder, kendisiyle irtibatı keser ve her namazdan sonra ona lanet okumaya başlar. Birkaç gün sonra bu emir hastalanır ve ziyaretine Şîî olduklarını zannettiği bir grup âlim gelir. Onlara: “Dostlar, bilin ki ben İmâmiyye Şîası'na mensubum. Padişahın bana olan teveccühünü ve onun nezdindeki konumumu muhafaza edebilmek için mezhebimi tamamen gizledim. Yazdıklarım ve yaptıklarımın dolayısı çok üzgün ve pişmanım. Beni kendi mezhebinizin usullerine göre yıkayınız, Şîî akidesine göre kefenleyiniz ve defnediniz”¹⁹⁴⁷ der.

Takiyye inancının Şîî düşüncede yol açtığı karmaşadan birisi de tevil sınırlarını tayin etmede sebep olduğu müphemliktir. Şîiler'e göre imamlar ve Şîî alimler muhalif mezhep mensuplarının tahakkümü altında yaşadıkları için takiyye icabı zâhirde Şîî

¹⁹⁴⁴ Kâşânî, *Ref'u'l-fitne*, 7a-9a.

¹⁹⁴⁵ Meclisî: “Eğer Sünnîler kendi itikatlarına göre bir Şîî'yi Sünnî biliyorlarsa, bu durum o Şîî'nin Sünnî olduğunu göstermez. Nitekim Sünnîler, Şîa'nın en büyük muhaddislerinden Muhammed b. Yakub Küleynî'yi Sünnî bilmektedirler ve onun Bağdat Mevlevîhâne'sinin yanında yer alan kabrini ziyaret etmektedirler. Hatta onlar, imamlarımızın tamamını da Sünnî bilmekte, onlara inanmakta ve kabirlerini ziyaret etmektedirler.”

Muhammed Tâhir Kummî: “Hz. Âhund [Melisî], bu konuda bayağı galata başvurmaktadır. Çünkü Sünnîler'den hiç kimse Küleynî'yi Sünnî bilmemektedir. Bilakis Sünnîler onu Şîa dininin destekçisi olarak kabul etmektedirler. Öte yandan onun kabrinin Mevlevîhâne'nin yanında olduğunu ve Sünnîler'in bu kabri ziyaret ettiğini söylemektedir. Bu da yalandır. Bilakis bu kabir bir sûfî şeyhe aittir. Küleynî'nin kabri ise Şîa'nın havâsı tarafından bilinmektedir... Küleynî'nin kabri [Bağdat'ın] Kûfe kapısında medfundur...”

Bk. Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:863-64.

¹⁹⁴⁶ “نادانان این زمان یا آنچه به نادر اشعار و عبارات منسوبه به ایشان بر تقدیر ثبوت بنابر تقیه در غلاف موافقت اهل خلاف باشد یا به واسطه عدم اطلاع بر اصطلاح صوفیه و معنی سخن اهل تحقیق به حقیقت آن نرسیده باشد حکم جزم به مخالفت در مذهب نماید یا به کفر و زندقه نسبت دهد...”

Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 150.

¹⁹⁴⁷ Erdebîlî, *Riyâzü'l-ârifîn*, 151-152.

akideye muhalif görünen bazı sözler söylemek zorunda kalmışlardır. Bundan dolayı onların bu sözlerinin sahih bir şekilde tevil edilmesi gerekir. Bu ilke, Safevîler dönemindeki tasavvuf geleneği üzerine tartışmalarda kritik bir role sahip olmuştur. Çünkü Şîî sûfilere, takiyye döneminde yaşamış sûfilerin Şîî akideye muhalif sözleri ve şatahâtını da tevil kapsamına dahil etme hakkı tanımıştır.¹⁹⁴⁸ Nitekim Şeyh Ali Amili'nin aktardığına göre dönemin Şîî sûfilere, ulemaya "İmamların sözlerini tevil ettiğiniz gibi sûfilerin sözlerini de tevil etmeniz gerekir" şeklinde tepki göstermişlerdir.¹⁹⁴⁹ Muhammed Tâhir Kummî'nin geçmişte yaşamış sûfilerin tamamının takiyye yapan Şîîler olduğunu ve Ehl-i sünnet'e mensup olduklarına dair rivayetlerin ve eserlerinde bu minvaldeki içeriklerin tevil edilmesi gerektiğini iddia eden M. Takî Meclisî'ye gösterdiği tepki de bu inancın tartışıldığı seviyeyi göstermesi açısından önemlidir:

Eğer Hz. Ahund [M. Taki Meclisî] onların [sûfilerin] sözlerini tevil edebiliyorsa oldu olacak Ebû Bekir, Ömer, Osman ve diğer dalalet ehlinin söz ve fiillerini de tevil etsin ve onları tek bir mezhepte [Şîîlik'te] buluştursun. Diyelim ki, onlar takiyye döneminde yaşamışlardı. Fakat bu nasıl bir takiyyedir ki... Sünnîler onları evliya kabul ettiği halde Şîîler hiç tanımamaktadır.¹⁹⁵⁰

Hallâc ve Bâyezîd dahil bütün sûfilerin takiyye döneminde yaşayan Şîîler olduğunu iddia eden *Fütûhu'l-mücâhidîn* yazarı onların Şîî akideye muhalif sözlerinin tamamının tevil edilmesi gerektiğini belirtmiş ve sahih teville örnek olarak da Şîî ulemanın genellikle gâî fikirlere sahip olmakla itham ettiği Receb Bursî'nin *Meşâriku'l-envâr* isimli eserinde Hz. Ali'nin bir tevil çeşidine yer vermiştir.¹⁹⁵¹

Ebû Bekir'in meclisinde bulunan bir şahıs: "Ben Allah'tan korkmuyorum, cenneti arzulamıyorum, cehennem ateşinden de korkmuyorum, rükû ve secdeye gitmiyorum, ölü eti yiyip kanını içiyorum, görmediğim şeye şahitlik ediyorum, fitneyi seviyor, haktan nefret ediyorum, Yahudileri ve Hristiyanları tasdik ediyorum, bende bulunan bir şey var ki, o şey Allah'ta bulunmaz, ben öyle bir şeye sahibim ki, Allah ona sahip değildir" dedi ve peşinden şu sözü ekledi "Ben nebî Ahmed'im, Ben Ali'yim, Ben rabbinizim (انا احمد و النبي و انا علي و انا ربكم)". Bunun üzerine Ömer bu şahsa "Küfrüne küfür ekledin" dedi. Müminlerin emiri [Hz. Ali] ise Ömer'e "Sakin ol ey Ömer! Bu adam evliyâullahtandır. Cenneti arzulamıyor fakat Allah'ı arzuluyor, cehennemden korkmuyor, fakat rabbinden korkuyor, zulüm açısından Allah'tan korkmuyor fakat onun adaletinden korkuyor çünkü

¹⁹⁴⁸ "تأويل اقوال مسلمانان به اختیاط و صواب نزدیکتر است از رد و تکفیر ایشان و جواز تأویل اختصاص به قرآن و حدیث ندارد." Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-haqîka*, 31a. Ayrıca bk. Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:844.

¹⁹⁴⁹ Âmilî, *Sihâmü'l-mârika*, 33b (45). Ayrıca bk. Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 72.

¹⁹⁵⁰ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:845.

¹⁹⁵¹ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 37a-b.

o adaletle hükmedendir, cenaze namazında secde ve rükûa gitmiyor, çekirge ve balık yiyor, ailesini ve evladını seviyor,¹⁹⁵² görmediği halde cennet ve cehennem varlığına şahadet ediyor, hak olduğu halde ölümü sevmiyor,¹⁹⁵³ Yahudi ve Hristiyanları birbirlerini yalanlamaları yönüyle tasdik ediyor, kendisinin sahip olduğu fakat Allah'ta bulunmayan şey evlattır, çünkü Allah evlat sahibi değildir, kendisinde bulunup Allah'ta bulunmayan şey nefesine zulmetmesidir fakat Allah katında zulüm yoktur. “انا احمد النبي” sözü, yani “Rabbinden gelen mesajı tebliğ etmesinden dolayı nebîyi överim”, “انا علي” yani “Ben sözümde yüceyim”, “انا ربيكم” sözü ise “Ben elbisemin kolunun (كُم) sahibiyim, ister onu kaldırır ister indiririm” manasına gelir dedi. Bunun üzerine Ömer rahatladı, Müminlerinin emirinin [Hz. Ali] başını öptü ve "Ey Hasan'ın babası sen olmasan ben helak olmuştum" dedi.¹⁹⁵⁴

Şîi sûfîler *el-Kâfi* gibi temel hadis kitaplarından ve Hz. Ali'ye nispet edilen *Huṭbetü'l-beyân*'dan imamların sûfîlerin şatahâtına benzer sözlerini örnek göstererek tevilin sınırlarını genişletmişlerdir. Tasavvuf muhalifleri ise tevil anlayışının rakipleri tarafından istismar edildiğini düşündüklerinden dolayı bu ilkeye yeni bir çerçeve çizmeye ihtiyaç duymuşlardır. Fakat bunu yaparken mesele çetrefilli olduğu için bu konuda bir usul geliştirmek yerine genelde kendi otoritelerini devreye sokarak “İmamların sözleri tevil edilebilir fakat sûfîlerin sözlerini tevil etmek caiz değildir”¹⁹⁵⁵ şeklinde fetva vermekle yetinmişlerdir.

Şîi gelenekte takiyye inancı, aynı zamanda tarihi şiileştirme imkânı sunmuştur. Özellikle de Tüsterî'nin *Mecâlis*'teki iddialarını esas aldığımızda bir kişinin sadece Hz. Ali'ye yönelik methiyelerde bulunmuş olması Şîiliğine delil olarak yeterli görülmüş, Şîa aleyhine sözleri ise takiyyeye hamledilmiştir. Hatta Cîlanî'nin zorlama da olsa İbn Sînâ'nın fikirlerini Şîilik'le ilişkilendirmesi örneğinde olduğu gibi bir kişinin düşünce sisteminde mezhebî aidiyete dair veri bulunmasa bile bu inancın sağladığı esneklikten dolayı onun da Şîi olduğunu iddia etmek mümkündü. Bununla birlikte takiyye inancına en fazla müracaat etmek zorunda kalanlar Şîi sûfîlerdi. Eğer Şîi düşüncede bu inanç olmasaydı, muhtemelen dar çerçeveli bir tasavvuf anlayışı ve hatta Şîilik tanımı ortaya

¹⁹⁵² Burada büyük ihtimalle “Hem bilin ki; mallarınız da, çocuklarınız da ancak birer fitnedir...” (Enfâl 8/28) ayetine atıfla şahsın “Fitneyi seviyorum” sözü tevil edilmektedir.

¹⁹⁵³ Bu sözle muhtemelen “Allah Teâla şöyle buyurdu: “.... Ben yapacağım bir şeyde, mü'min kulunun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüte düşmedim: O ölümü sevmeyiz, ben de onun sevmediği şeyi sevmem” hadisine işaret edilmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, 1. Bs (Dimaşk, Beyrut: Daru'l-İbn Kesîr, 1423), “Rikâk”, 38 (6502).

¹⁹⁵⁴ el-Hâfız Receb Bursî, *Meşâriku'l-envâri'l-yâkin fî esrâri Emiri'l-mü'minîn*, thk. Ali Âşûr (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1422), 78.

¹⁹⁵⁵ Âmilî, *Sihâmü'l-mârika*, 33b (45); Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye*, 72; Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 17a.

çıkacaktı. Onların takiyye vurguları sayesinde Safevîler öncesi Sünnîlik'le ilişkilendirilen tasavvufî ve felsefî mirasın Şîilik engeline takılmasının önüne geçilmiş ve Sünnî İran'da yaygın olan metinlerin Sünnî içeriklerine rağmen bu topraklarda dolaşımını sürdürmesi sağlanmıştır. Eğer Şîî sûfiler, bu metinleri takiyye üzerinden meşru bir zemine oturtamasalardı muhtemelen bunların Şîî İran'a intikali kesintiye uğrayacaktı.

2.2. Hallâc-ı Mansûr Merkezli Tartışmalar

Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), tasavvuf tarihinin en tartışmalı şahsiyetlerinden birisidir. Yaşadığı dönemde etkili bir sûfî olarak ön plana çıkmış, taraftarları çoğalmış, şatahât tarzı sözleriyle ve geleneksel din anlayışına muhalif görülen bazı görüşlerinden dolayı tasavvuf geleneğinde farklı bir çizginin temsilcisi olmuştur. Bazılarına göre hulûl, ittihâd ve ilhada varan görüşlerinden dolayı, diğer bir kesime göre ise nüfuzu ve fikirleri, mevcut siyasî düzen ve geleneksel din anlayışına tehdit teşkil ettiği için idam edilmiştir. Vefatı sonrasında onun görüşleri tartışma konusu yapılmış, bazıları onu, mülhid ve zındık, bazıları Ene'l-hak tabirini tevhid ilkesi bağlamında farklı bir şekilde tevil ederek evliya olarak nitelemişlerdir. Fakat sonraki dönem tasavvuf geleneğinde genellikle ikinci görüş ağırlık kazanmış ve pek çok sûfî, onu hakiki muvahhid olarak nitelemiştir.¹⁹⁵⁶

Hallâc, Ehl-i sünnet ve tasavvuf geleneğinde genelde şatahât tarzı sözleri ve görüşleriyle tartışılmakla birlikte İmâmîyye Şîası açısından onun kimliği, sahte sefirlik gibi akideyle de ilişkili olarak daha özel bir anlama sahiptir. İmâmîyye Şîası müntesiplerine göre 12. İmam Mehdî, gaybetü's-suğrâ (küçük gaybet) döneminde Şîîlerle bizzat kendisi tarafından tayin edilmiş dört sefir yoluyla iletişim kurmuştur. Şîîler'in dinî ve toplumsal alanda karşılaştıkları sorunlara dört sefire ilettiği *tevkî'* de denilen mektuplarla çözüm üretmiştir. Öte yandan bu dönemde kendisinin tayin ettiği meşru sefirler dışında bir de kısmi otorite boşluğunu kendi lehlerine istismar eden sahte sefirler ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi de bizzat Mehdî tarafından bir tevki ile sefirlik iddiası yalanlanan ve lanetlenen Hallâc-ı Mansûr'dur. Şîî kaynaklara göre gâlf fikirlere sahip olan Hallâc, Kum'a gelerek Mehdî'nin sefiri olduğu iddiasında bulunmuş, sihir ve büyü gibi çeşitli hilelerle çok sayıda taraftar edinmiştir. Şîî alimlerden İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (öl. 329/941) münazara sonucu onun sahtekarlıklarını ifşa etmesi üzerine,

¹⁹⁵⁶ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtü's-Sûfiyye*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 188; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, ta'lik: Abdullah Ömer el-Bârûdî. (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988), 2:292-294; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, 212-215; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15:377-381.

Kum'u terk etmek zorunda kalmıştır. 3. sefir İbn Rûh en-Nevbahtî ise onun kanının helal olduğuna dair fetva yayımlamış, ilahlık iddiasında bulunduğu gerekçesiyle onu yönetime ihbar etmiş ve nihayetinde Hallâc asılmıştır.¹⁹⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında Şîî edebiyatta Hallâc'ın asılmasının sebebi, sahte sefirlik iddiası ve insanları bu konuda ikna etmek için sihir ve büyüye başvurmasıdır.

Tüsterî, Şâfiî mezhebi fakihlerinden Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî'nin (öl. 562/1166) *el-Ensâb*¹⁹⁵⁸ isimli eserinin eski bir nüshasının hâşiyesine düşülen ve bizzat gördüm dediği notları¹⁹⁵⁹ esas alarak çok farklı bir Hallâc portresi çizmiş ve Şîî gelenekteki sahte sefir Hallâc algısını kökten değiştirmeyi amaçlamıştır. Onun aktardığına göre hâşiyede yazan notlar şu şekildeydi: “Hüseyin b. Mansûr insanları Sâhibü'z-Zamân Muhammed el-Mehdî'nin (a.s.) imametine davet ediyordu. İnsanlara ‘O, çok yakında Tâlekân-Deylem'den çıkacak’ diyordu. Bundan dolayı Hallâc'ı yakaladılar, Bağdad'a götürdüler ve cezalandırdılar.” Tüsterî'nin bu notlardan çıkardığı sonuç şu şekildedir: Hallâc'ın en büyük günahı (!) İmâmiyye Şîası'na mensup olması, Mehdî'nin varlığına inanması, onun adına insanlara tebliğde bulunması ve halkı Abbasîlere karşı ayaklanmaya teşvik etmesiydi. Asılmasındaki asıl gerekçeler de Şîî olması ve Mehdî'ye inanmasıydı, fakat ona yönelik kâfir ve zındık olduğu ithamlarında bulunarak bunları örtbas etmişlerdir.¹⁹⁶⁰

Tüsterî'nin bahsettiği nüshayı bulup söz konusu notların varlığını ve bu notları bire bir nakledip etmediğini teyit etme imkânı bulunmamaktır. Fakat bu dönemde yazılan *Kitâbü'l-Erba'în fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa* isimli eserde bu kez Hallâc'ın Şîî olmadığını ispatlamak için benzer bir nakle yer verilmiştir. Bu nakil: “Hüseyin b. Mansûr Hallâc, insanları Mehdî'ye davet ediyordu. Onun Tâlekân-Deylem'den çıkacağını iddia ediyordu. Bunun üzerine onu yakaladılar ve Bağdat'a götürdüler”¹⁹⁶¹ şeklindedir. Muhtemelen Tüsterî ve *Kitâbü'l-Erba'în fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa* müellifinin yararlandığı kaynak aynıydı. Fakat *Kitâbü'l-Erba'în fî meṭâ'ini'l-*

¹⁹⁵⁷ Bk. Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe*, 401-403; Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:36 (dipnot 1); Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ*, 4:7; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009), 104-105.

¹⁹⁵⁸ Sem'ânî ve *el-Ensâb* isimli eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, “Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36:461-462.

¹⁹⁵⁹ *el-Ensâb*'ın Haydarabad ve Beyrut baskılarında Hallâc'la ilgili kısmında buna benzer ifadeler bulunmamaktadır. Bk. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 2: 292-294; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani (Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1382), 4: 314-319. Tüsterî muhtemelen *el-Ensâb*'ın bir nüshasına düşülen notlardan bu bilgileri aktarmıştır.

¹⁹⁶⁰ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:38.

¹⁹⁶¹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 82a. Bu naklin bir benzeri için bk. Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'în fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 32a.

mutaşavvıfa'daki nakil sadece Mehdî'ye davet etme şeklindedir ve bu Mehdî'nin İmâmiyye Şîası'nın 12. İmamı Mehdî olduğuna dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Muhtemelen Tüsterî bu nakli yorumlayarak ve mehdi kavramını İmâmiyye Şîası'nın Mehdî'sine tahvil ederek aktarmıştır. Zaten tasavvuf muhalifleri onun diğer sûfiler hakkındaki iddiaların da olduğu gibi Hallâc'la ilgili söylediklerini de ciddiye almamışlardır.

Tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfilerin 1050/1640'larda kaleme aldıkları ve ilk ayrışmayı temsil eden metinlerin içeklerini dikkate aldığımızda onun sefirlik iddiasının yaygın olarak bilinmediği anlaşılmaktadır. Örneğin Halhâlî, Ni'metullâh Şîrâzî ve Muhakkik Erdebîlî gibi sûfiler 1052/1642 yılından önce yazdıkları tasavvuf müdafaası eserlerinde Hallâc'la ilgili detaylı bilgiler vermelerine rağmen, onun sefirlik iddiasına hiç değinmemişlerdir. Aynı şekilde 1054/1644 yılında yazılan *Devâzdeh Suâl* isimli tasavvuf reddiyesinde eleştiriler genel olarak Hallâc merkezli olmasına rağmen onun sefirlik iddiasından bahsedilmemiştir. Fakat 1060/1650'lerden itibaren Hallâc'la ilgili bu iddia bir anda keşfedilmiş, tasavvuf muhalifleri bu iddiayı tasavvuf muhalefetine merkeze taşımışlar ve Şîî sûfilerin mezhebî meşruiyetlerini ciddi anlamda zayıflatmışlardır. Onun sahte sefirliğine, mülhid sûfî kimliğini de dahil etmişler ve bunun neticesinde Hallâc, karşımıza *sahte sefir mülhid sûfî* olarak çıkmıştır.

Tasavvuf muhalifleri, sefirlik iddiasını kendi lehlerine oldukça maharetli bir şekilde kullanmışlardır. Hallâc'ı sûfilerin lideri olarak tanımlamışlar ve bütün sûfileri Hallâc'ın mezhebine mensup olma manasında Hallâciyye olarak isimlendirmişler. Bu tabiri tasavvuf geleneğinin çatı kavramı haline getirmişler ve sûfî tabiri yerine Hallâciyye kavramını tedavüle sokmuşlardır.¹⁹⁶² Nitekim Nûrbahşîyye mensubu Muhakkik Erdebîlî'nin 1052/1642 yılında yazdığı *Riyâzü'l-ârifîn*'de kendileri aleyhine henüz tedavüle girmiş olan Hallâciyye kavramından duyduğu rahatsızlık da buna işaret etmektedir:

Garip olanı şudur ki, bir grup bize Hallâc'ın dinine girmeyin, ona tabi olmayın diye sıklıkla ve abartarak sözde nasihatte bulunmaktadırlar. Hiç kimse onun veya diğer sûfiler hakkında İslam dışında bir dine mensup olduklarına dair nakilde bulunmadı, aynı şekilde onların dine muhalif olan bir kitap yazdığı da bilinmemektedir. Günümüzde bazı kişilerin

¹⁹⁶² Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 794; Mîrlûhî, *Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*, 2:344; Âmilî, *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa*, 31b (61); Cedîdü'l-İslâm, "Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân", 1388, 1:910. Muhammed Tâhir Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye* isimli felsefe ve tasavvuf reddiyesinde tasavvuf kavramı yerine Hallâciyye ve Bistâmiyye tabirlerini kullanır. Bk. Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, 1b.

bu kadar tecessüsüne ve derinlemesine araştırmasına rağmen “Fılan kişi Hallâc mezhebine mensuptur” diye bir söz işitmedik.¹⁹⁶³

Tasavvuf muhalifleri, Firavun’un ‘Ene’l-hak’k¹⁹⁶⁴ ile Hallâc’ın ‘Ene’l-hak’kının içeriğini eşitlemişler,¹⁹⁶⁵ onu; ulûhiyet, hulûl ve ittihâd iddiasında bulunan zındık sûfî olarak tanımlamışlar ve bu kimliğiyle tasavvuf geleneğinin merkezine yerleştirmişlerdir. Şîî gelenek dışındaki İbnü’l-Arabî, Mevlânâ ve Şebüsterî gibi meşhur sûfîleri, mülhid sûfî Hallâc’ın; Şîî sûfîleri ise bizzat 12. İmam Mehdî tarafından lanetlenen sahte sefir sûfî Hallâc’ın takipçileri olarak nitelemişler ve neredeyse onun üzerinden tasavvufi düşünceye Şîîliğin kapılarını kapatmışlardır.

Tasavvuf reddiyelerinde “İbnü’l-Arabî; Hallâc ve Bâyezîd’in en önde gelen tabilerindendir”¹⁹⁶⁶, “Mevlânâ, Hallâc’ı mürşidi bilir”¹⁹⁶⁷, “Mevlânâ, Hallâc tabisidir ve vahdet-i vücûda inanır”¹⁹⁶⁸, “Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî ile görüşmesi ve sohbeti sonrasında Hallâc ve Bâyezîd’in yolunu seçti”¹⁹⁶⁹, “*Gülşen-i Râz* yazarı [Şebüsterî] ve şârihi [Lâhîcî], Hallâc ve Bâyezîd’in tabilerindendir”¹⁹⁷⁰ gibi ifadeler zındık/mülhid sûfî Hallâc’ın Sünnî takipçilerine yöneliktir. “Nûrbahşiyye tarikatı mensupları Hallâc’a tabidirler ve Şîîler’i aldatmaktadırlar”¹⁹⁷¹, “Hallâc ve Bâyezîd tabileri çeşitli silsilelerden oluşur, İran halkının en fazla teveccüh gösterdiği silsile Nûrbahşiyye’dir”¹⁹⁷², Zehebiyye tarikatı şeyhi Müezzîn Horasânî hakkında “Hallâc ve Bâyezîd’in hilecisidir”¹⁹⁷³, Muhammed Takî Meclisî’ye yönelik “Senin müridi olduğun bu taifenin tamamı Hallâc’a tabidir”¹⁹⁷⁴ sözleriyle de sahte sefir mülhid sûfî Hallâc’ın Şîî sûfî takipçileri hedef alınmıştır. Nitekim dönemin Şîî sûfîlerinden birisinin isyanı da Muhammed Tâhir Kummî gibi tasavvuf muhaliflerinin Hallâciyye stratejisinde ne kadar başarılı olduğunu göstermektedir:

[**Muhammed Tâhir Kummî veya bir talebesi**]: Şeyhülislâm Mevlânâ Muhammed Tâhir, risalelerinde ve kitaplarında fırka-i nâciyenin usûl ve fîrûda imamlara (a.s.) tabi olan On iki İmam Şîasî olduğunu, Uşşâk olarak da bilinen Hallâciyye’nin görüşlerinin ise

¹⁹⁶³ Erdebîlî, *Riyâzü’l-‘ârifîn*, 152-153.

¹⁹⁶⁴ Naziât 79/24, “فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى” “Ben sizin en yüce rabbinizim!” dedi.”

¹⁹⁶⁵ Şîrâzî, *Ma ‘ârifü’l-hakîka*, 24b.

¹⁹⁶⁶ Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 18.

¹⁹⁶⁷ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh”, 1388, 1:838. Ayrıca bk. Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-‘ârifîn*, 318-319.

¹⁹⁶⁸ Müellifi Meçhul, *Fütûhu’l-mücâhidîn*, 31a.

¹⁹⁶⁹ Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 169.

¹⁹⁷⁰ Asâm, *Hidâyetü’l-‘avâm*, 29b.

¹⁹⁷¹ Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 1416, 4:149.

¹⁹⁷² Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 202.

¹⁹⁷³ Asâm, *Hidâyetü’l-‘avâm*, 126b.

¹⁹⁷⁴ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh”, 1388, 1:839.

imamların görüşlerine muhalif olduğunu ispat etmiştir. Molla-yı Rûm da [Mevlânâ] Hallâciyye'dendir. Nitekim şu beyti de bunu teyit etmektedir:

*Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayırır / Âşıkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de.*¹⁹⁷⁵

Halkın pek çoğu cahillikten ve dinî bilgilere vakıf olmadıklarından dolayı onların eteklerine yapışmış ve onların müptelası olmuşlardır. Dindar bir alim [Kummî] risaleler yazarak Hallâciyye mezhebinin görüşlerini iptal etmiş ve müminleri irşat etmiştir.

[**Sûfinin cevabı**]: Zâhirî molla ve zâlim hâkim Molla Muhammed Tâhir [Kummî], geçmişte yaşamış müminlere lanet etmek ve onları kınamak için birkaç risale yazmış ve bu risalelerde onlara Hallâciyye lakabı takmıştır...¹⁹⁷⁶ Şîî sûfî alimlerden hiç birisi bu fiillerin [zikir, vecde, mükâşefe, riyâzet, kerâmet, şal giyme] caizliğini Hallâc ve Sekkâ'dan [Bâyezîd-i Bistâmî] öğrenmemişlerdir. Onlar Hallâc'ı tanımazlar ki, onun yoluna tabi olsunlar. Bilakis Şîî sûfî alimlerin sözleri ve fiilleri, hadislere dayanmaktadır. Bu hilekâr, halkı kandırmak için Hallâciyye diye bir kavram icat etti ve bu kavramı Şîî fırkasının razı olunmuşlarına [Şîî sûfîlere] hamletti. Onları fırka-i nâciyenin dışına attı ve bâtil fırkalar arasına dahil etti.¹⁹⁷⁷

Tasavvuf muhalifleri, Hallâc ve diğer sûfîlerle ilgili sorulan sorulara fetva niteliği taşıyan cevaplar vermişlerdir. 11/17. asrın sonlarında Meşhed alimlerinden Hür el-Âmilî ve Muhammed Rahîm'e sorulan bir soru ve onların verdiği fetvalar şu şekildedir:

[**Soru**]

Bir kişi Bâyezîd-i Bistâmî, Mollâ-yı Rûm [Mevlânâ], İbrâhîm b. Edhem, Mansûr-u Hallâc ve diğer sûfî şeyhlere muhabbet beslerse, onların güzel vasıflarından bahsederse, kitaplarını okursa, keşf ve kerametlerini anlatırsa acaba bu şahıstan ders okunabilir mi, Allah'ın malı [zekât, humus, sadaka] ona verilebilir mi, onu görmeye gidilebilir mi ve onunla görüşülebilir mi?

[**Hür el-Âmilî'nin cevabı**]:

Bu şahsın yanında ders okunamaz, o kişi büyük bir muâniddir. Bu kişinin ve benzerlerinin derslerine katılmak sıkıntılıdır, onlara zekât vermek ise daha da sıkıntılıdır. Bunların tamamından uzak durmak ve ihtiyatlı olmak gerekir.

[**Muhammed Rahîm'in cevabı**]

Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. İbrâhîm b. Edhem'in zemmine dair hadis açıktır... Hüseyin Mansûr Hallâc hakkında Hz. Sâhib'in [12. imam Mehdî] (a.s.) tevkî'si meşhurdur. Diğerlerinin yolunun Ehl-i beyt'in yoluna muhalif olduğu açıktır. Böyle bir kişiden ders okumak caiz değildir, bunlar dalalet ehlidir ve onlara zekât verilemez.¹⁹⁷⁸

¹⁹⁷⁵ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 2:135.

¹⁹⁷⁶ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 1b.

¹⁹⁷⁷ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 3b-4a.

¹⁹⁷⁸ Müellifi Meçhul, *Risâle der Mezemet-i Şûfiyye*, 30b-31a.

Şîî sûfîler Hallâc'la ilgili iddialara cevap noktasında iki farklı tavır takınmışlardır. Bazıları Şîa akidesiyle de ilişkili olan sefirlik iddiasının ciddiyetinden dolayı Hallâc'ı sahiplenmeyip ona tabi olmadıklarını belirtmişlerdir. Muhammed Takî Meclisî'nin Muhammed Tâhir Kummî'nin sürekli olarak sûfîleri Hallâc tabileri olarak nitelemesine tepki mahiyetinde “Muhammed Tâhir Kummî'nin muhakkiklerin ve muvahhidlerin yolunu bütün sûfîlerin zemmetiği Hallâc'ın yolu olarak isimlendirmesi gariptir. Aksine hiç kimse Hallâc'a tabi değildir. Bilakis bu yolun Ehl-i beyt yolu olduğu konusunda herkes ittifak etmiştir”¹⁹⁷⁹ sözü de buna işaret etmektedir.

Şîî sûfîlerin önemli bir kısmı sefirlik iddiasını ya görmezden gelmişler ya da ciddiye almamışlar ve Hallâc'ı Şîa'ya mensup hakiki muvahhid olarak nitelemişlerdir.¹⁹⁸⁰ Bu iddialarını takviye noktasında özellikle Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Evşâfû'l-eşrâf*ındaki Hallâc'la ilgili ifadelerine¹⁹⁸¹ sıklıkla atıf yapmışlardır.¹⁹⁸² Hallâc'a yönelik muhalefeti, *kısrîlik* (özünü ihmal edip kabuğuyla ilgilenmek), muhalifleri ise sûfîlerin ıstılahlarına ve fikirlerinin derinliğine vakıf olamayan, basireti kapalı, hakiki tevhidin lezzetinden nasipleri bulunmadığı için bunun hulûl, ittihâd ve ilahlık iddiası olduğunu zanneden cahiller olarak nitelemişlerdir.

Şîî tasavvuf geleneğinin en nitelikli eserlerini kaleme alanlardan birisi olan Halhâlî, ‘Ene’l-hak’ gibi sûfîlerin şatahâtıyla ilgili kendisine sorulan bir soru üzerine bu meselenin, sır ve sülûk ehli olmayanın fikrî takatini aşacağını, nasıl ki yeni doğmuş bir bebeğe et yedirmek, mide sindirimi için uygun olmadığından dolayı onun helâkına sebep olacaksa sûfîlerin fenâ makamının feyzinden kaynaklanan bu tarz şatahâtın da pek çok kişinin özellikle de dünyaya aldanmış zâhirî alimlerin zihnî sindirimine ağır geleceğini ifade etmiştir. Ona göre sûfîlerin tevhid anlayışı; tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât şeklinde iki mertebeden oluşur. İlk mertebe olan tevhîd-i sıfâtta sâlik, Allah'ın sıfatlarını müşâhede eder, ondan başka bir şey görmez ve “Allah'tan başka varlık, âlim ve kâdir yoktur” der. İkinci mertebe olan tevhîd-i zât ise ilâhî aşk, fenâfillâh ve kemâlât

¹⁹⁷⁹ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:837-838.

¹⁹⁸⁰ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i şîfî ve mütefakkih*, 103a-b; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 81a (47a). Şîî sûfîlerden Mîr Yûsuf Esterâbâdî, Attâr'a nispet edilen fakat ona ait olmayan *Mazharü'l-'acâ'ib* isimli eserde Hallâc'ın İmam Mûsâ el-Kâzım'a tabi olduktan sonra keramet ehli olduğuna dair ifadeleri onun Şîî olduğuna delil olarak göstermiştir. Krş. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Mazharü'l-'acâ'ib*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1184/4, 126-127; Esterâbâdî, *Fevhâtü'l-kuds*., 1:76-77. Bu bilginin doğru olması mümkün değildir. Çünkü Hallâc (öl. 309/922) ve Mûsâ el-Kâzım (öl. 183/799) aynı dönemde yaşamamışlardır. Bazı sûfîler de onun hakkında idam hükmü verenlerin Sünnî fakihler olduğunu iddia etmişler ve bu durumu onun Şîîliğine hamletmişlerdir. Bk. Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 106b (76b).

¹⁹⁸¹ Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, 107.

¹⁹⁸² Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 14b-15a; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 80b (46b); Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 41a-b (82-83).

makamıdır. Sâlik bu makamda sıfatlar da dahil Allah'ın zatı dışında da bir şey görmez, kesret içindeki vahdete muttali olur ve fenâ makamından indiğinde aşkın feyzinden dolayı “Ene'l-hak”, “Yüce şânımı tesbih ederim” ve “Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur” gibi sözler söyler. Nitekim Mecnûn'un “*Her ne gördüysem hepsi Leylâ idi...Kalbimde Leylâ dışında bir şey yoktu*” sözü de bunu temsil içindir.¹⁹⁸³ Bu makam fenâ makamıdır ve bu makamda Allah dışında bir şey görmek şirktir.¹⁹⁸⁴ Bundan dolayı da basireti açık olanlar, Firavun'un ‘Ene'l-hak’kı ile Hallâc'ın ‘Ene'l-hak’kı arasında derin bir uçurum olduğunu bilirler. Firavun ‘Ene'l-hak’ derken, Hakk'ı nefyedip, kendini ispat etmiş, Hallâc ise kendisini nefyedip, Hakk'ı ispat etmiştir.¹⁹⁸⁵

Şîî sûfilerden Hekîm Mü'min ise Şîî gelenek açısından sûfilerin şatahâtının meşruiyetini imamların sözleri üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre “Ene'l-hak” ve “Yüce şânımı tesbih ederim” gibi sözler, ancak fenâ makamına ulaşan hakiki muvahhidlerin sözleridir. Bu makamın ehli olan imamlardan da bu minvalde sözler sadır olmuştur. Örneğin Hz. Ali'nin “*Ben semî ve alîm olan Allah'ım. Göğü ve yeri ben yarattım. Ben Muhammed Mustafa ve Ali el-Mürtazâ'yım.*”¹⁹⁸⁶, İmam Muhammed el-Bâkır'ın “*Biz Allah'ın yaratıkları arasındaki gözüyüz; onun rahmetini yayan eliyiz*”¹⁹⁸⁷ ve “*Biz Allah'ın dilimiz. Biz Allah'ın yüzüyüz. Biz Allah'ın yaratıkları arasındaki gözüyüz....*”¹⁹⁸⁸ gibi sûfilerin şatahâtına benzer sözler imamların ehâdiyyet makamından sadır olan feyzlerdir.¹⁹⁸⁹

2.3. Ferîdüddîn Attâr

Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221) pek çok eserinin girişinde besmele, hamdele, salvele kısmından sonra sırasıyla ilk dört halifenin faziletlerine dair müstakil başlıklara yer vermiş¹⁹⁹⁰ ve hilafet konusunda onlara karşı olumsuz ifadeler kullananlara karşı

¹⁹⁸³ Halhâlî, “Şahâyifü'l-vidad ve mekâtibü'l-ittihâd”, 87-97 (688-698).

¹⁹⁸⁴ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 14a.

¹⁹⁸⁵ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 24b; Halhâlî, *Zikr-i İlâhiyye*, 87.

¹⁹⁸⁶ Tabîb Tünükâbü'nî bu rivayetin *Huṭbetü'l-beyân*'da geçtiğini belirtmektedir. Bk. Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 45b-46a. Fakat onun yer verdiği bu sözü *Huṭbetü'l-beyân*'ın 1370/1950 tarihli Necef baskısında bulamadık. Bk. Alî b. Ebî Tâlib [?], *Huṭbetü'l-beyân*.

¹⁹⁸⁷ “وَنَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَيَذُ الْمَبْسُوطَةُ بِالرَّحْمَةِ”
Küleynî er-Râzî, *el-Uṣûl mine'l-Kâfi*, 1:143.

¹⁹⁸⁸ “وَنَحْنُ لِسَانُ اللَّهِ وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ وَنَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ”
Küleynî er-Râzî, *el-Uṣûl mine'l-Kâfi*, 1:145.

¹⁹⁸⁹ Tabîb Tünükâbü'nî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 45b-46a.

¹⁹⁹⁰ Bk. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Muṣîbetnâme*, thk. Nûrânî Visâl (Tahran: Zevvâr [?], 1338), 30-36; Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Esrâr-nâme*, trc. Mehmet Kanar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 35-39; Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Pendnâme*, trc. M. Nuri Gençosman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2019), 5; Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *İlâhî-nâme*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947), 26-35; Attâr, *Manṭıku't-ṭayr*, 27-30.

oldukça sert eleştiriler getirmiştir. Nitekim *Manṭıku't-tayr*'da Hz. Ömer'e dil uzatanlara yönelik: "Eğer bunun için taassup gösteriyor, bunun için ona düşman oluyorsan, insafın yok senin... bu kahırla geber"¹⁹⁹¹ ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca *Tezkiretü'l-evliyâ*'da Ehl-i sünnet imamlarını veliler zümresine dahil etmiş,¹⁹⁹² *Pendnâme*'de İmam Ebû Hanîfe, İmam Yusuf, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'i methiye için müstakil bir başlığa yer vermiştir.¹⁹⁹³

Attâr'ın mezhebine dair kafa karışıklığına sebep olan eser ise gâlî düşüncelere sahip bir Şîî tarafından kaleme alınıp Attâr'a nispet edildiği anlaşılan *Maẓharü'l-'acâ'ib* isimli risaledir.¹⁹⁹⁴ Bu risalede yazar İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu belirtmiş ve 12 İmam için uzun methiyelere yer vermiştir.¹⁹⁹⁵ Dönemin Şîî sûfilere, nispetine dair tereddütleri bir kenara bırakıp söz konusu risale ve Tüsterî'nin iddiaları üzerinden Attâr'ın halis bir Şîî olduğunu,¹⁹⁹⁶ tasavvuf muhalifleri ise özellikle *Tezkiretü'l-evliyâ*'daki ilk üç halifeye ve Ehl-i sünnet imamlarına yönelik övgülerinden dolayı onun mutaassıp bir Sünnî olduğunu iddia etmişlerdir.

Tüsterî; Attâr'ın *Manṭıku't-tayr*, *İlâhînâme*, *Muṣîbetnâme*, *Esrârnâme* ve *Pendnâme* gibi eserlerindeki ilk üç halifeye yönelik methiyelerini paranteze almış ve sadece Hz. Ali'yle ilgili ifadelerini ve *Maẓharü'l-'acâ'ib* risalesini ön plana çıkararak Şîî bir Attâr resmi ortaya koymaya çalışmıştır. İlk üç halifeye yönelik övgüleri ve eserlerinde Sünnî olduğuna delalet eden ifadelerinin takiyyeye halledilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre Attâr'ın yaşadığı dönemde Sünnîler'in Şîîler'e karşı şiddetli baskısı vardı. O, kendine gelebilecek zararları defedebilmek için takiyye gereği eserlerinde Şîî anlayışa muhalif bilgilere yer vermiştir.¹⁹⁹⁷ Bundan dolayı söz konusu kısımların bir kenara bırakılıp onun masum imamların makamlarına ve faziletlerine dair yazdığı beyitlerin dikkate alınması gerekir. Çünkü Attâr, *Manṭıku't-tayr*, *İlâhînâme*, *Esrârnâme* ve *Maẓharü'l-'acâ'ib* kitaplarında imamların menkıbelerine geniş bir

¹⁹⁹¹ Attâr, *Manṭıku't-tayr*, 33.

¹⁹⁹² Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 235-252.

¹⁹⁹³ "O önderler ki (din bahisleri üzerinde) içtihat ettiler, hakkın rahmeti hepsinin ruhlarına erişsin. (Birisî) İmam Ebû Hanîfe, o seçkin peygamber ümmetlerinin kandili idi. Hakkın ihsan ve rahmeti onun canına yakın olsun. Çömezlerinin ruhları şad olsun. Dostu kadı İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed idi. İhsan ve minnet sahibi Tanrı onlardan razı olsun. Ötekiler İmam-ı İdrisü's-Şâfiî ile İmam Malik ve Züfer'dir ki onlardan Muhammed dini kuvvet ve ziynet bulmuştur. Ruhları cennet kürsüsünde şad olsun, din sarayı onların bilgisinden bayındır olsun." Attâr, *Pendnâme*, 5-6.

¹⁹⁹⁴ Bu eserin nispetine dair detaylı bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, "Önsöz", *Manṭıku't-tayr*, mlf. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbüri Attâr (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), XVII-XVIII.

¹⁹⁹⁵ Bk. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbüri Attâr, *Maẓharü'l-'acâ'ib*, thk. Âga Mîrzâ Abbas Hân, Âga Mîrzâ Hasan (Tahran: Dârü't-Tibâa Âga Seyyid Mürtaza, 1323).

¹⁹⁹⁶ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:854; Meclisî, "Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku's-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî", 99; Horasânî, *Tühfe-i Abbâsî*, 130-134; Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 108a.

¹⁹⁹⁷ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:103-105.

şekilde yer vermiştir ve bu da onun Şîî olduğunun delilidir.¹⁹⁹⁸ Fakat Tüsterî'nin iddiasının aksine Attâr, -ona ait olmayan *Mazharü'l-'acâ'ib*'i hariç tutarsak- diğer üç risalede sadece Hz. Ali'ye değil sırasıyla Râşid halifelerin dördüne de methiyelerde bulunmuş ve Hz. Ali dışındaki Şîa'nın diğer imamı hakkında herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.

Tüsterî, Attâr'ın çoğu risalesini zikrettiği halde, en meşhur eseri olan *Tezkiretü'l-evliyâ*'ya yer vermemiştir.¹⁹⁹⁹ Diğer sûfiler hakkında *Tezkiretü'l-evliyâ*'dan yaptığı nakillerde de Attâr'ın ismini anmadan “*Tezkire* yazarı [sahibu't-*Tezkire*] zikretti”²⁰⁰⁰ ifadesini kullanmıştır. Onun bu tercihi, Mîr Yûsuf Ali Hüseyinî Esterâbâdî'ye (öl. 11/17. yüzyıl) yazdığı mektupta daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu mektupta, Attâr'ın Şîî olduğundan emin olduğunu fakat *Tezkire*'nin ona nispeti konusunda şüphe duyduğunu belirtmiştir. O, fazilet ve kemâlât sahibi dediği bazı kişilerden *Tezkire*'nin aslında ona ait olmadığı ve onun bir müridi tarafından yazıldığı iddiasını nakletmiştir.²⁰⁰¹ Tüsterî'nin bu kuşkusunun sebebi muhtemelen *Tezkire*'nin çok fazla Sünnî içeriğe sahip olmasıdır. Onun bu iddiasının genel anlamda kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Şîî sûfî birisi tarafından yazılan *Fütûhu'l-mücâhidîn*'de *Tezkire*'nin Attâr'a ait olduğu konusunda kesinlik bulunmadığı ifade edilmiştir.²⁰⁰²

Şeyh Halhâlî'nin tasavvuf anlayışına reddiye olarak kaleme alınan *Devâzdeh Suâl*'de özellikle Attâr'ın mezhebî aidiyetine dair tartışmalara geniş yer ayrılmıştır. Yazar, *Tezkire*'de özellikle İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî ile ilgili kerametlerin zikredilmesinin Attâr'ın mezhebini açık bir şekilde ortaya koyduğunu belirtmiştir. Öte yandan marifet makamında şeriatın sâkıt olduğuna, vahdet-i vücuda ve şeytanın muvahhid olduğuna inandığını iddia ederek onun zındık olduğunu iddia etmiştir.²⁰⁰³ Yazarın eleştirilerinde Attâr'ı merkeze yerleştirmesinin sebebi, bu dönemde onun metinlerinden yoğun bir şekilde beslenen Halhâlî'nin din anlayışındaki sapmaları ortaya koymaktır.²⁰⁰⁴ Yazara göre Halhâlî'nin sıklıkla atfı yaptığı *Tezkiretü'l-evliyâ* tamamen Sünnî tasavvuf anlayışına göre kaleme alınmış ve bu metnin onun vasıtasıyla Şîiler tarafından okunması, Sünniliğin de hak mezhep olduğuna dair bir kafa karışıklığına sebep olmaktadır.²⁰⁰⁵ Bununla birlikte yazar, Attâr'a nispet edilen *Mazharü'l-'acâ'ib*'deki içeriği açıklamada zorlanmıştır. Kendi döneminde pek çok insanın bu

¹⁹⁹⁸ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:99-103.

¹⁹⁹⁹ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:100.

²⁰⁰⁰ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:28, 33.

²⁰⁰¹ Esterâbâdî, *Es'ile-i Yûsufiyye*, 88-89.

²⁰⁰² Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 13b.

²⁰⁰³ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 11b, 16b, 30b-31a.

²⁰⁰⁴ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 17b-18a, 36b-37a.

²⁰⁰⁵ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 113a-114a, 73b-74a.

risaleyi gündeme getirerek Attâr'ın samimi bir Şîî olduğuna, ilk üç halife ve Ehl-i sünnet imamlarına dair müspet ifadelerinin takiyyeye hamledilmesi gerektiğine inandıklarını aktarmıştır. Buna cevaben, Attâr'ın Şîî olsa bile hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücuda inanmasından dolayı zındık olduğunu ve *Mazharü'l-'acâ'ib*'deki ifadelerinin de bir kıymetinin bulunmadığını belirtmiştir.²⁰⁰⁶

Mirlûhî, kendi döneminde Attâr'a muhabbet besleyen Şîîler'in bulunduğunu, bunların Attâr'a yönelik herhangi bir eleştiriye tahammül edemediğini söylemiş ve örnek mahiyetinde bu zümrenin Attâr'ı zemmettiği için Mir Dâmad'a düşman olduğuna bizzat şahit olduğunu belirtmiştir.²⁰⁰⁷ Diğer tasavvuf muhalifleri ise Attâr'ın Ehl-i sünnet imamlarına yönelik methiyelerinden dolayı Sünnî,²⁰⁰⁸ kendisini katleden Moğol askerine söylediği sözlerden dolayı zındık olduğunu iddia etmişlerdir. Rivayete göre, Attâr katledileceği esnada katiline “*Başına keçeden bir taç giymiş / Beline keskin bir kılıç bağlamış / Türkistan tarafından hileyle geliyorsun / Seni tanımayacağımı mı sanıyorsun*”²⁰⁰⁹ beytini okumuştur. Tasavvuf muhaliflerine göre beyitler Attâr'ın hulûle inandığını göstermektedir ve bu düşünce halis küfürdür.²⁰¹⁰

2.4. İbnü'l-Arabî

İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) muğlak ve akide formuna dökülmeye pek elverişli olmayan düşünceleri kendi döneminde ve sonrasında farklı coğrafyalarda sürekli olarak tartışma konusu olmuştur. Örneğin 15-17. asırlarda Osmanlı toprakları,²⁰¹¹ Mâverâünnehir²⁰¹² ve İran gibi 3 farklı coğrafyada İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine kutuplaşma meydana gelmiştir. Bu coğrafyalarda onun düşünceleri üzerine tartışmalar, farklı zeminlere oturmakla birlikte çoğunlukla varlık ve bilgiye dönük külli

²⁰⁰⁶ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 75a-b, 114b-115a.

²⁰⁰⁷ Mirlûhî, *Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a*, 2:355, 358.

²⁰⁰⁸ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 46-47.

²⁰⁰⁹ Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Evliya tezkireleri*, mlf. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbü'rî Attâr (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 17.

²⁰¹⁰ Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, 1378, 759; Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 11a. Ni'metullâh Cezâîrî ise Moğol işgaline hiç değinmeden, dönemin sultanın küfründen dolayı Attâr'ı tutuklattığını ve katledilmesine dair hüküm verdiğini, Attâr'ın bu sözleri celladına söylediğini iddia eder. Bk. Cezâîrî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:194.

²⁰¹¹ Osmanlı'da İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine tartışmalar için bk. Ali Namlı - Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, “XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 475-490; Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-sosyolojik bir tahlil denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 202-214; Osman Cengiz, *16. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin kaynakları*. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 232-242.

²⁰¹² Molla Câmi'nin talebesi ve onun siretini yazan Bâherzî'nin aktardıklarından 9/15. asrın ikinci yarısında Hüseyin Baykara döneminde Mâverâünnehir'de İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine oldukça canlı bir tartışma ortamı olduğu anlaşılmaktadır. Bir defasında Hüseyin Baykara'nın meclisindeki bazı âlimler, Firavun'un imanı ile ilgili görüşünden doyalı İbnü'l-Arabî'yi tekfir etmişler, şeyhülislâm Seyfeddin Ahmed Taftazânî ve Molla Câmi buna karşı çıkarak onu müdafaa etmişlerdir. Bk. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmi*, 106-113.

açıklamalarından ziyade Firavun'un imanı²⁰¹³ gibi tâlî konular üzerinden yürütülmüştür. Öte yandan 11/17. asır İran'ında bunlara ilaveten onun mezhebî kimliği de tartışmalarda ana tema haline gelmiştir. Hâtemü'l-evliyâ (velilerin sonuncusu) tarifiyle, Mehdî anlatısının ilişkisi ve Mehdî'nin hâtemü'l-evliyâ olup olmadığı konusunda da yoğun tartışmalar meydana gelmiştir.

İbnü'l-Arabî *Fuṣûṣ*'ta hâtemü'l-enbiyâ ve hâtemü'l-evliyâ ilişkisini anlatırken duvar temsiline yer vermiş, bu duvardaki eksik olan tek kerpicin Hz. Peygamber'in nebîliğini ve hâtemü'l-evliyânın velâyetini temsil ettiğini, kıyamete kadar dünyada her dönemde mutlaka bir tane bulunacak olan hâtemü'l-evliyânın Hz. Peygamber'in bâtinî velâyetinin temsilcisi olduğunu belirtmiştir.²⁰¹⁴ *Fütûḥât*'ta ise kıyamete yakın bir dönemde Hz. Peygamber'in soyundan ve Hz. Hasan'ın torunlarından Mehdî isimli bir şahsın ortaya çıkacağını, bu kişinin yeryüzünü zulüm ve haksızlıklardan temizleyerek adaletle dolduracağını ifade etmiştir.²⁰¹⁵ Bu iki anlatımda hâtemü'l-evliyâ ile mehdîlik makamları ilk bakışta ilişkili gözükmemekle birlikte, Şîî sûfiler İbnü'l-Arabî'nin kıyamete kadar her dönemde bir velinin bulunacağı şeklindeki hâtemü'l-evliyâ tarifinin, İmâmîyye Şîası'nın kıyamete kadar alemin bir hüccetten yoksun kalmayacağı şeklindeki Mehdî anlayışıyla²⁰¹⁶ örtüştüğünü ve onun hâtemü'l-evliyâ ile 12. İmam Mehdî'yi kast ettiğini, tasavvuf muhalifleri ise bu ilişkiyi reddederek İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-evliyâ ile kendisini ima ettiğini ve onun velâyet düşüncesinin İmâmîyye Şîası'nın akidesine muhalif olduğunu iddia etmişlerdir.

11/17. asır Şîî gelenekte tasavvuf üzerine yürütülen tartışmalarda en merkezî şahsiyetlerden birisi İbnü'l-Arabî'ydi. 8/14. asırda Haydar el-Âmülî'yle (öl. 787/1385'ten sonra) birlikte Şîî akideyle İbnü'l-Arabî düşüncesinin mezci imkânı, 9/15. asırda nazarî tasavvuf çizgisinde intikal eden Devvânî mirası, Şeyh Bahâî, Halhâlî, Molla Sadrâ, Feyz-i Kâşânî, Muhammed Saîd Kummî gibi alimlerin, Nûrbahşîyye ve Zehebiyye tarikatları mensuplarının onun düşüncelerine olan ilgileri Safevîler dönemindeki İbnü'l-Arabî üzerine yürütülen tartışmaları şekillendiren unsurlar olmuştur. Öte yandan bu dönemde Şîî düşünce içerisinde güçlü bir İbnü'l-Arabî etkisinin mevcudiyeti ve onun düşüncelerinin Şîî akideyle harmanlanması bir kısım ulemanın Şîîliğin tahrif edildiğine dair bir kaygı beslemesine sebep olmuştur. Onlar bu tahrifatın önüne geçebilmek için İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd gibi varlık

²⁰¹³ Firavun'un imanıyla ilgili tartışmalar için bk. Süleyman Aydın, "Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/26 (Şubat 2014): 121-148.

²⁰¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣu'l-hikem*, 2013, 48-50.

²⁰¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûḥâtü'l-mekkiyye*, 2017, 13:64-65.

²⁰¹⁶ Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmîyye*, 111.

tartışmalarında etkili bir nazariyenin teorik derinliğiyle ilgilenmek yerine, dönemin konjonktürü gereği retoriği güçlü bir paradigma olan mezhebî kimliğini ön plana çıkarmışlar ve bu kimlik üzerinden Şîa içerisinde onun düşüncelerine set çekmeye çalışmışlardır

Daha önceki dönemlerde Şîi ulema, İbnü'l-Arabî'nin metinlerinden beslenme konusunda bir beis görmemişlerdi. Haydar el-Âmulî ve İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî gibi Şîi sûfîler mezhebî mensubiyetini tartışma konusu yapmaya ihtiyaç duymadan, fikirlerini onun düşünceleri üzerine inşa etmişlerdi. Benzer şekilde 11/17. asrın Şîi sûfîleri de daha öncesinde olduğu gibi geçmişte yaşamış sûfîlerin mezhebî mensubiyetlerini sorun yapmadan onların fikrî miraslarından beslenmeye devam edebilirlerdi. Fakat Şîiliği özüne döndürme düşüncesi üzerine bina edilen Ahbârî anlayışın hakimiyetiyle birlikte, sadece Şîi kimliğe sahip fikrî miras meşruiyet kazanmaya ve bu niteliğe sahip olmayan mirasa set çekilmeye başlanmıştı. Benzer durum İbnü'l-Arabî düşüncesi için de geçerliydi. Nitekim Muhammed Tâhir Kummî gibi tasavvuf muhaliflerinin İbnü'l-Arabî'nin Şîa düşmanı Sünnî bir kafir olduğuna ve onu kafir kabul etmeyenlerin de kafir olduğuna dair yaptıkları vurgu²⁰¹⁷ sûfîlerin, onun mirasını sahiplenmesi konusunda önemli bir engeldi. Bundan dolayı Şîi sûfîler, beslendikleri bu mirası Şîileştirmek veya bu yönde iddiada bulanmak zorunda kalmışlardı. İbnü'l-Arabî müdafaasında ilk olarak onun Ehl-i beyt sevdalısı samimi bir Şîi olduğuna değinilmesi de yeni dönemin ihtiyacına işaret etmekteydi.

Bununla birlikte meşhur sûfîler arasında belki de Şîi olduğu iddiasını temellendirmenin en zor olduğu şahsiyetlerden birisi İbnü'l-Arabî'ydi. Hz. Ebû Bekir'i ümmetin en faziletlisi olarak görmesi,²⁰¹⁸ din anlatısında süt metaforuyla²⁰¹⁹ ve hâtemü'l-enbiyâ-hâtemü'l-evliyâ kıyasıyla²⁰²⁰ sahabe arasında Hz. Ömer'e özel bir yer açması ve Muâviye hakkındaki müspet ifadeleri²⁰²¹ onun Şîiliğine dair kurguyu zorlaştıran bir içeriğe sahipti. Bunun yanında eserlerindeki bazı verilerden Şîiler'e yönelik oldukça menfî bir tutuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. *Fütûhât*'ta kutub, abdâl,

²⁰¹⁷ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 166.

²⁰¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 1:76.

²⁰¹⁹ İbnü'l-Arabî *Fuûşû*'ta, rüyada süt görmenin, bilgiye delalet ettiğini belirttikten sonra Hz. Ömer hakkında şöyle bir nakilde bulunur. "Bakınız! Hz. Peygamber'e rüyasında bir bardak süt verilmiş ve bu konuda şöyle demiştir: 'Parmaklarımdan taşınca kadar içtim, kalanını Ömer'e verdim.' Ey Allah'ın peygamberi! Bu rüyanın tabiri nedir?" diye sorulmuş, o da '[rüyada görülen süt] bilgidir' demiştir." Bk. İbnü'l-Arabî, *Fuûşû'l-hikem*, 2013, 87-87.

²⁰²⁰ İbnü'l-Arabî, hâtemü'l-evliyânın bazı durumlarda son nebîden daha üstün olabileceğini belirtir. Buna da Hz. Ömer'in Bedir esirlerinin serbest bırakılmasına karşı çıkması ve ayetin de onun görüşüne uygun olarak inmesini örnek gösterir. İbnü'l-Arabî, *Fuûşû'l-hikem*, 2013, 48-49.

²⁰²¹ "... Hz. Peygamber'in kâtibi, kayın biraderi ve müminlerin dayısı olan Muâviye'nin yaptığı da böyledir. Sahabeye karşı iyi zanda bulunmak güzel bir davranıştır. Allah hepsinden razı olsun! Onları eleştirme hakkımız yoktur..." İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 4:207.

evtâd ve efrâd gibi veli kullar arasında efrâda dahil olan Recebîleri anlattığı kısımda Şîîler hakkında ilginç bir hikâyeye yer vermiştir. Buna göre Recebîlere mensup ve Diyarbakır’da yaşayan veli bir şahsın özelliği, gerçek inancını gizlese bile manevî alemde Râfîzîler’i, domuz sûretinde görmesidir. Hikâyeye göre, Şâfiî mezhebine mensup olarak bilinen hadis alimi iki şahıs, araştırmaları sonucunda Şîîliğe meyletmişler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında kötü inanç beslemeye ve Hz. Ali hakkında aşırıya gitmeye başlamışlardır. Onlar bu durumlarını insanlardan gizlemişler ve insanlar da bu iki alimi güvenilir kimseler olarak kabul etmeye devam etmişlerdir. Recebîlere mensup bu veli, bu iki alimle karşılaştığında onları domuz suretinde gördüğünü belirtmiş ve onların meclisinden çıkarılmasını istemiştir. Duruma şaşırان iki alim, veliye kendilerinden başka kimsenin bilmediği bu sırra nasıl vakıf olduğunu sorduklarında o, “Sizi iki domuz olarak görüyorum. Bu Râfîzîler hakkında Allah ile aramdaki alamettir” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine bu iki alim Şîîlik’ten tövbe etmişler ve veli şahıs da artık onları insan suretinde görmeye başlamıştır.²⁰²²

İbnü’l-Arabî’nin Şîîlerle ilgili menfî bakışını yansıtan başka bir veri de onları “şeytanın şâkirtleri” olarak resmetmesidir. Ona göre cin şeytanları, Şîîler’e özellikle de İmâmîyye mensuplarına ilk önce Ehl-i beyt’i sevmeyi telkin etmiş ve onlara bunu Allah’a en yüce yakınlık vesilesi olarak göstermiştir. Daha sonra Şîîler, Ehl-i beyt sevgisinde iki farklı görüşe meyletmişlerdir. Bir grup sahabeye nefret duymuş, Ehl-i beyt’i öne geçirmedikleri için onlara sövme noktasında aşırıya kaçmışlar ve Ehl-i beyt’in hilafet gibi dünyevî bir göreve daha layık olduğunu zannetmişlerdir. İkinci grup ise sahabeye sövgü saygısızlığına, Ehl-i beyt’in imametini açık bir nassla kayıt altına almadıkları için Hz. Peygamber’e, Cebrail’e ve Allah’a saygısızlığı da eklemişlerdir.²⁰²³

Fuşûş ve *Fütûhât*’ta bu minvalde pek çok verinin bulunması Şîî sûfilerin İbnü’l-Arabî’nin Şîîliğine dair kurguda ellerini zayıflatan unsurlar olmuştur. Onlar, bu engeli aşabilmek için bazen zorlama tevillerle bazen de her sûfî için başvurdıkları taktik gereği takiyye akidesi üzerinden onun hem Şîî hem de hakiki bir muvahhid olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun yanında Tüsterî’nin İbnü’l-Arabî’nin Şîî olduğuna dair iddiasına sıklıkla atıf yapmışlar ve farklı ilavelerle bu iddiayı takviye etmeye çalışmışlardır.

a) İbnü’l-Arabî: Ehl-i Beyt Sevdalı Bir Şîî

Tüsterî, İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde Sünnîlik’le ilişkilendirilen içeriği sorun olarak görmemiş ve onun bu ifadelerinin Sünnîler’den korkması sebebiyle takiyyeye

²⁰²² İbnü’l-Arabî, *Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 2017, 6:117-118.

²⁰²³ İbnü’l-Arabî, *Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 2017, 2:355-356.

müracaat etmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin bir süre bulunduğu Şam o dönemde, hala Emevîlerin etkisi altındaydı ve Sünnîler, Şîîler'i tekfir etmekte ve öldürmekteydi.²⁰²⁴ Bundan dolayı o, imamların yoluna uyarak inancını ve hayatını muhafaza edebilmek için takiyye yapmıştır. Tüsterî, bu iddiasını desteklemek için yine Şîî olduğunu iddia ettiği ve bunun ispatı için müstakıl bir risale de kaleme aldığı Nûrbahşiyye tarikatı kurucusu Muhammed Nûrbahş'a ait olduğunu iddia ettiği bazı mektupların içeriğine de atıf yapmıştır. Onun aktardığına göre Muhammed Nûrbahş, İbnü'l-Arabî'nin Şîî olduğu halde bunu açık bir şekilde ilan etmemesinin sebebine dair şu ifadeleri kullanmıştır: “İbnü'l-Arabî'nin Hz. Ali'ye olan muhabbetini gizlemesi mazur görülmelidir. Çünkü taassup dönemi, çok fazla düşmanı vardı ve Muâviye, Yezîd ve Benî Ümeyye hakkındaki sözleri de bu minvalde düşünülmelidir. Mutaassıplardan gelebilecek zararları ve şerleri defetmek için bu yöneme başvurmuştur”.²⁰²⁵

Tüsterî, -Sünnîlik'le ilişkilendirilen ve takiyye gereği söylediği sözleri bir kenara bırakıldığında- metinlerinde de görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin Şîî olduğunun açık olduğunu iddia etmiş ve buna dair bazı deliller sıralamıştır:

- a) İbnü'l-Arabî; *Fuşûş*'ta Hârûn fassında açık bir ima (îmâ-î dakîk) ile *menzile* hadisine işarette bulunmuştur.²⁰²⁶ Söz konusu hadis Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hitaben “*Bana olan [nispetinin] Harun'un Mûsâ'ya olan nispeti gibi olmasını istemez misin; bir farkla ki benden sonra Peygamber yoktur*” sözüdür ve Şîîler açısından Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından halife tayin edildiğine dair en önemli delillerdendir.²⁰²⁷
- b) *Fuşûş*'ta hâtemü'l-evliyânın kimliği konusunda mutlak ifadeler kullanmış ve bu makamı herhangi bir şahısla kayıt altına almamıştır. Onun hâtemü'l-evliyâ ile kastı esasen İmâmiyye Şîası'nın 12. İmamı Mehdî'ydi, fakat Sünnîler'in kendisini Şîîlik'le itham edeceklerinden ve bundan dolayı öldürüleceğinden korktuğu için takiyye yaparak hâtemü'l-evliyânın 12. İmamı Mehdî olduğunu kasıtlı olarak açıklamamıştır.²⁰²⁸
- c) Onun Şîî olduğuna dair en güçlü delil *Fütûhât*'ta Mehdî'nin zuhûru ve özelliklerine dair ifadeleridir. Onun mehdî ile ilgili verdiği bilgiler İmâmiyye

²⁰²⁴ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:62-63.

²⁰²⁵ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:62.

²⁰²⁶ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:61. Hârûn fassında Tüsterî'nin kastettiği şekliyle herhangi bir ima veya içerik bulunmamaktadır.

²⁰²⁷ İbn Tâvûs, *et-Tarâ'if fi ma'rifeti mezâhibi't-tavâ'if*, 1:51-54.

²⁰²⁸ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:64.

Şîası'nın Mehdî inancıyla örtüşmektedir.²⁰²⁹ Tüsterî, bazı farklılıklarla birlikte *Fütûhât*'ın ilgili kısmını aktarmış, İbnü'l-Arabî'nin bu kısımda Kûfe ehliyle Şîîler'i kastettiğini ve mezhepleri kaldıracak ifadesiyle de Şîa dışındaki mezheplere işaret ettiğini iddia etmiştir.²⁰³⁰

Allah, Fâtîma'nın soyundan bir halife çıkaracaktır. İsmi Hz. Peygamber'in ismine uygundur ve dedesi Hüseyin b. Ebî Tâlib'tir.²⁰³¹ Makam ve rûkûn arasında biat eder. Yaratılışı itibarıyla Hz. Peygamber'e benzerken ahlakı bakımından ondan aşağıdadır... Kûfe ehli onunla mutlu olur. 5, 7 veya 9 yıl yaşar. Cizye uygular, insanları kılıçla Allah'a davet eder. Yeryüzünden mezhepleri kaldırır ve geride sadece halis din kalır. Onun düşmanları, içtihat ehli âlimlerin taklitçileridir. ... Daha sonra kılıcının korkusundan dolayı mecburen onun hükmü altına girerler. Mehdî, seçkinlerden ziyade Müslümanların geneline ferahlık verir. Keşf ve müşâhede yöntemi üzere olan hakikat ehli Allah'ın bildirmesiyle ona biat eder...²⁰³²

Esasen Tüsterî, söz konusu iddialarını tarihte Şîîliğe yer açmak ve köklü bir tarih inşa etmek için ortaya atmıştı. Fakat sonraki süreçte bu iddia, meşhur sûfilerin fikrî birikimi önündeki mezhebî engelin ortadan kaldırılmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Şîî sûfilerden Halhâlî, İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerinden fazlasıyla etkilenmiş ve pek çok fikrini, onların düşünceleri üzerine bina etmiştir. Bunu yaparken de Tüsterî'nin kurgusuna atıfla İbnü'l-Arabî'nin takiyye yapan bir Şîî olduğunu iddia ederek mezhebî mensubiyet açısından bu etkileşimin meşruiyetini temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ını Farsça şerh ederek Şîîleştirdiği

²⁰²⁹ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:61.

²⁰³⁰ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:61.

²⁰³¹ Tüsterî'nin -eğer elindeki nüshadan kaynaklanmıyorsa- *Fütûhât*'ın bu kısmını farklı aktardığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî, Mehdî'nin Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan geleceğini belirtmesine ve bu haliyle İmâmîyye Şîası'nın mehdî anlayışıyla uyumlamasına rağmen Tüsterî, bu kısmı Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib şeklinde değiştirmiştir Osman Yahya, Keşmirî, Nevaf el-Cerrah ve Sultân el-Mansûb tahkiklerinde bu ifade Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib şeklindedir. Bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Abdul'l-Azîz Sultân el-Mansûb (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2018), 9:61; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, tsh. Muhammed Keşmirî ve diğerleri (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 3:327-331; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 13:64-65; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Nevaf el-Cerrah. (Beyrut: Dâru Sadır, 2004), 6:40. Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 3:327; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye* (Bulak: Dâru't-Tıbaati'l-Mısriyye, 1272), 3:364. Sadece Ahmed Şemseddîn tahkikinde Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib şeklindedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6:51. Ayrıca Molla Câmî'nin *Şevâhidü'n-nübüvve*'de *Fütûhât*'tan yaptığı nakilde de bu ifade Hz. Hasan şeklindedir. Bk. Molla Câmî, *Peygamberlik Müjdeleri: Şevâhidü'n-nübüvve*, 266.

²⁰³² Krş. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, tsh. Muhammed Keşmirî ve diğerleri (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 3:327-331; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 13:64-65; Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 2:61-62.

Miṣbâhu mişkâtî'l-envâr risalesinde Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin Şîî olmalarıyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır:

Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin Şîîliği açıktır. Nitekim Şeyh Bahâr²⁰³³ ve Molla Sadrâ eserlerinde²⁰³⁴ onları büyük bir hürmetle anmış, Tüsterî de *Mecâlisü'l-mü'minîn* eserinde onların Şîîliğini ayrıntılı bir şekilde ispatlamıştır. Bununla birlikte onların Şîîliği, ispat ve delile ihtiyaç olmayacak kadar açıktır. Çünkü tasavvuf ilminde âlim, kâmil, âkil olan ve bu konuda araştırma yapan kişinin delile ve rivayete ihtiyacı yoktur... Bilakis şu çok açıktır ki, Şîîlik olmadan tasavvuf olmaz ve tasavvuf Sünnîlik'le bir araya gelmez.²⁰³⁵

Nî'metullâh Şîrâzî, Halhâlî'nin iddialarını biraz daha açmış ve genelde Tüsterî'nin iddialarını temel alarak tasavvuf muhaliflerinin İbnü'l-Arabî'nin velâyet görüşüyle ilgili itirazlarına: “Zikredilen şeyhi [İbnü'l-Arabî] sahih akideye sahip ve Şîa bilirim. Bunun delili de onun Sahibu'z-zamân'ın [12. İmam Mehdî] varlığına inanmasıdır. *Fütûhâtü'l-mekkiyye* kitabının 366. babında bunu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır” şeklinde cevaplamıştır.²⁰³⁶ Şîrâzî'ye göre Halhâlî nezdinde, İbnü'l-Arabî'nin imamet görüşü Şîa'nınki ile muvâfıktır. *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'nin başlarında cebrî anlayışı reddetmesi²⁰³⁷ ve imamet konusunda Hz. Ali'nin üçüncü halifeden daha faziletli olduğunu belirtmesi²⁰³⁸ onun Şîîliği için katî delillerdir.

²⁰³³ Şeyh Bahâr, *Erba'in* kitabında İbnü'l-Arabî'nin ismine yer verirken öncesinde hürmet ifade eden "للشيخ العارف الكامل الشيخ محيي الدين بن عربي", "الشيخ الجليل جمال العارفين الشيخ محيي الملة و الدين ابن عربي" sıfatlar kullanmıştır. Bk. Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî, *Erba'in*, thk. Bahşi Ferheng-i Câmîâ-Müderresin Hovze-İlmiyye-Kum (Kum: Câmîâ-i Müderresin Hovze-i İlmiyye-Kum, 1431), 114, 116, 434.

²⁰³⁴ Molla Sadrâ, tefsirinde Firavun'un imanı konusunda İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini aktardıktan sonra “bu sözde hakikat kokusu gelmektedir” demektedir مشكوة و قد صدر من راحة الصدق، و يفوح من هذا الكلام رائحة الصدق، و قد صدر من مشكوة Bk. Sadrâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 3:364.

²⁰³⁵ Halhâlî, “Tefsîr-i Nûr Edhem Halhâlî (Miṣbâhu mişkât)”, 329-330. Halhâlî, *Kedû-yi maṭbah kalenderî*'de de tasavvufî Sünnîliğin bir araya gelmeyeceğine dair kısa bir hikâyeye yer vermiştir: “Tasavvuf ehlinen birisini Sünnî olmakla itham etmişlerdir. O bunu işittiğinde ‘Hata etmişler. Çünkü tasavvuf ile Sünnîlik, taassup, ihtilaf, niza ve inat bir araya gelmez. Eğer mühlidlik nispet etmiş olsalardı, belki daha isabetli olurdu”” cevabını vermiştir. Halhâlî, *Kedû-yi maṭbah kalenderî*, 39.

²⁰³⁶ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 48a.

²⁰³⁷ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 39b. Yazar, İbnü'l-Arabî'nin cebrî anlayışı reddettiği ifadesiyle muhtemelen Şîiler tarafından Cebriyye olarak isimlendirilen Eşarîliğe muhalefet ettiğini kastetmektedir. İbnü'l-Arabî'nin cebrî anlayışla ilgili görüşleri için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 1:107.

²⁰³⁸ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 39b-40a. *Fütûhât*'ın girişinde böyle bir ifade bulunmamakla birlikte, yazar muhtemelen İbnü'l-Arabî'nin bu eserin girişini yazarken kalbî bir keşfle yaşadığı özel duruma atıf yapmaktadır. İlgili kısım şu şekildedir: Bütün peygamberler Hz. Peygamber'in önünde dizilmiş, ümmeti de etrafında toplanmıştı... Hz. Ebû Bekir sağ yanında, Hz. Ömer sol yanında, hatem (son veli) ise önünde diz çökmüş ve ünsa olayını anlatmaktaydı. Hz. Ali de kendi diliyle Hatem'in söylediklerini aktarmaktaydı. İki nur sahibi Osman haya örtüsüne bürünmüş, kendi işine dönmüştü... Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 1:17. Bu ifadeler Hz. Osman'ın Hz. Ali'nin gerisine atma gibi bir ima içermekle birlikte, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i Hz. Peygamber'in sağ ve sol yanında gördüğüne dair ifadeler yazarın iddiasının aksine esasen İbnü'l-Arabî'nin Şîîliğine değil, Sünnîliğine işaret etmektedir.

Şîrâzî sadece akide konularıyla değil fûruya ilişkin meselelerde de bu görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin abdest alırken ayağa mesh etmeyi caiz görmesi, bunun tercihe bırakıldığını belirtmesi ve ayağı yıkamayı hadislerle temellendirdiği halde meshin cevazı için ayetlere atıf yapması²⁰³⁹ Şîa fikhına uygun olarak meshin cevâzına daha yatkın olduğuna işaret etmektedir.²⁰⁴⁰ Bunların kesin deliller olduğunu iddia eden yazar, İbnü'l-Arabî'nin takiyye döneminde yaşadığını hatırd tutulması gerektiğini belirtmiş ve bu minvalde “Ey azizim! Bundan dört yüz yıl önce muhaliflerin ve mutaassıpların bulunduğu Şam'da bu kadarına cüret etmiş olması küçümsenecek bir hadise değildir” kaydını düşmüştür.²⁰⁴¹

İbnü'l-Arabî'nin Şîi olduğu konusunda herhangi bir tereddüt bulunmadığını belirten Muhammed Takî Meclisî, buna delil olarak *İnşâü'd-devair* isimli risalesini gündeme getirmiştir. Onun iddiasına göre İbnü'l-Arabî, bu risalede Şîa'nın hak mezhep olduğunu açıklamış, mükâşefe yoluyla masum imamların isimlerini hazerât-ı kudste gördüğünü belirtmiş ve böylelikle takiyyesiz bir şekilde Şîi olduğunu beyan etmiştir.²⁰⁴² Öte yandan diğer eserlerinde takiyye gereği ilk üç halife gibi Şîa muhaliflerine yönelik müspet ifadeler kullanmak zorunda da kalmıştır. Çünkü onun bulunduğu dönemde Mısır'da, Abbasîler İsmâîlîler'e (Fâtımîler) galip gelmiş ve yüzbinlerce Şîi'yi öldürmüşlerdir. Meclisî, İbnü'l-Arabî'nin takiyye yaptığını kabul etmeyen Kummî'ye ise “Eğer öyle zor bir dönemde yaşamış olsaydık, bundan daha fazla takiyye yapardık” şeklinde cevap vermiştir.²⁰⁴³

İbnü'l-Arabî, *Fuşûş*'ta Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife tayin etmemesine tasavvufî bir anlam yüklemiş ve bunu halifeliği doğrudan Allah'tan alan kimseler bulunmasına bağlamıştır.²⁰⁴⁴ Hilafeti, zâhirî ve bâtinî şeklinde ikiye ayırmış; zâhirî hilafeti sıradan insanların tasarrufuyla ilişkilendirirken, hakiki hilafet olan bâtinî hilafeti abdâl, evtâd ve kutub gibi Allah'ın veli kullarına tahsis etmiş ve bunların bizzat

²⁰³⁹ “Bizim görüşümüz, seçime bırakılmasıdır. Buna rağmen her ikisini bir arada yapmak daha üstündür. Her görüşün bir sahibi vardır. Öyleyse mesh kitabın zâhirine, yıkamak ise sünnete uygundur.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 3:91.

²⁰⁴⁰ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 40a.

²⁰⁴¹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 40a.

²⁰⁴² [Muhammed Takî Meclisî]: *Fütûhât*'taki sözlerinden onun [İbnü'l-Arabî] Şîi olduğu açık bir şekilde ortadadır. Şîa mezhebinin hak olduğunu *Risâle-i İnşâ'ü'd-devâ'ir*'de açıklamıştır. 73 fırka hadisini şerh ederken On İki İmam Şiiliği'nin hak mezhep olduğunu belirtmiştir... “Mükâşefe aleminde masum imamların isimlerini hazerât-ı kudste yazıldığını gördüm” demiştir. Onun dalalet ehli [ilk üç halife, sahabe ve Ehl-i sünnet imamları] için bazı methedici sözlerinin bulunması takiyye gereğiydi. Kummî - Meclisî, “*Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh*”, 1388, 1:867.

İnşâü'd-devair'in 1919 Leiden baskısında Meclisî'nin bahsettiği şekilde herhangi bir ifadeye rastlamadık. Bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tât el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devair = Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi; Ukletü'l-müstevfiz; Tedbiratü'l-ilahiyye fi ıslahi memleketi'l-insaniyye.*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Leiden: E.J. Brill, 1919), 1-38.

²⁰⁴³ Kummî - Meclisî, “*Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh*”, 1388, 1:871-872.

²⁰⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 177.

Allah tarafından tayin edildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Râşid halifeler, Hz. Hasan, Muâviye b. Yezîd, Ömer b. Abdulaziz ve Mütevekkil gibi bazı kişilerin hem zâhirî hem bâtinî hilafeti kendi uhdelerinde cemettiklerini ifade etmiştir.²⁰⁴⁵ Tasavvuf muhalifleri, bu ifadelerin İbnü'l-Arabî'nin Sünnî olduğunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu iddia etmişlerdir. Şîî sûfilerden Hekîm Mü'min ise, bu iddianın aksine söz konusu ifadelerin İbnü'l-Arabî'nin Şîî olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir. Ona göre hilafetin bizzat Allah tarafından verildiğine dair ifade, tamamıyla Şîî akideyle muvafıktır. Burada İbnü'l-Arabî, ilk üç halifenin sahih olmayan bir icma (insanların seçmesiyle) ile halife oldukları halde, Hz. Ali ve diğer imamların hilafete/imamete bizzat Allah tarafından tayin edilmesini kastetmiştir.²⁰⁴⁶

Hekîm Mü'min, İbnü'l-Arabî'nin şeytanın Şîîler'i aldattığına dair ifadelerine de farklı anlam yüklemiştir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin bu sözleri, İmâmiyye Şîası dışındaki Zeydiyye ve Gulât gibi Şîî fırkaları kapsamaktadır. Çünkü halifeyi nasla sarih bir şekilde tayin etmediği için Şîîler'in Allah'a, Cebrail'e ve Hz. Peygamber'e saygısızlık ettiğine dair ifadesi İmâmiyye dışındaki Gulât'a yöneliktir. Çünkü İmâmiyye'ye göre, zaten halife nas ve vasiyetle bizzat Allah ve Resûlü tarafından tayin edilmiştir.²⁰⁴⁷ Fakat Hekîm Mü'min'in ifadesinin aksine İbnü'l-Arabî bu eleştirisinde İmâmiyye'yi özellikle zikretmiştir.²⁰⁴⁸ Üstelik onun eleştirisinin genel olarak nasla tayini kabul etmeyen ve hilafet konusunda sahabeye yönelik menfî bir bakışa sahip olmayan Zeydiyye mezhebiyle de bir ilgisi bulunmamaktadır. Hilafetin açık bir nasla belirlemedikleri için Hz. Peygamber'e, Cebrail'e ve Allah'a buğz eden ikinci grup Gulât'a işaret etmekle birlikte birinci grubun düşüncesi, İmâmiyye mezhebinin akidesine işaret etmektedir.

Tühfetü'l-'uşşâk yazarı Muhammed Şerîf Kummî, kendi döneminde tasavvuf muhaliflerinin İbnü'l-Arabî'nin kendisini hâtemü'l-evliyâ/mehdî gördüğünü iddia ederek meclislerde onun aleyhine insanları kışkırttıklarını ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin çok sayıda eserini okuduğunu ve bu eserlerinde onun Ehl-i beyt sevdalıları bir Şîî olduğunun açık bir şekilde sabit olduğunu iddia eden Kummî'ye göre, tasavvuf muhaliflerinin iddiaları kandırmacadan ibarettir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okumayıp kulaktan duyma bilgilerle yetinmelerinden kaynaklanmaktadır.²⁰⁴⁹ Çünkü o,

²⁰⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 6:113.

²⁰⁴⁶ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 101a (70a)

²⁰⁴⁷ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 103a-b (72a-b)

²⁰⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 2:355.

²⁰⁴⁹ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-'uşşâk*, 65a-b (130-131).

Fütûhât'ta hâtemü'l-evliyânın İmam Mehdî olduğunu açıklamıştır. Öte yandan Hakikat-i Muhammediye nazariyesinde, peygamberlerle birlikte Hz. Ali'yi bu makama en yakın kişi olarak görmesi de İbnü'l-Arabî'nin Şîî olduğunun en önemli delillerindendir.²⁰⁵⁰

b) İbnü'l-Arabî: Sünnî, Zındık, Mülhid

Muhammed Tâhir Kummî, İbnü'l-Arabî'nin Şîî olduğunu iddia eden Şîî sûfilere şu şekilde tepki göstermiştir:

Şeyh Muhyiddîn [İbnü'l-Arabî] muânidlerin başıdır...Garip olanı sözde Şîî olan bir cemaat, Şeyh Muhyiddîn'e fevkalade muhabbet beslemektedir. Fakat bu adamın *Fütûhât*'ta söylediklerini İslam'la bağdaştırmak mümkün değildir... Bu kitapta şeytanın Şîîler'i özellikle de İmâmîler'i aldattığını iddia etmiştir. Şeytan onlara Ehl-i beyt'i sevmeleri gerektiğini öğretmiş, daha sonra onlar haddi aşmışlar ve bazıları sahabeye hakaret etmeye başlamıştır. Zannettiler ki, Ehl-i beyt'ten olanlar bu dünyevî makama daha layıktırlar... Ey Şîîler! Bakınız bu sapık ne kadar saçma ve yalan sözler söylüyor. İmamet ve hilafetin dünyevî bir makam olduğunu zannediyor. Şîîler'in Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a hakaret ederek aldandıklarına inanıyor...Ey Dostlar! Bu muânidlerinin reisinin [İbnü'l-Arabî] Ehl-i beyt dostlarına karşı düşmanlığının hangi mertebeye ulaştığını görünüz. Peki bu adamın hangi meziyetinden dolayı bir kişi, onu Müslümanlardan saysın?...²⁰⁵¹ Ey Şîîler ve Ehl-i beyt dostları! Bu dinsiz mülhidlerin, Peygamber'in dinini yalanlarla nasıl harap ettiklerini görünüz.²⁰⁵²

Tasavvuf muhalifleri, Şîî akideye muhalif pek çok görüşünün bulunmasından ve Şîîler aleyhine ifadelerinden dolayı İbnü'l-Arabî'yi tasavvuf üzerine yürütülen tartışmalarda merkeze taşımışlardır. Onun takiyye yapan bir Şîî olduğu iddialarını da inandırıcı bulmamışlardır. Çünkü onlara göre takiyye diğer mezheplerin inançlarına mutabık sözler veya görüşler serdedildiğinde geçerli olur. İbnü'l-Arabî ise vahdet-i vücûd, velâyet ve Firavun'un imanı gibi meselelerde mensup olduğu Ehl-i sünnet'in akidesine bile muhalif görüşler dillendirmiş ve bundan dolayı Sünnîler'in önemli bir kısmı tarafından da tekfir edilmiştir. Eğer takiyye yapmış olsaydı bu görüşlerinden vaz geçip, Sünnî akideye uygun görüşler ortaya koyması gerekirdi.²⁰⁵³

Tasavvuf muhalifleri bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin kafir, mülhid veya zındık olduğunu temellendirirken, diğer taraftan Sünnî olduğunu ispat için yoğun çaba harcamışlardır. Sünnîliğine hususen vurgu yapılması, bu dönemde özellikle de avâm nezdinde belirgin bir Ehl-i sünnet karşıtlığının varlığı ve bu karşıtlığı İbnü'l-Arabî

²⁰⁵⁰ Krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2017, 1:339; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-'uşşâk*, 66a (132).

²⁰⁵¹ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:865-867.

²⁰⁵² Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:870.

²⁰⁵³ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:868.

düşüncesine yönlendirme ihtiyacından kaynaklanmıştır. Onlara göre Recebîler hikâyesine yer vermesi, şeytanın Ehl-i beyt sevgisi ve sahabeye sövme konusunda Şîîler'i aldattığına dair ifadeleri, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in kafir olarak vefat ettiği²⁰⁵⁴ ve Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife tayin etmediği gibi görüşleri İbnü'l-Arabî'nin Şîa düşmanı; Hz. Ebû Bekir'i ümmetin en faziletlisi olarak görmesi, ilk dört halife, Muâviye b. Yezîd ve Ömer b. Abdülaziz gibi halifelerin zâhirî ve bâtinî hilafeti/velâyeti cem eden kutublar olduğunu iddia etmesi ise mutaassıp bir Sünnî olduğunu göstermektedir.²⁰⁵⁵ Bu verilere atıf yapan Muhammed Tâhir Kummî hala onun Şîî olduğunu iddia eden Şîî sûfilere şu şekilde tepki göstermiştir:

Ey azizler! Bu adamın [İbnü'l-Arabî] Ehl-i beyt'i bir kenara bırakıp da kimleri kutup saydığına bakınız. Buna rağmen... Şîa'nın sâlihleri ve faziletliyelerinden bazı kimseler ona fevkalade muhabbet beslemektedirler²⁰⁵⁶

İbnü'l-Arabî'nin Sünnîliğinin yanında kafir, mülhid ve zındık olduğu konusunda Şîî tasavvuf muhalifleri arasında mutabakat söz konusuydu. Abdurreşîd Şûsterî²⁰⁵⁷, Muhammed Tâhir Kummî²⁰⁵⁸, Şeyh Ali Âmilî²⁰⁵⁹, Muhammed Bâkır Meclisî²⁰⁶⁰, Hür el-Âmilî²⁰⁶¹ ve Nimetullâh Cezâirî²⁰⁶² gibi alimler velâyet, vahdet-i vücûd, Firavun'un imanı ve cehennemliklerin azabının sürekli olmayacağı gibi konularda onun İslâm dairesinden çıktığını iddia etmişlerdir. Nitekim *Kitâbü'l-Erba'in* yazarı: "İbnü'l-Arabî'nin mezhebi ilhad, yolu ise halis küfürdür" ifadelerini kullanmıştır.²⁰⁶³ Bu yazarlar arasında özellikle de Muhammed Tâhir Kummî, onun kafir olduğunu ispatlamak için eserlerinde geniş yer ayırmıştır. Onun bu tavrında kendi döneminde İbnü'l-Arabî takipçileri olarak gördüğü Molla Sadrâ, Feyz-i Kâşânî, Muhammed Saîd Kummî ve Nûrbahşîyye tarikati mensuplarının nüfuzunun önemli etkisi vardır. Kummî *Hikmat al-ârifîn* isimli felsefe reddiyesinin sonunda yine felsefî düşünceyle ilişkili

²⁰⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 141. İmâmiyye Şîası'na göre Hz. Peygamber'in soyu Hz. Âdem'den babası Abdullah'a kadar Müslümandı. Aynı şekilde amcası Ebû Tâlib de Müslümandı. Bk. Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmiyye*, 131.

²⁰⁵⁵ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:865-869; Kummî, *Tühfetü'l-aşyâr*, 1336, 164-169; Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 751; Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ'aşeriyye*, 72-73.

²⁰⁵⁶ Kummî, *Tühfetü'l-aşyâr*, 1336, 167.

²⁰⁵⁷ "İbnü'l-Arabî, Gazzâlî, Mevlânâ, Attâr ve benzerlerinin eserleri usûl ve furûda... masum imamların söz ve fiillerine muhaliftir. Şüphesiz ki onlar lanete müstahaktırlar." Şûsterî, *Dürre-yi Fâhira*, 4a.

²⁰⁵⁸ Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:865-869; Kummî, *Tühfetü'l-aşyâr*, 1336, 164-169; Kummî, *Fevâ'idü'd-dîniyye*, 23b-24a.

²⁰⁵⁹ Âmilî, *Sihâmü'l-mâriqa*, 24b (46).

²⁰⁶⁰ Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 751-752.

²⁰⁶¹ Hür el-Âmilî, *Risâletü'l-İşnâ'aşeriyye*, 169-171.

²⁰⁶² Cezâirî, *Zehrü'r-rebi'*, 504-505; Cezâirî, *Envârü'n-nu'mâniyye*, 2:197.

"Kitabın müellifi [Cezâirî] derki: Bu zındık [İbnü'l-Arabî], onların [sûfilerin] şeyhlerinin en büyüklerindendir ve onun görüşlerinin çoğunu kendilerine sened yaparlar..." Cezâirî, *Zehrü'r-rebi'*, 505.

²⁰⁶³ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî mefâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 14a.

olduğunu düşündüğü İbnü'l-Arabî geleneğinin temsilcilerinin görüşlerini eleştirmek için müstakil bir başlık açmıştır. İbnü'l-Arabî'nin kafir ve mülhid olduğunda şüphe bulunmadığını belirtmiş ve bu küfrün sadece onunla sınırlı olmayıp, onun Ehl-i sünnet ve Şîa'dan takipçilerini de kapsadığını ifade etmiştir:

Ey akıl sahipleri bakınız! Şîa ve Ehl-i sünnet'ten ona tabi olanlarının bu yalancısı [İbnü'l-Arabî] nasıl da tasdik ettiklerini, görüşleri açıkça küfür, zındıklık ve dalalet olduğu halde yine de onu inkâr etmediklerini görünüz. Şîiler'den onu övenler ve methedenler muhtemelen onun açıkça küfür olan görüşlerine muttali değiller ve hatta onun sadece mahzurlu olmayan görüşlerinden haberdardırlar. Bundan dolayı onu Müslüman hatta mümin kabul etmektedirler. Fakat onun görüşlerini inceledikten sonra hala ona muhabbet besleyen ve onu öven kişinin hatası, inancına ve mezhebine muttali olmadan ve görüşlerini detaylı incelemeden onu öven ve metheden kişiden daha büyüktür. Şüphe yok ki böyle yapan kişi, mümin hatta Müslüman zümresinden bile değildir...²⁰⁶⁴

Kummî'nin *Hikmat al- 'ârifîn*'de getirdiği eleştiriler yeterli fikrî derinliğe sahip olmamakla birlikte retorik açıdan güçlüdür. İbnü'l-Arabî, *Fuşûş*'ta Âdem fassında insanın bütün hakikatleri uhdesinde cemedan *kevn-i câmi* ve bu yönüyle de Allah'ın isimlerinin mazharı olduğunu belirtmiş ve bu anlayışa temsil noktasında göz bebeğinin gözdeki konumunu örnek vermiştir. Buna göre "Hak karşısında insan, göz için görmeyi sağlayan göz bebeği gibidir." Bunun yanında, a'yân-ı sâbite ve mümkünler alemindeki varlığını kastederek insanı, *ezelî-sonradan olmuş* (el-hâdisü'l-ezelî) şeklinde tanımlamıştır.²⁰⁶⁵ Kummî detaylı tahlile girmeden göz bebeği temsilini teşbihle ilişkilendirmiş, ezeli sonradan olmuş ibaresini ise insanın ezelilikte Allah'la ortak olması yönünde yorumlamış ve bu düşüncelerin şüpheyi yer bırakmayacak derecede küfür olduğunu belirtmiştir.²⁰⁶⁶ Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin mümkünlerin cevherlerinin a'yân-ı sâbitede bulunduğu, bütün alemin arazların toplamı olduğu ve mümkün varlıkların sürekli olarak yeniden yaratıldığıyla²⁰⁶⁷ ilgili varlık tartışmalarında getirdiği yeni açılımı nazarî yönden detaylı bir şekilde tenkit etmeden bu görüşün açıkça küfür olduğunu söylemekle yetinmiştir.²⁰⁶⁸ Bunlar dışında onun, İbnü'l-Arabî'yi tekfir ettiği konulardan bazılarını şunlardır:

Kummî'ye göre İbnü'l-Arabî;

- a) *Fuşûş*'ta Mûsâ fassında, Firavun'un son anda iman etmesinin bu dünya için olmasa da öbür dünya için geçerli olduğunu, Allah'ın temiz ve arınmış bir halde

²⁰⁶⁴ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al- 'ârifîn*, 386-387.

²⁰⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 26.

²⁰⁶⁶ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al- 'ârifîn*, 378-379.

²⁰⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 134.

²⁰⁶⁸ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al- 'ârifîn*, 378-379.

onun canını aldığı, Müslüman olduğu için önceki günahlarının silindiğini iddia etmiştir.²⁰⁶⁹ Fakat Firavun'un kafir olduğuna iman etmek dinin zorunlu ilkelerindendir ve bu görüş İslam'a muhaliftir.

- b) Cehennemliklerin cezalarını çektikten sonra, nimete kavuşacaklarını, ateşin artık yakma özelliğini kaybedip onlar için serin ve esenlik verici olmaya başlayacağını belirtmiştir.²⁰⁷⁰ Bu görüş açıkça küfürdür. Çünkü Kur'an'da geçtiği üzere cehennem ateşinin bütün ateşlerden daha şiddetli ve büyük, yakıtının da insanlar ile taşlar olacağına ve oradakilere merhamet edilmeyeceğine inanmak imanın gereklerindendir.²⁰⁷¹
- c) Hz. Nûh'un kavmiyle ilgili “*Günahları yüzünden tufanda boğuldular*”²⁰⁷² ayetindeki, boğulma ibaresini “Allah'ı bilme deryasında boğulmuşlardır”²⁰⁷³ şeklinde tevil etmiştir. Halbuki Kur'an'da, Nûh'un kavminin gazaba uğratıldığı ve neticesinde boğuldukları açık bir şekilde anlatılmıştır.²⁰⁷⁴
- d) *Fuşûş*'un İshak fassında Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'i kurban etmesiyle ilgili rüyasını zâhirine göre tabir ederek hata ettiğini, doğru rüya tabirinin Hz. Peygamber'in rüyasında gördüğü sütü, zâhirine göre bırakmayıp bâtinî anlamına göre “ilim” şeklinde tabir etmesi örneğindeki gibi olması gerektiğini belirtmiştir. *Fuşûş*'ta geçen hikâyeye göre Hz. Peygamber'e rüyasında bir bardak süt verilmiş ve bu rüyanın tabiri hakkında şunları söylemiştir: “*Parmaklarımdan taşıncaya kadar içtim, kalanını Ömer'e verdim.*” Rüyadaki sütün hikmeti sorulduğunda o, sütün bilgi anlamına geldiğini söylemiştir.²⁰⁷⁵ Bu sözler açıkça küfür ve zındıklıktır. Çünkü Kur'an'da Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye memur edildiği ve bu konuda icma olduğu halde İbnü'l-Arabî, rüyasını doğru tabir edemediği için Hz. İbrahim'i cehaletle suçlamıştır. Ayrıca “Bütün insanlar Ömer'den daha fakihdir, hatta bir kadın bile”²⁰⁷⁶ sözünde de görüldüğü gibi Ömer,

²⁰⁶⁹ Krş. İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 221; Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifin*, 387.

²⁰⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 184.

²⁰⁷¹ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifin*, 400.

²⁰⁷² Nûh 71/25.

²⁰⁷³ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 67.

²⁰⁷⁴ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifin*, 397.

²⁰⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 86-87.

²⁰⁷⁶ Hz. Ömer kadınlara verilen mehri, 400 dirhemle sınırlandırmak istemiş, Kureysli bir kadın buna itiraz etmiş ve “... yüklerle mehir vermiş olsanız dahi, ondan hiçbir şeyi geri almayın.” (Nisa, 4/20) ayetini hatırlatarak bu hükmün geçerli olamayacağını belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Allah'ım bağışla!.. Herkes Ömer'den daha fakih!” demiş ve bu kararından vazgeçmiştir. Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1432), 4:466.

ümmetin en cahili olduğunu bizzat kendisi söylemesine rağmen onu en alim olarak nitelemiştir.²⁰⁷⁷

Kummî, bunlar dışında İbnü'l-Arabî'nin görüşleri arasında özellikle de Şîî akideyle tenâkuz teşkil ettiğini için velâyet konusundaki görüşlerini ön plana çıkarmıştır. Bu görüşünden dolayı onu ve Şîî takipçilerini kastederek “Şüphesiz ki bu görüşler küfürdür, hatta bu görüşe sahip olanların küfrü konusunda şüphe duymak da küfürdür” hükmünü vermiştir. İbnü'l-Arabî; *Fuşûş*'ta hakikatin bilgisinin peygamberlerin ve hâtemü'l-evliyâya ait olduğunu, hatta peygamberlerin bile bu bilgiyi hâtemü'l-evliyânın kandilinden görebildiklerini, bazı açılardan hâtemü'l-evliyânın son nebîden bile daha isabetli görüşe sahip olabileceğini belirtmiş ve buna Hz. Ömer'in Bedir esirlerinin salıverilmesine karşı çıkmasındaki isabetli kararını örnek göstermiştir.²⁰⁷⁸ Velâyet-nübüvvet kıyasındaki tek kerpici eksik olan duvar temsilinde velâyet açısından bu kerpicin, altın ve gümüş olmak üzere iki adet olduğunu, hâtemü'l-evliyânın Hz. Peygamber'in şeriatına bağlı olmakla gümüş kerpici, bâtındaki velâyet açısından altın kerpici temsil ettiğini iddia etmiştir.²⁰⁷⁹ Kummî'ye göre, İbnü'l-Arabî bu sözleriyle kendisini hâtemü'l-evliyâ olarak nitelemiş ve bu bağlamda Hz. Ömer'in Bedir esirlerinin salıverilmesindeki isabetini örnek göstererek kendisini son nebî olan Hz. Peygamber'den bile üstün görmüştür. Ayrıca nübüvveti gümüş kerpiç, velâyeti altın kerpiç şeklinde niteleyerek, velilerin nebîlerden üstün olduğunu iddia etmiştir.²⁰⁸⁰

Kummî'nin iddialarının asılsız olduğunu iddia eden Şîî sûfilere göre, İbnü'l-Arabî hiçbir zaman kendisini hâtemü'l-evliyâ olarak konumlandırmamış, aksine onun hâtemü'l-evliyâ ile kastı, 12. İmam Mehdî olduğu halde takiyye gereği onu remizlerle tarif etmiştir. Ayrıca hiçbir zaman hâtemü'l-evliyânın nebîden üstün olduğu iddiasında bulunmamıştır. Çünkü *Fuşûş*'ta insanların en kâmilinin Hz. Peygamber olduğunu²⁰⁸¹ ifade etmiştir.²⁰⁸²

2.5. Mevlânâ

İslam düşünce geleneğinin temel metinlerinden olan *Meşnevî*, Safevîler dönemi İran'ında Şîîlik engeline takılmıştı. Nitekim Şah Tahmasb döneminde *Meşnevî*'nin

²⁰⁷⁷ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al- 'ârifîn*, 391-392.

²⁰⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 48-49.

²⁰⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 49-50.

²⁰⁸⁰ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al- 'ârifîn*, 387.

²⁰⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, 2013, 235.

²⁰⁸² Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 3928/4, 101a-b (70a-b).

evlerde bulundurulması yasaklanmış ve Mevlevîler İran'dan sürülmüştü.²⁰⁸³ Fakat bu tür icraatların *Meşnevî*'nin etkisini sınırlandırmada yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde Şîî sûfilere çoğunluğu eserlerinden *Meşnevî*'den şiirlere yer vermiş, bu esere şerhler yazmıştır. Bu sayede onlar yoluyla *Meşnevî* Şîîliğe taşınmıştır. *Meşnevî*'nin etkisi sadece Şîî sûfilerle sınırlı değildi, tasavvuf muhaliflerini istisna olarak kabul edersek 11/17. asırda bu eserden birkaç beytin bulunmadığı bir metni bulmak oldukça zordu. Ne var ki 11/17. asırda mezhebî kimliğin keskinleştiği bir dönemde Sünnî içeriğine rağmen *Meşnevî*'nin Şîîliğe intikali tasavvuf karşıtları tarafından sorun olarak görülmüştü. Bu noktada Tüsterî'nin Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) Şîî olduğuna dair iddiası Şîî sûfilere, onun mezhebine dair itirazları giderme ve fikrî mirasının intikalini mezhebî süzgeçten geçirme noktasında işlerini kolaylaştıran bir unsur olmuştur.

a) Mevlânâ: Samimi Bir Şîî

Tüsterî, diğer sûfilere nispetle Mevlânâ'nın Şîî olduğu iddiasını temellendirmede farklı bir yöntem takip etmiştir. Gazzâlî ve Attâr gibi sûfilere nispet edilen ve Şîî olduklarına kanıt olarak sunulan bir metnin bulunmaması ve üstelik eserlerinde hem Şîî akide hem de Şîîler aleyhine mebzul miktarda malzemenin varlığı²⁰⁸⁴ Tüsterî'yi zor durumda bırakan unsurlardı.

Tüsterî, Mevlânâ'nın Şîî olduğuna dair -kendisinden önce bir geçmişe sahip olup olmadıkları şüpheli olmakla birlikte- iki farklı iddia ortaya atmıştır. Bunlardan birisi Mevlânâ'nın dedelerinden olduğunu iddia ettiği Mevlânâ Celaleddin'in²⁰⁸⁵ mezhebî

²⁰⁸³ Jan Rypka, *History of Iranian literature.*, ed. Karl John (Dordrecht : D. Reidel Publishing, 1968), 294.

²⁰⁸⁴ Birkaç örnek zikretmek gerekirse; Mevlânâ *Dîvân-ı kebîr*'de “Söz söylemek, boyuna dövüş, savaş çıkarır meydana; adam, söz yüzünden Rafîzî gibi her an Ali'yi Ömer'le savaştırır durur”, “Râfîzî'ye Benî-Kuhâfe'den nasıl lâf edebilirim; Haricî'ye Ebû Türâb'ın gamını nasıl anlatırım?” gibi beyitler kalem almıştır. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr.*, 1:84, 7-239. Ayrıca *Meşnevî*'de Şîîler aleyhine menfî bir içeriğe sahip olan “Sebzevâr'da Ebû Bekir”²⁰⁸⁴ hikâyesine yer vermiştir. “Üç kişiye acıyın: Bir kavmin aşağı bir hale düşen yücesine, yoksullaşan zenginine, cahillere oyuncak olan bilginine” hadisini şerh ederken örnek mahiyetinde avcılar tarafından yakalanıp eşeklerin bulunduğu bir ahıra kapatılan ceylanın hikâyesini nakleder. Bunun devamında “İşte can kuşu da Sebzvâr şehrindeki Ebû Bekir gibi onların arasında zâri, zâri ağlayıp inleyerek kalakalmıştır” beytine ve devamında ilginç bir hikâye yer verir: Muhammet Alp Ulug Harzemşah, halkı Şîî olan Sebzevâr'ı kuşatır. Halk eman diler ve canlarının bağışlanmasını ister. Padişah, şehirden Ebû Bekir isimli birisini getirmeleri şartıyla, canlarını bağışlayacağını söyler. Onlar ise bunun imkânsız olduğunu belirtirler ve “Sebzevâr'da nasıl olur da Ebû Bekir bulunur? Hiç dere içinde ıslanmamış toprak parçası bulunur mu?” derler. Padişah şartını değiştirmeyince, Sebzevârlılar üç gün üç gece ümitsizce şehirde Ebû Bekir isminde birisini ararlar, nihayet o şehirden geçerken harabe bir yere sığınan Ebû Bekir isminde bir yolcu bularlar ve bu kişiyi padişaha götürürler. Bk. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 5:70-74.

²⁰⁸⁵ *Mecâlisü'l-mü'minîn*'in Arapça tercümesinde bu isim “Mevlânâ Celaleddin Konevî” şeklindedir. Farsça aslında ise “Konevî” ibaresi bulunmamaktadır. Krş. Seyyid Şerif Mar'âşî Hüseyinî Nurullah Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, tsh. Seyid Ahmed, Abdu Menâfî (Tahran : Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1354), 2:110 (Farsça); Seyyid Şerif Mar'âşî Hüseyinî Nurullah Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn* (? : Dârü'l-Hişâm, ts.), 2:600 (Arapça).

kimliğidir. Ona göre, bir dönem İsmâilî dâîilerinden olan bu kişi, bazı İsmâilî grupların amellerindeki çirkinlikten dolayı onlardan ayrılmış ve İmâmiyye Şîası'na intisap etmiştir. Kendisinde bulunan İsmâilî anlayış üzerine yazılmış kitapları da yakmıştır.²⁰⁸⁶ Diğer iddiası ise masum imamların menkıbelerinin ve onların düşmanlarının hilelerinin anlatıldığı pek çok beytin müstensihler tarafından Mevlânâ'nın divanlarına alınmamış olmasıdır. Ona göre Mevlânâ'nın kitaplarının müstensihleri olan Sünnî sûfiler, onun açık bir şekilde Şîî olduğunu gösteren beyitlerini kasıtlı olarak yazmamışlar ve bu yönüyle de hatırasına ihanet etmişlerdir.²⁰⁸⁷ *Meşnevî* ve *Dîvân-ı kebîr*'de bulunmayan bu beyitlerin içeriğini dikkate aldığımızda bunların bir Şîî, hatta gâîî düşünceye sahip bir Şîî tarafından²⁰⁸⁸ kaleme alındığı izlenimi vermektedir.²⁰⁸⁹ Bu beyitlerden bazıları şu şekildedir:

Mevlâ-yı Rûmî, Haydar'ın kölesidir / Öyledir, öyledir, öyledir.

Ehl-i safânın varlık güneşi / O, ümmetin imamı, Allah'ın velisidir.

O imam ki, Hak onu kâim kılmıştır / Âlem, zaman, yeryüzü ve semâ ondandır.

*Onun zâtı ki vâcib-i ismettir / O; küfür, şirk ve riyâdan münezzehdir...*²⁰⁹⁰

Âlem sûret ve kök iken Ali'ydi / Yer henüz nakış ve zaman iken Ali'ydi.

Mûsâ İmrân'ın Hârûn'a verdiği velâyet / Vallâhi! Ali'ydi, Ali'ydi, Ali'ydi.

Şu birkaç beyitte söylediğim hakikat / Vallâhi! Muradım ve maksadım Ali'ydi.

Yüz kere baktım ve gördüm hakikati / O ârif, O âbid, O ilah Ali'ydi.

*Bu küfür olmaz, küfür sözü bu değildir / Varlık Ali'dir, var olduğunda Ali'ydi ...*²⁰⁹¹

11/17. asrın Şîî sûfileri, Tüsterî'nin bu iddialarını daha ileri noktaya taşımışlardır.²⁰⁹² *Meşnevî*'de ilk üç halifeyle, özellikle de Hz. Ömer'le ilgili müspet ifadeleri takiyyeye hamledip Hz. Ali'nin methedildiği beyitleri ön plana çıkarmışlardır. Bunun yanında ilginç bir iddia ortaya atarak eserlerinde özellikle de *Dîvân-ı kebîr*'de Şems-i Tebrîzî'ye yönelik hasretini ve muhabbetini gösteren ifadelerinin remizden ibaret olduğunu ve esas itibarıyla Şems ile maksadının Hz. Ali olduğunu iddia etmişlerdir.²⁰⁹³ Onlara göre Mevlânâ, Konya'da mutaassıp Sünnîler'in arasında

²⁰⁸⁶ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:110-111.

²⁰⁸⁷ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:111.

²⁰⁸⁸ Bazıları bu tarz şiirlerden dolayı Mevlânâ'nın gulât-ı Şîa'dan olduğunu ileri sürmüştür. Bk. Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29:445.

²⁰⁸⁹ Bk. Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:111-113.

²⁰⁹⁰ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:111.

²⁰⁹¹ Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1354, 2:112.

²⁰⁹² Mevlânâ'nın Şîî olup olmadığına dair tartışmalar sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Örnek olarak bk. Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 8:68 ve devamı; Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 2:11 ve devamı.

²⁰⁹³ شمس دین و شمس دین که می زند
او علی را اشکارا می کند

yaşamaktaydı, bundan dolayı canını tehlikeye atmamak için Şîa akidesinin vaz ettiği şekilde takiyyeye müracaat etmiş ve asıl mezhebini remizlerle ifade etmek zorunda kalmıştır.²⁰⁹⁴ Bununla birlikte Ehl-i beyt'e olan muhabbetinden dolayı masum imamları methetmekten ve Ehl-i beyt muhaliflerine taan etmekten de geri duramamıştır. Nitekim “Bir yerde aşk fazlalaştı, derdi arttırdı mı orada ne Ebû Hanîfe bir ders verebilir, ne Şâfiî!”²⁰⁹⁵ beytiyle de Ehl-i beyt düşmanlarına olan nefretini fâş eylemiştir.²⁰⁹⁶

Fütûhu'l-mücâhidîn yazarı, Mevlânâ'nın çoğu Şîi alim tarafından Şîi olarak kabul edildiğini iddia etmiş, bunu inkar eden, onu kafir ve zındık olarak niteleyen tasavvuf muhaliflerine *Meşnevî*'den ağır bir beyitle karşılık vermiştir.²⁰⁹⁷ “Tanrı, bir kimsenin ar perdesini yırtmak isterse onu, temiz kişileri ta'netmeye meylettirir.”²⁰⁹⁸ Şîi sûfilerden Hekîm Mü'min ise onun Şîiliğinin delile muhtaç olmayacak kadar sabit olduğunu iddia etmiş, bununla birlikte hala ikna olmayanların bulunması ihtimaline karşı *Meşnevî*'den şu beyitlere yer vermiştir:

Bu yüzden içtihat sahibi Peygamber kendine de mevlâ adını taktı, Ali'ye de.

*Dedi ki: Ben kimin mevlâsı ve dostuysam amcamın oğlu Ali, onun mevlâsıdır.*²⁰⁹⁹

Hekîm Mü'min'e göre bu beyit, Mevlânâ'nın Şîiler gibi Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından veli olarak tayin edildiği ve bunun da bütün ashop tarafından kabul edildiğine inandığını göstermektedir.²¹⁰⁰

11/17. asrın Zehebiyye şeyhlerinden Necîbüddîn Tebrîzî, *Seb'u'l-Meşânî*,²¹⁰¹ isimli eseriyle, gerçekte altı cilt olan *Meşnevî*'nin yedinci cildini kaleme alarak Mevlânâ'nın Şîiliğini ispata dair oldukça ilginç bir inşaya girişmiştir. Onun iddiasına göre bu görev, 1075/1665 yılında gördüğü bir rüyada bizzat Hz. Ali tarafından kendisine tevdi edilmiştir. Bunun üzerine o, 1095/1685 yılında 40 gün içerisinde

Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 50.

²⁰⁹⁴ Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 75a (150).

در بلاد روم هر شیعه که هست
در تشیع او گمراهشان ببست

...
نیست سنی آن صلاح الدین رشید
شد برای از رحمت گفت و شنید
گفته او هفصد قصیده مدح شاه
تا تشیع را نموده شاه راه

Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 50.

²⁰⁹⁵ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 3:313.

²⁰⁹⁶ Kummî - Meclisi, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:854.

²⁰⁹⁷ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 63a.

²⁰⁹⁸ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 1:65.

²⁰⁹⁹ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 6:361.

²¹⁰⁰ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşiratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 104b-105a (74b-75a). Bu beyitte geçen hadis Sünnî hadis kitaplarında da mevcuttur ve üstelik söz konusu beytin sibak ve siyakını hesaba kattığımızda Mevlânâ'nın Şîi akideye uygun şekilde Gadîr-i Hum hadisesini kabul ettiğine dair bir işaret bulunmamaktadır.

²¹⁰¹ Bu eser hakkında değerlendirme için bk. Dâvûd Çûgâniyân [?], “Seb'u'l-Meşânî, temâm-ı nâtemâm-ı Meşnevî”, *Edebiyât-ı Fârisî (Dânişgâh-i Âzâd-ı Meşhed)*, 19 (1387): 7-35.

Meşnevî'nin yedinci cildinin yazımını tamamlamıştır.²¹⁰² Ona göre, *Meşnevî* tamamlanmamış bir metindir ve özellikle de altıncı cildin sonunda yer alan şehzâde hikâyesi yarım kalmıştır. Mevlânâ ve oğlu Sultan Veled'in Şîî olduğunu iddia eden Necîbüddîn Tebrîzî'ye göre yazdığı yedinci ciltle birlikte *Meşnevî* kemâlâta ulaşmıştır.²¹⁰³ Onun metindeki anlatısını esas aldığımızda kemâlâtla kastının *Meşnevî*'nin zımında gizli olan Şîîliğin izhar edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. O, *Meşnevî*'deki gibi benzer hikâyelere yer vermiş fakat bu kez hikâyelere Şîî tasavvuf rengi giydirmiş ve fırka-i nâciyenin İmâmiyye Şîası olduğunu hassaten vurgulamıştır. Eserin sonlarında Zehebiyye'nin tasavvuf anlayışı, silsilesindeki şeyhlerinin hayatları ve onlara yönelik muhalefet hakkında detaylı bilgiler aktararak *Meşnevî*'yi bu tarikatın anlayışı istikametinde hitama erdirmiştir. Bu açıdan bakıldığında *Meşnevî*'yi hem Şîîleştirilmiş hem de Zehebîleştirilmiştir.

Bir mecliste İbn Sînâ'nın mezhebi hakkındaki tartışmalar üzerine onun İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu ispatlamak için *Tevfîkû't-tatbîk* isimli bir eser telif eden Ali b. Fazlulah Cîlanî (11/17. asır), bu kez yine bir mecliste Mevlânâ'nın bir beytinde Hz. Hüseyin ve Şîîlerle alay ettiğine dair iddialar ortaya atılması üzerine 1060/1650 yılında onu müdafaa adına müstakil bir risale²¹⁰⁴ kaleme almıştır. Söz konusu beyit “*Körü körüne Kerbelâ'ya gitme ki / Hüseyin gibi belaya düşmeyesin*”²¹⁰⁵ şeklindedir ve ilk bakışta meclistekilerin iddialarını destekler mahiyettedir. Bu beyte uzun bir şerh yazan Cîlanî, şerhten önce sûfilerin sözlerini yorumlarken belli kaidelere uyulması gerektiğine dair bir kayıt düşer. Öncelikle âriflerin söz ve hallerinin ancak seyrüsülûk ve mücâhede

²¹⁰² Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 68-69, 384. Ayrıca bk. Çûgâniyân [?], “Seb'u'l-Meşânî, temâm-ı nâtemâm-ı Meşnevî”, 18.

²¹⁰³ Zargar İsfahânî, *Seb'u'l-meşânî*, 51, 342.

²¹⁰⁴ Bu yazma nüshayı tarafıma gönderen Medrese-i 'Âlî-i Sipehsâlâr Kütüphanesi'nden kıymetli dostum Hasan Kâsımî'ye teşekkür ederim.

²¹⁰⁵ "کورکورانہ مرو در کربلا تا نیفتی چون حسین اندر بلا"

Yazarın ifadesine göre bu beyit *Meşnevî*'nin meşhur nüshalarında bulunmaktadır. Bazı nüshalarında ise:

هین مدو گستاخ در دشت بلا

هین مران کورانہ اندر کربلا

(*Kendinize gelin de bela çölüne küstahça gitmeyin... Kendinize gelin de körcesine Kerbelâ'ya at sürmeyin!*) şeklindedir. Yazar, her iki şekilde de mana itibarıyla bir sorun olmadığını ve âriflerin ıstılahlarına ve fikirlerine muttali olanların bu beyitlerde bir beis görmeyeceğini ifade etmiştir. Bk. Cîlanî, *Şerh-i beyt-i "Kûr Kûrâne merû der Kerbelâ..."*, 18b-19a. İkinci beytin Farsça aslı ve tercümesi için bk. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Meşnevî*, 3: 67; Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Meşnevî-i ma'nevî*, haz. Ercan Uslu (Konya : Şehrdari Konya, 1384), 3:78. Bu beytin varlığından muhtemelen 11/17. asrın son çeyreğinden itibaren haberdar olunmuştur. Eğer daha öncesinde bilinseydi Muhammed Tahir Kummî gibi *Meşnevî*'yi tabiri caizse didik didik inceleyen ve bu eserden Şîî akideye muhalif anlamlar çıkarmaya çalışan tasavvuf muhaliflerinin mutlaka gündeme getirmeleri beklenirdi. Cîlanî dışında 12/17. asırda Muhammed Halil Hûnecî ve Muhammed Şefî' Âmilî, bu beyit üzerinden bazı alimlerin Mevlânâ'yı tekfir ettiklerini belirtmişler ve bunun cehaletten kaynaklandığını belirterek bu beyti Şîî akideye mutabık bir şekilde şerh etmeye çalışmışlardır. Bk. Hüseyin Âmilî, *Sergüzeşt-i Mevlevî*, 119b.

yoluyla anlaşılabilceğini, bunlardan nasibi olmayan kıl-u kâl uleması ve din tüccarları olarak nitelediği ehl-i zâhirin, âriflerin metinlerinden uzak durup tezgahlarını başka yerlere açmasını ister. Buna örnek mahiyetinde vahdet-i vücûd anlayışını zikreder ve ehl-i zâhirin âriflerin düşünce ve ıstılahlarına vakıf olamamalarından dolayı bu anlayışa muhalefet ettiğini belirtir.²¹⁰⁶ Aynı şekilde söz konusu beyitte Mevlânâ'nın Hz. Hüseyin'le alay ettiğine dair iddianın da ehl-i zâhirin basiretsizlik ve cehaletinden kaynaklandığını, selim akıl sahipleri açısından bu beyitte şeriata muhalif bir düşüncenin bulunmadığını ifade eder.

Konuları işleyiş biçimi Cîlanî'nin tasavvufî ıstıhlara ve mesâile oldukça hâkim olduğunu göstermektedir. O, söz konusu beyti ulema ve âriflerin usulü olmak üzere iki farklı usule göre şerh edeceğini ve her iki usule göre de Mevlânâ'nın kastının alay olmadığını, aksine Hz. Hüseyin'in yüce mertebesini tasavvufî aşkla anlatmaya çalıştığının görüleceğini ifade eder. Ulemanın usulüyle büyük ihtimalle zâhirî ve dilsel tevili kastetmektedir, fakat bu usule göre yaptığı tevil, esasen zâhirî olmaktan ziyade bâtinî tevilin alt derecelerinden bir tevil çeşidine tekabül etmektedir. Ona göre, ilk mısradaki 'Kerbela' kelimesinden maksat dünya ve onun kulu aldaticılığıdır; 'körü körüne' ifadesinden kasıt, ahiretten bigâne şekilde basiretsizce, cahilce ve şahsi reye itimat ederek yeryüzünde dolaşmaktır. İkinci mısradaki Hz. Hüseyin'in belaya düşmesi ifadesi teşbih içindir ve imamın olacakları bile bile Kerbela'ya gitmesi anlatılmaya çalışılmıştır. Çünkü Hz. Hüseyin, Kerbela'da yaşanacakları bizzat Cebrail vasıtasıyla haber almıştı. Her nebî ve imamın dünyada yaşadığı ve kendilerine malum olan sıkıntılar, onların hakkı tebliğlerinin bir karşılığıydı ve kemâlât için bir araçtı. Bütün peygamberler ve imamlar sıkıntıya uğradı fakat basiretten dolayı sıdk yolculuğunda kurtuluşa erdiler, kaza ve kadere razı oldular, imtihana isyan etmediler, bunları dünya belası olarak gördüler ve belalarını dünyanın nimetlerine tercih ettiler. Hz. Hüseyin'in Kerbela'ya körü körüne gitmesi de kendisine malum olan kaderin tecellisine rıza göstermesi ve teslimiyettir. Cîlanî bu açıklamaları yaptıktan sonra bu beytin şu şekilde anlaşılması gerektiğini ve bunun da selim akılla düşünenler için daha uygun olacağını belirtir: "Her kim bilgi ve doğrulukla Kerbela vadisinde yürürse büyük bir dereceye ulaşır, her kim ki cehalet ve nâdânlık ile bela çölünde yürürse büyük belalarla karşılaşır ve onun için herhangi bir kurtuluş yolu da yoktur."²¹⁰⁷

Cîlanî'nin âriflerin usulüne göre yaptığı tevil ise onun tasavvufî birikime ve özellikle de Şîî perspektif yönüyle Ekberî geleneğin düşünce sistemine vakıf olduğuna

²¹⁰⁶ Cîlanî, *Şerh-i beyt-i "Kûr Kûrâne merû der Kerbelâ..."*, 19a-b.

²¹⁰⁷ Cîlanî, *Şerh-i beyt-i "Kûr Kûrâne merû der Kerbelâ..."*, 28a-29a.

işaret etmektedir. Ona göre bu beyitteki ‘Kerbela’ taayyünlerdir. ‘Körü körüne’ tabirinden kasıt sâlikin aklî ve şahsî reyini köreltip âşıklık yolunda ve taayyünlerin idraki noktasında kendisini terbiye ederek hakiki birliğin idrakine muttali olmasıdır. ‘Belaya düşmek’ ise âkılâne manasına gelip âriflere has âşıklık ve tecerrüt yolunda nazar ve istidlal yoluyla tevhide muttali olmadaki beyhude çabaya ve hakiki aşktan bigâne olup fani alemin ârizî nimetlerinden dolayı gurura ve enâniyete kapılmaya delalet etmektedir.²¹⁰⁸

b) Mevlânâ: Mutaassıp Sünnî ve Zındık

Tasavvuf muhalifleri açısından Mevlânâ, Şîî olması bir tarafa, Şîîlerle ve imamlarla alay eden ve bu yönüyle de ortalama bir Sünnî’den bile daha mutaassıp bir Sünnîdir. Onlar arasında özellikle Muhammed Tâhir Kummî, Mevlânâ’nın “Sünnî zındık” olduğunun ispatı için yoğun çaba harcamıştır. Diğer tasavvuf muhalifleri ise onun Mevlânâ hakkında çizdiği bu çerçeveyi daha ileri noktalara taşıyamamışlar ve genelde onun iddialarını tekrarlamakla yetinmişlerdir.²¹⁰⁹

Kummî’ye göre aslen Mâverâünnehirli olan Mevlânâ, Ehl-i sünnet mezhebini yaymak için Rum diyarlarına gitmiş, burada Sünnîler’in kadılığı ve müderrisliği görevlerini yürütmüş, fakat Şems-i Tebrîzî’yle karşılaşması sonrasında Hallâc ve İbnü’l-Arabî gibi zındıkların yoluna tabi olmuştur. Sonrasında pîri İbnü’l-Arabî gibi vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihâd gibi din dışı akide istikametinde şiirler yazmaya başlamıştır.²¹¹⁰ Nitekim “*Renksizlik alemi, rengen esir olunca bir Mûsâ, öbür Mûsâ ile cenke düştü*”²¹¹¹ beytinde Hz. Mûsâ’ya Firavun demesi de pîri İbnü’l-Arabî’nin yolundan gittiğine işaret etmektedir.²¹¹²

Kummî, Mevlânâ’nın İbnü’l-Arabî’nin müridi olduğunu sıklıkla vurgulamış ve onun din anlayışını İbnü’l-Arabî düşüncesiyle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Çeşitli fetvalardan oluşan *Fevâ’idü’l-dîniyye* isimli risalesinde, vahdet-i vücûd nazariyesini ortaya atan İbnü’l-Arabî ve ona tabi olan Mevlânâ’nın görüşlerinin hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde küfür olduğuna dair hüküm vermiştir.²¹¹³ Ayrıca başka bir risalesinde onun Şîî olduğunu iddia eden Şîî takipçilerini hedef almış ve onlara şu şekilde tepki göstermiştir:

²¹⁰⁸ Cilanî, *Şerh-i beyt-i “Kûr Kûrâne merû der Kerbelâ...”*, 29b-32a.

²¹⁰⁹ Bk. Müellifi Meçhul, *Redd-i Şûfiyye*, 31b; Meclisî, *‘Aynü’l-hayât*, 751; Müellifi Meçhul, *Kitâbü’l-Erba’in fi meât’ini’l-mutaşavvıfa*, 113b-114a; Cedîdü’l-İslâm, “Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân”, 1388, 1:920-921; Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 2:211 ve devamı.

²¹¹⁰ Kummî, *Tühfetü’l-aşyâr*, 1336, 169-172.

²¹¹¹ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 1:198.

²¹¹² Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh”, 1388, 1:877.

²¹¹³ Kummî, *Fevâ’idü’l-dîniyye*, 23b.

Tuhaf olanı, bazı Şîiler Molla-yı Rûm [Mevlânâ] hakkında [Şîi olduğuna dair] tam bir itikada sahiptirler. Halbuki bu adam Özbek'ti, nakledildiğine göre Sünnîler'in kadısıydı, Sünnîler ona nihayetsiz inanca sahiptirler ve kendilerine mensup olarak kabul ederler. *Dîvân*'ına fevkalade hürmet gösterirler, bundan dolayı onu Sünnî olarak kabul ederler. Fakat onun *Dîvân*'ında Şîiliğine delil olacak bir şey bulunmamaktadır.

Bazı Şîiler, *Dîvân*'ında Hz. Ali'yi methettiği için onun Şîi olduğunu zannetmektedirler. Aldanıyorlar. Bunlar onun Şîiliğine delalet etmez. Çünkü *Tafdîlî Sünnîler*,²¹¹⁴ Hz. Ali ve diğer imamların fazileti hakkına pek çok kitap yazmışlardır, onları çok severler ve halife olarak bilirler.²¹¹⁵

Muhammed Takî Meclisî ve Muhammed Tâhir Kummî arasında *Dîvân-ı kebîr*'deki bir beyit üzerinden Mevlânâ'nın din anlayışı ve İbnü'l-Arabî'yle ilişkisine dair ilginç bir tartışma gerçekleşmiştir. Şems, Şam'a gidip Cebel-i Sâlih mahallesinde ikamet etmeye başlayınca Mevlânâ ona olan hasreti ve muhabbetinden dolayı şu beyitleri²¹¹⁶ kaleme almıştır:

Biz Şam'ın âşığıyız, sevdasıyla başımız dönmüş, delisiyiz-divanesiyiz.

Şam'ın sevdasına can vermişiz, gönül bağlamışız...

Cebel-i Sâlih'te duyduk, bir inci madeni varmış.

*O inci yüzünden Şam denizine gark olup gitmişiz.*²¹¹⁷

Kummî, Mevlânâ'nın bu beyitlerle kendi piri, zındıkların reisi ve şeytanların şeyhi İbnü'l-Arabî'ye olan özlemini dile getirdiğini iddia etmiştir. Mevlânâ'nın samimi bir Şîi

²¹¹⁴ (سنين تفضيلي) Bu kavramla tam olarak kimlerin kastedildiğini bilmiyoruz. Muhtemelen Hz. Ali'nin önceki halifelerden daha üstün/efdal olduğunu düşünen Bağdat Mu'tezilesi mensupları ve benzeri görüşlere sahip Sünnîler kastedilmektedir. Nitekim dönemin Şîi alimlerinde Ni'metullâh Cezâirî (öl. 1112/1701), Mu'tezile mensubu İbn Ebû'l-Hadîd'i (öl. 656/1258) hem Sünnî hem de *Mu'tezilî Tafdîlî* olarak nitelmiştir. Bk. Cezâirî, *Riyâzü'l-ebrâr*, 3:44.

Bu noktada akla gelebilecek sorulardan birisi neden Kummî, *Mu'tezilî Tafdîlî* değil de *Tafdîlî Sünnîler* tabirini kullanılmıştır? Bu sorunun cevabını Şîi makâlât eserlerindeki mezhepler tasnifi yönteminde bulabiliriz. İmâmiyye Şîası makâlât eserlerinde Mu'tezile, Sünnî mezhepler arasında tasnif edilmiştir. Bk. Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 472. Bu açıdan Bağdat Mu'tezilesi mensupları da *Tafdîlî Sünnîler* olarak nitelenmiş olabilir. Bunun dışında bu kavramla Sünnîler arasında Hz. Ali'nin faziletleri hakkında eserler kaleme alan alimlerin kastedilmiş olması da mümkündür. Çünkü bu kavramı kullanan Kummî aynı eserinde Meybüdü (öl. 909/1503-1504) (*Şerh-i Dîvân-ı 'Alî İbn Ebî Tâlib*) ve Kemâlüddîn Ebû Sâlim en-Nasîbî (öl. 652/1254) (*Me'tâlibü's-sûl fî menâkıbi âli'r-Resûl*) gibi alimleri, Şîi olmadığı halde imamların faziletleri hakkında eser kaleme alan Sünnîler olarak niteler. Bk. Kummî - Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh", 1388, 1:858-859.

²¹¹⁵ Kummî, "Redd-i Şûfiyye", 1416, 4:143.

²¹¹⁶ Eflâkî'ye (öl. 761/1360) göre Mevlânâ bu beyitleri Şems'i aramak için gittiği Şam yolunda söylemiştir. Bk. Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri*, trc. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 2:136-137. Mevlânâ, Şems'in Şam'da olduğunu öğrendiğinde şu beyti kaleme almıştır:

"Müjde geldi, Tebrizli Şems, Şam'daymış; Şam'daysa eğer, ne sabahlar görünür, ne gündüzler." Bk. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, 3:148.

Meybüdü'ye göre ise Mevlânâ bu beyitleri İbnü'l-Arabî için yazmıştır. Bk. Meybüdü, *Şerh-i Dîvân-ı 'Alî İbn Ebî Tâlib*, 88. Kummî büyük ihtimalle Meybüdü'nin eserinden bu sonuca ulaşmıştır. Çünkü eserlerinde Meybüdü'nin *Şerh-i Dîvân*'ına sıklıkla atıf yapmaktadır.

²¹¹⁷ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, 7:30-31.

olduğunu iddia eden Meclisî ise bu iddiaya karşı çıkararak onun Şam'a olan özleminin İbnü'l-Arabî'den dolayı değil, peygamber ve evliyaların (Ehl-i beyt mensupları) kabirlerini ziyaret etme arzusundan kaynaklanmış olabileceğini savunmuştur. Cebel-i Sâlih'te hiçbir Şîî velinin kabrinin bulunmadığını belirten Kummî, Meclisî'nin iddiasının saçma olduğunu ifade etmiş ve Cebeliâmîllî'den İran'a göçen alimleri kastederek İsfahan'da bulunan çok sayıda Şamlı alimden de böyle bir kabrin bulunduğu dair hiçbir haber işitilmediğini ifade etmiştir.²¹¹⁸

Kummî, Mevlânâ'nın Sünnî olduğunu ispatlama noktasında onun etnik mensubiyeti de dahil her tür veriyi kullanmıştır. *Redd-i Şûfiyye* isimli risalesinde Şîî olduğuna dair iddialara karşı uzun bir şerhe de ihtiyaç duyan ve pek çok verinin iç içe geçtiği bir cümleyle cevap vermiştir: “Mollâ-yı Rûmî Şîî değildi, bilakis Özbek'ti.”²¹¹⁹ Kummî'nin burada asıl amacı, Mevlânâ'nın etnik mensubiyeti hakkında bilgi vermekten ziyade muhtemelen Safevî-Özbek mücadelesinden kaynaklanan Özbek/Sünnî karşıtlığını, Şîî tasavvuf geleneğine yönelik mücadelesinde fırsata çevirmektir.²¹²⁰ Özbek hanı Şeybanî Han'la I. Şah İsmâil arasındaki savaşın ve sonrasında Safevî-Özbek mücadelesinin Sünnîlik ve Şîîlik zemininde yürütüldüğünü düşünürsek onun bu cümlesi daha anlamlı bir kaziye dönüşür:

Özbekler Sünnîdir

Mevlânâ Özbek'tir

Mevlânâ Sünnîdir.

Kummî, tabiri caizse *Meşnevî* ve *Dîvân-ı kebîr*'i didik didik ederek ve bazen de beyitleri farklı bir bağlama oturarak Mevlânâ'nın Sünnî zındık olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. *Tühfetü'l-aḥyâr* isimli eserinde onun için müstakil bir başlık ayırmış,²¹²¹ *Meşnevî* ve *Dîvân-ı kebîr*'de onun İslam'a ve Şîîliğe muhalif pek çok görüşünün bulunduğunu, bunların tamamını saymasının mümkün olmadığını belirtmiş²¹²² ve örnek mahiyetinde birkaçını zikretmiştir:

Kummî'ye göre;

²¹¹⁸ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1388, 1:865-868.

²¹¹⁹ Kummî, *Redd-i Şûfiyye*, 15a.

²¹²⁰ Bu dönemde İran'da bulunan Fransız seyyah Chardin'in aktardığı bazı bilgiler Safevîler dönemindeki Özbek karşıtlığını yansıtmaları açısından önemlidir. O, II. Şah Abbas'ın Müslümanlar arasında en sevmediği milletin Özbekler olduğunu ifade etmiştir. Chardin, *Chardin seyahatnamesi*, 437. Ayrıca İsfahan'da halkın, Özbek bir alime ait olduğunu öğrenince bir türbeyi yerle bir ettiği bilgisini vermiştir. Chardin, *Chardin seyahatnamesi*, 374. Bunun yanında bu dönemde Şîîler'in nefretini celbeden Nakşibendiyye tarikatının Özbek sultanlar tarafından desteklenmiş olması da buna sebep olan muhtemel hadiselerdir.

²¹²¹ Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 169-202. Ayrıca bk. Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 82b-96b.

²¹²² Kummî, *Tühfetü'l-aḥyâr*, 1336, 201.

- a) Bütün Sünnîler, “Ehl-i beyt’im Nuh’un gemisi gibidir; ona binen kurtulur, uzak duran boğulup helâk olur”²¹²³ hadisindeki Ehl-i beyt kavramıyla Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan’ın kastedildiğine inanırken, Mevlânâ bu kavramı sahabe olarak tefsir etmiştir. Nitekim şu beyitler de buna işaret etmektedir: “Peygamber bunun için ‘Ben zamane tufanına gemi gibiyim, biz ve ashabım Nuh’un gemisine benzeriz, kim bu gemiye el atar, kim bu gemiye girerse kurtulur’ buyurdu.”²¹²⁴ Bu şekildeki tefsir, icmaya aykırıdır. Şiîler’in tamamı ve Sünnîler’in çoğunluğu Ehl-i beyt’ten maksadın sahabe olmadığına inanmışlardır. Bundan dolayı Mevlânâ, Şîa’ya düşmanlık noktasında Sünnîler’den bile daha mutaassıptır.²¹²⁵
- b) Mevlânâ’nın Sünnîler’den bile daha mutaassıp olduğunun başka bir delili de Kerbela matemiyle alay etmesidir. *Meşnevî*’de geçen hikâyeye göre, Âşura günü Halepli Şiîler Antakya kapısında ağlayarak ve feryat ederek Kerbela vakası için yas tutarlar. Bu olaydan haberi olmayan bir şair, insanların feryatlarının sebebini merak eder ve toplanan kalabalığı görünce ulu bir beyin vefat etmiş olabileceğini düşünür. Topluluğun yanına gidip garip bir şair olduğunu ve para karşılığında ölen kişinin adına mersiye okuyabileceğini ifade eder. Topluluktan birisi Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinin yasını tuttuklarını söylemesi²¹²⁶ üzerine şair şu beyitlerle onlara tepki gösterir:

Şair dedi ki: Doğru ama Yezîd’in devri nerede? Bu yas, buraya ne kadar da geç gelmiş?

Körler bile o kötülükleri gördüler, sağrıların kulakları bile o hikâyeleri duydu.

Siz şimdiye kadar uyuyor muydunuz ki şimdi yas tutuyor, elbisenizi yırtıyorsunuz?

²¹²³ Bu hadis hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, “Şîa’da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve ‘Nûh’un Gemisi’ Benzetmesi”, *Marîfe: Bilimsel Birikim (Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3 (2004): 175-187.

²¹²⁴ هر اين فرمود پيغامبر كه من
همچو كشتی‌ام به طوفان زمن
ما و اصحابم چو آن كشتی نوح
هر كه دست اندر زند يابد فتنه
Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 4:44; Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Meşnevî-i ma’nevî*, 4:57-58.

²¹²⁵ “Ehl-i sünnetin önde gelen muhaddisleri bu hadisi 29 tarikla nakletmişlerdir. Hamdolsun ki, bu hadisleri Sünnîler de rivayet etmiş, muteber kitaplarında nakletmişler ve sahih olduğuna hükmetmişlerdir. Ehl-i beyt’ten muradın Ali el-Mürtazâ, Fâtımâtü’z-Zehrâ, Hasan ve Hüseyin (a.s.) olduğunu belirtmişlerdir. Mevlânâ dışında Sünnîler’den Ehl-i beyt’ten muradın sahabe olduğunu söyleyen kimseyi görmedim. *Meşnevî*’de Ehl-i beyt’ten muradın sahabe olduğunu belirtmiştir. Şu açıktır ki, Ehl-i beyt’i, sahabe olarak tefsir etmesi dolayısıyla Ehl-i beyt imamlarına (a.s.) ve Şiîler’e düşmanlık etmiştir.” Kummî, *Tühfetü’l-aḥyâr*, 1336, 16-17. Ayrıca bk. Kummî, *Tühfetü’l-aḥyâr*, 1336, 178-179. Kummî, burada söz konusu hadisin Sünnî hadis metinlerinde nakledilmiş olmasını, Sünnîler açısından da Ehl-i beyt’le dört kişinin kastedilmiş olduğuna delil olarak sunmaktadır. Fakat Sünnî gelenekte Ehl-i beyt’e, genellikle Hz. Peygamber’in eşleri de dahil edilmiştir. Üstelik bizzat Kummî *Erba’în* isimli eserinde Sünnîler’in Hz. Pegamber’in eşlerinin de Ehl-i beyt halkasına dahil ettiklerini belirtmiştir. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Erba’în fî imâmeti’l-e’immeti’l-î-tâhirîn*, thk. Seyyid Mehdi Recai (Kum: Matbaatü’l-Emîr, 1418), 369.

²¹²⁶ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 6:65-66.

Ey uykuya dalanlar kendinize ağlayın! Çünkü bu ağır uyku, çok kötü bir ölüm.

Tanrı'ya mensup ruh, zindandan kurtuldu. Neden elbisemizi yırtalım, niçin elimizi ısırp duralım?

*Onlar din sultanlarıydı. Bağ kırıkları zaman onlara sevinç çağıdır.*²¹²⁷

Mevlânâ bu beyitlerle hem Şiîlerle hem de Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Hz. Hüseyin'le alay etmiştir.²¹²⁸ Çünkü Şiîlerle alay etmek, Ehl-i beyt'le alay etmektir. Üstelik “*Tanrı'ya mensup ruh, zindandan kurtuldu*” mısraıyla da Hz. Hüseyin'in katillerinin kurtuluşa ermiş/cennetlik olduğunu iddia etmiştir.²¹²⁹

- c) Muâviye, Hz. Ali'yle savaştığı ve sahabeden pek çok kişiyi öldürdüğünden dolayı kafir olduğu ve Hz. Peygamber'in “*Ey Ali, seninle savaştan benimle savaşmış, seninle anlaştan benimle anlaşmış olur*” hadisi de bunu açık bir şekilde ortaya koyduğu halde Mevlânâ, onun mümin olduğunu iddia etmiş, hatta onu veliler zümresine dahil etmiştir.²¹³⁰ *Meşnevî*'de geçen hikâyeye göre, bir şahıs gizlice Muâviye'nin köşküne girer ve onu namaz için uyandırır. Muâviye bu kişinin şeytan olduğunu anlar ve kendisini uyandırmasının asıl sebebini sorar. O da namaz vakti geldiği için uyandırdığını söyler. Buna şaşırان Muâviye, şeytanın hayırlı bir iş için teşebbüste bulunmayacağını bildiği için ısrarla asıl niyetini öğrenmek ister. Şeytan kendisinin iyi ile kötünün birbirinden ayırt edilebilmesi için bizzat Rabbi tarafından vazifelendirildiğini, yoksa meydana gelen kötülüklerin zatından kaynaklanmadığına dair konuşmalar yaparak Muâviye'yi

²¹²⁷ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 6:66.

²¹²⁸ “Şüphe yok ki bu konuda Şiîlerle alay etmek, Ehl-i beyt'le alay etmektir. Çünkü Şiîler Ehl-i beyt'e olan muhabbetlerinden dolayı her yıl muharrem ayında matem ve taziye merasimi yapmaktadırlar. Onlar, taziye ve merasimin bereketiyle, Allah'ın küçük ve büyük günahlarını affedeceğine dair büyük bir ümit beslerler.” Kummî, *Tühfetü'l-ağyâr*, 1336, 196.

²¹²⁹ Kummî'nin iddiasının aksine eğer bu şiirde bir alay söz konusuysa, bu sadece Şiîlerle sınırlıdır. Aynı şekilde bu beyitlerde Hz. Hüseyin'in katillerinin cennetlik olduğuna dair herhangi bir içirik de mevcut değildir. Üstelik Mevlânâ, Ehl-i beyt'e muhabbetini gösteren ve Yezîd'e karşı menfi bir bakış açısını yansıtan beyitler kaleme almıştır. Nitekim *Meşnevî*'de anlattığı bir hikâyeye bunu açık bir şekilde göstermektedir: Süfî, fakih ve şerif olan üç şahıs sahibinin izni olmaksızın bir bağa girerler. Bağ sahibi, çeşitli hilelerle aralarına ayrılık sorarak her birisini teker teker döver. Şerifi teke düşürürken, zina çocuğu olup da kendisini Ehl-i beyt'e mensup olduğunu iddia eden pek çok insan gibi, onun nesebinin de sahih olmayıp, şeriflik iddiasının asılsız olabileceğini söyleyerek fakihin aklına şüphe düşürür ve aralarına ayrılık sokar. Bk. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 2:166-168. Mevlânâ bu hikâyede araya girerek, bağ sahibinin Ehl-i beyt soyuyla ilgili ifadelerine tepki gösterir ve şu beyitlerle ona cevap verir:

O edepsiz bahçıvanın söylediği sözler, kendi haliydi. Evlâdı Resul'den o işler uzaktır.

O bahçıvan mürtedlerin dölü olmasaydı Peygamber Hanedanı hakkında böyle söyler miydi?...

O zalim herif, şerife, Haricî Âl-i Yâsîn'e ne yaparsa onu yaptı.

Hatta şeytan ve gul, Âl-i Resul'e Yezîd ve Şimîr gibi nasıl kin tutarlarsa o da öyle kin tuttu, öcünü aldı.

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 2:168-169.

²¹³⁰ Kummî, *Tühfetü'l-ağyâr*, 1336, 200.

niyetinin halis olduğu konusunda ikna etmeye çalışır.²¹³¹ Muâviye ikna olmayınca da işin aslını anlatır:

Eğer namazın fevt olsaydı gönlüne dert düşecek, ah ve figana başlayacaktın.

O teessüf, o figan, o niyaz, yüzlerce zikirden, namazdan üstün olacaktır.

Böyle bir ah, hicapları yakmasın diye korktum da seni, onun için uyandırdım.

*İstedim ki öyle bir ah etmeyessin, bu suretle de o yola sahip olmayasın.*²¹³²

- d) Mevlânâ mehdilik ve veliliğin, vehbî değil kesbî olduğunu ve bu makamları elde etmede soyun bir öneminin bulunmadığını belirtmiştir. Nitekim şu beyitler de buna işaret etmektedir:

Şu hâlde her devirde peygamber yerine bir veli vardır, bu sınama kıyamete kadar daimidir.

Kimde iyi huy varsa kurtulmuştur; kimin kalbi sırçadansa sınımıştır.

İşte diri ve kâim imam, o velidir; ister Ömer soyundan olsun, ister Ali soyundan!

Ey yol arayan, Mehdi de O'dur, Hadi de O. Hem gizlidir, hem senin karşında oturmakta...

Çünkü Tanrı nurunun yedi yüz perdesi vardır. Nur perdelerini bu kadar kat bil!

*Her perdenin ardında bir kavmin durağı var. İmam'a kadar bu perdeler saf saftır.*²¹³³

Bu düşünce, Şîlik açısından mahzâ küfürdür ve bu sözlerin sahibi iman dairesinden çıkmıştır.²¹³⁴ Çünkü Mevlânâ bu beyitlerde Hz. Ömer'in soyundan olsa bile riyâzet ve mücâhedeyle meşgul olan ve bu sayede Hakk'ın perdelerini aralayan her bir kişinin veli, imam ve mehdi olabileceğine işaret etmektedir. Üstelik *Dîvân-ı kebîr*'deki çoğu beyitinde Şems-i Tebrîzî'ye olan aşk ve muhabbeti hesaba katıldığında onun imam ve mehdi ile kastının pîri Şems-i Tebrîzî olduğu anlaşılmaktadır.²¹³⁵

- e) Şîî ve Sünnî hadis kitaplarında tevâtüren nakledildiği üzere Hz. Peygamber, bütün ümmete Hz. Ali'ye itaat etmesini yani herkesin onu pîri olarak kabul etmesini emretmiştir.²¹³⁶ Fakat Mevlânâ, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye de kendisine bir pîr

²¹³¹ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 2: 200-213.

²¹³² Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 2:213.

²¹³³ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 2:62-63.

²¹³⁴ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 25-27.

²¹³⁵ Örnek olarak bk. "Kim Tebrizli Şems'in adını duydu da secde ettiyse, onun canı o tapıda makbul olmuştur, Ene'l-hak narasını atar durur." Bk. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*., 4:137-138.

²¹³⁶ Sünnî hadis kitaplarında bu manada tevâtüren nakledilmiş hadisler bulunmamaktadır. Diğer sahabeler hakkında olduğu gibi Hz. Ali'nin de fazileti ve dindeki konumunun yüceliğine dair pek çok hadise yer verilmiştir. Fakat Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra itaat edilmesi gereken imam/halife olduğuna dair rivayetler bulunmamaktadır. Zaten bu düşünce Sünnî akideye tamamıyla muhaliftir.

bulmasını ve onun gölgesine sığınıp, ona teslim olmasını tavsiye ettiğini iddia etmiştir. Nitekim şu beyitlerde bu düşünceye işaret etmektedir:²¹³⁷

Peygamber, Ali'ye dedi ki: "Ey Ali! Tanrı aslanısın, kuvvetlisin, korkmazsın, yüreklisin.

Fakat aslanlığına dayanma, güvenme. Ümit ağacının gölgesine sığın!

Hiç kimsenin rivayetlerle, masallarla yoldan ayıramayacağı akıllı bir kişinin gölgesine gir.

*Bir Pîr ele geçirdin mi hemen teslim ol; Mûsâ gibi Hızır'ın hükmüne girip yürü.*²¹³⁸

- f) Mevlânâ, Hz. Ali'nin kendi katili olan İbn Mülcem'e şefaathçi olacağını iddia etmiştir. *Meşnevî*'de geçen hikâyeye göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin seyisine efendisini şehit edecek kişinin kendisi olduğunu bildirmesi üzerine seyis, bu duruma üzülmüş ve kendisinden böyle kötü bir iş zuhûr etmeden önce Hz. Ali'nin kendisini öldürmesini istemiştir. Fakat Hz. Ali, ona herhangi bir düşmanlık beslemediğini, üzülmemesi gerektiğini, kendisinin kaderin tecellisi için bir vesile olduğunu söylemiş ve ona "*Gönlümde sana hiçbir düşmanlık yok...Fakat tasalanma, senin şefaathçin benim. Ben ruhun eri ve sultanıyım, ten kulu değil!*" demiştir.²¹³⁹

Bu hikâyede anlatılanlar Şîî akidenin rükünlerinden olan Allah ve Ehl-i beyt düşmanlarına buğzetme ve onlardan teberrî etme ilkesine muhaliftir ve tamamıyla yalan ve iftiradır. Hz. Peygamber İbn Mülcem'e, Hz. Ali'nin katili olacağını asla söylememiştir. Hz. Ali de bu Allah düşmanına "Gönlümde sana hiçbir düşmanlık yok" dememiştir. Çünkü Şîîler açısından Allah düşmanlarına düşmanlık vaciptir ve imanın gereklerindendir.²¹⁴⁰

2.6. Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî

Tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfiler arasında, Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin (öl. 735/1334) takiyye yapan bir Şîî olduğu konusunda ittifak söz konusuydu, fakat aralarındaki asıl tartışma konusu sûfî olup olmadığıydı.

²¹³⁷ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 179.

²¹³⁸ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 1:238-239.

²¹³⁹ Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, 1:306-314.

²¹⁴⁰ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 181. Hz. Peygamber'in İbn Mülcem'le konuşmasını ve Hz. Ali'nin kendisine şefaathçi olacağına dair ifadelerini hariç tutarsak Kummî'nin iddiasının aksine *Meşnevî*'de geçen bu hikâyede anlatılanlar bazı açılardan Şîî kaynaklarla mutabıktır. Şeyh Müfid'in *İrşâd*'da aktardığı rivayete göre Hz. Ali'ye rüyasında İbn Mülcem tarafından öldürüleceği Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir. Fakat o, kaderine razı olmuştur. Bundan dolayı Hz. Ali, İbn Mülcem'le karşılaştığında ona "Senin benim katilim olacağını biliyorum" demiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Müfid, *el-İrşâd*, 2. Bs (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyai't-Türâs, 1429), 1:10-17.

a) Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî: Takiyyeci Şîî Sûfî

Ehl-i sünnet mensubu²¹⁴¹ Safiyyüddîn Erdebîlî'nin kurucusu olduğu Safeviyye tarikatı sonraki süreçte şiîleşmiş ve Şah İsmâîl'le birlikte Şîî bir devlete doğru evrilmiştir. Bu mezhebî dönüşüme mutabık olarak Safevî şahlarının nesebi ve tarikat silsilesine dair geriye dönük bir inşa faaliyetine girişilmiştir. *Nesebnâme* isimli metinler kaleme alınarak Safevî şahlarının soyu, İmâmiyye Şîası'nın 7. İmamı Mûsâ el-Kâzım'a bağlanmış ve bu sayede onlar için manevî bir saygınlık tesis edilmeye çalışılmıştır.²¹⁴² Bunun yanında bizzat Şah Tahmasb'ın emriyle Ebu'l-Feth Hüseyinî (977/1569), Nişâtî gibi şahıslar İbn Bezzâz'ın (öl. 759/1358'den sonra) Şeyh Safî'nin hayatı, nasihatleri ve tasavvuf görüşlerine dair kaleme aldığı *Şafvetü's-şafâ* isimli eserde Şîîlik lehine bazı tahrifatlar yaparak tarikat geçmişindeki Sünnî izleri ayıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre Şeyh Safî, Şîiydi fakat *Şafvetü's-şafâ* Sünnîydi. Dolayısıyla bu metni aslına rücu ettirmek gerekiyordu. Tahrif/tashih edilmiş nüshalarda ilk üç halife, Hz. Âişe, Sünnî mezhep imamlarına dair nakiller ve "Râfîzî" gibi Şîîler için kullanılan menfi ifadeler çıkartılmış, yerine imamların sözleri ilave edilmiştir. Şeyh Safî'nin mensup olduğu mezheple ilgili "Bizim mezhebimiz sahâbe mezhebidir. Her dördünü severiz ve her dördüne de duâ ederiz"²¹⁴³ şeklindeki ifade "Biz İmâmların mezhebindeyiz ve onları severiz" veya "Bizim mezhebimiz, Peygamber'in (s.a.v.): 'Sen bana Hârûn'un Mûsâ'ya yakınlığı mesabesinde' diye buyurduğu kimsenin ve onun (a.s.) mâsûm evlâtlarının mezhebindeyiz"²¹⁴⁴ şeklinde tashih/tahrif edilmiştir.²¹⁴⁵ Bu tahrifatları da takiyye inancı üzerinden meşru bir zemine oturtmuşlardır. Çünkü onlara göre Şeyh Safî, Sünnî tahakkümü altında yaşadığı için gerçek mezhebi olan Şîîliği izhar edememiş ve takiyye

²¹⁴¹ Safiyyüddîn Erdebîlî'nin mezhebiyle ilgili tartışmalar hakkında bk. Sönmez Kutlu - Nizamettin Parlak, "Mukaddime: Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî İshak b. Cebrâil (650/1252-735/1334)'ın hayatı ve eserleri", *Makâlât: Şeyh Safî buyruğu*, mlf. Ebu'l-Feth Safiyyüddîn İshâk b. Emînidîn Cebrâil b. Sâlih b. Kutbiddîn Ebî Bekr Erdebîlî (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 17-21; Doğan Kaplan, "Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şîîleştirme Politikaları", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XIII/3 (2008): 184-185; Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 1:38-41.

²¹⁴² Bk. "Nesebnâme", *Makâlât: Şeyh Safî buyruğu*, haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 423; Zâhidî, *Silsiletü'n-nesebi Şafeviyye*. Safeviler döneminde Şeyh Safî'nin silsilesi üzerine yapılan tahrifatlar konusunda detaylı bilgi için bk. Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safî ve tebâreş* (Tahran: Firdevs, 1379).

²¹⁴³ Tevekkülü b. İsmâîl İbn Bezzâz, "Safvetü's-safâ'nın Tamamının Farsça'dan Türkçe'ye Tercümesi", *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri ve menkıbeleri*, trc. Serap Şah (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 2:284.

²¹⁴⁴ İbn Bezzâz, "Safvetü's-safâ'nın Tamamının Farsça'dan Türkçe'ye Tercümesi", 2:597 (İhtilafî Nüshalar Kısmı).

²¹⁴⁵ *Şafvetü's-şafâ*'da yapılan tahrifatlar hakkında detaylı bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı: Safvetü's-Safâ'nın Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/20 [Mevlânâ'ya Armağan Sayısı] (2007): 21-32; Gulam Rıza Tabatabâi Mecid, "Muqaddime", *Şafvetü's-şafâ*, mlf. Tevekkülü b. İsmâîl İbn Bezzâz (Tebriiz: Tabeş, 1373), 20-25.

gereği Sünnî gibi davranmıştır. Üstelik *Şafvetü's-safâ*'nın yazarı olan İbn Bezzâz da hidayet ve hakikatten nasibi olmayan bir Sünnîydi ve bundan dolayı Şeyh'e kendi mezhebine uygun olarak bazı hikâye ve görüşler isnat etmiştir.²¹⁴⁶

Şafvetü's-safâ'da yapılan tahrifatlardan birisi de Safeviyye tarikatı silsilesinin değiştirilmesidir. Fakat bu değişikliğe ihtiyaç duyulma sebebinin anlamak biraz güçtür. Bu eserin tahrif edilmemiş nüshalarından ve başka destekleyici kaynaklardan da görüleceği gibi gerçek Safeviyye silsilesi Ma'rûf el-Kerhî'den itibaren, Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî ve Hz. Ali şeklindedir.²¹⁴⁷ Değiştirilmiş halinde ise Ma'rûf el-Kerhî'den sonra 8. imam Ali er-Rızâ'ya bağlanarak diğer 6 imam yoluyla Hz. Aliye ulaştırılmıştır.²¹⁴⁸ Yani Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî ve Hasan-ı Basrî bu silsileden düşürülmüş ve yerine İmam Ali er-Rızâ'dan itibaren 6 imam ilave edilmiştir. Her iki silsile de nihayetinde Hz. Ali'ye dayanmaktaydı ve bundan dolayı silsilede herhangi bir değişikliğe ihtiyaç duyulmayabilirdi. Muhtemelen Sünnî veya Mu'tezile kimliğiyle meşhur olmuş ve bazı Şîî kaynaklarda Cemel savaşında Hz. Ali'ye muhalefet ettiğine dair rivayetlerden²¹⁴⁹ dolayı Hasan-ı Basrî bu silsileden çıkarmak istenmiş olabilir. İkinci ihtimal ise silsilede daha fazla imama yer vererek silsilelerini Hz. Ali'ye bağlayan Sünnî tarikatlarından kendilerini ayırmaya ve tarikatın Şîîliğine daha fazla vurgu yapmaya ihtiyaç duyulmuş olmasıdır. Bununla birlikte dönemim sûfîleri hem Hasan-ı Basrî'ye dayanan hem de İmam Ali er-Rızâ'ya bağlanan silsilelere yer vermişlerdir.²¹⁵⁰ Dolayısıyla ikinci silsilenin bu dönemde henüz tam yerleşmediği anlaşılmaktadır.

Şeyh Safi'nin mezhebî mensubiyetine dair inşalar, 1118/1706 yılında Abdülkâzım Muhammed Erdebîlî (öl. 1118/1706'dan sonra)²¹⁵¹ isimli bir âlimin kaleme aldığı *Şafvetü'l-âşâr* isimli risale ile daha üst bir noktaya taşınmış ve takiyyeci kimliği gerilere atılarak ona Şîîlik tarihinde yer açılmaya çalışılmıştır. Abdülkâzım her ne kadar tutarsız görünse de bir taraftan Şeyh Safi'nin takiyye gereği Sünnî görüldüğüne dair rivayetlere yer vermiş, diğer taraftan bazı nakiller üzerinden Şîîliğini açık bir şekilde izhar eden ve

²¹⁴⁶ İbn Bezzâz, “Safvetü's-safâ'nın Tamamının Farsça'dan Türkçe'ye Tercümesi”, 2:570-571 (İhtilafî Nüshalar Kısım).

²¹⁴⁷ İbn Bezzâz, “Safvetü's-safâ'nın Tamamının Farsça'dan Türkçe'ye Tercümesi”, 1:337-337; “Silsilenâmê”, *Makâlât: Şeyh Safi buyruğu*, haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 421-422.

²¹⁴⁸ İbn Bezzâz, “Safvetü's-safâ'nın Tamamının Farsça'dan Türkçe'ye Tercümesi”, 2:574 (İhtilafî Nüshalar Kısım).

²¹⁴⁹ Tabersi, *el-İhticâc*, 1:227-228; Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 33-34; Meclisî, *Aynü'l-hayât*, 752.

²¹⁵⁰ Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*, 42b-43a; Erdebîlî, *Tezkiretü'z-zâkirîn*, 199; Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, 5b-6a (9-10).

²¹⁵¹ Abdülkâzım Muhammed Erdebîlî hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte risalede, Erdebil'de Sâfiyye-yi Safeviyye-i Sâmiyye Medresesi'nde müderris olduğunu belirtmiş ve Muhammed Bâkır Meclisî'yi hocası olarak nitelemiştir. Bk. Abdülkâzım Muhammed Erdebîlî, *Şafvetü'l-âşâr fî ahbârî'l-ahyâr*, Tahrân Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 50, 9b.

pek çok insanın Şiîliğe geçmesine vesile olan bir Şeyh Safî resmi ortaya koymaya çalışmıştır. Onun asıl inşası ikinci iddiayı temellendirmektir ve bu maksada binaen doğruluğu oldukça şüpheli bazı rivayetlere yer vermiştir. “Güvenilir kişilerden duydum” diyerek herhangi bir kaynağa atıf yapmadan aktardığı rivayetlerden birisine göre Sünnîlik’ten Şiîliğe geçen İlhanlı hükümdarı Olcaytu (öl. 716/1316), Sultaniye’deki kümbetin yapımı tamamlandığında Allâme Hillî (öl. 726/1325) ve Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî (öl. 735/1334) gibi Şiî alimleri toplar ve kümbetin açılışının masum imamlar adına bir hutbe ile yapılmasını ister. Orada bulunan alimler bu hutbe için en uygun kişinin kim olduğu konusunda istişare de bulunurlar ve nihayetinde soy ve fazilet bakımından Şeyh Safî’nin bu iş için daha layık olduğu konusunda ittifak ederler. Minbere çıkan Şeyh, Hızır ve Mûsâ kıssası üzerinden fasih ve belîğ bir hutbe îrad eder. Hutbeyi dinleyen bir kişi de “Süphânallah! Bu Hâşimî genç bu kıssayı sanki üçüncü kişiymiş gibi o kadar tafsilatlı nakletti ki...” der.²¹⁵² Diğer bir rivayete göre Olcaytu’nun yaptırdığı Sultaniye’deki medresenin bir odası Allâme Hillî’ye, diğer odası ise tasavvuf dersleri yapması için Şeyh Safî’ye tahsis edilmiştir.²¹⁵³

Abdülkâzım’ın aktardığı bu hikayeler, Şeyh Safî’nin Şiîliğine dair tereddütleri önemli oranda izale etmektedir. Fakat bu hikayeler pek çok açıdan sorunludur. Şeyh Safî’nin Olcaytu ve Allâme Hillî’yle görüştüğüne dair herhangi bir tarihî kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca ilk hikâyeyi esas alırsak Sultaniye kümbetinin inşasının bittiği 712/1312 yılında Şeyh Safî (doğum tarihi: 650/1252) takriben 60 yaşındaydı ve “genç” şeklinde hitap etmek için uygun bir yaşta değildi. Aynı şekilde Hâşimî olduğu yani soyunun Hz. Peygamber’e dayandığına dair nesebnâmeler de sonradan üretilmiştir. Üstelik bu hikayeler, daha önceki tarihlerde özellikle de Şeyh Safî’nin Şiîliğini ispata dair yoğun çabaların sarf edildiği Safevîler’in ilk dönemlerinde biliniyor olsaydı oldukça işlevsel olduğu için mutlaka kullanılırdı.

Safevî şahslarının Şeyh Safî’nin takiyyeci bir Şiî olduğuna dair kurguları, 11/17. asrın Şiî sûfilerinin elini ciddi anlamda güçlendirmişti. Onlar, eserlerinde bu bilgiyi sıklıkla tekrarlamışlar ve hatta onun takiyyeci bir Şiî olduğunu destekleme mahiyetinde yeni ilaveler yapmışlardır. Örneğin *Beyânü’l-esrâr* yazarı Zâhidî (11/17. asır), *Şafvetü’ş-şafâ*’da Şeyh’in Şiî olmasına rağmen Cuma namazı kıldırmasına dair rivayeti takiyyeye hamletmiştir.²¹⁵⁴

²¹⁵² Erdebîlî, *Şafvetü’l-âşâr fî aḥbâri’l-aḥyâr*, 5a-b.

²¹⁵³ Erdebîlî, *Şafvetü’l-âşâr fî aḥbâri’l-aḥyâr*, 14b.

²¹⁵⁴ “در مقالات قطب المحققين شيخ صفى الدين اردبيلي قدس سره آوردهاند که شيخ بنابر مصلحت آن زمان و رعایت تقیه به پیش نمازی که جامع شرایط نبود اقتدا می فرمودند

Şeyh Safî'nin takiyyeci Şîî sûfî kimliği, Şîî sûfilere Hallâc'ın sefirlik iddiasından dolayı kaybettikleri mezhebî meşruiyeti tekrar kazanma imkânı sunmuştur. Bir yönüyle de Hallâc ve Şeyh Safî'nin kimlikleri, tarafların konumlarını eşitlemiştir. Aynı şekilde onlar, tasavvufun Sünnî menşei olduğu iddia edildiği İbn Dâî er-Râzî'ye nispet edilen *Tebşîratü'l-'avâm*'a mukabil, Şeyh Safî'nin *Maḳālât*'ını ön plana çıkarmışlar ve tasavvuf muhaliflerine nispeti şüpheli bir metinden tasavvufun Sünnî menşei sonucu çıkarmaları yerine, nispeti kesin olan ve Şîî menşei olduğunu ortaya koyan şahırların dedesi Şeyh Safî'nin *Maḳālât*'ına müracaat etmelerini tavsiye etmişlerdir.²¹⁵⁵

Şeyh Safî'nin takiyyeci Şîî sûfî olduğuna dair kurgu, Şîî sûfilerin kendi anlayışları ve silsilelerini Şîîlik mensubiyeti açısından meşru bir zemine oturtmalarında kritik bir role sahip olmuştur. Şeyh Safî üzerine oluşturulan kurgunun diğeri Şîî tarikatlara kendi geçmişlerine dair sunduğu inşa imkânlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Şeyh Safî'nin takiyyeci Şîî sûfî kimliği, Nûrbahşîyye ve Zehebiyye tarikatı mensuplarına kendi silsilelerinde yer alan veya silsile dışındaki Sünnî olarak bilinen sûfilerin de takiyye yapan Şîîler olduklarını iddia etme hakkı vermiştir. Bundan dolayı eserlerinde Şeyh Safî'nin takiyye yaptığına dair iddiaları sıklıkla tekrarlamışlar ve bu durumun sadece onunla sınırlı olmayıp kendi silsilelerindeki sûfiler de dahil geçmişteki bütün sûfilerin takiyye yaptıklarını iddia etmişlerdir. Nitekim Zehebiyye şeyhi Müezzîn Horasânî, Safevîler'le birlikte takiyye döneminin bittiğini ve Şeyh Safî'de olduğu gibi Zehebiyye silsilesinde ve bu silsile dışındaki sûfilerin de Şîî olduklarını izhar etme vaktinin geldiğini belirtmiştir.²¹⁵⁶
- b) Kendilerine karşı yürütülen mücadelede Şeyh Safî'nin takiyyeci Şîî sûfî kimliğini bir nevi kalkan olarak kullanmışlardır. Tasavvuf muhaliflerinin dolaylı yollarla da

“*Maḳālât*’ta geçtiği üzere Muhakkiklerin kutbu Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî (kas) dönemin maslahatı gereği ve takiyyeye riayet ettiği için şartları oluşmadığı halde Cuma namazı (پیش نمازی) kıldırmasıdır.” Zâhidî, *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*, 1389, 16. Pîşnemâz (پیش نمازی) tabiri genel anlamda imamlık için kullanılmakla birlikte, Zâhidî'nin kullanımından ve Safevîler döneminde yazılan bazı metinlerden bu kavramın o dönemde Cuma namazı imamlığına has bir kullanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 49a-b.

Herhangi bir kayda bağlanmaksızın Cuma namazının farz olduğu görüşünde olan Şehîd-i Sâni ve bazı Ahbârî alimleri istisna olarak kabul edersek Şîa'da genel olarak gaybet döneminde Cuma namazının kılınması haram veya farz-ı ihtiyaridir. Zâhidî muhtemelen haram hükmüne tabi olduğu için bir Şîî'nin gaybet döneminde Cuma namazı kılamayacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Fakat *Safvetü's-safâ*'nın pek çok yerinde Şeyh Safî'nin Cuma namazı kıldığı ve hatta bu konuda kendi mezheplerine göre şartların oluşmadığını iddia ederek Cuma namazı kılmayan Hanefîleri de eleştirmiştir. Bk. İbn Bezzâz, “*Safvetü's-safâ*'nın Tamamının Farsça'dan Türkçe'ye Tercümesi”, 1:737.

²¹⁵⁵ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 35b-36a (69-70).

²¹⁵⁶ Horasânî, *Tühfe-i 'Abbâsî*, 9-11. Ayrıca bk. Zargar İsfahânî, *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*, 186a-b.

olsa Şeyh Safî'yi de tekfir ettiklerine dair iddialar ortaya atarak²¹⁵⁷ şahların onlara karşı bu mücadelede kendi lehlerine tasarrufta bulunmalarını amaçlamışlardır.

- c) Çile, semâ, zikir ve riyâzet gibi fiillerin Şîî akideye muhalif olduğuna dair iddialara *Şafvetü's-şafâ*'dan Şeyh Safî'nin bu fiillerin meşruiyetine dair sözleriyle ve bizzat bunları tatbik ettiğine dair nakillerle mukabelede bulunmuşlardır.²¹⁵⁸
- d) Kendi silsilelerinde yer alan Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî ve Ma'rûf el-Kerhî gibi isimlere yönelik eleştirilere ve Sünnî olduklarına dair iddialara karşı bu isimlerin Şeyh Safî'nin de tarikat silsilesinde yer aldığını sıklıkla hatırlatarak onları Şeyh Safî üzerinden koruma altına almaya çalışmışlardır.²¹⁵⁹
- e) (Şîî) Şeyh Safî'nin başka sûfilerin sözlerini nakletmiş veya şerh etmiş olmasını bu sûfilerin Şîî olduğuna delil olarak kullanmışlardır. Örneğin Mevlânâ ve Attâr gibi sûfilerin Sünnî olduğu iddialarına karşı, *Şafvetü's-şafâ*'da Şeyh Safî'nin bu sûfilerin sözlerini tevil ettiğini²¹⁶⁰ ve aynı şekilde bütün sûfilerin sözlerinin de bu şekilde Şîîlik lehine tevil edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.²¹⁶¹

b) Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî: Takiyyeci Tasavvuf Muhalifi Şîî

Şîî gelenekte kitlesel tasavvuf karşıtlığı, Safevîler öncesi veya sonrasında ortaya çıkmış olsaydı muhtemelen bu alandaki edebiyat farklı yöne evirilecek ve tasavvuf muhalifleri Şeyh Safî gibi herhangi bir sûfiyi paranteze almak zorunda kalmayacaklardı. Nitekim Kaçarlar döneminde yaşamış meşhur tasavvuf muhaliflerinden Bihbehânî (öl. 1216/1801) Şeyh Safî'yi parantezden çıkararak dalalet ehli sûfiler arasına dahil etmiş ve bazı eserlerde ona nispet edilen iyi hallerin ve kerametlerin Safevî şahlarına yordakçılık için zikredildiğini belirtmiştir.²¹⁶² Safevîler döneminde ise şahların dedesi Şeyh Safî'nin Şîî sûfi kimliği, tasavvuf düşüncesinin Şîî akideye muhalif olduğuna ve tarihteki bütün sûfilerin Şîî muhalifi ve fâsid akideye sahip olduklarına dair anlatıyı zayıflatmaktaydı. Diğer taraftan bu anlatıda ısrarcı olmak şahların gazabına sebep olabilirdi. Muhtemelen II. Şah Abbas'ın Meşhed'de tasavvuf muhaliflerini cezalandırması da bunun bir yansımasıydı.

Tasavvuf muhalifleri, tasavvufî düşünceye tümünden karşı olmalarına rağmen Şeyh Safî engelini aşabilmek için iki farklı taktiğe başvurmuşlardır: i) Muhalefetin başladığı

²¹⁵⁷ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 2a, 73a-b.; Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 35a (68).

²¹⁵⁸ Dârâbî, "Maḳâmâtü's-sâlikîn", 1:471-477.

²¹⁵⁹ Şîrâzî, *Ma'ârifü'l-hakîka*, 73a-74a; Müellifi Meçhul, *Münâzarâ-i Şûfi ve Mütefakkih*, 41b-42a.

²¹⁶⁰ Ebü'l-Feth Safiyyüddîn İshâk b. Emîniddîn Cebrâîl b. Sâlih b. Kutbiddîn Ebî Bekr Erdebîlî, *Makâlât: Şeyh Safî Buyruğu.*, haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 281-373.

²¹⁶¹ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 1030/1, 35a (68).

²¹⁶² Bihbehânî, *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i şufiyye*, 1: 168-173.

ilk dönemlerde (takriben 1050/1640-1075/1665 arası) Şeyh Safî'yi paranteze alarak onun imamların şeriatına bağlı bir sûfî olduğunu belirtmişler, fakat silsilesinde yer alanlar da dahil bütün sûfilerin bidat ehli, mülhid ve Sünnî olduklarını, ii) sonraki dönemde (1075/1665 sonrası) bu iddiayı da terk ederek Şeyh Safî'nin Sünnî tahakkümü altında yaşadığından dolayı kendisine gelebilecek tehlikeleri bertaraf edebilmek için takiyye gereği Sünnî sûfî görüldüğünü fakat esasta tasavvuf muhalifi bir Şîî olduğunu iddia etmişlerdir. Bu sayede tasavvuf muhalefetine paranteze alınacak kimseyi bırakmamaya ve bir açıdan da *Şîî, sûfî olamaz* ilkesinin bir istisnaıyla ihlal edilmesinin önüne geçmeye çalışmışlardır. İkinci iddiayı esas alırsak onlara göre Şeyh Safî hem sûfî hem de Sünnî görünerek iki kez takiyye yapmak zorunda kalmıştır.

Şeyh Safî'nin tasavvufî kimliğiyle ilgili süreç içerisinde iki farklı iddianın ortaya çıkmasındaki muhtemel sebeplerden ilki; onun paranteze alınmasının, dönemin Şîî sûfileri tarafından istismar edilmesine kapı aralamasıdır. Bu durum, onlara Şeyh Safî'nin yanında aynı durumda olan, yani takiyye döneminde yaşayan kendi silsilelerindeki sûfileri de paranteze alma hakkı vermişti. Tasavvuf muhalifleri bunun önüne geçebilmek için, ikinci taktiği devreye sokmuşlar ve parantezsiz bir tasavvuf muhalefeti yürütmeye çalışmışlardır. İkinci ihtimal ise, Safevî siyasetindeki dönüşümünün tasavvuf muhalifleri ile Şîî sûfilerin mücadelesi üzerindeki etkisidir. II. Şah Abbas'a kadar görece güçlü bir otoriteye sahip olan Safevî şahları, muhtemelen Safeviyye tarikatı geçmişlerinden dolayı genel anlamda tasavvuf karşıtı tavır almamışlar, hatta II. Şah Abbas belirgin bir şekilde sûfileri himaye etmiştir. Ülkede otorite boşluğunun meydana geldiği ve pek çok alanda gerilemenin yaşandığı sonraki dönemlerde muhtemelen Şahların ve Kızılbaşların tarikat geçmişlerine karşı duyarsızlaşmalarından dolayı tasavvuf muhaliflerinin Safeviyye tarikatı geçmişini de yeniden inşa etmelerinin önünde engel kalmamıştı.

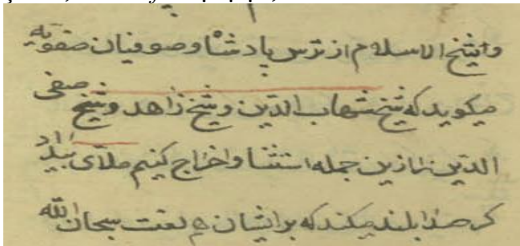
Metinler üzerinden süreç içerisinde Şeyh Safî'nin sûfî kimliğine dair anlatıdaki dönüşümün seyrine bakmak gerekirse Nimetullâh Şîrâzî'nin (öl. 1650/1640'tan sonra) aktardığı bir olay bu açıdan önemlidir. Tebriz'de 1040/1630'larda Şîî sûfilerden Edhem Uzletî Halhâlî (öl. 1052/1642) ve müritleriyle tasavvuf muhalifi şeyhülislâm ve taraftarları arasında şiddetli bir mücadele patlak verir. Şeyhülislâm bütün sûfilere lanet okur fakat Şîrâzî'nin iddiasına göre Şah'ın ve Safeviyye tarikatı sûfilerinin korkusundan dolayı Şeyh Zâhid-i Geylânî ve Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin bu lanetten hariç olduklarını belirtir. Fakat onun taraftarı olan bir molla kendini tutamaz ve "Onlara da

lanet olsun” der.²¹⁶³ Fiiliyatta bu molla gibi sûfilere lanet okuma geleneğine Şeyh Safî’yi de dahil edenler olmuş olabilir fakat bu tavır hiçbir zaman metinlere yansımamıştır.

1054/1644 yılında yazılan *Devâzdeh Suâl* isimli tasavvuf reddiyesinde yazar, eser boyunca geçmişte yaşamış bütün sûfilerin hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi görüşlere sahip olduklarını, imamlara ve Şîîler’e muhalefet ettiklerini iddia ettikten sonra bunun tek istisnasının hak yolun yolcusu ve mutaassıp Şîîler olarak tarif ettiği Şeyh Safî’ye bağlı Safeviyye tarikatı mensupları olduğunu belirtmiştir.²¹⁶⁴ Muhammed Bâkır Meclisî de ‘*Aynü’l-hayât*’ta (telif tarihi: 1073/1662) bidat ehli olan Sünnî sûfilerden farklı olarak Şeyh Safî’nin imamların yoluna ve şeriata bağlı bir sûfî olduğunu ve binlerce insanı irşat ederek onların Şîîliğe geçmesine vesile olduğunu iddia etmiştir.²¹⁶⁵

II. Şah Abbas’ın iktidarının son dönemlerinden itibaren -özellikle de 1075/1665 sonrası- ikinci iddia devreye girmiş, Şeyh Safî’nin Şîî sûfî olduğu fikri terkedilmiş ve artık tasavvuf muhalifi bir Şîî olduğu iddia edilmiştir. Bu değişimi en iyi yansıtan eserler, Muhammed Tâhir Kummî’nin çeşitli tarihlerde yazdığı tasavvuf reddiyeleridir. O, 1060/1650’lerde kaleme aldığı *Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh*’in 3. risalesinde Şeyh Safî’nin tasavvuf anlayışını zühde indirgemekle birlikte onu imamların şariatına bağlı bir Şîî sûfî olarak tanımlamış, fakat onun dışındaki sûfileri dalalet ehli ve Sünnî olarak nitelemiştir.²¹⁶⁶ 1075/1665 yılında yazdığı *Tühfetü’l-ahyâr*’da sûfî kimliğini ön plana çıkarmadan Şeyh Safî’nin takiyyeci Şîî olduğunu iddia etmiş ve onun hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Her ne kadar muhaliflerin hakimiyeti altına yaşamış ve dedelerinin [İmamlar] (a.s.) âdetine bağlı kalarak... takiyye yapmış olsa da, gizliden gizliye müridlerini ve taliplerini Ebû Bekir, Ömer ve Osman’a lanet etme konusunda irşat ettiğini naklederler.”²¹⁶⁷ 1090/1679’ta kendisinin veya onayıyla bir talebesinin yazdığı *Burhân-ı kâfî* isimli eserde ise Şeyh Safî’nin tasavvuf muhalifi bir Şîî olduğu halde tasavvufa muhabbet besleyen Sünnîler’in tahakkümü altında yaşadığı için Ehl-i

²¹⁶³ Şîrâzî, *Ma’ârifü’l-hakîka*, 73a-b.



²¹⁶⁴ Müellifi Meçhul, *Devâzdeh Suâl*, 44a-b.

²¹⁶⁵ Meclisî, ‘*Aynü’l-hayât*’, 302. Ayrıca bk. Meclisî, “Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyyân ve Sûfiyyân”, 1:824.

²¹⁶⁶ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu’t-tavzîh”, 1388, 1:834-837.

²¹⁶⁷ Kummî, *Tühfetü’l-ahyâr*, 1336, 29.

beyt imamlarının yoluna muvafık olarak takiyye gereği sūfî görüldüğünü iddia etmiştir. Ona göre Şeyh Safî'nin; zikir, semâ, riyâzet ve çile gibi sūfîlerin görüşlerine mutabık söz ve fiilleri, Mevlânâ ve Attâr gibi sūfîlerin beyitlerini tevil etmesi tamamen takiyye gereği idi. Çünkü meclisinde Şîî ve Sünnîler bulunmaktaydı, Sünnîler'e takiyye gereği sūfî olarak görünmüş, onların mezhebine uygun sözler nakletmiş, Sünnîler de bu sözleri yazmışlar ve onun eseri olan *Maḳâlât* bu şekilde vücûda gelmiştir. Fakat mezhebinin sırlarını yani tasavvuf muhalifi şeriata bağlı bir Şîî olduğunu meclisinde bulunan Şîîler'e gizlice söylemiştir.²¹⁶⁸

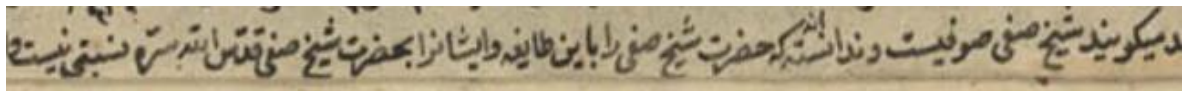
Şeyh Ali Âmilî'nin 1075/1665 yılında kaleme aldığı *Sihâmü'l-mâriḳa*'nın unvan sayfasına muhtemelen eserin yazıldığı tarihten sonra eklenen notlarda Şeyh Safî'nin sūfî olduğunu iddia edenlerin bulunduğu fakat bu tarz iddiaların asılsız olduğu ifade edilmiştir.²¹⁶⁹ *Hidâyetü'l-'avâm* yazarı ise (telif tarihi: 1075/1664-1078/1666 arası) kendi dönemindeki Şîî sūfîlerin, Şeyh Safî'nin sūfî kimliğini istismar ettiklerini iddia etmiş ve onların iddiasının aksine Şeyh Safî'nin sūfî olmadığını belirtmiştir:

Bu habîs ruhlular [Şîî sūfîler], kendilerinin Şeyh Safî'ye mensup olduklarını iddia etmekte ve “Biz onun yolu ve yöntemi üzerineyiz” demektedirler. Bilmezler ki, bu tarz sözlerle sadece sefhileri yoldan çıkarabilirler, fakat zeki insanları aldatamazlar. Çünkü zeki olanlar, takiyye döneminde yaşamış olmasına rağmen Şeyh Safî'nin şiirler eşliğinde topluca zikir tertip etmediğini, gınâ, ilahî ve nâme gibi fiillerden uzak durduğunu bilirler.²¹⁷⁰

Kitâbü'l-Erba'în fî meṭâ'ini'l-mutaşavvıfa (telif tarihi: 1102/1691-1104/1693 arası) isimli tasavvuf reddiyesinde Şeyh Safî'nin tasavvuf inkarcısı hatta sūfîlerin düşmanı olduğu iddia edilmiştir. Eserini Şeyh Safî'nin şeriata bağlı yolunu, Hallâc, Gazzâlî ve İbnü'l Arabî [Şeyh Mümîtü'd-dîn (Dini Öldüren) el-Endülüsî] gibi

²¹⁶⁸ Tabîb Tünükâbünî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 1030/1, 2b (3). *Fütûhu'l-mücâhidîn*'de aktarılan bilgilere göre Kummî *Burhân-ı kâfî*'de Şeyh Safî'nin mezhebi hakkında şunları söylemiştir: “Âriflerin Sultanı [Şeyh Safî] meclisinde hem Şîî hem de Sünnîler bulunduğu için takiyye yapmıştır. Fakat bu yüce zat, cemaatinin havâsı olan Şîîler'e mezhebinin sırlarını söylemiş, Sünnîler'den ise gizlemiştir. Hallâc tabileri [Sünnî sūfîler] onun mezhebi konusunda tereddüt ettiklerinde, takiyyeye riayet ederek onların bildikleri ve söylediklerine göre cevaplar vermiştir. Bundan dolayı da bazen Hallâciyye ıstılahına göre konuşmuştur. Mecliste bulunanlar da onun bu sözlerini yazmışlardır.” Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 8b.

²¹⁶⁹



Âmilî, *Sihâmü'l-mâriḳa*, 1b.

²¹⁷⁰ Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm*, 136a.

melunların yolunu ayırmak için kaleme aldığı belirten yazara göre²¹⁷¹ Şeyh Safî diğer sûfilardan farklı olarak ömrü boyunca şeriat ve imamların yoluna bağlı kalmış, bidat ehli sûfiler gibi şatahât benzeri sözler söylememiş, sûfî taifenin eserlerinden hiçbir şekilde nakilde bulunmamış ve buna teşebbüs eden müridlerini azarlamış, semâ ve raks gibi fiillere karşı çıkmış, hatta bir defasında kadınlı erkekli raks yapan, birbirlerine secde eden dalalet ehli bir sûfî taife görmüş ve onları irşat ederek tekrar şeriat yoluna girmelerine vesile olmuştur.²¹⁷²

Şeyh Safî'nin takiyyeci tasavvuf muhalifi olduğuna dair iddiaların temelsiz olduğunu düşünen Şîî sûfilere göre asıl takiyyeciler tasavvuf muhalifleridir. Onlar, Safevî şahlarının gazabından korktukları için *Şafvetü's-şafâ*'nın içeriğinden samimi bir sûfî olduğu anlaşılan; semâ, zikir, riyâzet, mücâhede ve çileye girme gibi fiilleri öven ve bizzat hayatında tatbik eden Şeyh Safî'nin aleyhine söz söylemeye cesaret edememişler ve bunun yerine takiyye yaparak onun takiyye gereği sûfî görüldüğünü ileri sürmüşlerdir.²¹⁷³ *Maḳâmâtü's-sâlikîn* isimli eserinde *Şafvetü's-şafâ*'dan Şeyh'in semâ ve vecde yaptığı, def ve ilahiler eşliğinde topluca cehrî zikir tertip ettiği ve çileye girdiği gibi nakilleri²¹⁷⁴ aktaran Şîî sûfilardan Dârâbî'ye göre bu fiiller, Sünnîler'in değil bilakis imamların yoluna muvafıktır. Eğer Şeyh, bunları takiyye gereği yapmış olsaydı Sünnîler gibi terk etmesi gerekirdi. Nitekim vecde ve semâyı inkâr eden Sünnî imamlardan Ebû Hanîfe'ye tabi olurdu ve böylelikle de onun takiyye yapmasına gerek kalmazdı.²¹⁷⁵

Fütûhu'l-mücâhidîn yazarı ise Sünnîler'in zaten tasavvuf muhalifi olduğunu, bundan dolayı eğer Şeyh Safî takiyye yapmış olsaydı, sûfî değil bilakis tasavvuf muhalifi gözükmeye gerektiğini belirtmiştir:

Zâlim Kum kadısı [Kummî], Muvahhidlerin Hâkânı'nın [Şeyh Safî] sûfî olmadığını, onun yolunun Hallâciyye ve Mülâhide'den farklı olduğunu, muhaliflerin [Sünnîler] kendisini Hallâciyye'ye mensup zannetmeleri için takiyye gereği vahdet-i vücûddan bahsettiğini, bütün zamanlarında takiyye yaparak zikir çektiğini, halvete girdiğini, keramet

²¹⁷¹ Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meḳâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 4a, 14b, 20a-b.

²¹⁷² Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-Erba'in fî meḳâ'ini'l-mutaşavvıfa*, 4a-b. Söz konusu hikâyenin aslı için bk. İbn Bezzâz, "Safvetü's-safâ'nın Tamamının Farsça'dan Türkçe'ye Tercümesi", 1:319-320.

²¹⁷³ Tabîb Tünûkâbûnî, *Tabşîratü'l-mü'minîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 3928/4, 83a (51a).

²¹⁷⁴ Dârâbî, "Maḳâmâtü's-sâlikîn", 1:471-476; Dârâbî, *Ferḫu's-sâlikîn*, 29b, 58b.

²¹⁷⁵ "Eğer birisi, [Şeyh Safî'nin] bunları takiyye gereği yaptığını iddia ederse...

Cevap olarak derim ki:

1. Şayet yapmadığın fiillerden dolayı muhalifin bir zararı dokunacaksa takiyyeye müracaat edilir. Bir kişi ilahi okumaz veya gına yapmaz ise muhalif [Sünnî] ona zarar vermez.

2. Bilirsin ki, Ehl-i sünnet'ten [Âmme] bazıları özellikle de Ebû Hanîfe vecde ve semâ karşıtıydı. Ayrıca Sünnîler'in çoğunluğu ilahiyi inkâr etmişlerdir." Dârâbî, "Maḳâmâtü's-sâlikîn", 1:477. Benzer ifadeler için bk. Muhammed Kerîm Şerîf el-Kummî, *Tühfetü'l-uşşâk*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 3751, 115a-b (240-241); Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10720, 39a-b.

gösterdiğini ve mükâşefe ehli olduğunu iddia etmiştir. Hallâc'ı muhaliflerin [Sünnîler] öldürmüş olmasına, Hallâciyye yolunun muhaliflerin mezhebine aykırı olduğunun bilinmesine ve bu durum onun katledilme sebebi olmasına rağmen nasıl olurda sûfîler takiyye gereği onun yolunu takip ederler. Bilakis kendilerini koruyabilmeleri için onun yolunu terk etmeleri gerekirdi.²¹⁷⁶



²¹⁷⁶ Müellifi Meçhul, *Fütûhu'l-mücâhidîn*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 10720, 66a.

SONUÇ

Safevîler döneminde Şîa-tasavvuf ilişkisini ilgilendiren pek çok sorun, daha önceki çalışmalarda hak ettiği şekilde incelenmemiştir. Biz bu çalışmamızda dönemin tasavvuf düşüncesine ve Şîa ile ilişkisine dair yeni bir yaklaşım biçimi geliştirerek; tespit ettiğimiz ilk el kaynaklar ve el yazmaları yoluyla bu sorunla ilgili henüz ortaya konulmamış ve aydınlatılmamış noktaları aydınlatmaya çalıştık. Örneğin Safevî devletinin kurulmasıyla birlikte İmâmiyye Şîası'nın türedi bir mezhep olduğuna dair iddialar karşısında Şîa ve tasavvuf geleneği için yeni bir tarih inşa etme çabaları ve bunun sonraki dönem Şîî düşüncesi üzerine etkileri, Gazzâlî'nin tasavvufla ilgili metnlerinin şîileştirilmesi, Şîa'ya mensup tasavvuf muhalifleri ve sûfilerin Şîa-tasavvuf ilişkisine dair birbirine zıt yaklaşımları, Nûrbahşîyye tarikatı temsilcilerinin tasavvuf muhalifleriyle yaşadıkları mücadeleler, Şîî düşüncede takiyye akidesinin Şîîliği tanımlamada ve Şîa-tasavvuf ilişkisinin çerçevesini tayin etmedeki rolü, sûfilerin bazı pratikleri ve meşhur sûfilerin mezhebî aidiyetleri üzerine tartışmalar gibi pek çok mesele, genel hatlarıyla ilk defa bu çalışmada ele alınan konulardır.

Esas itibarıyla bu çalışmada, Safevîler dönemi İmâmiyye Şîası mensupları arasında tasavvuf düşüncesi üzerine tartışmaları üç açıdan incelemeyi hedefledik: a) 11/17. asır İran'ında İmâmiyye Şîası'na mensup tasavvuf muhalifleri ve sûfilerin tasavvuf düşüncesi üzerine kaleme aldıkları reddiye ve müdafaa metnlerini tespit etmek, b) bu edebiyatın ortaya çıkmasına sebep olan sosyal, dinî ve fikrî amilleri saptamak, c) metnlerinin içerik analizini yapmak. Bu hedefler, çalışmanın doğrudan konusu olmamasına rağmen tasavvuf muhaliflerinin sûfî muhataplarını tespit edebilmek adına belirli açılardan Safevîler dönemi tasavvuf düşüncesi ve temsilcileri üzerine incelemeler yapmayı zorunlu kılmıştır.

Şîî tasavvuf muhaliflerinin yazdıkları reddiyelerde, eleştirilerin gerçek muhatapları Şîî sûfiler olmasına rağmen daha ziyade Hallâc, Bâyezîd, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfiler ve onların temsil ettikleri tasavvuf anlayışı hedef alınmıştır. Bu durum, metin arkası verileri hesaba katarak dönemin tasavvuf düşüncesi ve Şîî sûfî tarikatlar üzerine bir incelemeyi gerektirmiştir. Özellikle de bildiğimiz kadarıyla bu konuda daha önce müracaat edilmemiş *Ma'ârifü'l-haқиқа* ve *Devâzdeh Suâl* isimli iki yazma eserin tespiti önemli bir başlangıç olmuştur. Bu iki eser, Halhâlî'nin metnlerine ulaşmamızı sağlamış ve onun eserleri sayesinde Safevîler döneminde mevcut olmadığı düşünülen Nûrbahşîyye tarikatı mensupları ve onların tasavvuf muhalifleriyle yaşadıkları mücadeleye dair önemli ipuçları elde edilmiştir. Ayrıca Safevîler dönemi Şîî alimler arasında Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Attâr ve Mevlânâ

gibi sûfîlerin metinlerinin etkisi ve sürece uygun olarak onların eserlerinin Şîî düşünce istikametinde dönüştürülmesi gibi teşebbüslerin varlığı ortaya çıkmıştır. Bu teşebbüsler ağırlıklı olarak Gazzâlî'nin tasavvufî eserlerinin şîîleştirilmesine dair edebiyat üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır.

Safevîler döneminde tasavvufî düşüncenin mahiyeti üzerine yapılan tartışmaların, belli açılardan bu devletin hakimiyeti altındaki coğrafyanın şîîleşme süreciyle de ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Şah İsmâîl ve sonraki şahlarla birlikte Safevîler'in hakimiyeti altındaki bölgelerde baskı yoluyla veya farklı yöntemlerle hızlı bir şekilde şîîleştirme gerçekleşmiş olsa da, kültürel ve ilmî manada bu süreç henüz tamamlanmamıştı. Hâlâ medreselerde Sünnî alimlerin kitapları; medrese dışında ise, *İhyâ*, *Fuşûş* ve şerhleri, *Meşnevî* ve *Gülşen-i Râz* gibi Sünnî içerikli sûfî metinler okunmaya devam etmekteydi. Ahbârî anlayışı sistemleştiren Esterâbâdî'nin kendi dönemindeki medreselerde Sünnî alimlerin, özellikle de Eş'arîliğin önemli isimlerinden Celâleddin Devvânî'nin metinlerinin okutulmasına yönelik tepkisi de buna işaret etmekteydi. Bunun yanında tasavvuf muhaliflerinin kendi dönemlerindeki Şîî sûfîlerin *İhyâ*, *Fuşûş* ve *Meşnevî* gibi sûfî metinlere Şîa'nın temel hadis kitaplarından daha fazla itibar gösterdiklerine dair eleştirileri de bunun bir yansımasıydı.

Safevîler döneminde 11/17. asrın sonlarına doğru Şîî ilmiye sınıfında tasavvuf karşıtlığı yaygın bir tavır haline gelmiştir. Modern dönemdeki bazı araştırmacılar, bu karşıtlığı Ahbârî düşünceyle ilişkilendirmişlerdir. Fakat; felsefe, kelam ve fıkıh usulü gibi aklî ilimlerin tamamına karşı olan Ahbârîler'in, aynı zamanda tasavvuf düşüncesine de karşı oldukları tezinin, pek çok açıdan sorunlu olduğu anlaşılmıştır. Çünkü, Ahbârîliğin sistemleştiren Esterâbâdî, felsefe, kelam ve fıkıh usulü karşıtı olmasına rağmen, tasavvuf muhalifi değildi. *Dânişnâme-i Şâhiyye* isimli eserinde söz konusu alanlardaki düşüncelere çeşitli eleştiriler getirmesine rağmen, tasavvuf düşüncesine yönelik herhangi bir eleştiride bulunmamış ve hatta *Fevâidi'l-medeniyye*'de bazı sûfîlerin görüşlerini isabetli bulmuştur. Bunun yanında Muhammed Takî Meclisî ve Feyz-i Kâşânî gibi sûfî meşrep Ahbârî alimlerin bulunması da Ahbârîler'in tamamının tasavvuf karşıtı olduğu tezini zayıflatmaktadır.

Şîî düşüncede tarihi süreçte ortaya çıkan Ahbârî-Usûlî farklılaşmasının bu mücadelede doğrudan etkisi olmamıştır. Çünkü, tasavvuf düşüncesi üzerine kutuplaşmanın yaşandığı 11/17. asrın ikinci yarısından itibaren Şîî gelenekte hâkim düşünce Ahbârîlik'ti ve bu dönemde tam anlamıyla Usûlî diyebileceğimiz alimler bulunmamaktaydı. Ayrıca sûfîlerin önemli bir kısmı da Ahbârî temayüle sahipti.

Bazı araştırmacılar, bu dönemdeki tasavvuf karşıtlığını şahlarının siyasî tavırları veya Safevî coğrafyasına göç eden Arap ulemanın din anlayışıyla ilişkilendirmişlerdir. Fakat, Safevîler'in yıkılış döneminde Şah Hüseyin'in sûfilere yönelik menfî tavırlarını istisna olarak kabul edersek, şahların Şîî sûfiler aleyhine belirgin bir tavır aldıklarını söylemek zordur. Ayrıca Şah II. Abbas'ın, tasavvuf muhaliflerine karşı sûfilere müdafaa etmesi, onlar için dergahlar yaptırması ve sarayda ağırlayarak onlara hürmet göstermesi gibi veriler Safevî şahlarının Şîî sûfi yapıları etkisizleştirmek için planlı bir siyaset yürüttükleri iddiasını geçersiz kılmaktadır. Öte yandan, Arap ulemanın tasavvuf karşıtı olduğu ve bu karşıtlıkta yönetimle dirsek temasına geçtiği tezi de ciddi anlamda sorgulanması gereken bir kabuldür. Çünkü M. Tâhir Kummî ve Mirlûhî gibi tasavvuf muhalefetine kurucu ve ilk nesil alimleri İranlıydılar ve ayrıca göç eden Arap ulema arasında sûfi meşrep olanlar bulunmaktaydı. Bu genellemeci ve indirgemeci yaklaşımları bir kenara bırakırsak bize göre bu muhalefetteki asıl muharrik unsurlar; dinî temsil noktasında ulemanın sûfilerle otorite mücadelesi ve Şîî sûfilerin, Safevîler öncesi Sünnî sûfi mirası, takiyye akidesi üzerinden Şîîliğe taşımalarıydı.

Sûfiler ve fakihler arasında dinî temsil noktasındaki mücadele, diğer mezhepler içerisinde yaşanmış olmakla birlikte, Şîîliğe has bazı özellikler taşımaktaydı. Fakihler ya da müctehidler Şîîlik tarihinde ilk defa kendi otoritelerine yönelik bir meydan okumayla karşılaşmışlardı. Gaybet döneminde gâib imamı şeyhlerin mi yoksa fakihlerin mi temsil edeceğine dair önemli bir tartışma söz konusuydu. Diğer taraftan Şîî sûfilerin, Sünnî tasavvuf mirasını sahiplenmeleri de yeni Şîîlik tanımlaması açısından bu toprakların şiileşmesinin önünde engel olarak görülüyordu. Bu durum sadece tasavvuf geleneğinin fikrî konularını kapsamıyordu. Şîî sûfilerin bazı pratikleri de Sünnî sûfilerin uygulamalarını çağrıştırmaktaydı. Bu konuda Şîî sûfilerin kullandıkları tesbihlerin yapıldığı malzeme gibi küçük detaylar, bu gerilimi yansıtan önemli sembollerdendi.

Konuyla ilgili ilk el kaynakların önemli bir kısmının yazma eser olması, nüshalar arasındaki farklılıklar, dönemin sûfi mirasına dair metinlerin azlığı, çok sayıda nispeti sorunlu metnin varlığı ve Safevîler dönemi Şîî tasavvuf düşüncesiyle ilgili az sayıda kapsamlı ve nitelikli çalışmanın bulunması gibi unsurlar bazı tespitlerimizde ihtiyatlı olmamızı gerektirmiştir. Bu dönemin Şîî tasavvuf düşüncesini tam anlayabilmek için Zehebiyye tarikatının temsilcileri üzerine yapılan ciddi incelemelerin benzerlerinin, diğer sûfi tarikatlar üzerine de yapılmasına, *Fuşûş* ve şerhleri, *Meşnevî* ve *Gülşen-i Râz* vb. pek çok tasavvuf metninin bu düşünce üzerindeki izlerini ve bu metinlerin Şîî akide istikametinde dönüştürülmesine dair edebiyatın ayrıntılı incelenmesine ihtiyaç vardır. Öte yandan klasik tasavvuf edebiyatında karşılığı bulunmayan ve 11/17. asırda Şîîler'in

kaleme aldığı tasavvuf reddiyesi ve müdafaası metinlerinde güçlü bir vurguya sahip olmayan tasavvuf-irfan veya sūfî-ârif ayrımının, modern dönem İran Şîî düşüncesinde nasıl bir stratejik ve siyasî okumanın parçası yapıldığı, hangi tarihlerde ve hangi ihtiyaca binaen böyle bir tasnife gidildiği meselesi de aydınlatılması gereken önemli sorunlardan birisidir. Son olarak Safevîler dönemi Şîî tasavvuf anlayışı ve sonraki dönemlere ne tür yansımalarının olduğu daha kapsamlı çalışmalarla aydınlatılabilecek bir sorun alanı olarak araştırmacıların ilgisini beklemektedir.



KAYNAKÇA

1. Yazma Eserler

- Âmilî, Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehid. *Mülhikâtü's-Sihâmi'l-mâriqa*. nr. 521/2, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Âmilî, Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd. *Sihâmü'l-mâriqa*. nr. 521/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Âmilî, Hüseyin b. Abdussamed. *el- 'İkdü't-Tahmâsbî (el- 'İkdü'l-Huseynî)*. nr. 1231/37, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Âmülî, Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar. *el-Keşkûl fîmâ cerâ alâ âli'r-resûl*. nr. 15233, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Âmülî, Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar. *el-Keşkûl fîmâ cerâ alâ âli'r-resûl*. nr. 1281, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Âmülî, Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar. *el-Keşkûl fîmâ cerâ alâ âli'r-resûl*. nr. 10038, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Asâm, Muhammed b. Nizâm. *Hidâyetü'l-'avâm ve fazîhatü'l-li'âm (Naşîhatü'l-kirâm ve fazîhatü'l-li'âm)*. nr. 10369, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî. *Mazharü'l-'acâ'ib*. nr. 1184/4, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. nr. 287, Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa.
- Cedîdü'l-İslâm, Ali Kulî Beg. *Hidâyetü'd-dâllîn*. nr. 2089, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Cedîdü'l-İslâm, Ali Kulî Beg. *Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân*. nr. 960, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseynî. *Maqâmâtü'n-necât*. nr. 5013, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Cezâirî Şîrâzî, Muhammed Mü'min b. Muhammed Kâsım. *Meşriku's-sa'deyn*. nr. 76, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Cîlanî, Ali b. Fazlulah. *Şerh-i beyt-i "Kûr Kûrâne merû der Kerbelâ..."* nr. 293/3, Tahran Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Kütüphanesi.
- Cîlanî/Esterâbâdî, Mevlâ Abdülvahîd el-Vâiz. *Zemmi'd-dünyâ*. nr. 9030, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî.
- Cöng. nr. 1881/1, Kitaphane-i Millî.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü's-Seyyid 'ala Şerhi'l-metâlî'*. nr. 1248, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa.

- Dârâbî, Şâh Muhammed b. Muhammed. *Ferhu's-sâlikîn*. nr. 5925/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Dehhorgânî, Muhammed Yûsuf b. Muhammed Beg. *Keşfü'l-gumûz ve beyânî'r-rumûz*. nr. 907, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Erdebîlî, Abdülkâzım Muhammed. *Şafvetü'l-âşâr fî aḥbâri'l-aḥyâr*. nr. 50, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- Erdebîlî, Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed. *Tezkiretü'z-zâkirîn*.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *Dânişnâme-i Şâhiyye*. nr. 10633, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Findiriskî, Mîr Ebü'l-Kâsım b. Mîrzâ. *Risâle-i Şinâ'iyye*. nr. 4802/8, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. nr. 390m, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. nr. 827, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. *Tezkiretü's-sâlikîn*. nr. 815265, Kitaphane-i Millî.
- Hüseyinî (?), Abdurrahîm. *Fırka-i nâciye*. nr. 4485/2, Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi İslâmî.
- Hüseyinî Âmilî, Muhammed Şefî' b. Muhammed. *Sergüzeşt-i Mevlevî*. nr. 109/5, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- Kamare'î, 'Alinakî b. Muhammed. *Himemü's-sevâķib*. nr. 1845, Kitabhâne-i Medrese-i Âlî Şehîd Mutahharî (Sipehsâlâr).
- Kamare'î, 'Alînaqî b. Muhammed Hâşem Toqâ'î. *İmamet ve Redd-i Âmme (Câm-ui Safevî)*. nr. 5363, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Beşâratü's-Şi'a*. nr. 6831/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *el-Kelimâtü't-tarîfe*. nr. 8866/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehziibi'l-İhyâ'*. nr. 5797, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Mehaccetü'l-beyzâ' fî tehziibi'l-İhyâ'*. nr. 7455, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.

- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Meḥaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ'*. nr. 7451, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Meḥaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ' (Rub'u'l-âdât)*. nr. 7454, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Meḥaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ' (Rubu'l-ibâdât)*. nr. 7456, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Ref'u'l-fitne*. nr. 7006/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kâşânî, Muhammed Mü'min b. Muhammed. *Lübâbü'l-ihyâ'*. nr. 11767, Kitabhâne-i Âyetullah Mar'aşî Necefî.
- Kâşânî, Muhammed Mü'min b. Muhammed. *Lübâbü'l-ihyâ'*. nr. 15044/2, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kâşânî, Muhammed Mü'min b. Muhammed. *Lübâbü'l-ihyâ'*. nr. 4743/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kâşânî, Muhammed Mü'min b. Muhammed. *Müntehab el-Münkız mine'd-dalâl*. nr. 15044/3, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kazvînî, Molla Halil Gâzî. *Şalâtü'l-cum'a*. nr. 15718, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Fevâ'idü'd-dîniyye*. nr. 2479/4, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Redd-i Şûfiyye*. nr. 5185, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Şalâtü'l-cum'a*. nr.5470/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Su'âl ve Cevâb*. nr. 1204/4, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-ahyâr*. nr. 18516/2, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir - Meclisî, Muhammed Takî. *Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)*. nr. 1568/5, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.

- Kummî, Molla Muhammed Tâhir - Meclisî, Muhammed Takî. *Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh* (Muhtaşaru't-tavzîh). nr. 29/43-5703/3, Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygânî.
- Mâzenderânî Pençezârî, Îmâdüddîn b. Yûnus. *Şerh-i hadîs-i men 'arefe nefsehu fekad 'arefe rabbehû*. nr. 1803/6, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Huṭbe-i culûs-i Şâh Sulṭân Hüseyn ber taht-i şaltanat*. nr. 2721/9, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *İ'tikâdât*. nr. 6528/7, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-. *Tarîku riyâzatü's-şer'iyye*. nr. 191/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Mîrlûhî, Seyyid Muhammed b. Muhammed. *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*. nr. 833, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Mîrlûhî, Seyyid Muhammed b. Muhammed. *Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şer'i'a*. nr. 1568/4, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Mukaddes Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed. *Hadîkatü's-Şî'a*. nr. 5730, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Müellifi Meçhul. *Devâzdeh Suâl*. nr. 129/1, Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygânî.
- Müellifi Meçhul. *Fütûhu'l-mücâhidîn*. nr. 10720, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Müellifi Meçhul. *Fütûhu'l-mücâhidîn*. nr. 1031/2, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Müellifi Meçhul. *Keşkül*. nr. 1675/1, Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi İslâmî.
- Müellifi Meçhul. *Kitâbü'l-Erba'în fî meṭâ'ini'l-mutaşavvîfa*. nr. 4578, Kitabhâne-i Âyetullah Mar'aşî Necefî.
- Müellifi Meçhul. *Münâzarâ-i Şûfî ve Mütefakkih*. nr. 993, Kitabhâne-i Vezîrî Yezd.
- Müellifi Meçhul. *Redd-i Şûfiyye*. nr. 1568/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Müellifi Meçhul. *Redd-i Şûfiyye*. nr. 29/43-5703/2, Kitabhâne-i Âyetullah Gülpeygânî.
- Müellifi Meçhul. *Risâle der Mezemmet-i Şûfiyye*. nr. 6973, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî.
- Neyrîzî, Kutbuddîn Muhammed. *Hikmat al-'ârifîn*. nr. 4889/6, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Neyrîzî, Kutbuddîn Muhammed. *Hikmat al-'ârifîn (Faşlü'l-hitâb)*. nr. 1521/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Razavî Kâşânî, Abdülhay b. Abdürrezzâk. *Hadîkatü's-Şî'a*. nr. 3770, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.

- Semerkindî, Devletşâh b. Bahtîşâh-ı. *Tezkire-i Devletşah = Tezkiretü's-su'arâ*. nr. 9091, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Şerîf el-Kummî, Muhammed Kerîm. *Tühfetü'l-uşşâk*. nr. 3751, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.
- Şîrâzî, Mîrzâ Mahdûm el-Hasenî el-Hüseynî eş-Şerîfî el-Cürcânî. *Nevâkızu'r-Revâfîz*. nr. 2249, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya.
- Şîrâzî, Ni'metullâh b. Rahmetullâh. *Ma'ârifü'l-hakîka*. nr. 17755/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Şûsterî, Abdurreşîd b. Nûreddin. *Dürre-yi Fâhîra*. nr. 4386/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Şûsterî, Abdurreşîd b. Nûreddin. *Mecâlisü'l-İmâmiyye*. nr. 18661/11, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Şûsterî, Abdurreşîd b. Nûreddin. *Mesâ'ilü'l-ahbâriyye*. nr. 5944/2, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Tabîb Tünükâbünî, Muhammed Mü'min el-Hüseynî. *Nâme-i Deylemî be Hakîm Mü'min*. nr. 3321/42, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Tabîb Tünükâbünî, Muhammed Mü'min el-Hüseynî. *Tabşîratü'l-mü'minîn*. nr. 3928/4, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Tabîb Tünükâbünî, Muhammed Mü'min el-Hüseynî. *Tabşîratü'l-mü'minîn*. nr. 1031/1, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Tebrîzî, Nûreddîn Nevrûz Ali b. el-Mevlâ Radiyüddîn Muhammed. *İksîr*. nr. 2220, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Tebrîzî, Nûreddîn Nevrûz Ali b. el-Mevlâ Radiyüddîn Muhammed. *İksîr*. nr. 14187, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî.
- Tebrîzî, Nûreddîn Nevrûz Ali b. el-Mevlâ Radiyüddîn Muhammed. *Zâdu's-sâlikîn*. nr. 10639, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Qavâ'idü'l-aqâ'id*. nr. 218, Kitabhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî.
- Zâhidî, Hüseyin b. Abdâl. *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*. nr. 3043, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî.
- Zâhidî Lârî, Abdülhay b. İzzeddîn. *Sirâcü's-Sâlikîn*. nr. 5550, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.
- Zâhidî Lârî, Abdülhay b. İzzeddîn. *Sirâcü's-Sâlikîn*. nr. 4256, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.

Zargar İsfahânî, Necîbüddîn Rızâ. *Nûru'l-hidâye ve maşdaru'l-vilâye*. nr.675, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî.

2.Matbu Eserler

İhvân-ı Safâ Risaleleri. Trc. Abdullah Kahraman - Ali Durusoy - Metin Özdemir - Ramazan Mutlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Abidin Paşa. *Tercüme ve Şerh-i Mesnevi-i Şerif*. Dersaadet : Kütübhan-e İrfan, 1324.

Abisaab, Rula. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris, 2015.

Açıkgöç, Alpaslan. “Molla Sadrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Ahsâî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhûr. *Müclî mir'âti'l-müncî fi'l-kelam ve'l-hikmeteyn ve't-taşavvuf*. Thk. Rızâ Yahyâ Pûr Fârmedî. Beyrut: Cemiyetü İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî li İhyâi't-Türâs, 2013.

Ahsâî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhûr. *'Avâli'l-le'âli'l-'azîziyye fi'l-eḥâdişi'd-dîniyye*. Thk. Müctebâ el-İrâkî. Kum: Seyyidü's-Şühedâ, 1983.

Albayrak, Nurettin. “Ebû Müslim Destanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Algar, Hamid. *Nakşibendîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Algar, Hamid. “Necmeddîn-i Kübrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Algar, Hamid. “Noktaviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Algar, Hamid. “Nûrbakhshîyya”. *EI2*. Leiden: E.J. Brill, 1995.

Alî b. Ebî Tâlib [?]. *Huṭbetü'l-beyân*. Necef: Menşuratü'l-Matbaati'l-Hayderiyye, 1370.

Altaş, Eşref. “Fahredden er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında”. *İslam felsefesi: tarih ve problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 5. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

Âmilî, Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd. *Dürrü'l-menşûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*. Thk. Mansûr el-İbrâhîmî. 2 Cilt. Tahran: Merkezü'l-Âli Li'l-Ulûi ve's-Sekâfeti'l-İslâmî, 1433.

Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *el-Keşkül*. Kum: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1385.

- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *Erba 'în*. Thk. Bahşi Ferheng-i Câmiâ-Müderresin Hovze-İlmiyye-Kum. Kum: Câmiâ-i Müderresin Hovze-i İlmiyye-Kum, 1431.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *Erba 'ûn hadîsen (Muhammed İsmail el-Mâzenderânî el-Hâcûî'nin talikiyle birlikte)*. Thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî. ? : Müessesese-i Âşûra, 1426.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. “Kıta'â-t-ı Eş'âr-ı Perâkende”. *Külliyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*. Thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî. Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *Miftâhu'l-felâh*. Kum: Câmiâ-i Müderresin Hovze-i İlmiyye-Kum, 1431.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *Miftâhu'l-felâh (Muhammed İsmail el-Mâzenderânî el-Hâcûî'nin talikiyle birlikte)*. Thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî. Kum: Müessesetü'l-neşri'l-islâmî, 1432.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. “Mûş u Gürbe”. *Külliyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*. Thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî. Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. “Nân ü Halvâ”. *Külliyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*. Thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî. Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. “Nân ü Penîr”. *Külliyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*. Thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî. Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. “Şîr ü Şeker”. *Külliyât-ı Eş'ar ü Âşâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâ'î*. Thk. Gulâm Hüseyin-i Cevâhirî. Tahran: Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, 1352.
- Âmilî, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseyinî. *A'yânü's-Şî'a*. Beyrut: Dârü't-Tearuf li'l-Matbuat, 1983.
- Âmilî, Şeyh Hasan b. Ali el-Kerekî. *'Umdetü'l-makâl fî küfri ehli'd-dalâl*. Thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî. Beyrut-Lübnan-Necef: Dâru'l-Endelus, 1340.
- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. “el-Hisse ala Şalâtü'l-cum'a”. *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.

- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. “et-Tenbîhâtü'l-‘aliyye (Esrârü's-şalât)”. *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*. Abbas el-Muhammedî. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. “Hâşâi'su yevmi'l-cum'a”. *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. “Münyetü'l-mürîd fî edebi'l-müfid ve'l-müstefîd”. *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*. Rızâ el-Muhtarî. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. “Müsekkînü'l-fu'âd 'inde fakdi'l-aḥibbe ve'l-evlâd”. *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*. Abbas el-Muhammedî. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. “Şalâtü'l-cum'a”. *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. “Taḳlîdü'l-meyyit”. *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*. Rızâ el-Muhtarî- Abbâs el-Muhammedî. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. “Tercümetü's-Şehîd bi kalemihî's-şerîf”. *Mevsû'atü's-Şehîdi's-Sânî*. Kum: Merkezü'l-Ulum ve's-Sekafeti'l-İslamiyye, 2013.
- Âmülî, Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar. *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr; Risâletü naḳdi'n-nuḳûd fî ma'rifeti'l-vücûd*. Neşr. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbin. Beyrut: Müessetü't-Târîhi'l-Arabî, 1426.
- Âmülî, Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar. *el-Keşkül fîmâ cerâ alâ âli'r-resûl*. Necef: Menşuratü'l-Matbaati'l-Hayderiyye, 1372.
- Âmülî, Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar. *el-Muḳaddimât min kitâbi Naşşü'n-nuşûş fî şerhi Fuşûşü'l-hikem*. Thk. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya. Tahran: Gencine-i Nuvişteha-yı İran, 1975.
- Anzali, Ata. “Editors' Introduction”. *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-‘Arifîn*. Mlf. Muhammed Tâhir Kummî. Leiden | Boston: Brill, 2018.
- Anzali, Ata. *Mysticism in Iran*. Columbia: the University of South Carolina Press, 2017.
- Arabpûr, İbrâhîm - Cagâtâyî[?], Mansûr. “Muḳaddime-i muşahḥih”. *Meḥâfilü'l-mü'minîn*. Mlf. Muhammed Şefî' b. Muhammed Hüseyinî Âmilî. Meşhed: Bünyâd-ı Pejûheşhâ-yi İslâmî, 1383.

- Arjomand, Said Amir. *The shadow of god and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago, 1984.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Esrârname*. Trc. Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Evliya Tezkireleri*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Îlâhîname*. Trc. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Manîku't-ı tayr*. Trc. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Mazharü'l-'acâ'ib*. Thk. Âga Mîrzâ Abbas Hân, Âga Mîrzâ Hasan. Tahran: Dârü't-Tibâa Âga Seyyid Mûrtaza, 1323.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Muhtârname*. Thk. Muhammed Rızâ Şefî'. Tahran: İntişarat-ı Tus, 1358.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Muşîbetname*. Thk. Nûrânî Visâl. Tahran: Zevvâr [?], 1338.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî. *Pendname*. Trc. M. Nuri Gençosman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2019.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Azamat, Nihat. "Abdürraûf es-Sinkilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscape of Early Modern Iran*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Babayan, Kathryn. *The Waning of the Qızılbaş the Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran*. Princeton: Princeton University, 1993.
- Bâfîkî, Muhammed Müfid Müstevfî. *Câmi'-i Müfîdî*. Thk. İrec Efşar. Tahran: İntişarat-ı Esatir, 2007.
- Bağdâdî, Ebi'l-Fazl Abdürrezzâk b. el-Fûtî. *el-Havâdisü'l-câmia*. Thk. Mustafa Cevâd. Bağdat: Mektebetü'l-Arabiyye, 1351.

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trc. Ethem Ruhi Fıçlalı. 8. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Mahmûd b. Abdullâh b. Muhammed. *eş-Şihâbü's-sâkıb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi.
- Bâharzî, Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî. *Makâmat-ı Câmî: Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*. Haz. Veysel Başçı. İstanbul: BüyüyenAy, 2016.
- Bahrani, Yusuf b Ahmed. *Lü'lü'etü'l-Bahreyn fi'l-icazât ve terâcimu ricâli'l-hadîs*. Thk. Seyyid Muhammed Sâdık Bahrululûm. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1986.
- Bashir, Shahzad. "After the Messiah: The Nûrbakhshiyya in Late Timurid and Early Safavid Times". *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*. Ed. Andrew J. Newman. Leiden: Brill, 2003.
- Bihbehânî, Allâme Aga Muhammed Ali Kirmanşâhî. *Hayratiye der ibtâl-i tarika-i sufiyye*. Thk. es-Seyyid Mehdi Recai. Kum: İntişarat-ı Ensariyan, 1991.
- Bîrûnî, Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan*. Trc. Kıvameddin Burslan. 2. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Şahîhu'l-Buhârî*. 1. Bs. Dimaşk, Beyrut: Daru'l-İbn Kesîr, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bursî, el-Hâfız Receb. *Meşâriku'l-envârî'l-yakîn fi esrâri Emiri'l-mü'minîn*. Thk. Ali Âşûr. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1422.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Akli*. Trc. Muhammet Çelik. 3. Bs. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Ca'fer es-Sâdık, Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed el-Bâkır. *Mişbâhu's-şerî'a ve miftâhu'l-hakîka*. 2. Bs. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1403.
- Ca'feriyan, Resûl. "Muqaddime-i muhakik". *Tercüme, şerh ve nakd sifr-i peydâyes-i Tevrât: Seyfü'l- mü'minîn fi kıtâli'l-müşrikîn*. Mlf. Ali Kulî Beg Cedîdü'l-İslâm. Kum: İntişârât-ı Ensâriyan, 2009.
- Ca'feriyan, Resûl. "Muqaddime-i müşahhîh". *Es'ile-i Yûsufiyye: Cidâl endîşegi tefekkür-i Şîa-i Uşûlî bâ Ahbârî: Mekâtibât Mîr Yûsuf Ali Esterâbâdî ve Şehîd*

- Kâdî Nûrullah Şûsterî*. Mlf. Mir Yûsuf Ali Esterâbâdî. Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1388.
- Ca'feriyân, Resûl. *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*. 2 Cilt. Tahran: Neşr-i İlm, 1388.
- Cebecioğlu, Ethem. "Haydar el-Âmülî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Cedîdü'l-İslâm, Ali Kulî Beg. "Risâle der Redd-i Cemâat-i Şufiyyân". *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*. Tsh. Resûl Ca'feriyân. Tahran: Neşr-i İlm, 1388.
- Cedîdü'l-İslâm, Ali Kulî Beg. *Tercüme, şerh ve nakd sifr-i peydâyeş-i Tevrât: Seyfû'l-mû'minîn fî kıtâli'l-müşrikîn*. Tsh. Resûl Ca'feriyân. Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 2009.
- Cemâleddîn, Seyyid Mirzâ Muhammed. *Münyetü'l-mürtâd fî zikri nüfâtil-ictihâd*. Thk. Ebû Ahmed b. Ahmed Âlusfûr. y.y.:Menşûrât-u Dâru'l-Hüseyin, 1438.
- Cengiz, Osman. *16. yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseyinî. *Envârü'n-nu'mâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kârî, Dâru'l-Kûfe, 1429.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseyinî. *Nûrû'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-Mehaccetü'l-Beydâ, 1420.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseyinî. *Riyâzü'l-ebâr*. Beyrut: Müessesetü Tarihi'l-Arabî, 1427.
- Cezâirî, Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseyinî. *Zehrü'r-rebi'*. Lübnan: Müessesetü'l-Âlemiyye li't-Teclîd, 1421.
- Chardin, Jean. *Chardin Seyahatnamesi: İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistan, Ermenistan, İran 1671-1673*. Trc. Ayşe Meral. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Chardin, Jean. *Seyâhatnâme-i Şârden*. Trc. Muhammed Abbâsî. 10 Cilt. Tahran: İntişârâtı Emîr Kebîr, 1335.
- Cîlanî, Ali b. Fazlulah. *Tevfîkü't-tatbîk fî işbâtı enne Şeyhu'r-reîs mine'l-İmâmiyyetü'l-îsnâ 'aşeriyye*. Thk. Muhammed Mustafa Hilmi. Beyrut: Müessesetü Tarihi'l-Arabî, 1953.
- Corbin, Henry Eugenie. *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*. Trc. Hüseyin Hatemi. 2. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Çağrıçı, Mustafa. "İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Çiçek, Yakup. “Bekrî, Ebü'l-Mekârim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çiştî, Abdurrahman. *Mir'âtü'l-esrâr*. Thk. ve trc. Kaptân Vâhid Bahş Siyâl Çiştî. Lahor: Diyâu'l-Kuran, 1993.
- Dânişpejûh, Muhammed Takî Dânişpejûh. *Fihrist-i Kitâbhâne-i İhdâ-i Aka-yi Seyyid Muhammed Meşkut be-Kitâbhâne-i Dânişgâhı Tahrân*. Tahrân: Danişgah-ı Tahrân, 1332hş.
- Dânişpejûh, Muhammed Takî Dânişpejûh. *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Kitâbhâne-i Merkezi Dânişgâh*. Tahrân: Çâphâne-i Dânişgâh, 1340.
- Dârâbî, Şâh Muhammed b. Muhammed. “Maķâmâtü's-sâlikîn”. *Ġinâ, mûsikî*. Seyyid Cafer Nebevî. Ed. Rıza Muhtârî, Muhsin Sâdikî. Kum: Müessese-i Bûstan-ı Kitâb, 1387.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. “Ahlât-ı Erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ. *Hayâtü'l-hayevânî'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Devletâbâdî, Azîz. “Muķaddime-i muķakkik”. *Ravza-i Eţhâr*. Mlf. Molla Muhammed Emîn Haşrî Tebrîzî. Tebriz: İntişârât-i Sutûde, 1371.
- DİA. “İsmâil Ma'sûkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţfî İrân (FENHÂ)*. Tahrân: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitâbhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012.
- Dûstî, Ali Rızâ. *Keşfü'l-haķîkatü fî i'tibârî'l-Hadîķa*. Tahrân: İntişârâtı Delîlimâ, 1396.
- Ebu'l-Meâli, Muhammed b. Nimet Alevî Fakîh Belhî. *Beyânu'l-Edyân*. Tsh. Muhammed Taki Dânişpezuh. Tahrân: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Doktor Mahmûd Efşâr, 1376hş.
- Ebu'l-Meâli, Muhammed b. Nimet Alevî Fakîh Belhî. *Beyânu'l-Edyân*. Tsh. Abbas İkbâl Aştîyânî. Tahrân: Matbaa-ı Meclis, 1312hş.
- Efendî el-İsbahânî, Mîrzâ Abdullah. *Riyâzü'l-'ulemâ' ve ħiyâzü'l-fużalâ'*. Thk. es-Seyyîd Ahmed el-Hüseynî. 7 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşı el-Amme, 1403.
- Efendî el-İsbahânî, Mirza Abdullah. *Ta'likatu Emeli'l-âmil*. Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşı, 1410.
- Efendioğlu, Mehmet. “Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. Trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Emîn, Hasan el-. *Müstedrekâtü A'yâni's-Sî'a*. Beyrut: Dârü't-Tearuf li'l-Matbuat, 1415.
- Engelbert, Kaempfer. *Sefernâme-i Kaempfer*. Trc. Keykâvûs Cihândârî. Tahran: Harezmi, 1360.
- Eraydın, Selçuk. “Çile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Erdebîlî, Ebû'l-Feth Safiyyüddîn İshâk b. Emînidîn Cebrâîl b. Sâlih b. Kutbiddîn Ebî Bekr. *Makâlât: Şeyh Safî Buyruğu*. Haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Erdebîlî, Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed. “Risâle-i Şûfiyye-i Şafeviyye”. *Tezkiretü'z-zâkirîn, Risâle-i Şûfiyye-i Şafeviyye, Münâcât*. Afşîn Âtıfî. Kaşan: Hemgâm Bâ Hestî, 1391.
- Erdebîlî, Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed. *Riyâzü'l-ârifîn ve minhâcü's-sâlikîn*. Thk. Muhsin Mü'min. Kum: Mecme-u Zehâyiru İslâmî, 1395.
- Erdebîlî, Mirzâ Muhammed b. Sultân Muhammed. *Tezkiretü'z-zâkirîn, Risâle-i Şûfiyye-i Şafeviyye, Münâcât*. Thk. Afşîn Âtıfî. Kaşan: Hemgâm Bâ Hestî, 1391.
- Erdebîlî, Mirzâ Muhsin. “Muqaddime”. *Tühfe-i Abbâsî*. Mlf. Muhammed Ali Müezzîn es-Sebzevârî el-Horasânî. Tahran: Enes Tek [?], 1381.
- es-Seyyîd Ahmed el-Hüseynî. “Kelime-i Muḥakkik”. *Riyâzü'l-ulemâ' ve ḥiyâzü'l-fuzalâ'*. Mlf. Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsbahânî. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi el-Amme, 1403.
- Esterâbâdî, Mîr Yûsuf Ali. *Es'ile-i Yûsufiyye: Cidâl Endîşegi Tefekkür-i Şîa-i Uşûlî bâ Aḥbârî: Mekâtibât Mîr Yûsuf Ali Esterâbâdî ve Şehîd Kâdî Nûrullah Şûsterî*. Tsh. Resûl Ca'feriyân. Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1388.
- Esterâbâdî, Mîr Yûsuf Ali Hüseynî. *Fevḥâtü'l-kuds: der menâkıb, kerâmât ve ḥâriku âdât-i E'imme-i İsnâ'aşeriyye*. Tsh. Ali Hayderî Yassâvulî?, 2 Cilt. Kum: Habîb, 1390.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *Fevâ'idü'l-medeniyye (Âmilî'nin Şevâhidü'l-mekkiyye ile birlikte)*. Thk. Rahmetî Erâkî. Kum: Müessesetü'l-neşri'l-islâmî, 1424.
- Ethem Ruhi Fıglalı. “Önsöz”. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Mlf. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. 11. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gazî, Abdülkerîm b. Mehdî. *Tezkiretü'l-kubûr*. Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Hazret-i Âyetullahi'l-Uzma Mar'âşî Necefi, 1381.
- Gazzâlî [?], Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Sırrü'l-âlemîn*. Bombay, 1314.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Kıştâsü'l-müstakîm*. Trc. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl fi'l-uşûl*. Thk. Muhammed Hasan Heyto. 2. Bs. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Erba'in fi uşûli'd-dîn*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felasife*. Trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sağıroğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*. İstanbul: Emin Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İslamda Müsamaha: Faysalü't-tefrika beyne'l-islam ve'z-zendeka*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikadda Orta Yol: el-İkhtişâd fi'l-i'tikâd*. Trc ve Nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *The Incoherence of the Philosophers: Tehâfütü'l-felâsife*. introduced and annotated by Michael E. Marmura Bs. Provo : Brigham Young University, 1997.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.
- Gölcük, Şerafettin. “Cehmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “Önsöz”. *Manıku't-tayr*. Mlf. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbü'rî Attâr. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

- Graham, Terry. "The Ni'matu'llahi Order Under Safavid Suppression and in Indian Exile". *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*. Ed. Leonard Lewisohn - David Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sina'nın Mirası*. Drl. ve trc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Gündüz, İrfan. "Bekrî, Ebü'l-Hasan es-Sıddîkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.
- Habîbî, Necefkulî. "Muqaddime-i muşahhîh". *Şerh-i Tevhîdî's-Şadûk*. Mlf. Muhammed b. Muhammed Müfîd Kâdî Saîd Kummî. Tahran: Vizârat-ı Ferhengi ve İrşâd-ı İslâmî, 1413.
- Hâirî, Abdülhüseyn. *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî*. Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî., 2010.
- Hâirî, Muhammed Simâmî. *Bozorgân-i Tunkâbun*. Kum: Kitabhâne-i Umûmî Hazreti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefî, 1372.
- Hâirî el-Hürrem Âbâdî, Muhammed Ali. "Münâkaşât: Sırrü'l-âlemîn limen?" *Türâsünâ*. 4 (1406).
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Büdüvvü şe'n*. Thk. Osman Yahya. Beyrut: [?], 1965.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Hatmü'l-Evliya: Veliliğin Sonu*. Trc. Salih Çift. 3. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. "Fakriyye-i Fahriyye". *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. *Kedû-yi maţbah kalendarî*. Thk. Ahmed Mücâhid. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1398.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. "Letâ'ifü'l-mevâkıf". *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. "Meşriku't-tevhîd". *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381.

- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. “Mişbâhu mişkâtî’l-envâr”. *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. “Şahâyifü’l-vidad ve mekâtibü’l-ittihâd”. *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. “Subhâtü’l-envâr”. *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. *Zikr-i İlâhiyye*. Thk. Ali Ganberiyân, Muhsin Dehgân Benâdek"i [?]. Tahran: Saba, 1394.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. “Zikriyye-i İlâhiyye”. *Resâil-i Fârisî-yi Edhem Halhâlî*. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümeni Âsâr u Mefâhir-i Ferhengi, 1381.
- Hallâc, Hüseyin b. Mansûr. *Dîvânü’l-Hallâc*. 2. Bs. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003.
- Hamevî, Muhammed b. İshâk b. Mahmûd. *Enîsü’l-mü’minîn*. Tsh. Mîr Hâşim Muhaddis. Tahran: Bünyâd-ı Bi’set, 1363.
- Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca’fer el-Mûsevî. *Ravzâtü’l-cennât fî ahvâli’l-‘ulemâ’ ve’s-sâdât*. Tahran #Kum: Mektebetu İsmailiyyan, 1390.
- Hasanzâde, Sadık. “Muḳaddime”. *Ḥadîḳatü’ş-Şî’a*. Mlf. Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî. Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1378.
- Hasenî, Ali Sadrüddîn el-Medenî ibn Ahmed Nizâmeddîn el-Hüseynî. *Selâfetü’l-‘asr fî meḥâsinü’l-şu‘ara’ biküllî Mısr*. Tahran: Murtazavî, 1380.
- Haşrî Tebrîzî, Molla Muhammed Emîn. *Ravza-i Eḥḥâr*. Thk. Azîz Devletâbâdî. Tebriz: İntişârât-ı Sutûde, 1371.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Süfyân b. Uyeyne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hâtûn Âbâdî, Mîr Muhammed Sâlih b. Abdülvâsi’ Hüseyinî. *Ḥadâ’îḳu’l-muḳarrabîn*. Thk. Mîr Hâşim Muhaddis. Tahran: Sâzman-ı Teblîgât-ı İslâmî, 1389.
- Hazîn Lâhîcî, Şeyh Muhammed Ali. *Târîḥ-i ve Sefernâme-i Ḥazîn*. Thk. Alî Devvânî. [y.y.]: İntişârât-ı Merkez-i İsnâd-ı İnkilâb-ı İslâmî, 1375.
- Herevî, Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-. *Ṭabaḳâtü’ş-şûfiyye*. Thk. M. Server Mevlâyî. Tahran: İntişarat-ı Tus, 1362.
- Heytemi, Ebü’l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer. *Şavâ’îḳu’l-muḥriḳa ‘alâ ehli’r-rafz ve’z-zendeḳa*. Thk. Abdurrahman b. Abdullah Türki, Kamil Muhammed Harrat. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997.

- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *er-Risâletü's-Sa'diyye*. Thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkâl. Kum: Behmen [?], 1410.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*. Thk. Abdurrahim Mübârek. Kum: İntişârâtı Tasûah?, 1379.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Nehcü'l-hağ ve keşfü's-şıdk*. Thk. Aynullah el-Haseni Urmevi. 4. Bs. Kum: Dârü'l-Hicre, 1414.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Ricâlü'l-'allâme el-Hillî (Hulâşatü'l-aqvâl fî ma'rifeti'r-ricâl)*. Thk. es-Seyyid Muhammed Sadık Al-i Bahrilulum. Necef: Menşuratü'r-Rıza, 1961.
- Horasânî, Muhammed Ali Müezzîn es-Sebzevârî. *Tühfe-i 'Abbâsî*. Tahran: Enes Tek [?], 1381.
- Huncî, Ebü'l-Hayr Emînüddîn Fazlullah b. Rûzbihân b. Fazlillâh el-. *Vesîletü'l-hâdim ile'l-mahdûm*. Thk. Resûl Ca'feriân. Kum: Kitabhâne-i Umûmî Hazreti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1372.
- Hücvîri, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali. *Hakikat bilgisi = Keşfü'l-mahcub*. İstanbul : Dergah Yayınları, 1982.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Emelü'l-âmil*. Thk. Ahmed Hüseyinî Eşkeverî. Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, t.y.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Fevâ'idü't-tûsiyye*. Thk. Seyyid Mehdî Lâcûrdî [?] Hüseyinî - ve Muhammed Derûdî. Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, t.y.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Risâletü'l-İsnâ'aşeriyye fî'r-red ale's-şûfiyye*. Kum: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1400.
- Hüseyinî, Seyyid Ahmed. *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hazret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefî Mar'aşî*. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, t.y.
- Işılak, Halil. “Şia'da Usuli-Ahbari Ayırışması (Ayırışmanın Tarihlendirmesi ve Fikri Zemini Üzerine Yeni Bir Okuma Önerisi)”. *İran: Bir Ülkenin Akademik*

- Anatomisi*. Ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan. 147-164. Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2022.
- İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. Thk. Muhammed İbrâhîm. Bağdad: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1428.
- İbn Fehd el-Hillî, Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed. *et-Taḥsîn fî şifâti'l-ârifîn*. Thk. Medresetü'l-İmâm el-Mehdî. Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1406.
- İbn Fehd el-Hillî, Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed. *Uddetü'd-dâ'î ve necâhu's-sâ'î*. Kum: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1410.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Trc. Süleyman Uludağ. 5. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Uyûnü'l-aḥbâr*. Thk. Münzir Muhammed Saîd Ebû Şair. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1426.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tembihler: el-İşarât ve't-tenbihât*. Trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. “Risâle-i Hayy ibn Yakzân ve Şerhi”. *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy ibn Yakzân*. Trc. Yusuf Özkan Özburun - Serkan Özburun - Şehabettin Yalçın - Orhan Düz - Derya Örs. 10. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- İbn Tâvûs, Radiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer. *eṭ-Ṭarâ'if fî ma'rifeti mezâhibi't-tavâ'if*. Thk. Ali Âşûr. Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1400.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*. Thk. M. Reşîd Rızâ. [y.y.]: Lecnetü't-Türasi'l-Arabi, [t.y.].
- İbn Tufeyl, Ebû Bekr Muhammed b. Abdîmelik b. Muhammed b. Muhammed. “Hayy ibn Yakzân”. *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy ibn Yakzân*. Trc. Yusuf Özkan Özburun - Serkan Özburun - Şehabettin Yalçın - Orhan Düz - Derya Örs. 10. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî. *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*. thk. Yûsuf el-Bagâî. (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1412).
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî. *Fuṣûşü'l-ḥikem*. Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
Fuṣûṣü'l-ḥikem. Thk. Ebü'l-A'la Afîfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
Fütûḥâtü'l-mekkiyye. Bulak: Dârü't-Tıbaatî'l-Mısriyye, 1272.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
Fütûḥâtü'l-mekkiyye. Thk. Nevaf el-Cerrah. Beyrut: Dâru Sadır, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
Fütûḥâtü'l-mekkiyye. Trc. Ekrem Demirli., 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
Fütûḥâtü'l-mekkiyye. Thk. Abdul'l-Azîz Sultân el-Mansûb. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2018.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
Fütûḥâtü'l-mekkiyye. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
Fütûḥâtü'l-mekkiyye. Thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
Fütûḥâtü'l-mekkiyye. Tsh. Muhammed Keşmîrî ve Diğerleri. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî.
İnşai'd-devair = Kleinere schriften des Ibn al-Arabi; Ukletü'l-müstevfiz; Tedbiratü'l-ilahiyye fî ıslahi memleketi'l-insaniyye. Thk. Henrik Samuel Nyberg. Leiden: E.J. Brill, 1919.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî.
Telbîs-i İblîs. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1403.
- İbnü'l-Fârız, Ebû Hafs (Ebü'l-Kâsım) Şerefüddîn Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısırî. *Dîvânî İbni'l-Fârız*. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk.
el-Fihrist. Beyrut: Dârü'l-Maarif, t.y.
- İbrâhîmî, Mansûr. “Muḥaddimetü't-taḥkîk”. *Dürri'l-menşûr min'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*. Mlf. Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin eş-Şehîd Âmilî. Tahran: Merkezü'l-Âlî Li'l-Ulûi ve's-Sekâfeti'l-İslâmî, 1433.
- İlmülhudâ, Muhammed b. Muhsin. *Risâle der Reddi Şufiyye*. Thk. Resûl Ca'feriyân. Kum: Neşri Muerrih, 1398.

- İmâm-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b Abdilehad b Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektubat-ı Rabbani*. İstanbul: Merve Yayınevi, t.y.
- İmâm-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b Abdilehad b Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Redd-i Revâfîz*. Lucknow: Münşî Nevâl Kîşver, 1292.
- İsfahânî, Ali Kerbâsîzâde. “Rîşehâ ve mebânî mektebi ahlâkî ve ‘irfânî teşeyyü’ der endîşe ve âşâr-i Meclisî Evvel”. *Tarihî Felsefe*. 2/2 (1390).
- İsfahânî, Âyetullah Hâc Seyyîd Mustafâ Şerîat Mûsevî. “Muqaddime-i der şerhi ahvâl-i merhûm Mîrlûhî”. *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*. Mlf. Seyyid Muhammed b. Muhammed Mîrlûhî. Kum: Dâru't-Tefsîr, 1426.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416.
- İsfahânî, Muhammed Ma'sum b. Hâcegî. *Hulâşatü's-siyer*. Tahran: İntişârâtı İlmî, t.s.
- İstahbânâtî, Ali Nakî b. Muhammed. *Bürhânü'l-mürtâzîn*. Thk. Muhammed Hertemenî [?]. İsfahan: Mukîm, 1384.
- Jahanpour, Farhang. “Western encounters with Persian sufi literature”. *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*. Ed. Leonard Lewisohn - David Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Kâdî Saîd Kummî, Muhammed b. Muhammed Müfid. “Esrâru's-şalât”. *Esrârü'l-'ibâdât*. Beyrut: Merkezi Bekiyyetüllah el-Azm, 1381.
- Kâdî Saîd Kummî, Muhammed b. Muhammed Müfid. “et-Talâ'î ve'l-bevâriq”. *el-Erba'îniyyât li keşfi envâri'l-ğudsiyyât*. Necefkulî Habîbî. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1381.
- Kâdî Saîd Kummî, Muhammed b. Muhammed Müfid. *Şerhu'l-Erbe'în*. Thk. Necefkulî Habîbî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîras-i Mektûb, 1379.
- Kâdî Saîd Kummî, Muhammed b. Muhammed Müfid Kâdî Saîd Kummî. *Şerh-i Tevhîdî's-Şadûk*. Thk. Necefkulî Habîbî. Tahran: Vizârat-ı Ferhengi ve İrşâd-ı İslâmî, 1413.
- Kaempfer, Engelbert. *Am hofe des Persischen Grosskönigs: 1684-1685*. Haz. Walther Hinz. Tübingen, Basel: Horst Erdmann, 1977.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın BilgiTasavvuru*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kâsımî, Rahîm. *Muhakkiḳ Meclisî*. 2 Cilt. Kum: Mecmeu Zehâyiru İslâmi, 1395.
- Kâsımî, Rahîm. *İrfan-ı Meclisî*. Kum: Âyet İşrâk, 1395.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. “el-İnşâf fî beyânî'l-haḳ ve'l-i'tişâf”. *Mecmua-i resail-i hatt-ı Farisi*. Thk. Mâyil Herevî. ; Tahran : Bünyad-ı Pejûheşha-yı İslami, 1368.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *el-Kelimâtü'l-meknûne min 'ulûmi ehli'l-hikme ve'l-ma'rife*. Thk. el-Kâşânî [?] el-Attaridî. y.y.:Müessesese-i İntişârât-ı Ferehânî, 1365.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Hakā'ik fî meḥâsini'l-aḥlâḳ; Kurretü'l-'uyûn; Mişbâhu'l-enzâr*. Thk. el-Hâc Muhsin Akîl. Kum: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, 1409.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. “İ'tizâr”. *Deh risale muḥakkiḳ-i büzürg-u Feyz-i Kâşânî*. Tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmanî. Isfehan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam, 1371.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. “Kelimâtü'l-maḥzûne”. *Mecmû'a-i resâil-i Feyz*. Thk. Muhammed İmâmî Kâşânî-Behrâd Câferî. Tahran: Medrese-yi Âlî Şehîd Mutahharî, 1387.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Meḥaccetü'l-beyzâ' fî tehzîbi'l-İhyâ'*. Thk. Ali Ekber Gaffârî. Kum: İntişarat-ı İslâmî, 1963.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. “Mişvâḳ”. *Deh risale muḥakkiḳ-i büzürg-u Feyz-i Kâşânî*. Tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmanî. Isfehan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam, 1371.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. *Sirâcü's-sâlikîn (Müntehab Meşnevî-i ma'nevî)*. Thk. Cûyâ? Cihanbahş? Tahran: Mîras-i Mektûb, 1380.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. “Şerḥü's-şadr”. *Deh risale muḥakkiḳ-i büzürg-u Feyz-i Kâşânî*. Tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmanî. Isfehan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam, 1371.

- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. “Ülftnâme”. *Deh risale muhaqqıq-ı büzürg-u Feyz-i Kâşânî*. Tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani. Isfehan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. “Zâdü’s-sâlikîn”. *Deh risale muhaqqıq-ı büzürg-u Feyz-i Kâşânî*. Tsh. Seyyid Kemaleddin Fakih-i İmani. Isfehan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri’l-mü’minin Ali Aleyhisselam, 1371.
- Kâtîp Çelebi. *Mîzânü’l-hakk fî ihtiyâri’l-ehakk*. Trc. Orhan Şaik Gökyay - Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Kaya, Mahmut. “Revâkıyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kazvîni, Budak Münşi. *Cevâhirü’l-Ahbab: Bahş-ı Târîh-i İrân der Karakoyunlu ta sâl-ı 984 h. k.*. Tsh ve Tlk: Muhsin Behramnejad. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub [Miras-ı Mektub], 2000.
- Kazvîni, Ebü’l-Hasan b. İbrahim. *Fevâ’idü’s-Şafeviyye*. Thk. Meryem Mir Ahmedi. Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1367hş.
- Kazvîni, Ebü’r-Reşid Nasîrüddîn Abdülcelîl İbn Ebü’l-Hüseyn. *Kitâbü’n-Nakz*. Thk. Celaledin Muhaddis. Tahran: Çâphane-i Zer, 1358.
- Kazvîni, Molla Halil Gâzî. *eş-Şâfi fî şerhi el-Uşûli’l-Kâfi*. Thk. Muhammed Hüseyin ed-Dîrâyetî. Kum: Dârü’l-Hadîs, 1429.
- Kazvîni, Muhammed Tâhir Vahîd. *Abbâsnâme*. Tsh. Âgâ-yi İbrâhim Dihgân. Erâk: Kitâbfurûşî Dâvûdî Erâk, 1329.
- Kazvîni, Muhammed Tâhir Vahîd. *Târîh-i Cihân-ı Ârâ-yi ‘Abbâsî*. Thk. Saîd Mîr Muhammed Sâdık. Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlâât-i Ferhengi, 1383.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*. Trc. Süleyman Uludağ. 5. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Kentûrî, Hüseyin b. Muhammedkuli. *Keşfü’l-haceb ve’l-estâr an esmâi’l-kütüb ve’l-esfâr*. Thk. Şihâbeddin Maraşî. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar’aşî el-Amme, 1409.
- Kerbelâî, Ali b. Şeyh Hüseyin. *Sirâcü’s-sâlikîn*. Nşr. Seyyid Sâdık Hüseyin Eşkeverî. Kum: Mecmeu Zehâyiru İslâmî, 1433.
- Kerhî, Nebîl Muhammed Hasan. *Likey lâ yekûne İbn Arabî İmâmî*. ?: 2016, t.y.
- Kesrevî, Ahmed. *Şeyh Safî ve tebâreş*. Tahran: Firdevs, 1379.

- Keşmîrî, Muhammed Ali Âzâd. *Nücûmü's-semâ' fî terâcimi'l-'ulemâ*. Thk. Mîr Hâşim Muhaddis. Tahran: Sâzman-ı Teblîgât-ı İslâmî, ts.
- Keyanî, Muhsin. *Hankahlar Tarihi*. Trc. Süleyman Gökbulut - Ali Ertuğrul. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Kısmü'l-Kelâm. “Muḳaddime”. *Esrârü'l-imâme*. Mlf. İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî. Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1422.
- Koca, Muhammed Ali. “Seyyid Şerîf Cürcânî: Hayatı, Entellektüel İlişkileri ve Eserleri”. *Tesdîdü'l-ḳavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id*. Mlf. Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği (Miftah-ı gayb)*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin - Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Sadreddîn Konevî ile Nasîrüddîn et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konuk, Ahmed Avnî. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. Haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Kotov, Fedot Afanasiyev. “Of a Journey to the Kingdom of Persia”. *Russian travellers to India and Persia [1624-1798]*, Kotov, Yefremov, Danibegov. Trc. P. M. Kemp. Ambala, Jullundur: Jiwan Prakashan Delhi, 1959.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Risâletü'l-i'tikâdi'l-İmâmiyye*. Trc. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-. *Tefsîrü'l-Ḳummî*. Thk. Muhammed Bâkır el-Muvahhid el-Ebtahî [?] el-İsfahânî. Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1435.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Erba'în fî imâmeti'l-e'immeti't-tâhirîn*. Thk. Seyyid Mehdi Recai. Kum: Matbaatü'l-Emîr, 1418.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. “Mûnisü'l-ebrâr”. *Mîraş-ı İslâmî-yi Îrân*. Tsh. Resûl Ca'feriyân. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1416.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-'ârifîn*. Critical ed. Ata Anzali, S. M. Hadi Gerami. Leiden | Boston: Brill, 2018.

- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. “Redd-i Şûfiyye”. *Mîraş-ı İslâmî-yi Îrân*. Tsh. Resûl Ca‘feriân. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'âşî Necefi, 1416.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-ahyâr: Tecziye ve tahlil der akâid ve ârâ'i mutaşavvifa*. y.y.: Silsile-i İntişârât-i Nûr, 1336.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir - Meclisî, Muhammed Takî. “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)”. *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*. Tsh. Resûl Ca‘feriân. Tahran: Neşr-i İlmi, 1388.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyri Risalesi: [Sufilerin İnanç ve Ahlakı]*. İstanbul: Semerkand, 2009.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Mahmûd b. Şerif, Abdülhalim Mahmud. Kahire: Matâbiu Müessesetü Dârü's-Şâb, 1409.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Mahmûd b. Şerif, Abdülhalim Mahmud. Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. 3. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Kutlu, Sönmez - Parlak, Nizamettin. “Mukaddime: Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî İshak b. Cebrâil (650/1252-735/1334)'in hayatı ve eserleri”. *Makâlât: Şeyh Safi buyruğu*. Mlf. Ebü'l-Feth Safiyyüddîn İshâk b. Emînidîn Cebrâil b. Sâlih b. Kutbiddîn Ebî Bekr Erdebîlî. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Küleynî er-Râzî, Ebü Ca‘fer Muhammed b. Ya‘kûb b. İshâk. *el-Fürû' mine'l-Kâfî*. Thk. Ali Ekber el-Gaffârî. 2. Bs. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1362.
- Küleynî er-Râzî, Ebü Ca‘fer Muhammed b. Ya‘kûb b. İshâk. *el-Uşûl mine'l-Kâfî*. Thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1381.
- Lecnetü'l-İlmiyye fî Müessesesi-i İmâm Sâdık. *Mu‘cemü Tabakâti'l-mütekellimîn*. 5 Cilt. Kum: Müessesesi-i İmâm Sâdık, 1424.
- Lewisohn, Leonard. “Sufism and the School of Isfahan: Tasawwuf and 'Irfan in Late Safavid Iran ('Abd al-Razzaq Lahiji and Fayd-i Kashani on the Relation of Tasawwuf, Hikmat and 'Irfan)”. *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750): the Safavid and Mughal Period*. Ed. Leonard Lewisohn - David Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Mahzûmî, Abdullah Muhammed Sirâceddin el-. *Şihâhu'l-aḥbâr*. İstanbul: ?, 1306.

- Maxwell Eaton, Richard. *Sufis of Bijapur : 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. Princeton: Princeton University, 1978.
- Mecid, Gulam Rıza Tabatabâî. “Muḳaddime”. *Şafvetü ’ş-şafâ’*. Mlf. Tevekkülü b. İsmâîl İbn Bezzâz. Tebriz: Tabeş, 1373.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Biḥârü ’l-envâr*. Kum: İhyaü’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1430.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Bist-u Penç Risâle-i Fârisî*. Thk. Seyyid Mehdi Recai, Seyyid Mar’âşî. Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Hazret-i Âyetullahi’l-Uzma Mar’âşî Necefî, 1412.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Hakku’l-yaḳîn*. Kum: Surûr, 1393.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. “Risâle-i Mâl-ı Nâşibî”. *Bist-u penç risâle-i Fârisî*. Seyyid Mehdi Recai, Seyyid Mar’âşî. Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-yi Hazret-i Âyetullahi’l-Uzma Mar’âşî Necefî, 1412.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. “Risâle-i Meclisî Derbâre-i Hekîmân, Uşûliyân ve Şûfiyân”. *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*. Resûl Ca’feriyân. Tahran: Neşr-i İlm, 1388.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *‘Aynü ’l-ḥayât*. Meşhed: Âsitâne-i Kuds-i Rezavî, 1390.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî. “Kitâbü’l-mes’ûlât”. *Mîraş-ı İslâmî-yi Îrân*. Resûl Ca’feriyân. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü’l-Uzmâ Mar’âşî Necefî, 1416.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-. *Levâmi’u Şâhibḳırânî*. Tahran/Kum: Kitâbfurûşî İsmâîliyyân, 1414.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-. *Ravzatü ’l-müttaḳîn*. Thk. Hüseyin Mûsevî Kirmânî, Ali Penâh el-Eştehârdî [?]. Kum: Bünyâd-i Ferhengi İslâmî Hâc Muhammed Hüseyin, 1413.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-. *Riyâzü ’l-mü’minîn ve ḥadâ’iku’l-müttaḳîn ve fıkhu’ş-şâlihîn*. Thk. Ali Fâzılî. Tahran: Sâzman-ı Teblîgât-ı İslâmî, 1389.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-. “Şerḥu Huṭbetü’l-beyân”. *Mîrâs-ı Hovze-i İsfahân*. İsfahan: Merkez-i Tahkikat-i Râyâne-yi Hovze-i İlmiyye, 1387.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-. “Şerḥu Şahîfeti’s-seccâdiyye”. *Mîrâs-ı Hovze-i İsfahân*. Ali Fâzılî. Tahran: Sâzman-ı Teblîgât-ı İslâmî, 1388.
- Mecmeu’l-Fikri’l-İslâmî. *Mevsû’atü müellifi’l-İmâmiyye*. 8 Cilt. Kum: Mecmeu’l-Fikri’l-İslâmî, 1428.

- Mehdî, Muslihuddîn. *A 'lâmü'l-İsfahân*. 3 Cilt. İsfahân: Sâzmân-ı Ferheng-i Nefrihi Şehrdârî İsfahân: 1386, t.y.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kutü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*. Trc. Muharrem Tan. 2. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Dîvân-ı Kebîr*. Haz. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957.
- Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Mesnevî*. Trc. Veled Çelebi İzbudak. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.
- Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Mesnevi-i Ma'nevî*. Haz. Ercan Uslu. Konya: Şehrdari Konya, 1384.
- Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Mesnevî-i Ma'nevî*. Trc. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Meybüdî, Kâdî Hüseyin Mîr b. Muînüddin. *Şerh-i Dîvân-ı 'Alî İbn Ebî Tâlib*. Tahran: y.y., 1285.
- Mîrlûhî, Seyyid Muhammed b. Muhammed. *Kifâyetü'l-mühtedî fî ma'rifet'l-Mehdî (Erba'în)*. Thk. Âyetullah Hâc Seyyid Mustafâ Şerîat Mûsevî İsfahânî. Kum: Dâru't-Tefsîr, 1426.
- Mîrlûhî, Seyyid Muhammed b. Muhammed. “Salvetü's-Şî'a ve kuvvetü's-şerî'a”. *Mîrâs-ı İslâmî-yi Îrân*. Şeyh Ahmed Âbidî. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, 1416.
- Molla Câmi, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Dîvân-ı Câmi*. Thk. Âlâhân Efsahzâd [?]. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîras-i Mektûb, 1378.
- Molla Câmi, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Eşî'atü'l-Lema'ât*. Thk. Mukaddem Gevherî. Kum: Bûstân-i Kitâb, 1383.
- Molla Câmi, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Nağdû'n-nuşûş fî şerhi Nakşi'l-Fuşûş*. Thk. Celâleddîn Âştîyânî. Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât Vizâret-i İrşâd-ı İslâmî, 1370.
- Molla Câmi, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefehâtü'l-üns min hazâretî'l-kuds*. Thk. W. Nassau Lees. Calcutta : W. N. Lees Press, 1858.
- Molla Câmi, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Peygamberlik Müjdeleri: Şevahidü'n-nübüvve*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.

- Morgan, David. "Rethinking Safavid Shi'ism". *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*. Ed. Leonard Lewisohn - David Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Muallim, Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin el-. "Muḳaddime-i muḥaḳḳıḳ". *Keşkül*. Mlf. Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed Âmilî. Kum: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1385.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî. *Hulâşatü'l-eşer fi a'yânî'l-ḳarnî'l-ḥâdî'aşer*. y.y., t.y.
- Muhsin Cihângîrî. "Muḳaddime-i muşahḥih". *Keşrü eşnâmi'l-câhiliyye*. Mlf. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1381hş.
- Mukaddes Erdebîlî [?], Ahmed b. Muhammed. *Ḥadîḳatü's-Şî'a*. Tsh. Sâdık Hasanzâde. Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1378.
- Mukaddes Erdebîlî [?], Ahmed b. Muhammed. *Ḥadîḳatü's-Şî'a*. Tsh. Kerîm Feyzî. Kum: Merkezi Paḥş, 1398.
- Müderriş Tebrîzî, Muhammed Ali. *Reyhânetü'l-edeb*. 8 Cilt. y.y.: Kitâbfurûşî-yi Hayyâm, 1374.
- Müessese-i İmâm Sâdık-İlim Heyeti. *Mevsû'atü Ṭabaḳâti'l-fuḳahâ*. 14 Cilt. Kum: Müessese-i İmâm Sâdık, 1418.
- Müeyyibillah, İbrâhîm b. Kâsım b. İmam. *Tabakatü'z-Zeydiyyeti'l-kübra*. Thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecih. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2001.
- Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *el-İrşâd*. 2. Bs. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyai't-Türâs, 1429.
- Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Taşḥîḥu'l-i'tiḳâdâtî'l-İmâmiyye*. Thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: el-Mütemerü'l-Âlemî li Elfıyyeti's-Şeyh el-Müfîd, 1381.
- Müntecibüddîn, Ali b. Ubeydullâh. *el-Fihrist (er-Râzî)*. Thk. Celaledin Muhaddis. Kum: Kitâbhâne-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, 1366.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâ'l-kütübî'l-Arabiyye, t.s.
- Namlı, Ali - Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. 475-490. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.

- Nasîbî, Kemâlüddîn Ebû Sâlim Muhammed b. Talha b. Muhammed el-Ceffâr en-. *Meţâlibü's-sûl fî menâkıbi âli'r-Resûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1419.
- Nasîrî, Muhammed Rızâ. *Eşer-i Âferînân*. 2. Bs. ?: Encümeni Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1384.
- Nasrâbâdî İsfahânî, Mîrzâ Muhammed Tâhir. *Tezkire-i Nasrâbâdî*. Thk. Vahîd Destgerdî. Tahran: Çâphâne-i Armağân, 1370.
- Nasrâbâdî, Muhsin Nâcî. *Fihristhâ-yı Hôdnevişt-i Feyd Kâşânî*. Meşhed : Âsitân-ı Kuds-i Razavî, 1377.
- Necâşî, Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs. *Ricalü'n-Necâşî, Fihrisü esmâ'i muşannifi's-Şi'a*. Thk. Mûsâ Şebîrî Zencânî. 6. Bs. Kum: Câmîâ-i Müderrisin Hovze-i İlmiyye-Kum, 1365.
- Necefî, Seyyid Mahmud Mar'âşî - Emînî, Muhammed Hüseyin. *Fihristvâre-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Âşâr-i 'İlmî-yi Feyd Kâşânî*. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'âşî Necefî, 2008.
- Necefî, Şihâbeddîn el-Hüseynî el-Maraşî en-. “Zehrü'r-Riyâz fî tercümet-i sâhibi'r-Riyâz”. *Riyâzü'l-'ulemâ' ve hiyazü'l-fuzalâ'*. Mlf. Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsbahânî. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşî el-Amme, 1403.
- Necmüddîn-i Kübrâ, Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*. Thk. Yusuf Zeydan. Kuveyt: Dar-ü Saâdi's-Sabâh, 1993.
- “Nesebnâme”. *Makâlât: Şeyh Safî buyruğu*. Haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Nesimi. “Nesimi Divanı”. 1260.
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/1133>.
- Netanzî, Mahmûd b. Hidâyetullah Afûştâî. *Nuķâvetü'l-âşâr fî zikri'l-aḥyâr*. Thk. İhsan İşrâkî. Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1373.
- Nurbahş, Seyyid Muhammed. “er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye”. *Professions de Foi de Deux Kubrawis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nûrbahş*. Haz. M. Molé. 17. Bulletin D'études Orientales, 1961.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Öngören, Reşat. “İbrâhim b. Edhem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öngören, Reşat. “Safîyyüddîn-i Erdebîlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Öz, Mustafa. “Meclisî, Muhammed Bâkır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özel, Ahmet. “Şüşterî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Pârsâ, Ebü'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed. *Faşlü'l-ḥiṭâb*. Thk. Muhammed b. Osmân b. Muhammed Şerîf. Taşkent: Matba-i Gulâmî?, 1331.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Trc. Şerafeddin Gölcük. 6. Bs. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2017.
- Quinn, Sholeh A. “Rewriting Ni‘matullâhî History in Safavid Chronicles”. *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*. Ed. Leonard Lewisohn - David Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Ravdâtî, Mîr Seyid Ahmed. “Muḳaddime-i Kitâb”. *Tühfe-i Hekîm Mü'min*. Mlf. Muhammed Mü'min el-Hüseynî Tabîb Tünükâbü'nî. y.y.:Kitâbfurûşî Mahmûdî, 1376.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Meṭâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. *A'lâmü'n-nübüvve*. Thk. Salâh es-Savî, Gulâm Rızâ A'vânî. Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1397hş.
- Râzî, Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasenî. *Tebşîratü'l-avâm fî ma'rifeti maḳâlâtî'l-en'âm*. Tsh. Abbas İkbal. Tahran: İntişârâtü Esâtîr, 1313.
- Recâî, Seyyid Mehdî. “Muḳaddime-i muḥaḳḳıḳ”. *Umdetü'l-maḳâl fî küfri ehli'd-dalâl*. Mlf. Şeyh Hasan b. Ali el-Kerekî Âmilî. Beyrut-Lübnan-Necef: Dâru'l-Endelus, 1340.
- Rıza Muhtârî, Muhsin Sâdıkî, ed. *Ġınâ, Mûsikî*. Kum: Müessese-i Bûstan-ı Kitâb, 1387.
- Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*. Ed. Karl John. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1968.
- Sadr, Seyyid Hasan. *Tekmiletu Emeli'l-âmil*. Thk. Hüseyin Ali Mahfûz, Abdülkerîm Debbâg. Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1429.
- Sadra, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî. *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Kum:, 1366.

- Sadrâ, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'aqliyyeti'l-erba'a*. Beyrut: İhyaü't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Sadrâ, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Keşrû eşnâmi'l-câhiliyye*. Thk. Muhsin Cihângîrî. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1381hş.
- Sadrâ, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Kitâbü'l-Meşâ'ir*. Thk. Mîrzâ İmâdü'd-devle. İsfahan: İntişârât-ı Mehdevî, t.s.
- Sadrâ, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Risâle-i Se Aşl*. Thk. Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1381hş.
- “Se Risâle Derbâre-i Ebû Müslim ve Ebû Müslim Nâmehâ”. *Mîraş-ı İslâmî-yi Îrân*. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1416.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani. Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1382.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *el-Ensâb*. Ta'lik: Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut : Dârü'l-Cinan, 1988.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Tefşîru es-Semerkindî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed. *el-Lüma': İslam Tasavvufu*. Trc. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Shakeb, M.Z.A. “The Role of the Sufis in the Clanging Society of the Deccan, 1500-1750”. *The Heritage of Sufism: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750) : the Safavid and Mughal Period*. Ed. Leonard Lewisohn - David Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Tezkiretü havâşşî'l-e'imme fî haşâ'îşi'l-e'imme*. Thk. Hüseyin Takizade. 2. Bs, 2 Cilt. Beyrut: el-Mecmaü'l-Alemi li-Ehli'l-Beyt, 1433.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed. *Kitâbü'l-İftihâr*. Thk. İsmail Kurban Hüseyin Ponavala. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- “Silsilenâmê”. *Makâlât: Şeyh Safî buyruğu*. Haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Simnânî, Ebü'l-Mekarim Rükneddin Ahmed Alaüddeve-i. *Kırk Meclis: Çihil Meclis*. Trc. Kübra Zümrüt Orhan. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.

- Simnânî, Ebü'l-Mekarim Rükneddin Ahmed Alaüddevle-i. *'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*. Thk. Necîb Mâyil-i Herevî. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1983.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek. *Hikmetü'l-İşrâk: İşrak Felsefesi*. Trc. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *İrşâdü'l-mürîdîn ve mecdü't-tâlibîn*. Trc. Mehmet Emin Fidan. İstanbul: Hacegân, 2000.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakâtü's-Sûfiyye*. Trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Fârîk beyne'l-muşannif ve's-sârih*. Thk. Hilâl Nâcî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürri'l-menşûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1432.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. "el-Ğavlü'l-eşbeh fî hadîs-i 'men 'arefe nefsehu fekad 'arefe rabbehû". *el-Hâvî li'l-fetâvî*. Abdülatîf Hasan Abdürrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Şâmlû, Velî Kûlî b. Dâvud Kûlî. *Kıssaşu'l-hâkânî*. Thk. Merhûm Doktor Seyyîd Hasan Sâdât Nâsirî. Tahran: Sâzmân-ı Çâb-ı İntişarat-ı Vizâret-i Ferhengi [...] İslâmî, 1381.
- Şebüsterî, Sa'düddîn Mahmûd b. Emîniddîn Abdilkerîm b. Yahyâ. *Gülşen-i Râz*. Trc. Abdülbâki Gölpinarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Nüzhetü'l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. Trc. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve'n-nihâl: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Emâli'l-Murtazâ: Gururü'l-fevâ'id ve dürrerü'l-ğalâ'id*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. y.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.
- Şeybî, Kâmil Mustafa. *eş-Şıla beyne't-taşavvuf ve't-teşeyyu'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Emâli's-şadûk*. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1389.

- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Şevâbü'l-a'mâl ve 'ikâbü'l-a'mâl*. Thk. Hüseyin Alemî. Kum: Talîatü Nûr, 1431.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Uyûnü aḥbâri'r-Rızâ*. Thk. Mehdî el-Hüseynî el-Lâcûrdî [?]. 2 Cilt. Kum: Dârü'l-İlm, 1377.
- Şirazi, Ebu Abdullah Muslihuddin Sa'di-i. *Gülistan*. Trc. Hikmet İlaydın. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991.
- Şîrâzî, Ebû Muhammed Sa'dî Müşerrifüddîn (Şerefüddîn) Muslih b. Abdillâh b. Müşerrif. *Bostân*. Trc. Hikmet İlaydın. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Şîrâzî, Muhammed Ma'sum. *Tarâikü'l-ḥakâik*. Tahran: Kitabhâne-i Senai, 1382.
- Şîrâzî, Ümmü Seleme Begüm [?]. *Câmi'u'l-külliyât*. Şiraz: ?, 1353.
- Şîrvânî, Hüseyin b. Abdullah. "Aḥkâmu'd-dîniyye fî tekfîr Kızılbâş". *Mîraṣ-ı İslâmî-yi İrân*. Tsh. Resûl Ca'feriyân. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1416.
- Şîrvânî (öl. 1253/1837), Mirza Zeynelabidin. *Bustânu's-seyâha*. Tahran: Ahmedî, 1315.
- Şîrvânî (öl. 1253/1837), Mirza Zeynelabidin. *Ḥadâ'iku's-seyâha*. Tsh. Hibetullah Cezbî. Tahran: Sâzmân-ı Çâb-ı Dânişkâh, 1348.
- Tabatabaî, Allâme Hüseyin - Corbin, Henry. *Söyleşiler*. Trc. İsmail Bendiderya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Tabersi, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib. *el-İhticâc*. Kum: intişârâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1380.
- Tabersî, İmâduddîn Hasan b. Ali. *Esrârü'l-imâme*. Thk. Kismü'l-Kelâm. Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1422.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i. *Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Tahrânî Aga Büzürg-i. *Tabakâtu a'lami's-Şî'a*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1430.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Tahrânî Aga Büzürg-i. *Tabakâtu a'lami's-Şî'a: Kevâkibü'l-Müntezira*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1430.
- Tebri'zî, Ali b. Musa. *Mirâtü'l-kütüb*. Thk. Muhammed Ali Hâirî, Ali Sadrâyî Hüyî. Kum: Kitabhâne-i Umûmî Hazreti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1414.
- Temîmdârî, Ahmed. *İrfân ve Edeb der Asr-ı Şafevi*. y.y.:İntişarat-ı Hikmet, 1372.

- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. İstanbul: Elis Yayınları, 2007.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-. *el-Câmi 'u'l-kebîr*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tosun, Necdet. "Nurbahşiyîye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-Fihrist*. Thk. Muhammed Sâdık Âl Bahrululûm. Kum: Menşûrât-ı eş-Şerif er-Rızâ, t.y.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-İktisâd*. Thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Mûsevî. Kum: Delîl-i Mâ, 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Kitâbü'l-Gaybe*. Thk. İbadullah Tahrani, Ali Ahmed Nasîh. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Mebsûât fî fîkhi'l-İmâmiyye*. Thk. Seyyid Muhammed Taki el-Keşfi. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1387.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b Muhammed b Hasen. "Mebde ve Meâd". *Üç Risale*. Trc. Harun Işık. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b Muhammed b Hasen. *Seçkinlerin Ahlakı : Evsafü'l-eşraf*. Trc. Anar Gafarov. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b Muhammed b Hasen. "Şerhu'l-İşârât". *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Süleyman Dünya. 3. Bs. Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Tünükâbünî, Mirza Muhammed. *Kışaşı'l-'ulemâ'*. 3. Bs. Tahran : İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1383.
- Tünükâbünî, Şeyh Hüseyin. "Risâle der Vahdet-i Vücûd". *Müntehabât-ı ez âsâr-ı hükema-yı ilahi-yi İrân*. Thk. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî. ; Kum: Merkez-i İntişarat-ı Defter, 1363.
- Türer, Osman. "Hilyetü'l-Evliyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Türkman, Hâce İskender Bey Münşî. *Târîh-i Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*. Thk. Ferîd Murâdî. 2 Cilt. Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Nigâh, 1390.
- Türkman, Hâce İskender Bey Münşî. *Zeyli Târîh-i Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî*. Thk. Ferîd Süheylî Hansârî. Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1318.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'aşî Hüseyinî Nurullah. *eş-Şavârimü'l-mührika fî cevâbi's-Şavâ'iki'l-muhrika*. Thk. Celâleddin el-Hüseyinî. Tahran: Şirket-i Sihâmî, 1367.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'aşî Hüseyinî Nurullah. *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtıl*. Nşr. Ayetullah es-Seyyi Necefi. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî, 1986.

- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'aşı Hüseyini Nurullah. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. Tsh. Seyid Ahmed, Abdu Menâfi. Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1354.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'aşı Hüseyini Nurullah. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. ?: Dâru'l-Hişâm, ts.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'aşı Hüseyini Nurullah. *Meşâ'ibü'n-nevâşib fi'r-redd-i Nevâkızu'r-revâfîz*. Thk. Kays Attâr. Kum: İntişârâtı Delîli Mâ, 1426.
- Uludağ, Süleyman. "Giriş". *Evliya tezkireleri*. Mlf. Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uslu, Recep. "Bedüddin Kutbülmedâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Üzüm, İlyas. "Ni'metullah el-Cezâirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Edhem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Yahyâ, Osman İsmail. "Muḳaddime-i muḥakkıḳ". *Câmi'ü'l-esrâr ve menba'ü'l-envâr; Risâletü naḳdi'n-nuḳûd fî ma'rifeti'l-vücûd*. Mlf. Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Ali b. Haydar Âmulî. ; Beyrut: Müessetü't-Târîhi'l-Arabî, 1426.
- Yassâvulî [?], Ali Hayderî. "Muḳaddime-i muṣaḥḥih". *Fevḥâtü'l-ḳuds: der menâḳib, kerâmât ve ḥâriku âdât-i E'imme-i İsnâ'aşeriyye*. Mlf. Mîr Yûsuf Ali Hüseyinî Esterâbâdî. Kum: Habîb, 1390.
- Yıldırım, Rıza. *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Yiğit, Fevzi. "Önsöz". *Cahiliye putlarını kırmak*. Mlf. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2021.
- Zâhidî, Hüseyin b. Abdâl. *Silsiletü'n-nesebi Şafeviyye*. Berlin: Çâphâne-i İrânşehr, 1343.
- Zargar İsfahânî, Necîbüddîn Rızâ. *Seb'ü'l-meşânî*. Şiraz: Matbaa-yı Ahmedî, 1342.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki gavamizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Cüsticû der Taşavvuf-i İran*. Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1367.

Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Dunbâle-i Cüsticû der Taşavvuf-i İran*. 11. Bs. Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1396.

3. Tezler

Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Anzali, Ata. *Safavid Shi'ism, the Eclipse of Sufism and Emergence of 'Irfân*. Texas: Rice University, Doktora tezi, 2012.

Çelenk, Mehmet. *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Doğan, Muhammed Osman. *Tecrîdü'l-İtikâd Şârihlerinde İmâmet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2018.

Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. *Mukaddime, tashîh ve tahşîye-i "Hidâyetnâme-i Mollâ Edhem Halhâlî"*. İsfahân: Dânişgâh-i İsfahân, Doktora tezi, haz. Vernûsfâderânî? Tâhire Kâkûyi, 1390.

Işılak, Halil. *Irak'ta Mercî-i Taklid Kurumu*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

İbn Bezzâz, Tevekkülü b. İsmâil. "Safvetü's-safâ'nın Tamamının Farsça'dan Türkçe'ye Tercümesi". *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri ve menkıbeleri*. Trc. Serap Şah. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

Keyvani, Mehdi. *Artisans and guild life in the later Safavid period*. Durham University, Doktora Tezi, 1980.

Şah, Serap. *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

Zâhidî, Hüseyin b. Abdâl. *Beyânü'l-esrâr (Şerhu Misbâhi's-şerî'a)*. İsfahân: Dânişgâh-i İsfahân, Yüksek lisans tezi, thk. Meryem Ensârî, 1389.

Zâhidî, Hüseyin b. Abdâl. *Beyânü'l-esrâr (Tashîh-i 'intikâdî)*. Meşhed: Dânişgâh-i Firdevsî Meşhed, Yüksek lisans tezi, thk. Sağarî (?) Tahmâsbî, 1391.

4. Makaleler

Açıkel, Yusuf. "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir' Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1998): 173-200.

Akpınar, Ömer Faruk. "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri,". *Usûl: İslam Araştırmaları*. 22 (2014): 115-167.

- Âmilî, Seyyid Ahmed Hüseyin Alevî el-. “el-Ma‘ârifü’l-ilâhiyye (Şerh-i hadîs-i men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe rabbehû)”. *Mîrâs-ı Hadîs-i Şîa*. thk. Mehdî Mehrîzî [?], 12 (1383): 19-30.
- Anzali, Ata. “The Emergence of the Zāhabîyya in Safavid Iran”. *Journal of Sufi Studies*. 2013. 149-175.
- Arjomand, Said Amir. “Safevi Dönemi İran’ında Dini Taşkınılık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722)”. *Cappadocia Journal of History*. Trc. Namiq Musalı. 7 (2016): 160-195.
- Aşkar, Mustafa. “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXIX* (1999): 535-563.
- Aydın, Süleyman. “Kur’ân ve Sünnet Işığında Firavun’un İmânı Meselesi”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/26* (Şubat 2014): 121-148.
- Ca’feriyân, Resûl. “İntikâd ez Vaz’iyyet-i Câmî‘a-i Dînî-yi Asr-ı Şafevî”. *Keyhân-i Endîşe*. 37 (1370): 155-165.
- Ca’feriyân, Resûl. “Rûyârûyi-yi Fakîhân ve Şûfiyân der Asr-ı Şafeviyyân”. *Keyhân-i Endîşe*. 33 (1369): 101-127.
- Ca’ferpûr, Celâl - Tâhmâsbî, Sâsân. “Mu‘arrifi u Şinâsî Muhâcirân-i Geylânî Hind, bâ Tekiyye ber Dekken”. *Fasıl-nâme-i Mutâlaât-ı Şibhi Kârre-i Dânişgâh-i Sîstân ve Belûçistân*. 31 (1396): 45-62.
- Çift, Salih. “Gazzalî Öncesi Mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’le İlgili Görüşleri”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005): 165-174.
- Çift, Salih. “Hatmu’l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320-932)”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VI/15 (2005): 351-376.
- Çûgâniyân [?], Dâvûd. “Seb‘u’l-Meşânî, temâm-ı nâtemâm-ı Meşnevi”. *Edebiyât-ı Fârisî (Dânişgâh-i Âzâd-ı Meşhed)*. 19 (1387): 7-35.
- Demircan, Adnan. “Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Kerbela Olayına Yaklaşımları”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Sempozyum) I* (Sivas 2010): 295-308-.
- Furat, Ahmed Subhî. “al-Hakim al-Tirmizi ve al-Radd ‘Ala’l-Rafıza Adlı Risâlesi”. *Şarkiyat Mecmuası*. 6 (1966): 23-46.
- Gabbâdî, Hâmid - Cevâdî, Kâsım. “Gerâyeşhâ-yi Şehîd-i şânî be tasavvuf ve ‘irfân-ı islâmî”. *Fasıl-nâme-i İlmî-Pejîtheşî Şîaşinâsî*. 35 (2011 1390): 45-72.

- Gayyûmzâde [?], Mahmûd. “Costârî der Edebiyât-ı ‘İrfânî Muhakkık Erdebîlî bâ Nigâhî be Kitâb-ı Riyâzü’l-‘Ârifin”. *Mutâlaât-ı Nakd-ı Edebî*. 24-25 (1390): 1-20.
- Gökbulut, Süleyman. “Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/30 (2016): 269-297.
- Gökbulut, Süleyman. “Seyyid Haydar Âmülî ve Câmi’u’l-Esrâr ve Menba’u’l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf Şiîlik İlişkisi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 37 (2016): 45-71.
- Gökbulut, Süleyman. “Sünnî Bir Tarikatın Şiîleşen Kolları: Kübreviyye- Şiîlik İlişkisi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. XIII/ 3 (2008): 285-308.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Said Huseyn ibni Gaybî”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XVII/1-4 (1956 1955): 73-126.
- Halhâlî, Vâiz Edhem Uzletî. “Tefsîr-i Nûr Edhem Halhâlî (Mişbâhu mişkât)”. *Âfâk-ı Nûr*. 14 (1390): 299-422.
- Işılak, Halil. “İmâmiye Şîası’nda Mercî-i Taklîd Seçimi: Teorik ve Pratik Açından Değerlendirme”. *Bilimname : Düşünce Platformu*. 36 (Şubat 2018): 351-373.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. “Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Mustafa Öztürk - Ali Bolat II/6 (2001): 265-302.
- Kahraman, Hüseyin. “Şîa’da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve ‘Nûh’un Gemisi’ Benzetmesi”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3 (2004): 175-187.
- Kalaycı, Mehmet - Tan, Muzeffer. “Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LXII/1 (2021): 1-90.
- Kaplan, Doğan. “Farsça Yazılmış İlk Makalat Eseri: Beyânu’l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* VI/1 (2013): 45-91.
- Kaplan, Doğan. “Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiîleştirme Politikaları”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XIII/3 (2008): 183-203.
- Karadağ Çınar, Gülay. “Meşhed Sınırında Sünnî ve Şiî Ulema Arasındaki Müzakereler”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 6 (2013): 201-219.
- Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b Şâh Murtazâ b Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i. “Risaletü Muḥakeme beyne’l-mütaşavvıfa ve ğayrihim”. *Neşriyye-i Dânişkede-i*

- Edebiyyât-i Tebrîz*. thk. Muhammedtakî Dâniş Pezûh, 9/Tâbistân (1336): 113-134.
- Kutlu, Sönmez. “Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahriâtı: Safvetu’s-Safâ’nın Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/20 [Mevlânâ’ya Armağan Sayısı] (2007): 21-32.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî. “Tashîh ve intikâdî risâle-yi Teşvîku’s-sâlikîn Molla Muhammed Takî Meclisî”. *Câvîdân-i Hired*. Ed. Muhammed Ali Tâvûsî - Muhammed Rızâ İsfendiyâr. 21 (1391): 75-108.
- Merdânî, Fîrûz. “Müezzîn Hôrâsânî, şâir-i Ehl-i beyt ve ârif-i bozorg-i silsile-i Zehebiyye”. *Nâme-i Ferhengistân* 10/2 (t.s.): 63-75.
- Mirjafari, Hossein - Perry, J. R. “The Haydarî-Nicmatî Conflicts in Iran”. *Iranian Studies* 12/3/4 (1979): 135-162.
- Müellifi Meçhul. “Havâşî Risaletü Muḥakeme beyne’l-mutaşavvıfa ve ğayrihim”. *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-i Tebrîz*. thk. Muhammedtakî Dâniş Pezûh, 9/Tâbistân (1336): 113-134.
- Nesefî, Ömer. “Kitabün fî mezahibî’l-mutaşavvıfa”. *Diyanet İlmî Dergi*. Trc. Süleyman Uludağ XVIII/3 (1979): 167-173.
- Newman, Andrew J. “Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the ḥadîqat Al-Shî’a Revisited”. *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*. 37:1 (1999): 95-108.
- Rapoport, Michael A. “Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî Sünnî miydi Şîî miydi? Biyobibliyografik Kaynaklar Üzerine Bir Araştırma”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 5/2 (2019): 113-137. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.5.2.M0072>.
- Ridgeon, Lloyd. “Short Back and Sides: Were the Qalandars of Late Safavid Iran Domesticated?” *Journal of Sufi Studies*. 6 (1) (2017): 82-115.
- Rizvi, Sajjad H. “Sayyid Ni‘mat Allāh al-Jazā’irî and his Anthologies: Anti-Sufism, Shi‘ism and Jokes in the Safavid World”. *Die Welt des Islams*. 50 (2010): 224-242.
- Şimşek, Halil İbrahim. “İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî’nin (ö. 1034-1624) Şîa ve Ehl-i Beyt’e Bakışı”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* IV/3 (2004): 199-209.

- Yezdânî, Ali Ekber. “Pûl-i Îrân der Dôvre-i Şafeviyye”. *Peyâm-ı Behâristân*. 15 (1391): 1070-1074.
- Yıldırım, Rıza. “Anadolu’da İslamiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslam Yorumunun Sünni-Alevi Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Osmanlı Araştırmaları*. 43 (2014): 93-124.
- Yılmaz, Hüseyin. “İran’dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti’nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şîrvânî’nin Mesiyanik Çağrısı”. *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar (Editörlü kitap)*. 2015. 299-309.
- Yoncalık, Yalçın. “Bir Şîî Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu’l-Avâm”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (2020): 221-244.
- Zâhidî, Hüseyin b. Abdâl. “Risâle-i Şîfâtü’l-‘uşşâk”. *Peyâm-ı Behâristân*. thk. Hüseyin Nasîrbâgibân, 29 (1396): 172-190.

ÖZET

Işlak, Halil, Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez KUTLU, 477 s.

Bu tezde Safevîler dönemi İmâmiyye Şîası mensupları arasındaki tasavvuf düşüncesi üzerine tartışmalar ele alınmıştır. Bu konuda oluşan edebiyat, kutuplaşmanın tarafları ve Şîîler arasında tasavvuf üzerine kutuplaşmaya sebep olan fikri ve sosyo-ekonomik unsurlar incelenmiştir.

Birinci bölümde, Safevîler döneminde Şîî düşüncede tasavvuf düşüncesinin karakteristik özellikleri, temsilcileri ve tasavvuf düşüncesi üzerine kutuplaşmanın sosyal, dini ve ekonomik yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Safevîler dönemi Şîî düşüncesinde tasavvuf karşıtlığı ve müdafaasına yönelik kaleme alınan metinlerin tahlili yapılmış ve metinlerin birbirleriyle ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, “Tematik Tartışmalar” başlığı altında tasavvuf geleneğinin temel konularından olan zikir, riyâzet ve marifet gibi konular üzerine tasavvuf muhalifleri ve Şîî sûfiler arasındaki tartışmalara değinilmiş, “Sûfî Şahsiyetlerin Mezhebî Aidiyetleri Üzerine İddialar” başlığı altında Hallâc, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Safiyyüddîn Erdebîlî gibi meşhur sûfilerin mensup oldukları mezheplere dair iddialar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Safevîler, İmâmiyye Şîası, Tasavvuf, Şîî Sûfiler, Şîî Tasavvuf Karşıtları

ABSTRACT

Işılak, Halil, Discussions on Sufi Thought in the Imamiyya Shia of the Safavid Period, PhD Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Sönmez KUTLU, 477 p.

In this thesis, the discussions on the idea of Sufism among the members of the Imamiyya Shia of the Safavid period are discussed. The literature on this subject, the parties to the polarization, and the intellectual and socio-economic elements that caused the polarization on Sufism among the Shiites were examined.

In the first chapter, the characteristics and representatives of Sufi thought in Shiite thought during the Safavid period and the social, religious and economic aspects of polarization on Sufi thought were tried to be determined.

In the second part, the texts written for the opposition and defense of Sufism in the Shiite thought of the Safavid period were analyzed and the relationship of the texts with each other was tried to be revealed.

In the third chapter, under the title of "Thematic Discussions", the debates between the opponents of Sufism and Shiite Sufis on subjects such as dhikr, wisdom and ingenuity, which are the main subjects of the Sufi tradition, are mentioned. Under the title of "The Claims on the Sectarian Belonging of the Sufi Personalities", the allegations about the sects to which famous Sufis such as Hallaj-ı Mansur, Ibn al-Arabi, Mawlana and Sheikh Safiyuddin Ardabili, belonged are discussed.

Keywords: Safavids, the Imamiyya Shia, Sufi Thought, Shiite Sufis, Shiite Opponents of Sufism

EK1: Muhammed b. Nizâm Asâm, *Hidâyetü'l-'avâm ve fazîhatü'l-li'âm* (Naşîhatü'l-kirâm ve fazîhatü'l-li'âm), Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10369, 129a

