

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Aidiyet · Otorite · Ağ · Tarikat · Ezoterik Yapılar

CİLT I

Kavramdan İlk Tarikatlara

Bölüm 1-25

HTTB DÜŞÜNCE

KörEbE · 2026

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Aidiyet, Otorite, Ağ, Tarikat ve Ezoterik Yapılar

CİLT I

Kavramdan İlk Tarikatlara (Bölüm 1–25)

HTTB Düşünce

2026

ESERİN CİLT PLANI

Cilt I — Bölüm 1–25: Kavramdan ilk tarikatlara

Cilt II — Bölüm 26–43: Tarikatlaşma

Cilt III — Bölüm 44–62: Fütüvvet, ahilik ve kapalı cemaatler

Cilt IV — Bölüm 63–80: Ezoterik ve bâtinî cemaatler

Cilt V — Bölüm 81–93: Cemaatten devlete

Cilt VI — Bölüm 94–109: Osmanlı ve 1826 kırılması

Table of Contents

ESERİN CİLT PLANI.....	3
ÖNSÖZ.....	6
BİRİNCİ KISIM.....	14
CEMAATİ ANLAMAK: KAVRAM, YÖNTEM VE KAYNAKLAR.....	14
BÖLÜM 1 — “CEMAAT” NEDİR?.....	15
BÖLÜM 2 — CEMAATLEŞMENİN TEMEL UNSURLARI.....	25
BÖLÜM 3 — ARAŞTIRMANIN CEMAAT SINIFLANDIRMASI.....	37
BÖLÜM 4 — KAYNAK PROBLEMİ.....	52
BÖLÜM 5 — CEMAAT TARİHİ YAZMANIN PROBLEMLERİ.....	66
İKİNCİ KISIM.....	78
İLK MÜSLÜMAN CEMAAT: CEMAATLEŞMENİN KURUCU DÖNEMİ	78
BÖLÜM 6 — MEKKE’DE İLK MÜSLÜMAN TOPLULUK.....	78
BÖLÜM 7 — HABEŞİSTAN TECRÜBESİ.....	93
BÖLÜM 8 — MEDİNE’DE CEMAATTEN ÜMMETE.....	107
BÖLÜM 9 — ASHÂB-I SUFFE.....	122
BÖLÜM 10 — HZ. PEYGAMBER’İN VEFATINDAN SONRA CEMAAT	136
ÜÇÜNCÜ KISIM.....	152
İLİM HALKALARINDAN DİNÎ AĞLARA.....	152
BÖLÜM 11 — MEDİNE İLİM ÇEVRELERİ.....	153
BÖLÜM 12 — MEKKE İLİM ÇEVRELERİ.....	169
BÖLÜM 13 — KÜFE DİNÎ VE İLMÎ AĞLARI.....	183

BÖLÜM 14 — BASRA ÇEVRELERİ.....	197
BÖLÜM 15 — ŞAM VE DİĞER MERKEZLER.....	210
DÖRDÜNCÜ KISIM.....	223
ZÜHD HAREKETİNDEN TASAVVUF CEMAATLERİNE.....	223
BÖLÜM 16 — İLK ZÂHİDLER VE ZÜHD HALKALARI.....	223
BÖLÜM 17 — BASRA ZÜHD ÇEVRESİ.....	233
BÖLÜM 18 — BAĞDAT TASAVVUF ÇEVRESİ.....	246
BÖLÜM 19 — HORASAN TASAVVUF ÇEVRELERİ.....	261
BÖLÜM 20 — MELÂMETÎLİK.....	280
BÖLÜM 21 — İLK SÛFÎ CEMAATLERİN SOSYAL YAPISI.....	297
BEŞİNCİ KISIM.....	319
TARİKATLAŞMA: CEMAATİN KURUMSALLAŞMASI.....	319
BÖLÜM 22 — ŞEYHTEN TARİKATA.....	319
BÖLÜM 23 — KÂDİRİYYE.....	340
BÖLÜM 24 — RİFÂİYYE.....	366
BÖLÜM 25 — SÜHREVERDİYYE.....	387
KAYNAKÇA.....	407
CİLT I SONU.....	440

ÖNSÖZ

İslam Tarihinde Cemaatleşmeyi Bir Bütün Olarak Okumak

Bu çalışmanın çıkış noktası basit görünen, fakat tarih boyunca tek bir kavrama sığdırılması güç bir sorudur: Müslüman toplumlarda insanlar dinî aidiyetlerini hangi topluluk biçimleri içinde yaşadılar, bu topluluklar nasıl kuruldu, nasıl devam etti, nasıl bölündü ve iktidarla karşılaştıklarında nasıl dönüştü? İslam tarihinin siyasî, fikrî ve tasavvufî tarihine dair çok geniş bir literatür bulunmasına rağmen, cemaatleşmeyi ilk Müslüman topluluktan çağdaş küresel ve dijital ağlara kadar aynı analitik sorularla takip etmek farklı disiplinleri bir araya getirmeyi gerektirir. Bu eser, tam da bu nedenle, mezhepler tarihinin, tarikatlar tarihinin veya modern dinî hareketler literatürünün tekrarı olmayı değil; bunların kesiştiği yerde ‘cemaatleşme’yi başlı başına tarihsel bir inceleme nesnesi hâline getirmeyi amaçlamaktadır.¹

Burada ‘cemaat’ kelimesi, tarih boyunca birbirinden çok farklı şekillerde örgütlenmiş Müslüman toplulukların tümünü birbirine eşitleyen gevşek bir üst etiket olarak kullanılmayacaktır. Bir hadis halkası ile tarikat, bir fütüvvet örgütü ile dâvet teşkilatı, bir tasavvuf silsilesi ile siyasî hareket, bir vakıf ağı ile ezoterik ve derecelendirilmiş bir topluluk aynı şey değildir. Çalışmanın temel ilkesi, bu yapıların aralarındaki farkları silmeden, hangi şartlarda ‘topluluk’ ürettiklerini karşılaştırabilmektir. Tasavvuf tarihinin zühhd çevrelerinden kurumsallaşmış tarikatlara doğru gelişimi üzerine yapılan araştırmalar da, manevî öğretinin

¹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 3. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

yanında örgütsel biçim, mekân, silsile, disiplin ve toplumsal ağların ayrıca incelenmesi gerektiğini göstermektedir.²³

Bu sebeple eserin ana konusu mezhepler değildir. Mezhepler, yalnızca cemaatleşmenin tarihsel bağlamını anlamak için gerekli oldukları yerlerde ele alınacaktır. Bir itikadî ayrışmanın yeni bir topluluk, otorite merkezi, dâvet ağı veya kapalı aidiyet biçimi üretmesi bizim için önemlidir; ancak doktriner görüşlerin bütün ayrıntıları, bu çalışmanın temel sorusuna hizmet etmediği ölçüde merkezî bir yer tutmayacaktır. Aynı ölçüt tarikatlar için de geçerlidir. Tarikatların öğretisi, zikri, erkânı ve manevî dili incelenecek; fakat asıl dikkat, bu öğretilerin nasıl kalıcı insan ağlarına, kurumlara, silsilelere, vakıflara, eğitim mekanizmalarına ve bölgesel yahut sınır aşan yapılara dönüştüğünde olacaktır.⁴

Eserin en geniş ve en dikkatli araştırma alanlarından birini ezoterik, bâtinî, inisiyatik ve kapalı cemaatler oluşturacaktır. Bu tercih, söz konusu yapıları olağanüstü veya gizemli göstermek için değil; kaynak problemlerinin, iç-dış bilgi ayrımının, derecelendirilmiş öğretimin, takıyye veya gizlilik pratiklerinin, güçlü liderlik modellerinin ve kimi örneklerde devletle açık çatışmanın tarih yazımını olağan cemaatlerden daha güç hâle getirmesi sebebiyledir. İsmâîlî dâvet teşkilatı, Karmatîler, Fâtımî dâvet ağı, Nizârî-Alamut yapılanması, Suriye Nizârîleri, Tayyibî çevreler ve daha sonraki kollar bu çerçevede ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. İsmâîlî tarihinin farklı dönemlerini aynı tarihsel süreklilik içinde ele alan modern araştırmalar, dağınık ve çoğu zaman hasım kaynaklardan gelen verilerin eleştirel bir yöntemle yeniden kurulmasının zorunlu olduğunu göstermektedir.⁵

Hasan Sabbâh ve Alamut merkezli Nizârî yapılanması bu eserde özel bir dosya olarak değerlendirilecektir. Popüler kültürde ‘Haşhaşîler’ adıyla dolaşıma giren anlatıların büyük bir kısmı, tarihsel olgu ile Haçlı, Sünnî polemik, seyahatname ve daha geç dönem Avrupa anlatılarının birbirine karışmasıyla oluşmuştur. Bu nedenle fedâîlik, hedefli siyasî şiddet, Alamut’un kale ağı, dâî

² Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

³ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

⁴ Nile Green, *Sufism: A Global History* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012).

⁵ Farhad Daftary, *The Isma'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

teşkilatı, liderlik, eğitim, toplumsal hayat ve ekonomik düzen ayrı başlıklarda incelenecek; ‘haşhaş’, ‘sahte cennet’ veya mutlak itaat gibi meşhur anlatılar ise kaynak katmanları karşılaştırılarak sınanacaktır. Hodgson’un erken Nizârîler üzerine klasik çalışması ile Daftary’nin hem İsmâîlî tarihine hem ‘Assassin’ efsanelerinin oluşumuna ilişkin araştırmaları bu bölümün temel modern referansları arasında olacaktır.⁶⁷

Çalışmanın ikinci büyük yatay eksenini devlet-cemaat ilişkisidir. Hiçbir cemaat yalnız kendi iç öğretisi ve mensupları üzerinden okunmayacaktır. Bir yapının hangi iktidar döneminde himaye gördüğü, hangi dönemde sınırlandırıldığı, vakıf veya mali imtiyaz elde edip etmediği, sarayla, bürokrasiyle, askerî yapıyla veya ulema çevreleriyle nasıl ilişki kurduğu; ne zaman muhalefete yöneldiği, ne zaman devlet tarafından tehdit olarak algılandığı ve bazı örneklerde nasıl siyasî iktidara dönüştüğü sistematik olarak izlenecektir. Safeviyye’nin tarikat ağından hanedana ve devlete uzanan dönüşümü, Senûsiyye’nin farklı siyasî iktidar ve sömürge yönetimleriyle ilişkileri, Osmanlı’da tarikatların saray, ulema ve askerî kurumlarla farklı düzeylerde kurduğu bağlar veya modern dönemde vakıf, eğitim, medya ve siyasî alan üzerinden oluşan ilişkiler bu yöntemin ayrı tarihsel biçimlerini gösterecektir. Osmanlı Nakşibendîliğinin yayılışını yalnız doktrin üzerinden değil, sosyal çevreler ve siyasî-kültürel ağlarla birlikte ele alan araştırmalar bu yaklaşımın verimliliğine önemli bir örnek sunar.⁸

Devlet-cemaat ilişkisi tek yönlü bir tahakküm yahut himaye şemasıyla açıklanmayacaktır. Devletlerin cemaatleri kullanması kadar cemaatlerin devletle pazarlık etmesi; siyasî iktidarın meşruiyet araması kadar dinî otoritelerin koruma, kaynak veya nüfuz araması; merkezî yönetimin denetimi kadar yerel yöneticilerin farklı ittifaklar kurması da hesaba katılacaktır. Aynı cemaatin bir bölgede desteklenirken başka bir bölgede takip edilmesi, bir hükümdar döneminde yakınlık görürken sonraki dönemde yasaklanması veya merkez ile taşra arasında farklı muamele görmesi mümkündür. Bu nedenle ‘devlet destekledi’ veya ‘devlet

⁶⁷ Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis* (London/New York: I.B. Tauris, 1994).

⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* (s-Gravenhage: Mouton, 1955).

⁸ Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqşibandîs in the Ottoman World, 1450–1700* (Albany: State University of New York Press, 2005).

yasakladı' gibi tek cümlelik hükümler yerine, ilişki tarihsel dönemlere ve somut aktörlere ayrılacaktır.

Bu eser ayrıca coğrafyayı tali bir unsur saymayacaktır. İslam tarihi boyunca cemaatleşme, yalnız fikirlerin değil, yolların, şehirlerin, sınır bölgelerinin, ticaret güzergâhlarının, hac hareketliliğinin, medreselerin, tekkelerin, ribâtların, zaviyelerin, hanların, pazarların ve daha sonra matbaa, demiryolu, posta, gazete, radyo, televizyon ve internet gibi iletişim araçlarının tarihidir. İslam toplumlarını çok merkezli ve geniş coğrafi dönüşümleri içinde ele alan genel tarih çalışmalarının gösterdiği üzere, aynı dinî gelenek farklı sosyal ve siyasî çevrelerde birbirinden oldukça farklı kurumsal biçimler üretebilir. Bu sebeple çalışma, Arabistan ve merkezî İslam coğrafyasından ibaret olmayacak; Kuzey ve Sahra Altı Afrika, İran, Orta Asya, Kafkasya, Anadolu, Balkanlar, Hint alt kıtası, Güneydoğu Asya, Çin, Avrupa, Amerika ve diğer diaspora alanlarını da kapsayacaktır.⁹

Cemaatlerin tarihini yazmak aynı zamanda kaynakların sessizliğini, tarafgirliğini ve dilini sorgulamak demektir. Bazı hareketler kendi tarihlerini kaleme almış, bazıları çoğunlukla rakiplerinin metinlerinden tanınmış, bazıları ise uzun süre sözlü aktarım, menâkıbnâme veya iç yazışma yoluyla hafızasını korumuştur. Bir devlet arşivindeki 'fesat', 'eşkiya', 'sapkınlık' veya 'gizli cemiyet' nitelemesi tarihçinin doğrudan hükmü olamaz; aynı şekilde bir cemaatin kendi kurucusuna ilişkin keramet, seçilmişlik veya kesintisiz silsile anlatısı da eleştirilmeden tarihsel gerçeklik olarak aktarılamaz. Her iki kaynak grubu da kendi bağlamı, amacı, dili ve muhatabı içinde okunacaktır. Bu yöntem özellikle ezoterik yapıların tarihi bakımından vazgeçilmezdir; 'Assassin' anlatılarının nasıl oluştuğuna dair modern historiografik çalışmalar, düşman anlatıları ile sonradan üretilen efsaneleri ayırmanın önemini açık biçimde ortaya koymuştur.¹⁰

Bu yaklaşım, eserin kullandığı kavramların da tarihsel denetime tabi tutulmasını gerektirir. 'Cemaat', 'tarikât', 'örgüt', 'hücre', 'propaganda', 'radikalleşme', 'paralel yapı' veya 'sivil toplum' gibi kelimelerin bir kısmı modern

⁹ Lapidus, *A History of Islamic Societies*.

¹⁰ Daftary, *The Assassin Legends*.

çağın anlam yüklerini taşır. Erken ve klasik dönemlerdeki yapılara bu kelimeler gelişigüzel uygulanmayacaktır. Kaynağın kullandığı terim mümkün olduğunca korunacak; modern analitik kavram kullanıldığında bunun tarihî aktörlerin kendi kavramı olmadığı açıkça belirtilecektir. Böylece günümüzün siyasî ve hukukî kategorilerinin geçmişe geriye doğru taşınmasından doğan anakronizm azaltılmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın bir başka ilkesi, cemaatlerin yalnız liderler üzerinden anlatılmamasıdır. Kurucular ve şeyhler elbette önemlidir; ancak bir cemaatin gerçek tarihi çoğu zaman isimsiz mensupların gündelik hayatında saklıdır. Kimlerin katıldığı, hangi sosyal tabakalardan beslendiği, kadınların ve gençlerin konumu, aile ve evlilik ağları, eğitim pratikleri, yoksullara yardım, meslek ve ticaret ilişkileri, bağış ve vakıf düzeni, mekân kullanımı, kıyafet ve semboller, ritüeller, iç disiplin, ayrılma ve dışlanma mekanizmaları sistematik olarak incelenecektir. Böylece cemaat, yalnız ‘lider + doktrin’ formülüne indirgenmeyecek; toplumsal bir organizma olarak ele alınacaktır.

Aynı nedenle, cemaatlerin sürekliliği kadar parçalanmaları da araştırmanın merkezindedir. Karizmatik liderin ölümü, halefiyet kavgası, coğrafi genişleme, ekonomik kaynakların paylaşımı, doktriner yorum farkları, devlet baskısı, siyasî tercihler veya yeni iletişim imkânları bir yapının farklı kollara ayrılmasına yol açabilir. Her ana cemaat için mümkün olduğu ölçüde soy ağacı çıkarılacak; ad değişiklikleri, birleşmeler, bölünmeler ve aynı adı kullanan farklı yapılar ayrı kaydedilecektir. Böyle bir envanter, yüzlerce yıllık tarih içinde aynı ismin farklı anlamlarda kullanılmasından doğan karışıklıkları azaltmayı amaçlamaktadır.

Modern dönemde cemaatleşmenin biçimi de değişmiştir. Tekke veya medrese merkezli ilişkiler tamamen ortadan kalkmamakla birlikte, matbaa, dergi, okul, öğrenci yurdu, dernek, vakıf, şirket, yardım kuruluşu, medya ağı ve nihayet dijital platformlar yeni aidiyet biçimleri üretmiştir. Nile Green’in tasavvufun küresel tarihini farklı bölgeler, kurumlar ve dolaşım kanalları üzerinden takip eden yaklaşımı, dinî geleneklerin yalnız yerel kurumlar içinde değil, geniş hareketlilik ağları içinde incelenmesinin önemini göstermektedir. Bu nedenle modern cemaatlerin tarihi, klasik tarikat kategorilerinin içine zorla

yerleştirilmeyecek; yeni kurumlar kendi çağlarının örgütlenme araçlarıyla birlikte incelenecektir.¹¹

Hristiyanlık ve Yahudilik bu çalışmada ayrı birer din tarihi olarak ele alınmayacaktır. Manastır cemaatleri, Katolik dinî tarikatları, seçilmiş Hristiyan ezoterik çevreleri; Essenîler, Kabalistik halkalar, Sabetaycı ve Hasidik oluşumlar gibi örnekler, yalnız karşılaştırma amacıyla kullanılacaktır. Buradaki soru ‘hangi din daha fazla cemaat üretmiştir?’ olmayacaktır. Asıl amaç; karizmatik otorite, inisiyasyon, sır, ritüel, ekonomik dayanışma, eğitim, kutsal soy, kurumlaşma, devletle ilişki ve lider sonrasındaki devamlılık gibi ortak meselelerin farklı dinî geleneklerde nasıl çözüldüğünü görmektir.

Çalışmanın sonunda ortaya çıkması hedeflenen şey, yalnız kronolojik bir anlatı değildir. Eserin eklerinde İslam tarihi boyunca tespit edilebilen cemaatlerin, tarikatların, dâvet ağlarının, ihvan ve fütüvvet örgütlerinin, ezoterik toplulukların, modern eğitim ve vakıf ağlarının mümkün olduğunca geniş bir envanteri hazırlanacaktır. Her yapı için adlandırmalar, kuruluş ve faaliyet dönemi, coğrafya, kurucu veya önder, ana gelenek, alt kollar, liderlik modeli, üyelik, silsile veya inisiyasyon, ekonomik yapı, devlet ilişkileri, siyasî faaliyet, şiddetle ilişki, bölünmeler ve günümüzdeki durum gibi alanlar kaydedilecektir. Bu envanter, metnin yalnız okunabilir bir tarih kitabı değil, araştırmacılar için başvurulabilir bir çalışma zemini olmasını hedeflemektedir.

Bu kadar geniş bir alanın tek bir anlatıda toplanması, kesinlik iddiasından çok denetlenebilirlik sorumluluğu doğurur. Bu nedenle her tarihsel iddianın kaynak türü görünür tutulacak; mümkün olduğunda birincil kaynaklar modern akademik araştırmalarla birlikte okunacak; tartışmalı meselelerde farklı görüşler açıkça gösterilecek; teyit edilemeyen popüler anlatılar kesin bilgi olarak kullanılmayacaktır. Dipnotlar yalnız bibliyografik süs değil, okurun iddianın izini sürebileceği bir denetim mekanizması olacaktır. Çalışma ilerledikçe kaynak künyeleri, isimlerin yazımı, tarih çevrimleri ve kavram kullanımı da ortak bir editoryal standarda bağlanacaktır.

¹¹ Green, *Sufism: A Global History*.

Bu eser, İslam tarihindeki cemaatleri peşinen yüceltmek veya mahkûm etmek için yazılmamaktadır. Bir cemaatin manevî ve sosyal dayanışma üretmesi, onun tarihinin bütün yönlerini olumlu kılmadığı gibi; siyasî iktidarla çatışması veya devlet baskısına uğraması da onu otomatik biçimde haklı yahut haksız kılmaz. Tarihçinin görevi, aktörleri kendi zamanlarının şartları içinde anlamak; güç, inanç, aidiyet, menfaat, korku, dayanışma, çatışma ve dönüşüm arasındaki ilişkileri mümkün olduğunca açık biçimde göstermektir. Bu nedenle eser boyunca değerlendirme ile belgeleme birbirinden ayrılacak; hüküm, kaynakların taşıyabildiği ağırlığın ötesine geçirilmeyecektir.

İslam tarihinde cemaatleşme, bir bakıma Müslüman toplumların kendi içlerinde kurdukları yakınlıkların tarihidir: aynı mescidde oturmanın, aynı hocadan ders almanın, aynı şeyhin sohbetinde bulunmanın, aynı dâvete bağlanmanın, aynı mesleğin ahlâkını paylaşmanın, aynı vakıftan destek görmenin, aynı baskı karşısında dayanışmanın veya aynı siyasî hedef etrafında birleşmenin tarihi. Fakat aynı tarih, sınır çizmenin de tarihidir: içeride olan ile dışarıda kalanın, bilen ile bilmeyenin, mürid ile şeyhin, dâî ile müstecibin, merkez ile taşranın, cemaat ile devletin, açık alan ile sır dünyasının sınırları. Bu kitap, o sınırların nasıl kurulduğunu, ne zaman geçirgenleştiğini, ne zaman duvara dönüştüğünü ve yüzyıllar boyunca hangi insanî ve siyasî sonuçları ürettiğini anlamaya çalışacaktır.

Çalışmanın başarı ölçüsü, çok sayıda cemaat adı sıralamak olmayacaktır. Asıl hedef, farklı yüzyıllarda ve coğrafyalarda ortaya çıkan yapıların birbirleriyle karıştırılmadan, fakat karşılaştırılabilir bir yöntemle incelenmesidir. Böylece Dârülerkam'daki küçük ilk Müslüman halkadan Bağdat ve Horasan'ın zühd çevrelerine; fütüvvetten büyük tarikat ağlarına; Fâtımî dâvetinden Alamut'a; Osmanlı tekkelerinden modern vakıf, okul ve medya ağlarına; diaspora cemaatlerinden dijital aidiyet biçimlerine uzanan uzun çizgi, tek bir sorunun farklı tarihsel cevapları olarak görülebilecektir: İnsanlar, dinî inançlarını hangi topluluk yapıları içinde kurumsallaştırdılar ve bu topluluklar zaman içinde onları çevreleyen toplum ve devletle birlikte nasıl değişti?

18 Agosto 2026

Bu eser nasıl okunmalı? Bu çalışma, klasik anlamda tek bir tezi baştan sona işleyen bir monografi değil; İslam tarihindeki cemaatleşmeyi ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara kadar aynı analitik ızgarayla inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Her Kısım, kendi içinde sürekli okunabilen bir deneme olarak kurgulanmıştır; bölümler ise bu Kısımların, her cemaati aynı sorular dizisiyle — aidiyet, otorite, mekân, silsile, devletle ilişki, süreklilik ve çözülme — ele alan standart maddeleridir. Okur, eseri baştan sona bir anlatı gibi de okuyabilir, belirli bir cemaati veya sorunu bir başvuru kaynağı gibi de arayabilir. Bölümlerin çokluğu ve iç yapılarının tekdüzeliği bir dağınıklık değil; farklı yapıları aynı ölçüyle karşılaştırılabilir kılan kasıtlı bir yöntem tercihidir.

BİRİNCİ KISIM

CEMAATİ ANLAMAK: KAVRAM, YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Bu Kısım, eserin tarihsel anlatısına girmeden önce zemini döşer: “cemaat” derken neyi kastettiğimizi, bu topluluk biçimlerini hangi ölçütlerle inceleyeceğimizi ve elimizdeki kaynakların bizi nereye kadar götürdüğünü tanımlar. Amacı bir tanım dayatmak değil, eser boyunca her cemaate soracağımız ortak soruları ve bu soruların sınırlarını baştan görünür kılmaktır.

İlk bölüm, “cemaat” kavramını bir etiket olarak değil bir inceleme sorusu olarak kurar; kelimeyi ümmet, mezhep, fırka, tarikat ve modern “hareket/örgüt” kavramlarından ayıran sınırları çizer. İkinci bölüm, hangi yapıyı incelersek inceleyelim aradığımız ortak unsurları — aidiyet ölçütü, otorite biçimi, mekân, silsile, dayanışma ve devletle ilişki — tek bir çerçeveye bağlar. Üçüncü bölüm, bu unsurlardan hareketle eserin cemaat sınıflandırmasını ortaya koyar ve açık, kapalı, ezoterik yapılar arasındaki farkın neden yalnız bir derece meselesi olmadığını gösterir. Dördüncü ve beşinci bölümler ise yöntemin dürüstlük sınavıdır: kaynakların cinsi, taraflılığı ve boşlukları ile cemaat tarihi yazmanın kendine özgü tuzakları — sonradan yazılan menkıbe, silsilenin geriye dönük kurgulanması, bastırılmış yapıların iz bırakmaması.

Bu Kısımın ana ekseni şudur: cemaat, sabit bir öz değil, aynı sorularla her devirde yeniden ölçülebilen bir ilişki biçimidir. Sonraki Kısımlar boyunca ilk topluluktan tarikatlara ve ötesine izleyeceğimiz şey, bu ölçünün tarih içindeki dönüşümüdür.

BÖLÜM 1 — “CEMAAT” NEDİR?

Kavramın Tarihsel Anlam Alanı ve Bu Eser İçin Operasyonel Tanım

1.1. Bir Kelimeyi Değil, Bir Tarihsel İlişki Biçimini Tanımlamak.

“Cemaat” kelimesi, günümüz Türkçesinde çoğu zaman belirli bir dinî liderin, ders halkasının, tarikat kolunun, vakfın, eğitim ağının veya örgütlü dinî çevrenin adı gibi kullanılır. Oysa İslam tarihinin tamamına aynı modern anlamı geriye doğru taşımak ciddi bir anakronizm üretir. VII. yüzyıldaki bir sahabe halkası, X. yüzyıldaki bir ilim çevresi, XIII. yüzyıldaki bir hankâh topluluğu, XVI. yüzyıldaki bir tarikat ağı ve XX. yüzyıldaki vakıf-yurt-yayın eksenli bir dinî hareket aynı kurumsal biçime sahip değildir. Bu nedenle bu eser, “cemaat”ı tarih boyunca değişmeden kalmış tek bir kurumun adı olarak değil, ortak dinî aidiyetin süreklilik kazanan bir topluluk ilişkisine dönüşmesinin üst kavramı olarak kullanacaktır.

Bu tercih, kavramın sınırlarını gevşetmek için değil, tersine her yapıyı kendi tarihsel adı ve örgütlenme biçimiyle gösterebilmek içindir. Bir yapı kaynaklarda “tarikat”, “tâife”, “ihvan”, “ashab”, “dâvet”, “ocak”, “zaviye”, “hankâh”, “cemiyet”, “hareket” veya başka bir adla anılıyorsa bu ad korunacak; “cemaat” yalnız karşılaştırmayı mümkün kılan analitik üst başlık olacaktır. Böylelikle eser, farklı yapıları aynılaştırmadan onların ortak topluluk mekanizmalarını karşılaştıracaktır.

1.2. Etimoloji: Toplamak, Bir Araya Getirmek, Topluluk Olmak. Arapça cemâat (الجماعة), c-m-‘ (ج م ع) kökünün “toplamak, bir araya getirmek, dağınık olanı birleştirmek” anlam alanına bağlıdır. Klasik sözlüklerde aynı kökten cem‘, cemi‘, ictimâ‘ ve benzeri biçimler; toplama, birleşme, bir araya gelme ve topluluk anlamları etrafında açıklanır. Kelimenin anlam çekirdeğinde, yalnız birden fazla insanın aynı yerde bulunması değil, dağınık unsurların bir bütünlük meydana getirmesi fikri vardır. Bu etimolojik çekirdek, daha sonraki dinî ve siyasî kullanımlarda “birlik”, “çoğunluk”, “bir imam veya otorite etrafında birleşme” ve “ayrılığın karşıtı olma” anlamlarının gelişmesini kolaylaştırmıştır.¹²

Kur’an’da doğrudan “cemâat” isim biçimi yer almaz; buna karşılık c-m-‘ kökü çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Quranic Arabic Corpus, kökün

¹² Ibn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 'cm' md.; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 'cm' md.

Kur'an'da on bir türemiş biçimde toplam 129 defa geçtiğini kaydeder; bunlar arasında jama'a, ijtama'a, jam', jamî' ve jâmi' gibi biçimler vardır. Bu durum önemli bir yöntem uyarısı doğurur: Kur'an'ın birlik, topluluk ve beraberlik tasavvurunu yalnız "cemaat" kelimesini arayarak kurmak mümkün değildir. Ümmet, kavim, tâife, ferîk, hizb, ehil, ihvan ve c-m- kökünün çeşitli kullanımları birlikte değerlendirilmelidir.¹³

1.3. Kur'anî Zemin: Birlik Emri ile Alt Topluluk İmkânı. Kur'an'ın topluluk dilinde iki yön aynı anda görülür. Bir yandan müminlerin parçalanmaması, birlikte hareket etmesi ve kardeşlik bağını koruması istenir; diğer yandan büyük topluluk içinde belirli bir görevi üstlenecek özel bir zümrenin bulunabileceği kabul edilir. Âl-i İmrân 3/103'te "hep birlikte" Allah'ın ipine sarılma ve ayrılmama çağrısı yapılırken, 3/104'te daha geniş topluluk içinden hayra çağırان, iyiliğı emredip kötölükten sakındıran bir "ümme"nin bulunması istenir. Hucurât 49/10 ise müminler arasındaki ilişkiyi kardeşlik üzerinden kurar.¹⁴

Bu iki yön, çalışmamız açısından belirleyicidir. İslamî idealde bütün müminleri kapsayan geniş birlik fıkri ile belirli bir vazife, eğitim, irşad, zühd, ilim veya dâvet amacı etrafında daha dar halkaların doğması birbirini zorunlu olarak dışlamaz. Tarih boyunca tartışma çoğı zaman alt topluluğun varlığından değil, bu alt topluluğun kendisini bütün ümmetle özdeşleştirmesinden, diğer Müslümanların meşruiyetini reddetmesinden, mutlak itaati kendi liderine yöneltmesinden veya siyasî otoriteyle çatışan ayrı bir egemenlik iddiası üretmesinden doğmuştur.

1.4. Hadis Literatüründe "Cemaat": Normatif Birlik, Çoğunluk ve Otorite. Hadis literatüründe "cemaat" kelimesi Kur'an'daki durumdan daha görünür biçimde karşımıza çıkar. Tirmizî'nin rivayet ettiğı meşhur metinlerden birinde "cemaate bağı kalma" ve "ayrılıktan sakınma" öğüdü yer alırken, bir başka rivayette "Allah'ın eli cemaatle beraberdir" ifadesi aktarılır. Bu rivayetler sonraki yüzyıllarda kelâm, siyaset düşüncesi ve fıkıh literatüründe farklı bağlamlarda yorumlanmıştır.¹⁵

¹³ *Quranic Arabic Corpus, 'Quran Dictionary – ج م ع', <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=jmE> (erişim 17 Ağustos 2026). Veri tabanı, c-m- kökünün Kur'an'da on bir türemiş biçimde toplam 129 defa geçtiğini göstermektedir.*

¹⁴ *Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân 3/103-104; el-Hucurât 49/10.*

¹⁵ *Tirmizî, 'Fiten', hadis nr. 2165-2166. 2165 numaralı rivayette cemaate bağıllık ve ayrılıktan sakınma, 2166 numaralı rivayette ise 'Allah'ın eli cemaatle beraberdir' anlamındaki ifade yer almaktadır.*

Burada kritik nokta şudur: Hadislerdeki “cemaat” kullanımını doğrudan modern anlamdaki “özel dinî cemaat” ile eşitlemek mümkün değildir. Klasik yorumlarda kelime bazen Müslümanların büyük çoğunluğu, bazen hak üzerinde birleşmiş topluluk, bazen âlimlerin ittifakı, bazen meşru imamın etrafındaki siyasî birlik ve bazen de ilk neslin yolu gibi anlamlara çekilmiştir. “Ehl-i sünnet ve’l-cemâat” terkinin tarih içinde kazandığı anlamlar da bu çoğulluğu açık biçimde gösterir. Bu nedenle bir modern grubun kendi varlığını “hadiste emredilen cemaat”le özdeşleştirilmesi, tarihsel olarak ayrıca incelenmesi gereken bir meşruiyet iddiasıdır; kavramın tek ve zorunlu anlamı değildir.¹⁶

1.5. Cemaat ile Ümmet Aynı Şey Değildir. Ümmet, Kur’an ve İslam düşünce tarihinde “cemaat”ten daha geniş ve daha çok katmanlı bir kavramdır. Kelime bir peygambere muhatap olan topluluk, belirli bir dine inananlar, ortak bir zamanda veya özellikte birleşen insanlar ve bazı bağlamlarda daha dar bir zümre gibi anlamlarda kullanılmıştır. TDV İslâm Ansiklopedisi’nin “Ümmet” maddesi, kelimenin Kur’an’da altmış dört yerde farklı anlamlarda yer aldığını ve özellikle Hz. Muhammed’e iman eden topluluk için yaygın bir kimlik terimine dönüştüğünü belirtir.¹⁷

Bu eserde “ümme”, İslam’a mensubiyetin en geniş dinî topluluk çerçevesini; “cemaat” ise bu geniş çerçeve içinde veya onunla ilişki halinde süreklilik kazanan daha somut aidiyet ve örgütlenme biçimlerini ifade edecektir. Dolayısıyla bir Müslüman aynı anda ümmetin mensubu, belirli bir fıkıh mezhebinin takipçisi, bir şeyhin müridi, bir ilim halkasının öğrencisi, bir esnaf kardeşliğinin üyesi ve bir mahallenin cemaatinin parçası olabilir. Bu çoklu aidiyetler tarih boyunca birbirini her zaman dışlamamıştır.

Bu ayrım, modern dönemi anlamak için de önemlidir. Ulus-devlet, vatandaşlık, dernek hukuku, parti siyaseti ve küresel iletişim çağında “ümme” daha çok sınır aşan dinî aidiyet fikrini ifade ederken, cemaatler belirli kurumlar, liderlikler, eğitim ağları, medya kanalları ve mali yapılar üzerinden somutlaşabilir. Ancak bu modern biçim, erken ve orta çağların cemaatleşme biçimlerine mekanik biçimde uygulanmayacaktır.

¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, ‘Ehl-i Sünnet’, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-sunnet> (erişim 17 Ağustos 2026).

¹⁷ Halil İbrahim Bulut, ‘Ümmet’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 42 (İstanbul: TDV İSAM, 2012), 308-309.

1.6. Cemaat ile Mezhep Arasındaki Sınır. Mezhep, temel olarak dinin inanç veya amelî hükümlerini anlama ve yorumlama konusunda oluşmuş sistemli bir düşünce ve hukuk geleneğidir. İlyas Üzümlü'nün tanımıyla mezhep, dinin aslî veya fer'î hükümlerinin yorumlanmasında otorite kazanan görüşlerin ve yöntemin oluşturduğu sistemdir; tarihsel süreçte görüşlerin gruplaşmaya dönüşmesi de mezhepleşmenin önemli boyutlarından biridir. Cemaat ise zorunlu olarak özgün bir itikadî veya fikhî doktrin üretmek zorunda değildir.¹⁸

Bu yüzden Hanefilik, Şâfîlik, Mâtürîdîlik veya Eş'arîlik gibi gelenekler bu eserin ana konusu olarak “cemaat” başlığına alınmayacaktır. Bununla birlikte bir mezhep etrafında medreseler, aileler, ulema ağları, vakıflar, mahalleler veya siyasî bloklar oluştuğunda, mezhep aidiyetinin somut bir cemaatleşme üretip üretmediği ayrıca incelenebilir. Örneğin bir şehirde belirli mezhep mensuplarının eğitim ve yargı kurumları etrafında kümelenmesi, mezhebin doktrininden farklı bir sosyal tarih meselesidir. Dolayısıyla mezhep, düşünsel-hukukî form; cemaatleşme ise bu formun veya başka bir dinî bağın toplumsal örgütlenmeye dönüşme biçimidir.

1.7. Cemaat ile Fırka Arasındaki Sınır. Fırka kelimesi klasik İslam literatüründe özellikle siyasî ve itikadî ayrışmaların ürünü olan grupları ifade etmek için kullanılmıştır. Bekir Topaloğlu, kelimenin “insanlar arasından ayrılmış belli bir grup ve topluluk” anlamından hareketle İslam düşüncesi tarihinde kendine özgü siyasî veya itikadî telakkileri bulunan gruplar için terimleştirdiğini belirtir. Fırka kavramında ayrışma ve belirli bir görüş etrafında farklılaşma vurgusu güçlüdür; cemaat kavramında ise böyle bir doktriner kopuş zorunlu değildir.¹⁹

Bu nedenle her fırka bir topluluk meydana getirebilir, fakat her cemaat fırka değildir. Bir zikir halkası, hadis meclisi, ribât çevresi veya modern yardım ağı kendisini diğer Müslümanlardan doktriner olarak ayırmadan da güçlü bir cemaat dayanışması üretebilir. Öte yandan bazı ezoterik veya siyasî yapılar hem fırka, hem dâvet ağı, hem kapalı cemaat, hatta belirli dönemlerde devlet niteliği gösterebilir. Bu tür çok katmanlı vakalarda tek bir etiket yerine yapının her tarihsel evresi ayrı sınıflandırılacaktır.

¹⁸ İlyas Üzümlü, ‘Mezhep’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 29 (Ankara: TDV İSAM, 2004), 526-532.

¹⁹ Bekir Topaloğlu, ‘Fırka’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV İSAM, 1996), 35.

1.8. Cemaat ile Tarikat ve İhvan Arasındaki Sınır. Tarikat, tasavvuf tarihinde manevî eğitim yolu, usul ve zamanla bu yol etrafında kurumsallaşan silsileli topluluk biçimini ifade eder. Reşat Öngören'in "Tarikat" maddesinde vurgulandığı üzere şeyhe intisap, biat, âdâb ve erkân, seyrüsülûk, icazet ve müridler arasındaki manevî kardeşlik tarikat yapısının temel unsurları arasındadır. Tarikat bu nedenle cemaatleşmenin en güçlü tarihsel biçimlerinden biridir; fakat cemaat kavramı tarikattan daha geniştir.²⁰

İhvan ise özellikle aynı şeyhe bağlı müridlerin veya aynı tarikat/kol mensuplarının birbirleriyle kurdukları manevî kardeşliği ifade eden bir terimdir. Süleyman Uludağ, kelimenin "kardeş, arkadaş, yoldaş" anlam alanını ve tasavvuf çevrelerindeki özel kullanımını ortaya koyar. Bu eser, tarikat ve ihvanı "cemaat" kelimesi içinde eritmeyecek; tersine tarikatın kendine özgü silsile, icazet ve irşad yapısını koruyarak onu cemaatleşmenin tarihsel modellerinden biri olarak inceleyecektir.²¹

1.9. Cemaat ile Da'vet Arasındaki Sınır. Da'vet, bir topluluğun kendisi değil, esas itibarıyla çağrı ve yayma faaliyetidir. Mustafa Çağrıcı, terimi "İslâm dinini yayma ve Müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye çağırma" anlamında açıklar; Kur'an'da da Allah'ın yoluna, hayra, imana ve hakka çağrı bağlamları vardır. Fakat tarih boyunca da'vet faaliyeti bazen kalıcı bir teşkilat üretmiştir. İsmâîlî dâvet bunun en dikkat çekici örneklerinden biridir: burada "dâvet", yalnız fikir yayma değil, dâiler, bölgesel hiyerarşi, eğitim, haberleşme ve imamet otoritesi etrafında süreklilik kazanan bir ağ anlamına da gelir.²²

Bu nedenle eser "dâvet" ile "cemaat"i eşitlemeyecektir. Bir dâvet faaliyeti geçici olabilir ve kalıcı üyelik doğurmayabilir; bir cemaat ise dâvet faaliyeti yürütmeden kendi üyelerinin manevî ve sosyal hayatına odaklanabilir. Fakat dâvetin üyelik, eğitim, hiyerarşi ve mali yapı ürettiği noktada cemaatleşme tarihi açısından ana araştırma nesnesine dönüşür.

1.10. Cemaat, Hareket, Teşkilat ve Örgüt: Modern Kavramların Sınırı. "Hareket", belirli bir toplumsal veya dinî değişim hedefi çevresinde mobilizasyonu; "teşkilat" veya "örgüt" ise görevlerin, yetkilerin ve üyeliğin daha belirgin biçimde düzenlendiği yapıyı ifade eder. Modern dönemde aynı oluşum

²⁰ Reşat Öngören, 'Tarikat', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 40 (İstanbul: TDV İSAM, 2011), 95-105.

²¹ Süleyman Uludağ, 'İhvan', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 21 (İstanbul: TDV İSAM, 2000), 580.

²² Mustafa Çağrıcı, 'Da'vet', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 9 (İstanbul: TDV İSAM, 1994), 16-19.

hem cemaat, hem hareket, hem dernek/vakıf ağı, hem siyasî mobilizasyon, hatta kimi örneklerde parti veya kapalı örgüt niteliği gösterebilir. Bu kavramların birbirinin yerine gelişigüzel kullanılması, tarihsel dönüşümü görünmez kılar.

Bu eserde “örgüt” kelimesi baştan olumsuz veya suçlayıcı bir etiket olarak kullanılmayacaktır. Örgütlenme, sosyolojik anlamda görev ve yetki dağılımının düzenlenmesini ifade edebilir. “Kapalı örgüt”, “yasadışı örgüt”, “silahlı örgüt”, “paralel hiyerarşi” veya “terör örgütü” gibi nitelemeler ise ancak hukukî statü, tarihsel belge ve somut faaliyetler gösterilerek kullanılacaktır. Böylece dinî aidiyet ile suç isnadı birbirine karıştırılmayacaktır.

1.11. Bu Eserde Cemaat Sayılmanın Asgarî Eşiği. Bu çalışmanın envanterine girmek için bir yapının yalnızca dinî bir fikir ileri sürmesi veya kısa süreli bir kalabalık oluşturması yeterli olmayacaktır. Bir yapının “cemaatleşme vakası” olarak değerlendirilmesinde aşağıdaki göstergelerden birden fazlasının bulunması aranacaktır:

1. Süreklilik: Tek seferlik toplantının ötesinde zaman içinde devam eden ilişki ağı.
2. Aidiyet: Mensupların kendilerini belirli bir halka, şeyh, hoca, ocak, dâvet, kurum veya ortak amaçla ilişkilendirmesi.
3. Otorite: Resmî veya gayri resmî bir liderlik, ilmî hiyerarşi, şeyhlik, imamet, dâilîk, mürsidlik ya da kolektif karar mekanizması.
4. Aktarım: Öğreti, ritüel, eğitim, sohbet, metin, icazet, silsile veya başka bir yöntemle bilgi ve davranış kalıplarının nesilden nesile ya da üyeden üyeye aktarılması.
5. Sınır: Kimin mensup olduğunun, kimin olmadığına dair en azından fiilî bir ayrımın bulunması.
6. Ağ ve mekân: Mescid, medrese, tekke, zaviye, ev, yurt, okul, vakıf, ticaret ağı, kale, diaspora merkezi veya dijital platform gibi ilişkiyi taşıyan bir zemin.
7. Dayanışma: Manevî, sosyal, ekonomik, eğitimsel veya güvenlik temelli karşılıklı destek mekanizmaları.

8. Devletle temas: Himaye, izin, vakıf, vergi, yargı, askerî hizmet, yasaklama, takip, müzakere, çatışma veya siyasî nüfuz gibi devletle ilişkili bir boyutun ortaya çıkması.

Bu sekiz unsurun tamamı her cemaatte bulunmak zorunda değildir. Erken dönem bir ilim halkasında mali teşkilat veya resmî üyelik bulunmayabilir; modern bir vakıf ağında ise yazılı tüzük ve profesyonel idare belirgin olabilir. Ölçütlerin amacı farklı dönemleri aynı kalıba zorlamak değil, hangi noktada sıradan birlikteliğin süreklilik kazanan bir cemaatleşmeye dönüştüğünü görünür kılmaktır.

1.12. Açık Cemaat, Kapalı Cemaat ve Ezoterik Yapı Aynı Şey Değildir. Bu eserin özellikle dikkat edeceği ayrımlardan biri “kapalılık” ile “ezoterizm” arasındadır. Bir cemaat dış baskı, güvenlik, siyasî takip veya azınlık konumu sebebiyle toplantılarını gizli yapabilir; bu durum tek başına onun ezoterik olduğu anlamına gelmez. Ezoterik yapı ise öğretinin tamamının herkese açık olmadığı, bilginin üyelik veya inisiyasyon derecelerine göre dağıtıldığı, zâhir-bâtın ayrımının kurumsal sonuçlar ürettiği bir örgütlenme biçimidir.

Aynı şekilde ezoterik olmak da zorunlu olarak siyasî şiddet, yasadışılık veya devlete karşı örgütlenme anlamına gelmez. Nizârî İsmâîlîler, Karmatîler, Dürzî tarihsel yapılanması, bazı Hurûfî çevreler veya başka kapalı gelenekler incelenirken her biri için öğretinin derecelendirilmesi, üyelik, güvenlik, siyasî hedef, devlet ilişkisi ve şiddet kullanımı birbirinden ayrı değişkenler olarak ele alınacaktır. Böylece “gizli”, “bâtınî”, “ezoterik”, “kapalı” ve “örgütlü” kelimeleri tek bir karanlık kategoriye dönüştürülmeyecektir.

1.13. Cemaat ile Devlet Arasındaki İlişki Tanımın Dışında Değil, İçindedir. Cemaatleşme yalnız cemaatin iç dünyasında gerçekleşmez. Bir devletin belirli bir topluluğa vakıf tahsis etmesi, şeyhini tanıması, medrese veya tekkeyi himaye etmesi, mensupları bürokrasiye alması, askeri destek istemesi, vergi muafiyeti vermesi ya da tersine yapıyı yasaklaması, liderlerini sürmesi ve mallarını müsadere etmesi cemaatin biçimini doğrudan değiştirir. Aynı şekilde cemaatler de devletlere meşruiyet sağlayabilir, arabuluculuk yapabilir, sınır bölgelerinde iskân ve güvenlik işlevi görebilir, vergi ve askerî düzenle temas edebilir, muhalefet üretebilir veya devletleşebilir.

Bu nedenle ilerleyen her cemaat bölümünde “devletle ilişkiler” zorunlu alt dosya olacaktır. İlişki tek bir “yakınlık/çatışma” ikiliğine indirgenmeyecek; dönemlere ayrılacaktır. Aynı cemaat bir hükümdar zamanında himaye görüp bir başka hükümdar zamanında takip edilebilir; bir bölgede devletin ortağı, başka bir bölgede muhalifi olabilir. Özellikle sınır aşan tarikatlar ve dâvet ağları için birden fazla devletle eşzamanlı ilişkiler haritalanacaktır.

1.14. Çoklu Aidiyet: Bir İnsan Birden Fazla Cemaate Mensup Olabilir mi?

Modern örgüt anlayışı çoğu zaman üyeliği tekil ve münhasır düşünür. Oysa İslam tarihinin önemli bir bölümünde aidiyetler üst üste binebilir. Bir âlim aynı anda belirli bir fıkıh mezhebine mensup olabilir, bir tarikat şeyhinden icazet alabilir, başka bir sûfiden hırka giyebilir, belirli bir medresede ders verebilir, bir esnaf veya aile ağıyla bağlantılı bulunabilir ve yerel siyasî otoritenin hizmetinde görev yapabilir. Tarikat literatüründe bir kişinin birden fazla tarikattan icazet alabilmesi de bu çoklu aidiyetin açık örneklerindendir.²³

Bu nedenle envanterde “üyelik” sütunu ikili bir evet/hayır biçiminde tasarlanmayacaktır. Aidiyetin derecesi, biçimi ve münhasırlığı ayrıca kaydedilecektir: talebe, mürid, muhib, halife, dâî, vakıf görevlisi, sempatizan, aile mensubu, siyasal destekçi veya kurumsal çalışan gibi farklı ilişki türleri mümkün olacaktır.

1.15. Cemaatin Mekânı: Mescidden Kaleye, Tekkeden Dijital Ağa.

Cemaatleşme soyut bir fikir değil, ilişkiyi tekrar tekrar üreten mekânlara ihtiyaç duyar. İlk dönemlerde ev, mescid ve ilim halkası; sonraki yüzyıllarda ribât, hankâh, tekke, zaviye, medrese ve vakıf; bazı ezoterik-siyasî yapılarda dağ kaleleri ve güvenli bölgesel merkezler; modern dönemde okul, yurt, yayınevi, dernek, vakıf, şirket, medya kuruluşu ve dijital platform bu işlevi üstlenebilir. Bu mekânlar yalnız toplantı yeri değildir: otoritenin görünür olduğu, kaynakların dağıtıldığı, yeni mensupların sosyalleştiği ve cemaat hafızasının üretildiği kurumsal düğümlerdir.

Dolayısıyla “cemaat nerede bulunuyordu?” sorusu, yalnız coğrafi bir soru olmayacaktır. “Hangi mekânlarda yeniden üretiliyordu, bu mekânların mülkiyeti kime aitti, kim finanse ediyordu, devlet bunları tanıyor muydu, kapatabiliyor muydu, hangi yollar ve haberleşme hatları bu merkezleri birbirine

²³ Öngören, ‘Tarikat’, 95-105.

bağlıyordu?” soruları da araştırmanın parçasıdır. Özellikle geniş coğrafyalara yayılan dâvet ve tarikat ağlarında merkez-çevre ilişkisi harita ve kronolojiyle gösterilecektir.

1.16. Cemaatin Zamanı: Kurucudan Sonra Ne Kalır? Bir topluluğun cemaatleşme derecesini gösteren en güçlü ölçütlerden biri kurucu veya karizmatik lider ortadan kalktıktan sonra varlığını sürdürüp sürdürememesidir. Liderin ölümünün ardından halefiyet yöntemi, silsile, aile bağı, seçilmiş kurul, icazet sistemi, metin külliyatı, vakıf, ekonomik kaynak ve eğitim ağı devreye girer. Bunlardan biri veya birkaçı kurumsallaşmışsa cemaat kişisel çevreden tarihsel kuruma dönüşebilir; kurumsallaşmamışsa yapı parçalanabilir veya kısa sürede kaybolabilir.

Bu yüzden eser, kurucuların biyografisini cemaat tarihinin kendisi saymayacaktır. Kurucunun ölümünden sonraki ilk nesil, bölünmeler, isim değişiklikleri, merkezlerin taşınması, devletle yeni ilişkiler ve öğretinin standardizasyonu çoğu zaman kuruluş anından daha açıklayıcıdır. “Kim kurdu?” sorusunun yanına daima “kim sürdürdü, hangi araçla sürdürdü ve hangi bedelle sürdürdü?” soruları eklenecektir.

1.17. Bu Eserin Operasyonel Tanımı. Bu çalışmada “cemaat”, İslamî bir inanç, manevî yol, ilmî gelenek, dâvet amacı, dinî-sosyal görev veya karizmatik/kurumsal otorite etrafında, üyeleri arasında tekrarlanan ilişki ve aidiyet üreten; belirli ölçüde süreklilik, sınır, aktarım ve dayanışma mekanizması geliştiren dinî topluluk biçimlerinin analitik üst adı olarak kullanılacaktır.

Bu tanımın dört önemli sonucu vardır. Birincisi, cemaat yalnız modern Türkiye’deki dinî grupları ifade etmez. İkincisi, cemaat sözcüğü kullanıldığında yapının otomatik olarak tarikat, mezhep veya siyasî örgüt olduğu varsayılmaz. Üçüncüsü, kapalılık ve ezoterizm ayrı değişkenler olarak incelenir. Dördüncüsü, devletle ilişki cemaat tarihine sonradan eklenen bir siyaset başlığı değil, yapının oluşumunu ve dönüşümünü açıklayan temel unsurlardan biridir.

1.18. Neleri Bu Envantere Almayacağız? Kapsamın genişliği, her dinî isim veya her tarihsel kalabalığın envantere alınacağı anlamına gelmez. Sadece bir görüş ileri süren fakat çevresinde süreklilik gösteren bir topluluk oluşmayan kişiler; kısa ömürlü tek seferlik toplantılar; yalnız idarî bir kategori olan fakat

üyeleri arasında özgün aidiyet üretmeyen resmî gruplandırmalar; sadece etnik veya kabilevi olup dinî cemaatleşme niteliği taşımayan topluluklar ana envanterde bağımsız cemaat olarak yer almayacaktır. Ancak bunlar belirli bir cemaatin doğuşunu açıklıyorsa bağlam olarak işlenecektir.

Benzer şekilde mezhep adları otomatik olarak cemaat listesine çevrilmeyecektir. Bir mezhebin belirli şehirde, dönemde veya devlet yapısı içinde toplumsal bir blok ve kurumsal ağ üretmesi halinde o tarihsel cemaatleşme vakası ayrıca ele alınacaktır. Bu ayırım, eserin mezhepler tarihine dönüşmesini engelleyen temel metodolojik emniyet olacaktır.

1.19. Bölüm Sonucu: “Cemaat” Bir Etiket Değil, İnceleme Sorusudur. Bu bölümün vardığı sonuç, “cemaat” için tarihin bütün dönemlerine bire bir uyan tek bir yerli kurum tanımı bulunmadığıdır. Kelime klasik kaynaklarda birlik, çoğunluk, dinî-siyasî bütünlük ve ortak yol gibi anlamlarla kullanılırken, tarihsel Müslüman toplumlarda cemaatleşme çok farklı isimler ve kurumlar altında gerçekleşmiştir. Bu eser bu çeşitliliği tek tipe indirgemek yerine ortak değişkenleri karşılaştıracaktır.

Bundan sonraki bölümlerde bir toplulukla karşılaştığımızda “Bu bir cemaat midir?” sorusunu yalnız adına bakarak cevaplamayacağız. Şu soruları birlikte soracağız: İnsanları ne bir arada tutuyor? Otorite kimde? Bilgi nasıl aktarılıyor? Üyelik ve sınır nasıl kuruluyor? Mekân ve ekonomi nasıl işliyor? Devletle ilişki nasıl değişiyor? Yapı açık mı kapalı mı? Ezoterik bilgi var mı? Kurucudan sonra nasıl devam ediyor? Bölünüyor mu? Şiddet kullanıyor mu? Devlete dönüşüyor mu?

Bu sorular, ilk Müslüman topluluktan ilim halkalarına; zühd çevrelerinden tarikatlara; fütüvvet ve Ahilikten İsmâîlî dâvet ağlarına; Alamut’tan Osmanlı tekkelerine; modern eğitim, vakıf ve medya ağlarından dijital cemaatlere kadar bütün eserin ortak inceleme cetvelini oluşturacaktır. Böylece “cemaat” çalışmanın cevabı değil, her tarihsel yapıya yöneltilen denetlenebilir bir araştırma sorusu olacaktır.

BÖLÜM 2 — CEMAATLEŞMENİN TEMEL UNSURLARI

Aidiyet, Otorite, Aktarım, Ritüel, Mekân, Ekonomi, Sınır, Kapalılık ve Devletle İlişki

2.1. “Cemaat”i Unsurlarına Ayırmak: Bir Karşılaştırma Cetveli Neden Gereklidir? Birinci bölüm, “cemaat”i tarih boyunca değişmeden kalan tek bir kurum adı olmaktan çıkarıp karşılaştırmalı bir araştırma sorusuna dönüştürdü. İkinci bölümün görevi bu soruyu ölçülebilir tarihsel değişkenlere ayırmaktır. Çünkü yalnız “şeyhi vardı”, “müridler vardı” ya da “devletle çatıştı” demek, birbirinden son derece farklı toplulukları anlamaya yetmez. Bir ilim halkasının otoritesi ilmî ehliyete, bir tarikatınki manevî silsileye, bir sosyal cemaatinki nesebe, bir dâvet teşkilatınınki merkezî hiyerarşiye, modern bir eğitim ağının ki ise kurumsal görev dağılımına dayanabilir. Aynı kelimeyle anılan “liderlik”, bu yapılarda aynı şey değildir.

Bu nedenle eser boyunca her cemaat için sekiz ana soru kümesi birlikte işletilecektir: İnsanları hangi ortak anlam dünyası bir araya getiriyor? Aidiyet nasıl tanınıyor? Otorite hangi meşruiyet kaynağına dayanıyor? Bilgi ve görev nasıl aktarılıyor? Ortak zaman ve ritüel nasıl üretiliyor? Mekân ve mali kaynaklar nasıl örgütleniyor? İç-dış sınırı ne kadar geçirgen? Devletle ilişki hangi hukuki ve siyasî kanallardan kuruluyor? Bu sorulara ayrıca halefiyet, bölünme, gizlilik ve şiddet gibi dönüşüm göstergeleri eklenecektir. Amaç toplulukları puanlayıp “iyi-kötü” sıralaması yapmak değil, farklı dönem ve coğrafyalardaki örgütlenme biçimlerini aynı merceklerle görünür hale getirmektir.

2.2. Ortak İnanç, Ortak Amaç ve Ortak Hikâye. Cemaatleşmenin en yalın başlangıç noktası, insanlar arasında paylaşılan bir anlam ve yön duygusudur. Bu ortaklık her zaman yeni bir doktrin anlamına gelmez. Bazen Kur’an ve Sünnet’i daha yoğun yaşama arzusu, bazen belirli bir manevî eğitim usulü, bazen ilim tahsili, bazen irşad ve dâvet, bazen toplumsal dayanışma, bazen de baskı altında kimliği koruma hedefi topluluğun çekirdeğini oluşturabilir. Dolayısıyla “ortak inanç” ile “özgün akide” birbirinden ayrılacaktır. Bir cemaat kendine mahsus akide geliştirmeden de güçlü bir aidiyet üretebilir.

Ortak amaç, zamanla ortak hikâyeye dönüşür. Kurucunun hayatı, ilk sıkıntılar, hicret veya sürgün, bir tekkenin kuruluşu, bir kalenin alınışı, bir şeyhin

kerametleri, bir devletle yaşanan çatışma yahut bir eğitim seferberliği cemaat hafızasının kurucu sahneleri haline gelebilir. Bu anlatıların tarihsel doğruluk derecesi ayrıca denetleneyecektir; fakat tarihsel olarak zayıf bir menkıbenin bile topluluk kimliği üzerindeki etkisi gerçek olabilir. Bu nedenle eser, “olay gerçekten oldu mu?” sorusuyla “mensuplar bu olaya inanarak nasıl bir kimlik kurdu?” sorusunu birbirine karıştırmayacaktır.

2.3. Aidiyet: Mensubiyetin Dereceleri ve Çoklu Kimlikler. Aidiyet, cemaatleşmenin “biz” duygusudur; fakat üyelik kartı veya resmî kayıtlı sınırlı değildir. Tasavvuf literatüründeki mürid, muhib, derviş, halife ve ihvan gibi kelimeler aynı çevre içindeki farklı yakınlık ve yetki derecelerini gösterebilir. “Mürid” terimi tarih boyunca farklı anlamlarda kullanılmış, genel olarak tasavvuf yolunu tutmaya veya bir şeyhe bağlanmaya karar veren kişi için kullanılmıştır. Modern dernek üyeliği mantığını geçmişe uygulamak bu çeşitliliği görünmez kılar.²⁴

Bu eserde aidiyet en az beş derecede izlenecektir: çevreye sempati ve yakınlık; düzenli katılım; açık intisap; görev ve sorumluluk üstlenme; temsil ve yetki sahibi olma. Ayrıca üyeliğin münhasır olup olmadığı sorulacaktır. Bir kişinin aynı zamanda medrese talebesi, belirli bir fıkıh geleneğinin takipçisi, bir tarikatın müridi, başka bir şeyhin sohbetine katılan muhib ve devlet görevlisi olabilmesi tarihsel olarak mümkündür. Bu çoklu aidiyet, cemaatlerin sınırlarını modern örgütler kadar sert düşünmememiz gerektiğini gösterir.

2.4. Otorite: Cemaatin “Sözünü Dinlediği” Merkez. Her kalıcı cemaat bir tür otorite üretir; ancak bu otoritenin kaynağı değişkendir. İlmî otorite bilgi ve öğretme ehliyetine, manevî otorite irşad iddiasına, soysal otorite nesep ve kutsal aile bağlantısına, karizmatik otorite kişisel çekim ve olağanüstü nitelik atfına, bürokratik otorite yazılı görev ve kurallara, siyasî otorite ise yönetme ve yaptırım gücüne dayanabilir. Çoğu tarihsel yapıda bunların birkaçı üst üste gelir. “Şeyh” kelimesinin tasavvufta müridlere rehberlik eden mürşid anlamı kazanması, otoritenin yalnız yaş veya toplumsal kideden manevî eğitim yetkisine doğru genişleyen anlamını gösterir.²⁵

²⁴Süleyman Uludağ, “Mürid”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 32 (İstanbul: TDV İSAM, 2006), 47-49.

²⁵Süleyman Uludağ, “Şeyh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, “Tasavvuf” bölümü, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyh--tasavvuf> (erişim 17 Ağustos 2026).

Bu nedenle bir liderin “çok güçlü” olduğunu söylemek yerine, gücünün kaynağı ve sınırı araştırılacaktır. Lider doktrini tek başına belirleyebiliyor mu? Mali kaynaklara hükmediyor mu? Halife veya görevlileri atıyor mu? Mensupların evlilik, iş, göç veya siyasî tercihlerine müdahale ediyor mu? Devlet onu resmen tanıyor mu? Yetkisi yalnız manevi tavsiye düzeyinde mi, yoksa iç yaptırım ve dış temsil gücüne de sahip mi? Otoriteyi bu bileşenlere ayırmak, karizmatik rehberlik ile mutlak örgütsel hâkimiyeti birbirinden ayırmamızı sağlar.

2.5. Karizmatik Otorite ve Kurumsallaşma Problemi. Max Weber’in “karizmatik otorite” kavramı, takipçilerin bir kişiye olağanüstü nitelikler atfetmesi ve onun çağrısını sıradan düzenlerin üzerinde görmesiyle kurulan otorite tipini açıklamak için yararlı bir karşılaştırma aracıdır. Ancak bu kategori İslam tarihine hazır bir kalıp gibi yapıştirılmayacaktır. Bir velîye keramet atfedilmesi, bir âlimin ilmî nüfuzu, bir dâinin örgütsel yetkisi ve bir hükümdarın siyasî karizması aynı tarihsel olgu değildir.²⁶

Asıl kritik soru karizmanın ölümünden sonra ne olduğudur. Kurucu hayattayken kişisel ilişkiyle yürüyen çevre, onun ardından silsile, hilafet, aile, vakıf, metin, kurul veya seçim mekanizması kurabiliyorsa kurumsallaşır. Kuram literatüründe “karizmanın rutinleşmesi” diye anılan bu geçiş, cemaat tarihinin en belirleyici dönemeçlerinden biridir. Birçok parçalanma, kurucunun öğretisinden değil, “onu kim temsil edecek?” sorusundan doğar. Bu yüzden kurucunun ölümü, her cemaat için ayrı bir kırılma tarihi olarak kaydedilecektir.

2.6. Soy, Nesep ve Manevî Hanedanlaşma. Bazı cemaatlerde meşruiyetin önemli bir bölümü biyolojik veya sembolik soydan gelir. Ehl-i beyt nisbeti, seyyidlik, şeyh ailesi, ocak evladı, pîr hanedanı veya kurucunun çocukları ve torunları etrafında devam eden temsil biçimleri bunun farklı örnekleridir. Bu durumda halefiyet yalnız “en ehil kişi kim?” sorusuyla çözümlmez; kutsallaştırılmış soy, vakfiye şartları, müridlerin beklentileri ve devletin tanınması birlikte rol oynayabilir.

Soy otoritesi otomatik olarak mutlak değildir. Bazı yapılarda aile yalnız sembolik prestij taşıırken irşad yetkisi icazetle verilir; bazılarında post veya makam aile içinde kalır; bazılarında ise soy iddiası siyasî iktidar talebinin parçasına

²⁶ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 241-254. Weber’in karizmatik otorite ve karizmanın gündelikleşmesi/rutinleşmesi gözümlemesi burada yalnız karşılaştırmalı analitik araç olarak kullanılmaktadır.

dönüşebilir. Dolayısıyla envanterde “soy temelli” tek kutu bulunmayacak; nesebin doktriner, ekonomik, idarî ve siyasî işlevleri ayrı ayrı kaydedilecektir.

2.7. Silsile, Hafıza, Meşruiyet ve Aktarım Zinciri. Tasavvufî cemaatlerde silsile, şeyhleri birbirine bağlayan bir isim listesi olmanın ötesinde, yetkinin geçmişe doğru meşrulaştırılmasıdır. TDV İslâm Ansiklopedisi silsileyi bir tarikatın birbirine icazet veren şeyhlerinin adlarını içeren liste olarak tanımlar; aynı madde, silsilelerin zamanla yazıya geçirildiğini ve erken halkaların tarihsel sıhhati üzerine klasik dönemde dahi tartışmalar bulunduğunu gösterir. Bu iki yön —meşruiyet işlevi ile tarihsel tenkit ihtiyacı— eser boyunca birlikte korunacaktır.²⁷

Bir silsilenin varlığı, onun bütün halkalarının eşit derecede tarihsel olarak kanıtlandığı anlamına gelmez. Öte yandan tarihsel tenkit, silsilenin cemaat için taşıdığı sosyal işlevi ortadan kaldırmaz. Silsile, bir mensuba “hangi geleneğin içindeyim?”, bir halifeye “hangi yetkiyle irşad ediyorum?”, dışarıdaki muhababa ise “bu otoritenin soyu nereden geliyor?” sorularının cevabını verir. Ezoterik yapılarda buna bilgi zinciri, imamet zinciri veya dâî silsilesi gibi başka aktarım modelleri eşlik edebilir.

2.8. İcazet, Hilafet ve Yetkinin Devri. Cemaatin genişlemesi için otoritenin merkezden çevreye devredilebilmesi gerekir. İslâm ilim tarihinde icazet rivayet ve öğretme yetkisini belgeleyen farklı biçimler kazanmış; tarikatlarda ise şeyhin kendi usulünü devam ettirmeye ehil gördüğü müride verdiği irşad izni anlamında kullanılmıştır. Tarikat icazetinin sözlü ve sembolik biçimlerden yazılı hilafetnâmelere doğru geliştiği, taç ve hırka gibi sembollerle de tamamlanabildiği bilinmektedir.²⁸

İcazet, merkezîleşme ile çoğalma arasındaki gerilimi çözen kurumlardan biridir: bir yandan yeni merkezler ve halifeler üretir, diğer yandan bu yeni otoriteleri ana zincire bağlar. Fakat icazetin kim tarafından verildiği, yetkisinin coğrafi veya işlevsel sınırı, geri alınıp alınamadığı ve birden çok şeyhten icazet almanın mümkün olup olmadığı her gelenekte farklıdır. Bu ayrıntılar, ileride aynı tarikatın neden çok sayıda kola bölünebildiğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

²⁷ Necdet Tosun, “Silsile”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009), 206-207.

²⁸ Cemil Akpınar, “İcazet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/icazet-egitim#1> (erişim 17 Ağustos 2026), özellikle “Tarikat İcazeti” bölümü.

2.9. Biat, Ahd, İntisap ve Bağlılık Sözünün Dönüşümü. “Biat” kelimesi İslam siyaset tarihinde yönetenle yönetilen arasında seçim veya bağlılık niteliği taşıyan sosyopolitik akit için kullanılır. Tasavvuf ve modern cemaat dilinde ise biat, ahd, el alma, intisap veya söz verme gibi terimler manevî bağlılığı anlatmak üzere farklı dönemlerde kullanılabilmektedir. Bu iki alanı doğrudan özdeşleştirmek anakronizm üretir. Bir halifeye siyasî biat ile bir mürşide manevî intisap aynı hukuki ve siyasî sonuçlara sahip değildir.²⁹

Bununla birlikte bağlılık sözünün cemaat sosyolojisinde önemli bir işlevi vardır: belirsiz sempatiyi tanımlanmış mensubiyete dönüştürür. Araştırmada şu sorular sorulacaktır: söz sözlü mü yazılı mı? Şahit veya merasim var mı? El tutma gibi sembolik hareket kullanılıyor mu? Mensup hangi yükümlülükleri kabul ediyor? Ayrılmanın hükmü nedir? Bağlılık liderin şahsına mı, yola mı, metne mi, kuruma mı yöneliyor? Özellikle kapalı yapılarda bu sorular, manevî sadakat ile örgütsel itaati ayırmak için kritiktir.

2.10. İnisiyasyon: Her Giriş Merasimi Ezoterik Değildir. İnisiyasyon, bir topluluğa kabulün belirli eşiklerden, ritüellerden veya eğitim aşamalarından geçirilmesi anlamında karşılaştırmalı bir terim olarak kullanılacaktır. Hırka giydirme, taç verme, zikir telkini, el alma, musahiplik, ahî şeddi kuşanma veya belirli bir göreve yeminle kabul gibi uygulamalar topluluk sınırını görünür hale getirebilir. Hırkanın zâhid ve sûfî çevrelerden tarikatlara uzanan bir sembol olarak farklı dönem ve coğrafyalarda çeşitlendiği bilinmektedir.³⁰

Fakat giriş ritüelinin bulunması, yapının ezoterik olduğunu göstermez. Ezoterizm için girişten sonra bilginin, yorumun veya ritüelin derecelendirilmiş biçimde yalnız belirli katmanlara açılması gerekir. Açık bir tarikata intisap merasimi ile iç öğretisini yalnız inisiye edilmiş seçkinlere veren kapalı bir dâvet yapılanması aynı kategoriye konmayacaktır. Bu ayrım, “ritüel = sır = gizli örgüt” şeklindeki popüler ama hatalı zinciri kırmak için eserin sabit kaidelerinden biri olacaktır.

2.11. Ritüel ve Ortak Zaman: Cemaat Kendini Nasıl Tekrar Üretir? Cemaat yalnız fikirle değil, tekrarlanan pratiklerle yaşar. Namaz, zikir, evrad, sohbet, cem, semâ, mevlid, hatim, ders, toplu dua, ziyaret, hizmet ve belirli anma

²⁹ Cengiz Kallek ve Osman Türer, “Biat”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/biat> (erişim 17 Ağustos 2026).

³⁰ Süleyman Uludağ, “Hırka”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hirka> (erişim 17 Ağustos 2026).

günleri mensupları aynı zaman ritmine bağlayabilir. Tasavvuf geleneğinde zikir, bireysel veya toplu biçimleri olan merkezi bir uygulama olmuş; tarih boyunca sesli-sessiz, hareketli-hareketsiz ve farklı tertiplerde uygulanmıştır. Ritüelin biçimi kadar kimlerin katılabildiği, kimin yönettiği ve hangi mekânda icra edildiği de cemaat sınırını gösterir.³¹

Ritüel, “biz” duygusunu yalnız ifade etmez; onu üretir. Aynı sözleri belirli ritimde söylemek, aynı sofraya veya hizmeti paylaşmak, aynı takvime göre toplanmak ve ortak bir beden dili geliştirmek mensubiyeti gündelik hayatta somutlaştırır. Karşılaştırmalı ritüel çalışmalarının “communitas” diye adlandırdığı yoğun eşitlik ve birlik tecrübesi bazı dinî topluluklarda güçlü biçimde hissedilebilir. Ancak bu teorik kavram, tarihsel kaynakların yerine geçirilmeyecek; yalnız ritüelin sosyal etkisini anlamaya yarayan yardımcı araç olarak kullanılacaktır.³²

2.12. Sohbet, Ders ve Bilginin Aktarımı. Cemaatlerin uzun ömürlü olabilmesi için bilgiyi yeni nesle aktarabilmesi gerekir. İslam tarihinde bu aktarım ders halkası, semâ ve kıraat meclisi, sohbet, medrese, tekke, mektep, ev dersi, risale çoğaltma, yayıncılık ve modern dönemde dijital platformlar gibi çok farklı biçimler almıştır. Tasavvufta sohbetin bizzat bir eğitim ve öğretim yolu kabul edilmesi, şeyhin sözlerinin yanında hâl ve davranışlarının da öğrenme aracı sayılması bu aktarım modelinin belirgin örneklerinden biridir.³³

Araştırmada yalnız “ne öğretiliyordu?” değil, “kim kime, hangi sırayla, hangi metinle, hangi denetim altında öğretiyordu?” soruları sorulacaktır. Açık ders ile iç ders, halka açık vaaz ile yalnız müridlere verilen telkin, basılı risale ile elden ele dolaşan notlar, standart müfredat ile sözlü aktarım birbirinden ayrılacaktır. Ezoterik cemaatlerde bilginin katmanlara göre bölünmesi, örgütsel yapıyı anlamının temel anahtarlarından biridir; bu nedenle eğitim mimarisi, gizlilik mimarisinden bağımsız düşünülmeyecektir.

2.13. Mekân: Evden Mescide, Hankâhtan Kaleye, Yurttan Dijital Ağa. Cemaatin soyut aidiyeti, belirli mekânlarda tekrar tekrar beden kazanır. İlk dönemlerde ev, mescid ve ilim halkası; zühhd ve tasavvuf çevrelerinde ribât, hankâh, tekke ve zaviye; meslek kardeşliklerinde dükkân ve fütüvvet mekânları;

³¹Reşat Öngören, “Zikir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 44 (İstanbul: TDV İSAM, 2013), 409-412.

³²Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine, 1969), 94-130.

³³Süleyman Uludağ, “Sohbet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009), 350-351.

ezoterik-siyasî yapılarda korunaklı merkezler ve kaleler; modern dönemde okul, yurt, dersane, vakıf merkezi, yayınevi ve şirketler farklı işlevler üstlenebilir. Tekkelerin XIII. yüzyıldan itibaren belirli tarikatların faaliyet merkezleri olarak yaygınlaşması, mekânın kurumsallaşmadaki rolünün açık örneğidir.³⁴

Mekânın mülkiyet rejimi ayrıca önemlidir. Yer şeyhin şahsına mı, vakfa mı, devlete mi, aileye mi, cemaate bağlı bir tüzel kişiliğe mi aittir? Mekânın finansmanı kim tarafından sağlanır? Misafir kabul ediyor mu? Eğitim, iâşe, konaklama ve üretim işlevleri aynı çatı altında mı? Devlet kapatma, tayin veya denetim yetkisine sahip mi? Bu sorular, “tekke vardı” bilgisini sosyal ve siyasî tarihe dönüştürür. Modern dijital cemaatlerde ise fizikî merkezin zayıflaması, veri, yayın platformu ve çevrimiçi erişimin yeni “mekân” işlevi görmesine yol açar.

2.14. Ekonomi: Vakıf, Bağış, Emek, Ticaret ve Bağımlılık. Manevî bir topluluk da maddi kaynaklara ihtiyaç duyar. Yemek, barınma, yolculuk, kitap, eğitim, bina bakımı, görevli maaşları ve yardım faaliyetleri bir mali düzen gerektirir. İslam tarihinde vakıf, bu sürekliliği sağlayan en önemli kurumlardan biri olmuştur. Medreseler, tekkeler, hankâhlar ve zaviyeler vakıf gelirleriyle eğitim ve sosyal hizmet yürütebilmiş; vakıf ağı aynı zamanda bilgi ve insan dolaşımının altyapısını oluşturmuştur.³⁵

Fakat cemaat ekonomisini yalnız vakıfla sınırlamak mümkün değildir. Üyelerin emeği, esnaf dayanışması, zekât ve sadaka, düzenli bağış, tarım arazileri, ticaret, yayıncılık, şirketler, ücretli eğitim ve uluslararası yardım ağları farklı dönemlerde kaynak oluşturabilir. En önemli analitik soru, mali kaynağın otoriteyle nasıl bağlandığıdır: gelir kişisel liderin kontrolünde mi, vakfiye ve mütevellî düzenine mi bağlı, kurumsal denetime açık mı, mensupların geçimi cemaate ne ölçüde bağımlı? Ekonomik bağımlılık arttıkça ayrılmanın sosyal maliyeti de artabilir; bu ilişki özellikle modern cemaatlerde dikkatle incelenecektir.

2.15. Sosyal Dayanışma: Cemaatin Koruma ve Hizmet Fonksiyonu. Dinî cemaatlerin tarihsel çekiciliği yalnız doktrin ve ritüelden ibaret değildir. Yolcuya barınak, yoksula yemek, talebeye burs, hastaya yardım, göçmene çevre, esnafa güven ağı, evlilikte aracılık ve kriz zamanlarında dayanışma sunabilen

³⁴ Mustafa Kara, “Tekke”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 40 (İstanbul: TDV İSAM, 2011), 368-370.

³⁵ Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 42 (İstanbul: TDV İSAM, 2012), “Tarih” bölümü; ayrıca aynı maddede vakıf sebekesinin medrese, tekke, hankâh ve zâviyelerde eğitim, iâşe ve bilgi dolaşımındaki rolüne dair değerlendirmeler.

topluluklar, mensupları için sosyal güvenlik işlevi görebilir. Vakıf ve tekke literatürü, bazı tekkelerin iâşe, konaklama ve eğitim gibi hizmetleri aynı merkezde yürüttüğünü göstermektedir.³⁶

Bu hizmetlerin iki yüzü birlikte analiz edilmelidir. Dayanışma gerçek bir toplumsal fayda üretirken aynı zamanda aidiyeti derinleştirebilir; yardım alan kişinin kuruma bağımlılığı, lider otoritesini güçlendirebilir veya cemaat içi karşılıklılık duygusu yaratabilir. Dolayısıyla “yardım faaliyeti” yalnız hayır tarihi olarak değil, cemaatin sosyal bağ üretme mekanizması olarak da okunacaktır. Bununla birlikte sosyal destek ile zorlayıcı bağımlılık aynı şey değildir; kaynaklar her vaka için ayrı değerlendirilmelidir.

2.16. Âdâb, İç Normlar ve Disiplin. Kalıcı topluluk, mensuplarından ne beklendiğini belirleyen yazılı veya sözlü normlar üretir. Sûfî çevrelerde âdâbü’l-mürîd türü eserler, şeyh-mürîd ve mürîd-mürîd ilişkilerinin kurallarını sistemleştirmiş; fütüvvetnâmeler meslek ve ahlâk davranışlarını düzenlemiş; modern yapılarda tüzük, yönetmelik, görev tanımı ve iç yazışmalar benzer işlevler görebilmiştir. Normlar yalnız ibadet biçimini değil konuşma, giyim, hizmet, para kullanımı, seyahat, hiyerarşi ve topluluk içi ihtilaf çözümünü de etkileyebilir.

Disiplini anlamak için yaptırım sorusu şarttır. Uyarı, görevden alma, sohbette uzaklaştırma, icazetin tanınmaması, post veya makamdan azil, sosyal dışlama, ekonomik bağın kesilmesi veya açık ihraç gibi yaptırımlar farklı dönemlerde görülebilir. Bir cemaatin iç normları devlet hukuku ile örtüşüyor mu, ona paralel mi işliyor, yoksa çatışıyor mu? Özellikle kapalı ve hiyerarşik yapılarda bu ayrım, cemaat içi disiplinin alternatif bir hukuk alanına dönüşüp dönüşmediğini gösterecektir.

2.17. Dil, Kıyafet, Sembol ve Hafıza. Topluluklar kendilerini yalnız fikirlerle değil, tanınabilir sembollerle de kurar. Hırka, taç, asa, post, tesbih, belirli renkler, özel selamlama biçimleri, lakaplar, unvanlar, sloganlar, şiirler, ilahiler ve kurucuya ait eşyalar bir cemaatin görünür hafızasını oluşturabilir. Bu semboller bazen iç hiyerarşiyi de gösterir; örneğin belirli taç veya hırka biçimleri yetki ve mertebe ile ilişkilendirilebilir. Ancak sembolün anlamı dönem ve coğrafya değişikçe dönüşebilir; aynı kıyafeti her yerde aynı işlevle okumak hatalıdır.

³⁶Yediyıldız, “Vakıf”, c. 42; özellikle tekke ve zâviyelerin eğitim, iâşe, konaklama ve sosyal hizmet işlevlerine ilişkin kısım.

Dil de bir sınır aracıdır. Bir cemaatin mensupları bazı kelimeleri özel anlamda kullanabilir, kurucunun sözlerini ezberleyebilir, dışarıdakiler için anlaşılması güç bir kavram dünyası kurabilir. Ezoterik yapılarda remiz ve özel terminoloji bilginin korunmasına hizmet edebilir; modern yapılarda jargon kurumsal kimliği güçlendirebilir. Araştırma, sembolleri “folklorik ayrıntı” diye kenara itmeyecek; aidiyet, hiyerarşi ve gizlilikle bağını gösterecektir.

2.18. Sınır Üretimi: “Biz” Nerede Biter, “Dışarı” Nerede Başlar? Bir cemaatin sınırı duvar gibi sabit değildir; katılım, dil, ritüel, bilgi, evlilik, mekân ve otorite aracılığıyla sürekli yeniden üretilir. Sosyal bilimlerde Fredrik Barth’ın grup sınırlarına yaptığı vurgu, kimliğin yalnız içerikte değil, içerisi ile dışarı arasındaki temas çizgisinde de üretildiğini hatırlatır. Bu yaklaşım dinî cemaatlere uygulanırken, tarihsel kaynakların kendi mensubiyet dilinin önüne geçirilmemelidir.³⁷

Sınırın geçirgenliği ayrıca ölçülecektir. Sohbeta herkes girebiliyor mu? Ritüelin bir kısmı halka açık mı? Evlilikte iç grup tercihi var mı? İç metinler dışarıya veriliyor mu? Liderle doğrudan temas mümkün mü? Bir mensup başka şeyhten ders veya icazet alabiliyor mu? Ayrılan kişiyle ilişki sürüyor mu? Bu sorular, açık sosyal ağ ile yüksek denetimli kapalı cemaat arasındaki farkı somutlaştırır.

2.19. Gizlilik, Sır ve Ezoterizm: Üç Ayrı Değişken. Gizlilik, sır ve ezoterizm aynı şey değildir. Gizlilik dış baskı, güvenlik veya siyasî takip sebebiyle iletişimin saklanmasıdır. “Sır” tasavvufta hem az sayıda kişinin bildiği özel bilgi hem de ruhun bir idrak mertebesi gibi anlamlar taşıyabilir. Ezoterizm ise öğretinin veya yorumun belirli yetkinlik derecelerine göre iç halkalara açıldığı kurumsal bilgi düzenidir. Bu üç olguyu birbirine karıştırmak, özellikle İsmâîlîler, Nizârîler, Hurûfîler, bazı ocak sistemleri ve modern kapalı yapılar hakkında kolayca anakronik sonuçlar üretir.³⁸

Bu eserde kapalılık dört ayrı eksenle ölçülecektir: üyelik kapalılığı, bilgi kapalılığı, örgütsel kapalılık ve dış ilişki kapalılığı. Bir topluluk üyelikte seçici ama öğretide açık olabilir; bir diğeri halka açık ibadet yaparken iç hiyerarşisini gizleyebilir; bir başkası ise siyasî baskı sebebiyle geçici yeraltı ağı kurabilir. Halvet uygulamasının

³⁷ Fredrik Barth, “Introduction”, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, ed. Fredrik Barth (Boston: Little, Brown, 1969), 9-38. Buradaki sınır yaklaşımı dinî cemaatlere doğrudan özelelik iddiasıyla değil, karşılaştırmalı bir analitik araç olarak uygulanmaktadır.

³⁸ Necdet Tosun, “Sır”, TDV İslâm Ansiklopedisi, “Tasavvuf” bölümü, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sir> (erişim 17 Ağustos 2026).

bile tarih içinde toplumu bütünüyle terk etmekten, “halk içinde Hak ile olmak” anlayışına kadar farklı yorumları bulunması, “kapalılık” gibi kelimelerin tek anlamlı kullanılmaması gerektiğini gösterir.³⁹

2.20. Haberleşme ve Ağ: Yerel Halkadan Sınır-Aşan Teşkilata. Cemaatin ölçeğini belirleyen unsurlardan biri haberleşme kapasitesidir. Yüz yüze sohbetle yaşayan yerel bir halka ile mektuplar, halifeler, dâîler, seyahat eden tüccarlar, hac güzergâhları, ribâtlar, tekkeler ve medreseler üzerinden genişleyen ağ aynı örgütlenme imkânına sahip değildir. Matbaa, demiryolu, telgraf, radyo, kaset, televizyon, internet ve sosyal medya ise modern dönemde merkez ile çevre arasındaki mesafeyi dramatik biçimde azaltmıştır.

Bu yüzden her büyük cemaat için yalnız coğrafi yayılma haritası değil, bağlantı haritası çıkarılacaktır: merkez neresi? Bölgesel temsilci kim? Emir veya bilgi hangi kanaldan gidiyor? Para ve insan hangi güzergâhta dolaşıyor? Haberleşme tek yönlü mü, merkez çevreden bilgi topluyor mu? Özellikle dâvet teşkilatları ve modern transnasyonal ağlarda haberleşme, doktrin kadar belirleyici bir örgütsel değişkendir.

2.21. Devletle İlişki: Himayeden Takibata, Meşruiyetten Devletleşmeye. Cemaat-devlet ilişkisi bu eserde ayrı bir “siyaset eki” değil, cemaatleşmenin temel unsurlarından biridir. Devlet bir tekkeye arazi veya vakıf sağlayabilir, şeyhi tanıyabilir, vergi muafiyeti verebilir, bir ilim çevresini medreseye dönüştürebilir, cemaatin sosyal hizmetlerinden yararlanabilir; aynı devlet veya sonraki bir yönetim yapıyı denetleyebilir, tayinlere müdahale edebilir, sürgün uygulayabilir, tekkeleri kapatabilir veya liderleri yargılayabilir. Tekke tarihine ilişkin kaynaklar, şeyh tayinlerinin çoğu zaman cemaat içi teamüllerle yürüdüğünü, fakat devletin gerekli gördüğü durumlarda müdahale edebildiğini açıkça göstermektedir.⁴⁰

İlişki iki yönlü okunacaktır. Cemaat devletten yalnız baskı veya yardım görmez; hükümdara meşruiyet sağlayabilir, askerî seferi destekleyebilir, vergi ve asayiş düzeninde aracı olabilir, bürokrasiye insan yetiştirebilir, muhalefet merkezi haline gelebilir, sınır bölgelerinde kolonizasyon işlevi görebilir ya da kendi siyasî egemenliğini kurabilir. Bu nedenle her vaka için “Devletle İlişkiler Dosyası” dönemlere ayrılacak ve ilişki himaye, işbirliği, pazarlık, özerklik, denetim,

³⁹Süleyman Uludağ, “Halvet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 15 (İstanbul: TDV İSAM, 1997), 386-387.

⁴⁰Kara, “Tekke”, 368-370. Madde, tekke şeyhi tayinlerinin genel olarak tasavvufî teamüller çerçevesinde yürüdüğünü, ancak devletin gerekli gördüğü durumlarda yönetime müdahale edebildiğini belirtir.

çatışma, takibat, siyasî nüfuz, paralel otorite ve devletleşme eksenlerinde ayrı ayrı değerlendirilecektir.

2.22. Halefiyet, Bölünme ve Cemaatin İkinci Hayatı. Cemaatler yalnız doğuş anında değil, kriz anlarında da kendilerini tanımlar. Kurucunun ölümü, şeyhin halife tayin etmemesi, birden fazla icazetli halifenin bulunması, aile ile ehliyet iddiasının çatışması, devletin bir aday desteklemesi, vakıf gelirlerinin paylaşımı veya doktriner yorum ayrılığı bölünme yaratabilir. Tasavvuf tarihinde “halife”nin şeyhi adına irşad eden ve bazen ölümünden sonra yerine geçen kişi olarak taşıdığı anlam, halefiyetin hem manevî hem kurumsal boyutunu gösterir.⁴¹

Bölünme her zaman çöküş değildir. Yeni kollar farklı coğrafyalara yayılabilir, ana geleneği çoğaltabilir veya daha sıkı bir merkezleşme doğurabilir. Bu nedenle “şubeleşme” ile “parçalanma” ayrılacaktır. Her yeni kol için kurucu tartışması, silsile iddiası, merkez, ritüel farkı, devlet ilişkisi ve ekonomik taban kaydedilecektir. Ezoterik yapılarda halefiyet ihtilafı doktriner ve siyasî sonuçları birlikte doğurabildiğinden, imamet veya liderlik çizgisinin kırıldığı tarihler özel kronolojiyle gösterilecektir.

2.23. Zorunlu Karşılaştırma Matrisi. Bundan sonraki tarihsel bölümlerde aşağıdaki matris, her cemaat için mümkün olduğu ölçüde doldurulacaktır. Matris bir hüküm veya puanlama tablosu değil, araştırmanın hiçbir temel boyutu atlamamasını sağlayan kontrol aracıdır.

Boyut	Temel araştırma sorusu	Kaydedilecek gösterge
Ortak amaç	Topluluğu bir arada tutan dinî/manevî/sosyal hedef nedir?	Doktrin, hizmet, ilim, irşad, dâvet, korunma, siyaset
Aidiyet	Kim mensup sayılır ve aidiyetin dereceleri nelerdir?	Muhib, talebe, mürid, görevli, halife/dâî, aile, sempatizan
Otorite	Kim söz sahibidir ve neden meşru kabul edilir?	İlmî, manevî, karizmatik, soysal, kurumsal, siyasî
Aktarım	Yetki ve bilgi nasıl devredilir?	Silsile, icazet, hilafet, soy, seçim, atama, metin
Giriş	Mensubiyet nasıl başlar?	İntisap, biat/ahd, telkin, hırka, tören, kayıt
Ritüel	Cemaat hangi ortak pratiklerle yeniden üretilir?	Zikir, ders, sohbet, ayin/cem, hizmet, takvim
Eğitim	Bilgi kimlere ve hangi sırayla verilir?	Açık ders, iç ders, müfredat, sözlü aktarım, derece
Mekân	Topluluğun düğüm noktaları nelerdir?	Ev, mescid, medrese, tekke, zaviye, kale,

⁴¹Süleyman Uludağ, “Halife”, TDV İslâm Ansiklopedisi, “Tasavvuf” bölümü, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halife-tasavvuf> (erişim 17 Ağustos 2026).

		okul, yurt, dijital
Ekonomi	Kaynak nereden gelir ve kim kontrol eder?	Vakıf, bağış, emek, ticaret, şirket, aidat, mülkiyet
Dayanışma	Mensuplara hangi sosyal destek sağlanır?	İşe, barınma, eğitim, iş, evlilik, göç, kriz yardımı
Disiplin	İç norm ve yaptırım nasıl işler?	Âdâb, görev, uyarı, azil, dışlama, ihraç
Sınır	İçeri-dışarı ayrımı ne kadar geçirgendir?	Katılım, evlilik, bilgi, ritüel, mekân, ilişki
Kapalılık	Gizlilik veya ezoterizm hangi düzeydedir?	Üyelik, bilgi, örgüt, dış ilişki, geçici/kalıcı
Ağ	Merkez-çevre ilişkisi nasıl kurulur?	Halife/dâî, mektup, seyahat, yayın, dijital bağlantı
Devlet	Devletle ilişki hangi biçimleri alır?	Himaye, vakıf, tayin, denetim, takip, muhalefet, nüfuz, devletleşme
Halefiyet	Lider sonrası temsil nasıl belirlenir?	Atama, icazet, soy, seçim, kurul, ihtilaf
Bölünme	Yeni kol neden ve nasıl oluşur?	Liderlik, doktrin, coğrafya, ekonomi, devlet müdahalesi
Şiddet	Fizikî şiddetle ilişki var mı, varsa hangi bağlamda?	Savunma, isyan, hedefli şiddet, askerî yapı; kaynak güvenilirliği
Süreklilik	Topluluk zaman içinde nasıl hayatta kalır?	Metin, kurum, aile, vakıf, eğitim, diaspora, dijitalleşme
Sembol / Hafıza	Topluluk ortak dilini, sembollerini ve geçmişini nasıl üretir?	Kıyafet, unvan, remiz, menkıbe, kurucu hafızası, anma ve ortak anlatılar

2.24. Skala İlkesi: “Var/Yok” Yerine Yoğunluk ve Dönüşüm. Matrisin en önemli kuralı, unsurları mekanik ikili kategorilere hapsedmemektir. Kapalılık düşük, orta veya yüksek olabilir; merkezîleşme bir dönemde artıp başka dönemde azalabilir; devletle ilişki aynı yüzyıl içinde himayeden takibata dönebilir; ekonomik bağımlılık yerel vakıftan uluslararası finans ağına evrilebilir. Bu nedenle mümkün olduğunda her gösterge için dönemsel skala kurulacak ve değişimin tarihi ayrıca işaretlenecektir.

Özellikle “itaat”, “gizlilik”, “siyasallaşma” ve “şiddet” gibi güncel çağrışımı güçlü kavramlar tarihsel bağlamdan koparılmayacaktır. Bir müridin şeyhine edep göstermesi ile devlet memurunun gizli hiyerarşiye bağlanması; baskı döneminde iletişimi saklamak ile doktriner ezoterizm; yerel isyana katılmak ile sürekli silahlı örgüt kurmak aynı kategori değildir. Eserin karşılaştırma gücü, tam da bu ayrımları koruyabilmesine bağlıdır.

2.25. Bölüm Sonucu: Cemaatleşmenin Anatomisi. Cemaatleşme tek bir unsurun ürünü değildir. Ortak anlam aidiyet üretir; aidiyet otoriteyi tanıır; otorite bilgi ve görevi aktarır; ritüel ve eğitim topluluğu tekrar üretir; mekân ve ekonomi süreklilik sağlar; sınırlar kimliği korur; devletle ilişki hareket alanını genişletir veya daraltır; halefiyet ise bütün bu düzenin kurucudan sonra yaşayıp

yaşamayacağını belirler. Bu unsurların her biri diğerini etkiler. Güçlü vakıf ağı liderliği kurumsallaştırabilir; baskı gizliliği artırabilir; diaspora sınır-aşan haberleşmeyi güçlendirebilir; halefiyet krizi ekonomik kaynakları ve devletle ilişkiyi yeniden şekillendirebilir.

Bundan sonraki bölümlerde “cemaat” sözcüğü tek başına açıklama olarak kullanılmayacaktır. Her tarihsel yapı bu anatomik cetvele yatırılacak; nerede gevşek bir çevre, nerede kurumsal tarikat, nerede hiyerarşik dâvet ağı, nerede ezoterik iç halka, nerede siyasî hareket, nerede devletleşen topluluk bulunduğu aynı ölçütler üzerinden gösterilecektir. Böylece eserin genişliği, kavramsal dağınıklığa değil, sistematik karşılaştırmaya dönüşecektir.

BÖLÜM 3 — ARAŞTIRMANIN CEMAAT SINIFLANDIRMASI

İslam tarihindeki cemaatleşmeyi karşılaştırmalı biçimde inceleyebilmek için önce hangi tarihsel toplulukların hangi gerekçeyle araştırma evrenine alınacağını ve birbirinden nasıl ayrılacağını belirlemek gerekir. Bu bölümün amacı, tarihte yaşamış yapıları günümüzün hazır kurum kategorilerine zorla yerleştirmek değil; farklı dönemlerde ortaya çıkan aidiyet, otorite, aktarım, mekân, ağ, kapalılık ve devlet ilişkisi biçimlerini karşılaştırılabilir hale getiren açık bir tasnif sistemi kurmaktır.

3.1. Sınıflandırma Neden Gerekli? “Cemaat” kelimesinin tarih boyunca tek bir kurumsal biçimi göstermemesi, bu eserin en temel metodolojik problemidir. Bir hadis veya kıraat halkası ile bir tekke ağ, bir fütüvvet teşkilatı ile hiyerarşik dâvet yapılanması, bir modern eğitim hareketi ile dijital bir dinî ağ aynı kelime altında toplanırsa aralarındaki tarihsel farklar görünmez hale gelir. Buna karşılık her birini bütünüyle ayrı ve karşılaştırılmaz kabul etmek de cemaatleşmenin tekrar eden mekanizmalarını görmemizi engeller. Bu nedenle sınıflandırma, benzerlikleri görünür kılarken farklılıkları silmeyecek kadar esnek olmalıdır.⁴²

Özellikle tasavvuf tarihi bu konuda uyarıcıdır. “Tarikat” kelimesinin her dönemde aynı kurumsal örgütlenmeyi ifade etmediği, erken sûfî çevreleri daha sonraki kurumsal tarikat modeliyle geriye doğru özdeşleştirmenin anakronizm doğurabileceği modern araştırmalarda vurgulanmıştır. Bu eserde benzer bir hata “cemaat” kelimesi için yapılmayacaktır. Bir yapının adı değil, belirli bir dönemde fiilen nasıl işlediği esas alınacaktır.⁴³

3.2. Ana İlke: Sabit Türler Değil, Tarihsel Süreçler. Sınıflandırmanın ana birimi “yapının bütün tarihi” değil, “belirli tarihsel evredeki örgütlenme biçimi” olacaktır. Aynı hareket birkaç yüzyıl içinde farklı birincil türlere geçebilir. Bir zühed çevresi tasavvuf halkasına, halka silsileli tarikata; tarikat siyasallaşmış

⁴²İra M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 3. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). Bu eserde kullanılan tipoloji, Lapidus’un farklı dönem ve coğrafyalardaki dînî-sosyal örgütlenmeleri tek bir kurumsal modele indirgemeyen geniş tarihsel yaklaşımıyla uyumludur.

⁴³Dina Le Gall, “Recent Thinking on Sufis and Saints in the Lives of Muslim Societies, Past and Present,” *International Journal of Middle East Studies* 42/4 (2010): 673-687, özellikle tarikat teriminin ve sûfî aidiyetinin farklı dönemlerde farklı sosyal örgütlenme biçimleri göstermesine ilişkin değerlendirmeler.

harekete; hareket bölgesel iktidara veya devlete dönüşebilir. Başka bir yapı ise tersine, devlet desteğini kaybederek yerel bir aile, ocak veya sohbet ağı biçiminde yaşamaya devam edebilir.

Dolayısıyla tasnif, köken üzerinden ebedî bir kimlik atamayacaktır. “Bir kez tarikat, daima tarikat” veya “bir kez siyasallaşmış, bütün tarihi siyasîdir” gibi hükümlerden kaçınılacaktır. Her vaka için başlangıç, kurumsallaşma, yayılma, kriz, bölünme, yeniden yapılanma ve güncel durum ayrı dönemler olarak kodlanabilecektir.

3.3. Araştırma Evrenine Dahil Etme Eşiği. Bir topluluğun bu eserde “cemaatleşme vakası” olarak bağımsız incelemeye alınabilmesi için tek başına ortak inanç veya aynı mekânda bulunma yeterli değildir. En azından şu göstergelerden birkaçının süreklilik kazanması aranacaktır: tanınabilir bir aidiyet; tekrarlanan toplantı veya ortak pratik; otorite veya temsil mekanizması; bilginin/geleneğin aktarımı; üye ile dış çevre arasında belirli bir sınır; ortak mekân ya da iletişim ağı; dayanışma veya kaynak paylaşımı; kuşaklar arası devamlılık.

Bu eşik özellikle ilim çevrelerinde önemlidir. Ortaçağ İslam dünyasında eğitim çoğu zaman tek bir bürokratik kurumla sınırlı değildi; hoca-talebe bağları, ders meclisleri, seyahat, icazet, aile ve himaye ilişkileri bilginin dolaşımını sağlayan sosyal ağlar oluşturuyordu. Bu nedenle her ders halkası otomatik olarak “cemaat” sayılmayacak, fakat süreklilik ve ağ üreten çevreler cemaatleşmenin erken biçimleri olarak incelenecektir.⁴⁴

3.4. Hariç Tutma Eşiği. Araştırma evrenini gereksiz yere genişletmemek için bazı yapılar ancak başka göstergelerle birleştğinde bağımsız vaka kabul edilecektir. Aynı mezhebe mensup olmak, aynı camide namaz kılmak, aynı kitabı okumak, aynı siyasî görüşü paylaşmak, aynı mesleğe sahip olmak veya bir âlimin eserlerinden etkilenmek tek başına cemaatleşme kanıtı değildir. Bunların örgütlü aidiyet, tekrar eden ilişki, otorite, aktarım veya dayanışma üretip üretmediğine bakılacaktır.

Benzer biçimde “mezhep”, “tarikat”, “parti”, “vakıf”, “dernek”, “tekke”, “medrese” veya “ocak” gibi kurumsal adlar da otomatik sınıflandırma sonucu

⁴⁴Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

vermeyecektir. Bir medrese belirli bir ilmî çevrenin merkezi olabilir ama olmayabilir; bir vakıf geniş bir cemaatin mali omurgası olabilir ya da yalnız hayır kurumu olarak kalabilir. Kurum adı ile sosyal işlev birbirinden ayrılacaktır.

3.5. Çoklu Etiketleme: Birincil Tür + İkincil Nitelik + Dönem. Her vaka dört katmanlı biçimde kaydedilecektir: (1) birincil cemaat türü, (2) ikincil örgütsel nitelikler, (3) tarihsel dönem, (4) devletle ilişki biçimi. Gerekğinde kapalılık/ezoterizm ve siyasallaşma ayrıca kodlanacaktır. Böylece aynı yapının birbirinden farklı yüzleri tek kelimeyle örtülmeyecektir.

Örneğin hiyerarşik bir dâvet ağı aynı zamanda ezoterik olabilir; bir tarikat transnasyonel hale gelebilir; bir eğitim cemaati siyasî baskı döneminde operasyonel olarak kapalılaşabilir. Bu etiketler birbirini dışlamaz. Ancak araştırma metninde her dönemin “birincil” örgütlenme mantığı ayrıca belirtilecektir.

3.6. C1 — İlim Cemaatleri. İlim cemaati, aidiyetin esas olarak belirli bir hoca, ders halkası, ilmî usul, metin külliyatı veya aktarım zinciri etrafında üretildiği yapılardır. Burada üyeliğin göstergesi her zaman biat veya resmî kayıt değildir; düzenli ders, semâ/kıraat meclisi, icazet, talebelik, ortak seyahat güzergâhları, tavsiye mektupları ve hoca-talebe silsilesi sosyal sınırı kurabilir. İlim cemaati ile mezhep aynı değildir: aynı fikhî mezhepte bulunan âlimler birbirinden farklı hoca ağlarına mensup olabilir; farklı mezheplerden kişiler aynı ilmî merkezin çevresinde temas edebilir.

Bu kategori özellikle erken İslam, klasik medrese dünyası ve ulema ağlarını incelerken kullanılacaktır. Jonathan Berkey ve Michael Chamberlain’in eğitim tarihine ilişkin çalışmaları, bilgi aktarımını yalnız “okul kurumu” üzerinden değil, sosyal ilişkiler ve kişisel ağlar üzerinden okumanın önemini göstermektedir.⁴⁵

3.7. C2 — Zühhd Cemaatleri. Zühhd cemaatleri, henüz kurumsal tarikat yapısına dönüşmemiş; fakat ibadet yoğunluğu, dünyadan sakınma, riyâzet, takvâ, hizmet ve örnek şahsiyetler çevresinde devamlılık gösteren dinî halkalardır. Bu

⁴⁵Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); ayrıca Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*.

çevrelerde belirgin bir şeyh-hiyerarşi sistemi bulunmayabilir. Bağ, daha çok ortak hayat tarzı ve ahlâkî örneklik üzerinden kurulabilir.

Bu kategorinin temel amacı erken zâhidleri daha sonraki tarikat kurumlarına zorla dahil etmemektir. Tasavvufun teşekkül dönemine ilişkin araştırmalar, zühd, mistik tecrübe, melâmet ve farklı dervişlik biçimlerinin tek çizgili bir kurumsallaşma hikâyesine indirgenemeyeceğini göstermektedir.⁴⁶

3.8. C3 — Tasavvuf Halkaları. Tasavvuf halkası, manevî eğitim ve sohbetin belirli bir sûfi/şeyh çevresinde süreklilik kazandığı, fakat henüz yerleşik tarikat kurumunun bütün unsurlarını taşımayan toplulukları ifade eder. Şeyh-mürîd bağı, sohbet, hırka veya özel âdâb bulunabilir; ancak sabit merkez, resmî halifelik ağı, yaygın şubeleşme veya belirgin tarikat adı henüz oluşmamış olabilir.

Bu kategori “tarikat öncesi” ifadesinin mekanik biçimde kullanılmasını da önler. Çünkü bütün tasavvuf halkaları daha sonra tarikata dönüşmemiştir. Bazıları kurucunun ölümüyle sönmüş, bazıları başka çevrelere karışmış, bazıları ise etkisini metin veya menkıbe yoluyla sürdürmüştür.

3.9. C4 — Tarikatlar. Tarikat kategorisi, manevî eğitimin görece tanınabilir bir usul, şeyh-mürîd bağı, silsile, icazet/halifelik, ortak âdâb ve çoğu zaman tekke-zaviye-hankâh gibi mekânsal ağlarla kurumsallaştığı yapılara ayrılmıştır. Fakat tarikatların merkezileşme derecesi, şube ilişkisi, halefiyet sistemi ve ekonomi modeli büyük ölçüde değişebilir. Bu nedenle yalnız “tarikat” etiketi verilip geçilmeyecek; Bölüm 2’deki karşılaştırma matrisi her tarikat ve kol için ayrıca doldurulacaktır.⁴⁷

Tarikat ayrıca tarih üstü bir kategori değildir. Sûfi ağlarının tarihte sosyal, kültürel ve ekonomik kanallar oluşturabildiği; fakat “tarikat”ın belirli dönemlerde farklı örgütsel anlamlar taşıdığı birlikte dikkate alınacaktır.

3.10. C5 — Fütüvvet ve Meslek Kardeşlikleri. Bu sınıf, dinî-ahlâkî ideal ile meslek, dayanışma, eğitim ve şehir hayatının birbirine geçtiği yapıları kapsar. Fütüvvet çevreleri ve Ahilik bunun başlıca tarihsel örnek alanlarıdır. Burada

⁴⁶ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

⁴⁷ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971); Dina Le Gall, “Recent Thinking on Sufis and Saints,” 673-687.

üyelik yalnız manevî eğitim değildir; meslekî hiyerarşi, usta-çırak ilişkisi, ortak sofraya, yardım, şehir savunması veya ekonomik düzen gibi işlevler de cemaat bağına oluşturabilir.

Fütüvvetin tarih içinde tasavvufî bir ahlâk dilinden içtimaî, iktisadî ve kimi dönemlerde siyasî teşkilatlanmaya doğru farklı biçimler alabildiği özellikle önemlidir. Dolayısıyla bu kategori de statik değil, dönemsel okunacaktır.⁴⁸

3.11. C6 — Hiyerarşik Dâvet Teşkilatları. Dâvet teşkilatı, belirli bir inanç veya imamet anlayışını yaymak üzere görevlerin, bölgelerin ve yetki derecelerinin tanımlandığı örgütlü çağrı yapılarıdır. Buradaki ayırıcı ölçüt yalnız “tebliğ yapmak” değil; dâî/temsilci görevlendirme, merkez-taşra ilişkisi, eğitim, haberleşme ve bazen gizlilik gibi unsurların kurumsal bütünlük kazanmasıdır. Da‘vet kavramının İslâmî literatürde çok geniş bir çağrı alanı vardır; bu nedenle her irşad faaliyeti C6 olarak kodlanmayacaktır.⁴⁹

İsmâîlî tarih bu kategori için özellikle öğreticidir. Fâtımî dâvetinin imam ve dâîler etrafında hiyerarşik biçimde örgütlenmesi, bölgelerin görevlilere bağlanması ve belirli bilgilerin inisiye mensuplara tahsis edilmesi, dâvet teşkilatı ile genel dinî çağrı arasındaki farkı açık biçimde gösterir.⁵⁰

3.12. C7 — Manevî-Soysal Cemaatler. Bazı cemaatlerde otoritenin önemli bir bölümü eğitim veya atamadan ziyade kutsal kabul edilen soy, aile, ocak veya hanedansal devamlılık üzerinden aktarılır. Bu çalışmada “manevî-soysal cemaat” terimi, biyolojik akrabalığın tek başına değil, dinî otorite ve topluluk bağıyla birleştiği yapılar için kullanılacaktır.

Ocak-dede-talip ilişkileri, bazı şeyh aileleri veya imam/soy merkezli yerel yapılar bu başlıkta değerlendirilebilir; fakat kesin sınıflandırma her vaka bölümünde kaynaklara göre yapılacaktır. Soy iddiasının kendisi değil, soyun cemaat içindeki yetki, ritüel, evlilik, eğitim ve halefiyet işlevi belirleyicidir.

⁴⁸Süleyman Uludağ ve Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/futu-vvet> (erişim 18 Ağustos 2026). TDV maddesi fütüvvetin tasavvufî mahiyetten içtimaî, iktisadî ve siyasî yapılanmalara uzanan tarihsel dönüştürümünü ayrı bölümlerde ele almaktadır.

⁴⁹Mustafa Çağrırcı, “Da‘vet,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet> (erişim 18 Ağustos 2026).

⁵⁰Farhad Daftary, “Isma‘ilism iii. Isma‘ili History,” *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/ismailism-iii-ismaili-history/> (erişim 18 Ağustos 2026); ayrıca Farhad Daftary, *The Isma‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 224-232.

3.13. C8 — Mahallî Dinî Topluluklar. Mahallî dinî topluluk, belirli bir köy, mahalle, şehir semti, cami, tekke, ziyaretgâh veya yerel şeyh çevresinde yoğunlaşan; coğrafi yakınlığın cemaat bağında belirleyici olduğu yapılardır. Bu tür toplulukların merkezi bir üst teşkilatı bulunmayabilir. Aileler arası süreklilik, ortak ritüel ve gündelik dayanışma, kurumsal tüzükten daha önemli olabilir.

Mahallîlik “önemsizlik” anlamına gelmez. Büyük tarikatların ve modern hareketlerin yayılışında çoğu kez yerel düğümler belirleyici olmuş; yerel cemaatler daha geniş ağlarla gevşek veya dönemsel bağlar kurmuştur. Araştırma bu mikro yapıları yalnız büyük merkezin pasif şubeleri olarak okumayacaktır.

3.14. C9 — Eğitim Cemaatleri. Eğitim cemaati, kurumsal devamlılığını okul, medrese, kurs, yurt, öğrenci evi, dersane, okuma grubu veya yayın programı üzerinden kuran topluluklardır. Burada eğitim yalnız araç değil, üye kazanma, kimlik üretme, kadro yetiştirme ve kuşaklar arası aktarımın ana mekanizmasıdır.

Bu kategori klasik ilim cemaatlerinden farklıdır: C1’de ilmî otorite ve hoca-talebe ağı birincil iken, C9’da eğitim kurumunun çevresinde geniş bir sosyal aidiyet, hizmet ve örgütlenme doğar. Modern dönemde okul ve basılı materyalin yaygınlaşması bu modelin ölçeğini büyük ölçüde artırmıştır.

3.15. C10 — İslah ve İhya Hareketleri. İslah/ihya hareketleri, mevcut Müslüman toplumun inanç, ibadet, ahlâk, eğitim veya toplumsal düzenini “yenileme”, “asla dönüş”, “bid‘atları giderme”, “dini canlandırma” veya benzeri programlarla dönüştürmeyi amaçlayan topluluklardır. Bu başlık bir mezhep veya doktrin etiketi değil, örgütlenmenin yönelimini tanımlar.

Bir ıslah hareketi gevşek entelektüel çevre, yayın ağı, eğitim kurumu, tarikat içi yenilenme veya siyasî hareket biçimini alabilir. Dolayısıyla C10 çoğu vakada başka bir sınıfla birlikte kullanılacaktır. Modern İslamî aktivizmi sosyal hareket süreçleri, ağlar, mobilizasyon ve fırsat yapıları üzerinden inceleyen literatür, dinî fikir ile örgütsel biçimin birbirinden ayrılarak analiz edilmesinin önemini göstermektedir.⁵¹

⁵¹Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004). Eser, İslamî aktivizmi ağlar, ittifaklar, mobilizasyon, siyasal fırsatlar ve anlam çerçeveleri gibi örgütsel süreçlerle birlikte inceleyen karşılaştırmalı yaklaşımı temsil eder.

3.16. C11 — Misyon/İrşad ve Yaygın Dâvet Ağları. C11, C6’daki hiyerarşik dâvet teşkilatından farklı olarak, geniş kitlelere ulaşmayı amaçlayan fakat zorunlu olarak dereceli ve merkezî bir görevlendirme sistemi kurmayan irşad/dâvet ağlarını kapsar. Seyahat grupları, vaaz halkaları, mahalle ziyaretleri, yayın faaliyetleri veya gönüllü tebliğ ekipleri bu tipe girebilir.

Ayırım şu soruyla yapılacaktır: Dâvet faaliyeti cemaatin yaptığı işlerden biri mi, yoksa yapının bütün örgütsel mimarisini belirleyen yetki ve görev sistemi mi? İkinci durumda C6; birinci ve daha yaygın/gevşek durumda C11 tercih edilecektir. Da‘vet ve irşad kavramlarının tarihsel kullanımlarındaki farklılık da ayrıca gözetilecektir.⁵²

3.17. C12 — Ezoterik ve İnisiyatik Cemaatler. Ezoterik/inisiyatik cemaatte belirleyici özellik, bütün öğretinin bütün mensuplara aynı anda ve aynı açıklıkta sunulmamasıdır. Bilgi, yorum, ritüel veya yetki belirli aşamalar, yeminler, eğitim dereceleri yahut seçilmiş iç halkalar üzerinden aktarılır. Bu nedenle C12, sadece dış dünyaya kapalı olmakla tanımlanamaz; bilgi mimarisinin derecelendirilmiş olması gerekir.

İsmâilî dâvetin bazı tarihsel evrelerinde özel hikmet meclislerinin inisiye mensuplara tahsis edilmesi ve dâvetin hiyerarşik bilgi/yetki düzeni bu kategorinin neden ayrıca kurulması gerektiğini gösterir. Bununla birlikte eser, “ezoterik” kelimesini suçlayıcı veya efsaneleştirici anlamda kullanmayacak; hangi bilginin kimden kime hangi koşulla aktarıldığını belgelemeye çalışacaktır.⁵³

3.18. C13 — Kapalı Cemaatler. Kapalı cemaat, üyelik, karar alma, finans, lider seçimi, iç iletişim veya dış ilişki kanallarından bir ya da birkaçında yüksek erişim kontrolü uygulayan topluluktur. Kapalılık ile ezoterizm birbirinden ayrıdır: bir cemaat öğretilde tamamen açık, örgütsel işlemlerde kapalı olabilir; başka bir yapı ise öğretilde ezoterik fakat dış ilişkilerde görünür olabilir.

Kapalılık ayrıca baskı altında hayatta kalma stratejisi olabilir. Devlet takibi, mezhebî çatışma, savaş, zorunlu göç veya sosyal dışlanma dönemlerinde açık bir

⁵² Bekir Topaloğlu, “İrşad,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV İSAM, 2020), 454-455; Mustafa Çağrırcı, “Da‘vet,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet> (erişim 18 Ağustos 2026).

⁵³ Daftary, “İsmâ‘ilîizm iii. İsmâ‘ilî History.” *Fâtımî döneminde özel hikmet meclisleri, biat ve gizlilik yemini ile dâvetin bölgesel ve hiyerarşik yapılanmasına ilişkin ayrıntılar için özellikle ilgili dâvet teşkilatı bölümlerine bakınız.*

topluluk geçici olarak gizli iletişime geçebilir. Bu yüzden kapalılık “öz” değil, dönemsel bir değişken olarak kaydedilecektir.

3.19. C14 — Siyasallaşmış Dinî Cemaatler. Bir cemaatin mensuplarının siyasî görüşlere sahip olması onu otomatik olarak siyasallaşmış cemaat yapmaz. C14 için siyasal hedeflerin, temsilin, iktidarla pazarlığın, seçim/parti ilişkisinin, kamusal politika talebinin veya devlet düzenine ilişkin programın cemaatin kurumsal gündeminde sürekli yer edinmesi gerekir.

Modern Müslüman siyasetini incelerken “dinî” ile “siyasî”yi iki kapalı dünya gibi düşünmek yanıltıcıdır. Bununla birlikte analiz, dindarlık ile siyasî mobilizasyonu özdeşleştirmeyecektir. Eickelman ve Piscatori’nin Müslüman siyasetinin semboller, otoriteler ve kamusal tartışmalar üzerinden çeşitlenen yapısına ilişkin yaklaşımı, bu ayrımı korumak için yararlı bir karşılaştırma zemini sunar.⁵⁴

3.20. C15 — Cemaatten Örgütleşmiş Harekete Dönüşen Yapılar. Bu sınıfın amacı “örgüt” kelimesini pejoratif veya ceza hukuku anlamında kullanmak değildir. Burada kastedilen, gevşek aidiyet ve sohbet bağlarından resmî/yarı resmî görev dağılımına, bürokrasiye, kadrolara, birimlere, raporlama ve kaynak yönetimine doğru yoğunlaşan kurumsallaşmadır. Bir yapı dernek, vakıf, parti, şirket ağı veya uluslararası teşkilat kurabilir; bu tek başına yasa dışılık anlamına gelmez.

C15, özellikle modern hareketlerde “cemaat” ile “kurumsal organizasyon” arasındaki geçişi takip etmek için kullanılacaktır. Sosyal hareket literatürü, ağların, ittifakların, mobilizasyon kaynaklarının ve örgütsel süreçlerin dinî hareketleri anlamada ayrı analitik değişkenler olduğunu göstermektedir.⁵⁵

3.21. C16 — Cemaatten Devlete / Egemen Siyasî Yapıya Dönüşen Hareketler. Bazı tarihsel hareketler yalnız devlete yakınlaşmaz; askerî ve idarî kapasite geliştirerek toprak, vergi, hukuk, güvenlik ve hükümlerlik üzerinde fiilî yetki kurar. C16 bu dönüşüm için ayrılmıştır. Bir hükümdarın bir tarikata hürmet etmesi veya bir cemaatin sarayda nüfuz kazanması C16 değildir; egemenlik üretimi gerekir.

⁵⁴Dale F. Eickelman ve James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

⁵⁵Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*.

Bu kategori, dinî cemaat ile devlet arasındaki ilişkinin en ileri dönüşüm biçimlerini karşılaştırmak için kullanılacaktır. Safeviyye gibi tarikat kökenli hareketlerin daha sonra hanedan ve devlet düzenine dönüşmesi veya dâvet ağı ile siyasal iktidarın birleştiği tarihsel örnekler, ilgili bölümlerde ayrıntılı biçimde dönemlendirilecektir. Burada “devletleşme” tek bir model değil, farklı güzergâhların ortak analitik başlığıdır.⁵⁶

3.22. C17 — Transnasyonel Cemaat Ağları. Transnasyonel cemaat, faaliyet alanı birden fazla devlet sınırını kalıcı biçimde aşan ve merkez, şube, seyahat, göç, hac, yayın, para transferi, eğitim veya dijital iletişim yoluyla sınır-ötesi aidiyet üreten yapıdır. Tarih öncesi modern devlet sınırlarında “transnasyonel” kelimesi anakronik olabileceğinden, klasik dönem için daha çok “bölgeler arası” veya “imparatorluklar arası” ağ ifadesi tercih edilecektir.

Modern çağda ise ulus-devlet sınırlarının hukuki ve siyasî ağırlığı sebebiyle transnasyonel boyut bağımsız bir analitik özellik kazanır. Mandaville’in Müslüman kimliği ve siyasetin sınır-aşan dolaşımına ilişkin çalışması, modern cemaatleri yalnız menşee ülke üzerinden okumamanın önemini ortaya koymaktadır.⁵⁷

3.23. C18 — Dijital Cemaatler. Dijital cemaat, yalnız internet sitesi veya sosyal medya hesabı bulunan geleneksel topluluk değildir. C18 için aidiyetin, otorite üretiminin, ders/ritüelin, üye kazanımının veya topluluk içi ilişkinin önemli bir kısmının dijital ortamda kurulması ve sürdürülmesi gerekir. Fiziksel merkezi olmayan, liderliği platformlar üzerinden kurulan veya algoritmik görünürlük sayesinde büyüyen yapılar bu sınıfta özellikle önemlidir.

Dijital ortam, geleneksel dinî otoriteyi ortadan kaldırmaktan ziyade onu yeniden düzenleyebilir; yerel bir hocanın etkisini sınırların ötesine taşıyabilir, yeni araçları ortaya çıkarabilir veya metin ve fetva dolaşımını hızlandırabilir. Gary R.

⁵⁶ Rudi Matthee, “Safavid Dynasty,” *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/safavids/> (erişim 18 Ağustos 2026); ayrıca “Iran under Safavid Rule,” *The New Cambridge History of Islam* içinde, *Safavi hanedanının kökenlerinin XIV. yüzyıl Erdebil merkezli bir sîfti tarikata uzanmasına ilişkin bölüm*.

⁵⁷ Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London/New York: Routledge, 2001).

Bunt'un “siber-İslâmî çevreler” üzerine çalışmaları, dijital teknolojinin Müslümanların dinî otoriteyle ilişki biçimlerini değiştirdiğini göstermektedir.⁵⁸

3.24. Birincil Türler Tablosu. Aşağıdaki tablo, araştırmanın ana kodlarını özetler. “Ayrırıcı gösterge” tek başına yeter şart değildir; vaka Bölüm 2’deki yirmi boyutlu matrisle birlikte değerlendirilecektir.

Kod	Birincil tür	Ayrırıcı gösterge	Başlıca gözlem alanı
C1	İlim cemaati	Hoca-talebe/ilim aktarım ağı	İcazet, ders, isnad, ilmi çevre
C2	Zühhd cemaati	Ortak zühhd ve ahlâk pratiği	Riyâzet, takvâ, örnek şahsiyet
C3	Tasavvuf halkası	Şeyh/sohbet çevresi; düşük kurumsallaşma	Sohbet, hırka, erken mürid ağı
C4	Tarikat	Silsileli ve kurumsallaşmış manevî eğitim	Şeyh, halife, tekke, evrad, şube
C5	Fütüvvet/meslek kardeşliği	Dini-ahlâkî bağ ile meslek/dayanışmanın birleşmesi	Usta-çırak, şed, esnaf, yardım
C6	Hiyerarşik dâvet teşkilatı	Görev ve bölge temelli dâî/temsilci hiyerarşisi	Merkez-taşra, dereceler, haberleşme
C7	Manevî-soysal cemaat	Dinî otoritenin soy/ocak/aile ile aktarılması	Dede/şeyh ailesi, talip, soy yetkisi
C8	Mahallî dinî topluluk	Coğrafi yakınlığın birincil bağ olması	Köy/mahalle/cami/ziyaret çevresi
C9	Eğitim cemaati	Eğitim kurumunun aidiyetin ana omurgası olması	Okul, medrese, kurs, yurt, ders ağı
C10	Islah/ihya hareketi	Toplumu/dinî pratiği yenileme programı	Reform söylemi, yayın, eğitim, kampanya
C11	Yaygın dâvet/irşad ağı	Kitlelere erişim; gevşek veya gönüllü yayılma	Vaaz, seyahat, ziyaret, yayın
C12	Ezoterik/inisiyatif cemaat	Bilgi veya ritüelin dereceli aktarımı	İnisiyasyon, iç halka, sır/te’vil
C13	Kapalı cemaat	Üyelik/karar/iletişimde yüksek erişim kontrolü	Gizli iletişim, seçici üyelik, iç disiplin
C14	Siyasallaşmış cemaat	Siyasî hedeflerin kurumsal gündeme yerleşmesi	Temsil, parti, politika talebi, iktidar ilişkisi
C15	Örgütlenmiş hareket	Bürokratik görev ve kaynak yönetiminin yoğunlaşması	Birim, kadro, raporlama, tüzel yapılar
C16	Devletleşen hareket	Toprak ve egemenlik üzerinde fiili siyasal yetki	Vergi, hukuk, askerî-idari kapasite
C17	Transnasyonal cemaat	Sınır-ötesi kalıcı ağ ve aidiyet	Göç, şube, hac, yayın, para/insan dolaşımı
C18	Dijital cemaat	Aidiyet/otoritenin önemli kısmının çevrimiçi kurulması	Platform, canlı ders, çevrimiçi ağ, dijital liderlik

3.25. Yatay Nitelikler: Türden Bağımsız İkinci Katman. On sekiz birincil sınıf bütün özellikleri anlatmaz. Bu nedenle her vakaya gerekirse yatay nitelikler eklenecektir: merkezi/ademimerkezi; açık/kapalı; yerel/bölgeler arası/transnasyonal; soy temelli/liyakat temelli; metin merkezli/şahıs merkezli;

⁵⁸Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018).

vakıf temelli/bağış temelli/ticari ağı; barışçıl/silahlı; devlet himayeli/devlet baskısı altında; erkek ağırlıklı/aile-temelli/karma; yüz yüze/dijital/hibrit.

Bu nitelikler moral puanlama değildir. Aynı yapı farklı dönemlerde farklı kodlar alabilir ve kaynaklar yetersizse “belirsiz” bırakılabilir. Araştırmanın amacı her boşluğu tahminle doldurmak değil, hangi konuda ne kadar kanıt bulunduğunu göstermektir.

3.26. Devlet İlişkisi Alt Kodu: D0–D7. Kullanıcının bu eser için koyduğu temel kaide gereğince, devletle ilişki sınıflandırmanın dışına bırakılmayacaktır. Ancak tek bir “devlet yanlısı/devlet karşıtı” ikiliğine de indirgenmeyecektir. Her dönem için aşağıdaki alt kodlardan biri veya birkaçı açıklanmalı biçimde kullanılabilir:

Kod	İlişki biçimi	Açıklama
D0	Belirgin ilişki yok / veri yetersiz	Devlet ilişkisi cemaatin işleyişinde belirleyici görünmüyor veya kaynak yetersiz.
D1	Tolerans / hukukî tanınma	Topluluk faaliyet gösteriyor; özel himaye veya yoğun baskı yok.
D2	Himaye / destek	Vakıf, arazi, maaş, imtiyaz, resmî koruma veya saray desteği.
D3	Eklemlenme / ortak yönetim işlevi	Cemaat aktörleri aracılık, eğitim, meşruiyet veya idarî görev üstleniyor.
D4	Denetim / sınırlama	Atama kontrolü, ruhsat, kayıt, sansür, mali gözetim veya kısıtlama.
D5	Takibat / bastırma	Yasak, sürgün, müsadere, tutuklama, kapatma veya askerî bastırma.
D6	Muhalefet / rakip otorite	Cemaat devlet meşruiyetine meydan okuyor veya alternatif otorite kuruyor.
D7	Egemenlik / devletleşme	Hareket toprak, vergi, hukuk, güvenlik ve idare üzerinde egemen yetki kuruyor.

D kodu, devletin cemaate ne yaptığı kadar cemaatin devlete ne yaptığı sorusunu da kapsar. Himaye meşruiyet üretimiyle, baskı gizlilikle, idarî eklemlenme ekonomik imtiyazla, muhalefet ise alternatif hukuk veya askerî kapasiteyle birleşebilir. Bu nedenle her kod altında karşılıklı etkileşim ayrıca anlatılacaktır. İslam toplumlarının tarihini uzun dönemli inceleyen sentezler de dinî ağlar, siyasal otoriteler ve sosyal kurumlar arasındaki ilişkinin tek bir modele indirgenemeyeceğini göstermektedir.⁵⁹

⁵⁹ Lapidus, *A History of Islamic Societies*. Devlet, ulema, sâfi ağları, yerel topluluklar ve siyasî otoriteler arasındaki ilişkinin dönem ve coğrafyaya göre değişen biçimleri için eserin ilgili bölümlerine bakınız.

3.27. Kapalılık ve Ezoterizm Alt Kodu: K0–K4. Ezoterik yapılara eserde özel ağırlık verileceği için kapalılık ayrıca kaydedilecektir: K0 açık; K1 seçici üyelik veya sınırlı iç prosedür; K2 örgütsel/iletişimsel kapalılık; K3 dereceli bilgi ve inisiyasyon; K4 hem bilgi hem üyelik hem örgüt işleyişinde yüksek kapalılık. Bu kodlar, bir yapıyı “gizli örgüt” ilan etmek için değil, erişimin hangi katmanda sınırlandığını tarif etmek için kullanılacaktır.

K3–K4 sınıflandırması ancak kaynakların içeriden/dışarıdan erişim farkını, yemin veya inisiyasyonu, dereceli öğretimi ya da belirgin bilgi sınırlamasını desteklemesi halinde kullanılacaktır. Polemik metinlerinde geçen “gizli”, “bâtınî”, “sapkın”, “mülhid” veya benzeri tarihsel etiketler doğrudan analitik koda çevrilmeyecektir.

3.28. Siyasallaşma Alt Kodu: P0–P4. Siyasallaşma da dereceli okunacaktır: P0 siyasî gündem belirleyici değil; P1 hükümdar/devletle temas ve dua/meşruiyet; P2 çıkar temsilciliği, lobi veya kamusal politika talebi; P3 örgütlü siyasî mobilizasyon/parti veya iktidar programı; P4 egemenlik mücadelesi, silahlı siyasal kapasite veya devletleşme. P kodu şiddet kodu değildir: siyasî mobilizasyon şiddetsiz olabilir; silahlı yapıların ayrıca Bölüm 127–134’te farklı ölçütlerle incelenmesi gerekir.

3.29. Dönüşüm Zincirleri: Çalışmanın Asıl Karşılaştırma Birimi. Bu tasnifin asıl değeri, yalnız “hangi cemaat hangi kutuda?” sorusuna cevap vermesi değildir. Daha önemli soru şudur: bir yapı hangi koşullarda bir kutudan diğerine geçmiştir? Örneğin zühd halkasından tarikata geçişte silsile ve halifelik; tarikattan transnasyonel ağa geçişte seyahat, hac ve basım; eğitim cemaatinden örgütleşmiş harekete geçişte kurum, finans ve kadro; dâvet ağından devletleşmeye geçişte askerî-idarî kapasite belirleyici olabilir.

Bu geçişlerde devlet ilişkisi çoğu zaman katalizördür. Himaye kurumsallaşmayı hızlandırabilir; yasak yeraltı iletişimini ve kapalılığı artırabilir; sürgün sınır-ötesi ağ doğurabilir; devlet içindeki görevler cemaat elitinin statüsünü değiştirebilir; askerî çatışma ise cemaatin örgütsel yapısını dönüştürebilir. Bu ilişkiler her vaka için belge düzeyinde sınanacaktır.

3.30. Sınıflandırma Karar Ağacı. Bir yapıyla ilk kez karşılaşıldığında araştırmacı şu sırayı izleyecektir:

- 1. Süreklilik gösteren tanınabilir bir topluluk veya ağ var mı? Yoksa bağımsız cemaat vakası açılmaz.
- 2. Birincil bağ nedir: ilim, zühd, manevî eğitim, meslek, soy, dâvet, eğitim, ıslah, siyaset veya dijital etkileşim?
- 3. Yetki nasıl aktarılıyor: hoca-talebe, silsile, soy, atama, seçim, bürokratik görev, inisiyasyon?
- 4. Üyelik açık mı, seçici mi, dereceli mi? Bilgi ile üyelik kapalılığı birbirinden ayrılır.
- 5. Yapı yerel mi, bölgeler arası mı, transnasyonel mi? Merkez-şube ilişkisi var mı?
- 6. Devletle ilişki hangi D kodlarına giriyor ve dönem içinde nasıl değişiyor?
- 7. Siyasallaşma ve örgütleşme hangi düzeyde? Bunlar dinî aidiyetin önüne geçiyor mu?
- 8. Yapı başka bir tipe dönüşmüş mü? Dönüşüm tarihi ve mekanizması ayrı kaydedilir.
- 9. Kaynakların kullandığı öz-adlandırma ile dışarıdan verilen adlar birbirinden ayrılmış mı?
- 10. Sınıflandırmayı destekleyen kanıt yeterli değilse hüküm “belirsiz/tartışmalı” olarak mı bırakıldı?

3.31. Örnek Kodlama Mantığı — Nihai Hüküm Değil. Bu aşamada örnekler yalnız yöntemin nasıl çalışacağını göstermek içindir; ilgili tarihsel bölümlerde ayrıntılı kaynak incelemesi yapılmadan kesin kod kabul edilmeyecektir. Örneğin erken bir sûfî çevre C3 olarak başlayıp sonraki yüzyılda C4’e dönüşebilir; bir C4 tarikatın belirli kolu C17 transnasyonel nitelik kazanabilir; bir C6 dâvet teşkilatı C12 ezoterik özellik taşıyıp belirli dönemde D7 devletleşme düzeyine ulaşabilir. Böylece bir tek ad altında yüzyıllarca değişmeyen “öz” varsaymak yerine, örgütlenmenin tarihsel hareketi izlenecektir.

Aynı şekilde modern bir hareket C9 eğitim ve C10 ıslah ekseninde başlayıp daha sonra C15 örgütleşmiş hareket veya C14 siyasallaşmış cemaat niteliği kazanabilir. Bu geçiş, niyet okumayla değil kurumların ortaya çıkış tarihi, liderlik kararları,

mali yapı, resmî belgeler, yayınlar, devlet kayıtları ve mensup anlatıları birlikte değerlendirilerek kurulacaktır.

3.32. Kategorilerin Ahlâkî Hüküm Olmaması. Bu eserde “kapalı”, “ezoterik”, “siyasallaşmış”, “örgütleşmiş” ve hatta “devletleşmiş” kelimeleri tek başına olumlu veya olumsuz değer hükmü değildir. Kapalılık baskıdan korunma stratejisi olabileceği gibi hesap verebilirlik sorunları da üretebilir; siyasallaşma anayasal katılım biçiminde olabileceği gibi iktidar mücadelesine dönüşebilir; güçlü örgütlenme sosyal yardım kapasitesini artırabileceği gibi otoritenin yoğunlaşmasına yol açabilir. Sonuç, her vakada somut tarihsel veriye göre tartışılacaktır.

Aynı ilke devletler için de geçerlidir. Devlet desteği “meşru cemaat”, devlet baskısı “tehlikeli cemaat” anlamına gelmez. Tarihte devletler farklı güvenlik, mezhep, vergi, savaş, meşruiyet ve merkezîleşme kaygılarıyla dinî topluluklara yaklaşmıştır. Cemaatler de aynı devlete farklı dönemlerde destekçi, aracı, rakip veya muhalif olabilir.

3.33. Kaynaklar Arası Sınıflandırma Uyuşmazlığı. Bir yapının öz-adlandırması ile devlet belgesi, rakip grup, kronik yazarı veya modern araştırmacının verdiği ad uyuşmayabilir. Araştırmada dört ayrı adlandırma alanı tutulacaktır: öz-adlandırma; çağdaş dış-adlandırma; resmî/devlet adlandırması; modern akademik sınıflandırma. “Haşhaşi”, “Bâtîni”, “mülhid”, “derviş”, “eşkiya”, “tarikât”, “cemaat”, “örgüt” gibi güçlü çağrışımlı kelimeler hangi aktör tarafından ne zaman kullanılmışsa o bağlamla verilecektir.

Bu yöntem özellikle ezoterik veya baskı altında yaşamış topluluklarda zorunludur. İsmâîlî tarih yazımı üzerine araştırmalar, topluluk hakkındaki bilgilerin uzun süre muhalif veya dış kaynakların etkisi altında şekillenmesinin ciddi kaynak problemleri ürettiğini göstermektedir; bu nedenle sınıflandırma da kaynak eleştirisinden ayrı düşünülemez.⁶⁰

3.34. Modern Hareketleri Geçmişe, Geçmişe Moderne Benzetmeme İlkesi. Modern dernek, parti, şirket, okul zinciri, medya grubu veya dijital platformun kurumsal mantığı geçmişteki tekke, medrese, ribât, fütüvvet veya dâvet ağından

⁶⁰Farhad Daftary, “İsmâ’îlism ii. İsmâ’îli Historiography,” *Encyclopaedia Iranica*, XIV/2 (2007), 176-178, <https://www.iranicaonline.org/articles/ismailism-ii-ismaili-historiography/> (erişim 18 Ağustos 2026).

farklıdır. Benzer işlevler bulunabilir; ancak hukukî kişilik, bürokrasi, iletişim hızı, para sistemi ve devlet kapasitesi aynı değildir. Bu nedenle karşılaştırma işlev üzerinden yapılacak, kurumsal özdeşlik iddia edilmeyecektir.

Ters yönde de aynı dikkat gerekir: geçmişteki her dâvet ağı modern “hücre tipi örgüt”, her şeyh-hizmet ağı “sivil toplum kuruluşu”, her vakıf “STK”, her fedâî “modern terörist”, her tarikat “modern cemaat” değildir. Tarihsel aktörün dünyası önce kendi kavramları ve kurumları içinde kurulacak, karşılaştırmalı kavramlar daha sonra uygulanacaktır.

3.35. Envanterde Kayıt Formatı. Ana envanterde her yapı için asgarî kayıt şu biçimde tutulacaktır: Adı; öz-adlandırma; alternatif/dış adlar; kuruluş veya ilk görünüm; kurucu/lider; coğrafya; birincil C kodu; ikincil C kodları; dönemler; otorite modeli; üyelik; bilgi aktarımı; ritüel; mekân; ekonomi; devlet D kodu; siyasallaşma P kodu; kapalılık K kodu; şiddet ilişkisi; bölünmeler; halefiyet; günümüzdeki durum; birincil kaynaklar; akademik kaynaklar; sınıflandırma güven düzeyi.

“Sınıflandırma güven düzeyi” ayrıca önemlidir. Kaynaklar yeterliyse yüksek; dolaylı ve çelişkiliyse orta; büyük ölçüde rakip anlatılar veya geç dönem menkıbelerine dayanıyorsa düşük olarak not düşülecek. Bu değer tarihi gerçekliğe değil, elimizdeki kanıtın niteliğine ilişkin olacaktır.

3.36. Bölüm Sonucu: Haritadan Önce Lejant. İslam tarihinde cemaatleşmenin büyük haritasını çıkarmadan önce haritanın lejantını kurmak zorundayız. Bu bölümde belirlenen on sekiz birincil sınıf, devlet ilişkisi, siyasallaşma ve kapalılık alt kodları; daha sonraki yüzlerce vakanın aynı sorularla fakat kendi tarihsel bağlamında incelenmesini sağlayacaktır. Tasnifin amacı karmaşık tarihi basitleştirmek değil, karmaşıklığı kaybetmeden karşılaştırma yapabilmektir.

Bundan sonra bir yapıya “cemaat”, “tarikat”, “dâvet”, “ezoterik”, “kapalı”, “siyasallaşmış” veya “devletleşmiş” denildiğinde bu kelimeler serbest çağrışım değil, burada tanımlanan ölçütlere dayanacaktır. Özellikle ezoterik yapılar derinlemesine incelenirken, bilgi dereceleri ile örgütsel kapalılık; devlet baskısı ile

iç gizlilik; dâvet ile siyasî iktidar; tarihsel belge ile polemik/efsane birbirinden sistematik biçimde ayrılacaktır.

BÖLÜM 4 — KAYNAK PROBLEMİ

Cemaat Tarihini Kaynakların Dili, Sessizliği ve Çatışması İçinden Okumak

4.1. Kaynak Problemi Neden Bu Eserin Merkezindedir? İslam tarihindeki cemaatleri yalnız adları, kurucuları ve doktrinleri üzerinden sıralamak kolaydır; güç olan, bir topluluğun gerçekten nasıl örgütlendiğini, hangi sosyal çevrelerde yaşadığını, devletle hangi kanallardan temas ettiğini, üyeliğin ne anlama geldiğini ve zaman içinde nasıl dönüştüğünü kaynakların sınırları içinde yeniden kurmaktır. Tarihçinin elindeki metinler geçmişin şeffaf pencereleri değildir. Her kaynak belirli bir zamanda, belirli bir toplumsal konumdan, belirli bir amaç ve okuyucu kitlesi için üretilmiştir. Bu nedenle eserde kaynak eleştirisi, ayrı bir teknik hazırlık değil, tarih anlatısının kendisinin parçası olacaktır.⁶¹

Klasik İslam tarih yazımının kronik, tabakat, terâcim, ensab, coğrafya, fırak, hadis, biyografi ve adab gibi birbirinden farklı türlerde gelişmesi; aynı olayın veya topluluğun farklı epistemik gelenekler içinde farklı biçimlerde kaydedilebilmesi anlamına gelir. Bu çeşitlilik zayıflık değil büyük bir imkândır; ancak farklı türlerin aynı türden kanıtlar gibi kullanılmaması gerekir.⁶²

4.2. Birincil Kaynak Eşittir Doğru Kaynak Değildir. Bu eserde “birincil kaynak” terimi, olaya yakın veya olaya doğrudan temas eden belge/metin anlamında kullanılacaktır; “tarafsız” veya “kesin doğru” anlamında değil. Bir cemaatin kendi risalesi, devletin fermanı, mahkeme kaydı, rakip bir grubun reddiyesi veya çağdaş bir kronik aynı olayın farklı yüzlerini gösterebilir. Her biri birincil nitelik taşısa bile, her birinin bilgi üretme amacı farklıdır.

Kronik yazarı hükümdarı meşrulaştırabilir; cemaat metni kurucuyu idealize edebilir; idarî kayıt vergi ve denetim ihtiyacının görebildiği kadarını kaydedebilir; mahkeme yalnız önüne gelen ihtilafı görünür kılar. Bu yüzden “en eski kaynak” otomatik olarak “en güvenilir kaynak” sayılmayacaktır. Kaynağın olaya yakınlığı,

⁶¹R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991). Özellikle kaynak türleri ve tarihsel araştırmada kaynak eleştirisinin yöntemsel rolüne ilişkin bölümler.

⁶²Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Eser, klasik Arapça tarih yazımının başlıca türlerini, yöntemlerini ve sosyal-siyasi işlevlerini birlikte ele alır.

yazarın erişimi, metnin türü, aktarım zinciri, yazılış amacı ve başka kaynaklarla teyit edilme derecesi birlikte değerlendirilecektir.⁶³

4.3. Kaynağın Kimlik Kartı: Kim, Ne Zaman, Kimin İçin, Niçin? Her önemli kaynak ilk kullanıldığında mümkün olduğunca şu sorularla tanıtılacaktır: Müellif veya kurum kimdir? Olaydan ne kadar sonra yazmıştır? Bilgiyi nereden edinmiştir? Eserin hedef kitlesi kimdir? Himaye ilişkisi var mıdır? Metin hangi siyasî, mezhebî, tasavvufî veya idarî bağlamda üretilmiştir? Eserin elimizdeki nüshası müellif nüshası mıdır, geç bir istinsah mıdır? Metin kısaltılmış, yeniden tertip edilmiş veya tercüme edilmiş midir?

Bu yaklaşım, klasik Müslüman tarih yazıcılığını tek bir “kronik geleneği”ne indirgememeyi de gerektirir. Tarih düşüncesi hadis, adab, siyaset, nesep ve şehir tarihleri gibi çeşitli geleneklerle kesişerek gelişmiştir; dolayısıyla kaynak türünün kendi kurallarını anlamadan metinden doğrudan sosyal gerçeklik çıkarmak risklidir.⁶⁴

4.4. Zaman Mesafesi ve Aktarım Katmanları. Kaynak ile olay arasındaki zaman farkı her vaka için kaydedilecektir. Olayla çağdaş metin, bir kuşak sonra yazılmış metin ve birkaç yüzyıl sonra şekillenmiş menkıbe aynı kanıt ağırlığıyla kullanılmayacaktır. Bununla birlikte geç kaynaklar bütünüyle değersiz değildir; daha eski fakat kaybolmuş malzemeyi koruyabilir, cemaatin sonraki hafızasını gösterebilir veya bir kimlik anlatısının ne zaman şekillendiğini ortaya koyabilir.

Bu nedenle geç kaynağın iki ayrı değeri ayrılacaktır: geçmişteki olay hakkında sunduğu bilgi ile kaynağın kendi dönemindeki hafıza ve kimlik üretimi hakkında sunduğu bilgi. Bir menkıbe XIII. yüzyıldaki bir olayı kesin biçimde kanıtlamasa bile XV. yüzyılda o olayın nasıl hatırlandığını gösterebilir.

4.5. Öz-Adlandırma ile Dış Adlandırmayı Ayırmak. Cemaat tarihinin en sık hatalarından biri, rakiplerin veya devletlerin verdiği adı topluluğun kendi adıymış gibi kullanmaktır. Araştırma envanterinde en az dört alan tutulacaktır: öz-adlandırma; çağdaş dış adlandırma; devlet/idarî adlandırma; modern akademik

⁶³ Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*; ayrıca Suraiya Faruqi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

⁶⁴ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2. gözden geçirilmiş bs. (Leiden: Brill, 1968).

adlandırma. “Haşhaşı”, “Bâtını”, “Râfızî”, “zındık”, “mülhid”, “eşkîya”, “tarikatçı”, “irticacı” veya modern hukuk ve güvenlik terminolojisindeki etiketler, kaynağın kendi dili olarak açıkça belirtilmeden analitik tanım haline getirilmeyecektir.

4.6. Kronikler ve Umumî Tarihler. Taberî, İbnü'l-Esîr, Cüveynî, Reşîdüddin, Makrîzî ve benzeri kronik yazarları birçok dönem için vazgeçilmezdir; fakat kroniklerin siyasî olayları merkeze alma eğilimi, sessiz sosyal ağları görünmez bırakabilir. Bir cemaat ancak hükümdarla çatıştığında, isyana karıştığında, bir şeyh saraya yaklaştığında veya olağan dışı bir hadise yaşandığında kronikte görünür hale gelebilir. Bu yüzden kronikte görünmemek, cemaatin toplumsal olarak önemsiz olduğu anlamına gelmez.⁶⁵

Kroniklerde verilen sayıların, suikast listelerinin, savaşçı miktarlarının, mürid kalabalıklarının veya “bütün şehir ona bağlandı” türü ifadelerin mümkün olduğunca bağımsız kaynak, vergi kaydı, coğrafya, biyografi, vakfiye veya arkeolojik veri ile sınanması gerekecektir.

4.7. Tabakat ve Terâcim: Şahıslardan Ağlara. Tabakat ve biyografi literatürü bu eserde yalnız “kim kimdir?” sorusuna cevap vermek için kullanılmayacaktır. Hoca-talebe zincirleri, seyahat güzergâhları, icazetler, aileler, meslekler, şehirler ve kurumlar birlikte okunduğunda ilmî ve dinî ağların yapısı görülebilir. Şam ve Kahire üzerine yapılan sosyal tarih çalışmaları, biyografik koleksiyonların uygun yöntemle okunduğunda kurum dışı eğitim ve patronaj ilişkilerini de görünür kılabilirdiğini göstermiştir.⁶⁶

Bununla birlikte biyografi yazarlarının seçme ölçütleri de analiz edilecektir. Bir tabakat eserine girmek başlı başına statü göstergesidir; dışarıda kalan kişiler ise yok sayılmış değildir. Kadınlar, alt sınıflar, taşra mensupları ve muhalif çevreler bazı külliyyatlarda sistematik olarak daha az görünür olabilir.

4.8. Hadis, Ricâl ve İsnad Verisinin Sınırları. Hadis ve ricâl literatürü aktarım zincirlerini, şehirler arası dolaşımı, öğretmen-talebe ilişkilerini ve

⁶⁵ Robinson, *Islamic Historiography*; Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*. Kronikler ve tarih yazımının türsel/siyasi bağlamı için.

⁶⁶ Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

güvenilirlik tartışmalarını anlamak için kıymetlidir. Ancak hadis isnadını modern bir “üyelik listesi” gibi okumak yanlış olacaktır. Rivayet ilişkisi ile cemaat mensubiyeti aynı şey değildir. Aynı şekilde bir râvinin belirli bir itikadî eğilimle nitelendirilmesi, onun modern anlamda örgütlü bir cemaat üyesi olduğunu kanıtlamaz.

4.9. Fırak ve Heresiografi Literatürü: Vazgeçilmez Fakat Tehlikeli. Fırak kitapları küçük ve kaybolmuş gruplara dair bazen başka hiçbir yerde bulunmayan bilgiler saklar; buna karşılık literatür çoğu kez geç, şematik ve polemiktir. Grupların doktrinleri rakiplerin kategorileri içinde yeniden kurulmuş, tarihî farklılıklar tek bir ad altında birleştirilmiş veya yetmiş üç fırka gibi normatif şemalara uydurulmuş olabilir. Bu sebeple fırak literatüründeki bir cemaat adı doğrudan tarihsel örgüt varlığı kabul edilmeyecektir.⁶⁷

Heresiografik metin ayrıca yalnız hakkında yazdığı grubu değil, yazarı ve döneminin “ortodoksi” sınırlarını da anlatır. Dolayısıyla “sapma” kategorileri hem dışlanan topluluklara ilişkin veri hem de merkezî dinî kimliğin nasıl inşa edildiğine ilişkin kaynak olarak iki katmanlı okunacaktır.⁶⁸

4.10. Menâkıbnâmeler: Keramet Anlatısının İçindeki Sosyal Tarih. Menâkıbnâmeler şeyhleri, velîleri ve kurucu figürleri olağanüstü özelliklerle anlatabilir. Bu nedenle bir kerameti gerçekleşmiş tarihsel olay diye kaydetmek metodolojik hata olur. Fakat aynı metin; mürid tiplerini, tekke mekânını, ikram ve iâşe düzenini, kadınların ve esnafın çevredeki yerini, ziyaret pratiklerini, rakip şeyhleri, yolculukları ve cemaatin ideal davranış kodunu açığa çıkarabilir. Ahmet Yaşar Ocak’ın metodolojik yaklaşımı, menâkıbnâmelerin eleştirel kullanıldığında kültür ve zihniyet tarihi için zengin malzeme sunduğunu özellikle vurgular.⁶⁹

Bu eserde menâkıbnâme verisi üç katmana ayrılacaktır: tarihsel olarak dış kaynakla doğrulanabilen çekirdek; sosyal-kültürel pratik hakkında dolaylı veri;

⁶⁷ Keith Lewinstein, “The Azâriqa in Islamic Heresiography,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54/2 (1991): 251-268. Lewinstein, fırak malzemesinin vazgeçilmezliğine rağmen geç, şematik ve sıklıkla düşmanca niteliğinin güvenilirlik problemi doğurduğunu vurgular.

⁶⁸ Ahmad Khan, *Heresy and the Formation of Medieval Islamic Orthodoxy: The Making of Sunnism, from the Eighth to the Eleventh Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023). Eser, “heresy/orthodoxy” kategorilerinin tarihsel ve söylemsel inşasını metodolojik mesele olarak ele alır.

⁶⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992).

yalnız cemaat hafızası ve kutsallık inşasını gösteren anlatı. Üçüncü katman “yanlış” diye atılmayacak, fakat olay kanıtı olarak da kullanılmayacaktır.

4.11. Silsilenâmeler, İcâzetnâmeler ve Halifelik Belgeleri. Tarikatlarda silsile yalnız manevî soy kütüğü değildir; meşruiyet, yetki ve aktarım iddiasıdır. Silsilenâme, icâzetnâme ve hilâfetnâme belgeleri bir şeyhin hangi geleneğe bağlandığını gösterebilir; ancak sonradan düzenlenmiş silsilelerin geçmişe meşruiyet inşa etme ihtimali her zaman kontrol edilecektir. Belgenin tarihi, kâğıdı, yazısı, mühürleri, isim dizisi ve başka nüshalarla ilişkisi mümkünse ayrı ayrı incelenenecektir.

Sûfî hareketlerin erken dönemden kurumsal tarikatlara dönüşümünü incelerken modern tarikat isimlerinin geçmişe doğru kesintisiz biçimde uzatılmaması gerekir. Formatif dönem ile sonraki kurumsal düzen arasında süreklilikler kadar yeniden inşalar da bulunur.⁷⁰

4.12. Vakfiyeler: Cemaatin Maddî Anatomisini Görmek. Vakfiyeler, bir tekke veya zâviyenin yalnız varlığını değil; gelir kaynaklarını, mülklerini, personelinin, şeyh tayin şartlarını, iâşe düzenini, hizmet alanını ve bazen günlük/haftalık ritüellerini gösterebilir. Bu sebeple devlet-cemaat ve ekonomi-cemaat ilişkilerinde vakıf belgeleri temel kaynak grubudur. Fakat vakfiye “olması gereken düzen”i kaydeder; uygulamanın gerçekten aynı biçimde sürdüğünü görmek için muhasebe, mahkeme ve teftiş kayıtlarıyla karşılaştırmak gerekir.⁷¹

Memlûk ve Osmanlı bağlamındaki çalışmalar, vakıfla ilgili özgün hukukî belgelerin aynı zamanda arşivleme pratiklerini ve mülkiyet ilişkilerini ortaya çıkardığını göstermektedir. Dolayısıyla vakıf belgesi yalnız dinî kurumun değil, onu çevreleyen hukuk ve iktidar düzeninin de kaynağıdır.⁷²

4.13. Şer‘iyye Sicilleri ve Mahkeme Kayıtları. Mahkeme kayıtları tekke mülkleri, vakıf ihtilafları, şeyh atamaları, borçlar, miraslar, aile ilişkileri, mahalle

⁷⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007); J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

⁷¹ Babacddin Yediyıldız, “Vakıf,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV İSAM, 2012), “Tarih” bölümü; ayrıca Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002).

⁷² Daisy Livingston, “Documentary Constellations in Late-Mamlûk Cairo: Property and Waqf-Related Archiving on the Eve of the Ottoman Conquest of Egypt,” *Itinerario* 44/3 (2020): 530-552.

ve esnaf bağları hakkında doğrudan veriler sunabilir. Fakat sicil, toplumun bütününe temsil eden bir anket değildir. Mahkemeye gelen ve kayda değer görülen uyuşmazlıkları gösterir. Sessiz kalan gündelik hayatı doğrudan temsil etmeyebilir.

Osmanlı sosyal tarihindeki mahkeme kayıtlarının “zemin seviyesinden” aile ve toplumsal ilişkileri gösterebildiği; fakat kayıt üretme koşullarının ve hukukî bağlamın sürekli hesaba katılması gerektiği modern araştırmalarda açıkça görülmektedir.⁷³

4.14. Devlet Arşivleri: Güçlü Kaynak, Devletin Bakışı. Merkezî ve taşra arşivleri cemaat-devlet ilişkisinin izlenmesinde vazgeçilmezdir: tayinler, izinler, sürgünler, yasaklar, maaşlar, vakıf denetimleri, şikâyetler, teftişler, istihbarat raporları ve idarî yazışmalar bu kanaldan takip edilebilir. Ancak devlet arşivi “devletin bildiği gerçeklerin deposu” değildir; devletin neyi kaydetmeye değer gördüğünün, hangi idarî kategorileri kullandığının ve hangi iktidar ihtiyaçları için belge ürettiğinin de kayıdır.⁷⁴

Nitekim Osmanlı sicil ve defterlerinin hukukî delil değeri kendi döneminde dahi tartışılmıştır. Bu durum, modern tarihinin “defterde yazıyor, öyleyse tartışmasız doğrudur” yaklaşımından kaçınması gerektiğini gösterir.⁷⁵

4.15. Fermanlar, Beratlar, Teftiş ve Güvenlik Raporları. Bir cemaat hakkında “yasak”, “fesat”, “eşkıyalık”, “mülhidlik”, “irtica”, “şüpheli faaliyet” veya modern güvenlik terminolojisi içeren devlet metinleri iki ayrı düzeyde okunacaktır. Birinci düzey, devletin aldığı somut tedbirdir: kapatma, sürgün, soruşturma, el koyma, izin, gözetim. İkinci düzey, devletin tehdidi nasıl tanımladığıdır. İkinci düzeydeki etiketler, bağımsız delil bulunmadıkça topluluğun kendi niteliğiymiş gibi benimsenmeyecektir.

⁷³Beshara Doumani, *Family Life in the Ottoman Mediterranean: A Social History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017). Şer'iyye mahkemesi kayıtlarının yerel sosyal tarih için kullanımı eserin temel kaynaklarından biridir.

⁷⁴Suraiya Faruqi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); ayrıca Hüseyin Yılmaz ve diğer kaynak tartışmaları için *The Cambridge Companion to Ottoman History*, ed. Alexis Wick (Cambridge: Cambridge University Press, 2025), özellikle “Sources and Structures” kısmı.

⁷⁵Guy Burak, “Evidentiary Truth Claims, Imperial Registers, and the Ottoman Archive: Contending Legal Views of Archival and Record-Keeping Practices in Ottoman Greater Syria (Seventeenth-Nineteenth Centuries),” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 79/2 (2016): 233-254.

Özellikle modern dönem güvenlik ve yargı belgelerinde suç isnadı, kesinleşmiş yargı kararı ve tarihçinin analitik değerlendirmesi birbirinden ayrılacaktır. “Hakkında soruşturma açıldı” ile “suçun sabit olduğu hükme bağlandı” aynı cümleye dönüştürülmeyecektir.

4.16. Maliye, Nüfus, Tapu ve Mülkiyet Kayıtları. Cemaatlerin ekonomik gücünü yalnız rakiplerin “çok zengin”, “şehri ele geçirmiş” veya “ticareti kontrol ediyor” türü ifadeleriyle ölçmek mümkün değildir. Varsa tapu, vakıf, vergi, muhasebe, şirket, dernek, bağış, mülkiyet ve miras kayıtları kullanılarak maddî ağ somutlaştırılacaktır. Modern dönemde şirket ortaklığı ile dinî mensubiyet birbirine otomatik bağlanmayacak; doğrudan belge veya güvenilir çoklu kanıt aranacaktır.

4.17. Seyahatnâmeler ve Dış Gözlemciler. Seyyahlar, diplomatlar, tüccarlar ve elçiler yerel kaynakların sıradan saydığı pratikleri fark edebilir; fakat yabancılık aynı zamanda yanlış anlama, egzotizm ve söylentiye açıklık üretir. Osmanlı tarih kaynaklarına ilişkin metodolojik çalışmalar, Avrupalı seyyah anlatılarının değerini kabul ederken yazarın güzergâhı, dil bilgisi, yerel araçlar ve okuyucu beklentilerini birlikte sorgulamayı gerektirir.⁷⁶

Bir seyyahın “gizli ayin”, “fanatik müridler” veya “esrarengiz tarikat” şeklindeki betimlemesi, özellikle ezoterik cemaatler söz konusu olduğunda, içeriden kaynaklarla karşılaştırılmadan gerçekliğin doğrudan tasviri sayılmayacaktır.

4.18. Kitabeler, Mezar Taşları, Sikkeler ve Maddî Kültür. Metin kaynaklarının sustuğu noktalarda kitabeler, mezar taşları, mimarî, tekke planları, mühürler, sikkeler, sancaklar, kıyafet ve ritüel eşyaları kurumsal varlığı, patronajı ve coğrafi yayılımı gösterebilir. Bir yapının adı yalnız polemik metinlerinde geçerken onun yaptırdığı bina, mezar kitabesi veya sikke üzerindeki unvanlar farklı bir tarihsel katman sağlayabilir.

Maddî veri de bağlamsız kullanılmayacaktır. Bir tekke kitabesinin tarih vermesi binanın o tarihte faal olduğunu destekleyebilir; fakat cemaatin üye sayısını, doktrinini veya siyasî hedefini tek başına kanıtlamaz.

⁷⁶ Faruqi, *Approaching Ottoman History*, özellikle “European Sources on Ottoman History: The Travellers” ve “On the Rules of Writing (and Reading) Ottoman Historical Works” bölümleri.

4.19. Yazma Eser Nüshaları, İstinsah Kayıtları ve Kenar Notları. Bir metnin nerede, ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği; hangi vakıf veya tekke kütüphanesine girdiği; kenar notlarında hangi isimlerin görüldüğü, cemaatin bilgi dolaşımı açısından son derece kıymetlidir. Sadece eserin müellifine değil, nüshanın tarihine de bakılacaktır. Böylece “metnin varlığı” ile “belirli bir çevrede gerçekten okunduğu” arasındaki fark daha sağlam kurulabilir.

4.20. Cemaatlerin Kendi Yayınları ve Kurumsal Arşivleri. Modern cemaatlerin kitapları, dergileri, internet siteleri, tüzükleri, faaliyet raporları, biyografileri, hatıratları ve eğitim materyalleri içeriden örgütsel dilin en önemli kaynaklarıdır. Bunlar liderlik anlayışını, ideal mensup tipini, eğitim modelini ve resmî hafızayı gösterir. Ancak kurumsal öz-anlatı ile fiilî örgütlenme aynı şey değildir.

Kendi tarihini yazan cemaatler kuruluş tarihini geriye çekebilir, ayrılıkları önemsizleştirebilir, başarısızlıkları sessizleştirebilir veya sonraki kurumsal yapıyı kurucu döneme yansıtabilir. Bu nedenle iç kaynaklar küçümsenmeyecek, fakat kendi meşruiyet üretim süreçleri içinde okunacaktır.

4.21. Muhalif, Rakip ve Reddiyeci Kaynaklar. Bir cemaat hakkında en ayrıntılı malzeme bazen rakibinin kaleminden çıkar. Reddiyeler, polemikler ve ihbar metinleri içeriden kaynakların sakladığı çatışmaları görünür kılabılır. Fakat özellikle cinsel sapkınlık, uyuşturucu, gizli cinayet, servet, yabancı güçlerle işbirliği veya “her emri sorgusuz yerine getiren mürid” gibi güçlü ithamlar bağimsız teyit olmadan olguya çevrilmeyecektir.

Polemik kaynak, “kullanılmaz kaynak” değildir. Doğru soru “bu kaynak doğru mu?” değil, “hangi iddiası hangi tür kanıtla doğrulanabilir; hangi kısmı rakip kimliği üretmektedir?” olacaktır.

4.22. Basın, Dergiler ve Kamuoyu Kaynakları. XIX. yüzyıl sonlarından itibaren gazete, dergi ve broşürler cemaatlerin kamusal temsilini izlemek için büyüyen bir kaynak alanıdır. Bir haber olayın kendisi kadar, toplumun cemaat hakkında hangi korkuları veya beklentileri taşıdığını gösterebilir. Özellikle kriz, isyan, darbe, seçim veya terör dönemlerinde medya dilinin olağan dönemden farklılaşabileceği hesaba katılacaktır.

4.23. Hatırat, Otobiyografi ve Sözlü Tarih. Hatırat ve sözlü tarih, resmî kayıtlarda görünmeyen gündelik deneyimi, mensubiyet duygusunu, ayrılma süreçlerini, cinsiyet rollerini ve iç hiyerarşiyi anlamada vazgeçilmez olabilir. Fakat hafıza geçmişin mekanik kaydı değildir; kişi bugünkü kimliği ve sonraki deneyimleri içinden geçmişti yeniden kurar. Sözlü tarih bu nedenle yalnız “ne oldu?” sorusunun değil, “insanlar olanı nasıl anlamlandırıyor?” sorusunun da kaynağıdır.⁷⁷

Aynı olay için eski mensup, aktif mensup, aile ferdi, yerel yönetici ve bağımsız gözlemci anlatıları mümkün olduğunca birlikte kullanılacaktır. Travmatik veya suç isnadı içeren vakalarda tek tanıklıkla genelleme yapılmayacaktır.

4.24. Dijital Kaynaklar ve Değişken Metin Problemi. Web siteleri, sosyal medya hesapları, çevrim içi dersler ve video arşivleri XXI. yüzyıl cemaatlerinin otorite ve aidiyet üretimini doğrudan izlemeyi sağlar. Fakat dijital metin değiştirilebilir, silinebilir ve bağlamından koparılabilir. Bu nedenle önemli dijital kanıtlarda yayın tarihi, erişim tarihi, hesap sahipliği, arşivlenmiş sürüm ve mümkünse ekran/yerel kopya bilgisi araştırma notlarında tutulacaktır.⁷⁸

4.25. Kolonyal, Misyoner ve Diplomatik Arşivler. Kuzey Afrika, Hindistan, Orta Asya, Kafkasya ve sömürge idaresine girmiş diğer bölgelerde yerel cemaatler hakkında çok ayrıntılı Avrupalı kayıtlar bulunmaktadır. Bu belgeler seyahat, şeyh ağları, para transferleri ve siyasî ilişkiler için benzersiz olabilir; aynı zamanda “fanatizm”, “pan-İslamizm”, “gizli tarikat” veya güvenlik tehdidi gibi sömürgeci idare kategorileriyle şekillenmiş olabilir. Belgenin bilgi kapasitesi ile sömürgeci bakışı birbirinden ayrılacaktır.

4.26. Kaynak Sessizliği: Belge Yoksa Ne Söylenebilir? Belge yokluğu, olayın veya yapının olmadığına dair otomatik kanıt değildir. Kapalı cemaatler yazılı kayıt üretmemiş olabilir; devlet arşivi kaybolmuş olabilir; savaş ve müsadere kütüphaneleri yok etmiş olabilir; kadınların veya alt sosyal tabakaların faaliyeti

⁷⁷ Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History* (Albany: State University of New York Press, 1991). Sözlü tarihte bafızanın yalnız bata kaynağı değil anlam üretiminin parçası olduğuna ilişkin klasik yaklaşım.

⁷⁸ Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018).

kayıt eşiklerinin altında kalmış olabilir. Buna karşılık “gizliydi, o yüzden belge yok” cümlesi de her iddiayı kurtaran bir mazerete dönüştürülmeyecektir.

Kaynak sessizliği ayrıca sınıflandırılacaktır: belgenin hiç üretilmemiş olması; üretilip kaybolması; henüz bulunmaması; erişimin kapalı olması; mevcut külliyatta beklenen izlerin bulunmaması. Bu ayırım, özellikle sansasyonel iddialarda önemlidir.

4.27. Ezoterik ve Kapalı Cemaatler İçin Özel Kaynak Protokolü. Ezoterik cemaatlerde bilgiye erişim dereceli olduğundan, dış gözlemci bütün öğretinin yalnız bir kısmını görmüş olabilir. İç metin de tüm üyelere açık olmayabilir. Aynı topluluk içinde avam-havâs, talip-inisiye, dâî-müstecîb veya farklı dereceler bulunduğu “cemaat neye inanıyordu?” sorusu tek cümleyle cevaplanamaz. Hangi öğretinin hangi dereceye ait olduğu mümkün olduğunca gösterilecektir.

Bu yapılarda ayrıca operasyonel gizlilik ile ezoterik bilgi gizliliği ayrılacaktır. Devlet baskısından korunmak için yeraltına çekilmek, mutlaka bâtinî doktrine sahip olmak anlamına gelmez; bâtinî doktrin de otomatik olarak siyasî komplo anlamına gelmez.

4.28. İsmâîlî Tarih Yazımı ve Nizârî-Alamut Örneği. İsmâîlî tarih araştırması kaynak probleminin en öğretici örneklerinden biridir. Ortaçağ İsmâîlî toplulukları uzun süre muhalif Sünnî ve diğer dış kaynakların anlatıları üzerinden tanınmış; modern dönemde İsmâîlî yazmalarının ortaya çıkmasıyla alanın kaynak dengesi önemli ölçüde değişmiştir. Bu nedenle İsmâîlîler hakkında tarih yazarken içeriden ve dışarıdan kaynakların üretim bağlamını ayrı ayrı göstermek zorunludur.⁷⁹

Erken Nizârî tarihçiliğine ait bazı eserler doğrudan günümüze ulaşmamış, ancak Cüveynî, Reşîdüddin ve Kâşânî gibi sonraki tarihçilerin aktarımlarında iz bırakmıştır. Alamut kütüphanelerinin Moğol fethi sırasında uğradığı kayıplar, tarihçinin yalnız mevcut metni değil kaybolmuş kaynak zincirlerini de hesaba katmasını gerektirir.⁸⁰

⁷⁹ Farhad Daftary, “Isma‘ilism ii. Isma‘ili Historiography,” *Encyclopaedia Iranica*, XIV/2 (2007): 176-178, <https://www.iranicaonline.org/articles/ismailism-ii-ismaili-historiography/> (erişim 18 Ağustos 2026).

⁸⁰ Farhad Daftary, “Persian Historiography of the Early Nizārī Ismā‘īlīs,” *Iran* 30 (1992): 91-97; ayrıca Daftary, *The Isma‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

“Haşhaşiler” hakkında haşhaş kullanımı, yapay cennet ve koşulsuz fedâî itaatine ilişkin anlatıların yüzyıllar içinde büyüyerek Avrupa’daki Assassin efsanelerine dönüşmesi, düşman anlatısı ile modern popüler kültürün birbirini nasıl besleyebildiğinin klasik örneğidir. Bu dosyada her unsur, anlatının ilk görüldüğü kaynak ve tarih tespit edilerek ayrı ayrı sınanacaktır.⁸¹

4.29. Devlet-Cemaat İlişkisinde Kaynak Asimetrisi. Devlet ile cemaat arasında belge üretme kapasitesi eşit değildir. Büyük imparatorluklar yıllarca yazışma, vergi ve güvenlik kaydı bırakırken küçük bir cemaat yalnız birkaç risale veya sözlü gelenek bırakmış olabilir. Bu durum tarih anlatısını doğal olarak devletin bakışına doğru eğebilir. Kaynak sayısının çokluğu, bakış açılarının çeşitliliği anlamına gelmez.

Arşivi yalnız nötr bir depo değil, iktidar sahiplerinin belirli amaçlarla ürettiği ve koruduğu belgeler bütünü olarak ele alan modern çalışmalar, bu asimetriyi metodolojik bir mesele haline getirir. Bu eserde devlet belgesi, cemaatin fiili davranışına dair kanıt olduğu kadar devletin sınıflandırma ve müdahale biçiminin de kanıtı sayılacaktır.⁸²

4.30. Çapraz Teyit: Tek Kaynaktan Hüküm Vermeme İlkesi. Bir iddia ne kadar olağan dışı, suçlayıcı veya genelleyci ise bağımsız teyit ihtiyacı o kadar yüksek olacaktır. Mümkün olduğunda farklı türlerden kaynaklar birbirine karşı okunacaktır: cemaat risalesi + devlet belgesi; kronik + vakfiye; menâkıbnâme + biyografi; mahkeme kaydı + yerel tarih; seyahatname + maddî kültür; sözlü tarih + yazılı belge. Bu yöntem, kaynak eleştirisinin klasik “yakınlık, bağımsızlık ve tutarlılık” ilkelerini cemaat tarihinin çok katmanlı malzemesine uyarlamaktadır.⁸³

⁸¹ Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis* (London/New York: I.B. Tauris, 1994); aynı yazar, “Introduction to The Assassin Legends,” *Institute of Ismaili Studies*, <https://www.iis.ac.uk/scholarly-contributions/introduction-to-the-assassin-legends/> (erişim 18 Ağustos 2026).

⁸² Heather Ferguson, “Unseating ‘State’ and ‘Archive’: Mobility and Manipulation in Past Environments and Present Praxis,” *Itinerario* 44/3 (2020): 497-529. Makale, arşiv ve iktidar ilişkisinin yönetsel sonuçlarını tartışır.

⁸³ Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*; Robinson, *Islamic Historiography*. Farklı türlerdeki kaynakları bağlamı, bağımsızlık ve karşılıklı teyit üzerinden birlikte okuma ilkesi için.

Aynı anlatının üç geç tarihli yazar tarafından tekrar edilmesi üç bağımsız teyit sayılmayacaktır. Metinler ortak bir kaynağa dayanıyorsa kanıt zinciri tek kaynağa iner. Bu nedenle mümkün olduğunda metinler arası bağımlılık da araştırılacaktır.

4.31. Kaynak Kodlama Sistemi: Tür, Mesafe, Konum, Teyit. Büyük envanterin binlerce kayıt içinde tutarlı kalabilmesi için her önemli kanıt dört ayrı eksenle kodlanacaktır. Kodlar “iyi-kötü kaynak” puanı değildir; araştırmacıya kaynağın hangi şartlarda konuştuğunu hatırlatan kısa işaretlerdir.

Eksen	Kod örnekleri	Sorduğu soru	Kullanım ilkesi
Zaman mesafesi	T0 çağdaş; T1 yakın dönem; T2 geç; T3 retrospektif/belirsiz	Kaynak olaydan ne kadar uzakta?	Mesafe tek başına doğruluk puanı değildir; aktarım zinciriyle birlikte değerlendirilir.
Kaynağın konumu	I iç; R rakip/muhalef; S devlet; E dış gözlemci; A akademik	Kim konuşuyor?	Konum açıkça belirtilir; öz-anlatı ve dış etiket birbirine karıştırılmaz.
Kaynak türü	D belge; N anlatı; H menkıbe; L hukuk; P polemik; O sözlü; M maddi; G dijital	Ne tür metin/kanıt?	Türün kendi üretim amacı ve sınırı dikkate alınır.
Teyit durumu	C0 teyitsiz; C1 kısmi; C2 iki bağımsız damar; C3 çoklu tür teyidi	İddia başka neyle destekleniyor?	Sansasyonel iddialarda daha yüksek teyit eşiği aranır.

Örnek: bir Nizârî karşıtı XIII. yüzyıl kroniğinde yer alan suikast anlatısı, olaya yakınsa T0/T1; dış-rakip konumundaysa R; anlatı kaynağıysa N; bağımsız teyidi yoksa C0 olarak işaretlenebilir. Aynı olay farklı siyasî çevreden bağımsız bir kronik ve çağdaş belgeyle doğrulanırsa teyit kodu yükselir. Kodlar otomatik hüküm üretmez; araştırmacının gerekçesini görünür kılar.

4.32. Kaynak Güven Düzeyi: İddiaya Verilecek Son Statü. Kaynak kodları toplandıktan sonra her kritik iddia için beş sonuç statüsünden biri kullanılacaktır: doğrulanmış; güçlü biçimde desteklenmiş; muhtemel; tartışmalı; doğrulanamıyor. “Yanlış” statüsü ise ancak iddiayı açıkça çürüten yeterli kanıt bulunduğu kullanılır. Böylece eksik belge ile çürütülmüş iddia birbirine karıştırılmayacaktır.

Bu statüler metinde gerektiği yerde açıkça yazılacaktır. Özellikle ezoterik yapılar, devlet içi örgütlenme, şiddet, malî büyüklük ve üye sayıları gibi yüksek tartışma alanlarında kesinlik derecesi saklanmayacaktır.

4.33. Sayısal Veriler İçin Ayrı Kural. Üye sayısı, tekke sayısı, mürit miktarı, gelir, bağış, askerî güç veya coğrafi yayılım rakamları kaynağı ve kapsamı belirtilmeden kullanılmayacaktır. “On bin müridi vardı” gibi bir sayı; hangi tarihe, hangi bölgeye, aktif üye mi sempatizan mı olduğuna ve sayının kim tarafından nasıl üretildiğine cevap vermiyorsa doğrudan istatistik kabul edilmeyecektir.

Farklı kaynaklar farklı rakam veriyorsa en yüksek veya en düşük sayı seçilmeyecek; aralık ve tanım farkı gösterilecektir. Modern cemaatlerde resmî üye sayısı, etkinlik katılımcısı, bağışçı, sosyal medya takipçisi ve ideolojik yakınlık aynı kategori değildir.

4.34. Alıntı, Parafraz ve Dipnot Disiplini. Doğrudan alıntı yalnız kelimenin kendisi tarihsel önem taşıdığı anda kullanılacak; aksi halde kaynak anlamı korunarak parafraz edilecektir. Polemik veya aşağılayıcı ifadeler aktarılıyorsa bunların kaynağına ait olduğu açıkça gösterilecektir. Bir dipnot, önündeki cümlelerin desteklemediği geniş bir hükme “kaynak görüntüsü” vermek için kullanılmayacaktır.

Her dipnot mümkün olduğunca belirli iddianın kaynağını gösterecek; eser künyesi ilk kullanımda tam, sonraki kullanımlarda kısaltılmış verilecektir. Dinamik web kaynaklarında erişim tarihi; sabit basılı eser ve DOI gibi kalıcı kaynaklarda gereksiz erişim tarihi kullanılmayacaktır.

4.35. Kaynak Türleri ve Temel Riskler - Çalışma Tablosu

Kaynak türü	En güçlü olduğu alan	Başlıca risk	Zorunlu çapraz kontrol
Kronik / tarih	Siyasi olay, tarih, aktör	Saray/elit merkezlilik, söylenti	Biyografi, belge, farklı kronik
Tabakat / terâcim	Şahıs, ağ, eğitim, seyahat	Seçim yanlılığı, statü filtresi	Başka tabakat, icazet, yerel kayıt
Fırak / reddiye	Kaybolmuş gruplar, polemik sınırları	Şematiklik, düşman dili	İç metin, bağımsız çağdaş kaynak
Menâkıbnâme	Hafıza, ideal tip, sosyal çevre	Keramet-tarih karışması	Kronik, vakfiye, biyografi, maddî veri
Vakfiye	Mülk, gelir, personel, kurum	Normatif şart ile fiili uygulama farkı	Muhasebe, sicil, teftiş
Devlet arşivi	Tayin, denetim, yasa, finans	Devlet kategorileri ve güvenlik bakışı	Cemaat içi kaynak, yerel kayıt

Mahkeme kaydı	Uyuşmazlık, mülk, aile, vakıf	Yalnız mahkemeye taşınan olaylar	Diğer siciller, vakfiye, yerel tarih
Seyahatname	Gündelik gözlem, karşılaştırma	Egzotizm, dil/aracı sorunu	Yerel kaynak, maddî veri
Sözlü tarih	Deneyim, gündelik hayat, ayrılma	Hafıza ve retrospektif yorum	Belge, farklı tanıklar
Dijital kaynak	Güncel söylem, ağ ve otorite	Silinme/değişme, sahte hesap	Arşiv kopyası, kimlik doğrulama

4.36. Bölüm Sonucu: Kaynakların Birbirini Denetlediği Tarih. Bu eserin amacı cemaatlerin kendi tarihlerini yeniden anlatmak veya devletlerin onlar hakkında tuttuğu dosyaları özetlemek değildir. Hedef, farklı kaynak rejimlerini birbirine karşı okuyan bir cemaat tarihi kurmaktır. Bir cemaatin kendisi hakkında söylediği, rakibinin ona isnat ettiği, devletin kaydettiği, mahkemenin hükme bağladığı, menâkıbnâmenin kutsallaştırdığı ve maddî kültürün sessizce gösterdiği veriler aynı masaya konacaktır.

Özellikle ezoterik yapılar konusunda sansasyon, efsane ve siyasî polemğin tarihsel malzemenin önüne geçmesine izin verilmeyecektir. İddia ne kadar güçlü ise kanıt yükü o kadar ağır olacaktır. “Bilinmiyor” ve “doğrulanamıyor” ifadeleri zayıflık değil, bilimsel sınırın dürüstçe gösterilmesi sayılacaktır.

Böylece sonraki bölümlerde kullanılacak kaynak yöntemi üç ilkeye bağlanmış olur: kaynağı bağlamına yerleştirmek; farklı kaynak türlerini çapraz teyitle konuşturmak; kesinlik derecesini okuyucudan saklamamak. Bu yöntem, ilk Müslüman topluluktan modern dijital cemaatlere ve Alamut gibi son derece tartışmalı örneklerle kadar aynı araştırma disipliniyi korumayı amaçlamaktadır.

BÖLÜM 5 — CEMAAT TARİHİ YAZMANIN PROBLEMLERİ

Geçmiş Bugünün Kavramlarıyla Mahkûm Etmeden, Cemaatlerin Kendi Hafızasına Teslim Olmadan Yazmak

5.1. Cemaat Tarihi Yazmak Neden Ayrı Bir Metodolojik Sorundur?

Cemaat tarihi, yalnız kurumların kuruluş ve kapanış tarihlerini sıralayan bir kronoloji değildir. Aynı yapı hakkında mensupların hatırası, rakiplerin polemîği, devletin güvenlik dili, menâkıbnâmelerin kutsallık dili ve modern araştırmacının kavramları aynı anda devreye girebilir. Bu kaynak rejimleri birbirini tamamladığı kadar birbirini çarpıtabilir. Bu nedenle cemaat tarihçisi, “ne oldu?” sorusundan önce “bu olay hangi dil içinde kaydedildi, hangi amaçla hatırlandı ve hangi sonraki gelişmeler geriye doğru anlatıyı değiştirdi?” sorularını sormak zorundadır.⁸⁴

Klasik İslam tarih yazımının tür çeşitliliği de bu güçlüğü büyütür. Kronik, tabakat, biyografi, fırak, menâkıb, vakfiye, fetva, sicil ve siyasî yazışma aynı şeyi anlatmaz; her biri farklı bir tarihsel ihtiyaca cevap verir. Dolayısıyla bu eserde cemaat tarihi, kaynakların düz bir toplamı değil, birbirini denetlediği katmanlı bir yeniden kurma faaliyeti olarak yürütülecektir.

5.2. Anakronizm: Bugünün Kavramını Geçmişe Taşıma Tehlikesi.

Anakronizm yalnız bir tarih veya isim yanlışlığı değildir. Daha derin biçimi, bugün sahip olduğumuz kurum, ideoloji ve örgüt kavramlarını geçmiş aktörlerin dünyasına yerleştirmektir. “Sivil toplum kuruluşu”, “parti”, “NGO”, “paralel yapı”, “terör hücresi”, “uluslararası ağ” veya bugünkü anlamıyla “cemaat” gibi kategoriler, tarihsel bağlam gösterilmeden erken dönem yapılara uygulanırsa açıklamak yerine geçmiş bugünün kalıbına sokar.⁸⁵

Bu sebeple her kavram iki kez sınanacaktır: İlk olarak, kelimenin ilgili dönemde hangi anlam alanına sahip olduğu; ikinci olarak, bizim analitik kavramımızın tarihsel malzemeyi gerçekten açıklayıp açıklamadığı. Modern bir terim zorunlu

⁸⁴ Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁸⁵ Quentin Skinner, ‘Meaning and Understanding in the History of Ideas’, *History and Theory* 8, no. 1 (1969): 3–53.

olarak yasak değildir; fakat kullanıldığında bunun tarihsel aktörün kendi adı mı, yoksa araştırmacının analitik etiketi mi olduğu açıkça belirtilecektir.⁸⁶

5.3. Modern “Örgüt” Modelini Geçmişe Geriye Doğru Kurmamak. Bir şeyhin etrafındaki gevşek sohbet çevresi ile yazılı görev dağılımı, mali kayıt, hiyerarşik raporlama ve disiplin mekanizmasına sahip modern teşkilat aynı kurumsal yoğunlukta değildir. Aralarında tarihsel süreklilik bulunabilir; fakat süreklilik, özdeşlik anlamına gelmez. Bu eserde ağ, halka, ocak, tekke, tarikat, dâvet, cemiyet ve örgüt kavramları mümkün olduğunca dönemin kurumsal yoğunluğunu yansıtacak şekilde ayrılacaktır.

Özellikle sonradan güçlü bir kurum haline gelmiş yapılarda “kuruluş anı” geriye doğru keskinleştirilebilir. Dağınık bir çevrenin daha sonra tek kuruculu, tek tarihli ve tek programlı bir başlangıç hikâyesine dönüştürülmesi, cemaat tarihinin klasik problemlerindendir. Kuruluş tarihi ile daha sonra kabul edilen sembolik kuruluş tarihi aynı şey sayılmayacaktır.

5.4. Bir Adın Varlığı, Aynı Kurumun Kesintisiz Varlığı Demek Değildir.

Aynı isim farklı yüzyıllarda farklı anlamlara gelebilir; farklı isimler de aynı ağın dönmüş kollarını gösterebilir. Bu nedenle isim benzerliğinden kurumsal süreklilik çıkarılmayacaktır. “Nakşibendî”, “Melâmî”, “Kalenderî”, “İsmâîlî”, “Alevî”, “Selefi” veya “ihvan” gibi geniş adlar, her dönemde aynı örgütsel içeriğe sahip tekil bir kurum gibi kullanılmayacaktır.

Tersine, tarihsel aktörlerin kendilerine verdikleri isimler de doğrudan sosyolojik kategori sayılmayacaktır. Öz-adlandırma kimlik ve meşruiyet için temel veridir; fakat araştırmacı, aynı ad altında bölgesel, doktriner ve örgütsel farklılıklar bulunup bulunmadığını ayrıca göstermek zorundadır.

5.5. Teleoloji: Sonucu Başlangıcın İçine Yerleştirmemek. Bir cemaatin sonradan siyasallaşması, devletleşmesi, şiddete yönelmesi, parçalanması veya küresel ağa dönmüşmesi; ilk döneminin kaçınılmaz biçimde bu sonuca yürüdüğünü göstermez. Tarihçi sonucu bildiği için geçmişte yalnız sonucu hazırlayan unsurları seçerse alternatif yolları, başarısız girişimleri ve dönemsel kırılmaları görünmez kılar.

⁸⁶ Reinhard Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, çev. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004).

Bu nedenle Safeviyye gibi tarikattan hanedana, Nizârî dâvet gibi cemaatten bölgesel egemenlik alanlarına veya modern bir eğitim ağından siyasî aktöre dönüşen yapılarda her dönem kendi seçenekleri içinde incelenecektir. “Zaten başından beri amaç buydu” türü hükümler, ancak çağdaş program, talimat veya açık örgütsel kanıtla desteklenebildiği ölçüde kullanılacaktır.

5.6. Kurucu Figür ile Sonradan İnşa Edilen “Kurucu” Arasındaki Fark.

Cemaatler geçmişlerini çoğu zaman belirgin bir kurucu etrafında düzenler. Oysa tarihsel oluşum uzun bir birikimin, çok sayıda öğretmenin, aile bağının, yerel çevrenin veya önceki ağların sonucu olabilir. Sonraki nesiller kurumsal kimliği güçlendirmek amacıyla dağınık başlangıcı tek şahsın biyografisine sıkıştırabilir.

Bu yüzden kurucu hakkında üç ayrı soru sorulacaktır: Tarihsel kişinin gerçekten yaptığı nedir? Daha sonraki kurumsal yapı ona hangi görevleri ve fikirleri atfetmiştir? Kurucu hafızası hangi dönemde hangi ihtiyaca cevap verecek biçimde yeniden düzenlenmiştir? Bu ayrım, kurucu şahsın önemini azaltmak değil, tarihsel etkisini sonradan eklenen katmanlardan ayırmaktır.

5.7. Menkıbe, Keramet ve Tarihsel Çekirdek. Menkıbe tarihçinin çöpe atacağı “masal” değildir; fakat olayı olduğu gibi kaydeden tutanak da değildir. Bir velînin olağanüstü biçimde uzak mesafeye gitmesi tarihsel olay kanıtı olmayabilir; buna karşılık anlatının hangi şehirleri, meslek gruplarını, ziyaret mekânlarını, rakipleri ve ritüelleri birbirine bağladığı cemaatin sosyal dünyası hakkında değerli veri sunabilir.⁸⁷

Bu eserde menkıbe üç farklı düzeyde kullanılacaktır: bağımsız kaynakla doğrulanabilen olay çekirdeği; cemaatin sosyal pratiklerini gösteren dolaylı veri; kutsallık ve kimlik üretimini gösteren hafıza anlatısı. Bu üç düzey birbirine karıştırılmayacak, özellikle keramet dili siyasal veya örgütsel olgunun doğrudan kanıtına çevrilmeyecektir.⁸⁸

5.8. Silsilenin Tarihi ile Silsilenin Meşruiyet İşlevi. Silsile, yalnız isimler dizisi değildir. Bir geleneğin sahih aktarım, yetki, kutsal miras ve merkezle bağ

⁸⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, 3. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010).

⁸⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, 3. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010).

iddiasını görünür kılar. Fakat bir silsilenin sonraki dönemde tamamlanmış veya düzenlenmiş olması, listedeki bütün ilişkilerin çağdaş belgeyle doğrulandığı anlamına gelmez.

Bu sebeple silsile hem tarihsel ağ hipotezi hem meşruiyet metni olarak okunacaktır. Aynı şey icâzetnâme, hilâfetnâme ve soy şecereleri için de geçerlidir. Belge, bir bağlantıyı gösterebilir; fakat bağlantının fiilî temas mı, sembolik intisap mı, sonradan kurulmuş manevî soy mu olduğu ayrıca araştırılacaktır.

5.9. Karizmatik Lider Anlatısının Sınırları. Cemaat tarihlerini yalnız güçlü liderlerin biyografisine indirgemek, takipçilerin, yerel araçlarının, ailelerin, finansman ağlarının ve kurumsal rutinlerin görünmezleşmesine yol açar. Karizmatik otorite, topluluğun olağanüstü kabul ettiği nitelikler üzerinden kişisel bağlılık üretebilir; fakat bu otoritenin kalıcı kuruma dönüşmesi için görevlerin, kuralların ve halefiyetin yeniden düzenlenmesi gerekir.⁸⁹

Bu nedenle “lider emretti, cemaat yaptı” biçimindeki düz çizgi ancak somut karar ve uygulama zinciri gösterilebiliyorsa kurulacaktır. Yerel aktörlerin kendi inisiyatifi, yorum farkları, merkezin emirlerinin uygulanmaması ve merkez-çevre gerilimi bağımsız değişkenler olarak izlenecektir.

5.10. Halefiyet Krizi ve Geçmişin Yeniden Yazılması. Kurucunun veya karizmatik liderin ölümünden sonra yaşanan ayrılıklar, geçmişe dair belgelerin ve hatıraların yeniden yorumlanmasına yol açabilir. Her kol kendi halefini doğal ve kaçınılmaz devam olarak gösterebilir; rakip kolu “sonradan sapma” şeklinde anlatabilir. Bu durum özellikle imamet, şeyhlik, hilâfet, aile mirası veya icâzet üzerinden otorite devredilen yapılarda belirgindir.

Halefiyet tartışmalarında yalnız kazanan kolun sonraki tarihini geriye doğru okumayacağız. Ayrışma öncesi belgeler, tarafların ilk beyanları ve çağdaş dış gözlemler ayrı dosyada karşılaştırılacak; daha sonraki doktriner gerekçelendirmeler olay anındaki niyetin doğrudan kaydı sayılmayacaktır.

5.11. Kolektif Hafıza: Cemaat Neyi Hatırlar, Neyi Unutur? Topluluk hafızası geçmişi bütün ayrıntılarıyla saklayan depo değildir. Gruplar kendilerini

⁸⁹ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich, 2 cilt (Berkeley: University of California Press, 1978).

bugün anlamlı kılan olayları seçer, bazı dönemleri büyütür, bazı yenilgileri sessizleştirir ve geçmiş bugünkü kimliğin ihtiyaçları içinde yeniden düzenler. Kolektif hafıza yaklaşımı, bu seçiciliği cemaat tarihinin tali kusuru değil, kimlik üretiminin temel mekanizmalarından biri olarak görmeye imkân verir.⁹⁰

Bu nedenle yıldönümleri, kurucu günleri, şehitlik anlatıları, sürgün hatıraları, menkıbeler, ziyaret mekânları ve “altın çağ” tasvirleri yalnız geçmiş hakkında bilgi vermeyecek; hangi dönemde hangi hafızanın öne çıkarıldığı da araştırılacaktır. Yazılı hafıza, ritüel ve anma pratiklerinin birlikte çalışması ayrıca izlenecektir.⁹¹

5.12. “Kadim Gelenek” İddiası ve Sonradan Kurulan Süreklilikler.

Cemaatler ve devletler yeni kurumları eski bir köke bağlayarak meşruiyet üretebilir. Bir ritüelin, kıyafetin, unvanın veya teşkilat kuralının “ezelden beri” var olduğuna dair iç anlatı, tarihsel olarak daha geç bir standardizasyonun sonucu olabilir. Gelenek icadı yaklaşımı, bu tür süreklilik iddialarını otomatik biçimde sahte saymayı değil, ne zaman ve niçin standartlaştıklarını araştırmayı gerektirir.⁹²

Bu çalışmada “kadim”, “asırlar boyunca değişmeden”, “kuruluştan beri” gibi ifadeler ancak dönemler arası belge zinciri kurulabildiğinde kullanılacaktır. Sürekliliğin kendisi de tarihsel bir soru olacaktır: Ne aynen kaldı, ne yeniden yorumlandı, ne sonradan eskiymiş gibi gösterildi?

5.13. Cemaatin Kendi Tarihi: Meşruiyet Belgesi Olarak Öz-Anlatı. Bir cemaatin kendi tarih kitabı, resmî biyografisi, internet sitesi veya yıldönümü yayını önemlidir; çünkü yapı kendisini nasıl tanımladığını orada açık eder. Ancak bu metinlerin amacı çoğu zaman yalnız geçmiş kaydetmek değil, mensuplara kimlik öğretmek, liderlik zincirini meşrulaştırmak ve ayrılıkları anlamlandırmaktır.

Bu sebeple iç tarih “yanlı olduğu için” dışlanmayacaktır; tam tersine hangi olayları seçtiği, hangi kelimeleri kullandığı, hangi kişileri unuttuğu ve hangi kırılmaları süreklilik diliyle örttüğü incelenecektir. Öz-anlatı, olayların tek hakemi değil, cemaatin kendi kendini kurmasının başlıca kaynaklarından biridir.

⁹⁰Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. ve çev. Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

⁹¹Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

⁹²Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

5.14. Muhalif, Ayrılmış Mensup ve Rakip Anlatıları. Eski mensuplar ve rakip gruplar, içeriden görünmeyen hiyerarşi ve çatışmalara dair eşsiz bilgiler sunabilir; buna karşılık kırgınlık, travma, rekabet veya sonraki kimlik dönüşümü anlatının çerçevesini etkileyebilir. Aynı metodolojik ihtiyat aktif mensup için de geçerlidir. “İçeriden konuşmak” tek başına doğruluk sertifikası değildir.

Özellikle suç, şiddet, cinsel istismar, mali yolsuzluk veya gizli hiyerarşi gibi ağır iddialar tek bir hatırat veya tek tanıklıkla genellenmeyecektir. Tanıklık önemini koruyacak; fakat belge, başka tanık, yargı kaydı veya bağımsız araştırma ile çaprazlanabildiği ölçüde olgusal hükme dönüşecektir.

5.15. Kara Efsane: Tekrarlanan İsnadın “Tarih”e Dönüşmesi. Rakip topluluklar hakkında uyuşturucu, cinsel sapkınlık, çocuk kaçırma, sınırsız servet, gizli cinayet veya mutlak itaat gibi anlatılar tarih boyunca tekrar tekrar üretilmiştir. Bir iddianın yüzyıllar boyunca tekrarlanması onun bağımsız biçimde defalarca doğrulandığı anlamına gelmez; sonraki yazarlar aynı erken kaynağı kopyalamış olabilir.

Nizârî İsmâîlîler etrafında oluşan “Assassin/Haşhaşi” efsane külliyesi bu problemin araştırmamız açısından temel laboratuvarıdır. Modern çalışmalar, ortaçağ polemik ve Haçlı anlatılarında oluşan unsurların daha sonra genişleyerek birbirini beslediğini göstermiştir. Bu nedenle efsane dosyasında anlatının ilk görünümü, metinler arası bağımlılık ve çağdaş karşı kanıt birlikte araştırılacaktır.⁹³

5.16. Heresiografinin Grubu “Dondurma” Riski. Fırak ve reddiye literatürü, akışkan tarihsel çevreleri birkaç doktriner maddeye indirerek sabit bir grup resmi üretebilir. Sonraki tarihçi bu tasnifi aynen devralırsa, belli bir yazarın polemik amacıyla çizdiği sınırları tarihsel topluluğun gerçek sınırı sanabilir.

Bu eserde doktrin listesi ile sosyal cemaat aynı şey sayılmayacaktır. Bir görüşün metinde zikredilmesi, onu paylaşan örgütlü bir topluluğun aynı anda ve aynı coğrafyada mevcut olduğunu otomatik biçimde göstermez. Ad, öğreti, insan ağı ve kurum ayrı kanıt zincirleriyle takip edilecektir.⁹⁴

⁹³Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis* (London: I.B. Tauris, 1994), özellikle 88–127.

⁹⁴Farhad Daftary, *The Isma‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

5.17. Devletin Dili: Arşivdeki Kategori Gerçekliğin Kendisi Değildir.

Devlet belgeleri toplulukları yönetilebilir kategorilere ayırır. “Eşkîya”, “mülhid”, “fesat ehli”, “şüpheli”, “irticai”, “tarikat”, “cemiyet”, “örgüt” veya benzeri sıfatlar, belgeyi üreten idarenin hukukî ve siyasî dünyasına aittir. Bunların her biri somut tedbirin gerekçesi olabilir; fakat tarihçinin analitik tanımına doğrudan çevrilemez.

Arşiv, yalnız geçmişin saklandığı yer değil, iktidarın hangi bilgiyi kayda değer gördüğünün de izidir. Modern arşiv çalışmaları, sınıflandırma ve belgelemenin devletin bilgi üretme tarzıyla yakından ilişkili olduğunu vurgular. Bu nedenle devlet kaydının güçlü kurumsal üretim kapasitesi, küçük cemaatlerin sessizliği karşısında anlatıya otomatik üstünlük sağlamayacaktır.⁹⁵

5.18. Devletin “Gördüğü” Cemaat ile Yerel Hayat Arasındaki Fark.

Merkezî idare çoğu zaman yerel topluluğu vergi, güvenlik, kamu düzeni, nüfus veya sadakat meselesi olarak görür. Yerel ilişkiler ise akrabalık, esnafılık, ziyaret, komşuluk ve gündelik ibadet üzerinden daha karmaşık olabilir. Devletin sadeleştirilmiş kategorilerini yerel hayatın tamamı sanmak, toplumsal dokuyu kaybettirir.⁹⁶

Bu nedenle devlet-cemaat ilişkisi dosyalarında merkezî yazışma, yerel sicil, vakıf kaydı, cemaat içi belge ve mümkünse maddî/sözlü veri birlikte okunacaktır. Merkez “tek cemaat” gördüğü yerde yerel düzeyde rekabet eden şeyhler, kollar ve aileler bulunabilir; tersine dağınık görünen çevre merkezle güçlü haberleşme ağı kurmuş olabilir.

5.19. Baskı, Gizlilik ve Ezoterizm Arasında Otomatik Nedensellik

Kurmamak. Devlet baskısı bir topluluğu gizliliğe itebilir; fakat her gizli uygulama baskının sonucu değildir. Bazı cemaatlerde sır ve dereceli bilgi doktriner veya inisiyatik geleneğin parçasıdır; bazılarında operasyonel güvenlidir; bazılarında ise ikisi tarih içinde birleşebilir. “Gizliydi, demek ki suçluydu” kadar “baskı gördü, demek ki bütün gizliliği yalnız savunmaydı” sonucu da metodolojik olarak hatalıdır.

⁹⁵ Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

⁹⁶ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

Ezoterik yapılarda K0-K4 kapalı kodlarının kullanılmasının amacı tam olarak budur: bilgiye erişim, üyelik, iletişim güvenliği ve siyasî faaliyet ayrı ayrı kodlanacak; birbirinden türetilmeyecektir. Nizârî, Dürzî, Nusayrî/Arab Alevî veya benzeri kapalı bilgi geleneklerinde dönemsel baskı ile iç öğretim rejimi ayrı kanıtlarla araştırılacaktır.⁹⁷

5.20. Üye Sayısı, Mürid Sayısı ve “Nüfuz” Efsanesi. Cemaat tarihinin en kolay şişen alanlarından biri sayılardır. Bir liderin “yüz bin müridi”, bir tarikatın “bütün şehri”, bir modern yapının “milyonlarca mensubu” olduğuna dair ifadeler çoğu zaman tanımsızdır. Aktif üye, düzenli ziyaretçi, sempatizan, öğrenci, bağışçı, aile ferdi ve siyasî destekçi aynı şey değildir.

Bu eserde sayı yalnız tarih, coğrafya, ölçüm yöntemi ve kategori belirtilerek kullanılacaktır. Sayı verilemiyorsa “yaygın”, “çok güçlü”, “halkın çoğu” gibi nicelik çağrıştıran sıfatlar da otomatik kullanılmayacaktır. Ağın büyüklüğü ile devlet içindeki nüfuz veya ekonomik kapasite ayrı göstergelerdir.

5.21. “Grup”u Gerçekte Olduğundan Daha Katı Bir Nesneye Dönüştürmemek. Tarihçi, kaynaklarda karşılaştığı insanları bir ad altında topladığı anda grubu olduğundan daha homojen gösterebilir. Oysa mensubiyet dereceleri, geçici katılım, çift aidiyetler, aile bağları ve yerel farklılıklar cemaat sınırlarını geçirgen hale getirebilir. Bir topluluğun varlığını kabul etmek, onun her yerde aynı şekilde davranan yekpare aktör olduğunu varsaymayı gerektirmez.

Bu çalışma bu nedenle “cemaat ne yaptı?” cümlesini mümkün olduğunca aktör düzeyine indirecektir: merkez yönetimi mi, yerel şeyh mi, belirli bir kol mu, mensupların bir kısmı mı, yoksa cemaat adına konuştuğunu iddia eden kişi mi? Kolektif özne, kanıtın taşıyabileceğinden daha geniş kurulmayacaktır.⁹⁸

5.22. Merkez-Çevre Farkını Silmemek. Bir tarikatın İstanbul, Kahire, Bağdat, Delhi veya Buhara merkezindeki kuralları taşradaki bütün kolların aynı olmayabilir. Merkezden gönderilen talimat fiilen uygulanmamış; yerel ritüeller, evlilik ağları ve ekonomik şartlar yapıyı dönüştürmüş olabilir. Bu nedenle

⁹⁷ Farhad Daftary, *The Isma'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

⁹⁸ Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

merkezî metinleri bütün coğrafyanın “standart uygulaması” diye kullanmayacağız.

Her büyük cemaatte mümkün olduğunca merkez, ara kademe ve yerel birim ayrımı kurulacak; zaman içinde merkezileşme ve adem-i merkezileşme ayrıca izlenecektir. Ezoterik dâvet ağlarında dâîlerin yerel hareket alanı; tarikatlarda halife/şeyh ilişkisi; modern yapılarda şube, vakıf, okul ve bölge sorumlulukları bu eksenle değerlendirilecektir.

5.23. Devlet-Cemaat İlişisini Tek Bir Dönemden Genellememek. Aynı devlet bir cemaati bir hükümdar döneminde destekleyip başka bir dönemde yasaklayabilir; aynı cemaat bir bölgede sarayla işbirliği yaparken başka bölgede muhalif konumda bulunabilir. “Devletle arası iyiydi” veya “devlet tarafından sürekli baskılandı” gibi yüzyılları tek cümleye indiren hükümler bu nedenle risklidir.

Her vaka için devlet ilişkisi D0-D7 kodları dönem ve coğrafya belirtilerek kullanılacaktır. Bir cemaatin devletle ilişkisinde himaye, mali imtiyaz, bürokratik eklemlenme, denetim, takibat, muhalefet ve egemenlik aynı tarihte veya farklı tarihlerde bir arada bulunabilir. Kod, ilişkinin tamamını tek etikete indirmeyecek; değişimin izini tutacaktır.

5.24. Şiddet İsnadı: Fail, Emir, Örgütsel Sorumluluk. Bir mensubun şiddet eylemi ile cemaatin kurumsal kararı aynı şey değildir. Örgütsel sorumluluk kurulabilmesi için mümkün olduğunca emir, planlama, kaynak sağlama, görevlendirme, resmî meşrulaştırma veya sonradan sahiplenme gibi bağlantılar aranacaktır. Aksi halde bireysel eylem bütün topluluğa teşmil edilmeyecektir.

Tersine, yapının kendi belgelerinde sistemli görevlendirme veya merkezî karar açıkça görülüyorsa “bazı mensupların bireysel davranışı” şeklinde sorumluluğu dağıtmak da doğru değildir. Özellikle fedâilik, siyasî suikast, isyan ve modern şiddet örgütlenmesi dosyalarında kişi-eylem-komuta zinciri ayrı bir kanıt tablosuyla gösterilecektir.

5.25. Sessizlik Kanıt Değildir; Fakat Sessizliğin Kendisi Tarihsel Sorudur. Bir olayın kaynakta geçmemesi onun olmadığını tek başına kanıtlamaz. Belge kaybolmuş, hiç üretilmemiş, sansürlenmiş veya arşivlenmeye değer görülmemiş

olabilir. Fakat tam tersine, çok ayrıntılı kayıt tutan bir kurumun belirli konuda sürekli susması da araştırılması gereken bir örüntü olabilir.

Tarihsel sessizliklerin üretim ve korunma süreçleri iktidarla bağlantılıdır. Hangi belgenin üretildiği, hangi arşivin korunduğu ve hangi sesin kaybolduğu tarih anlatısının sınırlarını belirler. Bu eserde “kaynak yok” ifadesi son nokta değil; kaynağın niçin yok olabileceğine dair kontrollü bir soru olacaktır.⁹⁹

5.26. Kavramların Zaman İçinde Anlam Değiştirmesi. “Cemaat”, “tarikat”, “millet”, “ümme”, “fırka”, “ocak”, “ihvan”, “dâvet”, “şeyh” ve “halife” gibi kelimeler aynı tarihsel anlamı yüzyıllar boyunca korumaz. Kavramın modern Türkçedeki çağrışımı, Arapça veya Farsça tarihsel metindeki işlevini örtebilir. Kavram tarihi yaklaşımı, kelimelerin değişen deneyim ve beklenti dünyaları içinde okunmasını gerektirir.¹⁰⁰

Bu sebeple temel terimlerin ilk geçtiği bağlam, yüzyıllar içindeki anlam kaymaları ve bölgesel farklar gerektiğinde özel kutularla gösterilecektir. Çeviri yapılırken modern hukuk veya siyaset terminolojisinin tarihsel kelimeyi gereğinden fazla kesinleştirmemesine dikkat edilecektir.

5.27. Karşılaştırma Yaparken Sahte Eşdeğerlik Üretmemek. İslam, Hristiyanlık ve Yahudilikte cemaatleşme örneklerini karşılaştırmak, “aynı kurumun üç dindeki versiyonu”nu bulmak değildir. Manastır tarikatı, sûfi tarikat, Hasidik hanedan veya ezoterik kardeşlik benzer işlevler gösterebilir; fakat teoloji, hukuk, ruhbanlık, siyasî otorite ve üyelik yapıları farklıdır.

Karşılaştırma bu yüzden yapı adları üzerinden değil, sorunlar üzerinden yapılacaktır: otorite nasıl aktarılıyor, bilgi kimlere açılıyor, ekonomik dayanışma nasıl kuruluyor, devletle ilişki nasıl düzenleniyor, halefiyet nasıl çözülüyor? Benzerlik kadar farkın da açıklayıcı olduğu kabul edilecektir.

5.28. Güncel Siyaseti Geçmişe Hâkim Kılmamak. Yaşayan cemaatler ve güncel siyasî tartışmalar söz konusu olduğunda tarihçi, bugünkü saflaşmanın dilini geçmişe taşıma baskısıyla karşılaşır. Güncel bir ittifak veya çatışma, yüz

⁹⁹Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995).

¹⁰⁰Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, çev. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004).

yıllık ilişkinin tamamını açıklayan anahtar değildir. Bugünkü suçlama ve savunma kalıpları tarihsel dönemlerin yerine geçmeyecektir.

Modern ve yaşayan yapılar için ayrıca hukukî durum, iddia, soruşturma, mahkeme kararı ve akademik değerlendirme birbirinden ayrılacaktır. Bir devletin veya mahkemenin verdiği hukukî nitelendirme kendi bağlamında doğru aktarılacak; tarihsel-sosyolojik kategoriye çevrildiğinde gerekçe ayrıca gösterilecektir.

5.29. Cemaat Tarihinde Dil: Övgü ve Mahkûmiyet Arasında Mesafe.

“Sapkın”, “hain”, “kahraman”, “mübarek”, “fanatik”, “karanlık”, “temiz”, “ajan”, “masonik”, “gerici” veya “ilerici” gibi yüksek yüklü sıfatlar, kaynakların kendi dili değilse araştırmacının açıklama aracı olarak kullanılmayacaktır. Kaynak böyle bir kelime kullanıyorsa tırnak ve bağlamla kaynağa iade edilecektir.

Aynı ilke olumlu romantizasyona da uygulanacaktır. Devlet baskısına uğramış olmak bir yapının bütün uygulamalarını meşru kılmaz; devletle işbirliği yapmak da otomatik biçimde gayrimeşru kılmaz. Tarihçinin görevi ahlaki muhasebeyi gizlemek değil, olgusal ve normatif hükmün birbirine karışmasını önlemektir.

5.30. Kesinlik Dili: “Oldu”, “Muhtemelen Oldu”, “İddia Edildi”. Kaynak yetersizliğinin en görünür olduğu yer fiillerdir. “Kuruldu”, “emretti”, “öldürttü”, “devleti ele geçirdi”, “şu kadar müridi vardı” gibi kesin fiiller, kanıt düzeyi bunu taşımıyorsa okuyucuyu yanıltır. Bölüm 4’te belirlenen kesinlik statüleri bu nedenle yalnız dipnotta değil cümlelerin dilinde de görünür olacaktır.

Doğrulanmış olgu kesin dille; güçlü destekli olgu kontrollü kesinlikle; muhtemel durum “muhtemelen”; tartışmalı iddia “kaynaklarda ileri sürülür / tartışmalıdır”; doğrulanamayan anlatı ise açıkça “doğrulanamıyor” diye yazılacaktır. Bilimsel ihtiyat, cümleyi belirsizleştirmek değil, kanıtın sınırını doğru göstermektir.

- **5.31. Cemaat Tarihi İçin On İki Zorunlu Yazım Kuralı.** Bir yapının sonraki sonucunu başlangıç niyeti olarak geriye taşımama.
- Tarihsel öz-adlandırma ile araştırmacının analitik etiketini açıkça ayırma.
- İsim sürekliliğinden otomatik kurumsal süreklilik çıkarmama.
- Menkıbe, hafıza ve polemikçi olay tutanağı gibi kullanmama.
- Kurucu ve halefiyet anlatılarını ayrışma öncesi kaynaklarla sına.

- Devletin hukukî/güvenlik etiketini bağımsız teyitsiz sosyolojik tanıma çevirmeme.
- İç kaynak, eski mensup ve rakip kaynağa sırf konumu nedeniyle otomatik üstünlük vermeme.
- Üye sayısı, nüfuz ve ekonomik güç için tanımsız rakam kullanmama.
- Bireysel eylemi kurumsal sorumluluğa bağlamak için emir/örgüt bağlantısı arama.
- Merkezî metni bütün coğrafyanın fiilî uygulaması saymama.
- Ezoterik bilgi, üyelik kapalılığı ve operasyonel gizliliği ayrı ayrı inceleme.
- Kanıtın kesinlik derecesini hem metin dilinde hem dipnotta okuyucudan saklamama.

5.32. Bölüm Sonucu: İki Propagandanın Arasında Tarih. Cemaat tarihinin en büyük riski, araştırmacının farkında olmadan iki hazır anlatıdan birine teslim olmasıdır: cemaatin kendisini kusursuz bir süreklilik, seçilmişlik ve hizmet hikâyesi olarak anlatması; veya rakip/devlet/muhalef çevrenin onu baştan sona tek amaçlı, karanlık ve değişmez bir yapı olarak resmetmesi. Bilimsel tarih bu iki anlatının ortalamasını almak değildir. Her iddiayı kendi zamanında, kaynağında ve kurumsal bağlamında yeniden sınamaktır.

Bu eser boyunca cemaatler ne kendilerini anlattıkları kadar yekpare kabul edilecek ne de haklarında üretilmiş dış etiketlerle tanımlanacaktır. Kuruluş, dönüşüm, devletle ilişki, kapalılık, ezoterizm, ekonomi, şiddet ve halefiyet ayrı ayrı belgelendirilecek; yalnız kanıtın izin verdiği yerde birbirine bağlanacaktır. Böylece bir sonraki kısımda ilk Müslüman topluluğa geçerken elimizde yalnız kaynak eleştirisi değil, geçmişe nasıl bakacağımızı belirleyen açık bir tarih yazımı disiplini bulunacaktır.¹⁰¹

¹⁰¹ Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

İKİNCİ KISIM

İLK MÜSLÜMAN CEMAAT: CEMAATLEŞMENİN KURUCU DÖNEMİ

BÖLÜM 6 — MEKKE’DE İLK MÜSLÜMAN TOPLULUK

İlk iman halkasından koruma, mekân, eğitim ve dayanışma ağına

6.1. Bu Bölümün Sorusu: Bir Siyer Özeti Değil, İlk Cemaatin Anatomisi.

İslam tarihindeki cemaatleşmeyi anlamaya Hz. Muhammed’in Mekke’de çevresinde oluşan ilk Müslüman halkadan başlamak zorunludur. Ancak burada amaç, nübüvvetin Mekke safhasını baştan sona yeniden anlatan bir siyer özeti üretmek değildir. Bu eserin sorusu daha sınırlı fakat farklıdır: Vahye iman eden ilk kişiler nasıl bir topluluk meydana getirdi; bu topluluk hangi sosyal bağlar üzerinden genişledi; liderlik, ibadet, eğitim, mekân, güvenlik, ekonomik dayanışma ve koruma hangi biçimlerde ortaya çıktı; Mekke’nin mevcut güç düzeni bu yeni aidiyete nasıl karşılık verdi?

Bu ayrım önemlidir. Çünkü sonraki yüzyıllarda “cemaat”, “tarikat”, “dâvet teşkilatı”, “tekke”, “hizip” veya “örgüt” diye adlandırılacak kurumsal biçimlerin hiçbirisi ilk Mekke topluluğuna geriye doğru yapıştırılamaz. İlk Müslüman topluluk, daha sonra gelişecek cemaat biçimlerinin bir prototipi olarak değil, kendi tarihsel şartları içinde incelenmelidir. Kaynaklarımızın önemli bir bölümü olaylardan daha sonra kaleme alınmış siyer, tarih ve tabakat rivayetlerinden oluştuğu için, özellikle “ilk Müslüman kimdi?”, “kaç kişiydiler?” ve “Dârülerkam’a hangi tarihte geçildi?” gibi ayrıntılarda rivayet çeşitliliği korunacaktır.¹⁰²

6.2. Mekke’nin Toplumsal Zemini: Hane, Soy, Hilf ve Himaye. İlk Müslüman cemaat boşlukta doğmadı. Mekke’de kişinin güvenliği, itibarı, ticari imkânı ve çoğu durumda kamusal hareket alanı kabile ve kol ilişkileriyle yakından

¹⁰²W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1953, özellikle s. 1–7 ve 86–88; ayrıca ilk Müslümanların sıralamasındaki rivayet çeşitliliği için Abû Ja’far Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî, *The History of al-Ṭabarî*, Vol. VI: *Muḥammad at Mecca*, çev. W. Montgomery Watt ve M. V. McDonald, Albany: State University of New York Press, 1988, s. 79–87.

bağlantılıydı. Modern anlamda merkezî bürokrasisi, sürekli kolluk gücü ve yurttaşlık temelli tek bir hukuk mekanizması bulunan bir “devlet” tasavvurunu Mekke’ye taşımak yanıltıcı olur. Kureyş’in önde gelen kolları, hane ve soy bağları, ittifaklar, harem düzeni, ticari çıkarlar ve itibar dengeleri üzerinden işleyen çoğul bir güç alanı oluşturunuyordu. Bu nedenle yeni inanca yönelen bir kişinin karşılaşıacağı risk, yalnız inanç beyanından değil, mensup olduğu kolun onu ne ölçüde koruduğundan da etkileniyordu.¹⁰³

Bu bağlam, ilk cemaatin neden aynı anda hem inanç topluluğu hem de koruma problemi yaşayan bir sosyal ağ olduğunu açıklar. Hz. Muhammed’in Benî Hâşim içindeki konumu ve Ebû Tâlib’in himayesi, tebliğin sürdürülmesinde belirleyici bir güvenlik çerçevesi oluşturdu. Buna karşılık köleler, mevlâlar veya güçlü bir hami ağı bulunmayan kişiler daha doğrudan fiziksel baskıya açık olabiliyordu. Dolayısıyla erken Mekke’de “aynı cemaate mensubiyet” herkes için aynı maliyeti üretmiyordu; sosyal statü, yaş, cinsiyet, hane konumu ve koruyucu bağlar riskin dağılımını değiştiriyordu.

6.3. İlk İman Halkası: Haneden Başlayan Aidiyet. Siyer geleneğinin ana çizgisinde Hz. Hatice, vahyin ilk günlerinden itibaren Hz. Muhammed’i tasdik eden ve onu destekleyen ilk kişi olarak öne çıkar. İbn İshak’ın İbn Hişâm yoluyla aktarılan anlatısı, yalnız “ilk iman” sıralaması bakımından değil, cemaatleşmenin ilk çekirdeğinin hane içinde teşekkül etmesi bakımından da önemlidir: vahiy tecrübesinin ilk muhatabı ve ilk destek ağı aile çevresidir.¹⁰⁴

Hz. Ali, Zeyd b. Hârise ve Hz. Ebû Bekir’in ilk erkek Müslümanlar içindeki sıralaması konusunda kaynaklar aynı değildir. Taberî farklı rivayetleri yan yana verir; modern tarihçilik de sonraki siyasî ve mezhebî prestij mücadelelerinin “ilk olma” rivayetlerini etkileyebileceği ihtimaline dikkat çeker. Bu eser, sıralamayı bir aidiyet yarışı haline getirmeyecek; daha sağlam olan ortak noktaya odaklanacaktır: ilk halka, Hz. Muhammed’in ev ve yakın ilişki çevresiyle başlayıp kısa sürede hane dışındaki güven ilişkilerine taşmıştır.¹⁰⁵

¹⁰³ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 1–30, 95–96, 118–120. Mekke’de koruma ve kabile bağlantılarının baskının biçimini nasıl etkilediğine dair analitik tartışma için bkz. aynı eser, s. 118–120.

¹⁰⁴ Muḥammad b. İshâq, *The Life of Muhammad: A Translation of İshâq’s Sirat Rasûl Allâh*, çev. ve not. A. Guillaume, Oxford: Oxford University Press, 1955, s. 111–112.

Bu ilk çekirdekte henüz resmî üyelik kaydı, tüzük, şube veya kurumsal hiyerarşi yoktur. Aidiyetin göstergesi vahyi tasdik, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul, yeni ibadet pratiğine katılım ve giderek belirginleşen ahlâkî-dinî sınırı benimsemektir. İlk cemaatin kurumsallaşma düzeyi düşük, fakat şahsî bağ ve normatif otorite yoğunluğu yüksektir.

6.4. Akrabalıktan Güven Ağına: Ebû Bekir Çevresi ve Yatay Yayılma. İbn İshak, Ebû Bekir'in Müslüman olduktan sonra çevresindeki kişilerle konuştuğunu ve onun davetiyle Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Talha b. Ubeydullah gibi isimlerin Hz. Muhammed'e geldiklerini aktarır. Rivayetin bütün ayrıntılarının kronolojik kesinlik taşıdığı varsayılmaz; fakat burada cemaatleşme bakımından değerli olan, yeni aidiyetin yalnız kan bağıyla değil, itibar, dostluk, ticaret ve güven ilişkileri üzerinden yayılabildiğini göstermesidir.¹⁰⁶

Böylece iki ağ üst üste binmeye başladı: bir yanda hane ve akrabalık, diğer yanda arkadaşlık, ticaret ve sosyal tanışıklık. Bu, sonraki İslam tarihindeki birçok cemaatte tekrar göreceğimiz bir mekanizmanın en erken örneğidir: yeni bir dinî bağlılık, mevcut sosyal ağları ortadan kaldırmadan onların kanallarını kullanır; fakat zamanla onlardan daha güçlü yeni bir normatif sadakat üretebilir.

6.5. İlk Müslümanların Sosyal Profili: Tek Sınıfa İndirgenemeyen Topluluk. İlk Müslümanları yalnız “köleler ve yoksullar”, yalnız “genç aristokratlar” veya yalnız “ticaret burjuvazisi” şeklinde tek bir sosyal kategoriye indirgemek kaynak malzemesini zorlar. İbn İshak'ın listeleri; itibarlı Kureyş ailelerinden gençleri, görece daha zayıf kollardan kişileri, mevlâları, köleleri ve kadınları birlikte içerir. Listeleme geleneğinin kendisi de sonraki prestij ve hatırlama süreçlerinden etkilenmiş olabileceğinden, mutlak sayılar yerine çeşitlilik daha güvenli bir sonuçtur.¹⁰⁷

¹⁰⁵ İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 113–116; Taberî, *The History of al-Tabarî*, VI, s. 80–87; Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 86–88. “İlk erkek Müslüman” sıralamasındaki farklı rivayetler sebebiyle metinde kesin bir tek sıra kurulmamıştır.

¹⁰⁶ İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 115–116. İbn İshak, Ebû Bekir'in davetiyle Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Talha b. Ubeydullah'ın Hz. Muhammed'e geldiklerini aktarır.

¹⁰⁷ İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 116–117. Erken isim listelerinin tarih yazımı problemi için Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 86–96.

W. Montgomery Watt, erken Müslümanların önemli bir bölümünün genç olduğunu ve bir kısmının Mekke'nin nüfuzlu ailelerinin genç kuşaklarından geldiğini vurgular; ayrıca koruyucu kabile bağı zayıf olanların ayrı bir kırılğan grup oluşturduğunu belirtir. Bu sınıflandırma modern bir yorumdur ve nihai hakikat olarak alınmamalıdır; fakat erken topluluğun sosyal bakımdan homojen olmadığına dikkat çekmesi bakımından kullanışlıdır.¹⁰⁸

Cemaatleşme açısından sonuç açıktır: yeni aidiyet farklı statüleri aynı inanç çerçevesinde bir araya getirirken, eski statü farklarını bir anda yok etmemiştir. Topluluğun içinde dinî eşitlik iddiası güçlenirken, dış dünyadaki koruma kapasitesi kişiden kişiye değişmeye devam etmiştir.

6.6. Gençlik Unsuru ve Kuşak Gerilimi. Kaynakların erken Müslümanlar arasında çok sayıda genç ismi kaydetmesi, cemaatleşmenin kuşak boyutunu da görünür kılar. Genç bir mensubun yeni dini benimsemesi yalnız bireysel inanç tercihi değil, bazı hanelerde baba, amca veya kabile büyüğüyle otorite çatışması anlamına gelebiliyordu. Bu nedenle erken cemaatin büyümesi, aile kurumunun tamamen karşısına konmuş bir süreç değildi; fakat hane otoritesinin üzerinde yeni bir dinî otorite kabul edilmesi, mevcut sadakat düzeninde ciddi gerilimler üretebiliyordu.

Burada “gençlik hareketi” gibi modern bir etiket kullanmayacağız. Eldeki malzeme böyle bir örgütsel öz tanımı göstermez. Daha ihtiyatlı ifade şudur: erken cemaatin demografik bileşiminde genç erkeklerin dikkat çekici bir ağırlığı vardır; bu durum, mevcut güç merkezlerinden bağımsız yeni bir inanç ve otoriteye yönelişin sosyal etkisini artırmıştır.¹⁰⁹

6.7. Ortak İbadet: Aidiyeti Görünür Kılan Pratik. Bir topluluğu yalnız ortak düşünce değil, tekrar eden ortak pratikler de kurar. Siyer rivayetlerinde Hz. Muhammed, Hz. Hatice ve Hz. Ali'nin namaz kılması; Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin Mekke çevresindeki vadilerde ibadet etmesi gibi anlatılar, erken dönemde ibadetin aidiyeti somutlaştıran bir davranış olduğunu gösterir. Bu rivayetlerin

¹⁰⁸ Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 95–96. Watt erken Müslümanları sosyal konum bakımından birkaç gruba ayırır ve önemli bir gençlik unsuruna dikkat çeker; bu sınıflandırma bu eserde analitik bir yorum olarak kullanılmıştır.

¹⁰⁹ Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 95–97. Watt'in “young men” vurgusu kaynaklardaki yaş verilerine dayanır; ancak bu ifade modern anlamda örgütlü bir gençlik hareketi olarak yorumlanmamıştır.

ayrıntılarını daha sonraki fikhî namaz düzeniyle özdeşleştirmek doğru olmaz; fakat beden, zaman ve yön duygusunu paylaşan ibadet pratiğinin grup oluşumundaki rolü açıktır.¹¹⁰

İbadet aynı zamanda kamusal görünürlük sorununu ortaya çıkarır. Evde veya gözden uzak bir yerde gerçekleştirilen ibadet, güvenlik açısından farklı; Kâbe çevresinde veya açık alanda gerçekleştirilen ibadet farklı sonuç doğurabilirdi. Dolayısıyla erken cemaatin “mekân” meselesi yalnız fizikî rahatlık değil, görünürlük ve risk yönetimi meselesiydi.

6.8. Kur’an’ın Okunması: Metin Etrafında Cemaatleşme. İlk Müslüman cemaat için vahiy yalnız inanç içeriği değil, topluluğu kuran canlı bir iletişim biçimiydi. Kur’an’ın okunması, dinlenmesi, ezberlenmesi ve başkalarına aktarılması; üyeler arasında ortak dil, ahlâk ve gelecek tasavvuru üretti. Erken Mekke surelerinde Allah’ın birliği, hesap günü, yaratılış, şükür, yoksulu gözetme, kibir ve servetle övünmeye yönelik eleştiriler gibi temalar, topluluğun dinî aidiyetini sosyal-ahlâkî davranışlarla ilişkilendirdi.¹¹¹

Fred Donner’ın “Believers” yorumu, ilk hareketin tek tanrıcılık ve takvâ/righteous conduct ekseninde kendisini ahlâkî bir topluluk olarak kurduğunu savunur. Bu yaklaşımın erken İslam’ın sınırlarını ne ölçüde geniş tuttuğu ayrıca tartışmalıdır; bu eserde Donner’ın tezinin tamamı benimsenmeyecek, fakat erken cemaatin ritüel kadar ahlâkî davranış üzerinden de aidiyet ürettiği yönündeki analitik katkısı dikkate alınacaktır.¹¹²

6.9. Gizlilik Meselesi: “Gizli Cemaat” Değil, Seçici Görünürlük. Erken Mekke dönemini anlatırken en kolay anakronizmlerden biri, ilk Müslüman topluluğu modern anlamda “gizli örgüt” gibi tasvir etmektir. İbn İshak, peygamberlik haberinin güvenilen kişilere başlangıçta ihtiyatla aktarılmasından ve daha sonra tebliğin açık biçim kazanmasından söz eder; ayrıca ibadet için

¹¹⁰İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 113–115. Erken namaz uygulamasının ayrıntıları sonraki fikhî standartlarla özdeşleştirilmeden, ortak ibadetin cemaat üretici işlevi bakımından kullanılmıştır.

¹¹¹Kur’an-ı Kerim’de erken Mekke kitabının ahlâkî-toplumsal temaları için örnek olarak bkz. el-Beled 90/11–18; ed-Dubâ 93/9–11; el-Mâûn 107/1–7; et-Tekâsür 102/1–8. Surelerin ayrıntılı kronolojisi konusunda bu bölüm kesin bir sıra iddiasında bulunmamaktadır.

¹¹²Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, özellikle s. 61–68. Donner’ın “Believers’ movement” tezi literatürde tartışmalıdır; burada yalnız erken hareketin tektanrıcılık ve takvâ/ahlâk vurgusunu açıklayan analitik yönünden yararlanılmıştır.

gözden uzak mekânların kullanıldığına dair rivayetler vardır. Buna rağmen aynı kaynak, Ebû Bekir'in açık davetinden ve sonraki kamusal tebliğden de söz eder.¹¹³

Bu nedenle doğru kavram “seçici görünürlük”tür. Erken cemaatin bazı faaliyetleri güvenlik ve sosyal baskı nedeniyle dar çevrede yürütülürken, öğretinin kendisi derecelendirilmiş gizli bilgi olarak kurgulanmamıştır. Bölüm 3'teki kapalılık cetvelimiz açısından burada K3-K4 düzeyinde ezoterizm değil, şartlara göre K1-K2 arasında değişebilen operasyonel mahremiyet söz konusudur. Bu ayırım, ileride İsmâîlî dâvet veya başka inisiyatif yapıları incelerken özellikle önem kazanacaktır.

6.10. Açık Tebliğe Geçiş ve Cemaat Sınırının Keskinleşmesi. İbn İshak geleneği, bir süre sınırlı yürütülen davetin ardından tebliğin açık hale gelmesini “emredileni açıkça bildir” ve yakın akrabayı uyarma çağrılarıyla ilişkilendirir. Gelenekte bu safhanın kesin süresi ve kronolojisi konusunda ihtiyat gerekir; “üç yıl gizlilik” ifadesi kaynak anlatısının bir parçasıdır, tartışmasız modern kronoloji olarak kullanılmamalıdır.¹¹⁴

Tebliğin açıklanması, cemaatin sınırını da keskinleştirdi. Artık mesele yalnız birkaç kişinin yeni bir ibadet ve iman pratiği edinmesi değildi; ataların dini, putlar, ahiret, vahiy ve peygamberlik hakkında kamusal iddialar dile getiriliyor, Kureyş'in dinî sembolleri ve toplumsal itibarıyla doğrudan gerilim oluşuyordu. Cemaatleşme burada “iç dayanışma” ile “dış sınır üretimi”nin aynı anda yoğunlaştığı bir aşamaya geçti.

6.11. Dârülerkam: Mekânın Kuruma Dönüşmeye Başladığı Eşik. Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın Safâ yakınındaki evi, sonraki İslam geleneğinde Dârülerkam adıyla ilk Müslümanların en önemli buluşma ve eğitim mekânlarından biri olarak hatırlanmıştır. TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki Dârülerkam maddesi, burada dinî bilgilerin öğretildiğini, Kur'an okunduğunu, namaz kılındığını ve yeni

¹¹³ İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 112–117. Kaynak, başlangıçta güvenilen kişilere sınırlı aktarım, gözden uzak ibadet ve aynı zamanda Ebû Bekir'in açık daveti gibi farklı görünürlük biçimlerini birlikte aktarır.

¹¹⁴ İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 117; Kur'an-ı Kerim, el-Hicr 15/94; ç-Şuarâ 26/214–215. İbn İshak'taki “üç yıl” ifadesi rivayet kronolojisi olarak aktarılmış, kesin modern tariblendirme kabul edilmemiştir.

kişilerin davet edildiğini belirtir; Erkam maddesi de genç yaşta Müslüman olan Erkam'ın evini Hz. Peygamber'in kullanımına verdiğini kaydeder.¹¹⁵

Dârülerkam'ın hangi tarihte merkez olarak kullanılmaya başlandığı konusunda kesinlik üretmek doğru değildir. Gelenek içinde “Dârülerkam’a girişten önce/sonra” şeklindeki tarihlendirme bir hafıza işareti haline gelmiştir; fakat erken dönem kronolojisini yıl ve ay düzeyinde sabitlemek kaynakların niteliği nedeniyle güçtür. Bu nedenle bu eserde Dârülerkam'ın tarihinden çok işlevi öne çıkarılacaktır.¹¹⁶

Cemaat sosyolojisi bakımından Dârülerkam dört işlevi birleştiren bir düğüm noktasıdır: güvenli buluşma, eğitim, ibadet ve yeni mensuplarla temas. Bu, “ev”in yalnız özel hane olmaktan çıkarak topluluğun ortak mekânına dönüşmesi demektir. Henüz tekke, medrese veya teşkilat merkezi değildir; fakat cemaatin mekân üretme kapasitesinin ilk güçlü örneklerinden biridir.

6.12. Dârülerkam'ı Efsaneleştirmeden Okumak. Dârülerkam'ın daha sonraki Müslüman hafızasında taşıdığı sembolik önem, modern araştırmacıyı burayı tüm erken faaliyetin tek ve sürekli karargâhı gibi düşünmeye sevk etmemelidir. İlk Müslümanlar evlerde, vadilerde, Kâbe çevresinde ve farklı sosyal ortamlarda temas kuruyordu. Dârülerkam önemli bir merkezdir; fakat bütün cemaat hayatını tek mekâna sıkıştırmak, dağınık sosyal ağları görünmez hale getirir.

Ayrıca Dârülerkam'ın seçimini modern güvenlik terminolojisiyle “hücre evi” gibi adlandırmak anakroniktir. Kaynakların gösterdiği şey, baskının arttığı bir ortamda nispeten elverişli bir evin eğitim ve davet merkezi olarak kullanılmasıdır. Gizlilik, burada öğretinin bîatî derecelendirilmesinden değil, topluluğun kırılganlığından doğan bir güvenlik ihtiyacından kaynaklanır.

6.13. Kamusal Kur'an Okuması: Abdullah b. Mes'ûd Vakası. İbn İshak'ın Abdullah b. Mes'ûd hakkında aktardığı meşhur rivayet, erken cemaatte kamusal görünürlük ve risk arasındaki ilişkiyi çarpıcı biçimde gösterir. Rivayette sahâbîler,

¹¹⁵ M. Asım Köksal, “Dârülerkam”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 8, İstanbul: TDV, 1993, s. 520–521; Ahmet Önkol, “Erkam b. Ebû'l-Erkam”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11, İstanbul: TDV, 1995, s. 305.

¹¹⁶ Köksal, “Dârülerkam”, s. 520–521. Madde Dârülerkam'a giriş tarihinin literatürde farklı verildiğine dikkat çeker; bu eserde kronolojik iddiadan çok mekânın işlevi esas alınmıştır.

Kureyş'in Kur'an'ı açık biçimde dinlemediğini konuşur; Abdullah b. Mes'ûd bunu yapmayı teklif ettiğinde onun güçlü bir koruma ağına sahip olmaması sebebiyle kaygı duyulur. O buna rağmen Kâbe civarında Kur'an okur ve saldırıya uğrar.¹¹⁷

Bu anlatı tarihsel ayrıntılarının ötesinde iki cemaat mekanizmasını görünür kılar. Birincisi, mensuplar arasında risk değerlendirmesi yapılmasıdır. İkincisi, kamusal tanıklığın aidiyet üretmesidir: bireyin eylemi bütün topluluğun görünürlüğüne artırır. Böylece tebliğ yalnız liderin faaliyeti olmaktan çıkarak mensupların da üstlendiği bir görev alanına dönüşmeye başlar.

6.14. Baskının Sosyal Dağılımı: Her Mensup Aynı Risk Altında Değildi.

Siyer rivayetleri, Kureyş kollarının kendi içlerindeki Müslümanlara baskı uyguladığını; bazı kişilerin dinlerinden döndürülmeye çalışıldığını aktarır. Bilâl'in Ümeyye b. Halef tarafından ağır işkenceye maruz bırakılması, Ammâr b. Yâsir ve ailesinin çektiği eziyetler ve koruması zayıf başka kişilere yönelik şiddet, erken hafızada özellikle belirgin örneklerdir.¹¹⁸

Bununla birlikte “bütün Müslümanlara aynı biçimde sistematik fiziksel işkence” şeklinde tekdüze bir resim çizmek de doğru değildir. Watt'ın kaynaklardan çıkardığı modele göre baskının biçimi sosyal konuma göre değişiyordu: güçlü ailelere mensup kişiler daha çok sözlü ve sosyal baskıyla, ekonomik açıdan kırılgan olanlar ticari baskıyla, güçlü koruyucusu olmayan kişiler ise daha doğrudan fiziksel şiddetle karşılaşabiliyordu. Bu modelin her vakaya otomatik uygulanması doğru değildir; fakat kaynaklardaki asimetrik risk dağılımını açıklamak için yararlıdır.¹¹⁹

6.15. Bilâl ve Kırılgan Mensuplar: Cemaat Dayanışmasının Sınanması.

Bilâl'in işkence görmesi ve Ebû Bekir tarafından satın alınıp azat edilmesine ilişkin rivayetler, cemaatleşmenin yalnız ortak inanç değil, maddî müdahale ve koruma sorumluluğu ürettiğini de gösterir. Aynı bağlamda başka kölelerin satın

¹¹⁷ Ibn İshak/Guillaume, *The Life of Mubammad*, s. 142. Abdullah b. Mes'ûd'un Kâbe civarında Kur'an okuması anlatısında sahâbilerin onun güçlü bir koruyucu çevresi bulunmaması sebebiyle kaygı duydukları aktarılır.

¹¹⁸ Ibn İshak/Guillaume, *The Life of Mubammad*, s. 143–146. Bilâl, Ammâr b. Yâsir ve koruması zayıf diğer mensuplara yönelik baskı rivayetleri bu sayfalarda toplanır.

¹¹⁹ Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 118–120. Watt, baskının biçiminin kişinin kabile ve sosyal koruma düzeyine göre değiştiğini ileri sürer; bu bölüm bunu her vaka için kesin yasa değil, açıklayıcı model olarak kullanır.

alınarak özgürleştirildiğine dair rivayetler bulunur. Burada her bireysel ayrıntının aynı kesinlikte olmadığını not etmek gerekir; fakat ekonomik kaynakların kırılğan mensupların korunması için kullanılabildiği genel tablo erken kaynaklarda güçlüdür.¹²⁰

Bu dayanışmayı henüz kurumsal “cemaat bütçesi” şeklinde düşünmemeliyiz. Eldeki kaynaklar, Mekke’nin ilk safhasında düzenli aidat, merkezî kasa veya sürekli mali bürokrasi göstermez. Daha çok kişisel servet, hane desteği, azat etme, himaye ve karşılıklı yardım üzerinden yürüyen ilişki temelli bir dayanışma vardır. Bu ayrım, ileride vakıf, tekke, tarikat ve modern dernek ekonomilerini incelerken önemli bir tarihsel eşik sağlayacaktır.

6.16. Himaye: İman ile Kabile Korumasının Bir Arada İşlediği Dönem.

Hız. Muhammed’in Ebû Tâlib tarafından korunması, erken cemaatin siyasal-toplumsal çevreyle ilişkisini anlamada merkezîdir. İbn İshak, Kureyş ileri gelenlerinin Ebû Tâlib’e başvurarak yeğenini durdurmasını istediklerini; Ebû Tâlib’in ise onu teslim etmeyi reddettiğini anlatır. Daha sonra Benî Hâşim ve Benî Muttalib’in de koruma çerçevesine çekildiğine dair rivayetler vardır.¹²¹

Buradaki önemli nokta, koruma sağlayan herkesin yeni dine girmiş olması şartının bulunmamasıdır. Kabile şerefi, akrabalık yükümlülüğü ve dinî aidiyet farklı düzlemlerde işleyebiliyordu. Bu durum, yeni cemaatin eski sosyal düzeni bir anda ortadan kaldırmadığını; bir süre onun koruma mekanizmalarını kullanarak hayatta kaldığını gösterir. Erken cemaat ile Mekke düzeni arasındaki ilişki bu yüzden yalnız “iki dinin çatışması” değildir; aynı zamanda birbirine geçmiş akrabalık, itibar ve himaye ağlarının yeniden düzenlenmesidir.

6.17. Hamza’nın Müslüman Oluşu ve Koruma Kapasitesinin Değişmesi.

Hamza b. Abdülmuttalib’in Müslüman oluşuna dair anlatılar, cemaatin sosyal ağırlığının yalnız sayıyla ölçülemeyeceğini gösterir. İbn İshak, Hamza’nın İslam’a girişinin Kureyş’e karşı Hız. Muhammed’in konumunu güçlendirdiğini aktarır.

¹²⁰ İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 143–145. Bilâl’in azadı ve Ebû Bekir’in bazı köleleri satın alıp özgürleştirdiğine ilişkin rivayetler; ekonomik ayrıntıların değerlendirilmesi için ayrıca Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 118–120.

¹²¹ İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 118–120. Ebû Tâlib’e yapılan Kureyş başvuruları ve onun Hız. Muhammed’i teslim etmeyi reddetmesine ilişkin anlatı; ayrıca kabile korumasının önemi için Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 118–120.

Bir topluluğa itibarlı, savaşçılığı veya soy konumu güçlü bir kişinin katılması, güvenlik algısını ve karşı tarafın maliyet hesabını değiştirebilir.¹²²

Bu, ileride birçok cemaatte görülecek “elit katılımı” mekanizmasının erken bir örneği olarak dikkat çekicidir; ancak Hamza’nın rolünü modern anlamda bir güvenlik birimi veya siyasî kadro gibi yorumlamak doğru değildir. Etki, kurumsal görevden çok kabile itibarı ve şahsî caydırıcılık üzerinden ortaya çıkmıştır.

6.18. Liderlik ve Otorite: Kurucu Cemaatte Yetkinin Kaynağı. İlk Müslüman topluluğun merkezinde Hz. Muhammed’in peygamberlik otoritesi bulunur. Bu otorite yalnız “öğretmenlik” veya “karizmatik liderlik” kavramlarıyla tüketilemez; mensuplar açısından vahyi tebliğ eden peygamber olması temel meşruiyet kaynağıdır. Bununla birlikte cemaat sosyolojisi açısından bakıldığında bu otoritenin birden fazla işlevi aynı kişide topladığı görülür: vahyi bildirme, anlamlandırma, ibadete rehberlik, ahlâkî sınır koyma, yeni mensupları kabul etme ve krizlerde yönlendirme.

Sonraki cemaatlerde bu işlevler bölünebilir: şeyh manevî rehber olur, dâî daveti yürütür, fakih normu yorumlar, vakıf yöneticisi mali işleri idare eder, siyasî lider güvenliği üstlenir. Mekke’nin ilk safhasında ise henüz böyle bir fonksiyonel bürokratik ayrışma yoktur. Kurucu otorite yoğun, yardımcı roller ise ilişki temellidir. Bu durum, ilk cemaatin yüksek otorite yoğunluğu ile düşük bürokratik kurumsallaşmayı birlikte taşıdığını gösterir.

6.19. Üyelik: Biat Öncesi Bağlılık Biçimleri. Mekke’nin ilk safhasında üyeliği belirleyen modern kayıt sistemi olmadığı gibi, daha sonraki tarikatlardaki biçimiyle şeyh-mürîd biatı veya dereceli inisiyasyon da yoktur. İman ikrarı, Hz. Muhammed’e inanma, Kur’an’ı kabul, ibadet ve topluluğun yükünü paylaşma aidiyetin esas göstergeleridir. Daha sonra Akabe biatları ve Medine’de gelişecek siyasî-toplumsal sözleşme biçimleri, aidiyetin yeni boyutlar kazanmasını sağlayacaktır; bunlar ilgili bölümlerde ele alınacaktır.

Bu yüzden ilk Müslüman topluluğu sonraki cemaatlerin üyelik ritüelleriyle açıklamak yerine, “iman + ilişki + pratik + risk paylaşımı” bileşimi üzerinden

¹²²İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 131–132. Hamza’nın Müslüman oluşunun Hz. Muhammed’in konumunu güçlendirdiğine ilişkin siyer anlatısı.

okumak daha doğrudur. Cemaat sınırı doktriner olduğu kadar toplumsal tecrübe içinde de sertleşmiştir.

6.20. Ekonomi: Kurumsal Kasa Değil, İlişki Temelli Dayanışma. Mekke dönemi kaynaklarında ilk cemaatin sürekli bir vergi/aidat sistemi, resmî hazine veya bağımsız ekonomik teşkilat kurduğunu gösteren sağlam veri yoktur. Buna karşılık Hz. Hatice'nin desteği, Ebû Bekir'in malî fedakârlıkları, köle azatları, göç masrafları ve mensupların birbirlerine sağladığı destek, ekonomik kapasitenin cemaatin dayanıklılığında rol oynadığını gösterir.

Bu ayrım önemlidir: ekonomik dayanışma ile kurumsal ekonomi aynı şey değildir. Sonraki yüzyıllarda vakıf, tekke, lonca, tarikat, eğitim kurumu, bağış ağı veya şirketleşmiş modern yapıların mali anatomisini incelerken ilk Mekke modelini “başlangıçtaki basit versiyon” gibi görmeyeceğiz. Buradaki ekonomi, büyük ölçüde kişisel kaynakların ilişki ağı içinde seferber edilmesidir.

6.21. Kadınlar ve Hane İçindeki Cemaatleşme. Hz. Hatice'nin kurucu rolü, ilk cemaatin tarihini yalnız erkeklerin kamusal faaliyetleri üzerinden yazmanın yetersizliğini gösterir. Erken Müslüman listelerinde kadınların da yer alması; bazı ailelerde eşlerin, kardeşlerin veya akrabaların farklı zamanlarda yeni dine katılması, hane içi ilişkilerin hem yayılma hem çatışma kanalı olabildiğini gösterir. Kadınların katkısını yalnız “eş desteği” başlığına indirmek, ekonomik, duygusal, bilgi aktarıcı ve dayanışmacı işlevleri görünmez kılar.

Bu eserde ilerleyen dönemlerde kadınların tekke, tarikat, ocak, eğitim, vakıf ve modern cemaat ağlarındaki konumu ayrıca incelenecektir. Mekke örneği başlangıçtan itibaren şu uyarıyı yapar: cemaatin resmî liderlik şeması ile topluluğu filen ayakta tutan ilişki emeği aynı şey değildir.

6.22. Cemaatin Dış Sınırı: Akraba, Komşu ve Muhalif Aynı Şehirde. İlk cemaatin mensupları Mekke'den ayrı bir yerleşimde yaşamıyordu. Aynı haneler, akrabalar, ticaret ilişkileri ve mahalleler içinde yeni dinî sınırlar oluşuyordu. Bu nedenle “cemaat dışı” kişi her zaman yabancı değildi; baba, amca, kardeş, ticaret ortağı veya kabile büyüğü olabiliyordu. Bu iç içelik, çatışmayı daha kişisel hale getirirken tam kopuşu da geciktiriyordu.

Cemaat sınırı böylece coğrafi ayrışmadan önce sembolik ve normatif biçimde oluştu. Putlara yaklaşım, vahyin kaynağı, hesap günü, ibadet ve peygamberlik kabulü; aynı sosyal mekânda yaşayan insanlar arasında yeni bir “biz” ve “onlar” çizgisi üretti. Fakat bu çizgi henüz Medine’deki gibi ayrı siyasal topluluğa dönüşmüş değildi.

6.23. Mekke Güç Düzeniyle İlişki: “Devlet–Cemaat” Kodunun Sınırı. Bu eserin temel kaidelerinden biri her cemaatin devletle ilişkisini incelemektir. Fakat Mekke’nin ilk Müslüman topluluğu için bu kaide mekanik biçimde uygulanamaz. Çünkü karşısında modern veya klasik bürokratik anlamda tek merkezli bir devlet değil, Kureyş kollarının, hane liderlerinin, ittifakların, harem otoritesinin ve ticari çıkarların iç içe geçtiği yerel güç düzeni vardır. Dolayısıyla burada “devlet baskısı” demek yerine, hangi kabile kolunun, hangi ileri gelenin ve hangi koruma mekanizmasının etkili olduğunu göstermek gerekir.¹²³

Bölüm 3’teki D0-D7 kodları bu vaka için ancak açıklama notuyla kullanılabilir. Erken safhada topluluk, mevcut düzen içinde fiilî tolerans ile sosyal denetim arasında hareket etmiş; tebliğin açıklanmasıyla baskı ve takibat yoğunlaşmıştır. Fakat D4-D5 benzetmesi, kurumsal devlet takibatı anlamına gelmez. Bu eser için asıl ilke şudur: sınıflandırma tarihsel gerçekliğe hizmet edecek; tarihsel gerçeklik sınıflandırma cetveline zorlanmayacaktır.

6.24. İlk Cemaatte Şiddet ve Kurumsal Sorumluluk Meselesi. Mekke dönemine ilişkin rivayetlerde Müslümanlarla müşrikler arasında münferit fiziksel çatışmalar da geçer. Bu tür olayları doğrudan “cemaatin şiddet stratejisi” olarak sınıflandırmak Bölüm 5’te belirlediğimiz kurala aykırıdır. Kurumsal şiddetten söz edebilmek için emir, planlama, görev dağılımı, kaynak veya açık sahiplenme bağlantısı aranmalıdır. İlk Mekke topluluğunun genel yönelimi, kaynaklarda askerî bir örgütlenme kurmak değil, tebliği sürdürmek, korunmak ve baskıya dayanmak biçiminde görünmektedir.

Bu nokta ileride Nizârî fedâîliği, militan yapılar veya modern örgütler incelenirken özellikle önemlidir. Aynı “Müslüman cemaat” üst kavramı altında

¹²³ Mekke’nin siyasî-toplumsal yapısını modern devlet kategorisine indirgememe konusunda bkz. Watt, Mubammad at Mecca, özellikle “The Arabian Background” ve “Meccan Politics”, s. 1–30. Bu eserde D0–D7 kodu, kurucu Mekke vakasında açıklama notuyla sınırlandırılmıştır.

yer alan yapıların şiddetle ilişkisi varsayımıyla değil, her dönemin örgütsel kanıtıyla ayrı ayrı kurulacaktır.

6.25. Habeşistan’a Giden Eşik: Yerel Koruma Yetmediğinde Coğrafi

Çözüm. Baskının ve kırılğanlığın artması, topluluğun bir bölümünün Mekke dışına çıkmasını gündeme getirdi. İbn İshak, Hz. Muhammed’in mensuplarına Habeşistan’da adil bir hükümdarın bulunduğunu söyleyerek oraya gitmelerini tavsiye ettiğini aktarır; bu hareket erken Müslüman tarihte ilk büyük göç tecrübesi olarak hatırlanmıştır.¹²⁴

Bu bölüm Habeşistan hicretinin ayrıntılarına girmeyecektir; konu Bölüm 7’nin tamamını oluşturacaktır. Burada yalnız cemaatleşme açısından eşik kaydedilmelidir: yerel hane ve kabile himayesi bütün mensupları korumaya yetmediğinde, cemaat güvenlik stratejisini coğrafi dağılım yoluyla çeşitlendirdi. Böylece ilk kez merkez dışı bir Müslüman topluluk ve gayrimüslim siyasal otorite altında yaşama problemi ortaya çıktı.

6.26. Dârülerkam’dan Diasporaya: Ağın Esnekliği. Mekke’nin ilk Müslüman topluluğunun dayanıklılığı, tek bir kuruma bağlı olmamasından da kaynaklanıyordu. Hane, arkadaşlık, ibadet, Kur’an, Dârülerkam, akraba himayesi ve bireysel mali destek birbirini tamamlayan düğümlerdi. Bu ağlardan biri zayıfladığında diğerleri işlev görebiliyordu. Bu nedenle erken topluluğu yalnız “lider etrafında toplanan grup” diye tanımlamak eksik kalır; liderlik merkezî olmakla birlikte topluluğun dayanıklılığı çoklu ilişkilerden oluşuyordu.

Bu esnek ağ yapısı Habeşistan göçüyle yeni bir boyut kazanacaktır. Aynı inancı paylaşan insanların bir kısmı Mekke’de kalırken bir kısmı başka bir hükümdarlığın ülkesine geçecek; böylece mekânsal birlik bozulmadan aidiyet devam edecektir. Sonraki İslam tarihinde diasporik, sınır-aşan ve yeraltına çekilmiş cemaatleri anlayabilmek için bu erken tecrübe önemli bir karşılaştırma noktasıdır.

6.27. “İlk Cemaat Kaç Kişiydi?” Sorusunun Sınırları. Popüler anlatılar ilk Müslümanların sayısını belirli bir tarihte kesin rakamlarla verme eğilimindedir. Oysa erken döneme ait liste ve sıralamalar farklı kaynak kanallarında değişebilir;

¹²⁴İbn İshak/Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 146–148. Habeşistan’a ilk hicretin ayrıntıları bir sonraki bölümde kaynaklar karşılaştırılarak ayrıca ele alınacaktır.

bir kişinin ne zaman iman ettiği, hangi safhada açık mensup sayıldığı veya bir hanenin bütün üyelerinin aynı anda mı katıldığı her zaman belirlenemez. Bu nedenle bu eser, güçlü kaynak desteği bulunmayan kesin üye sayıları üretmeyecektir.¹²⁵

Daha güvenilir olan, büyümenin yönünü ve ağ niteliğini izlemektir: hane çekirdeği, yakın dostlar, farklı Kureyş kollarından gençler, kadınlar, mevlâlar ve köleler; ardından daha görünür bir kamusal topluluk. Cemaat tarihinin temel sorusu burada “tam olarak kaç kişi?” değil, “hangi sosyal kanallarla çoğaldılar ve bu çoğalma yapıyı nasıl değiştirdi?” olmalıdır.

6.28. Mekke Modelinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi. Aşağıdaki matris, Bölüm 2’de belirlenen karşılaştırma eksenlerinin ilk tarihsel vakaya uygulanmış hâlidir. Bu kayıt, ilerideki cemaatlerle doğrudan eşitleme yapmak için değil; hangi boyutların daha ilk dönemde ortaya çıktığını ve hangilerinin henüz kurumsallaşmadığını göstermek için hazırlanmıştır.

Boyut	Mekke İlk Cemaatinde Gözlem	Kanıt Düzeyi
1. Aidiyet	Vahiy ve peygamberliği kabul; ortak iman, ibadet ve risk paylaşımı	Güçlü
2. Otorite	Hız. Muhammed’in peygamberlik otoritesi; yetki yüksek ölçüde şahista yoğun	Güçlü
3. Karizma / meşruiyet	Vahiy ve peygamberlik temel meşruiyet; sonraki “şeyh karizması” ile özdeş değildir	Güçlü
4. Soy / akrabalık	İlk yayılmada hane ve akrabalık önemli; ancak üyelik soyla sınırlı değil	Güçlü
5. Silsile / aktarım	Kurumsal silsile yok; vahiy aktarımı, öğrenme ve ezber ağı var	Güçlü
6. Üyelik / biat	Erken safhada resmi kayıt veya tarikat tipi biat yok; iman ve bağlılık esas	Güçlü
7. İnisiyasyon	Dereceli ezoterik inisiyasyon yok	Güçlü
8. Ritüel	Namaz ve Kur’an okuma ortak pratiği belirginleştiriyor	Güçlü
9. Eğitim	Doğrudan peygamberden öğrenme; ev ve buluşma mekânlarında aktarım	Güçlü
10. Mekân	Haneler, vadiler, Kâbe çevresi ve özellikle Dârülerkam	Güçlü
11. Ekonomi	Kurumsal kasa görünmüyor; kişisel kaynaklarla dayanışma	Orta-Güçlü

¹²⁵ İlk Müslümanların sıralaması ve listelerindeki varyantlar için Taberî, *The History of al-Tabarî*, VI, s. 79–87; Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 86–96. Bu nedenle metinde kanıtı zayıf kesin üye sayıları kullanılmamıştır.

12. Sosyal dayanışma	Koruma, azat etme, destek ve ortak risk	Güçlü
13. İç disiplin	Peygamberlik otoritesi ve yeni dinî-ahlâkî normlar; bürokratik disiplin yok	Orta-Güçlü
14. Sembol / hafıza	Kur'an, ibadet ve tevhid kimliği; sonraki kurumsal sembol repertuarı yok	Güçlü
15. Sınır üretimi	Açık tebliğle dinî sınır keskinleşiyor; coğrafi ayrışma henüz yok	Güçlü
16. Kapalılık	Seçici/operasyonel mahremiyet var; ezoterik bilgi derecelendirmesi yok	Güçlü
17. Haberleşme / ağ	Hane, dostluk ve yüz yüze davet ağı; merkezî bürokrasi yok	Güçlü
18. Devlet / güç ilişkisi	Modern devlet değil; Kureys güç düzeni, kabile himayesi ve baskı ilişkileri	Güçlü
19. Halefiyet	Bu safhada kurumsal halefiyet meselesi gündemde değil	Güçlü
20. Bölünme / süreklilik	Erken safhada kurumsal bölünme yok; baskı coğrafi dağılmaya yol açıyor	Orta-Güçlü

6.29. Sınıflandırma Notu: Kurucu Cemaat C1-C18'e Zorla Yerleştirilemez. Bölüm 3'te kurduğumuz C1-C18 tasnifi esas olarak tarih boyunca ortaya çıkan cemaat biçimlerini karşılaştırmak için geliştirilmiştir. Hz. Peygamber'in etrafındaki kurucu Müslüman topluluk bu sınıfların tarihsel öncülü olmakla birlikte herhangi birine indirgenemez. C1 ilim cemaati, C9 eğitim cemaati veya C11 yaygın dâvet ağı ile bazı işlevsel benzerlikler kurulabilir; fakat bunlardan hiçbirisi peygamberlik merkezli kurucu topluluğun tamamını açıklamaz.

Bu nedenle envanterde bu vaka için “Kurucu Cemaat / Referans Vaka” ibaresi kullanılacaktır. Kapalılık bakımından erken safhada K1-K2 arası seçici görünürlük kaydedilebilir; K3-K4 ezoterizm yoktur. P kodu da modern siyasallaşma anlamında uygulanmayacaktır. D kodu ise “Mekke yerel güç düzeni - açıklamalı” biçiminde tutulacak, tek merkezli devlet varmış gibi D4/D5 etiketi kullanılmayacaktır. Bu tercih, sınıflandırmanın araca dönüşmesi; tarihi yönetmemesi ilkesinin ilk uygulamasıdır.

6.30. Bölüm Sonucu: Mekke'de Cemaatleşmenin Sekiz Kurucu Mekanizması. Mekke'deki ilk Müslüman topluluğun incelenmesi sekiz kurucu mekanizmayı görünür kılar: (1) haneden başlayan fakat hane sınırını aşan iman ağı; (2) peygamberlik merkezli yoğun otorite; (3) Kur'an ve ibadet yoluyla ortak norm üretimi; (4) dostluk ve güven ilişkileri üzerinden yatay yayılma; (5) Dârülerkam gibi ortak mekânların eğitim ve güvenlik düğümüne dönüşmesi; (6)

statüye göre farklılaşan baskı karşısında dayanışma ve himaye; (7) öğretide ezoterizm olmaksızın güvenlik kaynaklı seçici görünürlük; (8) yerel koruma yetersiz kaldığında coğrafi dağılmaya, yani Habeşistan hicretine yönelen esneklik.

Bu mekanizmalar sonraki İslam cemaatleri için değişmez bir kalıp değildir. Tam tersine, eserin geri kalanında hangi unsurun devam ettiğini, hangisinin kaybolduğunu, hangisinin yeni kurumlara dönüştüğünü karşılaştırmak için bir başlangıç referansıdır. İlk cemaatte tekke yoktur, vakıf yoktur, tarikat silsilesi yoktur, dereceli ezoterik bilgi yoktur ve modern örgüt bürokrasisi yoktur. Buna karşılık aidiyet, otorite, ortak pratik, eğitim, mekân, dayanışma, risk ve güç düzeniyle ilişki daha başlangıçta belirgindir.

Habeşistan tecrübesi, yalnız bir kaçış hikâyesi değil; dinî cemaatin yabancı bir ülke, farklı dinî çoğunluk ve gayrimüslim hükümdar altında kimliğini nasıl koruduğuna dair İslam tarihinin ilk büyük diaspora vakasıdır.¹²⁶

¹²⁶ *Ibn İshak/Guillaume, The Life of Muhammad, s. 146–148. Habeşistan tecrübesi Bölüm 7’de diaspora, temsil, hükümdarla ilişki ve kimlik korunması başlıkları altında ayrıntılı incelenecektir.*

BÖLÜM 7 — HABEŞİSTAN TECRÜBESİ

*Kurucu Cemaatin İlk Diaspora Kolu: Sığınma, Temsil, Devlet Himayesi ve
Kimliğin Sınır Ötesinde Korunması*

Mekke'deki ilk Müslüman topluluğun Habeşistan'a yönelmesi, yalnızca baskıdan kaçışın değil, dinî bir topluluğun kendi merkezinden ayrılarak başka bir siyasî ve dinî düzen içinde varlığını sürdürmesinin ilk büyük sınavıdır. İbn İshak'ın anlatısında Hz. Muhammed, mensuplarını adaletsizliğe izin vermeyecek bir hükümdarın ülkesine yönlendirir; hicret, inancı koruma ve baskıdan uzaklaşma amacıyla açıklanır. Bu nedenle Habeşistan tecrübesi bu eserde “ilk diaspora cemaati” olarak değil, daha ihtiyatlı biçimde “Kurucu Cemaatin İlk Diaspora Kolu / Referans Vaka” olarak ele alınacaktır.¹²⁷

Bu bölümün temel sorusu “hicret nasıl oldu?” değildir. Asıl soru şudur: Mekke'de oluşan aidiyet ve otorite ağı, mensuplarının önemli bir kısmı Kızıldeniz'in karşı yakasına geçtiğinde nasıl devam etti? Cemaat, peygamberlik merkezinden fizikî olarak uzaklaşmasına rağmen hangi bağlarla bir arada kaldı? Gayrimüslim bir hükümdarın himayesi altında hangi ölçüde açık bir dinî hayat sürdürebildi? Kureyş'in iade talebi, mültecilerin siyasî statüsünü nasıl etkiledi? Ve bu anlatının hangi ayrıntıları erken tarihî çekirdeğe, hangileri daha geç rivayet inşasına ait olabilir? Modern kaynak tenkidi, Habeşistan hicretinin tarihsel bir çekirdeğe sahip olduğu yönünde güçlü gerekçeler bulunduğunu, fakat özellikle Necâşî'nin sarayındaki ayrıntılı diyalogların daha geç biçimlenmiş olabileceğini hatırlatır.¹²⁸

7.1. Neden Habeşistan? Kızıldeniz, Aksum ve “Adalet Ülkesi” Hafızası.

Habeşistan seçimini yalnız “Hristiyan kral merhametliydi” cümlesine indirgemek yetersizdir. Kızıldeniz'in iki yakası arasında İslam'dan önce de ticaret, deniz ulaşımı ve siyasî temas vardı. Taberî'nin naklettiği rivayet, Habeşistan'ı hem adil bir hükümdarın ülkesi hem de Kureyş'in ticaret yaptığı, geçim ve

¹²⁷ İbn İshak/Ibn Hicâm, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasûl Allâh*, çev. Alfred Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1955), 146.

¹²⁸ Torsten Hylén, “The First Muslims in Africa? Sources and Methods Regarding the Hijra to Abyssinia,” in *Africa as Method: A Handbook of Sources and Epistemologies*, ed. Uldelul Chelati Dirar ve Karin Pallaver (Singapore: Springer, 2024), 63–77, özellikle özet ve sonuç.

güvenlik bulduğu bir bölge olarak tasvir eder. Dolayısıyla seçimde güvenlik, bilinen deniz rotaları ve ekonomik yaşanabilirlik aynı anda rol oynamış olabilir.¹²⁹

“Habeşistan”ın modern devlet sınırlarıyla özdeşleştirilmesi de anakronizmdir. Erken Arap kaynaklarındaki arz al-Habaşa, Aksum krallığının Kızıldeniz’e bakan sahalarıyla ilişkili daha geniş bir coğrafi terimdir. Güncel araştırmalar, hicret anlatısının muhtemel siyasî bağlamını Hristiyan Aksum dünyası içinde konumlandırmakla birlikte, muhacirlerin tam olarak hangi yerleşimde yaşadığını arkeolojik olarak saptayabilmiş değildir.¹³⁰

7.2. Tarihleme Meselesi: 615 ve “İki Hicret” Modeli. Geleneksel kronoloji ilk Habeşistan hicretini milâdî 615 civarına, nübüvvetin beşinci yılına yerleştirir. Taberî’nin bir rivayetinde ilk kafilenin Receb ayında gizlice Şuaybe tarafına çıkıp iki ticaret gemisiyle denizi geçtiği ve Kureyş’in takibinin sonuçsuz kaldığı anlatılır. Bununla birlikte “birinci hicret” ve “ikinci hicret”in iki kesin, tek seferlik katile şeklinde tasarlanması kaynakların tamamını açıklamaz.¹³¹

İbn İshak’ın listeleri, önce küçük bir grubun gittiğini, ardından Ca’fer b. Ebû Tâlib’in ve başka Müslümanların peş peşe katıldığını gösterir. Bu anlatı, iki kapalı konvoydan çok, güvenlik şartlarına göre genişleyen bir göç akışını da düşündürür. Modern araştırmada da iki dalğanın sayı ve zaman bakımından keskin sınırlarla ayrılması tartışmalıdır. Bu eserde “iki hicret” geleneksel adlandırma olarak korunacak; fakat kronoloji ve katile büyüklüğü kesinleştirilmiş veri gibi kullanılmayacaktır.¹³²¹³³

7.3. İlk Katile: Sayılar, İsimler ve Rivayet Farkları. İlk kafilenin sayısı kaynaklara göre değişir. Taberî bazı rivayetlerin on bir erkek ve dört kadından söz ettiğini kaydeder; İbn İshak’ın Guillaume tercümesinde ise ilk gidenler için on erkeklik bir liste verilir ve hemen ardından daha geniş katılımlar sıralanır. Bu fark,

¹²⁹ *al-Ṭabarî, The History of al-Ṭabarî, c. VI: Muḥammad at Mecca, çev. W. Montgomery Watt ve M. V. McDonald (Albany: State University of New York Press, 1988), 98–99.*

¹³⁰ *Torsten Hylén, “The First Muslims in Africa?,” 63–77, özellikle 1 numaralı terminoloji notu; Timothy Insoll, “The Archaeology of Complexity and Cosmopolitanism in Medieval Ethiopia: An Introduction,” Antiquity 95, no. 380 (2021): 450–466.*

¹³¹ *al-Ṭabarî, Muḥammad at Mecca, 99.*

¹³² *W. Montgomery Watt, Muḥammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953), 109–116; Hylén, “The First Muslims in Africa?,” 63–77.*

¹³³ *Ibn İshak/Ibn Hişâm, The Life of Muḥammad, 146–149.*

“ilk muhacirlerin kesin sayısı” sorusuna tek rakamla cevap vermememiz gerektiğini gösterir.¹³⁴

Sayı farklılıklarının kendisi araştırma açısından değerlidir: erken Müslüman tarih yazımının liste üretme biçimini, ailelerin farklı zamanlarda hareket etmiş olabileceğini ve “ilk kafil” kavramının sonraki hafızada belirginleşmiş olabileceğini gösterir. Bu nedenle envanterde hem kaynakların verdiği rakamlar hem de rakamların hangi rivayet kanalından geldiği kaydedilecektir.

7.4. Kim Gitti, Kim Kaldı? Hane, Himaye ve Risk Dağılımı. Hicret edenlerin seçimi yalnız ekonomik yoksullukla açıklanamaz. İlk listelerde Hz. Osman ve eşi Rukıyye, Zübeyr b. Avvâm, Mus‘ab b. Umeyr, Abdurrahman b. Avf, Ebû Seleme ve Ümmü Seleme gibi farklı kabile ve hane konumlarına sahip isimler bulunur. Bunun yanında Mekke’de koruyucu hane bağları daha zayıf olan kimseler de baskı karşısında daha kırılgan durumdaydı.¹³⁵

Böylece cemaat fizikî olarak ikiye ayrıldı: bir kesim peygamberlik merkezinin yanında Mekke’de kaldı, diğer kesim başka bir egemenlik alanında yaşamaya başladı. Bu bölünme çözümler değil, riskin coğrafi dağıtılmasıydı. Merkez ile çevre arasındaki bağın sürdürülebilmesi, daha sonra İslam tarihindeki çok merkezli cemaat ağlarının anlaşılmasında önemli bir referans noktası olacaktır.

7.5. Yolculuk ve Gizli Çıkış: Güvenlik Tedbiri Ezoterizm Değildir. Taberî’nin Şuaybe rivayetinde muhacirlerin gizlice ve küçük gruplar halinde denize ulaştıkları, Kureyş’in onları takip ettiği fakat yakalayamadığı anlatılır. Bu vaka, Bölüm 2 ve 3’te belirlediğimiz ayrımı somutlaştırır: güvenlik amacıyla operasyonel gizlilik kullanılması, ezoterik öğreti veya dereceli bâtinî bilgi anlamına gelmez.¹³⁶

Habeşistan kafilesinin kapalı kodu bu nedenle K3-K4 değildir. Yolculuğun çıkış safhasında K1-K2 düzeyinde seçici bilgi paylaşımı ve güvenlik tedbiri görülebilir; varıştan sonra ise kaynakların anlatısında dinî hayatın görece açık biçimde sürdürüldüğü belirtilir.

¹³⁴ *al-Tabarî, Muhammad at Mecca, 99; Ibn İshak/Ibn Hişâm, The Life of Muhammad, 146–147.*

¹³⁵ *Ibn İshak/Ibn Hişâm, The Life of Muhammad, 146–149.*

¹³⁶ *al-Tabarî, Muhammad at Mecca, 99.*

7.6. Sığınmadan Diasporaya: Cemaatin Coğrafi Bölünmesi. Kısa süreli sığınma ile diaspora arasında önemli bir fark vardır. Habeşistan’a gidenlerin bir kısmı kısa zamanda geri dönmemiş, topluluk yıllarca orada yaşamış ve bazı çocuklar orada doğmuştur. İbn İshak, Ca’fer’in eşi Esmâ bint Umeys’in Abdullah’ı Habeşistan’da dünyaya getirdiğini kaydeder; daha geniş listeler ailelerin ve çocukların göçün bir parçası olduğunu gösterir.¹³⁷

Bu yüzden Habeşistan tecrübesi yalnız güvenli bir barınak değil, gündelik hayatın yeniden kurulduğu bir diaspora çevresi olarak değerlendirilmelidir: aile, ibadet, haberleşme, geçim, çocuk yetiştirme ve temsil aynı coğrafyada birleşmiştir.

7.7. Kadınlar, Eşler ve Çocuklar: Hane Sürekliliği. Kaynakların kadınları isimleriyle kaydetmesi, ilk diaspora cemaati için önemlidir. Rukıyye, Ümmü Seleme, Leylâ bint Ebû Hasme, Esmâ bint Umeys ve başka kadınlar göçün pasif refakatçileri değil, yeni topluluğun hane sürekliliğinin taşıyıcılarıydı. Erken listelerde eşlerin birlikte anılması, göçün bireysel erkek hareketliliğinden ibaret olmadığını gösterir.¹³⁸

Bu husus ileride tarikat, medrese, ticaret ve modern göç cemaatlerinde tekrar sorulacak bir soruyu erkenden ortaya çıkarır: Bir topluluk sınır ötesine taşındığında sadece liderlik ve doktrin mi taşınır, yoksa aile düzeni, evlilik ağı, bakım emeği ve nesiller arası aktarım da mı? Habeşistan vakası ikinci seçeneği güçlü biçimde düşündürür.

7.8. Ca’fer b. Ebû Tâlib: Temsilci Liderliğin Doğuşu. Hz. Muhammed Mekke’de kalırken Habeşistan’daki muhacirlerin saray huzurunda sözcülüğünü Ca’fer b. Ebû Tâlib üstlenir. TDV İslâm Ansiklopedisi de Ca’fer’in ikinci göç grubuyla Habeşistan’a geçtiğini, muhacirlerin temsilcisi olarak Necâşî’nin huzuruna çıktığını ve 7/628’e kadar orada kaldığını belirtir.¹³⁹

Bu, peygamberlik otoritesinin rakibi olan bağımsız bir liderlik değildir. Daha ziyade merkezî dinî otorite ile uzaktaki topluluğun günlük ve siyasî temsil

¹³⁷ *Ibn İshak/Ibn Hişâm, The Life of Muhammad, 147–149.*

¹³⁸ *Ibn İshak/Ibn Hişâm, The Life of Muhammad, 146–149.*

¹³⁹ *Abmet Önkal, “Ca’fer b. Ebû Tâlib,” TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.*

ihtiyacının ayrışmasıdır. Böylece ilk kez “merkezde kurucu otorite - diasporada temsilci lider” şeklinde iki katmanlı bir yönetim ihtiyacı görünür hale gelir.

7.9. Geçim ve Ekonomi: Uzun Süreli İkametin Maddî Zemini. Bir topluluğun yıllarca başka bir ülkede kalabilmesi yalnız hukukî himayeyle açıklanamaz; geçim imkânı da gerekir. Taberî’nin Habeşistan için “geçim, güvenlik ve iyi pazar” vurgusu bu nedenle önemlidir. Bununla birlikte kaynaklar muhacirlerin tamamının hangi meslekleri icra ettiğini veya ekonomik örgütlenmelerinin ayrıntılarını vermez.¹⁴⁰

Bu boşluğu romantik bir “ortak mülkiyet” veya kurumsal cemaat ekonomisi varsayımıyla dolduramayacağız. Mevcut veriler, ekonomik hayatın sürdürülebilir olduğunu gösterir; fakat ortak kasa, zorunlu aidat, sistematik ticaret ağı gibi daha ileri örgütlenme biçimleri için yeterli kanıt yoktur.

7.10. Gayrimüslim Hükümdar Altında Açık Dinî Hayat. İbn İshak’ın Ümmü Seleme’ye dayandırdığı anlatıda muhacirler Necâşî’nin ülkesinde dinlerini güven içinde yaşayabildiklerini söyler. İbn İshak’ın Habeşistan’da yazıldığını aktardığı bir şürde de korkusuzca ibadet edebilme ve hükümdarın himayesi öne çıkar. Bu, İslam cemaat tarihinin erken döneminde önemli bir modeldir: dinî cemaat, kendi siyasî egemenliğine sahip olmaksızın başka bir inanç düzeninin hükümdarı altında var olabilir.¹⁴¹

Bu model daha sonraki “darülslâm/darülharp” hukuk tasniflerini geriye doğru taşımadan incelenmelidir. Buradaki tarihî olgu, erken Müslümanların dinî güvenlik, adalet ve himayeyi fiilî siyasal koşullara göre değerlendirdiklerini gösteren bir vaka olarak kaydedilecektir.

7.11. Kureyş’in İade Girişimi: İlk Sınır-Ötesi Cemaat Çatışması. Kureyş, Habeşistan’daki topluluğu yalnız “gitmiş kişiler” olarak görmemiş; kaynak anlatısına göre onları geri getirmek üzere elçiler göndermiştir. İbn İshak, Abdullah b. Ebû Rebîa ile Amr b. Âs’ın Necâşî ve saray ileri gelenleri için

¹⁴⁰ *al-Tabarî, Muhammad at Mecca, 98–99.*

¹⁴¹ *Ibn Ishak/Ibn Hişâm, The Life of Muhammad, 149–150.*

hediyeler götürdüğünü kaydeder. Böylece Mekke'deki çatışma ilk kez başka bir siyasî otoritenin karar alanına taşınmıştır.¹⁴²

Cemaat tarihi açısından burada yeni bir olgu ortaya çıkar: bir dinî topluluk artık yalnız yerel sosyal baskının değil, iade, diplomatik nüfuz ve ev sahibi hükümdarın hukukî-siyasî takdirinin konusu haline gelir. Bu, ileride sürgün cemaatleri, mülteci ağları ve devletler arası cemaat siyaseti için önemli bir karşılaştırma noktasıdır.

7.12. Hediyeler ve Saray Çevresi: Nüfuz Arayışının Kaynak Dili. Rivayette Kureyş heyetinin önce saray çevresindeki görevlilere hediyeler sunarak destek sağlamaya çalışması, ardından muhacirlerin dinlenmeden teslim edilmesini istemesi anlatılır. Bu ayrıntı tarihsel açıdan dikkat çekicidir; ancak modern araştırmanın saray diyaloglarının daha geç anlatı genişlemeleri olabileceği uyarısı burada özellikle hatırlanmalıdır.¹⁴³

Dolayısıyla “rüşvet girişimi kesin olarak böyle gerçekleşti” demek yerine, erken İslam hafızasının iade girişimini saray nüfuzu, hediye ve karşı temsil mücadelesi üzerinden anlattığını söylemek daha isabetlidir.

7.13. Necâşî'nin Dinleme Kararı: Himayenin Meşruiyet Anlatısı. İbn İshak'ın anlatısında Necâşî, sığınmış bir topluluğu yalnız karşı tarafın talebiyle teslim etmeyi reddeder ve önce onları dinlemeye karar verir. Muhacirlerin kendisini seçerek ülkesine sığındığını vurgulayan bu sahne, İslam tarih hafızasında adil hükümdar tipinin kurucu örneklerinden biri haline gelmiştir.¹⁴⁴

Bu eserde Necâşî, “İslam devleti dışındaki ideal hükümdar” gibi normatif bir kategoriye dönüştürülmeyecek. Onun rolü, göçmen bir dinî cemaatin host-state/ev sahibi siyasal otoriteyle ilişkisinin tarihsel modeli olarak incelenecektir.

7.14. Ca'fer'in Konuşması: Cemaatin Kendini Tanımlaması. Saray konuşmasının İbn İshak'taki biçiminde Ca'fer, geçmiş toplum düzenini ve Hz. Muhammed'in getirdiği ahlâkî-dinî emirleri karşılaştırarak topluluğun neden ayrıldığını açıklar. Bu metin, kelimesi kelimesine çağdaş bir tutanak olarak

¹⁴² *Ibn İshak/Ibn Hişâm, The Life of Muhammad, 150–151.*

¹⁴³ *Ibn İshak/Ibn Hişâm, The Life of Muhammad, 150–151; Hylén, “The First Muslims in Africa?”, 63–77.*

¹⁴⁴ *Ibn İshak/Ibn Hişâm, The Life of Muhammad, 151–152.*

alınmasa bile, erken Müslüman tarih yazımında cemaatin kendisini dış otorite karşısında nasıl tanımladığını gösteren önemli bir “kimlik beyannamesi” işlevi görür.¹⁴⁵

Konuşmanın mantığı dikkat çekicidir: sadece inanç esasları değil, doğruluk, akrabalık bağları, emanete riayet, kan dökmekten kaçınma ve zayıfların korunması gibi toplumsal ahlâk unsurları da öne çıkar. Böylece cemaat dış dünyaya yalnız teolojik farklılıkla değil, alternatif bir ahlâk düzeni iddiasıyla sunulur.

7.15. Meryem Sûresi: Ortak Dil ve Teolojik Köprü. Rivayete göre Necâşî vahiyden bir bölüm dinlemek istediğinde Ca‘fer Meryem sûresinin Hz. Yahyâ ve Hz. Îsâ’ya ilişkin kısmından okur. TDV’nin Meryem sûresi maddesi de bu geleneği kaydeder. Burada metnin işlevi yalnız duygusal etki değildir; Hristiyan muhatapla ortak peygamberler üzerinden konuşurken İslamî vahiy iddiasını koruyan bir iletişim stratejisi görünür.¹⁴⁶

Bu nedenle Meryem sûresi sahnesi, “dinler arası diyalog” gibi modern bir kavramın doğrudan geçmişe taşınmasıyla değil, farklı inanç toplulukları arasında ortak sembolik dil kurma ve aynı anda teolojik sınırı muhafaza etme örneği olarak okunacaktır.¹⁴⁷

7.16. Îsâ Meselesi: Yakınlık İçinde Sınır Koruma. İbn İshak anlatısının ikinci aşamasında Kureyş heyeti, Müslümanların Îsâ hakkındaki görüşlerini gündeme getirir. Ca‘fer’in cevabı, İslamî Îsâ tasavvurunu açıklar; anlatıda Necâşî bunun ardından muhacirlere güvence verir. Tarihsel ayrıntının katmanları tartışmalı olsa da metnin cemaat hafızasındaki işlevi açıktır: himaye kazanmak için inanç farklılığını gizlemek yerine, farklılık açıkça ifade edilmiştir.¹⁴⁸

Bu, cemaatlerin devletle ilişkisini incelerken kullanacağımız önemli bir ölçüttür: himaye her zaman doktriner uyum veya asimilasyon anlamına gelmez.

¹⁴⁵ İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 151–152.

¹⁴⁶ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Meryem Sûresi,” TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

¹⁴⁷ Kur‘ân-ı Kerîm, Meryem 19/16–36; İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 152.

¹⁴⁸ İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 152–153.

Habeşistan anlatısında himaye, farklılık içinde siyasal güvenlik şeklinde tasvir edilir.

7.17. Himaye Kararı: İade Talebinin Reddedilmesi. Klasik anlatının sonucunda Necâşî Kureyş heyetinin talebini reddeder, hediyeleri geri verir ve Müslümanların güvenliğini teyit eder. TDV'nin Necâşî maddesi de geleneksel anlatıyı bu çerçevede özetler. Bu ilişkinin devlet kodlamasında en uygun karşılığı, eldeki rivayetler açısından D2 “himaye/destek” tir.¹⁴⁹

Bununla birlikte D2, devlet bürokrasisine eklenme veya siyasî iktidara ortak olma anlamına gelmez. Muhacirlerin Aksum yönetiminde görev aldıklarına, askerî birlik kurduklarına veya yönetime kurumsal biçimde katıldıklarına ilişkin güvenilir veri bulunmadığı için D3 ve üzeri kodlara geçilmeyecektir.

7.18. Habeşistan'daki İç Siyasî Kriz: Cemaatin Himayeye Bağımlılığı. Ümmü Seleme'ye dayandırılan rivayette Necâşî'ye karşı bir rakibin ortaya çıkması, muhacirleri ciddi biçimde kaygılandırır. Onların endişesi, yeni bir hükümdarın kendilerine aynı himayeyi göstermeyebileceğidir. Zübeyr b. Avvâm'ın savaşın sonucunu öğrenmek için Nil'i geçtiği, cemaatin Necâşî'nin zaferi için dua ettiği anlatılır.¹⁵⁰

Bu sahne tarihsel olarak bütün ayrıntılarıyla doğrulanamasa da bir diaspora cemaatinin yapısal kırılganlığını çok iyi ifade eder: güvenlik, sadece “ülke”ye değil, o ülkedeki rejimin ve yöneticinin tutumuna bağlı olabilir. Devlet değişimi, cemaatin hukukî ve fizikî güvenliğini bir anda değiştirebilir.

7.19. Zübeyr b. Avvâm'ın Haber Görevi: Diaspora Güvenlik Ağı. Rivayette Zübeyr'in görevi savaşmak değil, bilgi toplamaktır. Bu ayrım önemlidir. Kaynak, muhacirlerin Necâşî'nin tarafında resmî bir askerî birlik oluşturduğunu göstermez; fakat siyasal gelişmeyi takip etmek için cemaat içinden bir haberci görevlendirildiğini anlatır.¹⁵¹

¹⁴⁹Levent Öztürk, “Necâşî Ashame,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, çevrimiçi sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 153.

¹⁵⁰İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 153–154.

¹⁵¹İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 153–154.

Bu nedenle Habeşistan vakasında “askerî devlet ilişkisi” kodlanmayacak; buna karşılık “siyasî gelişmeleri izleme ve güvenlik istihbaratı niteliğinde haber alma” erken bir diaspora refleksi olarak kaydedilecektir.

7.20. Mekke’den Gelen Haberler ve Geri Dönüş Rivayetleri. Kaynaklar, Mekke’de şartların düzeldiğine veya Kureyş’in topluca İslam’a yaklaştığına ilişkin haberlerin Habeşistan’a ulaştığını ve bazı muhacirlerin bunun üzerine dönüşe geçtiğini aktarır. Haberlerin doğru olmadığı anlaşıncaya bir kısmının yeniden himaye aradığı veya geri döndüğü anlatılır. Bu rivayetler ayrıntıda farklılaşsa da merkez ile diaspora arasındaki haber akışının önemini gösterir.¹⁵²

Uzaklık, cemaat bağıni koparmamış; fakat bilgi gecikmesi ve yanlış haber riski üretmiştir. Bu, ileride posta, mektup, ulak, basın ve dijital iletişimle genişleyen transnasyonal cemaatlerin en erken karşılaştırma örneklerinden biridir.

7.21. “İkinci Kfile” mi, Sürekli Akış mı? İbn İshak’ın anlatısında ilk küçük grubun ardından Ca’fer ve başkalarının peş peşe Habeşistan’a gittiği belirtilir. Bu nedenle tarih yazımında sık kullanılan “birinci” ve “ikinci” hicret kavramlarını, iki kesin tarihli tren seferi gibi düşünmek yerine, belirli eşiklerde yoğunlaşan bir göç süreci olarak ele almak daha ihtiyatlıdır.¹⁵³

Bu yaklaşım hem kaynak farklılıklarını korur hem de cemaatleşmenin gerçek toplumsal dinamiğine daha uygundur: insanlar aynı anda değil, risk, hane ilişkisi, haber ve imkânlarla göre farklı zamanlarda hareket edebilir.

7.22. Seksen Üç Erkek Rivayeti ve Sayı Problemi. İbn İshak, Habeşistan’a giden erkeklerin toplamı için -Ammâr b. Yâsir’in dahil edilmesinin şüpheli olduğunu belirterek- seksen üç sayısını verir; küçük çocukları ise bu toplamın dışında tutar. Bu rakam literatürde sık tekrarlınsa da eserin veri standardı açısından “kesin nüfus sayımı” değildir.¹⁵⁴

Sayı, belirli bir rivayet ve listeleme geleneğinin sonucudur. Bu nedenle ana envantere “İbn İshak listesinde 83 erkek (Ammâr konusunda ihtiyat)”

¹⁵²W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, 112–116; ayrıca klasik rivayetlerin özeti için Levent Öztürk, “Hicret,” TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

¹⁵³İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 146–149; Hylén, “The First Muslims in Africa?,” 63–77.

¹⁵⁴İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 149.

biçiminde kaynak-bağımlı olarak kaydedilecek; “Habeşistan cemaati tam 83 kişiydi” şeklinde genellenmeyecektir.

7.23. Uzun İkamet: Neden Bazıları 628’e Kadar Kaldı? Ca‘fer b. Ebû Tâlib ve bir grup muhacirin Medine hicretinden sonra da Habeşistan’da kalması, ilk göçü yalnız birkaç aylık acil tahliye olarak görmeyi güçleştirir. Ca‘fer’in 7/628’de Hayber döneminde dönüşü, diaspora kolunun Medine’de yeni bir Müslüman siyasi merkez kurulmuş olmasına rağmen bir süre daha varlığını sürdürdüğünü gösterir.¹⁵⁵

Watt bu uzun ikameti, hicretin sebeplerini yalnız doğrudan fizikî zulme indirgemeye karşı bir gerekçe olarak tartışır; aile baskısı, güvenlik, ticaret ve cemaat içi gerilimler gibi daha karmaşık ihtimallere dikkat çeker. Bu yorum birincil kaynakların yerine geçmez, fakat neden-sonuç açıklamasını çoğullaştırmak açısından önemlidir.¹⁵⁶

7.24. Cemaat İçinde Din Değiştirme: Ubeydullah b. Cahş Rivayeti. İbn İshak, Ubeydullah b. Cahş’ın eşi Ümmü Habîbe ile Habeşistan’a hicret ettikten sonra Hristiyanlığı benimsediğini ve orada Hristiyan olarak öldüğünü aktarır. Bu rivayet tek başına bütün ayrıntıları kesinleştirmeye yetmez; fakat cemaat tarihinin idealize edilmemesi açısından değerlidir.¹⁵⁷

Diaspora, mensupları otomatik olarak daha homojen hale getirmez. Yeni dinî çevreyle temas, bireysel tercihler, evlilik ve aidiyet krizleri cemaat sınırlarını yeniden tartışmaya açabilir. Bu vaka, “cemaatten çıkış” ve “din değiştirme” olgusunun kurucu dönemde bile hafızaya girdiğini gösterir.

7.25. Necâşî’nin Müslümanlığı Rivayeti: Hafıza ve Tarihsel İhtiyat. İslamî kaynaklarda Necâşî’nin İslam’ı kabul ettiği, Hz. Peygamber’in onun vefatı üzerine gıyabî cenaze namazı kıldığı ve iki taraf arasında yazışmalar bulunduğu yönünde güçlü bir gelenek oluşmuştur. TDV maddesi de bu rivayetleri aktarır.

¹⁵⁵ Ahmet Önkol, “Ca‘fer b. Ebû Tâlib,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

¹⁵⁶ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, 109–116.

¹⁵⁷ İbn İshak/İbn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 99–100.

Buna karşılık çağdaş, bağımsız Aksum belgelerinden Necâşî'nin din değiştirdiğini doğrulayacak doğrudan bir kayıt elimizde değildir.¹⁵⁸

Bu nedenle bu eser “Necâşî kesin olarak Müslüman oldu” veya “olmadı” şeklinde belgesiz bir hüküm vermeyecektir. Kayıt statüsü: “İslamî gelenekte güçlü biçimde yerleşmiş rivayet; bağımsız çağdaş teyit sınırlı/yok.” Bu ayrım, daha sonraki cemaat liderlerinin hükümdarların dinî aidiyeti hakkında ürettikleri meşruiyet anlatılarını incelerken de kullanılacaktır.

7.26. Ümmü Habîbe, Nikâh ve Medine-Habeşistan Bağının Devamı.

Ubeydullah'ın ölümünden sonra Ümmü Habîbe'nin Hz. Muhammed'le evliliğinin Habeşistan'da gerçekleştiğine ilişkin rivayetler, diaspora ile merkez arasındaki bağın yalnız haber ve temsil üzerinden değil, aile ve hukuk üzerinden de sürdüğünü gösterir. Klasik anlatıda Necâşî'nin bu süreçte aracılık yaptığı belirtilir.¹⁵⁹

Bu olayın ayrıntıları rivayet katmanları bakımından ayrıca tartışılmalıdır; fakat cemaat sosyolojisi açısından temel nokta açıktır: diaspora kolu, merkezdeki topluluğun aile düzeninden tamamen kopuk bağımsız bir cemaat değildir.

7.27. Hayber Dönüşü ve “İki Hicret” Hafızası. Ca'fer ve beraberindekilerin Hayber döneminde Medine'ye dönmesi, Mekke-Habeşistan-Medine çizgisini tek bir cemaat tarihine bağlar. Ca'fer'in “iki hicret sahibi” anlamındaki zü'l-hicreteyn lakabıyla anılması da Habeşistan tecrübesinin sonraki Müslüman hafızasında bir statü ve fedakârlık göstergesine dönüştüğünü ortaya koyar.¹⁶⁰

Böylece tarihsel bir güvenlik kararı, daha sonra sembolik sermayeye dönüşmüştür. Cemaatlerin geçmişteki mağduriyet, sürgün veya hicret tecrübelerini sonraki kuşaklarda kimlik ve prestij kaynağına dönüştürmesi, ileriki bölümlerde tekrar tekrar karşılaşıacağımız bir mekanizmadır.

7.28. Arkeoloji Ne Söylüyor? Yedinci Yüzyıl İzlerinin Sınırı. Habeşistan hicreti konusunda metinsel gelenek zenginken arkeolojik doğrulama son derece sınırlıdır. Timothy Insoll, erken Müslüman temasını gelenek doğrultusunda

¹⁵⁸ Levent Öztürk, “Necâşî Ashame,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Hylén, “The First Muslims in Africa?” 63–77.

¹⁵⁹ Ibn İshak/Ibn Hişâm, *The Life of Muhammad*, 99–100; Levent Öztürk, “Necâşî Ashame,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

¹⁶⁰ Ahmet Önkal, “Ca'fer b. Ebû Tâlib,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

615'e bağlar; fakat bu ilk muhacirlerden herhangi birinin Etiyopya'da kalıp kalmadığının bilinmediğini belirtir. Bilet kazıları ise Etiyopya yaylalarında arkeolojik olarak belgelenmiş Müslüman toplulukları çok daha geç, en erken X. yüzyıl sonlarından itibaren görünür kılar.¹⁶¹¹⁶²

Arkeolojik sessizlik hicretin gerçekleşmediğini kanıtlamaz. Küçük ve muhtemelen mevcut yerleşim dokusuna karışmış bir mülteci topluluğu, kendine özgü kalıcı maddî iz bırakmamış olabilir. Fakat aynı sessizlik, belirli mezarların, türbelerin veya yerel geleneklerin otomatik olarak VII. yüzyıl muhacirlerine bağlanmasını da engeller. Bu bölüm, metin ile maddî kültür arasındaki kanıt asimetrisini açıkça kaydedecektir.

7.29. 2024–2026 Araştırmalarının Getirdiği Yeni Kaynak İhtiyatı.

Torsten Hylén'in 2024 tarihli kaynak-metodoloji çalışması, hicretin tarihsel olarak gerçekleştiğini kabul etmek için gerekçe bulunduğu sonucuna varırken, Necâşî ile muhacirler arasındaki ayrıntılı saray temaslarının daha sonraki anlatı genişlemeleri olabileceğini savunur. 2026'da Gabriel Said Reynolds da ilk Habeşistan hicreti ve “ağlayan Hristiyanlar” geleneğini yeniden inceleyerek konunun güncel akademik tartışmada canlılığını koruduğunu göstermiştir.¹⁶³¹⁶⁴

Bu yeni literatür, klasik anlatıyı toptan reddetmeyi değil, olguları katmanlandırmayı gerektirir: “hicretin tarihsel çekirdeği”, “erken rivayet unsurları”, “saray diyalogunun edebî-teolojik biçimi” ve “sonraki hafıza” aynı kesinlik düzeyinde yazılmayacaktır.

7.30. Habeşistan Modelinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi. Aşağıdaki matris, Bölüm 2'de belirlenen zorunlu karşılaştırma eksenlerini Habeşistan vakasına uygular. Kodlar modern bir örgütü geriye doğru inşa etmek için değil, daha sonraki cemaatlerle hangi yapısal farkların ortaya çıkacağını görünür kılmak için kullanılır.

¹⁶¹Julien Loiseau vd., “Bilet and the Wider World: New Insights into the Archaeology of Islam in Tigray,” *Antiquity* 95, no. 380 (2021): 508–529, özellikle 512–514 ve mezar yazıtlarının kronolojisi.

¹⁶²Timothy Insoll, “The Archaeology of Complexity and Cosmopolitanism in Medieval Eritropia: An Introduction,” *Antiquity* 95, no. 380 (2021): 450–466, özellikle 452 civarı tartışma.

¹⁶³Gabriel Said Reynolds, “Weeping Christians and the First Hijra to Eritropia,” *Islam and Christian–Muslim Relations* 37, no. 1 (2026): 61–75, <https://doi.org/10.1080/09596410.2026.2643074>.

¹⁶⁴Hylén, “The First Muslims in Africa?,” 63–77.

Boyut	Habeşistan Diaspora Kolunda Gözlem	Kanıt / Kod
1. Aidiyet	Mekke’de oluşan iman ve peygamberlik aidiyeti coğrafi ayrılığa rağmen sürer.	Güçlü
2. Otorite	Kurucu otorite Hz. Muhammed’de; yerel temsil Ca’fer gibi önde gelenlerde.	Güçlü
3. Karizma / meşruiyet	Peygamberlik meşruiyeti merkezde; diaspora temsilcisi türetilmiş otorite taşır.	Güçlü
4. Soy / hane	Haneler ve çiftler göçte önemlidir; üyelik soyla sınırlı değildir.	Güçlü
5. Silsile / aktarım	Tarikat tipi silsile yok; merkezden öğrenilmiş vahiy ve pratik aktarılır.	Güçlü
6. Üyelik / biat	İman aidiyeti; ayrıca bir diaspora üyelik törenine dair kanıt yok.	Güçlü
7. İnisiyasyon	Dereceli ezoterik inisiyasyon yok.	K0
8. Ritüel	İbadetin güven içinde sürdürüldüğüne dair güçlü rivayet geleneği.	Güçlü
9. Eğitim	Ayrıntılı kurum verisi yok; dinî bilginin grup içinde aktarımı muhtemel.	Orta
10. Mekân	Aksum/Habeşistan’da yerleşim; tam lokalizasyon belirsiz.	Tartışmalı ayrıntı
11. Ekonomi	Geçim ve pazar imkânı; kurumsal ortak ekonomi kanıtı yok.	Orta
12. Aile / nesil	Eşler, kadınlar ve çocuklar; bazı doğumlar Habeşistan’da.	Güçlü
13. Dayanışma	Ortak risk ve sığınma; karşılıklı koruma ve haber paylaşımı.	Güçlü
14. İletişim	Mekke ile haber akışı; yanlış haber riski; uzun mesafeli bağ.	Orta-Güçlü
15. Kapalılık	Çıkışta güvenlik amaçlı seçicilik; varışta görece açık dinî hayat.	K1/K2 → K0/K1
16. Ezoterizm	Gizli/dereceli bätünî bilgi kanıtı yok.	K0
17. Devlet ilişkisi	Necâşi’nin himayesi ve iade talebinin reddi klasik anlatının merkezinde.	D2 (rivayet-temelli)
18. Siyasallaşma	Ev sahibi devlette egemenlik talebi veya örgütlü siyasî program yok.	P0/P1
19. Şiddet / askerî ilişki	Resmî askerî birlik kanıtı yok; Zübeyr rivayeti haber toplama işlevinde.	Düşük/Yok
20. Halefiyet / süreklilik	Bağımsız lider halefiyeti yok; diaspora kolu 628 civarında Medine merkezine yeniden bağlanır.	Güçlü

7.31. Sınıflandırma ve Devlet Kodu: Kurucu Cemaatin Diaspora Kolu.

Habeşistan topluluğu C1-C18’den herhangi birine zorla yerleştirilmeyecektir. Ana sınıf kaydı “Kurucu Cemaat / Referans Vaka”; alt kayıt ise “Kurucu Cemaatin Diaspora Kolu” olacaktır. Böylece sonraki dönemlerin tarikat, dâvet teşkilatı, eğitim cemaati veya modern diaspora organizasyonlarıyla anakronik özdeşlik kurulmayacaktır.

Devlet ilişkisi D2 himaye/destek; siyasallaşma P0-P1; kapalılık ise göçün güvenlik safhasında K1-K2, yerleşik hayat safhasında K0-K1 olarak kaydedilecektir. Bu kodlar kaynakların sunduğu görünümü özetler; Necâşî sarayındaki ayrıntıların tarihsel kesinliği daha düşük olduğundan D2 kaydı “rivayet-temelli, güçlü geleneksel anlatı” notuyla birlikte kullanılacaktır.

7.32. Bölüm Sonucu: Habeşistan Tecrübesinin On İki Yapısal Dersi.

Habeşistan tecrübesi cemaatleşme tarihi açısından on iki temel sonuç üretir: (1) cemaat güvenlik amacıyla coğrafi olarak bölünebilir; (2) coğrafi bölünme aidiyetin parçalanması demek değildir; (3) merkezî dinî otorite ile yerel temsil ayrışabilir; (4) aileler diaspora sürekliliğinin kurucu unsurudur; (5) ev sahibi gayrimüslim iktidarla himaye ilişkisi kurulabilir; (6) himaye doktriner asimilasyon gerektirmez; (7) diaspora topluluğu iki siyasal alan arasındaki diplomatik çekişmenin konusu olabilir; (8) güvenlik rejim değişikliğine bağlı hale gelebilir; (9) uzaklık haberleşme ve yanlış bilgi sorununu doğurur; (10) cemaat içinde din değiştirme ve çıkış mümkündür; (11) hicret tecrübesi sonradan kolektif hafıza ve statü kaynağına dönüşebilir; (12) zengin metinsel gelenek, arkeolojik doğrulama bulunmadığında kendi başına maddî kanıt yerine geçmez.

Bu sonuçların hiçbirisi daha sonraki cemaatlere otomatik biçimde aktarılmayacaktır. Fakat Habeşistan modeli, İslam tarihinde cemaat-devlet ilişkisinin yalnız çatışma veya iktidar arayışı üzerinden okunamayacağını gösteren ilk referanslardan biridir: sığınma, hukukî himaye, temsil, dinî açıklık ve sınır ötesi iletişim de cemaat tarihinin kurucu değişkenleridir.

Bölüm 8 — “Medine’de Cemaatten Ümmete”, hicret, Muhacir-Ensar ilişkisi, muâhât, mescid, Medine Vesikası, ekonomik paylaşım ve dinî-siyasî otoritenin yeni biçimini cemaatleşme ekseninde ele alacaktır.

BÖLÜM 8 — MEDİNE’DE CEMAATTEN ÜMMETE

Bu bölüm, hicreti bir biyografi durağı olarak değil, cemaatleşmenin ölçek ve mahiyet değiştirdiği tarihsel eşik olarak inceler. Mekke’de inanç, hane, güven ve himaye ağları içinde yaşayan kurucu cemaat; Medine’de artık kendi ibadet mekânını, ekonomik dayanışma mekanizmalarını, ortak savunma düzenini ve farklı dinî-sosyal gruplarla ilişkileri düzenleyen siyasî-hukukî bir merkez üretmeye başlamıştır. Bu dönüşüm “cemaatin devlete dönüşmesi” gibi tek çizgili bir formülle açıklanmayacak; dinî aidiyetin kabile bağlarını yeniden düzenlediği, fakat onları bütünüyle ortadan kaldırmadığı çok katmanlı bir kurumsallaşma olarak okunacaktır.¹⁶⁵

Dolayısıyla Medine safhası, eserin sonraki yüzyıllarda tarikat-devlet, dâvet-devlet, cemaat-saray ve cemaat-bürokrasi ilişkilerini karşılaştırabilmesi için ikinci büyük kurucu referans vakadır. Habeşistan’da cemaat başka bir siyasî otoritenin himayesine sığınmıştı; Medine’de ise aynı cemaat, yerel müttefiklerle birlikte siyasal düzenin kurucu aktörlerinden biri hâline gelir. Bu fark, devlet-cemaat ilişkisinin tarih boyunca tek bir kalıba indirgenemeyeceğini daha başlangıçta gösterir.

8.1. Yesrib: Hazır Bir “İslam Şehri” Değil, Parçalı Bir Toplumsal Alan.

Hız. Muhammed’in hicret ettiği Yesrib, tek merkezden yönetilen homojen bir şehir değildi. Evs ve Hazrec’in kolları, çeşitli Yahudi grupları, bunların müttefiklik ilişkileri, tarımsal yerleşimler, kaleye benzeyen utumlar ve mahalleler şehrin toplumsal-siyasî dokusunu oluşturunuyordu. Câhiliye dönemindeki Buâs çatışması, Evs-Hazrec rekabetinin ve çapraz ittifakların ne ölçüde yıpratıcı olabildiğini göstermişti. Bu nedenle hicret, boş bir siyasal alana yerleşme değil; mevcut güç dengeleri, hane bağları ve geçmiş çatışmalar içine girme hareketiydi.¹⁶⁶

Bu başlangıç noktası önemlidir: Medine’de ortaya çıkan yeni düzen, kabileyi bir gecede silmedi. Aksine yeni dinî ve siyasî aidiyet, mevcut kabile birimlerini belirli

¹⁶⁵ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956); ayrıca Nebi Bozkurt ve Mustafa Sabri Küçükkaççı, “Medine”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 18.08.2026.

¹⁶⁶ Nebi Bozkurt ve Mustafa Sabri Küçükkaççı, “Medine”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine> (18.08.2026); Ahmet Onkal, “Hazrec (Benî Hazrec)”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

işlevlerde koruyup üstlerine yeni bir dayanışma ve hakemlik çerçevesi yerleştirdi. Medine Vesikası'nın kan bedeli ve esir fidyesi gibi sorumlulukları grup bazında düzenlemesi, eski sosyal birimlerin tamamen tasfiye edilmediğinin en açık göstergelerindendir.¹⁶⁷

8.2. Akabe Biatları: Hicretten Önce Kurulan Siyasal-Güvenlik Köprüsü.

Medine'deki cemaatleşme, hicret günü sıfırdan başlamadı. Akabe biatları, Medineli Müslümanlarla Hz. Muhammed arasında dinî bağlılığın yanında koruma ve dayanışma boyutu da bulunan bir ön mutabakat alanı oluşturdu. İkinci Akabe Biatı'nda nakiblerin seçilmesi, cemaatin Medine kolunda temsil ve yerel sorumluluk mekanizmasının hicretten önce oluşmaya başladığını gösterir.¹⁶⁸

Bu yapı modern anlamda bir parti teşkilatı veya bürokrasi değildir. Fakat güvenin şahsî temasın ötesine geçirilmesi, temsilcilerin belirlenmesi ve farklı kabile kollarının ortak taahhüt altına girmesi, Mekke'deki dağınık destek ağından daha yüksek bir kurumsallaşma düzeyidir. Hicretin başarısını mümkün kılan şey sadece coğrafi kaçış yolu değil, varış yerinde önceden kurulmuş bir kabul ve himaye ağıdır.

8.3. Hicret: İnanç Aidiyetinin Mekânsal Bir Merkeze Kavuşması. Hicret, mensubiyet ile mekân arasındaki ilişkiyi kökten değiştirdi. Mekke döneminde bir Müslüman, çoğu zaman kendi kabilesinin hukukî-himaye çerçevesi içinde yeni bir inanç aidiyeti taşıyordu; Medine'de ise çok sayıda muhacir, doğduğu şehrin ve mal varlığının dışına çıkarak yeni cemaatin merkezine yerleşti. Bu yüzden “muhacir” yalnız coğrafi bir sıfat değil, daha sonraki İslamî hafızada fedakârlık ve kurucu öncelik ifade eden kalıcı bir kimlik kategorisine dönüştü.¹⁶⁹

Kur'an'da hicret edenler ile yardım edenlerin birlikte anılması, bu iki grubun erken cemaat hafızasında birbirini tamamlayan kurucu statüler kazandığını gösterir. Ancak bu birleşme iki ismi ortadan kaldırmadı. Muhacir ve ensar

¹⁶⁷ R. B. Serjeant, “The Sunnah Jāmi‘ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called ‘Constitution of Medina’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1 (1978), 1-42.

¹⁶⁸ Ahmet Önkol, “Akabe Biatları”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akabe-biatlari> (18.08.2026).

¹⁶⁹ Ahmet Önkol, “Hicret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hicret> (18.08.2026).

kimlikleri, ortak ümmet içinde farklı tarihsel sermayeye sahip iki kurucu alt kimlik olarak yaşamaya devam etti.¹⁷⁰

8.4. Muhacirler: Yerinden Edilmiş Bir Grubun Yeniden Yerleştirilmesi.

Muhacirlerin Medine'ye gelişi sosyal ve ekonomik bir yeniden yerleştirme problemi doğurdu. Kendi evini, ticarî çevresini veya kabile himayesini Mekke'de bırakan insanların barınma, geçim ve yeni sosyal bağlara ihtiyacı vardı. Medine toplumuna katılım bu nedenle yalnız inanç beyanıyla tamamlanmış sayılamazdı; gündelik hayatın sürdürülebilir hâle getirilmesi gerekiyordu.¹⁷¹

Bu durum, ileride göç, sürgün veya diaspora koşullarında yeniden kurulan cemaatlerde tekrar karşılaşıcağımız bir mekanizmanın erken örneğidir: cemaat, mensubun yalnız ibadet ihtiyacını değil, barınma, iş, ağ ve güvenlik ihtiyacını da karşılayabildiği ölçüde kalıcılıştır.

8.5. Ensar: Yerel Destekçiden Kurucu Ortaklığa. Evs ve Hazrec'in Müslüman mensupları “ensar” adıyla yeni bir üst kimlik kazandı. Bu adlandırma, eski kabile rekabetini yok etmedi; fakat dinî-siyasî hafızada iki kabileyi ortak bir kurucu kategori altında topladı. Kur'an'ın muhacirler ve ensarın öncülerini birlikte anması, bu ortaklığın sonraki Müslüman hafızasında normatif bir statü kazandığını gösterir.¹⁷²¹⁷³

Ensar kavramı bu nedenle sadece “ev sahipleri” demek değildir. Yerel toplumsal sermaye, tarım ve mülkiyet ağı, mahalle bilgisi, savaş kapasitesi ve himaye ilişkileri yeni cemaatin Medine'de tutunabilmesi için belirleyiciydi. Kurucu cemaat, dışarıdan gelen muhacirlerin tek başına inşa ettiği bir yapı değil, yerel kabul ve ortaklık sayesinde yaşayabilen birleşik bir oluşumdur.

8.6. Muâhât: Kardeşlik Bir Slogan Değil, Sosyal Entegrasyon Mekanizması. Kaynaklar, Hz. Peygamber'in muhacirlerle ensar arasında kardeşlik bağı kurduğunu aktarır. Muâhât rivayetlerinde eşleştirilen kişilerin sayısı ve bütün listelerin ayrıntıları kaynaklara göre değişebilir; bu nedenle tek bir listeyi tartışmasız resmî kayıt gibi kullanmayacağız. Bununla birlikte

¹⁷⁰ *Kur'an-ı Kerim, et-Tevbe 9/100; el-Enfâl 8/72-75.*

¹⁷¹ Hüseyin Algül, “Muâbât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 30 (Ankara: TDV, 2020), 306-307; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 238-239.

¹⁷² *Kur'an-ı Kerim, et-Tevbe 9/100.*

¹⁷³ Ahmet Önal, “Ensar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamsiklopedisi.org.tr/ensar> (18.08.2026).

uygulamanın tarihsel çekirdeği ve sosyal işlevi güçlü biçimde desteklenmektedir.¹⁷⁴

Muâhâtın işlevi üç katmanda okunmalıdır: birincisi barınma ve ekonomik destek; ikincisi gündelik bilgi ve sosyal çevreye erişim; üçüncüsü ise muhacir-ensar ayrımının çatışma üretmesini önleyen sembolik kardeşlik. TDV maddesinin işaret ettiği örneklerde ensarın feragati, muhacirlerin ise çalışma ve ticaret yoluyla bağımsızlaşma eğilimi birlikte görünür.¹⁷⁵

8.7. İsar ve Ekonomik Dayanışma: Cemaat Aidiyetinin Maddî Boyutu.

Haşr sûresindeki ensar tasviri, Medine'deki dayanışmanın İslamî hafızada "îsar" kavramıyla özdeşleştirildiğini gösterir. Burada tarih yazımı iki uçtan kaçınılmalıdır: ne bütün ensarı sürekli malını paylaşan romantik bir topluluk gibi göstermek ne de ekonomik dayanışmayı sadece sonradan üretilmiş ahlâk anlatısına indirgemek doğrudur. Kaynaklar, gerçek bir yeniden yerleştirme ihtiyacıyla ahlâkî idealin birbirini beslediğini düşündürmektedir.¹⁷⁶

Cemaat sosyolojisi açısından sonuç açıktır: ortak inanç, maliyet paylaşımına dönüşebildiğinde aidiyet daha yüksek bir kurumsal yoğunluk kazanır. Fakat bu yoğunluk tam ekonomik kolektivizm anlamına gelmez. Muhacirlerin ticarete yönelmesi ve kendi geçim kanallarını kurması, yardımın sürekli bağımlılık üretmekten ziyade geçiş dönemi dayanışması niteliği taşıdığını düşündürür.

8.8. Kabile Bağının Tasfiyesi Değil, Yeniden Hiyerarşilendirilmesi.

Medine örneğinde dinî aidiyet ile kabile aidiyeti arasında "ya biri ya diğeri" biçiminde basit bir kopuş yaşanmadı. Yeni düzen, kan bağına dayalı sorumlulukların bazılarını korurken, iman ve ortak savunma üzerinden daha üst bir bağlılık üretti. Enfâl sûresinde hicret, yardım, himaye ve yükümlülük ilişkilerinin birlikte anılması bu katmanlı yapıyı yansıtır.¹⁷⁷

Bu nedenle "ümme kabileyi ortadan kaldırdı" cümlesi aşırı genellemedir. Daha doğru ifade şudur: ümme aidiyeti, kabileyi nihai siyasî ve ahlâkî referans

¹⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî ve Abdülhafîz Şelebî (Kabire, 1955), II, 150-152; İbn Sa'îd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 238-239.

¹⁷⁵ Hüseyin Algül, "Muâbât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 30 (2020), 306-307.

¹⁷⁶ *Kur'ân-ı Kerîm*, el-Haşr 59/8-9.

¹⁷⁷ *Kur'ân-ı Kerîm*, el-Enfâl 8/72-75.

olmaktan çıkarma yönünde yeni bir üst çerçeve kurdu; fakat kabilelerin tazmin, dayanışma, savunma ve temsil kapasitelerinden yararlanmaya devam etti.

8.9. Mescid-i Nebevî: İbadet Mekânından Kurucu Merkeze. Hicretten sonra Mescid-i Nebevî'nin inşası, cemaatin mekânsal merkezileşmesinin en görünür adımıdır. Mescid, namazın yanı sıra görüşme, eğitim, elçi kabulü, toplumsal meselelerin müzakeresi ve ortak duyurular gibi çok sayıda işlevin merkezinde yer aldı. Bu çok işlevlilik, sonraki İslam toplumlarında cami, tekke, medrese, zaviye ve dernek gibi farklı kurumlara dağılan rollerin kurucu dönemde tek mekânda yoğunlaşabildiğini gösterir.¹⁷⁸

Ancak Mescid-i Nebevî'yi modern parlamento, belediye binası, okul veya karargâh gibi tek bir çağdaş kuruma eşitlemek anakronizmdir. Doğru yaklaşım, onun erken cemaatte ritüel, iletişim, eğitim, temsil ve kamusal karar alanlarının kesiştiği merkezî bir “kurucu mekân” olduğunu söylemektir.

8.10. Mekânın Siyaseti: Merkez, Mahalle ve Erişilebilirlik. Mescid-i Nebevî'nin çevresinde şekillenen şehrsel merkez, kabile mahallelerini ortadan kaldırmadı; fakat farklı grupların ortaklaşa erişebildiği yeni bir kamusal odak oluşturdu. Medine'nin fizikî gelişiminin mescid merkezli ilerlemesi, dinî merkezin aynı zamanda sosyal ve idarî çekim alanı ürettiğini gösterir.¹⁷⁹

Bu durum ileride cemaatlerin mekân siyaseti açısından önemli olacaktır. Tekke, zaviye, ribât, dergâh, yurt, okul veya dernek merkezi yalnız bina değildir; topluluğun görünürlüğünü, gündelik temasını, liderle erişimini ve çevre toplumla ilişki biçimini şekillendirir. Mescid-i Nebevî bu bakımdan ilk büyük karşılaştırma noktasıdır.

8.11. Suffe'ye Açılan Kapı: Barınma, Eğitim ve Merkezî Dayanışma. Mescidin bünyesinde oluşan Suffe, özellikle Medine'de kalacak evi veya yakın çevresi bulunmayan bazı sahâbîler için barınma ve öğrenme alanı oldu. Suffe'nin ayrıntılı kurumsal tarihi bir sonraki bölümün konusudur; burada yalnız şu husus kaydedilecektir: kurucu merkezin içinde sosyal kırılganlık ile eğitim ihtiyacını

¹⁷⁸ Nebi Bozkurt, “Mescid-i Nebevî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-nebevi> (18.08.2026).

¹⁷⁹ Nebi Bozkurt ve Mustafa Sabri Küçükbaş, “Medine”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine> (18.08.2026).

birlikte karşılayan özel bir alanın oluşması, cemaatin işlevsel farklılaşmasının erken göstergesidir.¹⁸⁰

8.12. Ekonomik Alanın Yeniden Kurulması: Medine Pazarı. Cemaatin kurumsallaşması yalnız mescid ve savunma üzerinden ilerlemedi. Medine’de Müslümanların kendi ticarî ilkelerini uygulayabileceği pazar alanının oluşturulması, ekonomik özerklik ve norm üretimi bakımından önemlidir. Mevcut pazarların bir kısmının Yahudi veya yerel güç odaklarının hâkimiyetinde bulunduğu ilişkin rivayetler, yeni pazarın aynı zamanda rekabetçi ekonomik alan kurma girişimi olduğunu düşündürür.¹⁸¹

Burada “Yahudi ekonomisini tasfiye” gibi indirgemeci bir anlatıdan kaçınılacaktır. Medine’nin ekonomisi çok aktörlüydü ve farklı gruplar arasında alışveriş devam etti. Önemli olan, kurucu cemaatin kendi mensuplarının geçim, piyasa davranışı ve adalet normları üzerinde daha fazla söz sahibi olabileceği bir ekonomik alan üretmesidir.

8.13. Medine Vesikası: Adlandırma Önce, Yorum Sonra. Literatürde “Medine Vesikası”, “Medine Sözleşmesi” veya “Medine Anayasası” diye anılan metin, kendi içinde kitâb ve sahîfe gibi terimler kullanır. Bu eserde “Medine Vesikası” terimi tercih edilecek; “anayasa” kelimesi yalnız modern literatürdeki kullanım açıklanırken ve anakronizm uyarısıyla kullanılacaktır.¹⁸²

Metin, erken İslam tarihinin en çok tartışılmış belgelerinden biridir. Onun varlığı ve erken tarihsel çekirdeği geniş bir akademik kabul görse de tek oturumda hazırlanmış yekpare bir belge mi, yoksa farklı zamanlarda oluşmuş düzenlemelerin bir araya gelmiş biçimi mi olduğu tartışmalıdır. R. B. Serjeant metni birden fazla belge katmanına ayırırken, Michael Lecker ve başka araştırmacılar metnin filolojik ve toplumsal bağlamını farklı biçimlerde yeniden değerlendirmiştir.¹⁸³

¹⁸⁰ Mustafa Baktır, “Suffe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/suffe> (18.08.2026).

¹⁸¹ Cengiz Kallek, “Pazar”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/pazar> (18.08.2026); Hüseyin Algül, “Muâhât”, TDV İslâm Ansiklopedisi 30 (2020), 306-307.

¹⁸² Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine-vesikasi> (18.08.2026); Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”: Muḥammad’s First Legal Document* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2004).

¹⁸³ R. B. Serjeant, “The Sunnah Jāmi’ah...”, BSOAS 41/1 (1978), 1-42; Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”: Saïd Amir Arjomand, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muḥammad’s Acts of Foundation of the ‘Umma’”, International Journal of Middle East Studies 41/4 (2009), 555-575.*

8.14. Belgenin Aktarım Zinciri ve Kaynak Güvenilirliği. Vesikanın metni İbn Hişâm'ın İbn İshak'tan aktardığı siyer geleneğinde, Ebû Ubeyd'in Kitâbü'l-Emvâl'inde ve sonraki bazı eserlerde korunmuştur. Hadis usulünün klasik isnad beklentileri bakımından metnin aktarımı tartışmaya açık olsa da içerdiği arkaik kabile adları, yükümlülük yapıları ve modern dönemde geniş bir araştırmacı çevrenin erkenliğini kabul etmesi, onu kurucu Medine düzenini anlamada vazgeçilmez kaynak hâline getirir.¹⁸⁴

Bu çalışmada belge “tek başına her şeyi kanıtlayan anayasa” olarak kullanılmayacaktır. Her hüküm siyer rivayetleri, Kur'an'ın Medine dönemi verileri, kabile tarihi ve modern filolojik çalışmalarla birlikte okunacaktır. Böylece belgenin tarihsel değeri korunurken ona sonradan yüklenen ideolojik anlamlar ayrı tutulacaktır.

8.15. “Tek Ümmet”: Yeni Üst Aidiyetin Siyasî Dili. Vesikanın başlangıç kısmında Kureyşli muhacirlerle Yesrib'den onlara katılan ve birlikte mücadele edenlerin diğer insanlardan ayrı bir ümmet oluşturduğu ifade edilir. Bu cümle, cemaatleşme tarihi bakımından son derece önemlidir: inanç ve siyasî dayanışma, farklı kabile mensuplarını yeni bir üst kategoride birleştirmektedir.¹⁸⁵

Fakat “ümmet” kelimesini doğrudan modern vatandaşlık veya ulus kavramıyla eşitlemek doğru değildir. Buradaki siyasal üyelik, hane ve kabile sorumluluklarının sürdüğü, dinî bağlılığın merkezî olduğu ve kişisel-yerel ittifakların hâlâ önem taşıdığı erken bir konfederatif/topluluk düzeni içinde anlaşılmalıdır.¹⁸⁶

8.16. Eski Birimlerin Korunması: Kan Bedeli ve Esir Fidyesi. Vesikanın ilk maddeleri, muhacirlerin ve çeşitli Medineli kabile kollarının kendi aralarında kan bedeli ödeme ve esirlerini fidye ile kurtarma sorumluluğunu sürdürdüğünü belirtir. Bu hükümler, yeni ümmetin mevcut sosyal örgütlenmeyi bir kalemde kaldırmadığını, bazı yükümlülükleri eski birimler üzerinden işletmeye devam ettiğini gösterir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 501-504; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, ilgili Medine sahifesi bölümü; Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

¹⁸⁵ A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Oxford: Oxford University Press, 1955), 231-233; Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”*, metin ve çeviri bölümü.

¹⁸⁶ Said Amir Arjomand, “The Constitution of Medina”, *IJMES* 41/4 (2009), 555-575; R. B. Serjeant, “The Sunnah Jâmi'ah...”, 1-42.

¹⁸⁷ A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, 231-233; Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”*, 5-31.

Cemaat teorisi açısından bu, “üst kimlik + alt birim” modelidir. İleride tarikatların bölgesel şeyhlikleri, dâvet teşkilatlarının cezîreleri, modern cemaatlerin yerel şubeleri veya diaspora merkezleri gibi çok katmanlı örgütlerde göreceğimiz merkez-yerel dengesinin en erken karşılaştırma örneklerinden biri olarak kullanılabilir; elbette yapısal benzerlik tarihsel özdeşlik anlamına gelmez.

8.17. Dayanışmanın Hukukîleştirilmesi. Mekke’de iman kardeşliği büyük ölçüde ahlâkî ve sosyal dayanışma biçiminde görünürken, Medine Vesikası bazı yükümlülükleri yazılı normlara dönüştürür. Haksız fiil, kan bedeli, fidye, saldırgana karşı tavır ve iç güvenlik gibi alanlarda ortak sorumluluk tanımlanması, cemaatin normatif yoğunluğunun arttığını gösterir.¹⁸⁸

Bu artış “dinî cemaatin bir anda hukuk devleti kurması” şeklinde okunmamalıdır. Daha sınırlı fakat tarihsel olarak daha doğru ifade şudur: dinî-sosyal topluluk, şehir ölçeğinde uyumsuzluk ve güvenlik sorunlarını düzenleyen bağlayıcı norm üretme kapasitesi kazanmıştır.

8.18. Yahudi Gruplar ve Vesika: Tek Bir Blok Varsayımından Kaçınmak. Medine’deki Yahudileri tek bir siyasî aktör gibi göstermek yanıltıcıdır. Kabileler, alt gruplar ve Arap kabileleriyle ittifak ilişkileri farklıydı. Vesikada “Benî Avf Yahudileri” gibi kabile bağlamı ifadelerin yer alması, metindeki Yahudi gruplar ile siyer literatüründe öne çıkan Benî Kaynukâ‘, Benî Nadîr ve Benî Kurayza’nın nasıl eşleştirileceği konusunda dikkatli olunmasını gerektirir.¹⁸⁹

Michael Lecker’in çalışmaları, Medine Yahudilerinin kabile ve müttefiklik ağlarının basit üçlü şemadan daha karmaşık olduğunu göstermiştir. Bu nedenle ileriki çatışmalar geriye doğru taşınarak “Yahudiler baştan düşmandı” veya tersine “başlangıçta tek ve kusursuz bir siyasî birlik vardı” gibi teleolojik sonuçlar üretilmeyecektir.¹⁹⁰

8.19. Dinî Farklılık İçinde Siyasal Yükümlülük. Vesikada Yahudilerin dinlerinin kendilerine, Müslümanların dinlerinin kendilerine ait olduğuna ilişkin hüküm, farklı dinî kimliklerin ortak siyasî-güvenlik düzeni içinde var olabildiğini

¹⁸⁸ Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”*; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

¹⁸⁹ Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”*; ayrıca Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina* (Leiden: Brill, 1995).

¹⁹⁰ Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina* (Leiden: Brill, 1995).

gösteren en çok tartışılan maddelerden biridir. Bu hüküm modern din özgürlüğü rejimiyle birebir özdeş değildir; fakat tarafların dinî farklılığını ortadan kaldırmadan ortak yükümlülük üretildiğini gösterir.¹⁹¹

Cemaat-devlet ilişkisi bakımından önemli nokta şudur: Medine modeli, siyasî birlik için teolojik homojenliği mutlak ön şart hâline getirmemiştir. Aynı zamanda belge, bütün grupları eşit yetkili modern yurttaş bireyleri olarak da tarif etmez; muhatapları büyük ölçüde topluluk ve kabile birimleri üzerinden düzenler.

8.20. Ortak Savunma: Şehir Güvenliğinin Kabile Güvenliğinin Üzerine Çıkması. Vesikanın savunma hükümleri, dış saldırı karşısında tarafların birbirine yardım etmesini öngörür. Böylece güvenliğin ölçeği yalnız tek kabile veya mahalle olmaktan çıkarak Yesrib/Medine bütününe kapsayan ortak sorumluluğa doğru genişler. Bu, “cemaatten ümmete” geçişin en somut siyasal boyutlarından biridir.¹⁹²

Savunma yükümlülüğünün paylaşılması, merkezî ordunun modern anlamda kurulmuş olduğu anlamına gelmez. Askerî kapasite hâlâ kabile ve grup tabanlıdır; fakat hangi tehdidin “ortak tehdit” sayılacağına ilişkin yeni bir üst siyasal çerçeve oluşmaktadır.

8.21. Kureyş ile İlişki: Dış Tehdidin Cemaat Kurumsallaşmasına Etkisi. Mekke’den gelen Kureyş tehdidi, Medine düzeninin güvenlik boyutunu hızlandıran dış faktörlerden biriydi. Vesikanın Kureyş’e ve onları destekleyenlere ilişkin hükümleri, yeni topluluğun dış ilişkilerinde ortak tutum üretmeye çalıştığını gösterir. Cemaat kurumsallaşmasının yalnız içerideki manevî ihtiyaçlardan değil, dış baskı ve savaş riskinden de beslendiği burada açıkça görülür.¹⁹³

Bu mekanizma ileriki yüzyıllarda tekrar karşılaşıacağımız bir örüntüdür: dış tehdit, bir cemaatin hiyerarşisini, haberleşmesini ve disiplinini güçlendirebilir. Ancak bu sonuç otomatik değildir; kimi yapılarda baskı parçalanmayı veya dağılmayı da tetikler. Medine vakası yalnız olası modellerden biridir.

¹⁹¹ A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, 231-233; Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”*.

¹⁹² R. B. Serjeant, “*The Sunnah Jāmi’ah...*”, *BSOAS* 41/1 (1978), 1-42; Mustafa Özkan, “*Medine Vesikası*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

¹⁹³ Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”*; Mustafa Özkan, “*Medine Vesikası*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

8.22. Hakemlik ve Nihai Başvuru Mercii'nin Merkezileşmesi. Vesikada ağır anlaşmazlıkların Allah'a ve Muhammed'e götürülmesi yönündeki hüküm, Hz. Peygamber'in yalnız dinî rehber değil, topluluklar arası uyuşmazlıklarda merkezî hakem konumunu güçlendirir. Bu gelişme devlet-cemaat ilişkisi açısından kurucu önemdedir: dinî otorite ile siyasî-hukukî karar mercii aynı şahısta birleşmektedir.¹⁹⁴

Sonraki İslam tarihinde bu birlik çoğu zaman parçalanacaktır. Halife, sultan, emir, kadı, şeyhülislâm, tarikat şeyhi, imam veya cemaat lideri arasında farklı otorite alanları oluşacaktır. Bu nedenle Medine modeli sonraki dönemlere doğrudan normatif şablon olarak değil, otorite birleşmesinin kurucu örneği olarak kullanılacaktır.

8.23. Medine'nin "Harem" Niteliği ve Mekânsal Egemenlik. Vesikada Yesrib vadisinin belge tarafları için dokunulmaz/kutsal alan sayılması şeklinde yorumlanan hüküm, yeni siyasî düzenin mekânı tanımlama kapasitesine işaret eder. Mekânın ortak güvenlik alanı olarak belirlenmesi, cemaatin soyut inanç birliği olmaktan çıkıp belirli bir coğrafya üzerinde norm üreten siyasî topluluk hâline gelmesinin göstergesidir.¹⁹⁵

8.24. Üç Büyük Yahudi Kabilesi: Başlangıç Statüsü ile Sonraki Çatışmaları Ayırmak. Benî Kaynukâ', Benî Nadîr ve Benî Kurayza Medine tarihinin sonraki safhalarında farklı zamanlarda Müslümanlarla çatışacaktır. Ancak bu bölümde sonraki sonuç başlangıca taşınmayacaktır. Benî Kaynukâ'ın ticaret ve zanaat ağı, Benî Nadîr ve Benî Kurayza'nın tarım, mülk ve kale sistemleri Medine'nin toplumsal-ekonomik yapısının parçalarıydı.¹⁹⁶

Bu üç kabileyle yaşanan krizler ileride, devlet-cemaat ilişkisi ve antlaşma düzeninin kırılması bağlamında olayların kendi kronolojisi içinde

¹⁹⁴ A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, 231-233; Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina", *IJMES* 41/4 (2009), 555-575.

¹⁹⁵ R. B. Serjeant, "The Sunnah Jâmi'ab...", özellikle Yathrib'in tabrim bükümlerine ilişkin çözümleme; Michael Lecker, *The "Constitution of Medina"*.

¹⁹⁶ Nadir Özkuyumcu, "Kurayza (Benî Kurayza)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurayza-beni-kurayza> (18.08.2026).

¹⁹⁷ Nadir Özkuyumcu, "Nadîr (Benî Nadîr)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nadir-beni-nadir> (18.08.2026).

¹⁹⁸ Nadir Özkuyumcu, "Kaynukâ' (Benî Kaynukâ')", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaynuka-beni-kaynuka> (18.08.2026).

değerlendirilecektir. Kurucu Medine düzenini yalnız son çatışmaların önsözüne indirgemek, Bölüm 5’te reddettiğimiz teleolojik tarih yazımının tipik örneği olur.

8.25. Abdullah b. Übey ve İç Muhalefet: Ümmetin Homojen Olmadığını Hatırlamak. Medine’ye hicret, şehirdeki bütün aktörleri otomatik olarak aynı siyasî ve dinî bağılılıkta birleştirmedir. Abdullah b. Übey b. Selûl etrafındaki gerilim, yeni merkezin yerel liderlik dengelerini değiştirdiğini gösteren önemli bir vakadır. Modern anlamda “muhalefet partisi” gibi bir kavram kullanılmayacak; fakat yeni otoritenin şehirde daha önce oluşmakta olan liderlik beklentileriyle rekabet ettiği kaydedilecektir.¹⁹⁹

Bu husus, cemaatlerin büyüme süreçlerinde sık rastlanan bir olguyu gösterir: yeni karizmatik veya kurumsal merkez yalnız dış düşmanlarla değil, aynı sosyal alan içindeki eski prestij ve otorite sahipleriyle de ilişki kurmak zorundadır.

8.26. “Devlet” Kavramı: Ne Söyleyebiliriz, Ne Söyleyemeyiz? Medine’de Hz. Muhammed’in liderliğinde ortaya çıkan yapıyı “devlet” diye adlandırmak modern literatürde yaygındır; fakat modern ulus-devletin bürokrasisi, toprak egemenliği, vatandaşlığı ve kurumlaşmış kuvvetler ayrılığı gibi özellikleri geriye taşımamak gerekir. Daha ihtiyatlı kullanım, “erken Medine siyasî topluluğu”, “şehir ölçekli siyasî-hukukî düzen” veya bağlama göre “Medine devleti” ifadesini açıklayıcı kayıtla kullanmaktır.²⁰⁰

Bu çalışmanın D7 kodu “egemenlik/devletleşme”yi ifade eder. Medine’de kurucu cemaat için D7, başka bir devlete eklemlenme anlamına değil, cemaatin bizzat egemenlik ve bağlayıcı norm üretme kapasitesi kazanmasına işaret eden özel bir kurucu kullanım olacaktır. Bu kod, modern devlet ölçütlerinin eksiksiz gerçekleştiği iddiasını içermez.

8.27. Dinî Otorite ile Siyasal Otoritenin Birleşmesi. Mekke’de Hz. Muhammed’in otoritesi iman edenler üzerinde peygamberlik ve cemaat liderliği niteliğindeyken, Medine’de buna hakemlik, savunma organizasyonu, antlaşma yapma ve ortak düzenin nihai karar mercii olma gibi siyasal-hukukî işlevler

¹⁹⁹ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956); Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

²⁰⁰ Said Amir Arjomand, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the ‘Umma’”, *IJMES* 41/4 (2009), 555-575; R. B. Serjeant, “The Sunnah Jāmi‘ah...”, 1-42.

eklendi. Bu birleşme, daha sonraki cemaat liderlerinin devlet iktidarıyla ilişkisini değerlendirirken temel karşılaştırma noktasıdır.²⁰¹

Bununla birlikte sonraki bir tarikat şeyhinin, imamın veya cemaat liderinin otoritesi Hz. Peygamber'in kurucu peygamberlik otoritesiyle özdeş kabul edilmeyecektir. Tam tersine, sonraki yapılarda “kurucu dönemin otoritesine benzerlik iddiası”nın nasıl meşruiyet ürettiği ayrıca analiz edilecektir.

8.28. Muhacir–Ensar Kimliklerinin Devamı: Birlik İçinde Alt Aidiyet.

Ümmet üst kimliği oluşurken muhacir ve ensar adlarının devam etmesi, güçlü cemaatlerin alt aidiyetleri her zaman yok etmediğini gösterir. Bu isimler sonraki siyasî tartışmalarda, fazilet anlatılarında ve kaynakların aktörleri tanımlama biçiminde yaşamaya devam etti.²⁰²

Bu nedenle Medine modeli, “başarılı cemaat = bütün alt kimliklerin silinmesi” varsayımını desteklemez. Daha doğru model, alt kimliklerin ortak bir norm ve otorite çerçevesinde yeniden sıralanmasıdır. İleride bölge, tarikat kolu, şeyh silsilesi, etnisite veya diaspora kimlikleriyle üst cemaat aidiyeti arasındaki gerilimleri bu çerçeveye karşılaştıracğız.

8.29. Kadınlar, Haneler ve Cemaatin Gündelik Taşıyıcıları. Medine cemaatleşmesini yalnız erkek savaşçıların ve kabile reislerinin tarihi olarak yazmak eksik olur. Hicret, evlerin açılması, barınma, evlilik, akrabalık ve gündelik üretim süreçleri hane düzeyinde gerçekleşti. Kadınlar biat, hicret, yardım, bilgi aktarımı ve aile ağları üzerinden kurucu cemaatin sürekliliğinde rol oynadı. Bu tema ilerleyen bölümlerde her cemaat için “kadınların ve hanenin rolü” standardı altında izlenecektir.

8.30. İletişim ve Toplanma: Dağınık Ağdan Düzenli Kamusal Temasa.

Mekke döneminde güvenlik sebebiyle seçici ve dağınık biçimde yürüten toplantılar, Medine’de mescid merkezli daha düzenli kamusal temasa dönüştü. Ezan, cemaat namazı, cuma, sefer hazırlıkları ve ortak duyurular, üyelerin aynı zamanda ve aynı mekânda buluşmasını sağlayan tekrar eden ritimler üretti.

²⁰¹ Michael Lecker, *The “Constitution of Medina”*; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*.

²⁰² *Kur’ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/100*; Ahmet Önkol, “Ensar”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Cemaatleşme açısından ritüel burada sadece ibadet değil, iletişim altyapısı işlevi de görmektedir.

8.31. Norm Üretimi: Ahlâkî Cemaatten Düzenleyici Topluluğa. Medine safhasında vahyin toplumsal hayata ilişkin hükümlerinin artması, cemaatin evlilik, miras, savaş, barış, mali yükümlülük, suç, ibadet ve kamusal davranış alanlarında daha yoğun bir normatif çerçeveye kavuşmasıyla birlikte düşünülmelidir. Bu süreç, dinî aidiyetin gündelik hayatın daha çok alanına kurallar ve kurumlar üzerinden nüfuz etmesini sağlar.

Ancak “bir gecede tamamlanmış hukuk sistemi” tasviri doğru değildir. Normlar olaylar, sorular ve yeni toplumsal ihtiyaçlar içinde zamanla oluşmuştur. Cemaat tarihi açısından önemli olan, otoritenin yalnız öğreti aktarmaktan giderek daha geniş bir davranış alanını düzenlemeye geçmesidir.

8.32. Medine Modelinde Devlet–Cemaat İlişkisi: Ayrışma Değil İç İç Geçiş. Sonraki bölümlerde “cemaat” ve “devlet” çoğu zaman iki ayrı aktör olarak incelenecektir. Medine kurucu vakasında ise bu ayrım henüz tam anlamıyla kurulamaz. Hz. Peygamber’in liderliğindeki Müslüman cemaat, yeni siyasî düzenin kurucu merkezidir; dolayısıyla devlet-cemaat ilişkisi dışsal pazarlık değil, kurumların aynı merkez etrafında iç içe geçtiği bir oluşum sürecidir.

Bu özel durum ana envanterde ayrıca işaretlenecektir. Medine modeli sonraki bütün cemaatlerin siyasî iktidarı hedeflemesi gerektiği şeklinde normatifleştirilmeyecek; yalnız İslam tarihindeki ilk kurucu siyasî-topluluk deneyiminin yapısal özelliklerini göstermek için kullanılacaktır.

8.33. Devlet–Cemaat İlişkisi Dosyası: Medine Kurucu Dönemi

Evre	Siyasal bağlam	Cemaatin konumu	Analitik sonuç
Akabe öncesi	Yesrib’de parçalı kabile/ittifak düzeni	Mekke merkezli cemaatin Medine’de taraftar ağı	Dış yerel destek ağı
Akabe biatları	Koruma ve temsil taahhüdü	Nakibler ve yerel Müslüman çekirdek	Hicrete hazırlık; yerel güvenlik köprüsü
Hicret ve yerleşme	Muhacirlerin Medine’ye taşınması	Muhacir–ensar ortaklığı	Coğrafi merkez + sosyal yeniden yerleşme
Muâhât ve mescid	İç bütünleşme ve ortak kamusal merkez	Dayanışma, ritüel, eğitim, iletişim	Cemaat kurumsallaşmasının artması
Medine Vesikası	Çok topluluklu şehir	Kurucu siyasî aktör; diğer	Bağlayıcı norm + ortak

	düzeni	gruplarla sözleşme	savunma + hakemlik
Kurucu siyasî merkez	Dinî ve siyasî otoritenin aynı merkezde birleşmesi	Egemenlik/norm üretme kapasitesi	D7 özel kurucu kullanım; modern devletle özdeş değil

8.34. Medine Modelinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	Medine Kurucu Cemaatinde Gözlem	Kanıt / Kod
1. Aidiyet	İman ve peygamberlik bağlılığı; muhacir-ensar ortak üst kimliği	Çok güçlü
2. Otorite	Hız. Muhammed'de dinî, hakemlik ve siyasî liderlik birleşmesi	Çok güçlü
3. Karizma	Peygamberlik otoritesi ve şahsî liderlik kurucu merkez	Kurucu özel vaka
4. Soy/nesep	Kabile bağları sürer; ancak üst norm olarak tek belirleyici değildir	Güçlü
5. Silsile/aktarım	Peygamberden doğrudan öğretim; henüz sonraki teknik silsile modeli yok	Referans vaka
6. Biat/bağlılık	Akabe biatları ve iman bağlılığı	Güçlü
7. İnisiyasyon	Teknik dereceli ezoterik inisiyasyon yok	K0
8. Ritüel	Cemaat namazı, cuma, ortak ibadet düzeni	Çok güçlü
9. Eğitim	Mescid merkezli öğretim; Suffe'nin oluşumu	Güçlü
10. Mekân	Mescid-i Nebevî ve Medine ortak merkez	Çok güçlü
11. Ekonomi	Muâhât, yardım, ticaret, pazar ve geçim ağları	Güçlü
12. Sosyal dayanışma	Muhacirlerin yerleştirilmesi, îsâr, fîdye/kan bedeli sorumlulukları	Çok güçlü
13. İş disiplini	Vahiy, liderlik, yazılı/şifahî normlar ve yaptırım	Artan yoğunluk
14. Sembol/hafıza	Hicret, ensar-muhacir statüsü, mescid ve şehir	Çok güçlü
15. Sınır üretimi	Ümmet üst aidiyeti; farklı dinî topluluklarla sözleşmeli sınırlar	Çok güçlü
16. Gizlilik/ezoterizm	Yerleşik dönemde açık kamusal cemaat; ezoterik bilgi derecesi yok	K0
17. Haberleşme/ağ	Mescid, ritüel toplantılar, elçiler ve kabile ağları	Güçlü
18. Devlet ilişkisi	Cemaat siyasî düzenin kurucu	D7 özel kurucu kullanım

	merkezi hâline gelir	
19. Siyasallaşma	Ortak savunma, hakemlik, antlaşma ve egemenlik işlevleri	P4 özel kurucu kullanım
20. Halefiyet/süreklilik	Hız. Peygamber hayattayken kişisel peygamberlik otoritesi belirleyici; halefiyet sonraki bölümün konusu	Henüz açık mesele

8.35. Sınıflandırma Kararı. Medine'deki yapı C1–C18 sınıflarından birine indirgenmeyecektir. Ana kayıt: “Kurucu Cemaat / Referans Vaka”; alt kayıt: “Kurucu Cemaatin Siyasî-Toplumsal Merkezleşme Safhası”. Kapalılık K0; siyasallaşma P4 yalnız analitik kurucu kullanım; devlet ilişkisi D7 yalnız “egemenlik/devletleşme kapasitesi” anlamında özel kurucu kullanım olarak kaydedilecektir. Bu kodlar sonraki cemaatlerin Hız. Peygamber dönemiyle teolojik veya normatif eşitliği anlamına gelmez.

8.36. Bölüm Sonucu: Medine'nin On Dört Yapısal Dersi. 1) Cemaat, güvenli coğrafi merkez kazandığında örgütsel yoğunluğu hızla artabilir.

2) Yeni üst aidiyet, eski alt kimlikleri bütünüyle silmeden onları yeniden hiyerarşilendirebilir.

3) Göçmen bir grubun kalıcılığı için barınma ve ekonomi, inanç kadar belirleyici olabilir.

4) Yerel destekçiler yalnız yardımcı değil, kurucu ortak hâline gelebilir.

5) Muâhât gibi sembolik kurumlar maddî ve sosyal entegrasyon işlevi görebilir.

6) Ortak mekân, ritüel, eğitim, iletişim ve siyasal temsil işlevlerini aynı anda taşıyabilir.

7) Cemaatin ekonomik alan üretmesi, normatif özerkliğini güçlendirebilir.

8) Yazılı düzenleme, ahlâkî dayanışmayı hukukî-siyasî yükümlülüğe dönüştürebilir.

9) Üst siyasî birlik, dinî homojenlik anlamına gelmek zorunda değildir.

10) Ortak savunma, farklı grupların çıkarlarını şehir ölçeğinde birleştirebilir.

11) Merkezî hakemlik, parçalı toplumsal düzende yeni otorite üretir.

12) Dış tehdit kurumsallaşmayı hızlandırabilir; fakat bu tarihsel olarak zorunlu sonuç değildir.

13) Kurucu dönemde dinî ve siyasî otoritenin birleşmesi, sonraki İslam tarihindeki ayrılmış otorite biçimleriyle özdeş değildir.

14) Medine modeli sonraki cemaatler için otomatik norm değil, karşılaştırmalı tarih için kurucu referans vakadır.

Bölüm 9 — “Ashâb-ı Suffe”, barınma ihtiyacı, ilim aktarımı, merkezî dayanışma, yoksulluk ve hareketlilik üzerinden erken İslam tarihinde eğitim-sosyal destek eksenli cemaatleşmenin sınırlarını inceleyecektir.

BÖLÜM 9 — ASHÂB-I SUFFE

Ashâb-ı Suffe, İslam tarihinin sonraki yüzyıllarında çok farklı anlamların yüklendiği erken bir topluluk örneğidir. Kimi anlatılarda “ilk okul”, “ilk üniversite”, “ilk zâhidler topluluğu” veya tasavvufun doğrudan başlangıç noktası olarak sunulmuştur. Bu bölümün amacı bu nitelemeleri tekrar etmek değil; Mescid-i Nebvî çevresinde ortaya çıkan barınma, iaşe, eğitim, bilgi aktarımı ve hareketlilik ağını kendi tarihsel şartları içinde çözümlemektir.²⁰³²⁰⁴

Suffe’yi anlamanın anahtarı, onu kurucu Medine cemaatinden kopuk ve sabit üyeli bir teşkilat gibi düşünmemektir. Kaynakların gösterdiği yapı, şehirde kalacak yakını veya yeterli imkânı bulunmayan muhacirlerin ağırlıkta olduğu; fakat zamanla ev sahibi, geçici misafir veya farklı kabilelerden kişilerin de temas ettiği, bileşimi sürekli değişen bir alt topluluktur. Bu nedenle “Ashâb-ı Suffe” bu eserde kurucu cemaat içindeki işlevsel bir yoğunlaşma olarak ele alınacaktır.²⁰⁵

9.1. Suffe: Önce Mekân, Sonra Topluluk Adı. “Suffe” kelimesi burada öncelikle Mescid-i Nebvî’ye bitişik gölgelik/barınma alanını ifade eder. Mekânın ortaya çıkışını izleyen süreçte orada kalanlar “ashâbü’s-Suffe” veya “ehlü’s-Suffe” diye anılmıştır. Dolayısıyla topluluk adı, bağımsız bir kurucu bildiriden veya üyelik sözleşmesinden değil, ortak mekân ve ortak hayat şartından doğmuştur.²⁰⁶

Bu nokta cemaatleşme tarihi bakımından önemlidir: bazı topluluklarda isim önce gelir ve mensupları toplar; Suffe’de ise mekân, ihtiyaç ve tekrar eden ilişki ağı topluluk adını üretmiştir. Daha sonraki tekke, medrese, ribât veya yurt modelleriyle benzer işlevler kurulabilir; fakat bu benzerlikler doğrudan kurumsal soy bağı olarak okunmayacaktır.²⁰⁷

9.2. Kimler Suffe Ehliydi? Sabit Üyelik Yanılsaması. Kaynaklar, Suffe’de kalanların çoğunluğunu Medine’de evi veya kendisini barındıracak yakını

²⁰³ Mustafa Baktır, “Suffe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009), 469-470.

²⁰⁴ Roberto Tottoli, “Abl al-Şuffa”, *Encyclopaedia of Islam, THREE, Part 2009-1* (Leiden-Boston: Brill, 2009), 48-49.

²⁰⁵ Buhârî, “Salât”, 58, hadîs 440. Abdullâh b. Ömer’in genç ve bekârken Mescid-i Nebvî’de uyuduğuna dair rivayet, mescidde kalmanın yalnız yoksullukla açıklanamayacağını gösteren önemli bir karşılaştırma malzemesidir.

²⁰⁶ Mustafa Baktır, “Suffe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009), 469-470.

²⁰⁷ Tottoli, “Abl al-Şuffa”, 48-49. Ashâb-ı Suffe’yi sonradan ortaya çıkan tarikat, medrese veya manastır tiplerinin doğrudan kurumsal prototipi saymak, benzer işlevlerle tarihsel kurumsal özdeşliği birbirine karıştırmaya riski taşır.

bulunmayan muhacirler olarak gösterir. Bununla birlikte Abdullah b. Ömer gibi şehirde aile bağlantısı bulunan kişilerin de zaman zaman mescidde kaldığına dair rivayetler vardır. Bu durum, “Suffe ehli” ifadesinin her kaynakta aynı derecede kalıcı ve hukukî bir üyelik statüsü ifade etmediğini gösterir.²⁰⁸²⁰⁹

Yeni gelenlerin katılması, evlenen veya geçimini kuranların ayrılması ve Medine’ye ulaşan heyetlerin burada ağırlanabilmesi sebebiyle topluluğun bileşimi akışkandı. Bu nedenle modern dernek üyeliğine benzer kesin bir “Suffe mensupları listesi” üretmek tarihsel verinin taşıyabileceğinden daha fazla kesinlik iddia etmek olur.²¹⁰

9.3. Sayı Meselesi: Yetmiş, Yüz Dört, Dört Yüz. Ashâb-ı Suffe’nin sayısı konusunda kaynaklarda birbirinden farklı rakamlar bulunur. Aynı anda yaklaşık yetmiş kişinin kaldığını belirten rivayetler, farklı dönemlerde Suffe’den geçmiş bütün kişilerin toplamına ilişkin daha yüksek tahminlerle aynı şey değildir. Sonraki tabakat ve biyografi eserlerinde yaklaşık yüz veya yüz dört isim sayılması da sabit bir “mevcut” rakamı değildir.²¹¹²¹²²¹³

Bu eser sayı verirken her rakamın paydasını açık yazacaktır: “aynı anda kalanlar”, “bir dönem Suffe’de bulunanlar”, “sonraki müelliflerin Suffe ehli saydığı isimler” ve “geçici misafirler” birbirine karıştırılmayacaktır. Böylece sonraki bölümlerde cemaat büyüklüklerini karşılaştırırken aynı metodolojik hata tekrarlanmayacaktır.

9.4. Barınma İhtiyacı ve Kurucu Cemaatin Sosyal Mekân Üretmesi. Suffe’nin ilk ve en somut işlevi barınmadır. Hicret, yeni bir şehirde dinî aidiyet kadar ev, akrabalık ve geçim problemi de üretmişti. Muâhât ve hane dayanışması

²⁰⁸ Buhârî, “Şalât”, 58, hadis 440. Abdullah b. Ömer’in genç ve bekârken Mescid-i Nebevî’de uyuduğuna dair rivayet, mescidde kalmanın yalnız yoksullukla açıklanamayacağını gösteren önemli bir karşılaştırma malzemesidir.

²⁰⁹ Buhârî, “Şalât”, hadis 440. Abdullah b. Ömer örneği, “Suffe’de/mescidde kalan berkes evsiz ve mutlak yoksuldu” şeklindeki genellemeyi sınırlandırır; ikamet statüsü ve mensubiyet dereceleri değişkendir.

²¹⁰ Baktır, “Suffe”, 469-470. Medine’ye yeni gelen ve şehirde yakını bulunmayan kişilerin, ayrıca bazı beyetlerin Suffe’de ağırlanması, mekânın yalnız sürekli sakinlere tahsis edilmiş kapalı bir yurt olmadığını gösterir.

²¹¹ Baktır, “Suffe”, 469-470. Kaynaklarda aynı anda yaklaşık yetmiş kişinin kaldığına dair rivayet ile farklı zamanlarda kalanların toplamının dört yüze ulaştığı yönündeki sonraki hesapları birbirinden ayırmak gerekir.

²¹² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*; I, 337-385; II, 3-25; Şemseddin es-Sehâvî, *Rüçhânü’l-kıffe fî beyâni nübzetin min ahbâri ebli’-Şuffe*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlî Selâmân (Riyad, 1415/1995), 87-319. Bu eserlerdeki isim listeleri, erken dönemin sabit bir “üye sicili” değil, sonraki biyografik derlemelerdir.

²¹³ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 337-385; Sehâvî, *Rüçhânü’l-kıffe*, 87-319. Ebû Nuaym yaklaşık yüz isim, Sehâvî ise 104 isim hakkında bilgi verir; bu sayılar Suffe’nin herhangi bir anda sabit üye sayısı olarak kullanılmamalıdır.

bu sorunun bir bölümünü çözerken, Suffe özellikle aile ağı zayıf veya ekonomik imkânı sınırlı kişiler için mescid merkezli bir tampon alan oluşturdu.²¹⁴²¹⁵

Bu sebeple Suffe'yi yalnız “öğrenci yurdu” diye tanımlamak eksiktir. Eğitim işlevi zamanla yoğunlaşsa da barınma ve sosyal koruma, kurumun tarihsel çekirdeğini oluşturmaya devam etmiştir. Erken cemaat, inanç aidiyetini maddî hayatta sürdürülebilir kılmak için mekân üretmiş ve bu mekânı ortak kaynaklarla beslemiştir.²¹⁶

9.5. İaşe: Merkezî Bütçeden Çok Dağıtılmış Dayanışma. Suffe ehlinin geçimi için tek ve düzenli bir “kurum bütçesi” bulunduğunu gösteren kanıt yoktur. Rivayetler, Hz. Peygamber'in onları akşamları sahâbîlerin evlerine dağıttığını, bir kısmını kendi hanesinde ağırladığını, sadaka ve hediyelerin de ihtiyaç sahiplerine yönlendirildiğini gösterir. Bu model, liderlik merkezi ile haneler arasında dağıtılmış bir sosyal destek ağıdır.²¹⁷²¹⁸²¹⁹

Burada dayanışma yalnız ahlâkî öğüt değildir; tekrar eden bir kaynak aktarım mekanizmasına dönüşmüştür. Cemaatleşme açısından bu, “üyelik” kadar önemli bir göstergedir: topluluk, kırılgan mensubun açlık ve barınma riskini tek başına bırakmamak üzere ortak yük üstlenmiştir.²²⁰

9.6. Açlık ve Yoksulluk: Romantikleştirmeden Okumak. Ebû Hüreyre'nin açlık anlatıları, Suffe çevresindeki maddî kırılganlığın ne kadar ağır olabildiğini gösterir. Fakat yoksulluğu manevî üstünlüğün zorunlu şartı gibi romantikleştirmek de, bütün Suffe mensuplarını aynı ekonomik profile

²¹⁴ Mustafa Bakır, “Suffe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009), 469-470.

²¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 255; ayrıca Bakır, “Suffe”, 469-470. İaşenin Hz. Peygamber'in hanesi ve varlıklı sahâbîler arasında dağıtılması, erken cemaatin hane-temelli sosyal destek kapasitesini gösterir.

²¹⁶ Buhârî, hadis 602, 2047 ve 6452; Ebû Dâvûd, hadis 3416. Bu rivayetler birlikte okunduğunda Suffe'nin barınma, iaşe ve eğitim işlevlerinin aynı sosyal mekânda keşiştiği görülür.

²¹⁷ Buhârî, “Mevâkıtü'l-salât”, 41, hadis 602; ayrıca Buhârî, “Menâkıb”, hadis 3581. Rivayet, yiyeceğin haneler arasında paylaştırılması yoluyla Suffe ehlinin iaşesine cemaat çapında katılımı gösterir.

²¹⁸ Buhârî, “Rikâk”, 17, hadis 6452. Ebû Hüreyre'nin rivayetinde ehl-i Suffe “İslâm'ın misafirleri” olarak tasvir edilir; sadaka ve bediyelerin onlarla paylaşılmasına dair ayrıntılar aktarılır.

²¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 255; ayrıca Bakır, “Suffe”, 469-470. İaşenin Hz. Peygamber'in hanesi ve varlıklı sahâbîler arasında dağıtılması, erken cemaatin hane-temelli sosyal destek kapasitesini gösterir.

²²⁰ Buhârî, hadis 602 ve 3581. Suffe ehlinin farklı evlere paylaştırılarak doyurulması, yardımın tek bir “merkezî bütçe” üzerinden değil, hane ve liderlik arasında dağıtılmış bir dayanışma mekanizmasıyla yürüdüğünü gösterir.

hapsetmek de doğru değildir. Bazı kişiler çalışıyor, bazıları geçici kalıyor, bazıları ise zamanla evlenip veya imkân bularak Suffe'den ayrılıyordu.²²¹²²²

Bu nedenle “fakr”ın daha sonraki tasavvufî anlamı ile VII. yüzyıl Medine’sindeki filî yoksulluk birbirinden ayrılacaktır. Sonraki sûfî hafıza, Suffe’nin yoksulluk ve sade hayatını manevî bir örnek olarak yeniden yorumlamış olabilir; tarihçi ise önce maddî şartı, sonra o şartın sonraki anlamlandırmasını incelemelidir.²²³²²⁴

9.7. Çalışma ve Geçim: Pasif Bir Yoksullar Topluluğu Değildi. Ashâb-ı Suffe’nin yalnız yardım bekleyen pasif bir kitle olduğu izlenimi kaynaklarla uyuşmaz. Gücü yetenlerin su taşıdığı, odun topladığı veya başka işler yaptığına dair rivayetler vardır. Bi’rimaüne bağlamındaki “kurrâ” tasvirleri de gündüz emek ile gece ibadetinin bir arada bulunduğu bir hayat örüntüsünü yansıtır.²²⁵²²⁶

Burada çalışma ile eğitim birbirinin zıddı değildir. Aksine geçim faaliyeti, ilim ve ibadete ayrılan zamanı mümkün kılan maddî zeminin bir parçasıdır. Bu nokta ileride medrese, tekke ve modern eğitim cemaatlerinin ekonomi modelleriyle karşılaştırılacaktır.

9.8. Eğitim İşlevinin Belirginleşmesi. Suffe’nin tarihsel önemini yalnız barınmayla açıklamak da mümkün değildir. Hz. Peygamber’e fizikî yakınlık, vahyin ve günlük soruların içinde bulunma, Kur’an öğrenimi ve tekrar eden ders ilişkileri mekânı aynı zamanda yoğun bir bilgi aktarım düğümüne dönüştürdü. Ubâde b. Sâmî’tin bazı Suffe mensuplarına yazı ve Kur’an öğrettiğine dair rivayeti, öğretimin belirli hocalar aracılığıyla da yürütülebildiğini gösterir.²²⁷²²⁸

²²¹ Buhârî, “Rikâk”, hadis 6452. Ebû Hüreyre’nin açlığa ilişkin şabı anlatısı, Suffe çevresindeki maddî kırılganlığın güçlü bir birinci şahıs bafıza örneğidir; ancak bütün mensupların her zaman aynı yoksulluk düzeyinde yaşadığı sonucuna genellenmemelidir.

²²² Müslim, “İmâre”, 147; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, III, 270; Baktır, “Suffe”, 469-470. Kaynaklarda bazı kurrânın gündüz odun taşıyıp geçim ve sadaka için çalıştıkları, geceleri ibadet ve kıraatle meşgul oldukları aktarılır.

²²³ Jean-Claude Vadet, “Les abl al-suffa et le soufisme”, Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag, I: Semitische Studien, ed. Wolfhart Heinrichs ve Gregor Schoeler (Beirut, 1994), 244-258.

²²⁴ Ali b. Osman el-Hücvirî, Keşfü’l-mabûh, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul), 172-175; İngilizce çev. R. A. Nicholson, The Kashf al-Mahjub (Leiden-London, 1911), 81 vd. Erken sûfî literatüründe ehl-i Suffe, zühd ve fakr ideallerinin geriye dönük örnekleri arasında anılmıştır.

²²⁵ Müslim, “İmâre”, 147; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, III, 270; Baktır, “Suffe”, 469-470. Kaynaklarda bazı kurrânın gündüz odun taşıyıp geçim ve sadaka için çalıştıkları, geceleri ibadet ve kıraatle meşgul oldukları aktarılır.

²²⁶ Buhârî, “Meğâzî”, hadis 4090; “Cihâd”, ilgili Bi’rimaüne rivayetleri. Kurrânın gündüz odun toplama ve gece ibadet etme niteliğinin aktarılması, ilim, geçim, ibadet ve dâvet/sefer işlevlerinin birbirinden kesin sınırlarla ayrılmadığını gösterir.

²²⁷ Ebû Dâvûd, “İcâre”, hadis 3416. Ubâde b. Sâmî, ehl-i Suffe’den bazılarına yazı ve Kur’an öğrettiğini aktarır. Rivayet, Suffe’de öğretimin yalnız gayriresmî sobbetten ibaret olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

²²⁸ Baktır, “Suffe”, 469-470; Mustafa Baktır, İslam’da İlk Eğitim Müessesesi Suffa Ashabı (İstanbul, 1984). “Eğitim kurumu” nitelemesi işlevi açıklamak için kullanılabilir; fakat “üniversite” gibi modern kurumsal terimler tarihsel eşdeğerlik iddiasına dönüştürülmemelidir.

Fakat “ilk üniversite” nitelemesi modern kurum tarihinin kavramlarını geriye taşır. Suffe’de fakülteler, bürokratik öğrenci kaydı, diploma sistemi veya modern üniversite tüzel kişiliği yoktu. Daha sağlıklı ifade, Suffe’nin erken Medine’de barınma ile dinî öğrenimin aynı mekânda yoğunlaştığı önemli bir eğitim odağı olduğudur.²²⁹

9.9. Ebû Hüreyre Örneği: Zamanın Bilgiye Dönüşmesi. Ebû Hüreyre’nin kendi açıklaması, Suffe modelinin bilgi üretimindeki en önemli mekanizmasını görünür kılar: zaman. Muhacirlerin ticaretle, ensarın mal ve mülkle meşgul olduğu saatlerde Hz. Peygamber’in yanında bulunabilmek, bazı Suffe mensuplarına daha yüksek gözlem ve dinleme yoğunluğu sağladı.²³⁰²³¹

Bu durum bilgi aktarımını “zekâ” veya “hafıza” gibi yalnız bireysel özelliklerle açıklamayı sınırlar. Kimlerin ne kadar rivayet duyabildiği, aynı zamanda geçim yükü, mekânsal yakınlık ve günlük zaman kullanımına bağlıydı. Cemaat sosyolojisi açısından bilgi, sosyal konum ve kaynak dağılımıyla birlikte üretilmektedir.

9.10. Hadis ve Kur’an Aktarımı: Suffe Bir “Bilgi Rezervuarı” mıydı? Suffe çevresinden çok hadis rivayet eden sahâbîlerin çıkması, mekânın bilgi aktarımındaki önemini gösterir. Ancak “bütün hadislerin merkezi” veya tek eğitim kanalı gibi ifadeler doğru değildir. Medine’de Hz. Peygamber’in eşleri, muhacir ve ensar aileleri, mescid halkaları ve bireysel hoca-talebe ilişkileri de bilgi aktarımının başlıca kanallarıydı.²³²²³³

Dolayısıyla Suffe, tekelleştirici bir okul değil, Medine’nin çok merkezli bilgi dolaşımı içinde yüksek temas yoğunluğuna sahip düğümlerden biri olarak değerlendirilmelidir. Bu nüans, ileride ilim cemaatlerini incelerken “merkez” ile “tekeli” arasındaki farkı korumamıza yardımcı olacaktır.

²²⁹ Bakır, “Suffe”, 469-470; Mustafa Bakır, *İslam’da İlk Eğitim Müessesesi Suffa Ashabı* (İstanbul, 1984). “Eğitim kurumu” nitelemesi işlevi açıklamak için kullanılabilir; fakat “üniversite” gibi modern kurumsal terimler tarihsel eşdeğerlik iddiasına dönüştürülmemelidir.

²³⁰ Buhârî, “Büyü”, hadîs 2047. Ebû Hüreyre, muhacirlerin çarşısıyla, ensarın mallarıyla meşgul olduğu sırada kendisinin Resûlullah’ın yanında bulunmasını ve çok rivayet aktarmasını Suffe’deki hayatıyla ilişkilendirir.

²³¹ Buhârî, hadîs 2047. Ebû Hüreyre’nin kendi konumunu “Suffe’nin yoksullarından biri” şeklinde anlatması, ilim aktarımının ekonomik fırsat maliyetiyle doğrudan ilişkisini görünür kılar.

²³² Buhârî, “Büyü”, hadîs 2047. Ebû Hüreyre, muhacirlerin çarşısıyla, ensarın mallarıyla meşgul olduğu sırada kendisinin Resûlullah’ın yanında bulunmasını ve çok rivayet aktarmasını Suffe’deki hayatıyla ilişkilendirir.

²³³ Mustafa Bakır, “Suffe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009), 469-470.

9.11. Misafirlik ve Hareketlilik: Yurt Değil Geçiş Düğümü. Medine'ye gelen yabancıların ve bazı heyetlerin Suffe'de ağırlanması, yapının hareketlilik işlevini ortaya koyar. Ukl kabilesinden gelen bir grubun Suffe ehliyle birlikte kalmasına dair kayıt, mekânın yalnız sabit sakinleri değil, şehirle yeni temas kuran kişileri de barındırabildiğini gösterir.²³⁴²³⁵

Bu işlev, Suffe'yi erken Medine'nin "karşılama ve entegrasyon" noktalarından biri hâline getirir. Yeni gelen kişi burada barınma bulurken aynı zamanda mescid, ibadet, öğretim ve topluluk ağına yakınlaşır. Cemaatleşme açısından mekân, sosyalizasyonun hızlandırıcısıdır.

9.12. Suffe ve Dâvet/Temsil: Bi'rîmaûne'nin Gösterdiği Sınır. Kaynaklar, Kur'an bilgisiyle öne çıkan bazı "kurrâ"nın Medine dışına öğretim ve dâvet amacıyla gönderildiğini, Bi'rîmaûne'de büyük bir grubun öldürüldüğünü aktarır. Sonraki anlatılarda bu kurrâ ile Suffe arasında güçlü bağ kurulmuştur. Bununla birlikte bütün Bi'rîmaûne şehitlerini teknik anlamda sabit "Suffe üyesi" saymak yerine, Suffe ve benzeri eğitim-ibadet çevrelerinden yetişen kurrâ ağı ifadesi daha ihtiyatlıdır.²³⁶²³⁷

Bu vaka önemli bir dönüşümü gösterir: bilgi yoğunlaşması yalnız iç eğitim için kullanılmamış, merkez dışına insan gönderme kapasitesine dönüşmüştür. Fakat bu, Suffe'nin müstakil bir dâvet teşkilatı olduğu anlamına gelmez; görevlendirme kurucu otorite tarafından yapılmaktadır.

9.13. Otorite: Ayrı Bir Şeyh veya Reis Yok. Ashâb-ı Suffe için bağımsız bir reislik, kalıtsal liderlik, halefiyet zinciri veya özerk karar organı gösteren güvenilir kanıt bulunmaz. Otorite Hz. Peygamber'in kurucu liderliği ve onun görevlendirdiği öğreticiler üzerinden işler. Bu yönüyle Suffe, daha sonraki şeyh merkezli tarikat veya hiyerarşik dâvet teşkilatlarından yapısal olarak ayrılır.²³⁸

²³⁴ Bakır, "Suffe", 469-470. Medine'ye yeni gelen ve şehirde yakını bulunmayan kişilerin, ayrıca bazı beyetlerin Suffe'de ağırlanması, mekânın yalnız sürekli sakinlere tahsis edildiği kapalı bir yurt olmadığını gösterir.

²³⁵ Buhârî, "Şalât", 58. Buhârî'nin bab başlığında Ukl kabilesinden gelen bir grubun Suffe ehliyle birlikte kaldığı aktarılır; bu bilgi mekânın geçici misafir kabulü işlevini de destekler.

²³⁶ Buhârî, "Meğâzi", hadis 4090; ayrıca Bakır, "Suffe", 469-470. Bi'rîmaûne'de öldürülen yetmiş kadar "kurrâ"nın Suffe ile özdeşliği bütün rivayetlerde aynı açıklıkta değildir; bu nedenle "Suffe'de yetişen/ona bağlı kurrâ çevresi" ifadesi ihtiyatla kullanılmalıdır.

²³⁷ Buhârî, "Meğâzi", hadis 4090; "Cihâd", ilgili Bi'rîmaûne rivayetleri. Kurrânın gündüz odun toplama ve gece ibadet etme niteliğinin aktarılması, ilim, geçim, ibadet ve dâvet/sefer işlevlerinin birbirinden kesin sınırlarla ayrılmadığını gösterir.

²³⁸ Tottoli, "Abl al-Şuffa", 48-49; Bakır, "Suffe", 469-470. Ashâb-ı Suffe'de bağımsız halefiyet, ayrı maliye, sabit üyelik yemini veya özerk liderlik hiyerarşisi gösteren kanıt bulunmadığından yapı, kurucu Medine cemaatinden bağımsız bir "örgüt" olarak kodlanmayacaktır.

Dolayısıyla Suffe'den sonraki yapılara “silsile” çıkarmak ancak geleneksel meşruiyet anlatısının konusu olabilir; erken örgütsel verinin doğrudan sonucu değildir. Bu eser, manevî nisbet iddiası ile tarihsel kurum devamlılığını birbirinden ayırmaya devam edecektir.

9.14. Üyelik: Biat Değil Fiilî Mensubiyet. Suffe'ye özel bir giriş yemini, biat, ücret veya üyelik kaydı bilinmemektedir. Mensubiyet daha çok fiilî ikamet, mescid hayatına katılım, ortak iâşe ve öğrenim çevresinde tanınma yoluyla oluşmuş görünmektedir. Yeni gelenlerin katılması ve ayrılanların olması, sınırın geçirgen olduğunu gösterir.²³⁹²⁴⁰

Bu geçirgenlik cemaat olmadığı anlamına gelmez; aksine cemaat biçimlerinin yalnız resmî üyelikle kurulmadığını gösterir. Ancak araştırmanın dahil etme eşiği bakımından Suffe'nin bağımsız cemaat değil, kurucu cemaat içindeki tanınabilir alt topluluk olarak kodlanması daha isabetlidir.

9.15. Kadınlar ve “Suffetü'n-nisâ” Problemi. Kaynaklarda “Suffetü'n-nisâ” adıyla anılan bir kayda rastlanır; fakat bunun yeri, işlevi ve kimlerin orada bulunduğu konusunda ayrıntılı bilgi yoktur. Bu nedenle “kadınlar için ayrı Suffe okulu/yurdu” gibi kesin bir kurum tasviri yapılmayacaktır.²⁴¹

Kadınların Medine cemaatinin eğitim ve bilgi aktarımındaki rolü Suffe kaydıyla sınırlandırılmaz. Hz. Peygamber'in eşleri ve diğer kadın sahâbîler farklı hane ve meclis ağlarında bilgi aktarmışlardır. Suffe bölümünde veri yetersizliği açıkça korunacak; boşluk modern varsayım ile doldurulmayacaktır.

9.16. Bakara 2/273: Ayet ile Suffe Arasındaki İlişkinin Sınırı. Bakara sûresi 2/273'te kendilerini Allah yoluna vakfetmiş, geçim için dolaşma imkânı bulamayan yoksullardan söz edilir. Klasik ve modern İslamî literatürde bu ayet ehl-i Suffe ile ilişkilendirilmiştir. Ancak ayetin metninde “Suffe” adı geçmez. Bu

²³⁹ Tottoli, “Ahl al-Şuffa”, 48-49; W. Montgomery Watt, “Ahl al-Şuffa”, *Encyclopaedia of Islam*, 2. bs., I, 266-267. Modern araştırmalar Suffe'yi sabit üyeli, müstakil bir dinî order olarak değil, yapısı ve bileşimi değişken bir Medine topluluğu olarak ele alır.

²⁴⁰ Tottoli, “Ahl al-Şuffa”, 48-49; Bakır, “Suffe”, 469-470. Ashâb-ı Suffe'de bağımsız halefiyet, ayrı maliye, sabit üyelik yemini veya özerk liderlik biyerarşisi gösteren kanıt bulunmadığından yapı, kurucu Medine cemaatinden bağımsız bir “örgüt” olarak kodlanmayacaktır.

²⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 145; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 11; Nesâî, “Ka'û's-sârik”, 8; Bakır, “Suffe”, 470. “Suffetü'n-nisâ” kaydı bulunmakla birlikte mekânın niteliği ve kimlerin orada bulunduğu konusunda veriler son derece sınırlıdır.

nedenle ilişki, doğrudan isimlendirme değil, erken yorum geleneğinin yaptığı tarihsel-tefsirî eşleştirme olarak kaydedilecektir.²⁴²

Bu metodolojik dikkat, ileride cemaatlerin kendilerini Kur'an ayetleriyle özdeşleştirme meselesinde de kullanılacaktır: kutsal metnin genel hükmü ile belirli bir tarihsel grubun o hükmün “tek” muhatabı olduğu iddiası ayrı düzlemlerdir.

9.17. Zühhd: Tarihsel Hayat Şartı mı, Programlı Manevî Yol mu? Suffe mensuplarının sade ve yoksul hayatı, sonraki zühhd literatürüne güçlü bir örnek sunmuştur. Fakat erken kaynakların gösterdiği maddî yoksunluk ile sonraki tasavvufu geliştirilen iradî fakr, riyâzet ve manevî makam teorilerini aynı şey kabul etmek anakronizmdir.^{243,244}

Ashâb-ı Suffe'nin ibadet yoğunluğu ve dünya malından sınırlı pay alması, erken zühhd tarihinin referans malzemelerinden biridir; ancak “programlı sûfî tarikat” tanımının unsurları olan şeyh-mürîd hiyerarşisi, özel evrâd, silsile ve halifelik burada gösterilemez.

9.18. “Sûfî” Kelimesi Suffe'den mi Gelir? Suffe ile tasavvuf arasındaki güçlü sembolik bağ, zaman zaman “sûfî” kelimesinin “Suffe”den türediği görüşünü üretmiştir. Bununla birlikte dilbilimsel literatürde bu etimoloji genel kabul görmez; “sûf” (yün) ile bağlantı daha güçlü açıklamalardan biri olarak değerlendirilir. Bu nedenle kelime kökeni ile manevî hafıza arasındaki ilişki birbirine karıştırılmayacaktır.²⁴⁵

Bir topluluğun sonraki gelenek tarafından “atalar” arasında görülmesi tarihsel olarak önemlidir; fakat bu, dilbilimsel türetmeyi veya kesintisiz kurumsal

²⁴² Kur'an-ı Kerim, el-Bakara 2/273; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 255. Ayetin ehl-i Suffe ile ilişkilendirilmesi tefsir ve siyer geleneğinde yer alır; ayetin lafzı yalnız Suffe mensuplarını isimlendirmede için bu bağlantı “tefsirî ilişkilendirme” olarak kaydedilmelidir.

²⁴³ Bubârî, “Rikâk”, hadîs 6452. Ebû Hüreyre'nin açlığa ilişkin şahsi anlatısı, Suffe çevresindeki maddî kırlanlığın güçlü bir birinci şahıs bafıza örneğidir; ancak bütün mensupların her zaman aynı yoksulluk düzeyinde yaşadığı sonucuna genellenmemelidir.

²⁴⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 14, 28; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007). Erken zühhd ile sonraki tasavvuf arasındaki süreklilikler, kurumsal özdeşlik iddiasından ayrı değerlendirilmelidir.

²⁴⁵ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: Vrin, 1954), 156; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 14. “Sûfî” kelimesini doğrudan “Suffe”den türetme görüşü dilbilimsel açıdan genel kabul görmüş bir etimoloji değildir.

devamlılığı kendiliğinden kanıtlamaz. Suffe'nin tasavvuf tarihindeki yeri de tam bu iki düzeyi ayırarak okunmalıdır.²⁴⁶²⁴⁷

9.19. Sonraki Tasavvuf Hafızasında Ashâb-ı Suffe. Hücûrî ve başka sûfî müelliflerin eserlerinde ehl-i Suffe, fakr, Allah'a yöneliş ve dünyaya mesafe ideallerinin erken örnekleri arasında anılmıştır. Bu anlatılar, VII. yüzyıl örgüt yapısının bire bir kaydı olmaktan çok, sonraki tasavvufun kendi meşruiyet ve örneklik hafızasının da parçasıdır.²⁴⁸

Dolayısıyla çalışma iki soruyu ayrı soracaktır: “Ashâb-ı Suffe tarihsel olarak nasıl yaşadı?” ve “sonraki sûfîler Ashâb-ı Suffe'yi nasıl hatırladı?” İkinci sorunun cevabı birinciye çarpıtmadan, fakat tasavvufun kimlik üretimini anlamak için ayrıca değerlendirilecektir.

9.20. Devlet–Cemaat İlişkisi: Dışsal İki Aktör Yok. Suffe örneğinde daha sonraki yüzyıllardaki “cemaat–devlet” ikiliğini doğrudan uygulamak mümkün değildir. Suffe, Medine'deki kurucu siyasî-toplumsal merkezin dışında pazarlık yapan bağımsız bir kuruluş değil; mescid ve Hz. Peygamber'in liderliği içinde oluşmuş bir alt topluluktur. Barınma, iâşe, öğretici görevlendirme ve dış görevlere gönderme aynı kurucu merkezle bağlantılıdır.²⁴⁹²⁵⁰

Bu nedenle devlet ilişkisi dosyasında “himaye” veya “eklemlenme” kavramları ancak analitik benzetme olarak kullanılabilir. Tarihsel gerçeklikte merkez ile Suffe arasında iki ayrı tüzel kişilik bulunmamaktadır. Bu istisna, sonraki tarikat–saray veya cemaat–bürokrasi ilişkileriyle karşılaştırılırken açıkça korunacaktır.

9.21. Ekonomik Bağımsızlık Düşüktü, Sosyal Entegrasyon Yüksek. Suffe'nin kendi vakfı, gelir getiren mülk ağı veya ticari teşkilatı bilinmemektedir. İâşe büyük ölçüde Hz. Peygamber'in yönlendirdiği yardımlar, sadakalar, hediye ve sahâbî hanelerinin katkılarıyla sağlanıyordu. Bu nedenle ekonomik

²⁴⁶ Jean-Claude Vadet, “Les abl al-suffa et le soufisme”, *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, I: *Semitische Studien*, ed. Wolfhart Heinrichs ve Gregor Schoeler (Beirut, 1994), 244-258.

²⁴⁷ Baktır, “Suffe”, 469-470. TDV maddesi Suffe ile ilk zühed/tasavvuf hafızası arasında kurulan geleneksel ilişkiyi de kaydeder; bu çalışma söz konusu ilişkiyi “sonraki anlamlandırma” katmanıyla birlikte ele almaktadır.

²⁴⁸ Ali b. Osman el-Hücûrî, *Keşfü'l-mabcât*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul), 172-175; İngilizce çev. R. A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjub* (Leiden-London, 1911), 81 vd. Erken sûfî literatüründe ehl-i Suffe, zühed ve fakr ideallerinin geriye dönük örnekleri arasında anılmıştır.

²⁴⁹ Buhârî, hadis 602, 2047 ve 6452; Ebû Dâvûd, hadis 3416. Bu rivayetler birlikte okunduğunda Suffe'nin barınma, iâşe ve eğitim işlevlerinin aynı sosyal mekânda keşiştiği görülür.

özerklik düşük, fakat kurucu cemaatle karşılıklı bağımlılık ve entegrasyon yüksekti.²⁵¹²⁵²

Bu örnek, cemaat sürekliliğinin her zaman bağımsız mali varlık gerektirmediğini; güçlü sosyal ağların da kısa ve orta vadede kurumsal işlev taşıyabildiğini gösterir. Buna karşılık sonraki yüzyıllarda vakıf, tekke mülkü ve ticaret ağlarının cemaat kalıcılığına ne kattığı ayrıca ölçülecektir.

9.22. Mekânın Disiplin Üretmesi. Suffe'nin mescide bitişik olması, ibadet, ders, Hz. Peygamber'le temas ve toplulukla gündelik ilişkiyi aynı çevrede yoğunlaştırdı. Bu yakınlık resmî bir yatılı okul disiplininin farklı olsa da tekrar eden ritim üretiyordu: namaz, öğrenim, işe, misafirlik ve günlük temas aynı mekânsal düzen içinde gerçekleşiyordu.

Cemaat sosyolojisi bakımından bu, mekânın sadece “bina” olmadığını gösterir. Mekân zaman kullanımını, kimlerle karşılaşılacağını, hangi otoriteye ne kadar yakın olunacağını ve bilginin ne sıklıkla duyulacağını belirleyen örgütsel bir değişkendir.²⁵³

9.23. Bilgi, Sosyal Yardım ve Dâvetin Aynı Noktada Kesişmesi. Modern kurumlarda öğrenci yurdu, okul, sosyal yardım merkezi ve dâvet kuruluşu ayrı tüzel yapılar olabilir. Suffe'de ise bu işlevler birbirinden tam ayrılmış değildir. Barınmaya ihtiyaç duyan kişi aynı zamanda ders halkasına katılabilir; işe ağı onu ayakta tutarken bilgi yoğunluğu dış görevlere hazırlanmasını sağlayabilir.²⁵⁴

Bu çok işlevlilik, erken cemaatleşmenin henüz uzmanlaşmış kurumlara bölünmediğini gösterir. İlerleyen yüzyıllarda aynı işlevlerin ribât, medrese, hankâh, tekke, vakıf, imaret, dernek veya yurt gibi ayrı kurumlara nasıl dağıldığı çalışmanın uzun dönemli karşılaştırma eksenlerinden biri olacaktır.

²⁵⁰ Bu çalışmanın Bölüm 2 ve Bölüm 3'te belirlenen sınıflandırma yöntemi gereğince Suffe, “Kurucu Cemaat İçinde Eğitim-Sosyal Destek Alt Topluluğu / Referans Vaka” olarak kaydedilmiştir; C1 ve C9'a öncül özellikler göstermekle birlikte bu modern analitik sınıflara doğrudan eşitlenmemiştir.

²⁵¹ Buhârî, “Mevâkıtü’ş-şalât”, 41, hadis 602; ayrıca Buhârî, “Menâkıb”, hadis 3581. Rivayet, yiyeceğin haneler arasında paylaştırılması yoluyla Suffe eblinin iâzesine cemaat çapında katılımı gösterir.

²⁵² Buhârî, “Rikâk”, 17, hadis 6452. Ebû Hüreyre'nin rivayetinde ehl-i Suffe “İslâm'ın misafirleri” olarak tasvir edilir; sadaka ve bediyelerin onlarla paylaşılmasına dair ayrıntılar aktarılır.

²⁵³ Buhârî, “Büyü”, hadis 2047. Ebû Hüreyre, muhacirlerin çarşıyla, ensarın mallarıyla meşgul olduğu sırada kendisinin Resûlullah'ın yanında bulunmasını ve çok rivayet aktarmasını Suffe'deki hayatıyla ilişkilendirir.

²⁵⁴ Buhârî, hadis 602, 2047 ve 6452; Ebû Dâvûd, hadis 3416. Bu rivayetler birlikte okunduğunda Suffe'nin barınma, işe ve eğitim işlevlerinin aynı sosyal mekânda kesiştiği görülür.

9.24. Ashâb-ı Suffe “İlk Cemaat” Değildir. Ashâb-ı Suffe’yi İslam tarihindeki “ilk cemaat” olarak adlandırmak, Mekke ve Medine’deki kurucu Müslüman topluluğu gözden geçirir. Suffe, zaten var olan kurucu cemaatin içinde belirli ihtiyaç ve işlevlerin yoğunlaştığı bir alt yapıdır. Onu “cemaatleşmenin başlangıcı” değil, cemaat içi işlevsel farklılaşmanın erken örneklerinden biri olarak görmek daha doğrudur.²⁵⁵

Bu ayırım kitabın ana tezi açısından önemlidir: cemaatleşme yalnız ayrılarak yeni bir grup kurmak değildir. Büyük bir topluluk içinde eğitim, barınma, meslek, zühd veya dâvet etrafında daha yoğun alt ağlar oluşması da tarihsel cemaatleşmenin bir biçimidir.

9.25. Ashâb-ı Suffe “İlk Tarikat” Değildir. Suffe’de manevî eğitim, ibadet ve sade hayat bulunması, onu tarikat olarak sınıflandırmak için yeterli değildir. Tarikat kategorisinde aradığımız şeyh-mürîd bağı, tanınabilir silsile, halifelik/icazet ağı, özel âdâb ve kuşaklar arası kurumsal devamlılık burada mevcut biçimiyle gösterilemez.^{256,257}

Suffe ile tarikatlar arasında kurulacak ilişki “aynı kurumun devamı” değil; bazı işlevlerin ve ideallerin sonraki yapılarda yeni biçimler kazanması düzeyinde olacaktır. Böylece tarihî süreklilik ile geleneksel nisbet arasındaki fark korunacaktır.

9.26. Ashâb-ı Suffe “İlk Üniversite” Değildir; Fakat Eğitim Tarihinde Merkezidir. Suffe’nin eğitim işlevini küçümsemek ne kadar hatalıysa, onu modern üniversiteyle özdeşleştirmek de o kadar sorunludur. Düzenli öğrenim, öğretici görevlendirilmesi ve yoğun bilgi aktarımı tarihsel olarak önemlidir; fakat modern üniversitenin tüzel, idarî ve müfredat yapıları bulunmaz.^{258,259}

²⁵⁵ Bu çalışmanın Bölüm 2 ve Bölüm 3’te belirlenen sınıflandırma yöntemi gereğince Suffe, “Kurucu Cemaat İçinde Eğitim-Sosyal Destek Alt Topluluğu / Referans Vaka” olarak kaydedilmiştir; C1 ve C9’a öncül özellikler göstermekle birlikte bu modern analitik sınıflara doğrudan eşitlenmemiştir.

²⁵⁶ Tottoli, “Ahl al-Şuffa”, 48-49. Ashâb-ı Suffe’yi sonradan ortaya çıkan tarikat, medrese veya manastır tiplerinin doğrudan kurumsal prototipi saymak, benzer işlevlerle tarihsel kurumsal özdeşliği birbirine karıştırma riski taşır.

²⁵⁷ Tottoli, “Ahl al-Şuffa”, 48-49; Bakır, “Suffe”, 469-470. Ashâb-ı Suffe’de bağımsız balefiyet, ayrı maliye, sabit üyelik yemini veya özerk liderlik biyerarşisi gösteren kanıt bulunmadığından yapı, kurucu Medine cemaatinden bağımsız bir “örgüt” olarak kodlanmayacaktır.

²⁵⁸ Ebû Dâvûd, “İcâre”, hadis 3416. Ubâde b. Sâmî, ehl-i Suffe’den bazılarına yazı ve Kur’an öğrettiğini aktarır. Rivayet, Suffe’de öğretimin yalnız gayriresmî sobbetten ibaret olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

²⁵⁹ Bakır, “Suffe”, 469-470; Mustafa Bakır, İslam’da İlk Eğitim Müessesesi Şuffa Ashabı (İstanbul, 1984). “Eğitim kurumu” nitelemesi işlevi açıklamak için kullanılabilir; fakat “üniversite” gibi modern kurumsal terimler tarihsel eşdeğerlik iddiasına dönüştürülmemelidir.

Bu çalışmada kullanılacak ifade şudur: Suffe, erken İslam’da barınma ve sosyal destekle bütünleşmiş önemli bir eğitim odağıdır. Bu tanım hem tarihsel işlevi teslim eder hem de kurumsal anakronizmden kaçınır.

9.27. Ashâb-ı Suffe ve Bağımsız Kimlik Sınırı. Bir kişinin “Suffe ehlinde” sayılması, onu diğer sahâbîlerden ayrı mezhebî, doktriner veya siyasî kimliğe yerleştirmez. Ortak inanç ve nihai otorite, kurucu Medine cemaatinin geneliyle aynıdır. Ayırıcı unsur öğreti değil, büyük ölçüde yaşam koşulu, mekân, bilgiye erişim yoğunluğu ve dayanışma ağıdır.²⁶⁰

Bu vaka, cemaatleşmenin her zaman yeni doktrin üretmediğini gösterir. Aynı inanç dünyası içinde sosyal konum, mekân ve işlev farklılığı tanınabilir alt topluluklar oluşturabilir. Kitabın sonraki ilim, zühd ve meslek cemaatleri bu gözle okunacaktır.

9.28. Devlet–Cemaat İlişkisi Dosyası: Ashâb-ı Suffe

Boyut	Tarihsel gözlem	Analitik karşılığı	Kanıt
Kurucu merkez	Mescid-i Nebvî ve Hz. Peygamber’in liderliği içinde oluşur.	Dışsal iki aktör yok; merkez içi bütünleşme	Çok güçlü
Barınma	Mescid çevresinde barınma alanı tahsis edilir.	Kurucu merkezin sosyal koruma kapasitesi	Güçlü
İaşe	Sadaka/hediye ve sahâbî haneleri üzerinden beslenme sağlanır.	Dağıtılmış himaye ve kaynak aktarımı	Çok güçlü
Eğitim	Hız. Peygamber ve görevlendirilen öğrencilerle Kur’an/yazı öğrenimi.	Kurucu otoriteye doğrudan erişim	Güçlü
Dış görev	Kurrâ/öğretici çevrelerden Medine dışına gönderimler.	Merkezin temsil/dâvet kapasitesine insan kaynağı	Güçlü; mensubiyet ayrıntısında ihtiyat
Özerklik	Ayrı bütçe, reislik, hukuk veya halefiyet gösterilemiyor.	Bağımsız cemaat/devlet aktörü değildir.	Güçlü olumsuz bulgu

9.29. Ashâb-ı Suffe’nin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	Ashâb-ı Suffe’de Gözlem	Kanıt / Kod
1. Aidiyet	Kurucu Müslüman cemaatin ortak iman ve ibadet aidiyeti; ayrı doktrin yok.	Çok güçlü

²⁶⁰ Tottoli, “Abl al-Şuffa”, 48-49; W. Montgomery Watt, “Abl al-Şuffa”, *Encyclopaedia of Islam*, 2. bs., I, 266-267. Modern araştırmalar Suffe’yi sabit üyeli, müstakil bir dînt order olarak değil, yapısı ve bileşimi değişken bir Medine topluluğu olarak ele alır.

Boyut	Ashâb-ı Suffe’de Gözlem	Kanıt / Kod
2. Otorite	Hiz. Peygamber’in kurucu otoritesi; ayrı reis/şeyh yok.	Çok güçlü
3. Karizma	Kurucu peygamberlik otoritesine yakınlık belirleyici.	Çok güçlü
4. Soy/Nesep	Çeşitli kabilelerden katılım; ortak soy belirleyici değil.	Güçlü
5. Silsile/İcazet	Kurumsal silsile yok; öğretici görevlendirmesi var.	Silsile yok / eğitim güçlü
6. Biat/Üyelik	Suffe’ye özel biat veya kayıt yok; fiili ikamet ve tanınma.	Akışkan
7. İnisiyasyon	Dereceli gizli kabul mekanizması yok.	K0
8. Ritüel	Mescid ibadeti, Kur’an tilaveti ve gece ibadeti yoğun.	Güçlü
9. Eğitim	Kur’an, yazı ve Hiz. Peygamber’den doğrudan öğrenim.	Çok güçlü
10. Mekân	Mescid-i Nebevî’ye bitişik Suffe ana düğüm.	Çok güçlü
11. Ekonomi	Bağımsız maliye zayıf; yardım, hediye, emek ve hane desteği.	Bağımlı/dağıtılmış
12. Dayanışma	Yiyecek paylaşımı ve barınma kurucu cemaatçe üstlenilir.	Çok güçlü
13. İç disiplin	Ayrı tüzük yok; mescid ve kurucu cemaat normları geçerli.	Orta
14. Sembol/Hafıza	Sonraki zühd ve sûfi hafızada güçlü sembolik yer.	Sonraki dönem güçlü
15. Sınır	Mekân/yaşam şartına dayalı geçirgen sınır; geçici misafirler mümkün.	Düşük-orta
16. Gizlilik/Ezoterizm	Gizli bilgi, derece veya kapalı öğreti yok.	K0
17. İletişim/Ağ	Mescid merkezli yoğun yüz yüze temas; gelen heyetlerle temas.	Güçlü
18. Devlet İlişkisi	Kurucu siyasî merkezin içinde, dışsal ilişki değil.	D3 benzerliği - özel kullanım
19. Halefiyet/Bölünme	Ayrı halefiyet veya bölünme mekanizması yok.	Yok
20. Süreklilik	Mekân sonradan mescide dahil olur; örgüt adıyla kuşaklar arası devam yok, hafıza devam eder.	Kurumsal düşük / hafıza yüksek

9.30. Sınıflandırma Kararı. Ashâb-ı Suffe bu eserde “Kurucu Cemaat İçinde Eğitim-Sosyal Destek Alt Topluluğu / Referans Vaka” olarak kaydedilecektir. Yapı, C1 (ilim cemaati) ve C9 (eğitim cemaati) için tarihsel öncül özellikler taşır; fakat bu sınıflara doğrudan yerleştirilmeyecektir. Çünkü bağımsız kurumsal kimliği, kalıcı üyelik sistemi, ayrı liderliği ve kuşaklar arası örgütsel halefiyeti yoktur.²⁶¹

²⁶¹ Bu çalışmanın Bölüm 2 ve Bölüm 3’te belirlenen sınıflandırma yöntemi gereğince Suffe, “Kurucu Cemaat İçinde Eğitim-Sosyal Destek Alt Topluluğu / Referans Vaka” olarak kaydedilmiştir; C1 ve C9’a öncül özellikler göstermekle birlikte bu modern analitik sınıflara doğrudan eşitlenmemiştir.

Kapalılık kodu K0'dır: Suffe ezoterik veya gizli bir topluluk değildir. Siyasallaşma P0'dır: ayrı siyasî programı yoktur. Devlet ilişkisi bakımından D3'e benzeyen yüksek entegrasyon görölse de, iki ayrı aktör bulunmadığı için kayıt "kurucu merkez içi bütünleşme — D3 analitik benzerlik, özel kullanım" notuyla tutulacaktır.

9.31. Bölüm Sonucu: Suffe'nin On İki Yapısal Dersi. 1) Cemaat, yeni gelen ve kırılğan mensuplar için fizikî barınma üreterek aidiyetin sürdürülebilirliğini artırabilir.

2) Ortak mekân, bağımsız doktrin olmadan da tanınabilir alt topluluk oluşturabilir.

3) Sabit üyelik listesi bulunmayan akışkan yapılar da güçlü sosyal işlev görebilir.

4) Sosyal yardım, eğitim ve ibadet erken dönemde aynı kurumlaşma alanında birleşebilir.

5) Bilgiye erişim yalnız zihinsel kapasite değil, zaman ve ekonomik konum meselesidir.

6) Dağıtılmış hane dayanışması, resmî bütçe olmadan kurumsal işlev üretebilir.

7) Yoksulluk tarihsel şart olarak incelenmeli; sonraki manevî idealizasyonla özdeşleştirilmemelidir.

8) Eğitim yoğunluğu, dışarıya öğretici ve temsilci gönderme kapasitesine dönüşebilir.

9) Bir yapının sonraki gelenek tarafından "ata" kabul edilmesi, kesintisiz kurumsal devamlılığı kanıtlamaz.

10) İşlevsel benzerlik, "ilk tarikat" veya "ilk üniversite" gibi anakronik özdeşlikler kurmak için yeterli değildir.

11) Kurucu cemaat içindeki alt ağların tarihi, cemaatleşmenin yalnız bölünmeyle değil işlevsel farklılaşmayla da gerçekleştiğini gösterir.

12) Suffe, ileride incelenecek ilim halkaları, zühd çevreleri, ribâtlar, medreseler, tekkeler ve modern eğitim cemaatleri için bir "kurumsal ata" değil, karşılaştırmalı erken referans vakadır.

Bölüm 10 — "Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Cemaat", liderlik, Sakîfe, halifelik, sahâbe ağları, yeni fetih merkezleri ve siyasî ihtilafların cemaat yapısına etkisini mezhepler tarihine dönüşmeden inceleyecektir.

BÖLÜM 10 — HZ. PEYGAMBER’İN VEFATINDAN SONRA CEMAAT

Hız. Peygamber’in vefatı, İslam tarihindeki cemaatleşmenin en kritik eşiklerinden biridir. Çünkü Medine’deki kurucu topluluk, vahyi tebliğ eden peygamber, askerî-siyasî lider, hakem, öğretici ve nihai referans olan tek bir kurucu otoritenin etrafında örgütlenmişti. Vefatla birlikte soru yalnız “yeni yönetici kim olacak?” değildi; daha temel biçimde, peygamberlik sona erdiğinde ortak hayatın hangi işlevleri devam edecek, bu işlevleri kim ve hangi usulle yürütecek, merkez-taşra ve kabile-ümme ilişkisi nasıl korunacaktı?²⁶²²⁶³

Bu nedenle 632 sonrasında yalnız “Hulefâ-yi Râşidîn tarihi” veya mezheplerin ön tarihi olarak okumak bu eserin amacıyla uyumlu değildir. Burada incelenen asıl süreç, kurucu karizma etrafındaki birliğin kamusal otorite, biat, mali yükümlülük, askerî organizasyon, şehirleşme, bilgi aktarımı ve yeni bölgesel merkezler aracılığıyla yeniden kurulmasıdır. Aynı süreç daha sonra siyasî rekabetin, çoğul otorite alanlarının ve kalıcı cemaat hafızalarının da zeminini hazırlamıştır.²⁶⁴²⁶⁵

10.1. Vefat: Kurucu Cemaat İçin Otorite Şoku. Kaynaklar, Hız. Peygamber’in vefatının Medine’de güçlü bir şok meydana getirdiğini aktarır. Ebû Bekir’in Âl-i İmrân 3/144’ü okuyarak “Muhammed bir resuldür” vurgusunu hatırlatması, cemaat tarihi açısından sembolik bir ayırım yaratır: peygamberin şahsî hayatı sona ermiş, fakat vahyin bağlayıcılığı ve Müslüman cemaatin devamı sona ermemiştir.²⁶⁶²⁶⁷

Bu an, “karizmatik kurucunun yokluğu” probleminin İslam tarihindeki ilk büyük örneğidir. Kurucu otoritenin bütünüyle başka bir kişiye devredilmesi

²⁶² Kur’ân-ı Kerim, Âl-i İmrân 3/144. Ayet, Muhammed’in bir resul olduğunu ve kendisinden önce de resullerin gelip geçtiğini vurgulayarak peygamberin ölümü ile dinî topluluğun varlığını birbirinden ayıran temel metinlerden biridir.

²⁶³ Casim Avcı, “Hilâfet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17 (İstanbul: TDV, 1998), 539-546. Hilâfet, peygamberliğin devamı değil, Hız. Peygamber’in vefatından sonra Müslüman toplumun kamusal-siyasî idaresi bağlamında şekillenen kurumdur.

²⁶⁴ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, 3. bs. (London-New York: Routledge, 2016), erken halîfelik bölümleri.

²⁶⁵ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 187-230. Erken halîfelikte fetih toplumu, idarî merkezler ve siyasî meşruiyet dönüşümü için geniş bağlam.

²⁶⁶ Kur’ân-ı Kerim, Âl-i İmrân 3/144. Ayet, Muhammed’in bir resul olduğunu ve kendisinden önce de resullerin gelip geçtiğini vurgulayarak peygamberin ölümü ile dinî topluluğun varlığını birbirinden ayıran temel metinlerden biridir.

²⁶⁷ Buhârî, “Cenâiz”, hadis 1241-1242; ayrıca “Fezâ’ilü aşhâbi’n-nebi”, hadis 3667-3668. Hız. Ebû Bekir’in vefat şoku sırasında Âl-i İmrân 3/144’ü okuyarak topluluğu yatıştırdığı rivayet edilir.

mümkün değildir; çünkü peygamberlik devredilebilir bir makam değildir. Devam ettirilmesi gereken şey, peygamberliğin kendisi değil, ortak namaz, güvenlik, mali yükümlülükler, ihtilaf çözümü, dış ilişkiler ve kamusal düzen gibi cemaatin müşterek hayat işlevleridir.²⁶⁸²⁶⁹

10.2. Peygamberlik ile Kamusal Otoritenin Ayrışması. Sonraki “hilâfet” kavramı bu ayrışmanın kurumsal adlarından biri haline gelmiştir. İlk halifenin otoritesi vahiy getiren bir otorite değildir; onun meşruiyeti, kurucu cemaatin sürekliliğini, ortak karar alma ve yürütme kapasitesini temsil etmesine dayanır. Bu nedenle erken hilâfet, dinî-siyasî alanların modern anlamda ayrıldığı bir model olmadığı gibi, peygamberliğin kopyası da değildir.²⁷⁰

Bu nokta kitabın ilerleyen bölümleri için önemlidir: sonraki cemaat liderleri “halife”, “imam”, “şeyh”, “mürşid” veya “dâî” gibi sıfatlar taşıdığında, bu sıfatların otorite kaynağı ayrıca çözümlenecektir. Hz. Peygamber sonrası ilk halefiyet, bütün sonraki otorite modellerinin doğrudan prototipi sayılmayacak; yalnız erken bir referans vaka olarak kullanılacaktır.

10.3. Sakîfetü Benî Sâide: Kriz Anında Toplanma. Hz. Peygamber’in vefatının hemen ardından Ensar’dan bir grubun Benî Sâide sakîfesinde toplandığı; Hazrec’in ileri gelenlerinden Sa’d b. Ubâde’nin adının liderlik için öne çıktığı; haberin ulaşması üzerine Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde’nin toplantıya katıldığı temel tarihî çekirdektir. Toplantının sınırlı katılımlı ve hızlı olması, daha sonraki “ideal seçim usulü” tasvirlerinden ayrı ele alınmalıdır.²⁷¹²⁷²²⁷³²⁷⁴

Sakîfe’nin kendisi de cemaatleşme açısından anlamlıdır. Karar, başlangıçta mescidde bütün toplumun katıldığı önceden planlanmış bir mecliste değil, bir kabile toplantı mekânında ve kriz şartlarında şekillenmiştir. Bu durum kabile

²⁶⁸ Casim Avcı, “Hilâfet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17 (İstanbul: TDV, 1998), 539-546. Hilâfet, peygamberliğin devamı değil, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslüman toplumun kamusal-siyasi idaresi bağlamında şekillenen kurumdur.

²⁶⁹ Patricia Crone, *God’s Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), erken halîfeliğe dinî ve siyasî otoritenin kavramsallaştırılması üzerine karşılaştırmalı bir modern okuma; eserin tezleri diğer kaynaklarla birlikte değerlendirilmelidir.

²⁷⁰ Casim Avcı, “Hilâfet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17 (İstanbul: TDV, 1998), 539-546. Hilâfet, peygamberliğin devamı değil, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslüman toplumun kamusal-siyasi idaresi bağlamında şekillenen kurumdur.

²⁷¹ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Sakîfetü Benî Sâide”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36 (İstanbul: TDV, 2009), 11-12.

²⁷² Taberî, *Târihu’r-rusul ve’l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhim, III (Kabire: Dâri’l-maârif), 198-213; olay örgüsünün ayrıntılarında rivayet zincirleri ve sonraki siyasal hafıza dikkate alınmalıdır.

²⁷³ Belâzürî, *Ensâbü’l-üşraf*, nşr. Sübeyl Zekkâr ve Riyâz Ziriklî, II (Beyrut: Dâri’l-fîkr, 1996), 259-265.

²⁷⁴ Buhârî, “Hudûd”, hadis 6830. Hz. Ömer’e nispet edilen geriye dönük konuşma, Ebû Bekir’e biatin bızlı gerçekleştirildiğini ve gelecekte daha geniş istişare olmaksızın benzer bir biat yapılmaması gerektiğini kaydeder.

yapılarının ümmet içinde bütünüyle erimedğini; olağanüstü anda eski sosyal ağların hâlâ siyasal mobilizasyon kapasitesi taşıdığını gösterir.²⁷⁵²⁷⁶

10.4. Ensarın Liderlik Gerekçesi. Ensarın liderlik iddiası yalnız kabile rekabeti şeklinde okunamaz. Medine'nin savunulması, hicret eden Müslümanların barındırılması ve İslam'ın şehirde siyasî varlık kazanmasındaki rolleri, Ensar için hizmet ve yerel meşruiyet sermayesi üretmişti. Bu nedenle Sakîfe'deki tartışma, “kim daha dindardır?” sorusundan çok, kurucu cemaate hizmet, şehir üzerindeki sosyal ağırlık ve gelecekteki siyasî güvenlik sorularının kesiştiği bir mücadeledir.²⁷⁷²⁷⁸

10.5. Muhacirlerin ve Kureyş'in Gerekçesi. Muhacir tarafında ise Hz. Peygamber'e erken bağlılık, Mekke'deki öncülük ve Kureyş'in Arap kabileleri arasındaki itibarı gibi gerekçeler öne çıkmıştır. Bu argümanların daha sonra oluşan klasik hilâfet teorisindeki “Kureyşlilik şartı” ile doğrudan özdeşleştirilmesi metodolojik hata olur. Sakîfe'de kullanılan siyasal gerekçe ile yüzyıllar sonra hukukî-doktriner kalıba dönüşen form arasında tarihsel mesafe vardır.²⁷⁹²⁸⁰²⁸¹

10.6. “Bizden Bir Emîr, Sizden Bir Emîr” ve Tek Merkez Sorunu. Rivayetlerde Ensar içinden “bizden bir emîr, sizden bir emîr” formülünün gündeme geldiği aktarılır. Cemaat tarihi bakımından bu öneri önemlidir: Medine'de ortak ümmetin birden fazla siyasî başa bölünebilmesi teorik olarak masaya gelmiş, fakat toplantı tek merkezli otorite lehine sonuçlanmıştır. Böylece kurucu cemaatin siyasî bütünlüğü için “tek merkez” tercihi fiilen güç kazanmıştır.²⁸²²⁸³²⁸⁴

²⁷⁵ Mustafa Sabri Küçükakçı, “Sakîfetü Benî Sâide”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36 (İstanbul: TDV, 2009), 11-12.

²⁷⁶ Buhârî, “Hudûd”, hadis 6830. Hz. Ömer'e nispet edilen geriye dönük konuşma, Ebû Bekir'e biatin bızlı gerçekleştiğini ve gelecekte daha geniş istişare olmaksızın benzer bir biat yapılmaması gerektiğini kaydeder.

²⁷⁷ Mustafa Sabri Küçükakçı, “Sakîfetü Benî Sâide”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36 (İstanbul: TDV, 2009), 11-12.

²⁷⁸ Taberî, Târihu'r-rusul ve'l-mülûk, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, III (Kabîre: Dâru'l-maârif), 198-213; olay örgüsünün ayrıntılarında rivayet zincirleri ve sonraki siyasal hafıza dikkate alınmalıdır.

²⁷⁹ Mustafa Sabri Küçükakçı, “Sakîfetü Benî Sâide”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36 (İstanbul: TDV, 2009), 11-12.

²⁸⁰ Casım Avcı, “Hilâfet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17 (İstanbul: TDV, 1998), 539-546. Hilâfet, peygamberliğin devamı değil, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplumun kamusal-siyasi idaresi bağlamında şekillenen kurumdur.

²⁸¹ Madelung, The Succession to Muhammad, 28-56; Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, erken halifelik bölümleri. Sakîfe ve ilk halefiyet meselesinin daha sonraki mezbebi hafızalarda yeniden kurulmuş olması, erken olay ile sonraki doktrin arasında ayırım yapmayı gerektirir.

²⁸² Mustafa Sabri Küçükakçı, “Sakîfetü Benî Sâide”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36 (İstanbul: TDV, 2009), 11-12.

²⁸³ Taberî, Târihu'r-rusul ve'l-mülûk, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, III (Kabîre: Dâru'l-maârif), 198-213; olay örgüsünün ayrıntılarında rivayet zincirleri ve sonraki siyasal hafıza dikkate alınmalıdır.

²⁸⁴ Buhârî, “Hudûd”, hadis 6830. Hz. Ömer'e nispet edilen geriye dönük konuşma, Ebû Bekir'e biatin bızlı gerçekleştiğini ve gelecekte daha geniş istişare olmaksızın benzer bir biat yapılmaması gerektiğini kaydeder.

10.7. Ebû Bekir’e İlk Biat: Seçim ile Fiilî Mutabakat Arasında. Sakîfe’de Ebû Bekir’e yapılan ilk biat, bütün Medine toplumunun aynı anda katıldığı genel bir sözleşme değildi. Kaynakların “özel/sınırlı biat” ve ertesi gün mesciddeki daha geniş “genel biat” arasında yaptığı ayırım, erken yönetim meşruiyetinin tek aşamalı olmadığını gösterir. İlk kriz çözümü, daha geniş kamusal kabul ile tamamlanmıştır.²⁸⁵²⁸⁶²⁸⁷

Bu ayırım ileride cemaatlerde lider seçimi incelenirken önemli olacaktır. Liderin küçük bir çekirdek kadro tarafından belirlenmesi ile bütün mensupların bağlılık bildirmesi aynı işlem değildir; erken halifelikte dahi “adayın ortaya çıkması/seçilmesi” ile “genel biat yoluyla kabul” birbirinden ayırt edilebilir.²⁸⁸

10.8. Toplantıya Katılmayanlar ve Gecikmiş Mutabakat. Sakîfe toplantısında Hz. Ali, Benî Hâşim’in önemli mensupları ve bazı sahâbiler bulunmuyordu. Bu yokluk ve Hz. Ali’nin Ebû Bekir’e biatının zamanı/gerekçeleri, Sünnî ve Şîi kaynak geleneklerinde farklı biçimlerde anlatılmıştır. Sahih-i Buhârî’deki rivayet dahi, bir süre istişare ve temsil meselesinde kırınglık bulunduğunu kaydeder. Bu çalışma, ayrıntıları tek bir mezhebî hafızanın anlatısına indirgemeyecektir.²⁸⁹²⁹⁰²⁹¹

Burada ana sonuç “ilk cemaat derhal bölündü” de değildir, “hiç ihtilaf olmadı” da değildir. Daha isabetli ifade şudur: kurucu peygamberlik otoritesinden sonraki kamusal otoriteye geçişte farklı meşruiyet algıları ve katılım düzeyleri ortaya çıkmış; bunların önemli bir kısmı kısa vadede siyasî birlik içinde tutulmuş, fakat sonraki kuşaklarda güçlü hafıza malzemesine dönüşmüştür.²⁹²²⁹³

²⁸⁵ Mustafa Sabri Küçükbaş, “Sakîfetü Benî Sâide”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36 (İstanbul: TDV, 2009), 11-12.

²⁸⁶ Cengiz Kallek, “Biat”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 6 (İstanbul: TDV, 1992), 120-124. Erken halifelikte sınırlı/seçici biat ile genel bağlılık biatı arasındaki ayırım için bk.

²⁸⁷ Kallek, “Biat”, 120-124. Biatın erken İslâm siyasetinde yalnız duygusal sadakat değil, seçim/kabul ve yöneten-yönetilen ilişkisini görünür kılan kamusal bir akit niteliği kazanması bu bölümün temel bulgularındandır.

²⁸⁸ Cengiz Kallek, “Biat”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 6 (İstanbul: TDV, 1992), 120-124. Erken halifelikte sınırlı/seçici biat ile genel bağlılık biatı arasındaki ayırım için bk.

²⁸⁹ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), özellikle 28-56. Madelung, erken halefiyet anlatısını klasik Sünnî siyaset teorisinin geriye dönük kabullerinden ayrı ve daha çatışmalı bir çerçevede okur.

²⁹⁰ Buhârî, “Meğâzî”, hadîs 4240-4241. Hz. Ali’nin biatının zamanlaması ve gerekçeleri hakkındaki bu rivayet, Sakîfe sonrasındaki ittifakın bütün aktörlerde aynı anda oluşmadığını gösterir; ayrıntılar sonraki Sünnî ve Şîi tarih yazımlarında farklı biçimlerde yorumlanmıştır.

²⁹¹ Madelung, *The Succession to Muhammad*, 28-56; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, erken halifelik bölümleri. Sakîfe ve ilk halefiyet meselesinin daha sonraki mezhebî hafızalarda yeniden kurulmuş olması, erken olay ile sonraki doktrin arasında ayırım yapmayı gerektirir.

10.9. Sakîfe'nin Sonraki Mezhebî Hafızalarda Yeniden Kurulması. Sakîfe olayı sonraki yüzyıllarda yalnız tarihî bir toplantı olmaktan çıkmış, hilâfetin meşruiyeti ve imamet tartışmalarının başlangıç sahnesi haline gelmiştir. Bu nedenle erken rivayetler okunurken iki katman ayrılacaktır: birincisi 11/632'deki siyasî olayın ulaşılabilir tarihsel çekirdeği; ikincisi bu olayın sonraki Sünnî, Şîî ve modern tarih yazımlarında aldığı anlam.²⁹⁴²⁹⁵

Bu eser, mezhep tarihine ancak ikinci katmanın cemaat hafızası ürettiği ölçüde girecektir. Ayrıntılı imamet doktrinleri ileride gerektikçe ele alınacak; Bölüm 10'un konusu, doktrinlerin doğruluğu değil, halefiyet ihtilafının ortak aidiyet ve siyasî organizasyon üzerindeki etkisidir.

10.10. Ebû Bekir'in İlk Kamusal Konuşması: Şartlı İtaat İlkesi. Ebû Bekir'e nispet edilen ilk konuşmada yöneticinin doğruluğu halinde desteklenmesi, yanlış davranması halinde düzeltilmesi ve itaatin Allah ve Resul'e itaat şartına bağlanması, erken siyasal otoritenin “peygamber gibi yanılmaz lider” şeklinde kurgulanmadığını gösteren önemli bir hafıza metnidir. Metnin farklı rivayet formları bulunsu da yönetici ile topluluk arasındaki karşılıklı sorumluluk fikri sonraki siyaset düşüncesinde güçlü iz bırakmıştır.²⁹⁶²⁹⁷

10.11. Üsâme Ordusu: Kurucu Politikanın Devamlılığı. Ebû Bekir'in ilk icraatlarından biri, Hz. Peygamber'in hazırladığı Üsâme b. Zeyd kumandasındaki birliği göndermek oldu. Medine çevresindeki belirsizlik ve iç güvenlik kaygılarına rağmen seferin sürdürülmesi, yeni liderliğin kendisini kurucu dönemin dış siyaset ve askerî kararlarının devam ettiricisi olarak sunmasının önemli örneğidir.²⁹⁸²⁹⁹

²⁹² Wilferd Madelung, *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), özellikle 28-56. Madelung, erken halefiyet anlatısını klasik Sünnî siyaset teorisinin geriye dönük kabullerinden ayrı ve daha çatışmalı bir çerçevede okur.

²⁹³ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, 3. bs. (London-New York: Routledge, 2016), erken halifelik bölümleri.

²⁹⁴ Wilferd Madelung, *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), özellikle 28-56. Madelung, erken halefiyet anlatısını klasik Sünnî siyaset teorisinin geriye dönük kabullerinden ayrı ve daha çatışmalı bir çerçevede okur.

²⁹⁵ Madelung, *The Succession to Muḥammad*, 28-56; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, erken halifelik bölümleri. Sakîfe ve ilk halefiyet meselesinin daha sonraki mezhebî hafızalarda yeniden kurulmuş olması, erken olay ile sonraki doktrin arasında ayrım yapmayı gerektirir.

²⁹⁶ Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 10 (İstanbul: TDV, 1994), 101-108.

²⁹⁷ Casim Avcı, “Hilâfet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17 (İstanbul: TDV, 1998), 539-546. Hilâfet, peygamberliğin devamı değil, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplumun kamusal-siyasi idaresi bağlamında şekillenen kurumdur.

²⁹⁸ Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, 104-106. Hz. Ebû Bekir'in ilk icraatlarından biri, Hz. Peygamber'in hazırladığı Üsâme b. Zeyd ordusunu göndermek olmuştur.

²⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, Hz. Peygamber'in son hastalığı ve Üsâme ordusu bölümleri; ayrıca Taberî, *Târîh*, III, 223 vd.

Cemaatleşme açısından bu kararın önemi yalnız askerî değildir. Liderlik değişmiş olsa da emir-komuta zincirinin ve daha önce verilmiş kamusal kararların devam ettirilebileceği mesajı üretilmiş; böylece “kurucu öldüğünde bütün kararlar sıfırlanır” anlayışı yerine kurumsal süreklilik güçlendirilmiştir.

10.12. “Ridde”yi Tek Bir Olay Sanma Hatası. Hz. Peygamber’in vefatı sonrasında Arabistan’ın farklı bölgelerinde ortaya çıkan hareketler klasik kaynaklarda topluca “ridde” başlığı altında anlatılır. Fakat bu üst başlık tek tip bir olguyu örtmektedir. Bazı çevrelerde yeni peygamberlik iddiaları, bazı kabilelerde Medine’ye bağlılığın sona erdiği düşüncesi, bazı gruplarda zekâtın merkezi otoriteye ödenmesine itiraz ve bazı vakalarda açık dinî kopuş iç içe geçmiştir.³⁰⁰³⁰¹³⁰²

Bu nedenle kitapta “Ridde savaşları = Arabistan’ın tamamının bir anda İslam’dan çıkması” gibi bir formül kullanılmayacaktır. Her bölgesel hareket mümkün olduğunca kendi lideri, kabile ağı, talebi ve Medine ile önceki ilişki biçimi üzerinden çözümlenecektir. “Ridde” tarihsel kaynakların üst kategorisidir; araştırmacının görevi onun içindeki farklılaşmayı yeniden görünür kılmaktır.³⁰³³⁰⁴

10.13. Peygamberlik İddiaları ve Alternatif Karizmatik Merkezler. Müseylime, Tuleyha ve diğer peygamberlik iddiasında bulunan aktörler, vefat sonrasındaki krizin yalnız siyasî değil, karizmatik otorite rekabeti boyutunu da gösterir. Burada mesele “sahte peygamberler listesi” çıkarmak değildir. Önemli olan, Hz. Muhammed’in vefatından sonra bazı kabile ağlarının kendi merkezlerinde alternatif kutsal-karizmatik liderlik üretebilmesidir.³⁰⁵³⁰⁶

Bu hareketler ileride ezoterik veya karizmatik cemaatler incelenirken karşılaştırmalı bir referans sağlayacaktır. Ancak hiçbirinin otomatik olarak

³⁰⁰ Mustafa Fayda, “Ridde”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 35 (İstanbul: TDV, 2008), “Ridde Olayları” bölümü.

³⁰¹ Michael Lecker, “al-Ridda”, Encyclopaedia of Islam, 2. bs., Supplement (Leiden: Brill), 692-695. “Ridde savaşları” başlığının farklı kabileler ve farklı türde siyasî-dinî kopuşları kapsadığına dikkat edilmelidir.

³⁰² Taberî, Târih, III, 245-319. Müseylime, Tuleyha, Secâb ve farklı kabile hareketleri hakkındaki rivayetler tek bir teolojik kategoriye indirgenmeden karşılaştırılmalıdır.

³⁰³ Mustafa Fayda, “Ridde”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 35 (İstanbul: TDV, 2008), “Ridde Olayları” bölümü.

³⁰⁴ Michael Lecker, “al-Ridda”, Encyclopaedia of Islam, 2. bs., Supplement (Leiden: Brill), 692-695. “Ridde savaşları” başlığının farklı kabileler ve farklı türde siyasî-dinî kopuşları kapsadığına dikkat edilmelidir.

³⁰⁵ Mustafa Fayda, “Ridde”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 35 (İstanbul: TDV, 2008), “Ridde Olayları” bölümü.

³⁰⁶ Taberî, Târih, III, 245-319. Müseylime, Tuleyha, Secâb ve farklı kabile hareketleri hakkındaki rivayetler tek bir teolojik kategoriye indirgenmeden karşılaştırılmalıdır.

“ezoterik cemaat” sayılmaması gerekir: peygamberlik iddiası ile gizli/dereceli bilgi sistemi aynı kategori değildir.

10.14. Zekât, Bağlılık ve Medine’nin Mali-Siyasî Otoritesi. Ridde krizinin en önemli boyutlarından biri zekâttır. Buhârî’nin aktardığı tartışmada Ömer başlangıçta kelime-i şهادet getirenlerle savaşma konusunda tereddüt ederken Ebû Bekir namaz ile zekâtı birbirinden ayıranlara karşı mücadele edeceğini söyler. Bu rivayet, zekâtın yalnız bireysel hayır değil, merkezî cemaat otoritesine bağlılığın görünür mali unsurlarından biri olarak algılandığını gösterir.³⁰⁷

Dolayısıyla erken İslam’da “dinî aidiyet” ile “siyasî-mali bağlılık” her durumda kolayca ayrıştırılamaz. Devlet–cemaat ilişkileri açısından bu, ileride sıkça karşılaşıcağımız bir sorunun ilk örneklerindendir: bir dinî topluluğun ekonomik yükümlülüğü reddetmesi, hangi noktada yalnız mali ihtilaf olmaktan çıkarak egemenlik ihtilafına dönüşür?³⁰⁸³⁰⁹

10.15. Ridde Savaşları: Cemaat Sınırının Zorla Yeniden Çizilmesi. Ebû Bekir yönetimi, farklı kopuş biçimlerini askerî yolla bastırarak Medine merkezli siyasî bütünlüğü yeniden kurdu. Bu süreç, Kurucu Cemaatin sınırının yalnız inanç beyanı ile değil, ortak kamusal düzen ve mali-askerî bağlılıkla da tanımlandığını gösterir. Ancak her kabile ve hareketin aynı saikle savaşmadığı unutulmamalıdır.³¹⁰³¹¹³¹²

Ridde, bu eserin D-kodları bakımından özel bir örnektir: Medine’den ayrılmaya çalışan kabile/karizmatik merkezler, merkezi otorite açısından D6 “muhafeet/rakip otorite” ve bazı alanlarda D7’ye yönelen egemenlik iddiaları üretmiştir. Bu kod, teolojik doğruluk hükmü değil, siyasî ilişki biçiminin analitik karşılığıdır.

³⁰⁷ Buhârî, “Zekât”, hadis 1399-1400. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında zekâtı namazdan ayıran gruplarla savaşılması konusunda geçen tartışma, Medine otoritesinin mali bağlılığı cemaat-siyaset bütünlüğünün parçası sayıldığını gösterir.

³⁰⁸ Buhârî, “Zekât”, hadis 1399-1400. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında zekâtı namazdan ayıran gruplarla savaşılması konusunda geçen tartışma, Medine otoritesinin mali bağlılığı cemaat-siyaset bütünlüğünün parçası sayıldığını gösterir.

³⁰⁹ Patricia Crone, *God’s Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), erken halifelikte dinî ve siyasî otoritenin kavramsallaştırılması üzerine karşılaştırmalı bir modern okuma; eserin tezleri diğer kaynaklarla birlikte değerlendirilmelidir.

³¹⁰ Mustafa Fayda, “Ridde”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 35 (İstanbul: TDV, 2008), “Ridde Olayları” bölümü.

³¹¹ Michael Lecker, “al-Ridda”, *Encyclopaedia of Islam*, 2. bs., Supplement (Leiden: Brill), 692-695. “Ridde savaşları” başlığının farklı kabileler ve farklı türde siyasî-dinî kopuşları kapsadığına dikkat edilmelidir.

³¹² Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), erken ridde ve fetih seferleri bölümleri. Donner, askerî hareketliliği merkezî otoritenin yeniden tesisi ve fetihlerin organizasyonu ile birlikte inceler.

10.16. Yemâme ve Bilgi Taşıyıcılarının Kırılmalığı. Yemâme savaşında kurrâdan önemli kayıplar verilmesi, cemaatin bilgi aktarımının kişilere bağımlı yönünü görünür kıldı. Zeyd b. Sâbit rivayetinde Ömer'in bu kaybı gerekçe göstererek Kur'an malzemesinin toplanmasını teklif ettiğı, Ebû Bekir'in başlangıçtaki tereddüdünden sonra bunu kabul ettiğı aktarılır.³¹³

Bu olay cemaatleşme tarihi için son derece önemlidir: kurucu dönemde ağırlıklı olarak yaşayan hafıza, dağınık yazı malzemesi ve bireysel aktarım ağlarında bulunan bilgi, insan kaybı karşısında daha yoğun bir yazılı koruma stratejisine yönelmiştir. Böylece askerî kriz, bilgi kurumlaşmasını hızlandıran bir etken haline gelmiştir.³¹⁴³¹⁵

10.17. Ridde Sonrası Merkezin Yeniden Kurulması. Ridde hareketlerinin bastırılması, Medine'nin Arabistan üzerindeki merkezî otoritesini yeniden güçlendirdi. Fakat bu toparlanma aynı zamanda yeni bir dönüşümün başlangıcıydı: kısa süre sonra Irak ve Suriye yönündeki fetihler, topluluğun coğrafyasını Arabistan'ın çok ötesine taşıyacak ve Medine'nin doğrudan yüz yüze cemaat ölçeğini aşan yönetim sorunları ortaya çıkaracaktı.³¹⁶³¹⁷

10.18. Ömer'in Halefîyeti: Aynı Usulün Tekrarı Değil. Ebû Bekir'in ölümünden önce Ömer'i halef göstermesi, Sakîfe'deki kriz toplantısından farklı bir halefîyet yöntemidir. Buna rağmen yeni liderliğin kamusal kabulü yine biatla görünür hale gelmiştir. İlk iki geçiş arasındaki fark, erken İslam'ın henüz tek ve değişmez bir "halife seçme prosedürü" üretmediğini gösterir.³¹⁸³¹⁹³²⁰

Bu bulgu sonraki cemaatlerde halefîyet incelenirken özellikle kullanılacaktır: kurucu dönemden bir örnek seçip onu "İslam'ın tek meşru halefîyet modeli" diye

³¹³ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", hadîs 4986; ayrıca "Abkâm", hadîs 7191. Yemâme'de kurrâ kayıplarının ardından Hz. Ömer'in teklifiyle Zeyd b. Sâbit'in Kur'an malzemesini bir araya getirmekle görevlendirildiğı rivayet edilir.

³¹⁴ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", hadîs 4986; ayrıca "Abkâm", hadîs 7191. Yemâme'de kurrâ kayıplarının ardından Hz. Ömer'in teklifiyle Zeyd b. Sâbit'in Kur'an malzemesini bir araya getirmekle görevlendirildiğı rivayet edilir.

³¹⁵ François Déroche, *The One and the Many: The Early History of the Qur'an* (New Haven-London: Yale University Press, 2022), erken mushaflaşma ve yazılı aktarımın tarihsel bağlamı için.

³¹⁶ Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), erken ridde ve fetih seferleri bölümleri. Donner, askerî bareketliliğı merkezi otoritenin yeniden tesisi ve fetihlerin organizasyonuyla birlikte inceler.

³¹⁷ Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 10 (İstanbul: TDV, 1994), 101-108.

³¹⁸ Mustafa Fayda, "Ömer", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 34 (İstanbul: TDV, 2007), 44-51.

³¹⁹ Taberî, *Târîh*, IV, Hz. Ömer'in halefîyeti ve idarî düzenlemelerle ilgili bölümler; ayrıca Fayda, "Ömer", 44-51.

³²⁰ Cengiz Kallek, "Biat", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 6 (İstanbul: TDV, 1992), 120-124. Erken halifelikte sınırlı/seçici biat ile genel bağıtlık biat arasındaki ayrım için bk.

genellemek tarihsel çeşitliliği örter. İlk dört halifenin göreve geliş usullerinin birbirinden farklı olması başlı başına kurumsal esneklik göstergesidir.³²¹³²²

10.19. Medine Merkezli Topluluktan Bölgesel İdare Ağlarına. Ömer döneminde hızlanan fetihler, merkez ile çevre arasındaki mesafeyi olağanüstü büyüttü. Artık her mesele Hz. Peygamber dönemindeki gibi birkaç saat veya günlük mesafedeki Medine cemaatinde yüz yüze çözülemezdi. Valiler, kumandanlar, kadılar, mali görevliler ve haberleşme kanalları, Müslüman topluluğun yeni coğrafyasını birbirine bağlayan idarî düğümlere dönüştü.³²³³²⁴³²⁵

Bu aşamada cemaatleşme devletleşme ile kesişmektedir. Fakat iki kavramı özdeşleştirmiyoruz: ortak dinî aidiyet bir yandan büyürken, onu yöneten idarî araçlar da çeşitlenmiş; merkezî otorite, yerel kabile ve şehir ağlarının üzerinde yeni bir koordinasyon tabakası kurmuştur.³²⁶³²⁷

10.20. Dîvan, Atıyye ve Mali Bağın Kurumsallaşması. Ömer dönemindeki dîvan ve atıyye düzeni, fetih topluluğunu mali kayıt ve dağıtım sistemine bağladı. Kimin ne kadar pay alacağı, geçmiş hizmet ve mensubiyet gibi kriterlerle ilişkilendirildi. Bu, ekonomik dayanışmanın artık yalnız hane-yardımlı veya ganimet paylaşımı değil, düzenli kayıt ve merkezî dağıtım üzerinden de işlemesine yol açtı.³²⁸³²⁹

Cemaat tarihi bakımından dîvan, aidiyetin bürokratikleşmesinin erken örneklerinden biridir. Bir topluluk büyüdükçe “kim bizim mensubumuz?” sorusu yalnız duygusal ve ritüel değil, kayıt, hak, yükümlülük ve kaynak dağıtımı meselesine dönüşebilir.

³²¹ Casım Avcı, “Hilâfet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17 (İstanbul: TDV, 1998), 539-546. Hilâfet, peygamberliğin devamı değil, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslüman toplumun kamusal-siyasi idaresi bağlamında şekillenen kurumdur.

³²² Mustafa Fayda, “Ömer”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 34 (İstanbul: TDV, 2007), 44-51.

³²³ Mustafa Fayda, “Ömer”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 34 (İstanbul: TDV, 2007), 44-51.

³²⁴ Mustafa Fayda, “Ömer”, 47-49. Hz. Ömer devrinde dîvan, atıyye, valilerin denetimi, yargı ve merkez-taşa haberleşmesi daha belirgin idarî formlar kazanmıştır.

³²⁵ Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, özellikle Irak, Suriye ve Mısır’da askeri yerleşim ve kabile organizasyonu bölümleri.

³²⁶ Mustafa Fayda, “Ömer”, 47-49. Hz. Ömer devrinde dîvan, atıyye, valilerin denetimi, yargı ve merkez-taşa haberleşmesi daha belirgin idarî formlar kazanmıştır.

³²⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 187-230. Erken halifelikte fetih toplumu, idarî merkezler ve siyasi meşruiyet dönüşümü için geniş bağlam.

³²⁸ Mustafa Fayda, “Ömer”, 47-49. Hz. Ömer devrinde dîvan, atıyye, valilerin denetimi, yargı ve merkez-taşa haberleşmesi daha belirgin idarî formlar kazanmıştır.

³²⁹ Mustafa Fayda, “Ömer”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 34 (İstanbul: TDV, 2007), 44-51.

10.21. Kûfe ve Basra: Garnizondan Cemaat Merkezine. Irak fetihleri sırasında Kûfe ve Basra ordugâh şehirler olarak kuruldu. İlk işlevleri askerî olsa da kısa sürede kabile yerleşimleri, camiler, idare merkezleri, pazarlar ve sahâbîlerin oluşturduğu öğretim çevreleriyle yeni sosyal dünyalar meydana getirdiler. Böylece Medine dışındaki Müslüman yoğunlukları geçici askerî kamplardan kalıcı cemaat merkezlerine dönüştü.³³⁰³³¹³³²³³³

Bu dönüşüm kitabın ilerleyen bölümleri açısından belirleyicidir. Çünkü Kûfe ve Basra yalnız devletin taşra üsleri değil, ileride hadis, fıkıh, kıraat, zühd, kelâm ve siyasî hareketlerin birbirinden farklı ağlar ürettiği laboratuvarlara dönüşecektir. Bölüm 13 ve 14 bu şehirleri özellikle bu açıdan inceleyecektir.³³⁴³³⁵

10.22. Cami–Dârülimâre–Pazar Üçgeni. Yeni şehirlerde cami, idare merkezi ve pazarın birbirine yakın yerleştirilmesi dinî, siyasî ve ekonomik hayatın aynı kentsel düğüm çevresinde örgütlenmesini kolaylaştırdı. Bu mekânsal düzen, Medine modelinin birebir kopyası değildir; fakat ortak ibadet, askerî-idarî koordinasyon ve ekonomik dolaşımı aynı şehirsal merkezde buluşturan güçlü bir kurumlaşma biçimidir.³³⁶³³⁷³³⁸

10.23. Kabileler Yeni Ümmet İçinde Kayboldu mu? Hayır. Fetih orduları ve yeni şehirler büyük ölçüde kabile düzenleri üzerinden organize edildi. Kabile, İslamî üst aidiyet içinde yeniden işlev gördü; askerî birlik, yerleşim, dayanışma ve bazen siyasî mobilizasyon aracı olmayı sürdürdü. Dolayısıyla “İslam geldi ve kabilecilik bitti” şeklindeki doğrusal anlatı tarihsel gerçeği açıklamaz.³³⁹³⁴⁰

Daha doğru ifade şudur: ümmet, kabileyi kaldıran değil, kabilelerin üzerinde ve arasında yeni bağlar üreten bir üst çerçeve meydana getirdi. Fakat kriz

³³⁰ Mustafa Fayda, “Ömer”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 34 (İstanbul: TDV, 2007), 44-51.

³³¹ Casım Avcı, “Kûfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 26 (Ankara: TDV, 2002), 339-342.

³³² Abdülhalik Bakır, “Basra”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 5 (İstanbul: TDV, 1992), 108-111.

³³³ Mustafa Fayda, “Ömer”, 47-50; Avcı, “Kûfe”, 339-342. Kûfe ve Basra’nın ordugâh olarak kurulması, zamanla idarî, ekonomik, ilmi ve siyasî merkezler üretmiştir.

³³⁴ Casım Avcı, “Kûfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 26 (Ankara: TDV, 2002), 339-342.

³³⁵ Abdülhalik Bakır, “Basra”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 5 (İstanbul: TDV, 1992), 108-111.

³³⁶ Casım Avcı, “Kûfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 26 (Ankara: TDV, 2002), 339-342.

³³⁷ Abdülhalik Bakır, “Basra”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 5 (İstanbul: TDV, 1992), 108-111.

³³⁸ Mustafa Fayda, “Ömer”, 47-50; Avcı, “Kûfe”, 339-342. Kûfe ve Basra’nın ordugâh olarak kurulması, zamanla idarî, ekonomik, ilmi ve siyasî merkezler üretmiştir.

³³⁹ Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, özellikle Irak, Suriye ve Mısır’da askeri yerleşim ve kabile organizasyonu bölümleri.

³⁴⁰ M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation*, I: A.D. 600-750 (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), erken fetih toplumu ve kabile-askeri organizasyon hakkındaki yorumları. Shaban’ın tezleri tartışmalıdır ve karşılaştırmalı kullanılmalıdır.

dönemlerinde kabile ağları yeniden güçlü siyasî aktörler haline gelebiliyordu. Bu durum Sakîfe'den ilk fitneye kadar farklı biçimlerde gözlenir.³⁴¹³⁴²

10.24. Sahâbenin Dağılımı ve Yeni Otorite Ağları. Fetihler ve yeni yerleşimler sahâbenin bir bölümünü Medine dışına taşıdı. Bu hareketlilik yalnız askerî değildi; Kur'an, hadis, hukukî tecrübe ve peygamber hatırası da kişilerle birlikte yeni şehirlere taşındı. Böylece otoritenin bir kısmı siyasal merkezde kalırken, dinî bilgi otoritesi giderek çok merkezli bir görünüm kazanmaya başladı.³⁴³³⁴⁴³⁴⁵

Bölüm 11-15'in ana konusu tam da bu dönüşüm olacaktır: Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'da ilim çevrelerinin oluşması. Bölüm 10 bu merkezlerin henüz “mezhep” veya “ekol” haline gelmediği, fakat ayrı sosyal ve ilmî ağların altyapısının oluştuğu eşiği göstermektedir.

10.25. Uzak Coğrafya, Haberleşme ve Temsil Problemi. Topluluğun genişlemesi, liderin mensuplarla doğrudan temasını azaltmıştır. Emirlerin mektupla iletilmesi, valilerin rapor vermesi, şikâyetlerin Medine'ye taşınması ve görevlilerin denetlenmesi yeni bir temsil ve haberleşme kültürü doğurdu. Cemaat artık yalnız “aynı mescidde toplanan insanlar” değil, birbirinden yüzlerce kilometre uzaktaki yerel toplulukların ortak siyasî merkeze bağlandığı ağ haline geliyordu.³⁴⁶³⁴⁷

10.26. Hz. Osman Dönemi: Merkez–Taşra Geriliminin Büyümesi. Hz. Osman devrinde fetihlerin genişlemesi sürerken Kûfe, Basra ve Mısır gibi merkezlerin kendi eşraf, asker ve çıkar ağları daha görünür hale geldi. Valiler, akrabalık, ganimet/fey dağılımı ve idarî tasarruflar etrafındaki şikâyetler siyasî

³⁴¹ Buhârî, “Hudûd”, hadis 6830. Hz. Ömer'e nispet edilen geriye dönük konuşma, Ebû Bekir'e biatin hızlı gerçekleştiğini ve gelecekte daha geniş istişare olmaksızın benzer bir biat yapılmaması gerektiğini kaydeder.

³⁴² Ertan Rubî Fırlıklı, “Cemel Vak'ası”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 7 (İstanbul: TDV, 1993), 320-321; Kûfe ve Basra'daki yerel eşraf/kabile ağlarının merkezi mücadeledeki rolü için.

³⁴³ Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2007), Irak ve Mısır fetihleri ile garnizon şehirleri bölümleri.

³⁴⁴ Mustafa Fayda, “Ömer”, 47-50; Avcı, “Kûfe”, 339-342. Kûfe ve Basra'nın ordugâh olarak kurulması, zamanla idarî, ekonomik, ilmî ve siyasî merkezler üretmiştir.

³⁴⁵ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 187-230. Erken halifelikte fetih toplumu, idarî merkezler ve siyasî meşruiyet dönüşümü için geniş bağlam.

³⁴⁶ Mustafa Fayda, “Ömer”, 47-50. Hz. Ömer devrinde divan, atıyye, valilerin denetimi, yargı ve merkez-taşra haberleşmesi daha belirgin idarî formlar kazanmıştır.

³⁴⁷ Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2007), Irak ve Mısır fetihleri ile garnizon şehirleri bölümleri.

muhalefeti besledi. Bu sorunları yalnız “kişisel hata” veya yalnız “kabile isyanı” şeklinde tek nedene indirmek doğru değildir.³⁴⁸³⁴⁹³⁵⁰

Cemaat tarihi bakımından ana değişim şudur: Medine artık bütün siyasî enerjiyi tek başına üreten merkez değildir. Taşra şehirleri, kendi haberleşme ağları ve yerel liderlikleriyle merkez üzerinde baskı kurabilecek kolektif aktörlere dönüşmüştür.

10.27. Mushaf Çoğaltımı: Bilgi Birliğini Koruma Teşebbüsü. Buhârî’nin rivayetinde Huzeyfe b. Yemân’ın Şam ve Irak askerleri arasındaki kıraat farklılıklarından endişe ederek Hz. Osman’a başvurduğu; bunun üzerine standardize edilmiş mushaf nüshalarının çoğaltılıp bölgelere gönderildiği aktarılır. Bu olay, coğrafi büyümenin yalnız siyasî değil, metin ve eğitim birliği problemi de ürettiğini gösterir.³⁵¹

Dolayısıyla merkezî otoritenin işlevlerinden biri, büyüyen ve farklılaşan cemaat içinde ortak referans metnin dolaşımını standartlaştırmak olmuştur. Bu mekanizma, ileride cemaatlerin kendi kitap, risale, icazet veya müfredatlarını çoğaltarak merkezî kimliği koruma çabalarıyla karşılaştırılacaktır.

10.28. Hz. Osman’ın Öldürülmesi: Meşruiyet Krizinin Açık Çatışmaya Dönüşmesi. Hz. Osman’ın kuşatılması ve öldürülmesi, yöneticiye yönelik muhalefetin ilk defa halifenin hayatına son verecek ölçüde merkezî otoriteyi kırdığı eşiktir. Bu noktadan sonra sorun yalnız “kim halife olacak?” değil, önceki halifenin öldürülmesinin hukukî-siyasî hesabının nasıl görüleceği ve hangi aktörün ümmet adına bağlayıcı karar verebileceği meselesidir.³⁵²³⁵³

10.29. Hz. Ali Dönemi ve Kûfe’nin Siyasî Merkez Oluşu. Hz. Ali döneminde siyasî merkezin fiilen Kûfe’ye taşınması, cemaatleşme tarihindeki önemli coğrafi kırılmadır. Kurucu başkent Medine’nin yanında, birkaç on yıl

³⁴⁸ İsmail Yiğit, “Osman”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 33 (İstanbul: TDV, 2007), ilgili biyografik-siyasî bölüm; ayrıca Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Hz. Osman devri.

³⁴⁹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, 3. bs. (London-New York: Routledge, 2016), erken balifelik bölümleri.

³⁵⁰ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 187-230. Erken balifelikte fetih toplumu, idari merkezler ve siyasî meşruiyet dönüşümü için geniş bağlam.

³⁵¹ Buhârî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, hadis 4987. Hz. Osman devrindeki mushaf çoğaltımı bağlamında Şam ve Irak askerleri arasındaki kıraat farklılıklarına dair rivayet, taşra merkezlerinin artık kendi güçlü aktarım çevrelerini oluşturduğunu gösterir.

³⁵² İsmail Yiğit, “Osman”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 33 (İstanbul: TDV, 2007), ilgili biyografik-siyasî bölüm; ayrıca Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Hz. Osman devri.

³⁵³ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 187-230. Erken balifelikte fetih toplumu, idari merkezler ve siyasî meşruiyet dönüşümü için geniş bağlam.

önce garnizon olarak kurulmuş Kûfe artık halifenin siyasî merkezidir. Bu değişim, fetih şehirlerinin ne kadar hızlı biçimde kendi insan, asker, kabile ve bilgi sermayesini ürettiğini gösterir.³⁵⁴³⁵⁵

Kûfe'nin yükselişi aynı zamanda “ümmetin merkezi neresi?” sorusunun tek coğrafyaya bağlı olmaktan çıkmasına yol açmıştır. Şam, Basra ve Kûfe gibi şehirler farklı siyasî sadakatlerin ve toplumsal ağların merkezlerine dönüşecektir.³⁵⁶³⁵⁷³⁵⁸

10.30. İlk Fitne: Tek Cemaat İçinde Rakip Meşruiyet Merkezleri. Cemal ve Sıffin gibi çatışmalar, aynı kibleye yönelen ve aynı temel kutsal metni paylaşan insanların siyasî meşruiyet konusunda rakip kamplar oluşturabileceğini gösterdi. Bu aşamada ortaya çıkan siyasî kampları doğrudan daha sonraki olgun Sünnî, Şii veya Hâricî mezhep kimlikleriyle özdeşleştirmek anakronizmdir.³⁵⁹³⁶⁰³⁶¹

Buna karşılık ilk fitnenin daha sonraki cemaat hafızaları üzerindeki etkisi çok büyüktür. Liderlerin şahsiyetleri, savaşlara katılım, tarafsızlık, hakem olayı ve öldürülen kişilerin hatırası, sonraki dinî-siyasî aidiyetlerin anlatı sermayesine dönüşmüştür. Böylece siyasî tarih, cemaat kimliği üreten “hatırlama rejimi” haline gelmiştir.³⁶²³⁶³

10.31. Mezhep Tarihine Dönmeden İlk Fitne Nasıl Okunacak? Bu eserin yöntemi üç aşamalıdır. Birincisi, olay anındaki aktör ve ittifakları kendi dönemi içinde tanımlamak. İkincisi, sonraki yüzyıllarda bu olayların hangi cemaatler

³⁵⁴ Ethem Rubi Fiğlalı, “Ali”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 2 (İstanbul: TDV, 1989), 371-374; Hz. Ali'nin bilâfeti ve Kûfe'nin siyasî merkez oluşu bağlamında.

³⁵⁵ Casim Avcı, “Kûfe”, 339-342. Kûfe, Hz. Ali döneminde başgibir olmuş; böylece Medine dışındaki bir garnizon şehri ümmetin siyasî merkezlerinden biri haline gelmiştir.

³⁵⁶ Casim Avcı, “Kûfe”, 339-342. Kûfe, Hz. Ali döneminde başgibir olmuş; böylece Medine dışındaki bir garnizon şehri ümmetin siyasî merkezlerinden biri haline gelmiştir.

³⁵⁷ Ethem Rubi Fiğlalı, “Cemel Vak'ası”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 7 (İstanbul: TDV, 1993), 320-321; Kûfe ve Basra'daki yerel eşraf/kabile ağlarının merkezi mücadeledeki rolü için.

³⁵⁸ İrfan Aycan, “Sıffin Savaşı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV, 2009), 107-109. Bu çalışmada Sıffin'i mezhep doktrinlerinin doğduğu tek an olarak değil, siyasî meşruiyet ve askeri bağlılıkların parçalandığı bir eşik olarak kullanır.

³⁵⁹ Ethem Rubi Fiğlalı, “Cemel Vak'ası”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 7 (İstanbul: TDV, 1993), 320-321; Kûfe ve Basra'daki yerel eşraf/kabile ağlarının merkezi mücadeledeki rolü için.

³⁶⁰ İrfan Aycan, “Sıffin Savaşı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV, 2009), 107-109. Bu çalışmada Sıffin'i mezhep doktrinlerinin doğduğu tek an olarak değil, siyasî meşruiyet ve askeri bağlılıkların parçalandığı bir eşik olarak kullanır.

³⁶¹ Madelung, *The Succession to Muhammad*, 28-56; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, erken halifelik bölümleri. Sakife ve ilk halefiyet meselesinin daha sonraki mezhebi hafızalarda yeniden kurulmuş olması, erken olay ile sonraki doktrin arasında ayrım yapmayı gerektirir.

³⁶² İrfan Aycan, “Sıffin Savaşı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV, 2009), 107-109. Bu çalışmada Sıffin'i mezhep doktrinlerinin doğduğu tek an olarak değil, siyasî meşruiyet ve askeri bağlılıkların parçalandığı bir eşik olarak kullanır.

³⁶³ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 187-230. Erken halifelikte fetih toplumu, idari merkezler ve siyasî meşruiyet dönüşümü için geniş bağlam.

tarafından nasıl hatırlandığını göstermek. Üçüncüsü, ancak gerekli olduğunda bu hafızanın mezhebî doktrinleşmeye etkisini açıklamak. Böylece “siyasî taraf = sonraki mezhep” biçimindeki basitleştirme önlenecektir.³⁶⁴

10.32. Vefat Sonrası Dönüşümün Altı Büyük Eşiği. 632-661 arasındaki dönüşüm cemaat tarihi açısından altı büyük eşikte özetlenebilir: (1) peygamberlik otoritesinden kamusal halefiyete geçiş; (2) biatın siyasî bağlılığı görünür kılması; (3) ridde ile merkezî sınırın yeniden kurulması; (4) fetihlerle coğrafi ve demografik genişleme; (5) garnizon şehirlerinin yeni siyasî-ilmî cemaat merkezlerine dönüşmesi; (6) ilk fitneyle tek merkezli siyasî mutabakatın parçalanması. Bu eşiklerin hiçbiri tek başına “mezhep doğuşu” değildir; fakat sonraki cemaatleşme tarihinin altyapısını birlikte üretir.^{365/366/367}

10.33. Devlet–Cemaat İlişkisi Dosyası: Vefat Sonrası Kurucu Cemaat

Dönem / Aktör	İlişkinin niteliği	Analitik okuma	Kod / Kanıt
Vefat ve Sakife	Kurucu siyasal merkezin liderlik yeniden üretimi	Ayrı devlet-cemaat aktörleri değil; cemaatin kendi kamusal otoritesini kurması	D3/D7 özel kullanım — güçlü
Ridde hareketleri	Medine’ye bağlılık, zekât ve alternatif karizma/egemenlik ihtilafı	Merkez ile ayrılan/rakip kabile merkezleri arasında çatışma	D6; bazı örneklerde D7 yönelimi — güçlü
Ebü Bekir dönemi	Arabistan’ın yeniden merkezleştirilmesi, Üsâme ordusu ve fetih başlangıcı	Kurucu kararların sürekliliği + merkezî egemenliğin güçlenmesi	D7 özel kullanım — güçlü
Ömer dönemi	Valiler, divan, yargı, garnizon şehirleri, taşra denetimi	Cemaat-devlet bütünleşmesinin bürokratikleşmesi	D3/D7 özel kullanım — çok güçlü
Osman dönemi	Merkez-taşra gerilimi ve yerel siyasî ağların güçlenmesi	İdari merkez ile bölgesel cemaat/askerî ağlar arasında gerilim	D4-D6 özellikleri — güçlü
Ali / İlk Fitne	Kûfe, Şam, Basra ve farklı siyasî kamplar	Tek ümmet içinde rakip meşruiyet ve egemenlik merkezleri	D6-D7 — çok güçlü

10.34. Vefat Sonrası Cemaatin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

³⁶⁴ Madelung, *The Succession to Muhammad*, 28-56; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, erken halifelik bölümleri. Sakife ve ilk halefiyet meselesinin daha sonraki mezhebî hafızalarda yeniden kurulmuş olması, erken olay ile sonraki doktrin arasında ayrım yapmayı gerektirir.

³⁶⁵ Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), erken ridde ve fetih seferleri bölümleri. Donner, askeri hareketliliği merkezî otoritenin yeniden tesisi ve fetihlerin organizasyonuyla birlikte inceler.

³⁶⁶ Mustafa Fayda, “Ömer”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 34 (İstanbul: TDV, 2007), 44-51.

³⁶⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 187-230. Erken halifelikte fetih toplumu, idari merkezler ve siyasî meşruiyet dönüşümü için geniş bağlam.

Boyut	632-661 Döneminde Gözlem	Kanıt / Kod
1. Aidiyet	Ortak İslam/ümme aidiyeti sürer; siyasî bağıllık ayrıca tartışmalı değişken olur.	Çok güçlü
2. Otorite	Peygamberlik sona erer; kamusal otorite halife ve idarî görevlilerde yeniden örgütlenir.	Çok güçlü
3. Karizma	Peygamberlik karizması devredilemez; sahâbî prestiji ve hizmet geçmişi meşruiyet sermayesi olur.	Güçlü
4. Soy/Nesep	Kureyş, Ensar, Benî Hâşim ve kabile aidiyetleri liderlik tartışmalarında etkili fakat tek belirleyici değildir.	Güçlü
5. Silsile/İcazet	Siyasî halefiyette tarikat tipi silsile yok; sahâbe ve rivayet zincirleri bilgi alanında önem kazanır.	Ayrışan alanlar
6. Biat/Üyelik	Biat siyasal seçim/kabul ve bağıllığın başlıca kamusal aracı haline gelir.	Çok güçlü
7. İnisiyasyon	Gizli/dereceli üyelik sistemi yok.	K0
8. Ritüel	Cemaat namazı, cuma ve ortak ibadet birlik göstergesi olmayı sürdürür.	Çok güçlü
9. Eğitim	Sahâbe ve kurrâ yeni merkezlere dağılır; bilgi aktarımı çok merkezli hale gelir.	Güçlü
10. Mekân	Medine yanında Kûfe, Basra, Şam, Fustat vb. yeni düğümler oluşur.	Çok güçlü
11. Ekonomi	Zekât, ganimet/fey, divan ve atıyye merkez-taşra bağıını kurumsallaştırır.	Çok güçlü
12. Dayanışma	Askerî birlikler, kabile ağları, atıyye ve kamu kaynakları yeni dayanışma biçimleri üretir.	Güçlü
13. İç disiplin	Vali, kadı, kumandan ve merkezî emirler; ridde ve fitne disiplin sınırları görünür olur.	Güçlü
14. Sembol/Hafıza	Sakîfe, Ridde, Cemel ve Sıffin sonraki cemaat hafızalarının kurucu olaylarına dönüşür.	Çok güçlü
15. Sınır	Ridde sırasında siyasî-dinî aidiyet sınırı tartışılır; fetihlerle ümmet coğrafyası genişler.	Çok güçlü
16. Gizlilik/Ezoterizm	Kurucu siyasal yapı ezoterik değildir; askerî güvenlik tedbiri ezoterizm sayılmaz.	K0
17. İletişim/Ağ	Elçiler, mektuplar, valiler, hac ve askerî yollar merkez-taşra ağını büyütür.	Güçlü
18. Devlet İlişkisi	Topluluk bizzat devletleşmiş kamusal merkezdir; rakip merkezlerle D6-D7 ilişkileri doğar.	Özel kullanım
19. Halefiyet/Bölünme	Halefiyet usulleri değişkendir; ilk fitne rakip meşruiyet merkezleri oluşur.	Çok güçlü
20. Süreklilik	Dinî çekirdek yüksek süreklilik gösterirken siyasî ve idarî form hızla dönüşür.	Yüksek süreklilik + yüksek dönüşüm

10.35. Sınıflandırma Kararı. Bu dönem tek bir C1-C18 sınıfına yerleştirilmeyecektir. Sınıflandırma “Kurucu Cemaat / Referans Vaka — Peygamberlik Sonrası Kurumsallaşma ve Çok-Merkezlileşme Safhası”dır. Çünkü incelenen şey müstakil bir cemaatin doğuşu değil, İslam ümmetinin kurucu siyasal-sosyal biçiminin peygamber sonrası dönüşümüdür.

Kapalılık K0’dır: siyasal krizler ve askerî güvenlik tedbirleri ezoterik bilgi sistemi değildir. Siyasallaşma kodu bu vaka için özel kullanımla P4’e kadar uzanır; çünkü söz konusu topluluk bizzat egemenlik ve yönetim üretmektedir. Devlet ilişkisi de iki ayrı aktör ilişkisi olmadığı için özel kullanım gerektirir: merkezî kurucu cemaat D3/D7 özellikleri taşıırken ridde ve ilk fitne dönemlerinde rakip merkezler arasında D6-D7 ilişkileri görülür. Bu kodlar teolojik taraf tutma değil, egemenlik ilişkisinin morfolojisidir.

10.36. Bölüm Sonucu: Karizmatik Birlikten Kurumsal ve Çok-Merkezli Ümmete. Hz. Peygamber’in vefatından sonraki ilk otuz yıl, İslam cemaatinin basitçe “aynı yapının yeni liderlerle devamı” değildir. Kurucu peygamberlik otoritesi tekrarlanamaz biçimde sona ermiş; onun çevresinde birleşmiş kamusal işlevler biat, halifelik, maliye, ordu, valilik, yargı, yazılı bilgi koruması ve şehir ağları üzerinden yeniden örgütlenmiştir.³⁶⁸³⁶⁹

Aynı kurumsallaşma, yeni gerilimler de üretmiştir. Coğrafi büyüme yerel merkezleri güçlendirmiş, kabile ağlarını yeni şartlarda yeniden örgütlemiş, Medine’nin tek merkezli sosyal ölçeğini aşmış ve sonunda birbiriyle rekabet eden siyasî meşruiyet alanları doğurmuştur. Bu nedenle erken halifelik, “cemaatten devlete” doğrusal bir başarı hikâyesi veya “ilk günden kaçınılmaz bölünme” hikâyesi olarak değil; kurumlaşma ile çoğullaşmanın aynı anda ilerlediği bir dönüşüm olarak okunmalıdır.³⁷⁰

³⁶⁸ Casim Avcı, “Hilâfet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17 (İstanbul: TDV, 1998), 539-546. Hilâfet, peygamberliğin devamı değil, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslüman toplumun kamusal-siyasi idaresi bağlamında şekillenen kurumdur.

³⁶⁹ Mustafa Fayda, “Ömer”, 47-49. Hz. Ömer devrinde divan, atıyye, valilerin denetimi, yargı ve merkez-taşra haberleşmesi daha belirgin idarî formlar kazanmıştır.

³⁷⁰ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, 3. bs. (London-New York: Routledge, 2016), erken halifelik bölümleri.

ÜÇÜNCÜ KISIM

İLİM HALKALARINDAN DİNÎ AĞLARA

Kurucu dönemden sonra topluluk, henüz kurumsal bir tarikat biçimine bürünmeden, ilim ve aktarım etrafında kümelenir. Bu Kısım, cemaatleşmenin erken ve çoğu zaman gözden kaçan bir biçimini inceler: hoca-talebe bağının, isnadın ve bölgesel ilim çevrelerinin oluşturduğu ağları.

Bölümler coğrafi merkezler boyunca ilerler — Medine ve Mekke'nin köklü çevreleri, Kûfe'nin yoğun dinî-ilmî ağları, Basra ve Şam ile diğer merkezler. Her merkezde topluluğu bir arada tutan şeyin ne olduğu sorulur: ortak bir hoca, ortak bir metin geleneği, ortak bir mekân mı; ve bu bağ nasıl bölgeler arası bir ağa dönüşür.

Ana eksen şudur: silsile ve aktarım, tarikat kurumundan önce gelen ilk “ağ” biçimidir. İlim halkası, ilerleyen Kısımlarda tekkeye ve tarikata evrilecek olan aidiyet-otorite ilişkisinin erken bir prototipidir.

BÖLÜM 11 — MEDİNE İLİM ÇEVRELERİ

Hız. Peygamber'in vefatı ve özellikle Hız. Ali döneminde siyasî merkezin Kûfe'ye taşınması, Medine'nin İslam dünyasındaki merkezî rolünü sona erdirmeydi; rolün niteliğini değıştirdi. Şehir, giderek siyasî başkent olmaktan çok, peygamber hatırasının, sahâbe tecrübesinin, hadis ve fıkıh bilgisinin, kıraat ve fetva pratiğinin yoğunlaştığı bir bilgi merkezi haline geldi. Bu dönüşüm, İslam tarihindeki cemaatleşmenin yeni bir biçimini görünür kılar: üyeliği resmî olmayan, tek bir lider tarafından yönetilmeyen, fakat hoca-talebe ilişkileri, akrabalık, mescid halkaları, ev toplantıları, mektuplaşma ve rivayet zincirleriyle birbirine bağlanan ilmi çevreler.³⁷¹

Bu nedenle bu bölümde “Medine ekolü” ifadesi dikkatle kullanılacaktır. Hicrî I. yüzyılın ortalarında, sonradan Mâlikî mezhebi diye adlandırılacak kurumsal ve doktriner bütünlüğün hazır halde bulunduğı varsayılmayacaktır. İncelenen şey, daha sonra bir hukuk ve hadis geleneğine dönüşecek olan çok merkezli bir şehir ağıdır. Sahâbiler aynı meselelerde her zaman aynı görüşte değildir; tâbiîn halkaları da tek bir kurul veya resmî okul şeklinde çalışmaz. Bununla birlikte şehirde yoğunlaşan ortak hafıza, yerel amel, fetva, rivayet ve öğretim pratikleri zamanla ayırt edilebilir bir Medine ilmi geleneği üretmiştir.³⁷²

11.1. Kaynak ve Kavram Problemi: “İlim Çevresi” Ne Demektir?

Erken Medine'ye “medrese”, “üniversite”, “fakülte” veya bugünkü anlamda “akademik kurum” demek anakronik olur. İlk dönem kaynaklarında öğretim, belirli bir diploma programı ve merkezî müfredat çevresinde değil; mescidde, evlerde, hac mevsiminde, yolculuklarda, kadılık ve fetva pratikleri içinde gerçekleşir. Hoca ile talebe arasındaki ilişki bazen uzun süreli, bazen belirli bir meselenin sorulması kadar kısa olabilir. İsnadlar bu ilişkilerin izlerini taşır; fakat her rivayet zinciri sürekli bir “üyelik” veya kapalı bir cemaat mensubiyeti anlamına gelmez.³⁷³

³⁷¹ Mustafa Sabri Küçükakç, “Medine”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Harry Munt, *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), özellikle Medine'nin erken İslâm'daki kutsal ve ilmi merkezleşmesine ilişkin bölümler.

³⁷² Lena Salaymeb, *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamic Legal Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 136-162; Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal*, 2. bs. (London-New York: RoutledgeCurzon, 2002).

³⁷³ Nebi Bozkurt, “Medrese”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

Bu çalışmada “ilim çevresi” şu asgarî göstergelerle kullanılacaktır: düzenli veya tekrarlanan bilgi aktarımı, tanınabilir bir öğretici/otorite düğümü, birden çok talebe veya râvî, dolaşan bir bilgi repertuarı ve çevrenin şehir dışına uzanan aktarım bağlantıları. Bu ölçüt, Medine’deki sahâbe evlerinden fukahâ-yi seb‘a halkalarına kadar farklı ölçekleri tek kavramsal çerçevede karşılaştırmaya imkân verir; fakat onları tek bir cemaatmış gibi birleştirmez.

11.2. Medine’nin Bilgi Sermayesi: Peygamber Hatırası, Mekân ve İnsan. Medine’nin ilk kuşaklar için ayırt edici avantajı yalnız “kutsal şehir” olması değildi. Hz. Peygamber’in hayatının son on yılına ait mekânlar, uygulamalar ve olayların şahitleri burada yoğunlaşmıştı. Mescid-i Nebevî, Hz. Peygamber’in eşlerinin odaları, kabristanlar, eski savaş alanları ve sahâbe haneleri, yazılı metnin yanında yaşayan hafızanın da taşıyıcılarıydı. Bu durum, şehirdeki hukukî ve dinî bilginin önemli kısmının “ne söylendi?” sorusuyla birlikte “burada nasıl uygulanmıştı?” sorusu etrafında oluşmasını kolaylaştırdı.³⁷⁴

Bununla birlikte şehir, sahâbenin tamamını elinde tutmadı. Fetihler ve idarî görevler yüzünden çok sayıda sahâbî Kûfe, Basra, Şam, Mısır ve başka merkezlerle yerleşti. Medine’nin ilmî kimliği bu dağılma sayesinde zayıflamakla kalmadı; aynı zamanda bölgesel ağların “merkezlerinden biri” haline geldi. Medineli bir tâbiî, Irak veya Şam’dan gelen biriyle karşılaşabilir; Medine’de öğrenilen rivayet Mısır’a, Kûfe’ye veya Hicaz dışına taşınabilirdi.³⁷⁵

11.3. Mescid-i Nebevî: Ortak Mekân, Çoklu Halkalar. Mescid-i Nebevî, siyasî karar, ibadet ve toplumsal buluşma mekânı olmasının yanında, Hz. Peygamber sonrasında da bilgi aktarımının en görünür kamusal düğümüydü. Burada tek bir “resmî ders” yoktu; farklı sahâbîler ve tâbiîn âlimleri, zaman içinde kendi halkalarını oluşturabiliyordu. Mescid, dersin mülkiyetini tek bir aile veya gruba bırakmayan ortak bir kamusal alan sunuyor; şehir dışından gelenlerin de âlimlere ulaşmasını kolaylaştırıyordu.³⁷⁶

³⁷⁴ Harry Munt, *The Holy City of Medina, erken kutsal coğrafya ve peygamber mirası bölümleri*; Munt, “The Prophet’s Inheritance: Medina’s Emergence as a Holy City in the First–Third/Seventh–Ninth Centuries”, aynı eser içinde.

³⁷⁵ M. Yaşar Kandemir, “Fıkıb”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Harry Munt, *Universalism and Regionalism in the Early Islamic World: The Beginnings of Local History-Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2026), 237-323.

³⁷⁶ Ibn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr Sâdir, 1968), *Medineli sahâbe ve tâbiîn tabakaları*; Cengiz Kallek, “Kâsim b. Muhammed b. Ebû Bekir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

Mescid merkezli eğitim, ileride kurumsal medresede görülecek sabit kadro, maaş, bina ve vakıf sisteminden farklıydı. Bunun gücü, düşük giriş eşiği ve kişisel otoritenin doğrudan görünür oluşuydu; zayıflığı ise bilgi aktarımının büyük ölçüde kişilere bağımlı kalmasıydı. Bu yapı, “cemaatleşme” bakımından kapalı üyelikten ziyade açık halka modeline yakındır: çevrenin sınırı, çoğunlukla kimin kimin dersine devam ettiği ve hangi rivayetleri taşıdığı üzerinden görünür hale gelir.

11.4. Evler de İlim Mekânıydı: Kamusal Mescid ile Özel Hane Arasında. Medine’de ilim yalnız mescidde üretilmedi. Hz. Peygamber’in eşlerinin ve sahâbe ailelerinin evleri, özellikle aile hayatı, ibadet ayrıntıları, kadınlara ilişkin hükümler ve Hz. Peygamber’in özel hayatına dair bilginin aktarımında vazgeçilmezdi. Ev, kamusal halkadan daha seçici bir erişim mekânı olabilir; fakat bu seçicilik ezoterik veya gizli öğretim anlamına gelmez. Mahremiyet, akrabalık ve cinsiyet düzeni, bilginin hangi kanaldan aktarılacağını şekillendiriyordu.³⁷⁷

Bu yapı, aileyi aynı zamanda bir bilgi arşivi haline getirdi. Urve b. Zübeyr’in teyzesi Hz. Âişe’den, Kâsım b. Muhammed’in ailesi ve Hz. Âişe çevresinden, Amre bint Abdurrahman’ın doğrudan Hz. Âişe’den yoğun biçimde bilgi alması, hane ile ilmî ağ arasındaki geçişkenliği gösterir. Akrabalık burada otomatik ilmî otorite yaratmaz; fakat güven, erişim ve uzun süreli gözlem fırsatı sağlayarak bilgi aktarımını kolaylaştırır.³⁷⁸

11.5. Hz. Âişe’nin Evi: Kadın-Erkek Öğrencilerin Kesiştiği Düğüm. Hz. Âişe, Medine ilim çevrelerinin en önemli düğümlerinden biridir. Onun evi, kadınların ve erkeklerin soru sorabildiği, hadis, fıkıh, ibadet, aile hayatı, tıp, şiir ve Arap dili gibi farklı alanlarda bilgi talep ettiği bir merkez olarak görünür. Şehir dışından mektupla soru sorulması ve hac mevsiminde farklı bölgelerden gelenlerin kendisine başvurmaları, bu çevrenin fizikî Medine sınırını aşan bir haberleşme ağı kurduğunu gösterir.³⁷⁹

³⁷⁷ Buhârî ve Müslim’de Hz. Âişe, Ümmü Seleme ve diğer ezvâc-ı tâbirâtın gelen rivayetleri; Mustafa Fayda, “Âişe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

³⁷⁸ İrfan Aycan, “Urve b. Zübeyr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Abdullab Aydın, “Amre bint Abdurrahman”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

³⁷⁹ Mustafa Fayda, “Âişe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, özellikle eğitim-öğretim faaliyetleri; Bedreddin ez-Zerkeşi, el-İcâbe li-irâdi me’s tedrekethu Âişe ‘ale’s-sahâbe, nşr. Saîd el-Afgânî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1970).

Hız. Âiſe'nin ilmî rolü, yalnız rivayet sayısıyla açıklanamaz. Diğer sahâbîlerin bazı rivayet ve yorumlarına itiraz etmesi, aktarılan bilgiyi karşılaştırması ve bağlamlandırması, erken ilim çevrelerinde otoritenin salt “çok rivayet”ten ibaret olmadığını gösterir. Bilginin tenkidi, hatırlama biçimi ve doğrudan gözlem imkânı da otorite üretmektedir. Bu nedenle onun çevresi, ileride kadın ilim ağlarını değerlendirirken temel referans vakalardan biri olacaktır.³⁸⁰

11.6. Zeyd b. Sâbit: Yazı, Kur'an, Ferâiz ve Kamusal Bilgi. Zeyd b. Sâbit'in Medine'deki otoritesi birden çok alana dayanıyordu: vahiy kâtipliği tecrübesi, Kur'an malzemesinin toplanması ve mushaf çoğaltımı süreçlerindeki rolü, ferâiz bilgisi ve hukukî meselelerde başvuru olan sahâbîlerden biri oluşu. Bu çoklu uzmanlık, erken dönemde ilmî çevrelerin disiplinlere kesin biçimde ayrılmadığını gösterir. Aynı kişi metin, miras hukuku, fetva ve kamusal görevler arasında dolaşabilir.³⁸¹

Zeyd'in oğlu Hârice b. Zeyd'in daha sonra fukahâ-yi seb'a arasında sayılması, Medine'de ilmin aile içinde aktarılabildiğini; fakat bunun yalnız biyolojik miras değil, hocalık-talebelik ve şehir çevresinin tanınmasıyla meşruiyet kazandığını gösterir. Bu tür aile süreklilikleri, sonraki yüzyıllardaki “âlim aileleri”nin erken öncülleridir.³⁸²

11.7. Abdullah b. Ömer: Rivayetden Yaşayan Sünnet Tasavvuruna. Abdullah b. Ömer'in Medine ilmî hafızasındaki yeri, yalnız çok hadis rivayet etmesiyle sınırlı değildir. Hız. Peygamber'in fiillerini ve mekânsal pratiklerini titizlikle takip ettiği yönündeki rivayetler, onun çevresinde “davranışın aktarımı”nı da önemli hale getirir. Bu tür otorite, yazılı metnin yanında beden, ibadet biçimi ve şehir hafızasını bilgi taşıyıcısına dönüştürür.³⁸³

İbn Ömer'den oğlu Sâlim ile âzatlısı Nâfi'e uzanan aktarım, Medine'nin en etkili rivayet hatlarından birini oluşturmuştur. Daha sonraki hadis otoritelerinin “Mâlik – Nâfi' – İbn Ömer” zincirine yüksek değer atfetmesi, bir hane/velâ ilişkisinin nasıl uzun vadeli isnad prestijine dönüştüğünü gösterir. Bununla

³⁸⁰ Zerkęi, *el-İcâbe li-irâdi mâ istedreketbü Âiſe ale's-sahâbe*; ayrıca bk. Sofia Rehman, *Gendering the Hâdiþ Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of the Believers* (Oxford: Oxford University Press, 2024), özellikle 17–51.

³⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât, II ve Medineli sahâbe tabakaları*; Bünyamin Erul, “Zeyd b. Sâbit”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

³⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakât, VII, Medineli tâbiin*; “Hârice b. Zeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

birlikte sonraki “altın zincir” değerlendirmeleri, I. yüzyılın aktörlerine aynı terminolojiyle geri taşınmamalıdır.³⁸⁴

11.8. Ebû Hüreyre ve Geniş Râvi Ağı. Ebû Hüreyre’nin Medine’deki rolü, erken hadis dolaşımının ölçeğini göstermesi bakımından önemlidir. Ondan rivayet edenler yalnız Hicaz’da kalmamış; farklı şehirlerde kadılık ve ilim faaliyetlerinde bulunan çok sayıda isim onun haberlerini taşımıştır. Bu durum, Medine’nin yerel bir bilgi deposu olmaktan ziyade insan hareketliliği sayesinde bölgesel ağlara kaynaklık ettiğini gösterir.³⁸⁵

Ebû Hüreyre örneği aynı zamanda rivayet miktarı ve hafıza meselesinin erken dönemde tartışmaya açık olduğunu hatırlatır. Bu eserde râviler “tarafsız kayıt cihazı” gibi sunulmayacak; sosyal konumları, hocaları, öğrencileri, eleştirilme biçimleri ve sonraki hadis tenkidi içindeki değerlendirmeleri birlikte ele alınacaktır. İlim çevresi, yalnız bilgi üreten değil, bilginin güvenilirliği üzerinde de rekabet eden bir alandır.

11.9. Ümmü Seleme, Hafsa ve Kadın Sahâbîlerin Bilgi Kanalları. Medine’nin kadın ilmî hafızası Hz. Âişe ile sınırlı değildi. Ümmü Seleme ve Hafsa başta olmak üzere Hz. Peygamber’in eşleri, aile hukuku, ibadet, kadınların dinî hayatı ve peygamber uygulamalarına ilişkin rivayetlerin taşınmasında önemli kaynaklardı. Bu kanalların önemli kısmı daha sonraki erkek râviler aracılığıyla görünür hale gelse de, ilk bilgi düğümünün kadın hanelerinde olduğu unutulmamalıdır.³⁸⁶

Bu durum, cemaatleşme tarihi açısından iki sonucu ortaya çıkarır. Birincisi, kamusal mescid halkası bütün bilgi türlerini tek başına taşıyamaz. İkincisi, cinsiyetle ayrılmış sosyal mekânlar bilgi dolaşımını bütünüyle durdurmaz; aksine belirli uzmanlık ve erişim kanalları oluşturabilir. Amre bint Abdurrahman’ın Hz. Âişe’den aldığı miras, bu sürekliliğin tâbiîn dönemindeki en güçlü örneklerinden biridir.

³⁸³ *İbn Sa’id, et-Tabakât, IV; Zebebi, Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’, III, Abdullah b. Ömer biyografisi; M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Ömer b. Hattâb”, TDV İslâm Ansiklopedisi.*

³⁸⁴ *“Sâlim b. Abdullah b. Ömer” ve “Nâfi’ (Tâbiîn Âlimi)”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm; Zebebi, Siyer, V-VI, ilgili biyografiler.*

³⁸⁵ *M. Yaşar Kandemir, “Ebû Hüreyre”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Sa’id, et-Tabakât, IV.*

³⁸⁶ *İbn Sa’id, et-Tabakât, VIII; “Ümmü Seleme” ve “Hafsa”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.*

11.10. Sahâbeden Tâbiûne: Otoritenin Nesiller Arası Devri. Sahâbenin yaşlanması ve vefatıyla Medine’de ilmî otoritenin ikinci kuşağa geçişi, Bölüm 10’da incelenen siyasî halefiyet probleminden farklı bir mekanizma izledi. Burada tek bir “ilim halifesi” seçilmedi. Bir sahâbînin bilgisi birden çok öğrenciye, bir tâbiûnin bilgisi birden çok hoca hattından gelen malzemeye dayanabiliyordu. Böylece otorite parçalı, çoğul ve uzmanlaşmaya açık biçimde dağıldı.³⁸⁷

Bu ağ yapısı, ileride tarikat silsilesinden önemli ölçüde farklıdır. Bir tâbiû aynı anda Hz. Âişe, İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit veya Ebû Hüreyre gibi farklı sahâbîlerden ders alabilir. Tek çizgili bir manevî soy yerine çok kaynaklı ilmî isnad ortaya çıkar. Bununla birlikte bazı aile ve hoca-talebe hatlarının olağanüstü itibarı, belirli ağların diğerlerinden daha görünür hale gelmesine yol açmıştır.

11.11. Fukahâ-yi Seb’a: Gerçek Bir “Yedi Kişilik Cemaat” mıydı? Medine tâbiûn geleneğinin en meşhur etiketi “fukahâ-yi seb’a”dır. Kaynaklar Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr ve Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe üzerinde büyük ölçüde birleşirken yedinci isimde Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman veya Sâlim b. Abdullah gibi farklı isimler zikredilir. Bu ihtilaf, ifadenin sabit üyelik kartına sahip bir örgütü göstermediğinin ilk işaretidir.³⁸⁸

Dolayısıyla “yedi fakih” bu eserde C1 türünde ilmî otorite kümelenmesini adlandıran tarihsel bir şöhret etiketi olarak kullanılacak; kapalı bir cemaat, düzenli kurul veya tek programlı okul olarak sunulmayacaktır. Terimin erken kullanımı hakkında deliller bulunsa da, Medine ulemasının bu yedi isimden ibaret olmadığı açıktır. Onların önemi, şehirdeki fetva ve rivayet otoritesinin belirli isimlerde yoğunlaşmasını göstermeleridir.³⁸⁹

11.12. Saîd b. Müseyyeb: İlmî Otorite ile Siyasî Mesafe. Saîd b. Müseyyeb, tâbiûn Medinesi’nde fikhî otoritenin en güçlü isimlerinden biri olarak tasvir edilir. Hz. Ömer’in kararlarını ve ilk halifeler döneminin uygulamalarını öğrenmeye özel önem vermesi, onun bilgisinin yalnız hadis cümlelerinden değil, kamusal karar ve şehir hafızasından da beslendiğini gösterir. Mescid-i

³⁸⁷ M. Yaşar Kandemir, “Ebl-i Hadîs”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; fıkıh tarihçiliğinde Medine’nin sahâbe-tâbiûn aktarım hatları için ayrıca Dutton, *Origins of Islamic Law*.

³⁸⁸ Nebi Bozkurt, “Fukahâ-yi Seb’a”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. XIII, s. 214-215 ve elektronik sürüm; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, Medineli tâbiûn tabakaları.

³⁸⁹ Bozkurt, “Fukahâ-yi Seb’a”; Lena Salaymeh, *The Beginnings of Islamic Law, “seven jurists” ve bölgesel hukuk gelenekleri tartışması*.

Nebevî'deki konumu ve kendisine danışılması, ilmî otoritenin resmî makam dışında da toplumsal güç üretebildiğini ortaya koyar.³⁹⁰

Saîd'in Emevî yöneticileriyle ilişkisi, devlet–ilim çevresi ekseninin klasik örneklerinden biridir. Medine valisi Ömer b. Abdülazîz'in ona danıştığı; buna karşılık Abdülmelik'in oğulları için alınan veliahtlık biatını reddetmesi üzerine baskı gördüğü aktarılır. Aynı âlimin devlet tarafından danışılan bir otorite ve başka bir siyasî meselede cezalandırılan muhalif olabilmesi, D-kodlarının “cemaat-devlet ilişkisi”ni tek bir sabit etikete indirgeyemeyeceğini gösterir.³⁹¹

11.13. Urve b. Zübeyr: Hane Hafızasından Siyer ve Hadise. Urve b. Zübeyr, hem fukahâ-yi seb'a içinde hem erken siyer-megâzî aktarımında özel bir konuma sahiptir. Teyzesi Hz. Âişe'ye yakınlığı, Zübeyrî aile hafızası ve çok sayıda sahâbiyle kurduğu temas, onu farklı bilgi kanallarını birleştiren bir düğüm haline getirdi. Onun rivayetleri, sonraki siyer yazıcılığının temel malzemeleri arasında yer almıştır.³⁹²

Urve'nin ağ modeli, siyasî akrabalık ile ilmî tavrın özdeş olmadığını da gösterir. Kardeşi Abdullah b. Zübeyr Emevîlere karşı halifelik iddiasında bulunurken Urve esas olarak ilmî kimliğiyle öne çıkmıştır. Aile, aynı anda siyasî ve ilmî iki ayrı ağ üretebilir; bir kardeşin siyasî projesi diğerinin ilmî çevresini otomatik olarak “parti”ye dönüştürmez.

11.14. Kâsım b. Muhammed: Ebû Bekir Hanesinden Mescid Halkasına. Hz. Ebû Bekir'in torunu Kâsım b. Muhammed, aile itibarı ile ilmî otoritenin kesiştiği fakat birbirine indirgenemediği örneklerden biridir. Hz. Âişe çevresinden yoğun biçimde yararlanmış, Mescid-i Nebevî'de ders halkası kurmuş ve bilmediği meselelerde görüş belirtmekten kaçınmasıyla anılmıştır. Bu tutum, erken fakih kimliğinin “her soruya cevap veren lider” modelinden farklı olduğunu gösterir.³⁹³

³⁹⁰ M. Yaşar Kandemir, “Saîd b. Müseyyeb”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Zehebî, Siyer, IV, Saîd b. Müseyyeb biyografisi.

³⁹¹ Kandemir, “Saîd b. Müseyyeb”, özellikle Abdülmelik ve Ömer b. Abdülazîz ile ilişkiler; İbn Sa'd ve Zehebî'de ilgili rivayetler.

³⁹² İrfan Aycan, “Urve b. Zübeyr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm; M. Mustafa el-A'zamî, Maghâzî Rasûl Allâh li-'Urwa b. al-Zubayr, Riyad 1981.

³⁹³ Cengiz Kallek, “Kâsum b. Muhammed b. Ebû Bekir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Zehebî, Siyer, V.

Kâsım'ın çevresinden sonraki kuşaklara uzanan hatlar, Medine bilgisinin Mâlik öncesinde zaten çok katmanlı olduğunu gösterir. Onu yalnız “Mâlikîliğe giden zincirin halkası” olarak okumak teleolojik olur; kendi döneminde Kâsım, bağımsız fetva ve rivayet otoritesidir. Sonraki mezhep hafızası, bu otoriteleri seçerek kendi soyağacına dahil etmiştir.

11.15. Hârice b. Zeyd: Uzmanlığın Aile İçinde Devamı. Hârice b. Zeyd, babası Zeyd b. Sâbit'ten gelen ferâiz ve kamusal hukuk mirasının tâbiîn kuşağında devamına örnektir. Onun Medine valisi Ömer b. Abdülazîz'in danışma çevresindeki fakihler arasında anılması, ilmî uzmanlığın yönetimle doğrudan temas ettiği alanı gösterir. Bu temas, devlet memurluğu ile bağımsız ilmî otorite arasındaki sınırın her zaman keskin olmadığını hatırlatır.³⁹⁴

Hârice örneğinde önemli olan, bir “âlim ailesi”nin yalnız soy bağıyla değil, belirli uzmanlıkların, metinlerin ve hüküm tecrübesinin aktarımıyla oluşmasıdır. Bu yapı ileride şehirlerde görülecek kadı ve müftü ailelerinin erken bir öncülü olarak değerlendirilebilir; ancak henüz kapalı bir meslek loncası değildir.

11.16. Süleyman b. Yesâr: Mevâlî Kökeninden Şehrin Üst Düzey Fakihliğine. Süleyman b. Yesâr, Medine ilim çevrelerinin sosyal geçirgenliğini anlamak bakımından özel önem taşır. Mevâlî kökenli bir âlimin şehrin en üst fıkıh otoriteleri arasında sayılması, ilmî sermayenin kabile ve aristokrat soyla bütünüyle sınırlı olmadığını gösterir. Hadis ve fıkıh bilgisi, uzun süreli öğrenim ve güvenilirlik, yeni bir statü üretme kapasitesine sahipti.³⁹⁵

Bu olgu, “cemaatleşme”nin toplumsal hareketlilik boyutunu gösterir. İlim halkası, kimi durumlarda doğuştan elde edilemeyen bir otorite alanına giriş imkânı sunar. Bununla beraber mevalînin yükselişi her türlü sosyal eşitsizliğin ortadan kalktığı anlamına gelmez; fakat şehir ilmî ağının otorite ölçütlerini kısmen yeniden tanımladığını gösterir.

11.17. Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe: Çoklu Sahâbe Kaynaklarını Birleştirmek. Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, çok sayıda sahâbiden bilgi alan ve Medine tâbiîn çevresinde fetva-hadis otoritesi kazanan isimlerdendir. Bu tür biyografiler, ikinci kuşağın tek bir “kurucu hoca” etrafında örgütlenmediğini

³⁹⁴ “Hârice b. Zeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm; “Şâra”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ömer b. Abdülazîz'in Medine'deki fakihler danışma kurulu bölümü.

³⁹⁵ “Süleyman b. Yesâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Sa'd, et-Tabakât, VII.

gösterir. İlim, farklı sahâbe hafızalarının kesiştiği kişisel repertuvarlarda birikmekteydi.³⁹⁶

Ubeydullah'ın sonraki âlimler üzerindeki etkisi, Medine'nin "çoğul kaynak – yoğun düğüm – yeniden dağıtım" modelini açıklar. Bir âlimin otoritesi, yalnız kimin öğrencisi olduğuyla değil, farklı kanalları karşılaştırabilme ve güvenilir biçimde sonraki kuşağa taşıma kapasitesiyle de belirlenir.

11.18. Yedinci Fakih İhtilafı: Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme ve Sâlim. Fukahâ-yi seb'anın yedinci ismi konusundaki farklı listeler metodolojik olarak değerlidir. Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Sâlim b. Abdullah gibi isimlerin farklı kaynaklarda bu konuma yerleştirilmesi, sonradan yapılan "kanonik yedi" tasnifinin şehirdeki gerçek ilmî çoğulluğu tam olarak yansıtmadığını gösterir.³⁹⁷

Bu nedenle ana envanterde "fukahâ-yi seb'a" ayrı bir tarihsel etiket olarak kaydedilecek; fakat Medine C1 ilmî çevrelerinin tümü bu yedi kişiye indirgenmeyecektir. Aynı dönemde Kabîsa b. Züeyb, Ebân b. Osman, Nâfi', Amre bint Abdurrahman ve başka otoriteler de bilgi ağının parçasıdır.

11.19. Amre bint Abdurrahman: Kadın Tâbiî Otoritesinin Kurumsal Hafızaya Girişi. Amre bint Abdurrahman, Hz. Âişe'nin bilgisini sonraki kuşağa taşıyan en önemli isimlerdendir. Cerh-ta'dîl geleneğinde yüksek güvenilirlik atfedilmesi ve hem erkek hem kadın öğrenciler üzerinden rivayetlerinin yayılması, kadın ilmî otoritesinin erken dönemde istisnâî bir "özel alan bilgisi"ne sıkıştırılamayacağını gösterir.³⁹⁸

Daha da önemlisi, Ömer b. Abdülazîz'in hadislerin toplanmasına yönelik emrinde Amre'nin rivayetlerinin özellikle yazılmasının istenmesi, bir kadın âlimin bilgisinin devlet destekli tedvin projesinin kaynakları arasına girdiğini gösterir. Burada devlet, ilmî otoriteyi üretmekten çok, şehirde zaten tanınmış olan otoriteyi seçip yazılı korumaya yönelmektedir.³⁹⁹

³⁹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât, Medineli tâbiîn*; M. Yaşar Kandemir, "Ebl-i Hadîs", TDV İslâm Ansiklopedisi, Medine'nin tâbiîn kuşağına dair liste ve aktarım hatları.

³⁹⁷ Nebi Bozkurt, "Fukahâ-yi Seb'a"; "Sâlim b. Abdullah b. Ömer", TDV İslâm Ansiklopedisi; İbn Sa'd, *et-Tabakât*.

³⁹⁸ Abdullah Aydın, "Amre bint Abdurrahman", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 480-481.

³⁹⁹ Aydın, "Amre bint Abdurrahman"; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm* (Dımaşk, 1949), ilgili rivayetler.

11.20. Mevâlî ve Bilgi Yoluyla Statü Üretimi. Süleyman b. Yesâr, Nâfi⁴⁰⁰ ve diğer mevâlî kökenli âlimlerin yükselişi, Medine ilim çevresinin yalnız Kureyş ve Ensar eşrafının uzantısı olmadığını gösterir. Erken İslam toplumunda velâ ilişkileri sosyal hiyerarşiyi bütünüyle ortadan kaldırmamış olsa da, hadis ve fıkıh bilgisi yeni statü kanalları açmıştır. Bu yön, Basra ve Kûfe gibi merkezlerde daha da görünür hale gelecektir.⁴⁰⁰

Cemaat sosyolojisi açısından bu, “bilgi sermayesi”nin aidiyet içinde yeni bir hiyerarşi kurabildiğini gösterir. Soy, kabile ve zenginlik önemini sürdürürken, doğru rivayet bilmek, fetvada güvenilir olmak ve tanınmış hocalardan öğrenmek de bağımsız prestij kaynaklarına dönüşür.

11.21. Aile ve Râvi Ağları: Hane Bir “Mikro Kurum”a Dönüşebilir mi? Medine’de bazı aileler birkaç nesil boyunca râvi ve fakih üretmiştir: Zübeyrîler, Ebû Bekir ailesinin Kâsım kolu, Ömer ailesinin İbn Ömer–Sâlim hattı, Zeyd b. Sâbit–Hârice hattı ve Amre bint Abdurrahman’ın çocuk-torun çevresi bunun örnekleridir. Bu aile sürekliliği, fizikî arşivden çok yakın erişim, ortak hafıza, güven ve sürekli sohbet imkânı üretmiştir.⁴⁰¹

Buna rağmen “âlim aile”yi kapalı hanedanla karıştırmamak gerekir. Dışarıdan talebeler bu ağlara girebilmiş, mevâlî kökenli isimler en yüksek otoriteler arasında yer almış ve aynı ailenin bütün mensupları aynı ilmî itibarı taşımamıştır. Dolayısıyla hane, bilgiye erişimi kolaylaştıran mikro kurumdur; tek başına meşruiyet üretmez.

11.22. İsnad: Bilginin Sosyal Haritası. İsnad, yalnız hadislerin teknik güvenilirlik aracı değil, aynı zamanda erken ilim çevrelerinin sosyal haritasını kısmen görünür kılan bir veridir. Kim kimden rivayet ediyor, hangi aileler ve şehirler arasında bağlantı kuruluyor, hangi isimler çok sayıda zincirin düğümünde yer alıyor gibi sorular, cemaat ağlarının nicel ve nitel incelemesine imkân verir.⁴⁰²

Ancak isnadı doğrudan “örgüt üyelik listesi”ne çevirmek hatalıdır. Bir rivayet ilişkisi kısa karşılaşmadan, mektuplaşmadan, aile içi aktarımdan veya uzun

⁴⁰⁰ M. Yaşar Kandemir, “Fıkıb”, TDV İslâm Ansiklopedisi; “Nâfi” (Tâbiin Âlimi) ve “Süleyman b. Yesâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁴⁰¹ Urve, Kâsım, Sâlim, Hârice ve Amre maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi; İbn Sa’d, et-Tabakât, Medine biyografileri.

⁴⁰² “İsnad”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), metodolojik tartışmalar; Harald Motzki’nin isnad-metin analizi çalışmalarıyla karşılaştırılmalıdır.

sürekli öğrencilikten doğmuş olabilir. Bu nedenle bu eserde isnad, biyografi, seyahat bilgisi ve tarihsel bağlamla birlikte okunacaktır.

11.23. Fetva: Açık Başvuru ve Dağıtılmış Otorite. Medine ilmî çevrelerinin toplumsal etkisinin başlıca kanallarından biri fetvadır. Sorular, yalnız mahkeme önüne gelen uyuşmazlıklardan değil, gündelik ibadet, aile, miras, ticaret ve ahlâk problemlerinden doğuyordu. Fetva veren âlim, devletin atadığı kadı olmak zorunda değildi. Böylece resmî yargı ile toplumsal ilmî otorite aynı şehirde yan yana işleyebiliyordu.⁴⁰³

Bu dağıtılmış yapı, tek bir merkezî dogmatik kurulun yokluğunu açıklar. Aynı meselede farklı sahâbî veya tâbiî görüşleri varlığını sürdürebilir. Medine geleneğinin oluşması, ihtilafların bütünüyle ortadan kalkması değil; belirli görüş ve uygulamaların şehir hafızasında daha güçlü dolaşıma girmesi anlamına gelir.

11.24. “Amel-i Ehl-i Medine”nin Tarihsel Zemini. Daha sonra Mâlikî hukuk düşüncesinde güçlü bir kavrama dönüşecek “amel-i ehl-i Medine”nin tarihsel zemini, şehrin peygamber uygulamasına yakınlığı, sahâbe ve tâbiîn sürekliliği ve tekrar eden yerel pratiklerdir. Fakat I. yüzyıldaki her Medinelî âlimin bilinçli bir usûl teorisi içinde “Medine ameli delildir” formülünü kullandığını varsaymak doğru değildir.⁴⁰⁴

Bu eser, “yerel pratik” ile “sonraki usûl ilkesi”ni iki ayrı katman olarak izleyecektir. İlk katmanda şehirde tekrarlanan uygulamalar, kadı ve fakih kararları, sahâbe hafızası ve ibadet pratikleri vardır. İkinci katmanda Mâlik ve sonraki Mâlikîler bu malzemeyi hukuk teorisi içinde konumlandırır. Böylece mezhep tarihini geriye doğru projekte etmeden süreklilik de görülebilir.

11.25. Hadis Yazımı: Şifahî ve Yazılı Aktarım Birbirinin Rakibi miydi? Erken hadis aktarımını “önce tamamen sözlüydü, sonra bir anda yazıya geçti” biçiminde anlatmak yetersizdir. Sahîfeler ve bireysel yazımlar erken dönemde mevcuttu; bunun yanında ezber, dinleme, tekrar ve yüz yüze rivayet

⁴⁰³ “Fetva” ve “Fıkıh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

⁴⁰⁴ “Amel-i Ehl-i Medine”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law, özellikle Medinan ‘amal tartışması; Umar F. Abd-Allah, Mâlik’s Concept of ‘Amal in the Light of Mâlikî Legal Theory* (PhD diss., University of Chicago, 1978).

belirleyici olmaya devam etti. Yazının artması, sözlü öğretimin sona ermesi değil, onu destekleyen yeni bir hafıza teknolojisinin güçlenmesi anlamına gelir.⁴⁰⁵

Medine bu geçişte özel bir laboratuvarıdır. Hz. Âişe'ye mektupla sorular, Urve'nin yazılı malzemeleri, Amre'nin rivayetlerinin toplanması, Zührî'nin tedvin faaliyeti ve daha sonraki Muvatta' geleneği, sözlü-yazılı ikiliğinin yerine karma bir aktarım ekolojisi koymayı gerektirir.

11.26. Ömer b. Abdülazîz'in Medine Valiliği: Ulema ile İdare Arasında Şûra. Ömer b. Abdülazîz'in Medine valiliği, devlet ile yerel ilim çevresi arasındaki kurumsal temasın dikkat çekici örneklerinden biridir. Kaynaklarda, göreve başladığında Medineli on fakihî danışma çevresine aldığı ve işleri onların görüşleriyle yürütme iradesini bildirdiği aktarılır. Bu, ulemayı devlet hiyerarşisine tamamen dahil etmekten çok, yerel meşruiyet ve uzmanlığı yönetim kararına bağlayan bir danışma modelidir.⁴⁰⁶

Bu modelin önemi, ileride sıkça karşılaştığımız “devlet uleması – bağımsız ulema” ikiliğinin erken döneme mekanik biçimde uygulanamayacağını göstermesidir. Aynı âlim, bir valinin danışmanı olabilir; başka bir halifenin siyasî talebine karşı çıkabilir. İlişki kişiye, meseleye ve zamana göre değişebilir.

11.27. Devlet Destekli Tedvin: Ebû Bekir b. Hazm, Amre ve Zührî. Ömer b. Abdülazîz'in halifeliği döneminde hadislerin kaybolması endişesiyle yazılı biçimde toplanmasına yönelik resmî teşebbüs, Medine ağları ile merkezî iktidarın kesiştiği bir başka eşiği oluşturur. Medine valisi ve kadısı Ebû Bekir b. Hazm'a, özellikle Hz. Peygamber'in hadisleri ve Amre bint Abdurrahman gibi güvenilir kaynakların rivayetlerini derleme yönünde emirler gönderildiği aktarılır.⁴⁰⁷

Burada devletin rolü iki yönlüdür. Bir yandan dağınık bilgiye korunma ve çoğaltma kapasitesi sağlar; diğer yandan hangi bilginin derlenmeye değer sayıldığı üzerinde seçici etki oluşturabilir. Bu nedenle “devlet tedvini” ne bütünüyle siyasî manipölasyon ne de tamamen nötr arşivleme olarak varsayılmalıdır. Her somut emir, seçilen âlimler ve ortaya çıkan metinler ayrı ayrı incelenmelidir.

⁴⁰⁵ Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam*; Michael Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, *Arabica* 44/4 (1997): 437-530; “Kitâbet” ve “Tedvin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

⁴⁰⁶ “Şûra”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Sa'd, *et-Tabakât ve Ömer b. Abdülazîz biyografileri*.

⁴⁰⁷ “Tedvin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Abdullah Aydınlı, “Amre bint Abdurrahman”; “Ebû Bekir b. Hazm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

11.28. İbn Şihâb ez-Zühri: Medine Ağından Saray ve Bölgelere. İbn Şihâb ez-Zühri, Medine tâbiîn mirasının devlet merkezine ve daha geniş coğrafyaya taşınmasında kilit bir figürdür. Saîd b. Müseyyeb, Urve, Kâsım, Amre ve başka Medineli otoritelerden bilgi almış; Emevî halifeleriyle temas etmiş; öğrencileri aracılığıyla rivayetleri Şam, Yemen, Hicaz ve başka bölgelere yayılmıştır. Onun biyografisi, yerel ilim çevresi ile imparatorluk ölçeğindeki haberleşme arasında geçişi temsil eder.⁴⁰⁸

Zühri'nin sarayla ilişkisi modern literatürde tartışmalı değerlendirmelere konu olmuştur. Bu kitapta devletle temas tek başına “bağımlı âlim” hükmü için yeterli sayılmayacak; hangi görev, hangi emir, hangi rivayet ve hangi dönemde ne ölçüde etkilenme bulunduğu ayrı delillerle gösterilecektir. Aynı şekilde sonradan oluşmuş mezhebî veya oryantalist şemalar biyografiye otomatik olarak uygulanmayacaktır.⁴⁰⁹

11.29. Saîd b. Müseyyeb Örneğiyle Siyasî Muhalefet ve İlmî Özerklik. Medine âlimlerinin devletle ilişkisi yalnız danışma ve tedvin desteğinden ibaret değildir. Saîd b. Müseyyeb'in veliahtlık biatına karşı çıkışı ve uğradığı baskılar, ilmî prestijin siyasî itiraz kapasitesi üretebildiğini gösterir. Bu kapasitenin kaynağı, silahlı güç veya bürokratik makam değil; şehir içinde tanınan dinî-ahlâkî otoritedir.⁴¹⁰

Ancak buradan “Medine uleması Emevî muhalefet bloğuydu” sonucu çıkarılamaz. Aynı şehirde devletle yakın çalışan, kadılık veya valilik yapan, saraya giden veya siyasetten uzak duran âlimler bulunur. İlmiye alanı henüz tek kurumsal sınıf değildir; dolayısıyla devletle ilişki bireysel ve ağ temelli çeşitlilik gösterir.

11.30. Harre Sonrası Medine: Şiddet, Hafıza ve İlmî Süreklilik. 63/683 Harre Vak'ası, Medine'nin siyasî ve toplumsal hafızasında derin bir kırılmadır. Şehir halkının Emevî yönetimine karşı ayaklanması ve ardından yaşanan askerî bastırma, sahâbe çocukları ve tâbiîn çevrelerinin siyasetle ilişkisini

⁴⁰⁸ Halit Özkan, “Zühri”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Zebebi, Siyer, V, Zühri biyografisi.

⁴⁰⁹ Zühri'nin Emevîlerle ilişkisine dair klasik biyografik malzeme için Zebebi, Siyer, V; modern badî tarihçiliğindeki farklı okumalar için Harald Motzki (ed.), *Hadith: Origins and Developments* (Aldershot: Ashgate, 2004).

⁴¹⁰ Kandemir, “Saîd b. Müseyyeb”; Zebebi, Siyer, IV.

etkiledi. Fakat ilmî hayat bütünüyle sona ermedi; aksine sonraki on yıllarda fukahâ-yi seb'â ve diğer Medineli âlimler şehirde otorite kazanmaya devam etti.⁴¹¹

Bu süreklilik, cemaatlerin kriz sonrası dayanıklılığını anlamak açısından önemlidir. İlmî ağın merkezi bir bina veya tek lider olmadığı için, siyasî şiddet bütün bilgi düğümlerini aynı anda yok etmez. Evler, aileler, mescid halkaları ve öğrenciler aracılığıyla ağ yeniden üretilebilir.

11.31. Siyer ve Megâzî Çevresi: Geçmişin Sistemli Hafızaya Dönüşmesi. Medine'de yalnız hukuk ve hadis değil, Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin tarihsel hafıza da sistemleşti. Urve b. Zübeyr, Âsım b. Ömer b. Katâde, Abdullah b. Ebû Bekir ve Zührî gibi isimlerin rivayetleri daha sonraki siyer-megâzî eserlerine temel oluşturdu. Böylece kurucu cemaatin hatırası, dağınık bireysel anılardan belirli konu ve kronolojiler etrafında düzenlenen bilgi alanına dönüşmeye başladı.⁴¹²

Bu gelişme cemaat hafızası bakımından belirleyicidir. Geçmiş yalnız hatırlanmaz; seçilir, sıralanır, isnadlandırılır ve sonraki kuşağın kimlik dünyasına aktarılır. İleride tarikat menâkıbnâmeleri ve cemaat kurucu biyografileri incelenirken, Medine'deki bu erken hafıza kurumsallaşması önemli bir karşılaştırma zemini sağlayacaktır.

11.32. Medine'den Dışarı: Öğrenciler, Hac ve Rihle. Medine'nin ilmî etkisi, şehirde kalan nüfusla ölçülemez. Hac ve umre için gelenler, idarî görevler, ticaret ve ilim yolculukları, Medineli hocalarla kısa veya uzun temaslar doğurdu. İbn İshak'ın çok sayıda Medineli râviden bilgi alması, Mâlik'in daha sonraki kuşakta farklı bölgelerden öğrenciler çekmesi ve Medineli rivayetlerin erken musanneflerde görünmesi bu dışa akışın devamıdır.⁴¹³

Bu hareketlilik iki yönlüdür: Medine bilgi ihraç ederken dışarıdan bilgi de alır. Dolayısıyla “Medine geleneği” tamamen kapalı yerel bir havza değildir. Bölgesel farklılıklar, dolaşım sayesinde hem karşılaşır hem daha belirgin hale gelir.

⁴¹¹ Taberî, *Târibu'r-rusûl ve'l-mülûk*, Harre olayları; “Harre Savaşı”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Saîd b. Müsseyyeb biyografik malzemesi.

⁴¹² “Siyer ve Megâzî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Sean W. Anthony, *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam* (Oakland: University of California Press, 2020), erken siyer malzemesine ilişkin yöntem tartışmaları.

⁴¹³ “İbn İshak”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Harry Munt, *Universalism and Regionalism in the Early Islamic World* (Cambridge, 2026).

Bölüm 12-15'te Mekke, Kûfe, Basra ve Şam çevreleri bu karşılıklı etkileşim içinde incelenecektir.

11.33. Medine Geleneği Ne Zaman “Ekol” Olur? Bir şehirde çok sayıda âlim bulunması tek başına “ekol” oluşturmaz. Ekolleşme için, sonraki kuşakların belirli hocaları ortak referans haline getirmesi, yerel fetva ve uygulamaların tanınabilir bir repertuvar üretmesi ve bu repertuvarın başka şehirlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırılmaya başlanması gerekir. Medine’de bu süreç tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn kuşakları boyunca gelişmiştir.⁴¹⁴

Mâlik b. Enes bu sürecin sonraki büyük düğümüdür; fakat Bölüm 11’in sınırı Mâlikî mezhebinin kuruluşunu anlatmak değildir. Mâlik’in yettiği çevreye kadar uzanan Nâfi’, Zührî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Rebiâtürre’y ve diğer isimler, fukahâ-yi seb’a kuşağının bilgisini yeni bir nesle taşımıştır. Bu hat, “Medine ilmî ağından hukuk ekolüne” dönüşümün köprüsüdür.⁴¹⁵

11.34. Medine İlim Çevrelerinin Cemaatleşme Tipolojisindeki Yeri. Medine ilim çevreleri, bu eserin C1 “ilim cemaati/ilmî çevre” kategorisinin en erken ve en güçlü referans vakalarından biridir. Ancak bu sınıf, modern üyelikli cemaat anlamında kullanılmaz. Çevreye katılım esnek, çoklu ve örtüşebilirdir; bir kişi birden çok hocaya devam edebilir. Ortak lider yoktur; otorite düğümler halinde dağılmıştır. Aidiyet daha çok hoca-talebe, rivayet, fetva ve şehir hafızası üzerinden görünür hale gelir.

Kapalılık kodu genel olarak K0’dır. Bilgi, kural olarak gizli inisiyasyonla verilmez; bazı hanelerde erişim sosyal ve mahremiyet sebepleriyle seçici olabilir, fakat bu K2-K4 türü ezoterik yapı oluşturmaz. Siyasallaşma tek bir P koduyla belirlenemez: ilmî çevrenin kendisi P0-P1 düzeyindeyken bazı âlimler bireysel olarak P2-P3 siyasi ihtilaflara temas edebilir. Devlet ilişkisi ise D1’den D5’e kadar değişkenlik gösterebilir.

11.35. Devlet–İlim Çevresi İlişkisi Dosyası

Dönem / Aktör	İlişki Biçimi	D-Kodu	Cemaatleşme Açısından Sonuç
Hulefâ-yi Râşidîn döneminin Medinesi	Fakih sahâbiler aynı zamanda danışma, yargı, yazı ve kamusal	D3	İlmî ve siyasi otorite henüz tamamen ayrılmış kurumsal alanlar değildir.

⁴¹⁴ M. Yaşar Kandemir, “Ebl-i Hadîs”; M. Yaşar Kandemir, “Fıkıh”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Dutton, *Origins of Islamic Law*.

⁴¹⁵ “Yahyâ b. Saîd el-Ensârî”, “Rebiâ b. Ebû Abdurrahman” ve “Mâlik b. Enes”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

	görevlerde bulunabilir.		
Emevî valileri ve Medine uleması	Danışma, kadılık, valilik, mesafe veya ihtilaf kişiye göre değişir.	D1-D5	Tek tip “devlet uleması / muhalif ulema” ikiliği kurulamaz.
Ömer b. Abdülazîz’in Medine valiliği	On fakihle danışma/şûra modeli.	D2-D3	Yerel ilmi prestij yönetime meşruiyet ve uzmanlık sağlar.
Saîd b. Müseyyeb – Abdülmelik/veliaht biatı	Siyasî talebe itiraz ve baskı.	D5	İlmî otorite, resmî makam olmadan muhalefet kapasitesi üretebilir.
Ömer b. Abdülazîz – tedvin	Ebü Bekir b. Hazm, Amre ve Zühri üzerinden devlet destekli bilgi derleme.	D2-D3	Devlet, mevcut ilmî ağı koruma/standartlaştırma kapasitesiyle destekler; seçici etkisi ayrıca incelenmelidir.
Zühri – Emevî sarayı	İlim ağı ile merkezî iktidar arasında yoğun temas.	D2-D4	Yerel bilgi imparatorluk ölçeğinde dolaşıma girer; bağımlılık/özerklik iddiaları somut delille tartışılmalıdır.

11.36. Medine İlim Çevrelerinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	Medine İlim Çevreleri — Değerlendirme
1. Ortak aidiyet	İslamî üst aidiyet ve Medine’nin peygamber mirası; ayrı örgüt kimliği yok.
2. Otorite	Çok merkezli; sahâbi ve tâbiî âlimler düğüm otoriteler.
3. Liderlik	Tek lider yok; alan ve şahsa göre otorite değişiyor.
4. Üyelik	Açık ve esnek hoca-talebe/rivayet ilişkileri.
5. Silsile/aktarım	Çoklu isnad hatları; tek çizgili silsile değil.
6. İnisiyasyon	Yok.
7. Ritüel	Ortak ibadet hayatı var; çevreye özgü ayrı ritüel yok.
8. Mekân	Mescid-i Nebvî, sahâbe evleri, hac ve şehir içi buluşma alanları.
9. Eğitim	Hadis, fıkıh, kıraat, ferâiz, siyer-megâzî ve pratik sünnet aktarımı.
10. Ekonomi	Merkezî cemaat bütçesi yok; bireysel geçim, görevler ve aile kaynakları.
11. Dayanışma	Hoca-talebe, aile, velâ ve şehir ağı üzerinden.
12. Bilgiye erişim	Esasen açık; hane/mahremiyet sebebiyle kısmi seçicilik.
13. Gizlilik	K0; ezoterik gizli bilgi sistemi yok.
14. İç disiplin	Örgütsel disiplin yerine ilmi itibar, rivayet güvenilirliği ve hoca otoritesi.
15. Halefiyet	Tek halef yok; otorite birden çok öğrenciye dağılır.
16. Bölünme	Örgüt bölünmesi değil; görüş, fetva ve hoca çevresi farklılaşması.
17. Devlet ilişkisi	D1-D5 aralığında dönem ve kişiye göre değişken.
18. Siyasallaşma	Çevre olarak P0-P1; bazı âlimlerde bireysel P2-P3 temas.
19. Coğrafi ağ	Medine merkezli fakat hac, rihle ve öğrencilerle bütün İslam coğrafyasına açık.
20. Süreklilik	Sahâbe → tâbiîn → sonraki Medine âlimleri → Mâlik dönemi; kurumdan çok ağ sürekliliği.

11.37. Ana Envanter İçin Kayıt Kararı. Ana envanterde “Medine İlim Çevreleri” tek bir örgüt adı gibi değil, üst ağ kaydı olarak tutulacaktır. Alt kayıtlar en az şu kümeleri içerecektir: Hz. Âişe hane çevresi; Zeyd b. Sâbit ve ferâiz/kamusal hukuk hattı; İbn Ömer–Sâlim–Nâfi‘ hattı; Ebû Hüreyre râvi ağı; fukahâ-yi seb‘a; Amre bint Abdurrahman ve kadın râvi ağı; Zühri ve tedvin ağı;

erken siyer-megâzî çevresi; Mâlik öncesi ikinci kuşak Medine fakihleri. Her alt kayıt bağımsız biyografik ve sosyal ağ verisiyle beslenecektir.

Böylece “Medine mektebi” tek bir soy ağacına indirgenmeyecek; kesişen haneler, mevalî, kadın âlimler, mescid halkaları, devletle çalışan veya devlete mesafe koyan fakihler ve şehir dışına açılan öğrenciler birlikte görülebilecektir.

11.38. Bölüm Sonucu: Kurucu Cemaatin Hafızasından Dağıtılmış İlmî Otoriteye. Medine’nin ilmî tarihi, cemaatleşmenin tek biçiminin karizmatik lider etrafında örgütlenme olmadığını gösterir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra şehirde ilmî otorite tek bir halefe geçmemiş; farklı sahâbîler, haneler ve uzmanlıklar etrafında dağılmıştır. Tâbiîn kuşağı bu parçalı mirası kendi hoca-talebe ağlarında birleştirmiş; fukahâ-yi seb’a gibi tarihsel kümeler, şehirde belirli otoritelerin öne çıkmasını görünür kılmıştır.

Medine örneğinin uzun vadeli önemi, resmî üyelik olmadan güçlü bir cemaat ağı üretilebileceğini göstermesidir. Ortak mekân, ortak hafıza, güvenilir rivayet, fetva talebi, aile kanalları, mevalînin yükselişi, kadın âlimlerin katkısı, hac ve rihle yoluyla oluşan dolaşım; merkezî bir teşkilat olmaksızın süreklilik üretmiştir. Devlet bu ağı kimi zaman danışmanlıkla, kimi zaman tedvin desteğiyle, kimi zaman baskıyla etkilemiş; fakat ağ hiçbir dönemde yalnız devletin ürünü olmamıştır.

Sıradaki Bölüm 12 — “Mekke İlim Çevreleri”, aynı karşılaştırma cetveliyle Harem ve hac merkezli öğrenme, İbn Abbas çevresi, Atâ b. Ebû Rebâh, Mücâhid, İkrime ve Mekke’nin tefsir-fıkıh ağlarını inceleyecektir. Böylece Medine’nin yerleşik peygamber hafızası modeli ile Mekke’nin hac ve uluslararası dolaşım merkezli modeli karşılaştırılabilecektir.

BÖLÜM 12 — MEKKE İLİM ÇEVRELERİ

Medine'nin erken ilmî ağı, peygamber hatırası ile yerleşik sahâbe ve hane çevrelerinin yoğunluğundan beslenirken Mekke'nin ilmî ekolojisi başka bir avantaja sahipti: Harem ve hac. Mekke yalnız yerel öğrencilerin hocalarla buluştuğu bir şehir değildi; yılın belirli dönemlerinde İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen hacıların, kadıların, fakihlerin, râvilerin ve talebelerin aynı mekânda karşılaştığı devrî bir dolaşım düğümüydü. Bu özellik, Mekke'de oluşan ilim halkalarını aynı anda hem yerel hem sınır-aşan kıldı.⁴¹⁶

Bu bölümün ana sorusu “Mekke mezhebi neydi?” değildir. İncelenen şey, klasik mezheplerden önce teşekkül eden hoca-talebe, fetva, tefsir, kıraat, hac pratiği ve rivayet ağlarıdır. Bu ağların merkezinde Abdullah b. Abbas'ın otoritesi belirginleşir; fakat Mekke ilmi tek bir soy ağacına indirgenemez. İbn Abbas'ın öğrencileri birbirlerinden farklı uzmanlıklar ve siyasi tecrübeler geliştirmiş, bir bölümü Mekke dışına taşmış, bir bölümü ise Harem merkezli öğretimi sonraki nesle aktarmıştır.⁴¹⁷

12.1. Kavram Problemi: “Mekke Ekolü” Ne Zaman Kullanılabilir?

“Mekke tefsir ekolü” veya “Mekke fıkıh mektebi” ifadeleri, modern araştırmada erken dönemdeki belirgin hoca-talebe yoğunluğunu anlatmak için kullanışlıdır; ancak hicrî I. yüzyılda sabit üyeliği, yazılı tüzüğü, tek lideri ve ortak doktrini bulunan kurumsal bir okul bulunduğu anlamına gelmez. Birbiriyle kesişen halkalar, aynı âlimin birden fazla hocadan bilgi alması ve öğrencilerin farklı şehirlere taşınması, daha esnek bir ağ yapısına işaret eder.⁴¹⁸

Bu çalışmada “Mekke ilim çevreleri” üst terimi kullanılacak; İbn Abbas çevresi, Atâ b. Ebû Rebâh'ın fetva halkası, Mücâhid'in tefsir-kıraat ağı, İkrime'nin hareketli rivayet ağı, Amr b. Dînâr ve İbn Ebû Müleyke gibi düğümler ayrı alt kayıtlar olarak tutulacaktır. Böylece sonraki mezhep kimlikleri geriye

⁴¹⁶ Mustafa Sabri Küçükbaş, “Mekke”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026, özellikle “İlim ve Kültür Hayatı” bölümü; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükbaş, “Mescid-i Harâm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴¹⁷ Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, çev. Marion H. Katz (Leiden-Boston: Brill, 2002), özellikle erken Mekke fıkıhı ile Atâ-İbn Cüreye aktarımını inceleyen bölümler; İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴¹⁸ “Tâbiîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Küçükbaş, “Mekke”; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*.

doğru projekte edilmeyecek, fakat şehir içinde gerçekten görülen aktarım yoğunluğu da görünmez hale getirilmeyecektir.

12.2. Mescid-i Harâm: İbadet Mekânından Açık Öğrenme Alanına.

Mescid-i Harâm, erken Mekke ilim çevrelerinin en görünür ortak mekânıydı. Kaynaklar İbn Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Atâ, Mücâhid, İkrime ve Tâvûs gibi isimlerin Harem çevresindeki öğretim ve fetva faaliyetlerini kaydeder. Hac mevsiminde farklı bölgelerden gelen kişilerin Mescid-i Harâm'da âlimlere soru sorması, mekânı yerel ders halkasının ötesinde geniş bir danışma merkezine dönüştürüyordu.⁴¹⁹

Bu modelde üyelik kapısı düşüktür. Harem'e gelen kişi bir âlimin sürekli öğrencisi olmak zorunda değildir; tek bir mesele sorabilir, bir rivayet işitebilir veya yıllar sonra yeniden dönebilir. Bu nedenle Mekke halkaları "açık cemaat" tipinin ilmî biçimine yakındır: devamlı çekirdek öğrenciler vardır, fakat çevre ile temas eden dış halka hac mevsimlerinde olağanüstü ölçüde genişleyebilir.

12.3. Hac: Yıllık Bilgi Dolaşım Mekanizması. Hac, Mekke'nin ilmî tarihini diğer merkezlerden ayıran başlıca mekanizmalardan biridir. Irak, Şam, Mısır, Yemen ve daha uzak bölgelerden gelenlerin aynı zaman diliminde Mekke'de bulunması, soruların ve yerel problemlerin taşınmasını sağladı. Hac dönüşü bir kişinin yanında yalnız ritüel tecrübe değil, duyduğu hadis, aldığı fetva ve kurduğu hoca bağlantısı da taşınabiliyordu.⁴²⁰

Bu dolaşımın somut örneklerinden biri, daha sonraki kuşakta Mısırlı Leys b. Sa'd'ın 113/732'de hac için Mekke'ye geldiğinde Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Ebû Müleyke, Zührî, Ebû'z-Zübeyr ve başka âlimlerden ders almasıdır. Örnek ikinci yüzyılın başına ait olsa da, hacın bölgesel ilmî ağları birbirine bağlayan işlevini açık biçimde gösterir.⁴²¹

12.4. Abdullah b. Abbas: Kurucu Düğüm, Tek Kurucu Değil. İbn Abbas, Mekke'de tefsir, fıkıh, hadis, dil ve tarih bilgisinin aktarımında merkezi bir düğümdür. Onun otoritesinin kaynağı yalnız Hz. Peygamber'le akrabalığı değildir; sahâbe büyüklerinden bilgi toplaması, fetva vermesi, siyasi ve idarî

⁴¹⁹ Bozkurt - Küçükbaşçı, "Mescid-i Harâm"; Küçükbaşçı, "Mekke". TDV'nin Mescid-i Harâm maddesi, erken halkaların temsilcileri arasında İbn Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Atâ, Tâvûs, Mücâhid ve İkrime'yi zikreder ve hac mevsiminde fetva sorulmasını gelenek olarak kaydeder.

⁴²⁰ Küçükbaşçı, "Mekke", özellikle hac merasimlerinin İslam dünyasından gelen âlimler için görüşme vesilesi olduğuna ve ilmî hayatın hac mevsiminde canlandığına dair bölüm; "Mescid-i Harâm", TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁴²¹ Cengiz Kallek, "Leys b. Sa'd", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

tecrübesi ve öğrencileriyle kurduğu geniş aktarım ağı da belirleyicidir. Mekke ilim çevresinin sonraki kuşakları arasında Mücâhid, İkrime, Atâ, Saîd b. Cübeyr ve Tâvûs gibi isimler özellikle öne çıkar.⁴²²

Bununla birlikte “Mekke’deki bütün bilgi İbn Abbas’tan çıkar” şeklinde bir soy ağacı tarihsel çeşitliliği bozar. Onun öğrencileri başka sahâbîlerden de rivayet etmiş, Mekke dışındaki ilim merkezleriyle temas kurmuş ve farklı alanlarda uzmanlaşmıştır. Mücâhid’in Âişe, İbn Ömer ve İbn Zübeyr’den; Tâvûs’un çok sayıda sahâbîden; Atâ’nın ise geniş bir sahâbe çevresinden bilgi aldığı rivayet edilir.⁴²³

12.5. İbn Abbas’ın Siyasî ve Kamusal Tecrübesi. İbn Abbas’ı yalnız ders halkası sahibi bir müfessir olarak okumak, erken âlim tipinin kamusal boyutunu eksiltir. Hz. Osman döneminde hac emirliği yapması, Hz. Ali’nin yanında siyasî ve idarî görevler üstlenmesi ve Hâricîlerle görüşmek üzere görevlendirilmesi, ilim otoritesi ile kamusal otoritenin aynı şahısta kesişebildiğini gösterir.⁴²⁴

Bu tecrübe sonraki öğrenciler için zorunlu bir siyasî model üretmedi. Aynı hoca çevresinden çıkan isimlerin bir kısmı siyasete yaklaşmış, bir kısmı mesafe koymuş, bazıları ise devlet baskısıyla karşılaşmıştır. Dolayısıyla Mekke ilmî ağı siyasî çizgisi tek olan bir grup değildir.

12.6. Tefsir Halkası mı, Çok Alanlı Öğretim Ağı mı? İbn Abbas çevresi genellikle tefsirle özdeşleştirilir; ancak erken ilim alanları modern disiplin sınırlarıyla ayrılmış değildir. Bir âyetin açıklaması fikhî hükme, Arap diline, şiire, sebeb-i nüzûle veya tarihsel olaya uzanabilir. Aynı öğrenciler hadis ve fetva da nakleder. Bu nedenle “tefsir okulu” etiketi, çevrenin ağırlığını gösterse de bütün faaliyetini kapsamaz.⁴²⁵

12.7. Mücâhid b. Cebr: Yoğun Hoca-Talebe İlişkisinin Örneği. Mücâhid b. Cebr, İbn Abbas çevresindeki en yoğun öğrenme ilişkilerinden birini temsil eder. Kaynaklarda İbn Abbas’ın önünde Kur’an’ı defalarca hatmettiği,

⁴²² Çakan - Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, “Tâbiîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi; İbn Sa’îd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr Sâdır, 1968), İbn Abbas ve öğrencilerine ayrılan biyografik malzeme.

⁴²³ Muhammed Fatih Kesler, “Mücâhid b. Cebr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Abdullah Kabraman, “Tâvûs b. Keysân”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İsmail Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁴²⁴ Çakan - Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”; Taberî, *Târibu’r-rusul ve’l-mülûk*, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerine ilişkin bölümler.

⁴²⁵ Küçükkaşçı, “Mekke”; “Tefsir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*.

bazı rivayetlerde her âyetle durarak açıklama sorduğu ve Kur'an'ı baştan sona tefsir ettiği aktarılır. Bu tür rivayetlerde sayıların menkıbevi büyütmeye ihtimali ayrıca düşünülmelidir; fakat Mücâhid-İbn Abbas ilişkisinin güçlü ve süreklilik taşıdığı konusunda kaynaklar birleşir.⁴²⁶

İbn Abbas'ın ölümünden sonra Mücâhid'in Mekke'de tefsir öğretimini sürdürmesi, otoritenin tek bir halefe değil, uzmanlaşmış öğrencilerden birine aktarılmasının örneğidir. Ondan Atâ, Amr b. Dînâr, Katâde ve kıraat imamları arasında sayılan İbn Kesîr ile Ebû Amr b. Alâ gibi isimlerin faydalanması, çevrenin Mekke dışına ve farklı disiplinlere açıldığını gösterir.⁴²⁷

12.8. Yazı, İmlâ ve Tefsirin Nesillerarası Aktarımı. Mücâhid'e nisbet edilen tefsir malzemesi, erken dönemde sözlü aktarım ile yazının birbirinin alternatifi değil tamamlayıcısı olduğunu gösteren bir örnektir. Kaynaklarda İbn Abbas'tan öğrendiği tefsiri yazıya geçirdiği ve öğrencilerine de imlâ ettirdiği kaydedilir; günümüze ulaşan nispetlerin oluşum tarihi ayrıca tenkit gerektirir.⁴²⁸

Bu nokta cemaatleşme açısından önemlidir: yazı, karizmatik hocanın fizikî varlığına bağımlılığı azaltır; fakat erken dönemde metnin güvenilirliği yine onu taşıyan kişiler ve isnad ağı üzerinden kurulmaktadır. Böylece metin, ağı ortadan kaldırmak yerine ağın menziline genişletir.

12.9. İkrime el-Berberî: Mevlâ, Öğrenci, Fetva Yetkisi ve Hareketlilik. İkrime el-Berberî, İbn Abbas'ın mevlâsı ve önde gelen öğrencilerinden biri olarak, erken ilmî ağlarda kölelikten azatlık ve velâ bağlarının bilgi dolaşımına nasıl dâhil olduğunu gösterir. Kaynaklarda İbn Abbas'ın onu yetiştikten sonra halka fetva vermekle görevlendirdiği aktarılır. Bu durum ilmî yetkinliğin, soy itibarıyla Kureyşli olma şartına bağlı olmadığını gösteren önemli bir örnektir.⁴²⁹

İkrime'nin Horasan'dan Mısır ve Mağrib'e kadar seyahatlerine ilişkin rivayetler, Mekke'de kazanılan bilginin çok geniş coğrafyaya taşınabildiğini

⁴²⁶ Kesler, "Mücâhid b. Cebr"; Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, *Mücâhid biyografisi*; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, *Mekke tâbiîn tabakası*.

⁴²⁷ Kesler, "Mücâhid b. Cebr", özellikle öğrencileri ve kıraat ilişkileri; "İbn Kesîr, Ebû Ma'bed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴²⁸ Kesler, "Mücâhid b. Cebr"; Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), erken İslâm'da sözlü-yazılı aktarım ilişkisine dair metodolojik bölümler.

⁴²⁹ "İkrime el-Berberî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerîb ve't-ta'dîl*, *İkrime biyografisi*.

gösterir. Bununla birlikte seyahatlerin sebepleri kaynaklarda irşad, geçim ve siyasî ilişkiler gibi farklı gerekçelerle açıklanır; tek bir “misyonerlik programı” varsaymak doğru değildir.⁴³⁰

12.10. İkrime Üzerindeki İtikadî ve Siyasî İsnatlar: Kaynak Tenkidi Vakası. İkrime’nin Hâricîliğin farklı kollarına nisbet edilmesi, cemaat tarihi açısından önemli bir kaynak problemi örneğidir. Aynı kişiye Harûriyye, İbâziyye, Sufriyye ve başka nispetlerin yöneltmesi, bu etiketlerin biyografik gerçeği doğrudan yansıttığı varsayımını zayıflatır. Kaynakların bir bölümü bu suçlamaları onun Emevî karşıtı veya Hâricî çevrelerle temaslarıyla ilişkilendirir.⁴³¹

Bu eserde İkrime, “Hâricî cemaat mensubu” diye kesin kodlanmayacak; siyasal/itikadî nispetler ayrı veri alanında, kaynakların çelişkileriyle birlikte tutulacaktır. Medine yönetimi tarafından hayatının sonlarında aranması ise devlet-âlim ilişkisi açısından D5 baskı/takibat vakası olarak kaydedilecektir.⁴³²

12.11. Atâ b. Ebû Rebâh: Mekke’de Fetva Otoritesinin Kurumsallaşması. Atâ b. Ebû Rebâh, Mekke ilim çevrelerinin fıkıh ve fetva boyutunu en açık biçimde temsil eder. Nübye kökenli bir aileden gelen ve Mekke’de bir Kureyş ailesinin mevlâsı olan Atâ’nın, İbn Abbas’tan sonra Mescid-i Harâm’da öğretim ve fetva otoritesi kazanması, erken ilmî statünün etnik-soysal sınırları aşabildiğini gösterir.⁴³³

Kaynaklarda özellikle hac meselelerinde döneminin en yetkili fakihlerinden sayılması tesadüf değildir. Mekke’de yaşayan bir fakihin her yıl farklı bölgelerden gelen insanların uygulama sorularıyla karşılaşması, hac fikhını yalnız teorik bir alan değil, çok coğrafyalı pratik problemlerin toplandığı bir uzmanlık haline getiriyordu.⁴³⁴

12.12. Atâ’nın Çevresi: Öğrenci Ağının Coğrafi Genişliği. Atâ’dan İbn Cüreyc, Ebû Hanîfe, Evzâî, Zührî, Amr b. Dînâr ve İbn Ebû Leylâ gibi farklı bölgelerde etkili olacak isimlerin faydalanması, Mekke ilmî ağının “yerel okul”

⁴³⁰ “İkrime el-Berberî”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, İkrime biyografisi; Zehebî, *Siyer*, V, İkrime biyografisi.

⁴³¹ “İkrime el-Berberî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, özellikle Hâricîlik nispetlerini tartışan bölüm; Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, III, İkrime maddesi.

⁴³² “İkrime el-Berberî”, TDV İslâm Ansiklopedisi; aynı maddede Medine yönetimince aranması ve Dâvûd b. Husayn’ın evinde gizlenmesine ilişkin rivayetler.

⁴³³ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Atâ’ya ayrılan bölümler.

⁴³⁴ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”; Bozkurt - Küçükşacı, “Mescid-i Harâm”.

sınırını aştığını gösterir. Bir hocanın öğrencilerinin sonraki aidiyetleri farklılaşabilir; bu nedenle hoca-talebe ilişkisi, sonraki mezhepsel kimliğin otomatik aktarımı değildir.⁴³⁵

Bu ağ tipi, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde tarikat silsilesiyle karşılaştırıldığında önemli bir fark gösterecektir: ilmî isnad çoklu ve kesişkendir. Atâ'dan ders alan kişi başka birçok hocanın da öğrencisidir; tek bir şeyh veya silsileye münhasır bağlılık aranmaz.

12.13. Atâ ve Siyaset: Abdullah b. Zübeyr Safî. Atâ'nın Abdullah b. Zübeyr'in Emevî hanedanına karşı mücadelesinde onun yanında yer aldığı ve bir çatışmada yaralandığına dair biyografik bilgi, Mekke ilmî otoritesinin siyasetten bütünüyle kopuk olmadığını gösterir. Fakat Atâ'nın sonraki uzun ilmî kariyerini yalnız bu siyasi tutumla açıklamak da indirgemeci olur.⁴³⁶

Bu vaka P2-P3 düzeyinde bireysel siyasî katılım olarak kaydedilecek; “Mekke ilim çevresi bütünüyle Zübeyrî hareketin cemaatiydi” şeklinde genelleme yapılmayacaktır. Aynı çevrede farklı siyasî mesafeler mümkündür.

12.14. Mevâlînin Yükselişi: İlim Ağında Statü Dönüşümü. Atâ, Mücâhid, İkrime ve Amr b. Dînâr gibi önde gelen Mekke âlimlerinin mevlâ veya Arap dışı kökenle ilişkilendirilmesi, erken İslam toplumunda ilmî otoritenin sosyal hareketlilik üretme kapasitesini görünür kılar. Bu durum etnik eşitsizliklerin ortadan kalktığı anlamına gelmez; fakat ilmî itibarın alternatif bir statü kanalı oluşturabildiğini gösterir.⁴³⁷

Cemaatleşme bakımından burada soy hiyerarşisinin yanında “bilgi sermayesi”nin yükseldiği görülür. Öğrencinin hocayla uzun süreli ilişkisi, fetva yetkisi, rivayet güvenilirliği ve hacda oluşan görünürlük, kişinin kabile soyundan bağımsız bir otorite edinmesine imkân verebilir.

12.15. Saîd b. Cübeyr: Mekke'den Kûfe'ye Taşınan Öğrenci. Saîd b. Cübeyr, Mekke çevresinin başka bir özelliğini gösterir: öğrenci, yetiştiği şehirde kalmak zorunda değildir. İbn Abbas'ın ders halkasına devam ettikten sonra

⁴³⁵ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*.

⁴³⁶ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”; Abdullah b. Zübeyr safındaki faaliyetlerine ilişkin bölüm.

⁴³⁷ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”; Kesler, “Mücâhid b. Cebr”; “İkrime el-Berberî”; Mustafa Uzunpostalcı, “Amr b. Dînâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

Kûfe'ye yerleşmiş, burada öğretim ve fetva faaliyeti yürütmüş; buna rağmen hac ve umre vesilesiyle Hicaz'a dönerek eski hocalarıyla bağını sürdürmüştür.⁴³⁸

Bu dolaşım, Mekke-Kûfe arasında tek yönlü “bilgi ihracı”ndan daha karmaşıktır. Öğrenciler bir şehirde öğrendiklerini başka şehirde yeni sorunlarla karşılaştırır; sonra hac veya rihle yoluyla yeniden Hicaz'a dönebilir. Bölgesel ilim çevrelerinin oluşumu, bu sürekli hareketin sonucudur.

12.16. Tâvûs b. Keysân: Yemen–Mekke Arasında İlmî Bağ. Tâvûs b. Keysân Yemen'de yaşamasına rağmen İbn Abbas'ın bulunduğu Mekke'ye ve Medine'ye seyahat ederek çok sayıda sahâbîden bilgi aldı. Bu nedenle onu “Mekkeli” diye coğrafi olarak sabitlemek yanlış; fakat Mekke ağının önemli dış bağlantılarından biri olarak görmek isabetlidir.⁴³⁹

Tâvûs örneği, ana envanterde “merkez üyeliği” yerine “ağ bağlantısı” kaydının neden gerekli olduğunu gösterir. Bir kişi Yemen ilim çevresinin parçası olurken aynı anda İbn Abbas merkezli Mekke aktarım ağının güçlü bir düğümü olabilir.

12.17. Amr b. Dînâr: Atâ Sonrası Fetva ve Hadis Düğümü. Amr b. Dînâr, tâbiîn devri Mekke fukahasının önemli isimlerinden biridir. Sahâbe ve tâbiîn kuşağından çok sayıda hocayla temas etmiş, özellikle Atâ, Mücâhid, İkrime ve Tâvûs gibi Mekke bağlantılı otoritelerden beslenmiştir. Onun üzerinden sonraki kuşak muhaddis ve fakihlere uzanan aktarım, Mekke ağının ikinci nesil sürekliliğini gösterir.⁴⁴⁰

Amr'ın mevlâ kökeniyle anılması, Atâ ve diğer örneklerle birlikte düşünüldüğünde, Mekke'de ilmî otoritenin yeni sosyal tabakalar tarafından taşınmasının münferit değil yapısal bir eğilim olduğunu düşündürür. Bunun derecesi ve toplumsal sonuçları ayrıca mevalî literatürüyle karşılaştırılmalıdır.⁴⁴¹

12.18. İbn Ebû Müleyke: Sahâbe Hafızasını Birleştiren Mekke Râvisi. İbn Ebû Müleyke'nin çok sayıda sahâbî ile görüşüp rivayet etmesi, Mekke'de İbn

⁴³⁸ M. Yaşar Kandemir, “Saîd b. Cübeyr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴³⁹ Kabraman, “Tâvûs b. Keysân”, özellikle Mekke ve Medine seyahatleri ile İbn Abbas'la ilişkisine dair bölüm.

⁴⁴⁰ Mustafa Uzunpostalcı, “Amr b. Dînâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Zebebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübela'*, Amr b. Dînâr biyografisi.

⁴⁴¹ Uzunpostalcı, “Amr b. Dînâr”; Harald Motzki, “The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law”, *Islamic Law and Society* 6/3 (1999), 293–317; Mustafa Öztürk, “Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislerle Etkisi: Hicri İlk İki Asır”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 7–37.

Abbas hattına paralel başka aktarım kanallarının da bulunduğunu gösterir. Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Esmâ bint Ebû Bekir ve başka sahâbîlerle bağlantıları, Mekke ilim çevresinin Medine hanelerindeki bilgiyle de kesiştiğini ortaya koyar.⁴⁴²

Bu tür bir râvi, “ekol” kavramının sınırını yeniden hatırlatır: şehirseldir; bilgi kaynağını tekleştirmez. Mekke’deki ilmî ağ, dışarıdan gelen rivayetleri alır, yeniden dağıtır ve hac sayesinde farklı bölgelere taşır.

12.19. Kıraat Ağları: İbn Kesîr ve Mücâhid Bağlantısı. Mekke’nin ilmî uzmanlıklarından biri de kıraattir. Ebû Ma’bed İbn Kesîr’in kıraat aktarımında Mücâhid ve diğer Mekke otoriteleriyle bağlantısı, tefsir ve kıraat halkalarının birbirinden yalıtılmış olmadığını gösterir. Kıraat, belirli hocalardan arz ve semâ yoluyla öğrenilen, dolayısıyla kişisel aktarım zincirinin güçlü biçimde hissedildiği bir alandır.⁴⁴³

Burada “silsile” kavramı kullanılabilse de daha sonraki tarikat silsilesiyle aynı anlamda değildir. Kıraat zinciri belirli bir okuma biçiminin aktarımını doğrular; mürşide manevî teslimiyet veya örgütsel üyelik üretmez.

12.20. Hac Fıkhı: Mekke’nin Yerel Bilgisinin Evrensel Talebe Dönüşmesi. Mekke âlimlerinin hac meselelerinde öne çıkması, yerel deneyimin İslam dünyasının ortak ihtiyacına dönüşmesidir. Menâsikin mekânsal ayrıntıları, zamanlaması ve uygulama problemleri Mekke’de yaşayan âlimlere sürekli gözlem imkânı verirken, dışarıdan gelen hacılar farklı örf ve pratikleri beraberinde getiriyordu. Böylece yerel bilgi ile uluslararası soru havuzu karşılaşır.⁴⁴⁴

12.21. Fetva Otoritesi Nasıl Oluşturdu? Erken Mekke’de “müftü” olmak, modern devletin resmî ruhsatıyla çalışan tek bir makam anlamına gelmez. Fetva otoritesi, sahâbe veya güçlü hocalarla uzun ilişki, tanınan bilgi birikimi, Harem’de görünürlük ve insanların sorular için belirli kişiye yönelmesiyle oluşur. İbn Abbas’ın Atâ’yı öven sözlerine dair rivayetler, ilmî halefiyetin toplumsal tanınma yoluyla kurulduğunu anlatan hafıza örnekleridir.⁴⁴⁵

⁴⁴² M. Yaşar Kandemir, “İbn Ebû Mûleyke”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴⁴³ “İbn Kesîr, Ebû Ma’bed”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Küçükbaş, “Mekke”, Mekke kıraat geleneğine ilişkin bölüm.

⁴⁴⁴ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*; “Hac”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴⁴⁵ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”; İbn Sa’d, *et-Tabakât*; Zehebî, *Siyer*, Atâ biyografisi.

Bu otorite tamamen devletten bağımsız da değildir. Hac emirliği, kadılık, valilik, güvenlik ve Harem düzeni gibi kamusal alanlarla fetva alanı temas eder. Fakat erken Mekke örneğinde ilmî itibarı sadece devlet atamasıyla açıklamak mümkün değildir.

12.22. Devletin Harem Üzerindeki Otoritesi ile Âlimin İlmî Otoritesi. Mekke, Emevî döneminde siyasî çatışmanın merkezlerinden biri oldu; Abdullah b. Zübeyr'in hilâfet iddiası ve Haccâc'ın kuşatması Harem'in siyasî sembol değerini açık biçimde gösterir. İlim halkaları bu siyasal çevreden bağımsız bir boşlukta yaşamıyordu. Buna rağmen Harem'deki ilmî otorite ile valinin, hac emirinin veya halifenin idarî otoritesi aynı şey değildi.⁴⁴⁶

Bu ayırım eserin devlet–cemaat analizinde temel olacaktır: devlet mekânı ve güvenliği kontrol edebilir; bir âlimi destekleyebilir veya takip edebilir; fakat insanların ilmî sorularını kime yönelteceğini bütünüyle tayin edemez. Atâ ve İkrime gibi örnekler, ilmî otorite ile siyasî iktidarın bazen kesiştiğini, bazen çatıştığını gösterir.

12.23. İkinci Fitne ve Mekke İlmî: Süreklilik ile Kırılma. 683–692 arasındaki siyasî mücadele Mekke'yi doğrudan savaş alanına çevirdi. Bu dönem ilmî hayatın kesintisiz ve sakin şekilde ilerlediği varsayımını geçersiz kılar. Bununla birlikte Atâ gibi isimlerin sonraki yıllarda otorite kazanması, ilim ağlarının siyasî rejim değişikliklerini aşabilen bir süreklilik kapasitesine sahip olduğunu gösterir.⁴⁴⁷

12.24. Seyahat ve Rihle: Mekke'ye Gelenler, Mekke'den Gidenler. Mekke'nin ağ yapısı hacla sınırlı değildir. Mücâhid'in farklı bölgelere yaptığı araştırma seyahatleri, İkrime'nin geniş coğrafi dolaşımı, Tâvûs'un Yemen–Mekke hareketliliği ve Saîd b. Cübeyr'in Kûfe'ye yerleşmesi, erken ilmin coğrafi hareketle biçimlendiğini gösterir.⁴⁴⁸

Dolayısıyla “Mekke ilim çevresi”nin sınırı şehir surları veya sürekli ikamet değildir. Bir ağın etkisi, hocalarından bilgi alanların sonraki hareketleri ve bu bilgiyi nerede yeniden ürettikleri üzerinden ölçülmelidir.

⁴⁴⁶ “Abdullah b. Zübeyr”, “Haccâc” ve “Mekke”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Taberî, Târih, ikinci fitne ve Mekke kuşatması bölümleri.

⁴⁴⁷ Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâb”; “Abdullah b. Zübeyr”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Taberî, Târih, 64-73/683-692 olayları.

⁴⁴⁸ Kesler, “Mücâhid b. Cibr”; “İkrime el-Berberî”; Kabraman, “Tâvûs b. Keysân”; Kandemir, “Saîd b. Cübeyr”.

12.25. İbn Cüreyc: Sözlü Halkadan Tasnif Edilmiş Bilgiye.

Abdûlmelik b. Abdülazîz İbn Cüreyc, Mekke ilmî ağının tâbiîn sonrası dönüşümünde kritik bir düğümdür. Kaynaklarda Mekke’de hadis ve fıkıh malzemesini erken dönemde tasnif eden müelliflerden biri kabul edilir. Onun özellikle Atâ’dan aldığı geniş malzeme, bir hoca çevresinin görüşlerinin daha sistemli yazılı koleksiyonlara taşınmasını gösterir.⁴⁴⁹

Bu geçişi “sözlü dönem bitti, yazılı dönem başladı” diye keskinleştirmemek gerekir. İbn Cüreyc’in malzemesi hâlâ isnad, semâ, icâze ve kişisel hoca bağlantılarıyla anlam kazanır. Fakat tasnif, bir hocanın yüz yüze halkasında dağınık kalan malzemenin daha geniş zaman ve coğrafyada dolaşmasına imkân verir.⁴⁵⁰

12.26. Motzki’nin Mekke Fıkhı Rekonstrüksiyonu ve Yöntemsel Önemi. Harald Motzki’nin Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Musannef’indeki İbn Cüreyc–Atâ malzemesini isnad ve içerik dağılımı üzerinden inceleyen çalışması, erken Mekke fıkhının tamamen geç dönemde geriye projekte edilmiş bir yapı olduğu tezine karşı önemli bir metodolojik müdahaledir. Bu çalışma, erken rivayet yığınına kaynak tabakaları ve aktarım ilişkileri üzerinden çözmeye çalışır.⁴⁵¹

Bu eserde Motzki’nin sonuçları “tartışmasız son söz” olarak değil, kaynak katmanlarını çözmek için güçlü bir yöntem örneği olarak kullanılacaktır. Özellikle Atâ–İbn Cüreyc hattında, daha sonraki kaynakların erken döneme ne ölçüde erişebildiği sorusu, karşıt akademik görüşlerle birlikte ele alınmalıdır.

12.27. Tefsir Rivayeti ile Fıkhî Re’y Arasında Mekke. Mekke çevresini yalnız “rivayetçi” veya yalnız “re’yci” diye sınıflandırmak mümkün değildir. Atâ’nın nas bulunmayan meselelerde ictihad ettiği, Tâvûs’un nakil ağırlıklı olmakla birlikte aklî değerlendirmeler yaptığı, Mücâhid’in tefsirinde rivayet ve yorumun birlikte görüldüğü kaynaklarda aktarılır. Erken fıkıh çizgileri, sonradan

⁴⁴⁹ M. Yaşar Kandemir, “İbn Cüreyc”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*.

⁴⁵⁰ Kandemir, “İbn Cüreyc”; Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam*.

⁴⁵¹ Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*; Herbert Berg, Motzki’nin eseri üzerine değerlendirme, *International Journal of Middle East Studies* 36/2 (2004), 288-289.

oluşan ehl-i hadis/ehl-i re'y ikiliğinin kalıplarıyla geriye doğru basitleştirilmemelidir.⁴⁵²

12.28. Öğrenci Ağında Rekabet, İhtilaf ve Çoğulluk. Aynı hocanın öğrencileri arasında görüş ve rivayet farklılığı bulunması, ilim çevresinin başarısızlığı değil doğasının parçasıdır. İkrime hakkındaki tartışmalar, Saîd b. Cübeyr ile başka râviler arasındaki ihtilaflar ve farklı tefsir tercihleri, “İbn Abbas okulu”nun tek sesli bir doktrin kurulu olmadığını gösterir.⁴⁵³

Bu çoğulluk, sonraki cemaat ve tarikatlarda göreceğimiz halefiyet krizlerinden farklıdır. Burada tek bir liderlik makamının kime geçeceği değil, farklı öğrencilerin hangi ilim alanında daha çok otorite kazanacağı söz konusudur.

12.29. Mekke İlim Ağında Kadınların Dolaylı ve Doğrudan Bağlantıları. Erken Mekke ağının eldeki biyografik kaynaklarda erkek âlimler üzerinden daha görünür olması, kadınların bilgi aktarımında yok olduğu anlamına gelmez. İbn Ebû Müleyke’nin Hz. Âişe, Ümmü Seleme ve Esmâ bint Ebû Bekir’den rivayetleri; Mekke ile Medine’deki kadın sahâbi haneleri arasında bilgi bağlantıları bulunduğunu gösterir. Bu malzeme “kadınlara ait müstakil Mekke okulu” üretmek için yeterli değildir, fakat ağın cinsiyetler arası aktarım kanallarını görmezden gelmeyi de engeller.⁴⁵⁴

12.30. İlmî İtibarın Ekonomisi: Geçim, Hediye ve Yolculuk. Erken âlimlerin geçim biçimleri yeknesak değildir. İkrime’nin seyahatlerinin bir bölümünü geçim ihtiyacıyla açıklayan rivayetler, ilmî hareketliliğin yalnız “ilim aşkı” gibi idealize edilmiş bir gerekçeye indirgenemeyeceğini hatırlatır. Hediye kabulü, aile ihtiyaçları, görev ve yolculuk masrafları ilmî ağın maddî zeminini oluşturur.⁴⁵⁵

Bununla birlikte Mekke ilim çevreleri için merkezî cemaat hazinesi veya zorunlu aidat sistemi tespit edilemez. Ekonomik yapı kişisel ve hane temellidir; bu

⁴⁵² Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”; Kabraman, “Tâvûs b. Keysân”; Kesler, “Mücâbid b. Cebr”; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*.

⁴⁵³ “İkrime el-Berberi”; Kandemir, “Saîd b. Cübeyr”; Kesler, “Mücâbid b. Cebr”; erken râvi ihtilafları için Zebebi, *Siyer ve Mizzâ, Tezbîbü’l-Kemâl*.

⁴⁵⁴ Kandemir, “İbn Ebû Müleyke”; “Âişe”, “Ümmü Seleme” ve “Esmâ bint Ebû Bekir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴⁵⁵ “İkrime el-Berberi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, seyahatlerin maddî sebeplerine ve devlet adamlarından hediye kabulüne ilişkin bölüm.

yönüyle daha sonraki vakıflı tekke veya üyelik aidatı toplayan modern cemaatlerden ayrılır.

12.31. Mekke ve Devlet: Himaye, Takibat, Kamusal Görev, Siyasî Katılım. Mekke ilmî ağının devlet ilişkisi tek bir D koduyla özetlenemez. İbn Abbas'ın kamusal görevleri D3-D4 düzeyinde işbirliği ve görev ilişkisini; Atâ'nın Zübeyrî mücadeleye katılımı P2-P3 siyasî taraf oluşu; İkrime'nin yönetim tarafından aranması D5 takibatı; Harem'de fetva veren âlimlerin resmî makam dışında toplumca tanınması ise D1-D2 düzeyinde özerk temas alanını gösterir.

Bu çeşitlilik, ilerideki devlet–cemaat analizleri için temel bir ilke sağlar: aynı ilmî ağın farklı düğümleri aynı iktidarla farklı ilişki kurabilir. “Mekke uleması Emevî yanlısıydı” veya “Mekke uleması Emevî muhalif idi” gibi tek cümlelik genellemeler tarihsel veriyi bozacaktır.⁴⁵⁶

12.32. Harem'in Siyasî Sembol Gücü ile İlmî Merkez Gücü. Mekke'nin siyasî önemi dönemden döneme azalabilir veya artabilir; ancak Harem'in dinî merkezîyeti şehre kalıcı bir çekim gücü sağlar. Başkent Şam'a, ardından Bağdat'a taşındığında bile hac Mekke'ye yönelmeye devam eder. Bu nedenle Mekke, siyasi merkez olmaksızın uluslararası ilim merkezi olabilen özgün bir modeldir.⁴⁵⁷

12.33. Medine ile Mekke Arasında Karşılaştırma

Boyut	Medine İlim Çevreleri	Mekke İlim Çevreleri
Kurucu avantaj	Peygamber'in son on yılına ait yaşayan hafıza, haneler ve uygulama	Harem, hac ve İbn Abbas merkezli yüksek dolaşım
Ana mekân	Mescid-i Nebevî + sahâbe haneleri	Mescid-i Harâm + hac mekânları + ev/halkalar
Dolaşım	Rihle ve ziyaret; yerleşik hafıza gücü	Hac nedeniyle yıllık kitlesel ve uluslararası temas çok güçlü
Öne çıkan alanlar	Hadis, fıkıh, ferâiz, siyer, amel	Tefsir, fıkıh, hac, kıraat, hadis
Otorite biçimi	Çok merkezli sahâbe/tâbiîn düğümleri	İbn Abbas güçlü kurucu düğüm; sonra çoklu öğrenciler
Mevâlî rolü	Nâfî', Süleyman b. Yeşâr vb. güçlü	Atâ, Mücâhid, İkrime, Amr b. Dînâr gibi çok görünür
Devlet ilişkisi	Danışma, kadılık, tedvin, baskı	Hac/emirlik, ikinci fitne, siyasî taraf oluş, takibat
Kapalılık	K0	K0
Kurumsallaşma	Ağ → sonraki Medine hukuk geleneği	Ağ → Atâ/İbn Cüreyc üzerinden erken Mekke fikhinin tasnifi

⁴⁵⁶ Çakan - Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”; Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâb”; “İkrime el-Berberî”; “Emevîler”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴⁵⁷ Küçükaşcı, “Mekke”, *zebrin siyasî önceliğini kaybetse de kültürel üstünlüğünü korumasına ilişkin değerlendirme*; “Hac”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

12.34. Mekke İlim Çevrelerinin Cemaatleşme Tipolojisindeki Yeri.

Mekke ilim çevreleri C1 “ilim cemaati/ilmî çevre” kategorisinin ikinci büyük referans vakasıdır. Tek lider ve resmî üyelik bulunmaz; ancak çekirdek hoca-talebe kümeleri, ortak mekân, düzenli fetva talebi ve geniş coğrafi dolaşım vardır. İbn Abbas’ın etkisi güçlü olsa da otorite ölümünden sonra tek kişiye geçmez; Mücâhid, Atâ, İkrime, Saîd b. Cübeyr, Tâvûs ve sonraki kuşak farklı alanlarda öne çıkar.

Kapalılık K0’dır. Dersin veya fetvanın Harem’de verilmesi açık erişim ilkesini güçlendirir. Hoca seçimi, güvenilirlik, mahremiyet veya yolculuk imkânı fiilî erişim sınırları yaratabilir; fakat derecelendirilmiş gizli doktrin, inisiyasyon veya bâtinî bilgi sistemi yoktur. Siyasallaşma çevre düzeyinde P0-P1, bazı kişilerde P2-P3’tür. Devlet ilişkisi D1-D5 arasında şahıs ve döneme göre değişir.

12.35. Devlet–İlim Çevresi İlişkisi Dosyası

Dönem / Aktör	İlişki Biçimi	Kod	Cemaatleşme Açısından Sonuç
Hız. Osman – İbn Abbas	Hac emirliği ve kamusal görev	D3-D4	İlmî otorite ile kamusal görev aynı kişide keşilebilir.
Hız. Ali – İbn Abbas	Siyasî danışmanlık, görev ve Hâricilerle müzakere	D3-D4	Bilgi otoritesi kriz yönetiminde kullanılabilir.
Abdullah b. Zübeyr – Atâ	Siyasî mücadelede destek/katılım rivayeti	P2-P3	Bir âlimin siyasî taraf oluşu tüm ilim çevresine genellenemez.
Emevî idaresi – Mekke fetva çevresi	Harem yönetimi ile toplumca tanınan fetva otoritesi yan yana	D1-D3	Siyasî ve ilmî otorite ayrı kaynaklardan meşruyet üretebilir.
Medine yönetimi – İkrime	Aranma/takibat ve gizlenme	D5	Devlet baskısı bireysel âlimin hareketliliğini ve görünürliğini değiştirebilir.
Hac idaresi – Mescid-i Harâm halkaları	Hacın güvenliği ve mekân düzeni devletin; fetva itibarı âlimlerin alanı	D2-D3	Devlet lojistik zemini etkiler, ilmî itibarı tek başına yaratmaz.

12.36. Mekke İlim Çevrelerinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	Mekke İlim Çevreleri — Değerlendirme
1. Ortak aidiyet	İslamî üst aidiyet; Harem ve Mekke’nin kutsal merkezîyeti ortak bağlam.
2. Otorite	İbn Abbas kurucu düğüm; sonra çok merkezli fakih, müfessir ve kurrâ otoriteleri.
3. Liderlik	Tek sürekli lider yok; alan ve kuşağa göre otorite değişir.
4. Üyelik	Açık ve esnek; çekirdek öğrenciler + hacla genişleyen geçici dış halka.
5. Silsile/aktarım	Çoklu isnad ve kıraat hatları; tek çizgili örgütsel silsile değil.
6. İnisiyasyon	Yok.
7. Ritüel	Ortak ibadet ve hac; çevreye özgü ayrı ritüel yok.
8. Mekân	Mescid-i Harâm, hac menâsiki alanları, evler ve yolculuk güzergâhları.
9. Eğitim	Tefsir, fıkıh, hac, kıraat, hadis, dil ve tarih malzemesi.

10. Ekonomi	Merkezi bütçe yok; bireysel geçim, hediye, görev ve yolculuk ekonomileri.
11. Dayanışma	Hoca-talebe, velâ, aile ve şehirlerarası ilmi bağlar.
12. Bilgiye erişim	Esasen açık; hac erişimi coğrafi olarak genişletir.
13. Gizlilik	K0; ezoterik gizli bilgi sistemi yok.
14. İç disiplin	Rivayet güvenilirliği, hoca itibarı ve ilmi eleştiri; örgütsel ceza sistemi yok.
15. Halefiyet	Tek halef yok; otorite Mücâhid, Atâ, İkrime ve diğer düğümlere dağılır.
16. Bölünme	Örgüt bölünmesi değil; görüş, rivayet, uzmanlık ve şehir farklılaşması.
17. Devlet ilişkisi	D1-D5; görev, siyasî katılım, özerklik ve takibat birlikte görülür.
18. Siyasallaşma	Çevre düzeyi P0-P1; Atâ ve bazı kişilerde P2-P3 teması.
19. Coğrafi ağ	Çok yüksek; hac, rihle, Yemen-Irak-Mısır-Şam bağlantıları.
20. Süreklilik	İbn Abbas → tâbiîn düğümleri → Atâ/Amr b. Dînâr → İbn Cüreyc ve sonraki tasnif kuşağı.

12.37. Ana Envanter İçin Kayıt Kararı. Ana envanterde “Mekke İlim Çevreleri” üst ağ kaydı olarak tutulacaktır. Alt kayıtlar en az şu başlıkları içerecektir: Abdullah b. Abbas çevresi; Mücâhid tefsir-kıraat hattı; İkrime rivayet ve seyahat ağı; Atâ b. Ebû Rebâh fetva-hac fıkhi halkası; Saîd b. Cübeyr Mekke-Kûfe bağlantısı; Tâvûs Yemen-Mekke bağlantısı; Amr b. Dînâr; İbn Ebû Müleyke; Mekke kıraat hattı; İbn Cüreyc ve erken tasnif çevresi.

Her alt kayıta “sürekli ikamet”, “öğrencilik”, “rivayet”, “fetva ilişkisi”, “hac üzerinden temas” ve “siyasî/devlet ilişkisi” ayrı alanlarda işaretlenecektir. Böylece yalnız aynı şehirde bulunmak ile gerçekten aynı ilmî ağda yer almak birbirine karıştırılmayacaktır.

12.38. Bölüm Sonucu: Harem Merkezli Açık ve Dolaşımli İlim Ağı. Mekke örneği, cemaatleşmenin yalnız yerleşik mahalle veya kapalı aidiyet üzerinden oluşmadığını gösterir. Harem’in ortak mekânı, hacin dönemsel insan akışı ve İbn Abbas’tan sonraki çoklu hoca ağları, oldukça açık fakat güçlü bir ilmî cemaatleşme üretmiştir. Bu ağın çekirdeği süreklilik gösterirken dış halkası her hac mevsiminde yeniden kurulabilir.

Mekke’nin uzun vadeli etkisi, bilgi üretimi ile dolaşımın aynı yerde birleşmesidir. Atâ’nın fetvaları, Mücâhid’in tefsiri, İkrime’nin seyahatleri, Tâvûs’un Yemen bağlantısı, Saîd b. Cübeyr’in Kûfe’ye taşınması ve İbn Cüreyc’in tasnifi, şehir merkezli bir ağın nasıl bölgeler üstü mirasa dönüştüğünü

gösterir. Devlet bu ağla kimi zaman görev, kimi zaman siyasal çatışma, kimi zaman takibat düzeyinde temas etmiş; fakat ilmî otoriteyi tamamen kendi bünyesine alamamıştır.

Sıradaki Bölüm 13 — “Kûfe Dinî ve İlmî Ağları”, fetih şehrinin çok daha heterojen toplumsal zemini üzerinde Abdullah b. Mes‘ûd çevresi, kıraat ve fıkıh halkaları, mevalî, kabile blokları, siyasî muhalefet ve devletle yoğun gerilim içinde gelişen cemaatleşmeyi inceleyecektir. Böylece Medine’nin hafıza merkezli, Mekke’nin hac-dolaşım merkezli ve Kûfe’nin garnizon-siyaset merkezli ilmî ağ modelleri karşılaştırılabilecektir.

BÖLÜM 13 — KÛFE DİNÎ VE İLMÎ AĞLARI

Kûfe, önceki iki ilim merkezi olan Medine ve Mekke'den farklı bir tarihsel laboratuvar sunar. Medine'de peygamberî hafıza ve sahâbe haneleri, Mekke'de Harem ve hac dolaşımı belirleyici iken Kûfe bir fetih garnizonu, divan şehri, kabile yerleşim alanı, siyasî başkent, muhalefet merkezi ve büyük ilim çevresinin aynı mekânda üst üste binmesiyle şekillendi. Bu nedenle Kûfe'de ilmî ağ ile siyasî ağ çoğu zaman birbirinden tamamen ayrıştırılamaz; fakat birbirine indirgenmesi de doğru değildir.⁴⁵⁸

Bu bölümün ana sorusu “Kûfe hangi mezhebin şehriydi?” değildir. İncelenen mesele, planlı bir askerî yerleşimin kısa sürede nasıl çok katmanlı aidiyetler, hoca-talebe silsileleri, kıraat ve fıkıh halkaları, siyasî bağlılık grupları ve devletle yoğun temas üreten bir sosyal ekolojiye dönüştüğüdür. Sonraki Sünnî, Şîî, Hâricî veya Hanefî kimlikler erken malzemeyi açıklamak için kullanılacak, fakat bu kimliklerin olgun biçimleri kurucu döneme geri taşınmayacaktır.⁴⁵⁹

13.1. Bir Garnizon Şehrini Kuruluşu: Kûfe'nin Yapısal Başlangıcı.

Kûfe, Irak fetihleri sonrasında 17/638 civarında Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın idaresinde bir ordugâh-şehir olarak kuruldu. Şehrin kuruluş amacı yalnız askerleri barındırmak değildi; fethedilen Irak topraklarının askerî ve idarî denetimini sürdürebilecek kalıcı bir merkez oluşturmaktı. Kûfe bu yönüyle mevcut bir eski şehrin basit devamı değil, fetih sonrası yeni siyasî coğrafyanın ürettiği bir misr idi.⁴⁶⁰

Kuruluş anı cemaatleşme açısından önemlidir; çünkü şehir nüfusunun baştan itibaren tek kabileye dayanmaması, yeni yerleşimde birden fazla sosyal örgütlenme katmanının birlikte yaşamasını zorunlu kıldı. Kabile, askerî birlik, divan kaydı, mahalle, cami ve daha sonra hoca-talebe halkası aynı kişinin farklı aidiyet düzlemleri olabilirdi.

13.2. Kabile Yerleşimi ve Sosyal Harita. Kûfe'ye kuzeyli ve güneyli farklı Arap kabileleri yerleştirildi; zaman içinde mevâlî, yerli Irak unsurları, Yahudi ve

⁴⁵⁸ Casim Avcı, “Kûfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Encyclopaedia Iranica, “Kufa”, güncel elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Hichem Djait, *Al-Kûfa: Naissance de la ville islamique* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1986).

⁴⁵⁹ Najam Haider, *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa* (New York: Cambridge University Press, 2011), özellikle giriş ve Kûfe'de kimlik farklılaşmasına ayrılan bölümler; ayrıca Bölüm 5'te sabitlenen anakronizm ilkeleri.

⁴⁶⁰ Avcı, “Kûfe”, *Encyclopaedia Iranica*, “Kufa”; Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), *Kûfe ve Irak'taki fetih sonrası yerleşim yapısı*; Djait, *Al-Kûfa*.

Hristiyan topluluklar da şehir dokusunun parçası oldu. Kaynakların çizdiği bu kozmopolit yapı, siyasî krizlerde kabile bloklarının, ashrâfın ve alt statü gruplarının farklı tutumlar almasına imkân verdi.⁴⁶¹

Bu nedenle “Kûfeliler şöyle düşündü” cümlesi bu çalışmada ancak belirli bir tarih, grup ve olay belirtilerek kullanılacaktır. Şehir halkı homojen bir siyasî özne değildir. Kabile reisleri, askerî maaş alan eski fetih unsurları, mevâlî, zâhidler, kurrâ, fakihler ve farklı siyasî bağlılık ağları aynı olayda birbirinden farklı pozisyonlar alabilir.

13.3. Divan, Askerî Maaş ve Aidiyet. Kûfe’nin erken sosyal yapısında divan ve askerî maaş düzeni, ekonomik dağılımın yanı sıra statü ve siyasî erişim üreten bir mekanizmaydı. Fetihteki öncelik, kabile ve askerî hizmet, kişilerin pay ve itibarını etkileyebiliyordu. Böylece ekonomik kaynak dağılımı ile kabile-siyaset ilişkisi birbirine bağlandı.⁴⁶²

İleride Muhtâr es-Sekafî hareketinde mevâlî meselesinin bu kadar güçlü biçimde görünür olması tesadüf değildir. Kûfe’de cemaatleşme yalnız inanç ve fikir üzerinden değil, statü ve kaynak paylaşımı üzerinden de şekillenecektir.

13.4. Mescid-i Kûfe ve Dârülimâre: Dinî ve Siyasî Merkezin Komşuluğu. Kûfe’nin merkezinde cuma camii ile idarî yapıların yakınlığı, şehrin dinî ve siyasî hayatının mekânsal olarak da birbirine temas ettiğini gösterir. Cami ibadet, hutbe, kıraat, fetva ve ders halkalarının; dârülimâre ise valilik ve devlet otoritesinin merkezidir. Aynı meydana çekirdekte bu iki işlevin bulunması, Kûfe’de devlet–ilim–cemaat ilişkisini sürekli görünür kıldı.⁴⁶³

13.5. Hz. Ömer’in İlim Politikası ve Abdullah b. Mes’ûd’un Kûfe’ye Gönderilmesi. Kûfe’nin ilim tarihi açısından en belirleyici kurucu hamlelerden biri Abdullah b. Mes’ûd’un şehre gönderilmesidir. Klasik kaynaklar ve modern çalışmalar, İbn Mes’ûd’u Kûfe’de Kur’an, fıkıh ve hadis öğretiminin merkezî sahâbî figürü olarak kaydeder. Bu gönderiliş, yeni fetih şehirlerinde askerî-idarî

⁴⁶¹ Avci, “Kûfe”; *Encyclopaedia Iranica*, “Kûfa”; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*. TDV maddesi Kûfe’nin bedevî-badârî, kuzeyli-güneyli Arap kabileleri, mevâlî, Yabudi ve Hristiyanlardan oluşan kozmopolit yapısına özellikle dikkat çeker.

⁴⁶² Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, fetih sonrası Irak’ta divan, askerî yerleşim ve vergi düzeni bölümleri; Djaîr, *Al-Kûfa*, şehir toplumunun ilk teşkilatlanması.

⁴⁶³ Aila Santi, “Early Islamic Kûfa in Context: A Chronological Reinterpretation of the Palace, with a Note on the Development of the Monumental Language of the Early Muslim Élite”, *Annali, Sezione Orientale* 78 (2018): 69-103; Djaîr, *Al-Kûfa*; Avci, “Kûfe”.

kurumlaşmanın yanında dinî bilgi aktarımının da merkez tarafından önemsendiğini gösterir.⁴⁶⁴

Bununla birlikte İbn Mes'ûd'u bugünkü anlamda bir “mezhep kurucusu” saymak doğru değildir. Onun çevresi, hoca-talebe ve fetva-rivayet ağıdır. Sonraki Kûfe hukuk gelenekleri bu mirasa güçlü biçimde referans verse de arada birkaç kuşak, farklı hocalar, siyasî dönüşümler ve metodolojik yeniden yorumlamalar vardır.

13.6. İbn Mes'ûd Çevresinin Çekirdek Halkası. İbn Mes'ûd'un Kûfe'deki öğrencileri arasında Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda', Ebû Vâil Şakîk b. Seleme ve Abîde es-Selmânî gibi isimler öne çıkar. Bu kişiler yalnız hadis nakleden râviler değildir; fetva, kıraat ve uygulama bilgisini sonraki kuşağa aktaran düğümlerdir.⁴⁶⁵

Alkame örneği, otoritenin yalnız sahâbî statüsünden doğmadığını gösterir. Kaynaklar, sahâbîlerin hayatta olduğu bir dönemde bile fetva için ona başvurulduğunu kaydeder. Böylece Kûfe'de “sahâbe → seçkin tâbiîn → yeni talebe halkası” biçiminde kuşaklar arası ilmî otorite devri erken tarihte görünür hale gelir.⁴⁶⁶

13.7. Hane, Kabile ve Hoca-Talebe Ağlarının Üst Üste Binmesi. Kûfe ilim çevresinde biyolojik akrabalık, kabile ve ilmî ilişki sık sık kesişir. İbrâhim en-Nehaî'nin Alkame ve Esved çevresiyle aile/kabile bağları, daha sonra Hammâd'a ve başka öğrencilere aktarılan ilmî mirasla birleşir. Fakat bu durum ağı kapalı bir aile loncasına dönüştürmez; dışarıdan öğrenciler ve mevâlî de otorite kazanabilir.⁴⁶⁷

13.8. Kıraat: Kûfe'de Metin, Hafıza ve Aktarım. Kûfe'nin ilmî kimliğinde kıraat ayrı bir damardır. İbn Mes'ûd'un okuyuşuna bağlı rivayetler şehirde uzun süre etkili olmuş, daha sonra Âsım b. Behdele, Hamza ez-Zeyyât ve başka kurrâ üzerinden Kûfe güçlü kıraat hatları üretmiştir. Bu hatların bir kısmı

⁴⁶⁴ İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; “Ebl-i Re'y”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997), erken Irak hukuk çevrelerinin arka planı.

⁴⁶⁵ Saffet Köse, “Alkame b. Kays”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; “Ebl-i Re'y”, TDV İslâm Ansiklopedisi; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ, Kâfîliler tabakası*.

⁴⁶⁶ Köse, “Alkame b. Kays”.

⁴⁶⁷ Şükrü Özen, “Nehai”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Mehmet Özgü Aras, “Hammâd b. Ebû Süleyman”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

sonraki kanonik kıraat sistemine dahil olurken, bazı eski varyantlar hukukî ve tefsirî tartışmalarda iz bırakmıştır.⁴⁶⁸

Bu alanın cemaatleşme açısından önemi, kıraatin yalnız bireysel ezber olmadığıdır. Okuyuş bir hocadan arz ve semâ yoluyla alınır, öğrencilerce taşınır, râviler üzerinden isimlenir ve şehirler arası yolculukla karşılaştırılır. Böylece metnin okunma biçimi bir sosyal aktarım ağı üretir.

13.9. İbn Mes'ûd Mushafı ve Hz. Osman Dönemi: Kaynak Tenkidi Gerektiren Gerilim. İbn Mes'ûd'un Hz. Osman dönemindeki mushaf standardizasyonuna ilişkin tavrı, sonraki kaynaklarda farklı tonlarda anlatılır. Bu çalışma, rivayetleri “Kûfe merkezî mushafa direndi” gibi tek bir siyasî sloganın kanıtı olarak kullanmayacaktır. İbn Mes'ûd okuyuş geleneğinin Kûfe’de güçlü olduğu tarihsel olarak önemlidir; fakat mushaf, kıraat ve siyasî muhalefet arasındaki ilişki her rivayet için ayrı değerlendirilmelidir.⁴⁶⁹

13.10. Hz. Ali'nin Kûfe'yi Siyasî Merkez Yapması. Hz. Ali'nin hilâfeti sırasında Kûfe'nin siyasî merkez haline gelmesi, şehrin cemaat tarihindeki ikinci büyük kırılmadır. Artık Kûfe yalnız Medine merkezinin bir taşra garnizonu değildir; halifenin bulunduğu, orduların toplandığı ve büyük siyasî kararların alındığı merkezdir. Bu değişim, şehirdeki sahâbe, kabile ve ilim çevrelerini doğrudan siyasî çatışmanın içine çekti.⁴⁷⁰

13.11. “Ali Taraftarlığı”ndan Sonraki Şîî Kimliklere: Geriye Doğru Okuma Sorunu. Hz. Ali'nin Kûfe'deki destekçilerini doğrudan daha sonraki İmâmiyye, Zeydiyye veya başka Şîî mezheplerin tam teşekküllü üyeleri saymak anakronizmdir. Erken bağlılıklar siyasal sadakat, aile taraftarlığı, kabile çıkarı, dinî fazilet anlayışı ve iktidar tercihi gibi farklı motivasyonları içerebilir. Sekizinci yüzyılda daha belirgin ritüel ve sosyal sınırlar üreten Şîî kimliklerin oluşması ayrı bir süreçtir.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Ramon Harvey, “The Legal Epistemology of Qur'anic Variants: The Readings of Ibn Mas'ûd in Kufan Fiqh and the Hanafî Madhhab”, *Journal of Qur'anic Studies* 19/1 (2017): 72-101; Tayyar Altıkulaç, “Asım b. Behdele”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Tayyar Altıkulaç, “Hamza b. Habib”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁴⁶⁹ Ramon Harvey, “The Legal Epistemology of Qur'anic Variants: The Readings of Ibn Mas'ûd in Kufan Fiqh and the Hanafî madhhab”, *Journal of Qur'anic Studies* 19/1 (2017), 72-101; “Mushaf” ve “Kur'an”, TDV İslâm Ansiklopedisi; “Abdullah b. Mes'ûd”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁴⁷⁰ Avci, “Kûfe”; Djaîr, *Al-Kûfa*; Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Hz. Ali dönemi ve Irak siyaseti.

⁴⁷¹ Haider, *The Origins of the Shi'a*, özellikle erken Kûfe'de ritüel ve mekân üzerinden kimlik ayrışmasının tarihini tartışan bölümler; Najam Haider, “The Origins of the Shi'a” Cambridge University Press yayını kaydı.

Bu nedenle ana envanterde “Ali taraftarları / şîatü Ali” ile daha sonraki mezhepsel cemaatler aynı kayıt altında eritilmeyecek; kronoloji ve aidiyet düzeyi ayrı tutulacaktır.

13.12. Tahkîm ve Hâricî Ayrışması: Aynı Ordu İçinden Yeni Cemaat.

Sıffîn sonrasındaki tahkîm krizi, Kûfe ve Irak ordusu içinden farklı bir dinî-siyasî aidiyetin ayrışmasını hızlandırdı. Hâricî çekirdek, başlangıçta Hz. Ali’nin askerî koalisyonunun parçası olan kişiler arasından çıktı; ardından ayrı bir meşruiyet dili ve siyasî tutum geliştirdi. Bu vaka, bir cemaatin dışarıdan değil mevcut koalisyonun içinden koparak doğabileceğini gösterir.⁴⁷²

13.13. Nehrevan Sonrası: Siyasî Yenilgi Cemaatin Sonu Değildir.

Nehrevan’daki askerî yenilgi Hâricî eğilimi ortadan kaldırmadı. Fikir ve küçük grup ağları Irak’ın farklı bölgelerinde yeniden üretildi. Bu, ileride ezoterik ve muhalif cemaatlerde sıkça göreceğimiz bir mekanizmanın erken örneğidir: merkezî örgütsel yapı dağılsa bile ortak hafıza, slogan ve meşruiyet anlatısı yeni hücreler üretebilir.

13.14. Muâviye Döneminde Kûfe: İktidar, Ashrâf ve Muhalif Hafıza.

Emevî idaresinin ilk döneminde Kûfe, merkezî iktidarın dikkatle denetlediği bir şehir haline geldi. Valiler kabile reisleri ve ash râf aracılığıyla düzen sağlamaya çalışırken, Hz. Ali’ye bağlı çevreler ve farklı muhalefet ağları varlığını sürdürdü. Hucr b. Adî vakası, siyasî sadakat ile dinî hafızanın nasıl birleşebildiğini gösteren önemli örneklerden biridir.⁴⁷³

13.15. Kerbelâ Öncesi Kûfe: Davet Mektupları ve Ağların Güvenilirliği. Hz. Hüseyin’e Kûfe’den gönderilen davetler, şehirde güçlü bir Alid sempati ağı bulunduğunu gösterir; fakat bu ağın askerî-siyasî kapasitesi ile mektup sayısı aynı şey değildir. Ubeydullah b. Ziyâd’ın şehre gelişi, kabile reisleri üzerinden baskı kurması ve Müslim b. Akîl çevresinin çözülmesi, bağlılığın korku, çıkar ve örgütlenme kapasitesi karşısında nasıl hızla değişebildiğini ortaya koyar.⁴⁷⁴

⁴⁷² Madelung, *The Succession to Muhammad, Sıffîn ve tahkîm bölümleri*; Julius Wellhausen, *The Religio-Political Factions in Early Islam*, çev. R. C. Ostle ve S. M. Walzer (Amsterdam: North-Holland, 1975), Hâricîlerin erken oluşumu; Avci, “Kûfe”.

⁴⁷³ Avci, “Kûfe”; Wellhausen, *The Religio-Political Factions in Early Islam*; Taberî, *Târibü’r-rusûl ve’l-mülûk, Muâviye dönemi Kûfe olayları*.

⁴⁷⁴ Taberî, *Târib, 60-61/680 olayları*; Ethem Rubi Fiğlalı ve İlyas Üzümlü, “Hüseyin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Mustafa Öz, “Kerbelâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Avci, “Kûfe”. Burada mektup sayıları kaynaklar arasında değiştiğinden nicelik tek başına kesin veri kabul edilmemektedir.

13.16. Kerbelâ Sonrası Suçluluk Hafızası ve Tevvâbîn. Kerbelâ'dan sonra Kûfe'de ortaya çıkan Tevvâbîn hareketi, cemaatleşmenin ortak suçluluk ve kefaret hafızası üzerinden kurulabileceğini gösteren güçlü bir vakadır. Süleyman b. Surad ve çevresi, Hz. Hüseyin'e yardım edememenin pişmanlığını kolektif bir siyasî-dinî eyleme dönüştürdü. Hareket askerî bakımdan kısa ömürlü olsa da hafıza üretimi bakımından önemlidir.⁴⁷⁵

13.17. Muhtâr es-Sekafi: Karizmatik Siyasî Ağ ve Mevâlî. Muhtâr es-Sekafi'nin Kûfe'de kurduğu hareket, Alid meşruiyet dili, intikam söylemi, askerî örgütlenme ve mevâlînin daha geniş katılımını birleştirdi. Kaynakların Muhtâr'ın dinî iddiaları hakkındaki anlatıları polemik yüklüdür; bu nedenle onun siyasî mobilizasyonu ile rakiplerin ürettiği teolojik etiketler birbirinden ayrılmalıdır.⁴⁷⁶

Muhtâr'ın mevâlîye askerî ve siyasî alan açması, Kûfe'de statü temelli bir başka fay hattını görünür hale getirdi. Arap ashrâfının tepkisi, dinî-siyasî cemaatleşmenin sosyal eşitlik ve kaynak paylaşımıyla birleşebildiğini gösterir.⁴⁷⁷

13.18. Mevâlî: Kûfe'de Alternatif Statü ve İlim Kanalı. Mevâlî Kûfe'nin yalnız siyasî hareketlerinde değil, ilmî çevrelerinde de güçlü biçimde görünür hale geldi. Âsım b. Behdele, Hamza ez-Zeyyât, A'meş ve Ebû Hanîfe gibi önemli isimlerin Arap olmayan veya velâ ilişkili kökenleri, ilmî otoritenin kabile soyundan bağımsız bir statü kanalı açabildiğini gösterir.⁴⁷⁸

Ancak “mevâlî = muhalif” eşitliği de kurulmayacaktır. Mevâlî farklı ilmî ve siyasî çevrelerde yer almış, devlet görevine girenler de muhalif hareketlere katılanlar da olmuştur.

13.19. Şa'bî: Geniş Rivayet Ağı ile Siyasî İdare Arasında. Âmir eş-Şa'bî, Kûfe'de geniş sahâbe bağlantısı, hadis ve fıkıh bilgisiyle öne çıkan bir tâbiidir. Onun hayatı aynı zamanda ilim adamının devletle tek yönlü ilişki kurmadığını gösterir: farklı dönemlerde kâtiplik ve idarî görevler üstlenmiş, Haccâc

⁴⁷⁵ “Tevvâbîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Wellhausen, *The Religio-Political Factions in Early Islam*; Taberî, *Târîh, Tevvâbîn ve Aymülverde olayları*.

⁴⁷⁶ Hasan Onat, “Muhtâr es-Sekafi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Wellhausen, *The Religio-Political Factions in Early Islam*; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 2. bs. (London: Routledge, 2000), İkinci Fitne bölümleri.

⁴⁷⁷ Onat, “Muhtâr es-Sekafi”; “Mevâlî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴⁷⁸ “Mevâlî”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Altıkulaç, “Âsım b. Behdele”; Altıkulaç, “Hamza b. Habib”; M. Yaşar Kandemir, “A'meş”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

döneminde siyasî krizlerle karşılaşmış ve İbnü'l-Eş'as isyanına katılımı üzerinden baskı görmüştür.⁴⁷⁹

13.20. İbrâhim en-Nehaî: Dağınık Mirasın Fıkhî Yoğunlaşması. İbrâhim en-Nehaî, İbn Mes'ûd çevresinden gelen Kûfe mirasının ikinci büyük yoğunlaşma düğümüdür. Alkame, Esved ve başka tâbiîn âlimlerinden aldığı malzemeyi fıkhî muhakeme içinde işledi; ölümünden sonra Kûfe fikhının başlıca referans isimlerinden biri haline geldi. Onun şahsında rivayet, re'y ve yerel uygulama birbirinden kopuk kategoriler değildir.⁴⁸⁰

Nehaî'nin Haccâc'a karşı olumsuz tutumu ve İbnü'l-Eş'as isyanıyla ilişkilendirilen çevrelerle teması, ilmî ağ ile siyasî gerilimin Kûfe'de ne kadar yakın olduğunu gösterir. Bununla birlikte her fıkhî görüşü siyasî muhalefetin ürünü saymak indirgemecilik olur.⁴⁸¹

13.21. İbnü'l-Eş'as İsyanı: Âlimler, Kurrâ ve Devlet Baskısı. 701 civarında zirveye çıkan İbnü'l-Eş'as isyanı, Kûfe ve Irak'taki dinî-entelektüel çevrelerin siyasî mobilizasyon kapasitesini gösteren büyük bir vakadır. Farklı âlim ve kurrâ gruplarının Haccâc'a karşı harekete destek vermesi, devletin vergi, askerî sevk ve yönetim tarzına yönelik tepkinin dinî meşruiyet diliyle birleştirdiğini gösterir.⁴⁸²

Bu olayda “ulema tek blok halinde devlete karşıydı” sonucuna gidilmeyecek; katılım, tarafsızlık, çekilme ve idareyle çalışma örnekleri ayrı ayrı değerlendirilecektir.

13.22. Hammâd b. Ebû Süleyman: Halka Devri ve Kurumsal Süreklilik. İbrâhim en-Nehaî'nin ölümünden sonra Hammâd b. Ebû Süleyman'ın Kûfe Mescidi'ndeki fetva ve ders halkasının başına geçmesi, karizmatik şahıs ölümünden sonra ilmî otoritenin öğrencilerden birine yoğunlaşabildiğini gösterir. Kaynaklar Hammâd'ın yaklaşık yirmi dört yıl bu halkayı yürüttüğünü ve Ebû Hanîfe'nin başlıca hocası olduğunu kaydeder.⁴⁸³

⁴⁷⁹ M. Yaşar Kandemir, “Şa'bi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁴⁸⁰ Özen, “Nehaî”; Christopher Melchert, “İbrâhîm al-Nahî'î (Kûfan, d. 96/714)”, Arabica 67/1 (2020): 60-81.

⁴⁸¹ Özen, “Nehaî”; Haccâc ve İbnü'l-Eş'as bağlamı için “Haccâc b. Yûsufes-Sekafî”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁴⁸² “Haccâc b. Yûsufes-Sekafî”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 3. bs. (London: Routledge, 2016), Abdülmelik-Haccâc dönemi; Taberî, *Târîh, İbnü'l-Eş'as isyanı*.

⁴⁸³ Aras, “Hammâd b. Ebû Süleyman”.

Bu geçiş, tarikatlardaki postnişinlik gibi resmî bir halefiyet değildir; fakat ilim cemaatinde “tanınmış baş öğrenci → ders halkasının yeni odağı” mekanizmasının erken örneklerinden biridir.

13.23. Ebû Hanîfe: Hoca Halkasından Müzakere Çevresine. Ebû Hanîfe, Hammâd’ın çevresinde yetiştikten sonra Kûfe fıkhnı yeni bir kuşakta yoğunlaştıran başlıca isimdir. Onun etrafında öğrencilerle yapılan mesele tartışmaları, varsayımsal vakalar ve sistemli kıyas, ilmî halkayı yalnız rivayet aktaran bir meclisten kolektif hukukî problem çözme çevresine dönüştüren unsurlar arasındadır.⁴⁸⁴

13.24. “İbn Mes’ûd → Alkame → Nehaî → Hammâd → Ebû Hanîfe” Zinciri: Güçlü Ama Basitleştirilmeyecek. Hanefî gelenekte sıkça öne çıkarılan İbn Mes’ûd–Alkame–İbrâhim en-Nehaî–Hammâd–Ebû Hanîfe hattı gerçek hoca-talebe bağlarına dayanır ve Kûfe ilmî sürekliliğini anlamak için önemlidir. Ancak bu zincir, her kuşağın yalnız tek hocadan beslendiği veya görüşlerin değişmeden aktarıldığı anlamına gelmez. Şa‘bî, Hicazlı âlimler, başka Kûfeliler ve şehirler arası rihle bu çizgiyi sürekli çaprazlamıştır.⁴⁸⁵

13.25. Ehl-i Re’y Etiketi: Sonraki Bir Tasnifi Erken Döneme Taşımamak. Kûfe’nin “ehl-i re’y” merkezi olarak ünü güçlüdür; fakat ehl-i re’y/ehl-i hadis karşıtlığının sonraki sistematik biçimini ilk kuşağa aynen taşımak yanıltıcıdır. İbn Mes’ûd çevresi ve Nehaî, hadis ve sahâbe uygulamasını kullanırken aynı zamanda yeni meselelerde yorum ve kıyasa başvuruyordu. Kategorilerin keskinleşmesi sonraki fıkıh tartışmalarının ürünüdür.⁴⁸⁶

13.26. “Eski Kûfe Okulu” Tezi ve Modern Tartışma. Modern İslam hukuku araştırmalarında klasik mezheplerden önce “bölgesel hukuk okulları” bulunduğu tezi uzun süre etkili oldu. Sonraki araştırmalar, Kûfe’de güçlü yerel devamlılık bulunduğunu kabul etmekle birlikte, bunu yekpare ve kurumsal bir “okul” gibi tasvir etmenin sorunlarına dikkat çekti. Bu çalışmada “Kûfe hukuk ağı” terimi, sabit üyeli mezhepten daha uygun kabul edilmektedir.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Şükrü Özen, “Hanefî Mezbebi”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997).

⁴⁸⁵ Köse, “Alkame b. Kays”; Özen, “Nehaî”; Aras, “Hammâd b. Ebû Süleyman”; Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”.

⁴⁸⁶ “Ehl-i Re’y”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), *Kûfe hukuk geleneğinin erken evreleri*; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*.

⁴⁸⁷ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), eski bölgesel okullar tezi; Sobail Hanif, “A Tale of Two Kufans: Abû Yûsuf’s Ikhtilâf Abi Hanîfa wa-Ibn Abi Laylâ and Schacht’s Ancient Schools”, *Islamic Law and Society* 25/3 (2018):

13.27. Kûfe’de Hadis Ağı: Rivayet ile Fıkıh Arasında. Kûfe yalnız re’y merkezi değildir; geniş bir hadis ağına da sahiptir. Ebû Vâil, Şa’bî, A’miş, Ebû İshak es-Sebî ve Süfyân es-Sevrî gibi isimler farklı kuşaklarda rivayetin başlıca düğümleri oldu. Kûfe hadisçilerinin siyasî çalkantılarla iç içe yaşaması, râvi değerlendirmelerinde siyasî ve itikadî etiketlerin nasıl etkili olabildiğini ayrıca araştırmayı gerektirir.⁴⁸⁸

13.28. A’miş: Kıraat, Hadis ve Sosyal Bağımsızlık. Süleyman el-A’miş, Kûfe’de kıraat, hadis ve ferâiz bilgisini bir araya getiren güçlü bir ağ düğümüdür. Farklı hocalardan aldığı malzemeyi Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve başka isimlere aktarması, şehirde disiplinler arası ve kuşaklar arası geçişi görünür kılar.⁴⁸⁹

Kaynakların onun düşük gelirli ve devlet seçkinlerine mesafeli yaşadığına dair anlatıları, ilmî otoritenin resmî görevden bağımsız statü üretebildiğini gösterir; ancak bu ideal tip bütün Kûfe âlimlerine genellenemez.

13.29. Süfyân es-Sevrî: İlim Otoritesi ile Devlet Görevi Arasındaki Gerilim. Süfyân es-Sevrî, Kûfe’nin hadis ve fıkıh mirasını ikinci hicrî yüzyılda taşıyan en önemli isimlerden biridir. Kûfeli hocaların yanında Mekke, Medine, Basra ve Şam ağlarından da bilgi toplaması, şehir ekollerinin kapalı sistemler olmadığını gösterir. Onun Abbâsî iktidarıyla özellikle kadılık görevi üzerinden yaşadığı gerilim, âlimin devlet görevini reddetmesinin de siyasî bir pozisyon üretebildiğini gösterir.⁴⁹⁰

13.30. Ebû Hanîfe ve Devlet: Mesafe, Muhalefet ve Sonraki Hafıza. Ebû Hanîfe’nin Emevî ve Abbâsî iktidarlarıyla ilişkisi, biyografik kaynaklarda güçlü bir siyasî bağımsızlık anlatısı içinde aktarılır. Zeyd b. Ali ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye gibi Alid hareketlere sempati veya maddî destek rivayetleri ile kadılık teklifini reddetmesi, devletle mesafeli ilişki çerçevesinde değerlendirilir.

173-211.

⁴⁸⁸ Kandemir, “A’miş”; Kandemir, “Şa’bî”; Mehmet Sait Toprak, “Süfyân es-Sevrî”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Novizal Wendry, “Kufan Hadith Transmitters and Geopolitics in Early Period of Islam”, *Ulul Albab* 21/2 (2020).

⁴⁸⁹ Kandemir, “A’miş”.

⁴⁹⁰ Mehmet Sait Toprak, “Süfyân es-Sevrî”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Steven C. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwâni Caliphate* (London ve New York: Routledge, 2014), devlet-âlim ilişkilerinin erken modelleri.

Ancak cezalandırma ve ölüm sebeplerine dair ayrıntılarda kaynaklar arasında farklılıklar bulunduğundan kesinlik derecesi ayrı tutulmalıdır.⁴⁹¹

13.31. Kadılık: İlim Ağının Devlet Kurumuna Bağlanma Kanalı.

Kûfe’de kadılık, ilim çevresi ile devlet arasındaki en kurumsal temas noktalarından biridir. Kādî Şüreyh’ten İbn Ebû Leylâ ve sonraki isimlere kadar kadılar, yerel hukuk bilgisi ile merkezî atama sistemini birleştirdi. Böylece aynı şehirde bağımsız fetva halkası ile resmî yargı makamı yan yana var olabildi.⁴⁹²

13.32. İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leylâ: Kûfe Fıkhı Tek Çizgi Değildir.

Ebû Hanîfe’nin yükselişi, Kûfe fıkhının bütününü tek başına temsil ettiği anlamına gelmez. İbn Şübrüme, İbn Ebû Leylâ ve Süfyân es-Sevrî gibi çağdaş hukukçular farklı yöntem ve görüşlerle aynı şehirde güçlü otorite sahibiydi. Bu çoğulluk, daha sonra Hanefiliğin kurumsal yaygınlığının erken Kûfe’deki tüm hukuk ortamına geriye doğru yansıtılmaması gerektiğini gösterir.⁴⁹³

13.33. Şehirler Arası Rihle: Kûfe Kapalı Bir Bilgi Havzası Değildir.

Kûfeli âlimler Mekke, Medine, Basra ve Şam’a; başka merkezlerin talebeleri de Kûfe’ye seyahat etti. Saîd b. Cübeyr’in Mekke’den Kûfe’ye yerleşmesi, Ebû Amr b. Alâ’nın Kûfe’de Âsım’dan kıraat okuması, Süfyân es-Sevrî’nin farklı merkezlerden hadis toplaması bu geçirgenliğin örnekleridir.⁴⁹⁴

13.34. Kûfe Kıraat Ağının Çoğulluğu: Âsım, A’mes, Hamza. Âsım b.

Behdele, A’mes ve Hamza ez-Zeyyât aynı şehirde farklı kıraat hatlarının geliştirdiğini gösterir. Daha sonra “Kûfiyyûn” diye birlikte anılan kıraat imamlarının bile tek bir okuyuş üretmemesi, şehir merkezli ilmî aidiyetin doktriner tekdüzelik anlamına gelmediğini kanıtlar.⁴⁹⁵

13.35. Kûfe’de Erken Şîî Kimliğin Ritüel ve Mekânsal Yoğunlaşması.

Sekizinci yüzyılda Kûfe’de bazı Alid/Şîî çevrelerin belirli ritüel uygulamalar, hukuk tercihleri ve kutsal mekânlarla daha belirgin sınırlar oluşturduğu görülür.

⁴⁹¹ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi; “Abbâsiler”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ebû Hanîfe’nin Mansûr’un kadılık teklifini reddetmesine ilişkin kayıt; “Abû Hanîfa”, *Encyclopaedia Iranica*.

⁴⁹² “Kādî Şüreyb”, TDV İslâm Ansiklopedisi; “İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Şükrü Özen, “Hanefî Mezhebi”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁴⁹³ “İbn Şübrüme”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Toprak, “Süfyân es-Sevrî”; Hanîf, “A Tale of Two Kufans”.

⁴⁹⁴ M. Yaşar Kandemir, “Saîd b. Cübeyr”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Tayyar Altıkulaç, “Ebû Amr b. Alâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Toprak, “Süfyân es-Sevrî”.

⁴⁹⁵ Altıkulaç, “Âsım b. Behdele”; Kandemir, “A’mes”; Altıkulaç, “Hamza b. Habib”; “et-Teyyis”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Âsım, Hamza ve Kisâî’nin Kûfe imamları olarak birlikte anıldığı yerler.

Bu farklılaşma, “Şiilik baştan beri Kûfe’nin tek kimliği idi” tezini değil, şehirdeki rekabetçi ağlardan birinin zamanla daha açık cemaat sınırları üretmesini gösterir.⁴⁹⁶

13.36. Ezoterik Eğilimlerin İlk Kûfe Zemini: İddia ile Kanıtı Ayırmak. Kûfe’nin sonraki yüzyıllarda gulât, erken İsmâîlî ve çeşitli ezoterik çevrelerle ilişkilendirilecek olması, ilk Kûfe ilim halkalarını ezoterik saymayı gerektirmez. Birinci ve erken ikinci hicrî yüzyılın ana ilim ağları K0-K1 düzeyinde açıktır. Gizli imam bilgisi, dereceli bâtınî öğretim veya inisiyatif yapı iddiaları ancak belirli gruplar ve yeterli kaynak bulunduğu ayrı vaka olarak incelenecektir.⁴⁹⁷

13.37. Abbâsî Dâveti ve Kûfe: Gizli Ağdan Hilâfet Sahnesine. Emevîlerin son döneminde Kûfe, Abbâsî dâvetinin önemli temas merkezlerinden biri oldu. Horasan’daki askerî başarıdan sonra Abbâsî kuvvetlerinin Kûfe’yi ele geçirmesi ve Ebû’l-Abbâs es-Seffâh’a Kûfe Camii’nde biat edilmesi, şehrin bir kez daha muhalif ağdan yeni devlet merkezine geçişte kritik rol oynadığını gösterir.⁴⁹⁸

Bu vaka, ileride İsmâîlî dâvet ve başka gizli siyasal-dinî ağlarda derinlemesine kullanacağımız bir karşılaştırma imkânı sunar: kapalı propaganda ağı, uygun siyasî şart oluştuğunda kamusal devlet kurucu koalisyona dönüşebilir. Bununla birlikte Abbâsî dâveti ezoterik cemaat kategorisine otomatik olarak konmayacak; gizlilik siyasî güvenlik yöntemi ile bâtınî bilgi sistemi birbirinden ayrılacaktır.

13.38. Bağdat’ın Kuruluşu ve Kûfe’nin Merkez Kaybı. Abbâsîlerin Bağdat’ı kurması Kûfe’nin siyasî merkez ağırlığını azalttı; fakat ilim ağları bir anda ortadan kalkmadı. Ebû Hanîfe, A’meş, Süfyân es-Sevrî, Hamza ez-Zeyyât ve onların öğrencileri sayesinde Kûfe ikinci hicrî yüzyılda da güçlü bir ilmî marka olarak yaşamaya devam etti. Bu, siyasî başkent kaybının ilmî cemaatin otomatik çöküşü anlamına gelmediğini gösterir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Haider, *The Origins of the Shi’a*, özellikle ibadet uygulamaları, hukuk ve kutsal mekân üzerinden topluluk sınırlarının oluşumuna dair bölümler.

⁴⁹⁷ Haider, *The Origins of the Shi’a*; Daniel De Smet, “The city of Kûfa, the birthplace of Shi’ism and a center of debates about the delegation of divine powers (tafiwîd)”, 2022; ayrıca bu eserin Bölüm 4-5 kaynak ve anakronizm protokolleri.

⁴⁹⁸ Avcı, “Kûfe”, “Abbâsîler”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Abbâsî ibtilâî bölümleri.

⁴⁹⁹ Casim Avcı, “Kûfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi; “Bağdat”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Mehmet Sait Toprak, “Süfyân es-Sevrî”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

13.39. Kûfe’de Cemaatleşme ve Ekonomi. Kûfe ilmî çevrelerinin merkezi bir ortak bütçesi yoktur; âlimlerin geçim biçimleri ticaret, maaş, kadılık, beytûlmâl ödeneği veya kişisel destek gibi farklı kaynaklara dayanır. Hamza ez-Zeyyât’ın ticaretle geçinmesi, A’meş’in sınırlı beytûlmâl geliri, Ebû Hanîfe’nin tüccarlığı gibi örnekler, ilmî bağımsızlığın ekonomik zemininin kişiden kişiye değiştiğini gösterir.⁵⁰⁰

13.40. Üç Merkez Karşılaştırması: Medine – Mekke – Kûfe

Boyut	Medine	Mekke	Kûfe
Kurucu avantaj	Peygamberî hafıza ve sahâbe haneleri	Harem ve hac dolaşımı	Fetih garnizonu, divan, çok kabileli nüfus ve siyasi merkezleşme
Ana mekân	Mescid-i Nebevî + haneler	Mescid-i Harâm + hac alanları	Mescid-i Kûfe + mahalleler + dârülmâre yakınlığı
Ağ tipi	Yerleşik hafıza ağı	Açık/dolaşımli hac ağı	Yoğun, rekabetçi ve siyaseten yüksek gerilimli şehir ağı
Kurucu ilmî düğüm	Çok sayıda sahâbî	İbn Abbas + çoklu tâbiîn	İbn Mes’ûd + Ali dönemi çoklu sahâbe/tâbiîn
Siyasî basınç	Dönemsel	İkinci Fitne’de yüksek	Sürekli yüksek; başkent, isyanlar, valilik baskısı
Mevâlî görünürlüğü	Yüksek	Çok yüksek	Çok yüksek; ilim ve siyaset alanında belirleyici
Öne çıkan alanlar	Hadis, fıkıh, siyer	Tefsir, hac fıkıhı, kıraat	Fıkıh, kıraat, hadis, siyasi-dini hareketler
Kapalılık	K0	K0	Ana ilim ağlarında K0; belirli siyasi/gizli ağlarda dönemsel K1-K2
Devlet ilişkisi	Şûra, kadılık, tedvin, baskı	Görev, hac idaresi, takibat	Valilik, kadılık, isyan, takibat, başkentlik, dâvet ve devletleşme
Uzun vadeli miras	Medine hukuk/hadis geleneği	Mekke tefsir-fıkıh ve hac ağı	Irak fıkıhı, kıraat, hadis, Şii kimlikler ve siyasi ağlar

13.41. Devlet–İlim–Cemaat İlişkisi Dosyası

Dönem / Aktör	İlişki Biçimi	Kod	Cemaatleşme Sonucu
Hiz. Ömer – Kûfe / İbn Mes’ûd	Planlı şehir, divan ve ilmî öğretici gönderimi	D3-D4	Devlet yeni şehirde dinî bilgi ağının kurulmasına doğrudan zemin sağlar.
Hiz. Ali – Kûfe	Şehrin siyasi merkez/başkent oluşu	D4	İlim, kabile ve askeri ağlar yüksek siyasi basınca girer.
Muâviye dönemi – Kûfe ashrâfî	Valiler ve kabile reisleri üzerinden denetim	D3-D5	Aracılı yönetim muhalif ağları bastırırken yeraltı hafızasını da besleyebilir.
Ubeydullah b. Ziyâd – Hüseyin yanlısı ağlar	Baskı, tehdit, kabile reisleri üzerinden çözme	D5-D6	Zayıf örgütlü bağlılık ağı hızla dağılılabılır.
Muhtâr hareketi	Şehrin ele geçirilmesi ve alternatif siyasi otorite	P4 / D6-D7	Cemaat/hareket kısa süreli yerel iktidara dönüşür.
Haccâc – ilim/muhalefet çevreleri	Görev, baskı, takip ve İbnü’l-Eş’as krizi	D4-D6	Âlimler arasında işbirliği, kaçınma ve açık muhalefet

⁵⁰⁰ Altıkulaç, “Hamza b. Habib”; Kandemir, “A’miş”; Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”.

			farklılaşır.
Emevî/Abbâsî – kadılar	Resmî yargı görevi	D4	İlmî otoritenin bir kolu devlet kurumuna bağlanır.
Mansûr – Ebû Hanîfe	Kadılık teklifi ve biyografik kaynaklarda çatışma	D5	Devlet görevi reddi bağımsız âlim kimliğinin hafızasına dönüşür.
Abbâsî dâveti – Kûfe	Gizli propaganda ve ardından kamusal biat	K1-K2 / P4 / D7	Siyasî dâvet ağı devlet kurucu koalisyona dönüşür.

13.42. Kûfe Ağlarının 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	Kûfe Dinî ve İlmî Ağları — Değerlendirme
1. Ortak aidiyet	İslamî üst aidiyet; fakat kabile, mevâlî, siyasî sadakat ve hoca halkalarıyla çok katmanlı.
2. Otorite	Sahâbî, fakih, kurrâ, vali, kabile reisi ve siyasî lider otoriteleri aynı şehirde rekabet eder.
3. Liderlik	Tek lider yok; dönem ve ağ türüne göre değişir.
4. Üyelik	İlim halkalarında açık/esnek; siyasî ağlarda daha belirgin bağlılık ve bazen gizlilik.
5. Silsile/aktarım	İbn Mes‘ûd hattı güçlü; fakat çoklu hoca ve rihle ile çaprazlanır.
6. İnisiyasyon	Ana ilim ağlarında yok; sonraki belirli ezoterik gruplar ayrı incelenecek.
7. Ritüel	Ortak ibadet; bazı Şii çevrelerde zamanla ayırt edici pratikler gelişir.
8. Mekân	Mescid-i Kûfe, mahalleler, evler, dârülmâre, pazar ve siyasî toplanma alanları.
9. Eğitim	Kur‘an/kıraat, hadis, fıkıh, ferâiz, tefsir; daha sonra dil ve diğer ilimler.
10. Ekonomi	Divan ve maaş yapısı + ticaret + kadılık/görev + kişisel geçim.
11. Dayanışma	Kabile, velâ, hoca-talebe, siyasî sadakat ve sınıfsal bağlar iç içe.
12. Bilgiye erişim	İlim halkalarında yüksek; siyasî/gizli ağlarda dönemsel sınırlı.
13. Gizlilik	Ana ilmî ağ K0; muhalif/dâvet ağlarında şartlara göre K1-K2.
14. İç disiplin	İlimde râvî/fetva itibarı; siyasî yapılarda biat, askerî disiplin ve kabile baskısı.
15. Halefiyet	İlim halkalarında baş öğrenci/itibar devri; siyasî hareketlerde lider krizi sık.
16. Bölünme	Çok yüksek: kabile, siyaset, hukuk, kıraat ve itikadî farklılaşma.
17. Devlet ilişkisi	D1-D7 aralığının neredeyse tamamı görülür.
18. Siyasallaşma	İlim çevrelerinde P0-P2; belirli hareketlerde P3-P4.
19. Coğrafi ağ	Irak merkezli fakat Hicaz, Şam, Horasan ve İran’a güçlü bağlantılar.
20. Süreklilik	İbn Mes‘ûd ve Ali dönemi mirasları → tâbiîn ağları → Nehai/Hammâd/Şa‘bî → Ebû Hanîfe, A‘meş, Sevrî, kıraat imamları ve farklı siyasî-dinî çevreler.

13.43. Ana Envanter İçin Kayıt Kararı. Ana envanterde “Kûfe Dinî ve İlmî Ağları” tek bir cemaat değil, bir şehir-ekosistem üst kaydı olarak tutulacaktır. Bunun altında en az şu ayrı kayıtlar bulunacaktır: İbn Mes‘ûd ilim halkası; Alkame-Esved-Mesrûk kuşağı; Kûfe kıraat ağları; Şa‘bî çevresi; İbrâhim en-Nehaî halkası; Hammâd b. Ebû Süleyman halkası; Ebû Hanîfe müzakere/fıkıh çevresi; A‘meş hadis-kıraat ağı; Süfyân es-Sevrî çevresi; erken Ali taraftarlığı; Hâricî ayrışması; Tevvâbîn; Muhtâr hareketi; mevâlî siyasî ağları; Abbâsî dâvetinin Kûfe ayağı.

Her kayıt için tarih aralığı, ana kişiler, kabile/velâ zemini, ilmî veya siyasî işlev, devlet ilişkisi, kapalılık ve siyasallaşma kodu ayrı tutulacaktır. Böylece aynı şehirde aynı anda var olan farklı cemaat biçimleri tek etikete indirgenmeyecektir.

13.44. Kaynak Tenkidi Vakası: “Kûfelilerin Güvenilmezliği” Topos’u. Klasik tarih ve polemik literatüründe Kûfeliler sık sık sözünde durmayan, siyaseten değişken veya fitneye yatkın topluluk gibi genelleyici tasvirlerle anılır. Kerbelâ, Muhtâr ve ardışık isyanlar bu imgenin beslenmesinde etkili olmuştur. Bu çalışma şehir nüfusunun on binlerce kişiden ve çok sayıda kabile-sosyal tabakadan oluştuğunu dikkate alarak bu tür kolektif ahlâk hükümlerini tarihsel veri olarak değil, kaynakların retorik çerçevesi olarak değerlendirecektir.⁵⁰¹

13.45. Bölüm Sonucu: Yüksek Gerilimli, Çok Merkezli Cemaat Üretim Laboratuvarı. Kûfe, İslam tarihinde cemaatleşmenin yalnız dinî öğretilerden doğmadığını en açık gösteren erken şehirlerden biridir. Askerî garnizon düzeni, kabile yerleşimi, divan ekonomisi, mevâlî, siyasî başkent tecrübesi, art arda gelen isyanlar, devlet baskısı ve güçlü ilim halkaları aynı sosyal zeminde birleşmiştir. Bu yüzden Kûfe’nin ürettiği ağlar hem ilmî hem siyasî hem de sosyal bakımdan Medine ve Mekke’den daha parçalı ve rekabetçidir.

İbn Mes‘ûd’dan Alkame ve Nehaî’ye, Hammâd’dan Ebû Hanîfe’ye uzanan hukuk ağı; Âsım, A’miş ve Hamza üzerinden gelişen kıraat-hadis damarları; Ali taraftarlığı, Hâricî ayrışması, Tevvâbîn ve Muhtâr gibi siyasî-dinî hareketler aynı şehrin farklı cemaat üretme kapasitesini gösterir. Fakat bunların hiçbirisi “Kûfe’nin tek özü” değildir. Çalışmanın temel kaidesi burada daha da önem kazanır: şehir, mezhep veya sonraki kimlik değil; somut ağ, dönem ve ilişki biçimi analiz birimi olacaktır.

Sıradaki Bölüm 14 — “Basra Çevreleri”, Kûfe ile aynı fetih-garnizon dünyasından doğduğu halde farklı zühhd, hadis, dil, kelâm ve siyasî hareketler üreten Basra’yı inceleyecek; Hasan-ı Basrî çevresi, İbn Sîrîn, Katâde, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî mirası, Kaderiyye tartışmaları, erken zühhd ağları ve devlet ilişkileri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

⁵⁰¹ *Djâit, Al-Kûfa; Avcı, “Kûfe”; erken Kûfe hakkında sonraki polemiklerin karşılaştırmalı değerlendirilmesi için Haider, The Origins of the Shi’a.*

BÖLÜM 14 — BASRA ÇEVRELERİ

Basra, Kûfe ile aynı fetih-garnizon dünyasının ürünü olmakla birlikte farklı bir cemaatleşme ekolojisi geliştirdi. Şehir askerî bir misr, körfez ve İran yönüne açılan ticaret kapısı, sahâbe ve tâbiîn ilim merkezi, güçlü hadis ve fıkıh ağı, erken zühdün en görünür havzalarından biri, kader ve kelâm tartışmalarının laboratuvarı ve Arap dilciliğinin kurucu merkezlerinden biri haline geldi. Bu nedenle Basra'yı tek bir “zühd şehri”, “Mu‘tezile şehri” veya “hadis merkezi” etiketiyle açıklamak, Kûfe'yi tek kimliğe indirgemek kadar yanıltıcıdır.⁵⁰²

Bu bölümün ana sorusu “Basra hangi mezhebin merkezidir?” değildir. İncelenen mesele, bir fetih şehrinin hangi sosyal, ekonomik, idarî ve ilmî mekanizmalarla birbirinden farklı cemaat halkaları ürettiğidir. Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Katâde, Eyyûb es-Sahtiyânî, Şu‘be b. Haccâc, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Ebü'l-Esved ed-Düelî ve erken zâhidler aynı şehirde yaşamış olsalar da aynı “cemaat” içinde eritilmeyecektir.

14.1. Bir Fetih Şehrinin Kuruluşu: Basra'nın Misr Niteliği. Basra, Hz. Ömer devrinde Utbe b. Gazvân'ın öncülüğünde Irak ve Hûzistan fetihlerini destekleyecek bir askerî yerleşim olarak kuruldu. Kaynaklar kuruluş yılı ve ilk yerleşimin ayrıntılarında farklı rakamlar verse de 14/635-36 civarında yeni bir misr olarak ortaya çıktığı konusunda genel bir çerçeve vardır. Bu köken, şehrin ilk toplumsal örgütlenmesini askerî birlik, kabile yerleşimi, divan ve merkezî idareyle bağlantılı hale getirdi.⁵⁰³

14.2. Körfez, İran ve Deniz Yolları: Açık Uçlu Ağ Coğrafyası. Basra'nın nehir ve körfez bağlantısı, onu yalnız kara fetihlerinin garnizonu olmaktan çıkardı. İran'ın güneybatısı, Bahreyn, Umman ve daha uzak deniz hatlarına açılan bir ticaret ve askerî sevk noktası haline gelmesi, şehirde insan ve bilgi dolaşımını hızlandırdı. Bu coğrafi açıklık, ilerleyen dönemlerde Basra ilim çevrelerinin Mekke, Medine, Kûfe, Vâsıt, Yemen ve Horasan'la yoğun bağlantılar kurmasını kolaylaştırdı.⁵⁰⁴

⁵⁰² Mustafa Fayda, “Basra”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984); Charles Pellat, *Le milieu bagrien et la formation de Ġāhiz* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953).

⁵⁰³ Fayda, “Basra”; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Basra'nın kuruluşu ve Irak fetihleri bölümleri; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, erken Basra yerleşimi ve idarî yapı bölümleri.

14.3. Kabileler, Mevâlî ve Sosyal Çoğulluk. Basra'nın erken nüfusu farklı Arap kabilelerinden oluşuyor, fetihlerin genişlemesiyle mevâlî ve yerli unsurların görünürlüğü artıyordu. Ezd, Temîm, Abdülkays, Bekr b. Vâil ve başka büyük kabile kümeleri hem askerî hem siyasî hem de sosyal alanda etkiliydi. Bu yapı, Basra'daki ilim halkalarının kabile temelli olmasını zorunlu kılmadı; tam tersine mevâlî kökenli âlimlerin yükselişi, ilmî otoritenin statü geçişine imkân verdiğini gösterdi.⁵⁰⁵

14.4. Cami, Dârülimâre ve Pazar: Üç Kurucu Mekân. Basra'da cuma camii, valilik/idare ve pazar birbirinden kopuk alanlar değildi. Cami ibadet, kıraat, hadis, fetva ve vaazın; dârülimâre siyasî otorite ve yargının; pazar ise geçim, ticaret ve toplumsal dolaşımın merkezlerinden biriydi. İbn Sîrîn, Eyyûb es-Sahtiyânî, Vâsıl b. Atâ ve başka isimlerin ticaretle ilişkisi, dinî-ilmî otoritenin ekonomik hayattan bütünüyle çekilmiş bir sınıf üretmediğini gösterir.⁵⁰⁶

14.5. Ebû Mûsâ el-Eş'arî: Vali, Kadı ve Öğretici. Basra'nın ilk ilmî yapılanmasında Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin rolü önemlidir. Hz. Ömer tarafından Basra vali ve kadılığına tayin edilen Ebû Mûsâ, idarî görevlerinin yanında Basralılara Kur'an öğretmiştir. Böylece yeni fetih şehrinde devlet görevi ile dinî öğretim aynı kişide birleşebilmiştir. Bu durum sonraki dönemlerde "devlet âlimi" kalıbına otomatik olarak indirgenmemeli; erken misr şartlarında görevlerin henüz keskin biçimde ayrışmadığı dikkate alınmalıdır.⁵⁰⁷

14.6. Enes b. Mâlik: Peygamberî Hafızanın Basra'ya Taşınması. Enes b. Mâlik'in Basra'ya yerleşmesi, şehir için uzun ömürlü bir sahâbî hafıza düğümü oluşturdu. Hadis ve fıkıh okutan Enes'ten Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Katâde, Ebû Kılâbe ve Ebû Amr b. Alâ gibi farklı alanlarda öne çıkacak isimlerin faydalanması, Basra ağlarının tek disiplinli oluşmadığını gösterir. Bir sahâbî hoca aynı anda hadis, fıkıh, kıraat ve daha sonra dil çevrelerinin ortak referansı haline gelebilmiştir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ Fayda, "Basra"; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*; A. J. Naji ve Y. N. Ali, "The Suqs of Basrah: Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24/3 (1981): 298-309.

⁵⁰⁵ Fayda, "Basra"; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*; Sâlib Ahmed el-Âlî, *et-Tanzîmâtü'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Basra fi'l-karni'l-evvel el-bicrî* (Bağdat, 1953).

⁵⁰⁶ Fayda, "Basra"; Naji ve Ali, "The Suqs of Basrah"; "İbn Sîrîn", TDV İslâm Ansiklopedisi; "Eyyûb es-Sahtiyânî", TDV İslâm Ansiklopedisi; "Vâsıl b. Atâ", TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵⁰⁷ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Mûsâ el-Eş'arî", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; madde, onun 17/638'de Basra vali ve kadılığına tayin edilerek Kur'an öğrettiğini belirtir.

14.7. İmrân b. Husayn ve Diğer Sahâbî Dügümler. Basra'nın erken ilmî otoritesi yalnız Ebû Mûsâ ve Enes'e dayanmaz. İmrân b. Husayn, Ebû Bekre es-Sekafî, Semüre b. Cündeb gibi sahâbîler de şehirde rivayet ve fetva hafızasının oluşmasına katkıda bulundu. İmrân'dan Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve Ebü'l-Esved ed-Düelî gibi isimlerin rivayette bulunması, sonraki farklı ağların erken sahâbî ortak zeminde kesişebildiğini gösterir.⁵⁰⁹

14.8. Hasan-ı Basrî'nin Yükselişi: Tek Disipline Sığmayan Otorite. Hasan-ı Basrî, Basra'daki cemaatleşme tarihinin en etkili düğümlerinden biridir. Hadis, tefsir, fetva, vaaz ve zühhd alanlarındaki otoritesi farklı grupların onu kendi hafızalarına dahil etmesine yol açmıştır. Fakat daha sonraki tasavvuf silsileleri, kelâm tartışmaları ve mezhebî nispetler Hasan'ın kendi tarihsel çevresiyle aynı şey değildir. Bu çalışmada Hasan “tarikat kurucusu” veya belirli bir mezhebin kurumsal başı olarak değil, geniş ve geçirgen bir ilmî-vaaz halkasının merkezî otoritesi olarak ele alınacaktır.⁵¹⁰

14.9. Hasan-ı Basrî Halkası: “Cemaat” mı, Geçirgen Meclis mi? Hasan'ın ders ve vaaz çevresinde Katâde, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yûnus b. Ubeyd, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve erken zâhidler gibi çok farklı yönlere gidecek isimler görünür. Bu durum, halkayı tek doktrinli ve sabit üyelikli bir cemaat saymayı güçleştirir. Daha doğru tanım, merkezî bir hocaya bağlı fakat öğrencilerin sonraki tercihlerini önceden belirlemeyen, çok alanlı ve açık bir meclistir.⁵¹¹

14.10. Vaaz ve Zühhd: Aidiyet Üreten Ahlâk Dili. Hasan-ı Basrî'nin korku, hesap, ölüm, dünya tutkusu ve ahlâkî sorumluluk üzerinde yoğunlaşan vaaz dili, Basra zühhd çevresinin ortak hafızasını besledi. Ancak “Basra zühhd okulu” ifadesi de üyelik listesi olan bir teşkilat anlamına gelmez. Buradaki

⁵⁰⁸ İbrahim Canan, “Enes b. Mâlik”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026. Madde, Enes'in Ebû Mûsâ ile Basra'ya geldiğini, hadis ve fıkıh okuttuğunu ve yaklaşık 200 talebesinin bulunduğu dair rivayetleri kaydeder.

⁵⁰⁹ “İmrân b. Husayn”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, Basralılar tabakası.

⁵¹⁰ Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Suleiman Ali Mowrad, Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship (Leiden: Brill, 2006).

⁵¹¹ Uludağ, “Hasan-ı Basrî”; “Hasan-ı Basrî - İlişkili Maddeler”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Mowrad, Early Islam between Myth and History.

cemaatleşme, ortak kurumdan çok ortak hassasiyet, üslup, örneklik ve hocatalebe ilişkileri üzerinden oluşur.⁵¹²

14.11. Devlet Karşısında Hasan-ı Basrî: Mesafe, Nasihat ve Kaynak Sorunu. Hasan-ı Basrî'nin Emevî yöneticileri, özellikle Haccâc ve Abdülmelik dönemiyle ilişkisi sonraki biyografilerde güçlü ahlâkî eleştiri diliyle anlatılır. Hasan ne devlet görevlisi bir âlim tipine tam olarak uyar ne de sürekli örgütlü siyasî muhalefet lideridir. Yöneticilere nasihat, zulmü eleştirme ve siyasî fitneler karşısında ihtiyatlı tutum aynı biyografik çerçevede yan yana bulunabilir. Bu nedenle devlet ilişkisi dönem ve olaya göre kodlanacaktır.⁵¹³

14.12. Kader Risalesi: Metin, Nispet ve Siyasî Muhatap. Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen Abdülmelik b. Mervân'a kader risalesi, erken Basra'da irade-sorumluluk tartışmasının devlet ve teoloji kesişiminde nasıl okunabileceğine dair önemli bir metindir. Fakat eserin nispeti klasik ve modern literatürde tartışılmıştır. Bu nedenle risale “Hasan kesin olarak şunu yazdı” biçiminde değil; güçlü bir erken nispet geleneği ve metin tenkidi problemiyle birlikte kullanılacaktır.⁵¹⁴

14.13. Ma'bed el-Cühenî ve Kader Tartışmasının Basra Boyutu. Ma'bed el-Cühenî, insan iradesi ve kader konusunda erken tartışmanın öne çıkan isimlerinden biri olarak Basra ile ilişkilendirilir. Fakat onu doğrudan kurumsal “Kaderiyye mezhebi”nin eksiksiz kurucusu gibi göstermek, sonraki sınıflandırmayı erkene taşır. Burada asıl dikkat edilmesi gereken, Basra'da sorumluluk, iktidar ve ilâhî takdir hakkında tartışma çevrelerinin oluşmasıdır.⁵¹⁵

14.14. İbn Sîrîn: Hadis, Fıkıh ve Kaynak Ayıklama Otoritesi. Muhammed b. Sîrîn, Basra'da Hasan-ı Basrî'den farklı fakat onunla kesişen bir otorite modeli sunar. Hadisçilik ve fıkıh onun ilmî şahsiyetinin merkezindedir; güvenilir râviyi ayırmaya gösterdiği titizlik sonraki hadis tenkidi hafızasında özel yer edinmiştir. Bu çevre, karizmatik vaazdan ziyade rivayetin güvenilirliği,

⁵¹² Uludağ, “Hasan-ı Basrî”; Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.”, *Studia Islamica* 83 (1996): 51-70; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), erken zühd ve süflleşme tartışmaları.

⁵¹³ Mourad, *Early Islam between Myth and History*; Uludağ, “Hasan-ı Basrî”; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, çev. Gwendolin Goldbloom, 4 cilt (Leiden: Brill, 2017-2019), erken Basra kelm ve siyaset çevreleri.

⁵¹⁴ Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, Hasan'a nispet edilen Risâle ilâ 'Abdîlmelik b. Mervân fi'l-kader hakkında aidiyet tartışmasını özetler; van Ess, *Theology and Society*, erken kader tartışmaları; Mourad, *Early Islam between Myth and History*.

⁵¹⁵ “Ma'bed el-Cühenî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; van Ess, *Theology and Society*, erken Kaderiyye bölümleri.

kişilerin tanınması ve hukukî hüküm üretimi üzerinden aidiyet ve otorite oluşturur.⁵¹⁶

14.15. “Fitne Çıkınca İsnad Soruldu”: Tek Cümlelik Tarih Yazımından Kaçınmak. İbn Sîrîn’e nispet edilen, “önceleri isnad sorulmazdı; fitne ortaya çıkınca râvilerinizi söyleyin denildi” anlamındaki meşhur rivayet, hadis tarihi için önemlidir. Ancak “fitne”nin hangi olayı gösterdiği ve isnadın ne zaman sistematikleştiği tartışmalıdır. Bu çalışma rivayeti kesin bir başlangıç tarihi olarak değil, râvi kimliğinin güvenilirlik denetiminde giderek merkezileştiğini gösteren erken hafıza olarak kullanacaktır.⁵¹⁷

14.16. Rüya Tabiri İmajı: Sonraki Şöhret ile Erken Biyografiyi Ayırmak. İbn Sîrîn’in sonraki İslam kültüründe neredeyse yalnız rüya tabircisi gibi tanınması, cemaat hafızasının bir kişiyi yeniden inşa etmesine iyi örnektir. Erken biyografik kaynaklarda onun muhaddis ve fakih kimliği daha merkezîdir; adına nispet edilen birçok tâbir kitabının sonraki derlemeler olduğu anlaşılmaktadır. Bu vaka, ileride cemaat kurucularına sonradan nispet edilen eserler için de karşılaştırma örneği olacaktır.⁵¹⁸

14.17. Katâde b. Diâme: Basra’dan Çok Bölgeli Aktarıma. Katâde b. Diâme, Hasan-ı Basrî’nin yanında uzun süre bulunmuş; Enes b. Mâlik, İbn Sîrîn, İkrime ve başka isimlerden hadis, kıraat ve tefsir bilgisi almıştır. Ondan Şu’be, Ma’mer b. Râşid, Saîd b. Ebû Arûbe ve başka büyük râvilerin nakilde bulunması, Basra bilgisinin bir sonraki kuşakta farklı coğrafyalara taşınmasını sağladı.⁵¹⁹

14.18. Ma’mer b. Râşid: Basra Bilgisinin Yemen’e Taşınması. Ma’mer b. Râşid’in Basra’da Katâde’den yoğun biçimde öğrenmesi, daha sonra Yemen’e yerleşerek bu malzemeyi Abdürrezzâk es-San’ânî gibi öğrenciler üzerinden aktarması, şehir merkezli ilim halkalarının transbölgesel hafızaya dönüşmesinin

⁵¹⁶ M. Yaşar Kandemir, “İbn Sîrîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Sabîh-i Müslim, Mukaddime, isnad ve râvi ayrımıyla ilgili İbn Sîrîn rivayeti; Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*, 2. bs. (London: OneWorld, 2017), isnad ve ricâl tenkidinin erken gelişimi.

⁵¹⁷ Sabîh-i Müslim, *Mukaddime*; G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Brown, *Hadith*.

⁵¹⁸ Kandemir, “İbn Sîrîn”, özellikle erken kaynaklarda rüya tabirciliğinin sınırlı oluşu ve sonraki tâbir mecmualarının nispet problemi; “Tâbirnâme”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵¹⁹ Abdulbâmit Birşık, “Katâde b. Diâme”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; madde, Katâde’nin Hasan’ın yanında on iki yıl bulunduğunu ve geniş öğrenci ağını kaydeder.

açık örneğidir. Bu nedenle cemaat envanterinde yalnız “şehir içi halka” değil, bilginin dışarı taşındığı göç ve rihle hatları da kaydedilecektir.⁵²⁰

14.19. Ebû Kılâbe, Eyyûb, İbn Avn ve Yûnus b. Ubeyd: Ağın Ara Düşümleri. Basra hadis-fıkıh çevresi yalnız birkaç büyük isimden oluşmaz. Ebû Kılâbe el-Cermî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Abdullah b. Avn, Yûnus b. Ubeyd, Âsım el-Ahvel ve Humeyd et-Tavîl gibi isimler farklı hocaları ve öğrencileri birbirine bağlayan yoğun bir ara düşünüm ağı kurar. Birçok kişinin hem Hasan’dan hem İbn Sîrîn’den hem de Hicaz hocalarından faydalanması, Basra’da kapalı silsile yerine çapraz öğrenmenin baskın olduğunu gösterir.⁵²¹

14.20. Eyyûb es-Sahtiyânî: İlim, Ticaret ve Siyasî Mesafe. Eyyûb es-Sahtiyânî’nin sahtiyân ticaretiyle uğraşması, hoca halkalarına sebatla devam etmesi ve geniş râvî çevresi, Basra’daki ilmî otoritenin ekonomik bağımsızlıkla birlikte yürüyebileceğini gösterir. Kaynaklarda siyasetten uzak durduğu, hatta tanıdığı bir kişi halife olunca ilişkiyi kestiği aktarılır. Bu örnek, siyasî mesafenin her zaman örgütlü muhalefet anlamına gelmediğini hatırlatır.⁵²²

14.21. Şu‘be b. Haccâc ve Râvî Tenkidinin Uzmanlaşması. Şu‘be b. Haccâc’ın Basra’daki faaliyetleri, hadis çevresinin bir sonraki aşamasında râvî tenkidi ve isnad incelemesinin daha uzmanlaşmış hale geldiğini gösterir. Hocalarının kimliği, rivayetin nasıl alındığı ve râvinin güvenilirliği üzerine yoğunlaşması, ilmî cemaat içinde yeni bir “uzmanlık otoritesi” üretmiştir. Böylece aidiyet yalnız hocaya yakınlıkla değil, eleştirel yeterlilikle de kurulmaya başlamıştır.⁵²³

14.22. Hammâd b. Seleme ve Hammâd b. Zeyd: Aynı Şehirde Farklı Hadis Otoriteleri. Hammâd b. Seleme ile Hammâd b. Zeyd’in aynı dönemin Basralı büyük muhaddisleri olarak birlikte anılması, şehir ilmî otoritesinin tek merkezli olmadığını gösterir. Hocaları kısmen ortak, öğrencileri kesişen bu iki isim farklı kişisel üslup ve değerlendirmelerle aynı ağ ekolojisinin parçalarıdır.

⁵²⁰ “Ma‘mer b. Râşid”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (Leiden: Brill, 2002), erken isnad ve Abdürrezzâk malzemesinin yöntem tartışmaları.

⁵²¹ “Ebû Kılâbe el-Cermî”, “Eyyûb es-Sahtiyânî”, “İbn Avn, Abdullah” ve “Yûnus b. Ubeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürümler, erişim 18 Ağustos 2026.

⁵²² Ahmet Akgündüz, “Eyyûb es-Sahtiyânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

Basra hadis çevresinin sonraki Bağdat, Horasan ve Mısır bağlantılarında her ikisinin de etkisi görülür.⁵²⁴

14.23. Basra Hadis Ağı: Kapalı Okul Değil, Yoğun Pazar. Enes'ten Hasan ve İbn Sîrîn'e, Katâde'den Eyyûb ve Şu'be'ye, Hammâdeyn'den sonraki hadis hâfızlarına uzanan yapı "Basra hadis mezhebi" olarak anlaşılmamalıdır. Ortak şehir, hoca kesişimleri ve eleştiri usulleri vardır; fakat sabit üyelik, tek hukuk doktrini veya tek idarî merkez yoktur. Analitik olarak en uygun model, yoğun ve rekabetçi bir bilgi pazarıdır.

14.24. Erken Zühhd Halkaları: Hasan'dan Mâlik b. Dînâr'a. Basra'nın cemaat tarihi açısından en belirleyici damarlarından biri erken zühddür. Mâlik b. Dînâr, Yûnus b. Ubeyd, Habîb el-Acemî, Abdülvâhid b. Zeyd ve başka zâhidler, Hasan-ı Basrî'nin ahlâk ve âhîret hassasiyetini farklı biçimlerde sürdürdüler. Ancak henüz klasik tarikat kurumları, tekke sistemi ve standart silsile yapısı yoktur. Burada "zühhd cemaati", ortak pratik ve hoca ilişkileriyle gevşek ağ anlamında kullanılacaktır.⁵²⁵

14.25. Abdülvâhid b. Zeyd ve İlk Zâhid Topluluklaşma Eğilimleri. Abdülvâhid b. Zeyd'in çevresi, erken Basra zühhdünün daha belirgin grup ve inziva pratiklerine doğru gelişmesinde önemlidir. Bununla birlikte sonraki kaynakların "sûfî" terimini geçmişe uygulama biçimi dikkatle izlenecektir. Henüz kurumsal tarikat olmadığı için bu çevreler "erken zühhd ağı / proto-kurumsal manevî halka" olarak kaydedilecektir.⁵²⁶

14.26. Râbia el-Adeviyye: Tarihsel Kişi ile Menkıbevî Hafıza. Râbia el-Adeviyye Basra zühhd ve maneviyat hafızasının en güçlü kadın figürlerinden biridir. Sonraki tasavvuf literatürü onu ilâhî aşkın sembolü haline getirmiş, biyografisine çok sayıda menkıbe eklemiştir. Bu çalışmada tarihsel çekirdek ile Attâr ve sonraki menâkıb geleneğinin inşa ettiği örnek şahsiyet ayrıştırılacaktır.

⁵²³ İbrahim Hatiboğlu, "Şu'be b. Haccâc", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Brown, *Hadith, erken ricâl tenkidî bölümleri*.

⁵²⁴ "Hammâd b. Seleme" ve "Hammâd b. Zeyd", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürümler, erişim 18 Ağustos 2026.

⁵²⁵ "Mâlik b. Dînâr", "Abdülvâhid b. Zeyd" ve "Zâhid", TDV İslâm Ansiklopedisi; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁵²⁶ "Abdülvâhid b. Zeyd", TDV İslâm Ansiklopedisi; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Melbert, "The Transition from Asceticism to Mysticism".

Kadınların cemaatleşme tarihindeki görünürlüğü açısından Râbia ayrıca önemli bir referans vakadır.⁵²⁷

14.27. Zühhd Ağlarının Devletle İlişkisi: Mesafe Bir Siyaset Biçimi midir? Basralı zâhidlerin bir kısmı yöneticilerden uzak durmayı, hediye reddetmeyi veya iktidar çevresinden kaçınmayı ahlâkî tutum haline getirdi. Fakat bu davranışı modern anlamda “sivil itaatsizlik hareketi” saymak doğru değildir. Devletle mesafe kişisel takvâ, fitneden kaçınma, bağımsızlık veya eleştiri gibi farklı saiklerle ortaya çıkabilir. Her zâhid için somut olay ve kaynak ayrı değerlendirilecektir.⁵²⁸

14.28. Vâsıl b. Atâ: Hasan Halkasından Ayrı Meclise. Vâsıl b. Atâ’nın Hasan-ı Basrî’nin meclisinden ayrılarak mescidin başka bir köşesinde kendi halkasını kurduğuna dair anlatı, İslam düşünce tarihinde meşhur bir kurucu hikâyesidir. Kaynak geleneği bu olayı Mu‘tezile adının açıklaması olarak sunar; fakat olayın ayrıntıları ve tarihlendirilmesi dikkatle ele alınmalıdır. Cemaatleşme açısından önemli olan, aynı fizikî mekânda farklı doktriner odakların ayrı meclisler oluşturabilmesidir.⁵²⁹

14.29. Amr b. Ubeyd: Ahlâkî Otoriteden Doktriner Topluluğa. Amr b. Ubeyd, Hasan çevresinden yetişip Vâsıl’la birlikte erken Mu‘tezilî hareketin başlıca otoritelerinden biri oldu. Zühhd ve ahlâkî ciddiyet imajı, doktriner tartışma ve siyasî tutumla birleşti. Vâsıl’ın ölümünden sonra hareket içinde önderliğinin belirginleşmesi, hoca halkasının daha sınırlı doktriner cemaate dönüşme mekanizmasını incelemek için önemli bir vakadır.⁵³⁰

14.30. Dâvet Unsuru: Vâsıl’ın Öğrenci Gönderme Anlatıları. Kaynaklarda Vâsıl’ın öğrencilerinden bazılarını Mağrib, Horasan, Yemen, el-Cezîre, Kûfe ve Ermenistan gibi bölgelere gönderdiği anlatılır. Bu kayıtlar tamamen doğrulanmış merkezî bir misyon teşkilatı kabul edilmese bile, erken doktriner çevrenin Basra dışına bilinçli temsilci gönderme fikrine sahip olduğunu

⁵²⁷ Margaret Smith, *Râbi’a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islâm* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928); “Râbia el-Adeviyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁵²⁸ Uludağ, “Hasan-ı Basrî”; Akgündüz, “Eyyûb es-Sabtîyânî”; “Yûnus b. Ubeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁵²⁹ İlyas Çelebi, “Vâsıl b. Atâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Josef van Ess, *Theology and Society, Mu‘tezile’nin erken teşekkülü*; Sarah Stroumsa, *Freebinkers of Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1999), erken Basra tartışma ortamının sonraki yansımaları.

gösteren önemli bir hafızadır. İleride İsmâîlî dâvet sistemiyle karşılaştırma yapılırken örgütsel ölçek ve hiyerarşi farkı özellikle korunacaktır.⁵³¹

14.31. Mu‘tezileyi Bu Bölümde Neden Sınırlı İşliyoruz? Mu‘tezile sonraki yüzyıllarda güçlü bir kelâm geleneğine dönüşecektir; fakat bu eserin ana konusu mezhepler değildir. Basra bölümünde Mu‘tezile, yalnız bir ders halkasının nasıl ayrıştığı, doktriner sınır ürettiği, dışarıya temsilci gönderdiği ve devletle farklı dönemlerde ilişki kurduğu için cemaatleşme vakası olarak ele alınmaktadır. Doktrinin ayrıntılı kelâm tarihi ayrı bir amaç değildir.

14.32. Hâricî ve İbâdî Basra Ağları: Şehirde Başka Bir Muhalefet Damarı. Basra, erken Hâricî hareketlerin ve özellikle İbâdîliğin teşekkülünde de önemli bir merkez oldu. Burada küçük ders ve propaganda halkaları, siyasî baskı altında farklı gizlilik dereceleri ve bölgesel bağlantılar görülebilir. Ancak bu başlık daha sonraki ilgili cemaat bölümünde ayrıntılı ele alınacak; Basra çevreleri içinde yalnız şehir ekolojisinin aynı anda farklı muhalif dinî ağlar üretebildiğini göstermek için işaretlenecektir.⁵³²

14.33. Ebü'l-Esved ed-Düelî ve Dil Halkalarının Doğuşu. Basra'nın ilmî cemaatleşmesi yalnız dinî ilimlerle sınırlı değildir. Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye nispet edilen nahiv öğretimi ve Kur'an yazısının harekelenmesiyle ilgili rivayetler, dil bilgisinin de hoca-talebe ağı üretmeye başladığını gösterir. Ziyâd b. Ebîh'in bu süreçte rol oynadığına dair rivayet, devletin dil/kitâbet standardizasyonu ile ilmî çevre arasındaki erken temasına örnek teşkil eder.⁵³³

14.34. İbn Ya‘mer, Nasr b. Âsım ve İlk Basra Dil Ağı. Ebü'l-Esved'in öğrencileri olarak anılan İbn Ya‘mer ve Nasr b. Âsım gibi isimler, dil ve kıraat bilgisinin kuşaklar arası aktarımını oluşturdu. Bu çevrelerde nahiv, kıraat ve Kur'an yazısının okunabilirliği birbirinden tamamen ayrılmış uzmanlık alanları değildir. İlmî farklılaşma zamanla gelişmiştir.⁵³⁴

⁵³⁰ “Amr b. Ubeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; van Ess, *Theology and Society*, erken Mu‘tezile bölümleri.

⁵³¹ Çelebi, “Vâsıl b. Atâ”; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu‘tezile*, Vâsıl'ın çeşitli bölgelere öğrenciler gönderdiğine dair rivayetler.

⁵³² Adam Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 2010); John C. Wilkinson, *Ibâdism: Origins and Early Development in Oman* (Oxford: Oxford University Press, 2010); “İbâziyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵³³ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Ebü'l-Esved ed-Düelî”, TDV İslâm Ansiklopedisi; İrfan Aycan, “Ziyâd b. Ebîb”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürümler, erişim 18 Ağustos 2026.

⁵³⁴ “İbn Ya‘mer”, “Nasr b. Âsım” ve “Nabîv”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürümler, erişim 18 Ağustos 2026.

14.35. İbn Ebû İshak'tan Halîl ve Sîbeveyhi'ye: Okulun Kurumsal Hafızası. İbn Ebû İshak, İsâ b. Ömer, Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi ile Basra dil çevresi birkaç kuşakta daha belirgin bir “mektep” kimliği kazandı. Buradaki “Basra mektebi” tabiri, erken Hasan veya İbn Sîrîn halkalarından farklı olarak yöntem ve tartışma geleneği bakımından daha yüksek kurumsal hafıza taşır. Yine de resmî üyelikli bir kurum değil, hoca-talebe ve metin zincirleriyle oluşmuş bilimsel gelenektir.⁵³⁵

14.36. Aynı Mescidde Hadis ve Nahiv: Uzmanlaşmanın Sosyal Yüzü. İbn Ebû İshak'ın İbn Sîrîn'in hadis okuttuğu mescidde nahiv dersi vermesine ilişkin rivayetler, aynı şehir ve mekânda farklı uzmanlık halkalarının yan yana geliştiğini gösterir. Kaynakların aralarında tartışma aktarması, ilmî çoğulluğun her zaman uyum üretmediğini; meslekî sınır ve yöntem farklılığının rekabet de doğurabildiğini ortaya koyar.⁵³⁶

14.37. Devlet ve Basra: Ziyâd'dan Haccâc'a Denetim Ekolojisi. Basra'nın ilmî ve dinî çevreleri, güçlü valiler döneminde yoğun devlet gözetimi altında yaşadı. Ziyâd b. Ebîh'in Irak yönetimindeki merkezileştirici siyaseti, oğlu Ubeydullah'ın kriz yönetimi ve Haccâc'ın sert denetimi, şehirdeki âlim ve zâhidlerin devletle ilişkisini farklılaştırdı. Bazıları görev aldı, bazıları mesafe koydu, bazıları açık eleştiriye yöneldi, bazıları siyasî hareketlere katıldı. “Basra âlimleri devlete karşıydı” veya “devletle iç içeydi” gibi tek cümlelik hükümler bu nedenle geçersizdir.⁵³⁷

14.38. Enes b. Mâlik ve Haccâc: Sahâbî Otoritesi ile Valilik Gücü. Enes b. Mâlik'in Haccâc tarafından aşağılanması, mallarına el konulması ve bunun üzerine Abdülmelik'e şikâyet ederek halifenin müdahalesini sağlaması, devlet–ilim otoritesi ilişkisinin tek merkezli olmadığını gösterir. Vali baskısına karşı halife düzeyinde koruma sağlanabilmesi, “devlet”i yekpare aktör saymama kuralımız için erken ve güçlü bir örnektir.⁵³⁸

⁵³⁵ “*Basriyyûn*”, “*Nahiv*”, “*İbn Ebû İshak*” ve “*Sîbeveyhi*”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Ramzi Baalbaki, *The Legacy of the Kitâb: Sibawayhi's Analytical Methods within the Context of the Arabic Grammatical Theory* (Leiden: Brill, 2008).

⁵³⁶ “*İbn Ebû İshak*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁵³⁷ Aycan, “*Ziyâd b. Ebîh*”; Fayda, “*Basra*”; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 3. bs. (London: Routledge, 2016), Emevî Irak idaresi ve Haccâc bölümleri.

⁵³⁸ Canan, “*Enes b. Mâlik*”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

14.39. İbnü'l-Eş'as İsyanı ve Basralı Âlimler: Katılımın Dereceleri.

Haccâc'a karşı İbnü'l-Eş'as hareketi Irak'taki birçok âlim ve kurrâyı etkiledi. Hasan-ı Basrî'nin rolü ve farklı âlimlerin tutumları kaynaklarda aynı değildir. Bu vaka, siyasî kriz sırasında ilmî ağların nasıl parçalandığını incelemek için önemlidir: aktif katılım, ahlâkî destek, çekimserlik ve karşı çıkış aynı şehir çevresinde birlikte görülebilir. Katılım düzeyi kişi bazında doğrulanmadan toplu “âlimler isyan etti” hükmü kullanılmayacaktır.⁵³⁹

14.40. Basra'dan Vâsıt'a: Devletin Yeni İdarî Merkez Kurması.

Haccâc'ın Vâsıt'ı kurması, Irak yönetiminde Kûfe ve Basra'nın yerel kabile-siyaset baskısını dengelemeye dönük yeni bir idarî merkez üretme hamlesiydi. Cemaatleşme açısından bu, devletin şehir ağlarını yalnız denetlemekle kalmayıp mekânsal olarak yeniden düzenleyebildiğini gösterir. Basra'nın ilmî ağı ise idarî ağırlık paylaşılmasına rağmen yaşamaya devam etti.⁵⁴⁰

14.41. Basra'nın Üç Ana Cemaat Üretim Damarı. İlk iki hicrî yüzyıl açısından Basra'da üç ana cemaat üretim damarı belirginleşir: birincisi hadis-fıkıh-kıraat etrafındaki açık ilmî ağlar; ikincisi zühd, vaaz ve manevî örneklik çevreleri; üçüncüsü kader, i'tizâl ve başka doktriner tartışmalar etrafında daha belirgin sınırlar üreten fikir halkalarıdır. Dil mektebi bunlara dördüncü bir uzmanlık ağı ekler. Bu damarlar zaman zaman aynı kişide kesişir, fakat özdeş değildir.

14.42. Kûfe – Basra Karşılaştırması: Aynı Misr Dünyası, Farklı Ağ Yoğunlukları

Boyut	Kûfe	Basra
Kuruluş tipi	Fetih garnizonu/misr; Irak içi askerî-siyasî merkez	Fetih garnizonu/misr; Körfez, İran ve deniz yollarına açık merkez
Siyasî profil	Başkentlik, yoğun Alid/Hâricî ve isyan	Güçlü valilik, isyanlar; fakat ilmî-zühd

⁵³⁹ Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*; van Ess, *Theology and Society*; Taberî, *Târîh*, İbnü'l-Eş'as isyanı bölümleri; Uludağ, “Hasan-ı Basrî”.

⁵⁴⁰ Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*; “Vâsıt”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*.

	siyaseti	ve kelâm çeşitliliği daha belirgin
Kurucu sahâbî düğüm	İbn Mes'ûd ve Hz. Ali dönemi ağı	Ebû Mûsâ, Enes, İmrân b. Husayn ve diğer sahâbîler
Ana ilmi damar	Fıkıh, kıraat, hadis	Hadis, fıkıh, tefsir, zühhd, kelâm ve dil
Manevî/zühhd ağı	Var; fakat şehir imgesinde ikincil	Çok güçlü: Hasan, Mâlik b. Dînâr, Abdülvâhid, Râbia hafızası
Doktriner ayrışma	Alid/Şiî, Hâricî ve hukuk çevreleri	Kader tartışması, erken Mu'tezile, İbâdî/Hâricî ağlar
Dil mektebi	Kûfe dil mektebi daha sonra güçlü	Basra nahiv mektebinin kurucu merkezi
Mevâlî	İlim ve siyasette yüksek görünürlük	İlim, ticaret, zühhd ve dil çevrelerinde yüksek görünürlük
Devlet ilişkisi	D1-D7 geniş spektrum; başkentlik ve devletleşme vakaları	D1-D6 geniş spektrum; valilik baskısı, görev, himaye, eleştiri ve mesafe
Kapalılık	Ana ilim ağları K0; siyasî ağlarda K1-K2	Ana ilim/zühhd ağları K0-K1; belirli muhalif/dâvet ağlarında K1-K2

14.43. Devlet–İlim–Cemaat İlişkisi Dosyası

Dönem / Aktör	İlişki Biçimi	Kod	Cemaatleşme Sonucu
H. Ömer – Basra / Ebû Mûsâ	Vali-kadı-öğretici tayini	D4	Yeni mısırde idarî ve dinî öğretim aynı kurucu çerçevede gelişir.
Enes b. Mâlik – Basra	Sahâbî öğretim ve fetva otoritesi	D2-D3	Devlet dışı ilmi otorite uzun ömürlü şehir hafızası üretir.
Ziyâd b. Ebîh – dil/kitâbet çevresi	Standardizasyon ve görevlendirme rivayeti	D4	Devlet ihtiyacı dil-kıraat uzmanlığının gelişimini teşvik edebilir.
Hasan-ı Basrî – Emevî idaresi	Nasihat, eleştiri, dönemsel mesafe	D1-D5	Âlim otoritesi devlet dışında ahlâkî meşruiyet merkezi üretebilir.
Enes – Haccâc / Abdülmelik	Vali baskısı, halife müdahalesi	D5 → D2	Devlet içi aktörler aynı âlime karşı farklı tavır alabilir.
İbnü'l-Eş'as krizi	Âlim ve kurrâların farklı katılım dereceleri	P1-P3 / D5-D6	İlmî ağ siyasî kriz altında parçalanır; tek blok davranmaz.
Vâsıl / Amr çevresi	Doktriner halka ve sınırlı dâvet	P1-P2 / K0-K1	Ders halkası daha belirgin fikir cemaati ve bölgesel temsil ağı üretir.
Erken zâhidler	Görev/hediyeden kaçınma ve mesafe	D1-D2	Siyasî olmayan bağımsızlık ve ahlâkî otorite biçimleri gelişir.

14.44. Basra Çevrelerinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	Basra Çevreleri — Değerlendirme
1. Ortak aidiyet	İslamî üst aidiyet; kabile, mevâlî, hoca halkası, zühhd ve doktriner çevrelerle çok katmanlı.
2. Otorite	Sahâbî, fakih, muhaddis, vâiz-zâhid, kelâmcı ve dilci otoriteleri yan yana.
3. Liderlik	Tek lider yok; her ağın merkezi hocaları var.
4. Üyelik	İlim ve zühhd halkalarında açık/esnek; doktriner çevrelerde daha belirgin sınırlar.
5. Silsile/aktarım	Çoklu hoca ve rihle; Hasan, İbn Sîrîn, Katâde, Eyyûb ve Şu'be gibi düğümler.
6. İnisiyasyon	Ana ağlarda yok; klasik tarikat modeli henüz oluşmamış.

7. Ritüel	Ortak ibadet; zühhd çevrelerinde gece ibadeti, oruç ve riyâzet gibi yoğun pratikler.
8. Mekân	Basra Camii, evler, pazar, dârülimâre ve ders köşeleri.
9. Eğitim	Hadis, fıkıh, kıraat, tefsir, vaaz, zühhd, kelâm ve dil.
10. Ekonomi	Divan, ticaret, kişisel geçim ve dönemsel devlet görevi; ortak bütçe yok.
11. Dayanışma	Kabile/velâ bağları + hoca-talebe + ahlâkî/zühhdî yakınlık + doktriner aidiyet.
12. Bilgiye erişim	Ana ilim halkalarında yüksek; belirli siyasî/dâvet ağlarında sınırlanabilir.
13. Gizlilik	Genel olarak K0; siyasî baskı ve muhalif dâvetlerde K1-K2.
14. İç disiplin	Hadiste râvî tenkidi; zühhdde ahlâkî örneklik; doktriner çevrede fikir sınırları.
15. Halefiyet	Baş öğrenci ve itibar devri; Hasan sonrası tek merkezli halefiyet yok.
16. Bölünme	Yüksek; disiplin, doktrin, siyaset ve zühhd anlayışları farklı halkalar üretir.
17. Devlet ilişkisi	D1-D6 arasında değişir; görev, himaye, baskı, nasihat ve mesafe birlikte görülür.
18. Siyasallaşma	Ana ilim/zühhd ağlarında P0-P2; belirli isyan ve doktriner çevrelerde P2-P3.
19. Coğrafi ağ	Hicaz, Küfe, Vâsit, Yemen, Horasan, Umman ve körfez hatlarına açık.
20. Süreklilik	Sahâbî hafıza → tâbiîn ilmi/zühhd halkaları → hadis uzmanlaşması, dil mektebi ve doktriner cemaatler.

14.45. Ana Envanter İçin Basra Alt Kayıtları. Ana envanterde “Basra” tek cemaat olarak kaydedilmeyecektir. En az şu alt kayıtlar ayrı tutulacaktır: Ebû Mûsâ öğretim-idare çevresi; Enes b. Mâlik hadis-fıkıh ağı; Hasan-ı Basrî meclisi; İbn Sîrîn hadis-fıkıh çevresi; Katâde tefsir-hadis ağı; Ebû Kılâbe–Eyyûb–İbn Avn hattı; Şu‘be ve erken ricâl tenkidi çevresi; Hammâdeyn; Basra erken zühhd ağı; Mâlik b. Dînâr çevresi; Abdülvâhid b. Zeyd çevresi; Râbia hafıza vakası; erken Kader tartışma çevresi; Vâsil–Amr erken Mu‘tezilî halkası; erken İbâdî/Hâricî Basra ağı; Ebü’l-Esved–İbn Ya‘mer dil/kıraat hattı; Basra nahiv mektebi.

14.46. Kaynak Tenkidi Vakası: “Basra Zühhdün Şehridir” Genellemesi. Basra’nın erken zühhd tarihinde olağanüstü ağırlığı vardır; fakat bu gerçek şehir toplumunun tamamının zâhidlerden oluştuğu anlamına gelmez. Aynı dönemde askerî elit, tüccarlar, kabile reisleri, valilik çevresi, muhaddisler, hukukçular, kelâm tartışmacıları, şairler ve dilciler de şehir dokusunun parçalarıdır. “Basra zühhd şehriydi” ifadesi ancak belirli bir entelektüel-manevî damar için analitik kısaltma olarak kullanılabilir.

14.47. Bölüm Sonucu: Açık Ağdan Doktriner Cemaate Geçişin Basra Laboratuvarı. Basra’nın erken cemaat tarihi, açık hoca halkasının zamanla farklı kurumsallaşma yollarına gidebileceğini gösterir. Hasan-ı Basrî çevresinin bir kolu zühhd hafızasını beslerken, başka öğrenciler hadis-fıkıh uzmanlığına, bazıları ise daha belirgin doktriner tartışma çevrelerine yöneldi. Aynı şehirde Ebü’l-Esved’den başlayan dil halkası zamanla güçlü Basra nahiv mektebine dönüşebildi. Böylece cemaatleşmenin tek bir modeli olmadığı somut biçimde görülür.

Basra ayrıca devletle ilişkinin çok biçimli olduğunu gösteren güçlü referans vakadır. Ebû Mûsâ örneğinde devlet, yeni şehrin öğretim altyapısını kurucu biçimde destekleyebilir; Enes-Haccâc vakasında vali baskısı ile halife koruması çatışabilir; Hasan ve zâhidlerde siyasî mesafe ahlâkî otorite üretebilir; Vâsıl ve Amr çevresinde ise ders halkası doktriner sınır ve dâvet kapasitesi kazanabilir. Bu çeşitlilik, ileride tarikat, dâvet ağı ve ezoterik cemaatlerin devlet ilişkilerini karşılaştırmak için temel bir erken model sunacaktır.

Sıradaki Bölüm 15 — “Şam ve Diğer Merkezler”, Şam/Emevî başkent çevresi başta olmak üzere yeni idarî-siyasî merkezlerde hadis, kıraat, fıkıh ve zühd ağlarının nasıl geliştiğini; merkezî devletin ilmî otorite üretimi ve denetimi üzerindeki etkisini; ayrıca Hicaz ve Irak dışındaki erken cemaatleşme biçimlerini inceleyecektir.

BÖLÜM 15 — ŞAM VE DİĞER MERKEZLER

Medine, Mekke, Kûfe ve Basra erken İslâm ilim ağlarının en görünür merkezleridir; fakat İslâm tarihindeki cemaatleşmenin coğrafyası bunlarla sınırlı değildir. Suriye’nin fethiyle Dımaşk, Humus, Filistin ve Ürdün cündlerinde sahâbî muallimler, kadılar, kurrâ ve fakihler etrafında yeni halkalar oluşmuş; Dımaşk’ın Emevî başkenti haline gelmesi ise ilim çevresi ile devlet otoritesini diğer merkezlerden farklı bir yakınlığa sokmuştur. Bu bölüm Şam’ı tek bir “Emevî saray şehri” olarak değil, devlet, cami, kıraat, hadis, fıkıh, vaaz, zühd ve doktriner tartışma ağlarının üst üste bindiği bölgesel bir ekosistem olarak ele alacaktır.⁵⁴¹

“Diğer merkezler” ifadesi de tek bir artık kategori değildir. Humus, Filistin/Kudüs, Taberiye-Ürdün, Fustat ve Yemen gibi merkezler; askerî-idarî yapılanma, yerel sahâbî hafızası, hoca-talebe dolaşımı ve devletle temas biçimleri bakımından birbirinden ayrılacaktır. Buradaki amaç ayrıntılı bölgesel tarih yazmak değil, Hicaz ve Irak dışındaki cemaat üretim modellerini karşılaştırmalı biçimde görünür kılmaktır.

15.1. Suriye’nin Fethi ve Eski Şehrin İçinde Yeni Cemaat. Dımaşk, Kûfe ve Basra gibi sıfırdan kurulmuş bir fetih misri değildi; Roma-Bizans geçmişine, yerleşik hıristiyan nüfusa, kilise ve pazar ağlarına sahip eski bir şehirdi. Müslüman cemaat bu mevcut kentsel dokuya yerleşti. Bu fark, Şam’daki cemaatleşmeyi “yeni garnizon şehri” modelinden ayırır: burada yeni dinî-siyasî ağlar, eski kurumlar ve nüfus katmanlarıyla aynı mekânı paylaşarak gelişti.⁵⁴²

15.2. Cünd Sistemi: Şam Tek Şehir Değildi. Erken İslâm Suriye’si Dımaşk’tan ibaret değildi. Cündü Dımaşk, Cündü Humus, Cündü Ürdün ve Cündü Filistin gibi askerî-idarî bölgeler, yerel askerî nüfus ve vergi düzeni kadar ilim ve dâvet hareketliliğinin de coğrafyasını belirledi. Bu yüzden “Şam ilim çevresi” ifadesi bazen şehir Dımaşk’ı, bazen daha geniş Bilâdüşşam sahasını gösterebilir; eser boyunca iki anlam birbirinden ayrılacaktır.⁵⁴³

⁵⁴¹ Cengiz Tomar, “Şam”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; R. Stephen Humphreys, “Syria”, *The New Cambridge History of Islam*, c. 1, ed. Chase F. Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2010/2011); Nancy Khalek, *Damascus after the Muslim Conquest: Text and Image in Early Islam* (New York: Oxford University Press, 2011).

⁵⁴² Tomar, “Şam”; Khalek, *Damascus after the Muslim Conquest*, özellikle erken fetih sonrası kentsel ve dinî kimlik dönüşümü bölümleri; Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2007), Suriye fetihleri bölümleri.

15.3. Muâviye ile Dımaşk'ın Siyasî Merkeze Dönüşmesi. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın valilik yıllarından itibaren Dımaşk güçlü bir idarî merkezdi; 41/661'den sonra Emevî hilâfetin başşehri olmasıyla saray, divan, ordu ve dinî otorite aynı şehirde yoğunlaştı. Bu durum Dımaşk âlimlerine hem yönetime erişim hem de yönetimle gerilim imkânı sağladı. Başkent oluş, bütün âlimleri “saray uleması”na dönüştürmedi; fakat devletle temas ihtimalini yapısal olarak yükseltti.⁵⁴⁴

15.4. Şehirde Dinsel Çoğulluk ve Kimliğin Tedricî Dönüşümü. Fetih, Dımaşk'ı bir anda bütünüyle Müslümanlaştırmadı. Hıristiyan nüfus ve kurumlar uzun süre varlığını sürdürdü; idarede mahallî dil ve personel kullanımı da Abdülmelik devrindeki Arapçalaştırma sürecine kadar devam etti. Cemaatleşme açısından bu, ilk Şam Müslümanlarının yalnız birbirleriyle değil, eski kentsel çoğulluk içinde kimlik ve mekân ürettiğini gösterir.⁵⁴⁵

15.5. Cami Mekânının Dönüşümü: İlk Cami'den Emeviyye Camii'ne. Fetihten sonra şehrin merkezindeki eski kutsal alanın bir bölümü Müslümanların ibadet mekânı olarak kullanıldı; I. Velîd döneminde 86-96/705-715 arasında büyük Emeviyye Camii inşa edildi. Bu yapı yalnız mimarî sembol değil, zamanla namaz, kıraat, hadis, fetva ve halka açık derslerin merkezî mekânı haline geldi. Devletin inşa ettiği anıtsal mekânın bağımsız hoca halkalarına ev sahipliği yapması, devlet mülkiyeti ile ilmî otoritenin özdeş olmadığını gösterir.⁵⁴⁶

15.6. Suriye'ye Muallim Gönderilmesi: Devlet Eliyle İlk Öğretim Ağı. Hz. Ömer döneminde Suriye'de Kur'an ve İslâm bilgisi öğretecek kimselere ihtiyaç duyulması üzerine Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmî ve Ebû'd-Derdâ'nın bölgeye gönderildiğine dair güçlü rivayet geleneği vardır. Ubâde'nin Filistin'de, Ebû'd-Derdâ'nın Dımaşk'ta, Muâz'ın ise Humus/Şam çevresinde öğretim

⁵⁴³ Humphreys, “Syria”; “Suriye” ve “Filistin”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Belâzürî, *Fütûbu'l-büldân*, Suriye cündleriyle ilgili bölümler.

⁵⁴⁴ İsmail Yiğit, “Emevîler”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Humphreys, “Syria”; Steven C. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate* (London/New York: Routledge, 2014).

⁵⁴⁵ Tomar, “Şam”; Khalek, *Damascus after the Muslim Conquest*; Chase F. Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam*, c. 1, Suriye ve Emevî idarî dönüşümü bölümleri.

⁵⁴⁶ Tâlib Yazıcı ve Ahmet Özel, “Emeviyye Camii”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Alain George, *The Umayyad Mosque of Damascus: Art, Faith and Empire in Early Islam* (London: Gingko, 2021); Khalek, *Damascus after the Muslim Conquest*.

faaliyeti yürütmesi, fetih coğrafyasında dinî eğitimin kendiliğinden değil kısmen kamu otoritesinin yönlendirdiği dağılımla da geliştiğini gösterir.⁵⁴⁷

15.7. Ebü'd-Derdâ: Kadı, Kur'an Muallimi ve Şehir Otoritesi. Ebü'd-Derdâ, Dimaşk'ta kadılık ve Kur'an öğreticiliğini birleştiren erken otorite tipidir. Onun çevresinde kıraat ve hadis öğrenen tâbiiler, Dimaşk'ta sahâbî hafızasının kurumsal sürekliliğini sağladı. Burada kadılık yalnız devlet görevi olarak değil, şehir halkıyla sürekli temas ve hukukî-dinî güven üretme kanalı olarak da değerlendirilmelidir.⁵⁴⁸

15.8. Ebü'd-Derdâ'nın Kıraat Halkası: Sayı Rivayetleri ve Organizasyon. Kaynaklar Ebü'd-Derdâ'nın çok sayıda talebeye Kur'an öğrettiğini ve öğrencileri gruplara ayırarak kıdemli talebeler üzerinden takip ettiğini anlatır. Rivayetlerde geçen öğrenci sayıları tarihsel kesin rakam olarak değil, Dimaşk'ta kıraat öğretiminin büyük ve katmanlı bir halka haline geldiğini gösteren işlevsel veri olarak kullanılmalıdır. Böyle bir düzen, sabit üyelikli cemaatten çok ölçek büyüdükçe ara öğreticilerin ortaya çıktığı eğitim ağıdır.⁵⁴⁹

15.9. Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye: Kadın Âlimin Kamusal Otoritesi. Tâbiinden Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye, Ebü'd-Derdâ'nın kıraat çevresinde yetişmiş; hadis ve fıkıh alanında otorite kazanmış kadın âlimlerden biridir. Çocukken mesciddeki kıraat derslerine katılması, daha sonra kadın meclislerinde ve farklı öğretim ortamlarında bilgi aktarması, erken Şam ilim ağlarının cinsiyet bakımından yalnız erkeklerden oluşmadığını gösterir. Onun Muâviye'nin evlilik teklifini kabul etmediğine dair rivayet de ilmî şahsiyetinin saray çevresinden bağımsız temsil edildiğini gösteren hafıza unsurudur.⁵⁵⁰

15.10. Kadınlara Ayrı Ders Halkaları: Ayrışma mı, Erişim Modeli mi? Ümmü'd-Derdâ'nın büyüdükten sonra kadınların katıldığı ders ve meclislerde görünmesi, erken eğitimde cinsiyet temelli farklılaşmanın bulunduğu işaret eder. Ancak bu veri "kadınlar kamusal ilimden dışlandı" veya "tamamen karma

⁵⁴⁷ Ayşe Esra Şahyar, "Ubâde b. Sâmîr", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Abdullah Aydın, "Ebü'd-Derdâ", TDV İslâm Ansiklopedisi; "Filistin", TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵⁴⁸ Aydın, "Ebü'd-Derdâ"; İbn Sa'îd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Ebü'd-Derdâ biyografisi; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, Ebü'd-Derdâ tercemesi.

⁵⁴⁹ Aydın, "Ebü'd-Derdâ"; Ebü Zür'a cd-Dimaşki ve İbn Asâkir'de aktarılan Şam kıraat rivayetleri; François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview* (Leiden: Brill, 2014), erken Emevî Kur'an kültürü bağlamı.

⁵⁵⁰ Ayşe Esra Şahyar, "Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, Ümmü'd-Derdâ tercemesi.

eğitim vardı” şeklinde iki uçlu bir genellemeye dönüştürülmeyecektir. Aynı kişinin çocuklukta cami halkasına, yetişkinlikte kadın meclislerine ve hadis rivayet ağlarına bağlanabilmesi, çoklu erişim biçimlerini gösterir.⁵⁵¹

15.11. Abdurrahman b. Ganm: Şam-Filistin Arasında Fakih Ağı.

Abdurrahman b. Ganm, Şam ve Filistin’de öğretim yapan erken fakihlerden biri olarak Muâz b. Cebel geleneğiyle sonraki tâbiîn kuşağı arasında köprü kurar. Ebû İdrîs el-Havlânî, Mekhûl ve Atıyye b. Kays gibi isimlerin ondan rivayet etmesi, bölgedeki ilim aktarımının şehir sınırlarını aşan bir öğretici-talebe ağı olduğunu gösterir.⁵⁵²

15.12. Ebû İdrîs el-Havlânî: Kadılık ve Sahâbe Hafızasının Birleşmesi. Ebû İdrîs el-Havlânî, Dımaşk’ta çok sayıda sahâbîden hadis öğrenen ve Muâviye döneminde kadılık yapan tâbiîdir. Kendisinden Zührî ve Mekhûl gibi farklı bölgesel ağlara açılan isimlerin rivayette bulunması, Şam’daki kadî-âlim tipinin yalnız idarî memur değil, kuşaklar arası bilgi düğümü de olabildiğini gösterir.⁵⁵³

15.13. Mekhûl b. Ebû Müslim: Mevlâ Kökenli Bölgesel Fakih. Kâbil kökenli bir aileden geldiği ve kölelikten azat edildiği rivayet edilen Mekhûl, Mısır, Irak, Hicaz ve Şam’da ilim tahsil ettikten sonra Şam’ın önde gelen fakihlerinden biri haline geldi. Onun biyografisi, erken ilim ağlarının etnik köken ve eski statü sınırlarını aşabildiğini; rihle yoluyla edinilen sermayenin yerel otoriteye dönüşebildiğini gösterir.⁵⁵⁴

15.14. Mekhûl Halkası: Şam Fıkhnın Tek Kurucusu Değil, Ağ Düğümü. Mekhûl’ün derslerine Evzâî başta olmak üzere çok sayıda talebenin devam etmesi, onun Şam fıkıh geleneğinin başlıca düğümlerinden biri olduğunu gösterir. Bununla birlikte “Şam mezhebinin kurucusu” gibi tek çizgili bir model kullanılmayacaktır. Mekhûl, farklı sahâbî ve tâbiî kaynaklarını birleştiren, öğrencileri farklı yönlerle giden güçlü fakat açık bir hoca halkasının merkezidir.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Şabbar, “Ümmü’l-Derdâ el-Vassâbiyye”; Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), erken dönem kadın râviler ve öğretim ağları bölümleri.

⁵⁵² “Abdurrahman b. Ganm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Asâkir, *Târibu Dımaşk*, ilgili terceme.

⁵⁵³ Abdullah Aydın, “Ebû İdrîs el-Havlânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁵⁵⁴ Mehmet Ali Sönmez, “Mekhûl b. Ebû Müslim”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, Şamlı âlimler ve Emevî ağları başlığı.

⁵⁵⁵ Sönmez, “Mekhûl b. Ebû Müslim”; İshak Emin Aktepe, “Evzât”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

15.15. Kıraat Otoritesi: İbn Âmir el-Yahsubî. Dımaşk'ın erken kıraat kimliğinde Abdullah b. Âmir el-Yahsubî belirgin bir otoritedir. Daha sonraki yedi kıraat kanonunda onun kıraati Şam kıraati olarak yerleşmiştir. Fakat kanonlaşmış statü geriye taşınarak I. yüzyıldaki bütün Şam halkının tek kıraate bağlı olduğu varsayılmayacaktır; asıl tarihsel olgu, şehirde belirli bir kıraat hattının kuşaklar boyunca güçlü yerel hafıza üretmesidir.⁵⁵⁶

15.16. Atıyye b. Kays: Ümmü'd-Derdâ'dan Dımaşk Kurrâlığına. Atıyye b. Kays'ın Ümmü'd-Derdâ'ya Kur'an arz etmesi ve İbn Âmir'in ardından Dımaşk kârîi olarak tanınması, kadın hoca dahil farklı öğretim kanallarının şehir kıraat otoritesine bağlanabildiğini gösterir. Bu hat, kıraat cemaatleşmesinin yalnız imam etrafında değil, arz, icazet ve talebe aktarımı üzerinden oluştuğunu gösteren erken örneklerdir.⁵⁵⁷

15.17. Bilâl b. Sa'd: Vaaz ve Zühdün Şam Damarı. Bilâl b. Sa'd, hadis rivayetinin yanında nasihat ve mev'iza sözleriyle tanınan Şamlı tâbi'dir. Evzâî'nin ondan rivayet etmesi, Şam'daki zühd-vaaz çizgisinin sonraki fakih-hadiscilerle bağlantılı olduğunu gösterir. Basra'daki zühd yoğunluğuna benzer biçimde Şam'da da ahlâkî otorite üreten vaaz halkaları vardır; fakat bunlar henüz tekke veya tarikat değildir.⁵⁵⁸

15.18. Gaylân ed-Dımaşkî: Doktriner Fikirden Siyasî Gerilime. Gaylân ed-Dımaşkî'nin irade ve kader hakkındaki görüşleri, Şam'da doktriner tartışma ile devlet otoritesinin çatışabileceği erken vakalardan biridir. Onun hayatına ilişkin rivayetler ve idamının ayrıntıları kaynaklarda farklıdır; bu yüzden Gaylân "organize gizli cemaat lideri" olarak değil, fikir çevresi siyasal risk üreten tartışmalı bir âlim olarak ele alınacaktır. Hişâm devrinde öldürülmesi, teolojik ihtilafın iktidar bağlamında nasıl kriminalize edilebildiğini göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁵⁹

15.19. Devletle Yakın Âlim Tipi: Kabîsa b. Züeyb ve Recâ b. Hayve. Emevî döneminde bazı din âlimleri saray ve idarî karar mekanizmalarına yakındı.

⁵⁵⁶ Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; "Kıraat", TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵⁵⁷ "Atıyye b. Kays", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁵⁵⁸ "Bilâl b. Sa'd", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica* 83 (1996): 51-70.

⁵⁵⁹ Mustafa Öz, "Gaylân ed-Dımaşkî", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden: Brill, 2017-2019), erken Kaderiyye bölümleri.

Kabîsa b. Züeyb ve özellikle Recâ b. Hayve, yönetici çevrelerle ilişkileri sebebiyle önemlidir. Bu kişilerden hareketle bütün Emevî ulemasını “rejim yanlısı” saymak da, devletle temas eden âlimi ilmî bakımdan değersizleştirmek de anakronik bir indirgemedir. Asıl soru, ilmî otoritenin hangi somut işlevlerle yönetime taşındığıdır.⁵⁶⁰

15.20. Recâ b. Hayve: Saray Danışmanı, Hadis Râvisi ve İnşa Görevlisi. Filistinli Recâ b. Hayve’nin hadis ve fıkıh çevrelerindeki itibarıyla Emevî sarayındaki nüfuzu aynı biyografide birleşir. Abdülmelik’in Kubbetü’s-sahre inşasında onu görevlendirmesi ve Süleyman b. Abdülmelik’in halefiyet kararında etkili olduğuna dair rivayetler, dinî otoritenin siyasî danışmanlık ve kamusal inşa süreçlerinde kullanılabildiğini gösterir.⁵⁶¹

15.21. Kubbetü’s-Sahre: Devletin Kutsal Mekân Üretmesi. 66-72/685-691 arasında Abdülmelik’in emriyle inşa edilen Kubbetü’s-sahre, devletin yalnız vergi ve ordu değil, kutsal mekân ve kamusal din dili de üretebildiğini gösterir. Recâ b. Hayve gibi âlimlerin inşa sürecinde yer alması, devlet-âlim ilişkisinin idarî danışmanlığın ötesine geçtiği bir örnektir. Ancak yapı hakkında sonraki siyasi amaç atıfları, inşa tarihine yakın epigrafik ve maddî verilerden ayrılarak kullanılacaktır.⁵⁶²

15.22. Zührî’nin Şam Sarayıyla İlişkisi: Bilgi, Himaye ve Tartışma. Medine kökenli İbn Şihâb ez-Zührî’nin Emevî halifeleri ve özellikle Şam sarayıyla ilişkisi, şehirler arası ilim ağının devlet merkeziyle birleşmesini gösterir. Onun sarayla teması, hadis bilgisinin kamusal ve idarî talep tarafından desteklenebileceğini gösterirken; daha sonraki polemiklerde bu yakınlık, rivayetlerinin siyasî güvenilirliği hakkında tartışmalara da yol açmıştır. Bu çalışmada ilişki ne “tam bağımlılık” ne de “tam bağımsızlık” kalıbına sokulacaktır.⁵⁶³

15.23. Ömer b. Abdülazîz ve Hadis Tedvini: Devletin Bilgiyi Koruma Müdahalesi. Ömer b. Abdülazîz’in hadislerin zayı olacağı endişesiyle

⁵⁶⁰ Yiğit, “Emevîler”; “Kabîsa b. Züeyb”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Steven C. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*.

⁵⁶¹ “Kubbetü’s-sahre”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; “Süleyman b. Abdülmelik”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*.

⁵⁶² “Kubbetü’s-sahre”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Oleg Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem* (Princeton: Princeton University Press, 1996); Khaled, *Damascus after the Muslim Conquest*.

⁵⁶³ Halit Özkan, “Zührî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*; Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, çev. Uwe Vagelpohl (London: Routledge, 2006).

yöneticilere ve âlimlere yazılı derleme yönünde talimat verdiğine dair gelenek, devletin ilmî hafızanın korunmasına doğrudan müdahalesinin en meşhur örneklerindendir. Bu süreç tek bir emirle “hadis yazımı başladı” biçiminde anlatılmayacaktır; yazılı sahifeler daha önce de vardı. Yenilik, merkezî otoritenin tedvin faaliyetini resmî teşvik ve koordinasyon konusu haline getirmesidir.⁵⁶⁴

15.24. Evzâî: Şam Bölgesel Ağının Olgunlaşması. Abdurrahman el-Evzâî, Mekhûl başta olmak üzere Dımaşk çevresindeki fakihlerden ders aldı ve II. yüzyılda Suriye’nin en itibarlı fakihlerinden biri haline geldi. Onun otoritesi Dımaşk’la sınırlı kalmayıp Beyrut ve daha geniş Suriye sahasına yayıldı. Bu aşamada açık hoca halkası, görüşleri talebelerce aktarılan ve bölgesel aidiyet üreten daha belirgin bir hukuk geleneğine dönüşmektedir.⁵⁶⁵

15.25. Evzâî Mezhebi: Sonraki Mezhep Yapısını Erken Halkaya Geri Taşımamak. Evzâî’nin görüşleri sonraki yüzyıllarda bağımsız bir mezhep halinde takip edilmiş ve özellikle Suriye’de güçlü olmuştur. Fakat Mekhûl-Evzâî çizgisini daha ilk kuşaktan tam teşekküllü mezhep organizasyonu olarak göstermek doğru değildir. Cemaatleşme bakımından önemli dönüşüm, hoca otoritesinin öğrenciler, fetva ve yargı yoluyla bölgesel hukuk kimliğine dönüşmesidir.⁵⁶⁶

15.26. Evzâî ve İktidar: Yakınlık ile Eleştiri Arasında. Evzâî’nin Emevî yöneticilerle temasları ve Abbâsî döneminde yeni iktidara karşı bazı hukukî-ahlâkî müdahaleleri, bölgesel âlim otoritesinin devlete sadece tâbi olmadığını gösterir. Âlim, iktidara erişebilmekte, askerî ve hukukî meselelerde görüş bildirebilmekte, fakat kendi meşruiyetini tamamen saray görevinden almamaktadır. Bu model ileride tarikat şeyhleri ve devlet ilişkileriyle karşılaştırılacaktır.⁵⁶⁷

15.27. Humus: İkinci Bir Şam Merkezi. Humus, Suriye’nin askerî cündlerinden biri olarak çok sayıda sahâbî ve tâbiîn’in yerleştiği ayrı bir ilim

⁵⁶⁴ Halit Özkan, “Zübri”, “Tedvin”, TDV İslâm Ansiklopedisi; “Ömer b. Abdülazîz”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*.

⁵⁶⁵ Aktepe, “Evzâî”; Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*; Steven C. Judd, “Al-Awzâ’î and Sufyân al-Thawrî: The Umayyad Madhhab?”, in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters ve Frank E. Vogel (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2005).

⁵⁶⁶ Aktepe, “Evzâî”; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997), buuk ekollerinin kurumsallaşması bağlamı.

⁵⁶⁷ Aktepe, “Evzâî”; Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*; Paul M. Cobb, *White Banners: Contention in ‘Abbâsîd Syria, 750-880* (Albany: SUNY Press, 2001), Abbâsî dönüşümü bağlamı.

çevresi geliştirdi. Şam başkentinin gölgesinde kalsa da Ebû Ümâme el-Bâhilî, Hâlid b. Ma'dân ve başka muhaddisler üzerinden hadis, fıkıh ve zühd ağları oluştu. Dolayısıyla Bilâdüşşam ilmi “Dımaşk merkezden taşraya yayıldı” şeklinde tek yönlü düşünülmemelidir.⁵⁶⁸

15.28. Hâlid b. Ma'dân: Humus-Şam Arasında Hadis ve Zühd Ağı.

Hâlid b. Ma'dân'ın Şam ve Humus nisbeleriyle anılması, şehirler arası kimliğin erken dönemde ne kadar geçirgen olabildiğini gösterir. Rivayet ağı Suriye içindeki çok sayıda hoca ve talebeyi bağlar; kendisinden sonraki muhaddislerin aktarımı da Humus'un bağımsız düğüm niteliğini güçlendirir.⁵⁶⁹

15.29. Ebû Ümâme ve Sahâbî Hafızanın Humus'ta Sürekliliği. Ebû Ümâme el-Bâhilî'nin Suriye'ye yerleşmesi ve Hâlid b. Ma'dân, Ebû İdrîs el-Havlânî ve Recâ b. Hayve gibi isimlerin ondan rivayette bulunması, sahâbe hafızasının bölgesel ağları birbirine bağladığını gösterir. Aynı sahâbî, Dımaşk, Humus ve Filistin çevrelerinde yetişen tâbiîlerin ortak referansı olabilmıştır.⁵⁷⁰

15.30. Filistin: Muallimlik, Kadılık ve Yerleşim. Filistin'de Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmî ve Abdurrahman b. Ganm gibi erken öğreticilerin görevlendirilmesi; Arap kabile yerleşimi ve cünd düzeniyle birleşti. Ubâde'nin Kudüs'te kadılık yapması, dinî öğretim ile yargı otoritesinin yeni fetih toplumunda birlikte yürüyebildiğini gösterir. Filistin böylece yalnız sınır eyaleti değil, bağımsız ilmî-sosyal çevre üreten merkezdir.⁵⁷¹

15.31. Kudüs: Kutsal Coğrafya ve Cemaat Hafızası. Kudüs'ün Müslüman hâkimiyetine geçmesi, şehirde yeni bir İslâmî kutsal coğrafya ve ziyaret hafızasının tedricen oluşmasına zemin hazırladı. Kubbetü's-sahre ve Mescid-i Aksâ çevresindeki Emevî imarı, siyasî merkez Dımaşk ile kutsal merkez Kudüs arasında sembolik bağ kurdu. Bu bağ, ilerleyen yüzyıllarda zühd, fazâil ve ziyaret ağlarına dönüşecektir; ancak sonraki menkıbeler ilk fetih yıllarına doğrudan taşınmayacaktır.⁵⁷²

⁵⁶⁸ “Ebû Ümâme”, “Hâlid b. Ma'dân” ve “Humus”la ilişkili TDV İslâm Ansiklopedisi maddeleri, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; İbn Asâkir, *Târibü Dımaşk, Şam-Humus râvî ağları*.

⁵⁶⁹ “Hâlid b. Ma'dân”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁵⁷⁰ “Ebû Ümâme”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026.

⁵⁷¹ “Filistin” ve Şahyar, “Ubâde b. Sâmî”, TDV İslâm Ansiklopedisi; “Abdurrahman b. Ganm”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵⁷² “Kubbetü's-sahre”, “Mescid-i Aksâ” ve “Filistin”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Grabar, *The Shape of the Holy*.

15.32. Remle: Yeni İdarî Şehir ve Ağların Yeniden Yönlendirilmesi.

Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in Filistin'de Remle'yi yeni idarî merkez olarak kurması, devletin yerleşik şehir ağlarını yeniden yönlendirebildiğini gösterir. Yeni şehir, idarî kadroları, askerî unsurları, pazar ve camiye kendine çekerek cemaat coğrafyasını değiştirdi. Bu örnek, Vâsıt'ta olduğu gibi mekânsal devlet müdahalesinin cemaatleşme üzerindeki rolünü gösterir.⁵⁷³

15.33. Ürdün-Taberiye Hattı: Başkent Dışı Bölgesel Düğümler.

Cündü Ürdün'ün merkezi Taberiye ve çevresi, Suriye-Filistin ağı içinde askerî ve idarî bir düğümdü. Buradaki ilim çevreleri Dimaşk kadar görünür olmamakla birlikte sahâbî yerleşimi, yerel kadılar ve hac/seyahat yolları üzerinden geniş ağlara bağlanıyordu. Envanterde “Şam” başlığı altında bu merkezlerin silinmemesi için şehir ve cünd düzeyi ayrı kaydedilecektir.⁵⁷⁴

15.34. Sınır ve Ribât Dünyası: İlim ile Gazânın Teması.

Suriye'nin kuzey ve sahil sınırları Bizans'la uzun süreli askerî temas alanıydı. Tartûs, Antakya ve daha sonra avâsım-suğûr hattındaki askerî yerleşimler, zâhid, muhaddis ve gönüllü savaşıların hareketliliğine zemin hazırladı. Bu aşamada “ribât” kavramı henüz sonraki tasavvuf kurumuyla özdeşleştirilmeyecek; askerî-sınır yerleşimi ile manevî pratiklerin zaman içindeki kesişmesi ayrıca izlenecektir.⁵⁷⁵

15.35. Fustat: Hicaz-İrak Dışında Başka Bir Mısır Modeli.

Fethinden sonra Amr b. Âs tarafından kurulan Fustat, Kûfe ve Basra gibi yeni bir garnizon-şehir modeliydi. Amr b. Âs Camii, idarî merkez ve kabile yerleşimi şehirde erken Müslüman cemaatin çekirdeğini oluşturdu. Fustat'ın farklılığı, eski Mısır nüfusu ve Akdeniz-Kızıldeniz bağlantılarıyla kısa sürede bölgesel ilim merkezine dönüşmesidir.⁵⁷⁶

15.36. Abdullah b. Amr b. Âs: Yazılı Hadis Hafızasının Mısır Düğümü. Abdullah b. Amr b. Âs'ın hadisleri yazmasıyla tanınması ve hayatının önemli bölümünün Mısır çevresiyle ilişkili olması, Fustat'ta yazılı rivayet hafızasının erken bir düğümünü oluşturdu. Onun sahîfesi hakkındaki rivayetler,

⁵⁷³ “Süleyman b. Abdülmelik” ve “Remle”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Humphreys, “Syria”.

⁵⁷⁴ “Suriye”, “Filistin” ve “Taberiye” TDV İslâm Ansiklopedisi maddeleri; Humphreys, “Syria”.

⁵⁷⁵ “Tartûs”, “Avâsım” ve “Ribât” TDV İslâm Ansiklopedisi maddeleri; Humphreys, “Syria”; Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jibad and the Arab-Byzantine Frontier*, American Oriental Series 81 (New Haven, CT: American Oriental Society, 1996).

⁵⁷⁶ “Mısır” ve “Amr b. Âs”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; Petra M. Stijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

yazılı ve sözlü aktarımın birbirini dışlamadığını gösterir. Bu durum, Medine-Zühri tedvin sürecine alternatif değil, daha geniş bir yazı kültürünün bölgesel örneğidir.⁵⁷⁷

15.37. Mısır'da Yerel Tâbiîn Ağı: Bölgesel Otoritenin Oluşması.

Fustat'taki ilk sahâbî hafıza, zamanla Mısırlı tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn çevrelerine aktarıldı. Bu bölüm, daha sonraki Leys b. Sa'd gibi büyük isimlerin ayrıntılı tarihine girmeyecek; yalnız Mısır'ın kendi hoca-talebe, kadı ve hadis ağını üretmeye başladığını kaydedecektir. Böylece erken İslâm ilmî coğrafyası beş-altı “ana şehir”e indirgenmeyecektir.⁵⁷⁸

15.38. Yemen: Merkezden Uzak Ama Ağa Kapalı Değil. Yemen, fetih misri olmayan eski yerleşim dünyası içinde farklı bir ilim çevresi geliştirdi. Tâvûs b. Keysân'ın Yemen'de yaşarken Mekke ve Medine'ye seyahat etmesi, yerel otoritenin Hicaz'a bağlı fakat ondan bağımsız bir merkez üretebildiğini gösterir. Yemen'in uzaklığı, bilgi dolaşımını kesmemiş; rihle ve hac yolları üzerinden merkezler arası ağ devam etmiştir.⁵⁷⁹

15.39. Tâvûs b. Keysân: Yemen-Hicaz Arasında Fakih Ağı. Tâvûs'un İbn Abbas başta olmak üzere çok sayıda sahâbîden ilim alması ve Yemen'e dönerek yerel otorite haline gelmesi, merkezden taşraya tek yönlü bilgi transferinden daha karmaşık bir model gösterir. Talebe, merkezde bilgi edinir; taşrada yeni halka kurar; hac ve seyahat yoluyla tekrar merkeze bağlanır. Bu döngü, İslâm dünyasının erken trans-bölgesel ilim ağının temel mekanizmalarındandır.⁵⁸⁰

15.40. Vehb b. Münebbih: Yazı, İsrailiyat ve Çok-Kültürlü Hafıza. Vehb b. Münebbih'in Yemen'de hadis, tarihî kıssa ve önceki dinlere ilişkin rivayetlerle tanınması, yerel ilim çevresinin yalnız fıkıh-hadis eksenli olmadığını gösterir. Ona nispet edilen malzemenin sonraki aktarımında ciddi kaynak tenkidi gerekir; ancak biyografisi, İran kökenli Ebnâ çevresinin İslâmî ilim üretimine

⁵⁷⁷ M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Amr b. Âs”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*; “Emevîler”, TDV İslâm Ansiklopedisi, hadis kitâbeti bölümü.

⁵⁷⁸ “Mısır” ve “Leys b. Sa'd”, TDV İslâm Ansiklopedisi; Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State*.

⁵⁷⁹ Abdullah Kabraman, “Tâvûs b. Keysân”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; “Tâbiîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵⁸⁰ Kabraman, “Tâvûs b. Keysân”; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, Yemenli tâbiîn tabakası.

katılımını ve eski kültürel hafızanın yeni Müslüman anlatı dünyasına taşınmasını göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁸¹

15.41. Şehirleri Birbirine Bağlayan Rihle, Hac ve Görev Ağı. Şam, Humus, Filistin, Fustat ve Yemen çevrelerinin hiçbirisi kapalı bölgesel adalar değildi. Hac, kadılık ve valilik tayinleri, askerî seferler, ticaret ve ilim yolculuğu aynı kişiyi birkaç merkeze bağlayabiliyordu. Mekhûl'un Mısır-Irak-Hicaz-Şam, Tâvûs'un Yemen-Hicaz, Zührî'nin Medine-Şam ve Evzâî'nin Şam-Beyrut hatları bu hareketliliğin örnekleridir. Bu nedenle envanterde “coğrafya” tek yer değil, zaman içinde değişen bağlantılar dizisi olarak tutulacaktır.⁵⁸²

15.42. Medine – Mekke – Kûfe – Basra – Şam Karşılaştırması

Boyut	Medine	Mekke	Kûfe	Basra	Şam/Bilâduşşam
Kurucu mekân	Peygamber şehri, haneler ve Mescid-i Nebevî	Harem ve hac dolaşımı	Fetih misri, divan ve siyasî merkez	Fetih misri, körfez ve ticaret ağı	Eski şehir + cündler; ardından Emevî başkenti
Ana otorite tipi	Sahâbe/fukahâ/hane	Hac-fetva-tefsir hocaları	Fakih-kurrâ + siyasî liderlik	Muhaddis-fakih-zâhid-dilci	Kadı-muallim-kurrâ-fakih + sarayla temas
Bilgi dolaşımı	Yerleşik hafıza ve dışarıdan talebe	Hac sayesinde yüksek mevsimsel dolaşım	Irak-Hicaz ve siyasî göçler	Körfez, İran, Hicaz, Horasan	Suriye cündleri + Hicaz/Irak + saray görevlendirmeleri
Devlet yakınlığı	Değişken; hilâfet merkezi olmaktan çıkınca mesafe artar	Sınırlı/kriz dönemlerinde siyasî merkez	Çok yüksek ve çatışmalı	Valilik merkezli, değişken	Yapısal olarak yüksek: başkent, kadılık, saray, tedvin
Zühd/vaaz	Var	Var	Var	Çok güçlü ve kimlik üretici	Bilâl b. Sa'd, Hâlid b. Ma'dân vb. ile güçlü
Kıraat	Medine kıraat ağı	Mekke kıraat ağı	Çok güçlü çoklu kıraat	Güçlü	Ebü'd-Derdâ → İbn Âmir ve yerel Şam kıraati
Doktriner tartışma	Daha kontrollü	Görece sınırlı	Şii/Hâricî ve hukukî çeşitlilik	Kader/Mu'tezile ve diğer tartışmalar	Kader/Gaylân; saray ve teoloji kesişimi
Kapalılık	K0	K0	K0; siyasî ağlarda K1-K2	K0-K1; bazı davetlerde K2	Ana ilim ağlarında K0; siyasî/doktriner krizlerde K1-K2

15.43. Şam ve Diğer Merkezler — Devlet—İlim—Cemaat İlişkisi Dosyası

Dönem / Aktör	İlişki Biçimi	Kod	Cemaatleşme Sonucu
Hiz. Ömer – Suriye muallimleri	Muâz, Ubâde, Ebü'd-Derdâ'nın öğretim için yönlendirilmesi	D4	Yeni fetih coğrafyasında devlet destekli öğretim düğümleri oluşur.

⁵⁸¹ Mustafa Fayda, “Vebb b. Münabbih”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026; “Ebnâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵⁸² Sönmez, “Mekhûl”; Kabraman, “Tâvûs”; Özkan, “Zührî”; Aktepe, “Evzât”; Michael Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, Arabica 44 (1997): 437-530, ilim dolaşımı ve aktarım bağlamı.

Ebü'd-Derdâ – Dımaşk	Kadılık + Kur'an öğretimi	D4	Yargı ve eğitim aynı sahâbî otoritede birleşebilir.
Ümmü'd-Derdâ	Saraydan bağımsız kadın ilmi otoritesi	D1-D2	Aile/mescid kökenli bilgi ağı kadın hoca üretir.
Mekhûl	Bağımsız fakih, devletle dönemsel temas/tartışma	D1-D3	Rihle temelli ilmi sermaye yerel otoriteye dönüşür.
Recâ b. Hayve – Abdülmelik/Süleyman	Danışmanlık, inşa ve halefiyet kararlarına yakınlık	D3-D4	Âlim otoritesi devletin kutsal mekân ve siyasî karar süreçlerine taşınır.
Zühri – Emevî sarayı	Himaye, eğitim ve tedvin ilişkisi	D3-D4	Medine ilmi başkent ağına bağlanır; yakınlık tartışma da üretir.
Ömer b. Abdülazîz – hadis tedvini	Merkezi koruma/koordinasyon	D4	Bilgi muhafazası kamu politikası niteliği kazanır.
Gaylân ed-Dımaşkî – Hişâm	Doktriner/siyasî gerilim ve idam	D6	Fikir çevresi devlet açısından güvenlik ve meşruiyet meselesine dönüşür.
Ezvâi	Yöneticilerle temas + bağımsız hukuki/ahlâkî müdahale	D2-D4	Bölgesel fakih otoritesi saray dışı meşruiyetini koruyabilir.
Remle/Vâst benzeri yeni şehirler	Devlet eliyle idarî mekân üretimi	D4	Cemaat ve ticaret ağlarının coğrafyası yeniden yönlendirilir.

15.44. Şam/Bilâdüşşam Çevrelerinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	Şam/Bilâdüşşam — Değerlendirme
1. Ortak aidiyet	İslamî üst aidiyet; cünd, kabîle, şehir, hoca ve saray bağlantılarıyla çok katmanlı.
2. Otorite	Sahâbî muallim, kadı, kurrâ, fakih, vâiz, zâhid ve saray danışmanı.
3. Liderlik	Tek merkez yok; Ebü'd-Derdâ, Mekhûl, İbn Âmir, Evzâi gibi dönemsel düğümler.
4. Üyelik	İlim halkalarında açık; doktriner/siyasî çevrelerde daha belirgin sınırlar.
5. Silsile/aktarım	Arz, hadis isnadı, fetva ve hoca-talebe zincirleri; güçlü şehirler arası rihle.
6. İnisiyasyon	Ana ilmi ağlarda yok.
7. Rittüel	Ortak ibadet; kıraat ve zühd çevrelerinde yoğunlaşmış pratikler.
8. Mekân	Emeviyye Camii, eski/mahalle mescidleri, saray, kadılık, Kudüs kutsal alanı, Humus ve Filistin camileri.
9. Eğitim	Kur'an/kıraat, hadis, fıkıh, vaaz, zühd ve erken kelâm.
10. Ekonomi	Devlet maaşı/görev, ticaret ve şahsî geçim; ortak cemaat bütçesi yok.
11. Dayanışma	Cünd/kabile + hoca-talebe + saray/idarî ağ + şehir ve bölgesel kimlik.
12. Bilgiye erişim	Ana halkalarda yüksek; saray ve siyasî çevrelerde seçici olabilir.
13. Gizlilik	K0 genel; muhalif/doktriner krizlerde K1-K2.
14. İç disiplin	Kıraat arzı, râvi tenkidi, fıkıh otoritesi; resmî üyelik disiplini yok.
15. Halefiyet	Talebe otoritesi, kadılık/kurrâlık devri ve bölgesel fakih itibarı.
16. Bölünme	Şehir/cünd, doktrin, siyaset ve hukuk çizgilerine göre yüksek çeşitlilik.
17. Devlet ilişkisi	D1-D6 geniş spektrum; başkent nedeniyle temas yoğunluğu yüksek.
18. Siyasallaşma	Ana ilim ağlarında P0-P2; Gaylân ve halefiyet/saray çevrelerinde P2-P3.
19. Coğrafi ağ	Dımaşk-Humus-Filistin-Ürdün-Beyrut + Hicaz, Irak ve Mısır bağlantıları.
20. Süreklilik	Sahâbî muallimler → tâbiîn kadı/fakih/kurrâ → Mekhûl/Evzâi bölgesel hukuk ağı.

15.45. Ana Envanter İçin Şam ve Diğer Merkezler Alt Kayıtları. Ana envanterde en az şu alt kayıtlar ayrı tutulacaktır: Suriye’ye gönderilen sahâbî muallim ağı; Ebû’d-Derdâ kıraat-kadılık çevresi; Ümmü’d-Derdâ kadın ilim halkası; Abdurrahman b. Ganm ağı; Ebû İdrîs el-Havlânî çevresi; Mekhûl fıkıh ağı; İbn Âmir kıraat hattı; Atıyye b. Kays kıraat hattı; Bilâl b. Sa’d vaaz-zühd çevresi; Gaylân ed-Dımaşkî fikir çevresi; Kabîsa b. Züeyb/Recâ b. Hayve saray-âlim ağı; Zührî’nin Şam bağlantısı; Ömer b. Abdülazîz tedvin müdahalesi; Evzâî bölgesel hukuk ağı; Humus hadis-zühd çevresi; Hâlid b. Ma’dân ağı; Filistin muallim-kadı çevresi; Kudüs kutsal mekân ve ilim ağı; Remle idarî merkez ağı; Fustat erken sahâbî-hadis ağı; Abdullah b. Amr yazılı hadis çevresi; Yemen Tâvûs ağı; Vehb b. Münebbih tarih-kıssa aktarım çevresi.

15.46. Kaynak Tenkidi Vakası: “Emevî Uleması Rejimin Ulemasıydı” Genellemesi. Emevî dönemini anlatan sonraki kaynaklarda hanedan karşıtı ahlâkî hafıza güçlüdür; modern literatürün bir kısmı da âlim-devlet ilişkisini çoğu zaman “muhalif dindarlar” ile “saray uleması” ikiliğine indirgemıştır. Oysa Ebû’d-Derdâ’nın kamu görevi, Ümmü’d-Derdâ’nın bağımsız öğretimi, Recâ’nın saray danışmanlığı, Zührî’nin himaye ilişkisi, Gaylân’ın takibi ve Evzâî’nin dönemsel müdahaleleri aynı coğrafyada çok farklı ilişki modelleri bulunduğunu gösterir. Bu nedenle kişi bazında olay, tarih, görev ve kaynak ayrıştırılmadan toplu hüküm kullanılmayacaktır.⁵⁸³

15.47. Kaynak Tenkidi Vakası: Şam’ın “Resmî İslâm” Merkezi Olarak Geriye Kurulması. Dımaşk’ın başkent oluşu, şehirde üretilen her dinî görüşün resmî devlet doktrini olduğu anlamına gelmez. Aynı camide ve aynı şehirde devlet görevlileri, bağımsız muhaddisler, zâhid vâizler, farklı kıraat hatları ve siyasî açıdan sorunlu fikir sahipleri bulunabilmiştir. “Başkentte yaşayan = devletin temsilcisi” eşitliği, envanterde yasak anakronizmlerden biri olarak kaydedilecektir.

15.48. Bölüm Sonucu: Merkezler Hiyerarşisi Değil, Ağlar Sistemi. Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam erken İslâm ilim tarihinin büyük düğümleridir; ancak bu merkezler bir piramidin değişmez katları değildir. Şam’ın

⁵⁸³ Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*; Khalek, *Damascus after the Muslim Conquest*; Asma Afsaruddin, *Judd kitabı üzerine değerlendirmeler ve erken Emevî dindarlığı tartışmaları*.

başkent oluşu onu idarî bakımdan merkezileştirirken; Humus, Filistin, Fustat ve Yemen kendi sahâbî hafızalarını ve yerel hoca ağlarını üretmiştir. Bilgi, devlet emriyle gönderilen muallimlerden bağımsız rihleye; kadılıktan kadın ders halkasına; saray danışmanlığından zühdî mesafeye kadar farklı kanallarla dolaşmıştır.

Bu sonuç, ileride tarikat ve ezoterik cemaatleri incelerken temel karşılaştırma zemini sağlayacaktır. Kapalı, tek liderli ve inisiyatif bir yapı; erken ilim halkalarının açık, çok merkezli ve çapraz hocalı ağlarından morfolojik olarak ayrılacaktır. Aynı şekilde devletle ilişki de “yakın/uzak” ikiliğiyle değil, D1-D6 arasında olay ve dönem bazlı analiz edilecektir.

Sıradaki Bölüm 16 — “İlk Zâhidler ve Zühd Halkaları” ile eser, şehir ilim ağlarından tasavvuf cemaatleşmesinin ön tarihine geçecektir. Basra, Şam, Kûfe ve diğer merkezlerde görülen ahlâkî vaaz, dünyadan sakınma, yoğun ibadet, siyasî mesafe ve hoca-örneklik ilişkilerinin hangi şartlarda daha belirgin zühd toplulukları ürettiği incelenecektir.

DÖRDÜNCÜ KISIM

ZÜHD HAREKETİNDEN TASAVVUF CEMAATLERİNE

Bu Kısım, içsel ve bireysel bir eğilim olan zühdün nasıl adım adım toplumsal bir biçim kazandığını izler. Tek tek zâhidlerin durumundan tanınabilir çevrelere ve nihayet ilk sûfî topluluk yapılarına giden yolu ele alır.

Bölümler bu evrimi mekân ve üslup üzerinden takip eder: ilk zâhidler ve zühd halkaları, Basra'nın zühd çevresi, Bağdat ve Horasan'ın birbirinden farklı tasavvuf gelenekleri, Melâmetîliğin gösterişsizlik ilkesi ve ilk sûfî cemaatlerin sosyal yapısı. Aynı sorular burada da işler: bir manevî disiplin, ne zaman ve nasıl bir aidiyet ölçütüne, bir otorite biçimine ve bir mekâna sahip bir topluluğa dönüşür.

Ana eksen şudur: tasavvuf, bir tutum olarak başlar ama bir cemaat olarak kurumsallaşır. Bu Kısımda görülen sosyal yapı, bir sonraki Kısımda tarikatlaşmayla birlikte kalıcı bir kuruma dönüşecektir.

BÖLÜM 16 — İLK ZÂHİDLER VE ZÜHD HALKALARI

Bu bölüm, erken İslâm'daki zühdü daha sonra teşekkül edecek tasavvuf ve tarikat kurumlarının hazır, değişmez ve tek çizgili başlangıcı olarak değil; farklı şehirlerde, farklı toplumsal şartlarda ve farklı otorite tipleri etrafında ortaya çıkan yoğun dindarlık pratikleri bütünü olarak ele alır. VIII. ve IX. yüzyıl kaynaklarında zâhid, nâsik ve âbid gibi adlandırmaların çoğulluğu, henüz tek bir “sûfî cemaat” kimliğinin bütün bu çevreleri kuşatmadığını göstermektedir.⁵⁸⁴

16.1. Zühd: Kavramdan Tarihsel Sosyal Olguya. Zühd, klasik sözlük ve ahlâk dilinde dünyaya aşırı değer vermeme, makam ve servet hırsını sınırlama, azla yetinme ve âhîret merkezli yaşama yönelişi ifade eder. Fakat tarihsel araştırma bakımından “zühd” yalnız bireysel bir ahlâk sıfatı değildir; aynı zamanda belirli dönemlerde yoğun ibadet, vaaz, ağlama, vera', riyâzet, infak, seyahat ve siyâsî

⁵⁸⁴ Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism,” in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), DOI: 10.1017/CCO9781139087599.003.

mesafe gibi pratiklerin etrafında benzer dindarlık biçimleri üreten sosyal çevreleri tanımlamak için kullanılabilir.⁵⁸⁵

16.2. Zâhid, Nâsik, Âbid ve Sûfi: Aynı Şey Değil. Erken kaynaklarda zühhd, nussâk ve ubbâd gibi adlar birbirine yakın ama tam özdeş olmayan dindarlık tiplerini ifade eder. Bu kişilerin tamamını daha sonraki teknik anlamıyla “sûfi” diye adlandırmak anakronizm riski taşır. Sûfi kimliğinin kurumsal ve terminolojik belirginleşmesi daha geç bir safhadır; bu sebeple bu eserde erken dönem için önce kaynakların kendi adlandırmaları korunacaktır.⁵⁸⁶

16.3. Kurucu Cemaatle Süreklilik İddiası ve Tarihsel Mesafe. Sonraki sûfi literatür, zühd ve tasavvufun manevî köklerini Hz. Peygamber’e, sahâbeye ve özellikle belirli sahâbîlere bağlayan silsileler geliştirmiştir. Bu hafıza, tasavvuf tarihinin öz-anlayışı bakımından önemlidir; ancak I. yüzyıl sahâbe çevrelerini sonradan oluşmuş tasavvuf kurumu içine doğrudan yerleştirmek tarihsel olarak ayrı bir iddiadır. Bu çalışmada normatif köken anlatısı ile kurumsal-tarihsel oluşum birbirinden ayrılacaktır.⁵⁸⁷

16.4. Zühhdün Sosyal Zemini: Fetih, Servet ve Şehirleşme. Fetihlerle birlikte servetin, ganimetin ve idarî imkânların artması; Kûfe, Basra, Şam ve diğer şehirlerde yeni toplumsal tabakaların oluşması, dünya nimetlerine mesafe çağrısını görünür kılan zeminlerden biriydi. Bununla birlikte zühdü yalnız “zenginleşmeye tepki” şeklinde açıklamak da indirgemecidir. Âhiret kaygısı, siyasî iç savaşların ahlâkî travması, Kur’an’ın hesap ve takvâ vurgusu, bireysel ibadet idealleri ve ilim-hadis çevreleriyle temas birlikte düşünülmelidir.⁵⁸⁸

16.5. Havf, Hüzün ve Ağlama: Erken Zühhdün Duygu Rejimi. Erken zâhidler hakkında aktarılan rivayetlerde Allah korkusu, hesap endişesi, ölüm ve âhiret düşüncesi, uzun ağlamalar ve hüzün dikkat çekici ölçüde öne çıkar. Modern araştırmalar bu “aşırı korku” dilinin özellikle erken renunciant gelenekte belirgin olduğunu, daha sonraki dindarlık biçimlerinde ise farklı dengelerle

⁵⁸⁵ Semih Ceyhan, “ZÜHD,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhd> (erişim: 18.08.2026).

⁵⁸⁶ Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism,” *The Cambridge Companion to Sufism: erken renunciant çevreler için zühhd, nussâk ve ‘ubbâd adlandırmalarının çoğulluğuna dikkat çeker.*

⁵⁸⁷ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007); erken zühhd çevreleriyle sonraki sûfi kimlik ve kurumları arasındaki süreklilik/süreksizlik için.

⁵⁸⁸ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), “Asceticism and Mysticism” bölümü.

yeniden yorumlandığını göstermektedir. Bu nedenle ağlama anlatıları yalnız psikolojik özellik değil, belirli bir dindarlık kültürünün performatif dili olarak okunmalıdır.⁵⁸⁹

16.6. Bekkâin: Ağlamanın Grup Kimliğine Dönüşmesi. “Bekkâin” tabiri farklı tarihsel bağlamlarda “çok ağlayanlar” için kullanılmış, özellikle Kûfeli bazı zâhidler bu adla anılmıştır. Burada önemli olan, ortak bir hukukî üyelikten ziyade benzer ibadet ve duygu pratiğinin bir grup etiketi üretmesidir. Bu, erken cemaatleşmenin her zaman resmî üyelik, biat veya sabit merkez gerektirmediğini gösteren bir örnektir.⁵⁹⁰

16.7. Zühd Yoksulluk Değildir: İradi Mesafe ile Mecburî Fakr Ayrımı. Zâhidâne hayatı ekonomik yoksullukla özdeşleştirmek doğru değildir. Erken zâhidler arasında ticaretle uğraşan, mal sahibi olan veya geçimini emeğiyle sağlayan kişiler de bulunur. Asıl vurgu malın varlığından çok mala bağlanmanın, makam arzusunun, gösterişin ve tamahın eleştirilmesidir. Bu ayrım, zühdü sosyal sınıf kategorisi yerine ahlâkî-disipliner yönelim olarak kavramayı gerektirir.⁵⁹¹

16.8. Yoğun İbadet, Kur’an ve Gece Hayatı. Erken zühd çevrelerini birbirine bağlayan en belirgin ortaklıklardan biri yoğun namaz, Kur’an tilâveti, oruç ve gece ibadettir. Encyclopaedia of Islam’daki modern değerlendirmeler de erken zâhidlerin belirli aşırılık biçimlerinden çok, olağan dinî pratiklere olağanüstü zaman ve dikkat ayırmalarını ortak özelliklerden biri olarak gösterir. Böylece zühd, “gizli bilgi”den önce pratik yoğunlaşma üzerinden cemaat sınırı üretir.⁵⁹²

16.9. Zühd ve Hadis: Ayrı Dünyalar Değil. Zâhid ile muhaddis tipleri birbirinden bütünüyle kopuk değildir. Çok sayıda erken zâhid hadis rivayet etmiş, hadis çevreleri içinde bulunmuş veya zühd rivayetleri toplamıştır. Bu durum, sonraki “fakih-muhaddis karşısında sûfî” ikiliğini erken döneme geri taşımamayı gerektirir. Zühd, ilk iki asırda ilim aktarımının içinden geçen bir dindarlık biçimidir.⁵⁹³

⁵⁸⁹ Christopher Melchert, “Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/3 (2011): 283–300, DOI: 10.1017/S1356186311000241.

⁵⁹⁰ İsmail Lütfi Çakan – Süleyman Uludağ, “BEKKÂİN,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bekkain> (erişim: 18.08.2026).

⁵⁹¹ Leah Kinberg, “What Is Meant by Zuhd,” *Studia Islamica* 61 (1985): 27–44; ayrıca Semih Ceyhan, “ZÜHD,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵⁹² Christopher Melchert, “Asceticism,” *Encyclopaedia of Islam THREE* (Brill), DOI: 10.1163/1573-3912_ci3_COM_0022.

⁵⁹³ Christopher Melchert, “Early Renunciants as Ḥadīth Transmitters,” *The Muslim World* 92/3–4 (2002): 407–418.

16.10. Zühd Literatürünün Doğuşu: Sözlü Hafızadan Derlemeye.

Abdullah b. Mübârek'in ez-Zühd ve'r-rekâ'ik'i gibi erken derlemeler, Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve sonraki zâhidlerin sözlerini aynı ahlâkî hafıza içinde toplamıştır. Bu eserler zühdün yalnız yaşanan bir pratik değil, seçilen rivayetler yoluyla çoğaltılan bir eğitim repertuvarına dönüştüğünü gösterir. Ancak derleme tarihi ile rivayetin isnad edildiği kişinin tarihi aynı değildir; her haber ayrıca kaynak tenkidine tâbidir.⁵⁹⁴

16.11. Basra: Korku, Hüzün, Vaaz ve İç Disiplin. Basra, erken zühdün en görünür şehirlerinden biridir. Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dînâr, Sâbit el-Bünânî, Yûnus b. Ubeyd, Habîb el-Acemî, Abdülvâhid b. Zeyd ve Râbia el-Adeviyye gibi farklı profiller aynı şehirde veya aynı geniş ağ içinde anılır. Fakat “Basra zühd okulu” ifadesi sabit üyelikli bir kurum değil, benzer dindarlık vurgularının yoğunlaştığı bölgesel çevre anlamında kullanılacaktır.⁵⁹⁵

16.12. Hasan-ı Basrî: Zühd Hafızasının Kurucu Otoritesi mi? Hasan-ı Basrî sonraki tasavvuf literatüründe pek çok silsilenin, fütüvvet ve zühd anlatısının başlıca erken otoritelerinden biri hâline gelmiştir. Tarihsel Hasan ise aynı zamanda muhaddis, vaiz, ahlâkçı ve siyasî eleştiri dili kullanan çok yönlü bir tâbiîdir. Onu doğrudan bir tarikat şeyhi gibi sunmak yerine, farklı zühd çevrelerinin kendisine nispetle meşruiyet ve hafıza ürettiği güçlü bir “referans otorite” olarak sınıflandırmak daha isabetlidir.⁵⁹⁶

16.13. Mâlik b. Dînâr: Vaaz, Riyâzet ve Şöhretten Kaçınma. Mâlik b. Dînâr, Hasan-ı Basrî çizgisiyle bağlantılı erken Basralı zâhidlerden biridir. Ona nispet edilen sözlerde hüzn, zikir, sadakat, riyâzet ve dünya sevgisinin eleştirisi öne çıkar. Bu dil, zühdün yalnız maddî azaltma değil, kalbin yönelişini dönüştürme çabası olarak anlaşılmaya başladığını gösterir.⁵⁹⁷

16.14. Abdülvâhid b. Zeyd: Vaaz Halkasından Duygusal Cemaate. Abdülvâhid b. Zeyd hakkındaki rivayetler, vaaz sırasında ağlama ve vecd hâlinin

⁵⁹⁴ Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâ'ik*, nşr. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998); Mehmet Emin Özafşar, “ez-ZÜHD ve'r-REKÂİK,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ez-zuhd-ver-rekaik> (erişim: 18.08.2026).

⁵⁹⁵ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-i-basri> (erişim: 18.08.2026); Reşat Öngören, “MÂLİK b. DÎNÂR,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Hülya Kûçük – Semih Ceyhan, “RÂBİA el-ADEVİYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁵⁹⁶ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Hasan-ı Basrî'nin zühd, hauf ve daha sonraki tasavvuf hafızasındaki konumu için.

⁵⁹⁷ Reşat Öngören, “MÂLİK b. DÎNÂR,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/malik-b-dinar> (erişim: 18.08.2026).

yalnız vaizde değil dinleyicilerde de toplu biçimde üretildiğini gösterir. Bu noktada meclis, hoca-talebe aktarımının ötesinde ortak duygunun yaşandığı bir cemaat mekânına dönüşür. Bununla birlikte bu anlatıların önemli kısmı daha geç tasavvuf kaynaklarından geldiği için olayların ayrıntısı ile sosyal işlevi birbirinden ayrılarak kullanılacaktır.⁵⁹⁸

16.15. Râbia el-Adeviyye ve Kadın Zühhd Otoritesi. Râbia el-Adeviyye'nin tarihsel kişiliği sonraki menkıbelerle yoğun biçimde örülmüştür. Buna rağmen erken kaynakların kadın zâhidlerden söz etmesi, zühhd alanının yalnız erkeklerden oluşmadığını açık biçimde gösterir. Râbia çevresinde gelişen ilâhî sevgi hafızası, korku ve hüzn merkezli erken dilin yanında muhabbetin de tasavvufî söz dağarcığında ağırlık kazanmasının sembolik eşiği olarak okunabilir.⁵⁹⁹

16.16. Kûfe: Vera', İlim ve Siyasî Mesafe. Kûfe'de zühhd, Basra'daki yoğun vaaz ve ağlama kültürüyle kesişmekle birlikte, güçlü hadis-fıkıh çevreleri ve siyasî çatışmaların gölgesinde farklı bir biçim kazandı. Süfyân es-Sevrî'nin zühhdü dünyaya gönül bağlamamak ve makam hırsından kaçınmak şeklinde açıklaması; buna rağmen ilim meclislerinden, hacdan ve cemaat hayatından kopmaması, zühhdün zorunlu toplumsal tecrit anlamına gelmediğini gösterir.⁶⁰⁰

16.17. Dâvûd et-Tâî: İlimden Uzlete Geçiş. Dâvûd et-Tâî'nin biyografisi, erken ilim çevresinden daha yoğun bir uzlet ve riyâzet hayatına geçişin sembolik örneklerinden biridir. Sonraki sûfî silsileler onu güçlü biçimde sahiplenmiştir. Ancak bu sahiplenme, VIII. yüzyılda onun etrafında sonraki tarikatlara benzeyen kurumsal bir yapı bulunduğunu kanıtlamaz; burada asıl veri, şahsî örnekliğin öğrenciler ve menkıbe hafızası üzerinden dolaşıma girmesidir.⁶⁰¹

16.18. Horasan ve Belh: Zühhdün Coğrafi Çoğullaşması. Zühhd yalnız Irak şehirlerinin ürünü değildir. Belh, Merv ve Horasan çevresinde İbrâhim b. Edhem, Şakîk-ı Belhî, Abdullah b. Mübârek ve Fudayl b. İyâz gibi isimler, ticaret yolları, hac, rihle ve sınır/gazâ hareketliliğiyle bağlantılı başka bir dindarlık ağı

⁵⁹⁸ Süleyman Uludağ, "ABDÜLVÂHİD b. ZEYD," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulvahid-b-zeyd> (erişim: 18.08.2026).

⁵⁹⁹ Hülya Küçük – Semib Ceyhan, "RÂBİA el-ADEVİYYE," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabia-el-adeviyye> (erişim: 18.08.2026); Christopher Melchert, "Before şüfîyyât: Female Muslim Renunciants in the 8th and 9th Centuries C.E.," *Journal of Sufi Studies* 5 (2016): 115–139.

⁶⁰⁰ Recep Özdirek – Ali Hakan Çavuşoğlu – Abdürrezzak Tek, "SÜFYÂN es-SEVRÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufyan-es-sevri> (erişim: 18.08.2026).

⁶⁰¹ Mustafa Kara, "DÂVÜD et-TÂÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-et-tai> (erişim: 18.08.2026).

oluşturur. Bu coğrafya, sonraki Horasan tasavvufu ve melâmetî eğilimleri için zemin oluşturacak, fakat bu daha sonraki kimlikler erken kişilere doğrudan geri taşınmayacaktır.⁶⁰²

16.19. İbrâhim b. Edhem: Tarihsel Zâhid ile “Tahtını Terk Eden Sultan” Arasında. İbrâhim b. Edhem’in tarihsel biyografisi zühhd, hadis, seyahat, sınır bölgesi ve çağdaş âlimlerle temas unsurları içerir. Buna karşılık hükümdarlığı veya prensliği terk edip derviş olduğu şeklindeki ünlü anlatı, sonraki edebî ve menkıbevî hafızada büyük ölçüde genişlemiştir. Bu nedenle “tahtı terk eden sultan” motifi tarihsel çekirdeğin kendisi değil, zühhdün toplumsal hayal gücünde iktidar ve servetten vazgeçmenin ideal örneğine dönüştürülmesidir.⁶⁰³

16.20. Fudayl b. İyâz: Tövbe Biyografisinin Kaynak Problemi. Fudayl b. İyâz sonraki kaynaklarda yol kesicilikten tövbeye, ardından yoğun zühhd ve korku hayatına geçen güçlü bir dönüşüm modeli olarak anlatılır. Erken ve geç biyografik katmanları ayırmak gerekir. Onun zâhid, muhaddis ve vaiz kimliği daha güvenli tarihsel zemine sahipken, dramatik tövbe hikâyesinin ayrıntıları cemaat hafızasının “eski benliği terk etme” şemasını da yansıtır.⁶⁰⁴

16.21. Abdullah b. Mübârek: Zühhd, Hadis, Ticaret ve Cihadın Birleşmesi. Abdullah b. Mübârek’in biyografisi erken zühhdü “dünyadan tamamen çekilme” kalıbına sığdırmanın neden yanlış olduğunu gösterir. O muhaddis, fakih ve zâhid olmasının yanında seyahat eden, ticaret yapan ve sınır gazâlarına katılan bir figürdür. ez-Zühhd ve’r-rekâ’ik ile Kitâbü’l-Cihâd’ın aynı şahsa nispet edilmesi, erken dindarlığın zühhd ile kamusal faaliyeti zorunlu olarak karşıt görmediğini açık biçimde ortaya koyar.⁶⁰⁵

16.22. Sınır/Ribât Dünyası: Uzlet mi, Hareketlilik mi? Bizans sınırları ve suğûr-avâsım hattı, bazı zâhid ve muhaddislerin hareket alanlarından biriydi. Buradaki hayat, manastır tipi kapalı inzivadan farklı olarak askerî sefer, nöbet,

⁶⁰² Reşat Öngören, “İBRÂHİM b. EDHEM,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim-b-edhem> (erişim: 18.08.2026); Raşit Küçük, “ABDULLAH b. MÜBÂREK,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁶⁰³ Reşat Öngören, “İBRÂHİM b. EDHEM,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Nurettin Albayrak, aynı maddenin “Edebiyat” bölümü, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXI, 295–296.

⁶⁰⁴ Osman Türer, “FUDAYL b. İYÂZ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fudayl-b-iyaz> (erişim: 18.08.2026); dramatik tövbe anlatısının geç biyografik katmanları ayrıca tenkit edilmelidir.

⁶⁰⁵ Raşit Küçük, “ABDULLAH b. MÜBÂREK,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-mubarek> (erişim: 18.08.2026); Christopher Melchert, “Ibn al-Mubâarak, Traditionist,” in *Modern Hadith Studies* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 49–69.

seyahat, ilim ve ibadetin kesiştiği hareketli bir ortam oluşturabiliyordu. İbrâhim b. Edhem ve Abdullah b. Mübârek gibi isimlerin sınır hafızasında görünür oluşu, zühdün coğrafi dolaşımla birlikte düşünülmesi gerektiğini gösterir.⁶⁰⁶

16.23. Zühd ve Hristiyan Ruhbanlığı: Etkileşim Meselesi. Erken Müslüman zâhidlerin Suriye, Mısır ve sınır bölgelerinde Hristiyan keşişlerle karşılaşmış olmaları tarihsel olarak mümkündür; bazı anlatılar doğrudan keşiş-zâhid diyalogları da aktarır. Ancak benzer pratiklerden hareketle İslâm zühdünü doğrudan “manastırdan alınmış” saymak yeterli değildir. Kur’anî ve hadisî iç kaynaklar, fetih sonrası ortak kültürel çevre ve bireysel temas ihtimalleri birlikte değerlendirilmelidir. Etkileşim, tek yönlü köken açıklamasına indirgenmeyecektir.⁶⁰⁷

16.24. Aile, Evlilik ve Bekârlık: Monastik Kurumlaşmanın Yokluğu. İlk zâhidler arasında evlenmeyen veya yoğun uzleti tercih eden kişiler bulunsa da İslâm zühdü genel olarak kalıcı ruhban sınıfı, zorunlu bekârlık ve manastır üyeliği şeklinde kurumsallaşmadı. Zâhidler çoğu zaman şehir, pazar, aile, cami, hadis halkası ve seyahat ağı içinde kaldılar. Bu özellik, ileride oluşacak tekke-hankâh kurumlarını erken zühd meclislerinden ayıran önemli bir tarihsel eşiktir.⁶⁰⁸

16.25. Devletle İlişki: Kaçınma, Nasihat, Görev ve Muhalefet. Zâhidlerin devletle ilişkisi tek biçimli değildir. Bazıları makam ve saraydan uzak durmayı dindarlığın gereği sayarken, bazıları yöneticilere nasihat etmiş, bazıları ilim veya kadılık çevreleri üzerinden devletle temas kurmuş, bazıları da siyasî baskıdan kaçınmıştır. Bu nedenle “zühd = devlet karşıtlığı” veya “zâhid = rejim dışı muhalif” denklemleri her vaka için ayrı kanıt gerektirir.⁶⁰⁹

16.26. Karizmatik Örneklikten Halkaya. İlk zühd cemaatleşmesinin temel taşı kurumsal üyelikten çok örnek kişiliktir. Zâhidin yaşayışı, sözü, ağlaması, vera’ı veya cömertliği çevresinde dinleyici ve öğrenciler toplanır; meclis tekrarlandıkça ortak dil, ortak hafıza ve hoca-örneklik bağı üretir. Bu yapı henüz

⁶⁰⁶ Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven: American Oriental Society, 1996); Reşat Öngören, “İBRÂHİM b. EDHEM,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁶⁰⁷ Christopher Melchert, “Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 105–129; etkileşim ihtimali tek yönlü “köken” tezinden ayrı değerlendirilmelidir.

⁶⁰⁸ Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”; erken zâhidlerin aile, toplum ve ilim çevreleriyle ilişkisinin manastır tipi kalıcı ruhban kurumundan ayrılığı için.

⁶⁰⁹ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Recep Özdirek – Ali Hakan Çavuşoğlu – Abdürrezzak Tek, “SÜFYÂN es-SEVRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; devletle mesafe ve nasihat biçimlerinin kişiden kişiye değişimi için.

tarikât değildir, fakat daha sonraki şeyh-mürîd ilişkisinin bazı sosyal önkoşullarını görünür kılar.⁶¹⁰

16.27. Halkadan Ağa: Rihle, Hac ve Mektuplaşma. Erken zâhidler aynı şehir içinde kapalı kümeler halinde yaşamıyordu. İbrâhim b. Edhem'in farklı bölgelerdeki âlimlerle görüşmesi, Abdullah b. Mübârek'in geniş rihle ağı ve Horasan-İrak-Hicaz bağlantıları, zühhd otoritesinin seyahatle dolaştığını gösterir. Bu dolaşım, belirli bir merkeze bağlı olmadan kişiler ve rivayetler arasında "ağ tipi cemaatleşme" üretebilmiştir.⁶¹¹

16.28. Zühdden Tasavvufa Geçiş: Bir Tarih Değil, Süreç. Modern araştırmalar, erken zühhd diliyle daha belirgin mistik deneyim, hâl, mârifet ve muhabbet terminolojisinin aynı anda ve tek merkezde ortaya çıkmadığını gösterir. IX. yüzyıl ortalarına doğru tasavvufun kendine özgü dili daha görünür hâle gelir; fakat zühhd bütünüyle ortadan kalkmaz. Bu nedenle "zühhd bitti, tasavvuf başladı" biçiminde kesin çizgi değil, örtüşen ve farklılaşan dindarlık biçimleri söz konusudur.⁶¹²

16.29. "İlk Sûfî" Arayışının Metodolojik Sorunu. Kaynaklarda "ilk sûfî" diye tanıtılan kişiler ve sûfî kelimesinin ilk kullanımı hakkında farklı rivayetler vardır. Bu eserin amacı tek bir kurucu isim bulmak değildir. Daha önemlisi, zâhid/nâsik/âbid çevrelerinden sûfî adıyla daha belirgin bir kimlik taşıyan çevrelere geçişte hangi sosyal, terminolojik ve otorite değişimlerinin oluştuğunu izlemektir.⁶¹³

16.30. Sonraki Tarikatların Erken Zâhidleri Sahiplenmesi. Hasan-ı Basrî, Habîb el-Acemî, Dâvûd et-Tâî, İbrâhim b. Edhem ve benzeri isimler sonraki tarikât silsilelerinde yer almıştır. Bu silsilelerin dinî ve kurumsal hafıza açısından önemi inkâr edilmez; fakat XII. veya XIII. yüzyılda teşekkül eden bir tarikâtın

⁶¹⁰ Christopher Melchert, "Origins and Early Sufism", erken zühhd çevrelerinde karizmatik örneklik, meclis ve öğrenci ağlarının kurumsal tarikât üyeliğinden ayrılığı için.

⁶¹¹ Reşat Öngören, "İBRÂHİM b. EDHEM," TDV İslâm Ansiklopedisi; Raşit Küçük, "ABDULLAH b. MÜBÂREK," TDV İslâm Ansiklopedisi; rihle, hac ve sınır dolaşımı için.

⁶¹² Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.," *Studia Islamica* 83 (1996): 51-70.

⁶¹³ Semîb Ceyhan, "ZÜHD," TDV İslâm Ansiklopedisi; Christopher Melchert, "Origins and Early Sufism"; "ilk sûfî" adlandırmalarının tarih yazımı problemi için.

kurumsal yapısı VIII. yüzyıla geri taşınmayacaktır. “Manevî nispet” ile “tarihsel örgütsel devamlılık” ayrı veri alanları olarak tutulacaktır.⁶¹⁴

16.31. Kaynak Tenkidi: Zühhd Kitapları ve Menâkıbın Katmanları. Erken zâhidler hakkında bilginizin önemli kısmı Kitâbü’z-Zühhd türü derlemeler, tabakat kitapları ve daha geç sûfî menâkıbnâmeleri üzerinden gelir. Bu kaynaklar tarihsel malzemeyi korurken aynı zamanda ideal zâhid tipini de inşa eder. Bir sözün biyografik kişiye nispet edilmesi, sözün mutlaka o kişiden çıktığını göstermez. Bu sebeple rivayetin derleme tarihi, isnadı, en eski tanığı ve sonraki varyantları ayrı ayrı incelenecektir.⁶¹⁵

16.32. Bölgesel Zühhd Modelleri — Karşılaştırma

Bölge	Baskın görünen özellik	Örnek düğümler	Cemaatleşme tipi	Devlet temasının tipik biçimi
Basra	Havf, hüzn, vaaz, riyâzet; giderek muhabbet dili	Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dînâr, Abdülvâhid b. Zeyd, Râbia	Meclis ve örneklik ağı	Nasihat, mesafe, yer yer siyasî eleştiri
Kûfe	Vera‘, hadis-fıkıh ile iç içelik, siyasî krizlere duyarlılık	Süfyân es-Sevrî, Dâvûd et-Tâî, bekkâin hafızası	İlim-zühhd ağı	Görevden kaçınma, iktidardan mesafe, bireysel temas
Şam/Sınır	İbadet, vaaz, ribât/gazâ hareketliliği	Şamlı zâhid vâizler, sınır çevreleri	Hareketli sınır ağı	Cünd, ribât ve devlet sınır sistemiyle dolaylı temas
Horasan/Belh	Seyahat, tevekkül, terk, hoca örnekliliği	İbrâhim b. Edhem, Şakîk-ı Belhî, Fudayl b. İyâz	Rihle ve sohbet ağı	Merkezden görece uzaklık; sınır ve sefer temasları
Merv/Transregional	Hadis, zühhd, ticaret ve cihadın birleşmesi	Abdullah b. Mübârek	Uluslararası rihle-rivayet ağı	Doğrudan saray bağı şart değil; sınır/gazâ ve ilim ağı

16.33. İlk Zühhd Halkaları — Devlet–Cemaat İlişkisi Dosyası

Dönem / Aktör	İlişki biçimi	Kod	Cemaatleşme sonucu
Hasan-ı Basrî ve	Yöneticilere ahlâkî eleştiri ve	D1–D3	Manevî otoritenin siyasî

⁶¹⁴ Ahmet T. Karamustafa, *Sufizm: The Formative Period; sonraki sûfî silsilelerin erken zâhidleri sabiplenmesi ile tarihsel kurumsal devamlılığın ayrılması için*.

⁶¹⁵ Abdullab b. Mübârek, *ez-Zühhd ve'r-rekâ'ik*; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühhd*; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*. Bu derlemeler farklı tarihlerde oluşturulduğu için rivayetin isnat edildiği dönemle derleme dönemi aynı kabul edilmemelidir.

Emevî çevresi	nasihat; düzenli resmî örgüt bağı yok		makamdan bağımsızlaşması
Süfyan es-Sevrî	Resmî görev ve saray yakınlığından kaçınma yönünde güçlü hafıza	D1	Zühd ile ilmî bağımsızlık arasında bağ kurulması
Abdullah b. Mübarek	Sınır gazâlarına katılım; merkezi saray örgütüne bağlı zâhid modeli değil	D3	Kamusal faaliyet ile zühdün birlikte var olabilmesi
İbrâhim b. Edhem / sınır çevreleri	Sınır bölgesinde hareketlilik ve gazâ hafızası	D2–D3	Uzlet değil hareketli dindarlık modeli
Zühd meclisleri genel	Devlet desteğine bağlı kurumsal finansman yok; şehir ve şahıs temelli	D0–D2	Özerk, düşük kurumsallıklı cemaatleşme

16.34. İlk Zühd Halkalarının 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	İlk Zühd Halkaları — Değerlendirme
1. Aidiyet	Düşük-orta: resmî üyelikten çok ortak dindarlık dili ve örnek kişiye yakınlık.
2. Otorite	Karizmatik-ahlâkî ve ilmî otorite; şeyhlik henüz standart kurum değildir.
3. Karizma	Yüksek; zâhidin yaşayışı, vera'ı, ağılaması, infakı ve sözleri otorite üretir.
4. Silsile	Sonraki hafızada güçlü; erken dönemde standart yazılı silsile kurumu yok.
5. Biat	Genel olarak yok; tarikat biatı erken zühd halkalarına geri taşınmaz.
6. İcazet	Hadis/ilim alanında mevcut olabilir; manevî tarikat icazeti anlamında değil.
7. İnisiasyon	K0-K1: gizli derece ve kapalı giriş ritüeli bulunmaz.
8. Ritüel	Yoğun namaz, oruç, Kur'an, zikir/nasihat; standart tarikat evrâdî henüz yok.
9. Eğitim	Vaaz, sohbet, hadis rivayeti ve örneklik yoluyla.
10. Mekân	Cami, ev, pazar çevresi, seyahat güzergâhı ve sınır; özel tekke kurumu yok.
11. Ekonomi	Çeşitli: ticaret/emeğe devam edenler de, terk ve azla yetinmeyi seçenler de var.
12. Dayanışma	Meclis, infak, misafirlik ve öğrenci-hoca yakınlığı düzeyinde.
13. İç disiplin	Ahlâkî öz-denetim yüksek; kurumsal yaptırım düşük.
14. Sembol/hafıza	Ağılama, yün/yalın giyim anlatıları, az yemek, gece ibadeti; semboller bölgesel.
15. Sınır üretimi	Doktriner değil davranışsal/ahlâkî; “dünya ehli” eleştirisi güçlü.
16. Gizlilik	K0: açık vaaz ve açık örneklik; güvenlik kaynaklı dönemsel sakınma ayrı tutulur.
17. Haberleşme	Rihle, hac, hadis ağı, mektuplaşma ve şahsî ziyaret.
18. Devlet ilişkisi	D0-D3 aralığı; mesafe, nasihat, kaçınma veya sınır faaliyeti kişiye göre değişir.
19. Halefiyet	Kurumsal tayin yok; öğrenciler ve hafıza yoluyla çoğalma.
20. Bölünme/süreklilik	Tarikat bölünmesi değil; farklı zühd üsluplarının tasavvuf, hadis ve ahlâk geleneklerine dağılması.

16.35. Ana Envanter İçin Alt Kayıtlar. Ana envanterde “ilk zühd” tek kayıt altında eritilmeyecektir. En az şu alt kayıtlar ayrı tutulacaktır: Basra zühd-vaaz çevresi; Hasan-ı Basrî referans ağı; Mâlik b. Dînâr çevresi; Abdülvâhid b. Zeyd meclisi; kadın zâhidler/Râbia el-Adeviyye çevresi; Kûfe bekkâin ve vera‘ çevresi; Süfyân es-Sevrî ilim-zühd ağı; Dâvûd et-Tâî uzlet örneği; Horasan-Belh zühd ağı; İbrâhim b. Edhem rihle/sınır ağı; Fudayl b. İyâz tövbe-zühd çevresi; Abdullah b. Mübârek hadis-zühd-cihad ağı; erken zühd literatürü ve zühd rivayet ağları.

16.36. Bölüm Sonucu: Kurumdan Önce Örneklilik, Tarikattan Önce Ağ. İlk zâhidler ve zühd halkaları, İslâm tarihinde cemaatleşmenin kurumsal olmayan fakat güçlü bir biçimini temsil eder. Onları bir tarikat gibi tanımlamak mümkün değildir; buna karşılık ortak pratiklerin, karizmatik örneğin, vaaz meclislerinin, rihle-hadis ağlarının ve ahlâkî sınırların insanları birbirine bağladığı açıktır. Zühd, sonraki tasavvufun tek kaynağı değildir; fakat tasavvufun insan, otorite, disiplin ve manevî eğitim anlayışını hazırlayan başlıca tarihsel havzalardan biridir.⁶¹⁶

Bu sonuç, zühdün ne yalnız fakirlik, ne siyasî protesto, ne Hristiyan manastırcılığının kopyası, ne de henüz kurulmamış tarikatların erken adı olduğunu gösterir. İlk zühd çevreleri, şehir ilim ağları ile daha sonraki tasavvuf cemaatleri arasında geçiş bir ara alan oluşturur. Sıradaki Bölüm 17 — “Basra Zühd Çevresi” bu genel modeli tek bir şehirde daha derinlemesine test edecektir.⁶¹⁷

BÖLÜM 17 — BASRA ZÜHD ÇEVRESİ

Basra zühd çevresi, erken İslâm cemaatleşme tarihinin en yoğun fakat aynı zamanda en kolay anakronikleştirilen alanlarından biridir. Bu bölüm, Basra’daki zâhidleri tek bir teşkilatın mensupları veya daha sonra ortaya çıkacak bir tarikatın ilk halkası gibi sunmayacaktır. İncelenen yapı; cami, ev, pazar, vaaz meclisi, hadis halkası, kadın zâhid çevresi, liman yerleşimleri ve zamanla ribât benzeri mekânlar

⁶¹⁶ Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; zühd çevrelerinin düşük kurumsallıkla fakat güçlü sosyal ve manevî ağlar oluşturması için.

⁶¹⁷ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam*, “Asceticism and Mysticism”; Leah Kinberg, “What Is Meant by Zuhd,” *Studia Islamica* 61 (1985): 27–44.

arasında dolaşan, düşük kurumsallıklı fakat güçlü ahlâkî örneklik üreten bir ağlar bütünü olarak ele alınacaktır.⁶¹⁸

17.1. Neden Basra? Fetih Misrinden Manevî Yoğunlaşma Havzasına.

Basra'nın zühhd tarihi, şehrin fetih garnizonu, ticaret limanı, kabile yerleşimi ve ilmî merkez oluşundan ayrı düşünülemez. Hint Okyanusu ve İran Körfezi bağlantıları, Ubülle limanı, fetihlerle gelen servet, hızlı şehirleşme ve farklı etnik-sosyal unsurların bir arada yaşaması; dünyevî imkânların arttığı bir ortamda ahlâkî öz-denetim, vera', infak ve âhîret vurgusunu daha görünür kılan bir zemin oluşturdu. Bununla birlikte zühdü yalnız servet artışına tepki olarak açıklamak yetersizdir; Kur'an-hadis dindarlığı, fitne hafızası, ölüm ve hesap kaygısı, sahâbe örnekliği ve şehir ilim ağları aynı anda etkiliydi.⁶¹⁹

17.2. “Basra Zühhd Okulu” İfadesinin Sınırları. Kaynaklarda Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dînâr, Sâbit el-Bünânî, Yûnus b. Ubeyd, Habîb el-Acemî, Abdülvâhid b. Zeyd ve Râbia el-Adeviyye gibi isimler Basra'nın zühhd hafızasında yan yana görünür. Fakat aralarında yazılı bir tüzük, sabit üyelik, ortak biat, tek halefiyet çizgisi veya merkezî yönetim bulunduğu dair veri yoktur. Bu sebeple “okul” kelimesi bu eserde kurumsal teşkilat değil; ortak şehir, örtüşen hoca-talebe ilişkileri ve benzer ahlâkî pratiklerin yoğunlaştığı bölgesel havza anlamında kullanılacaktır.⁶²⁰

17.3. Kronoloji: Hasan Kuşağından II. Hicrî Yüzyılın Sonuna. Basra zühhd çevresinin tek kuşaktan ibaret olmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Hasan-ı Basrî'nin 110/728'deki ölümüyle Râbia el-Adeviyye'ye nispet edilen 185/801 civarı ölüm tarihi arasında yaklaşık üç çeyrek asır vardır. Dolayısıyla Hasan ile Râbia'yı yüz yüze uzun sohbetler yapan iki çağdaş şeyh-mürîd gibi resmeden geç

⁶¹⁸ Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism,” in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), DOI: 10.1017/CCO9781139087599.003; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

⁶¹⁹ Abdülbalık Bakır, “BASRA,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/basra> (erişim: 18.08.2026); Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), “Asceticism and Mysticism” bölümü.

⁶²⁰ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Mehmet Demirci, “MÂLİK b. DÎNÂR,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Hasan Cirit, “SÂBÎT el-BÜNÂNÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Abdullah Karahan, “YÛNUS b. UBEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Erhan Yetik, “HABÎB el-ACEMÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Süleyman Uludağ, “ABDÛLVÂHÎD b. ZEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

menkıbeler kronolojik bakımdan doğrudan kabul edilemez. Basra havzası, bir kuşaktan diğerine isimler ve temalar aktaran fakat içeriği değişen bir süreçtir.⁶²¹

17.4. Hasan-ı Basrî: Tek Bir Zühhd Halkasının Şeyhi Değil, Çoklu Ağ Düğümü. Hasan-ı Basrî'nin tarihsel önemi, yalnız zühhd sözleriyle açıklanamaz. O; hadis, tefsir, fıkıh, vaaz, ahlâk ve siyasî nasihat alanlarında otorite kabul edilen, mescidde ve evinde sohbetler yapan çok yönlü bir tâbîdîr. Öğrencileri arasında daha sonra birbirinden farklı ilmî ve kelâmî yönelimlere bağlanacak isimler bulunması, onun meclisinin kapalı bir doktriner cemaatten ziyade geniş ve geçirgen bir öğrenme ortamı olduğunu gösterir.⁶²²

17.5. Hasan'ın Meclisi: Vaaz, İlim ve Ahlâkî Disiplinin Birleşmesi. Hasan-ı Basrî'nin meclisi, erken cemaatleşme bakımından önemlidir; çünkü burada öğretim ile ahlâkî performans birbirinden ayrılmaz. Dinleyici yalnız bilgi almak için değil, ölüm, hesap, ihlâs, riya, dünya sevgisi ve siyasî sorumluluk üzerine kendini sorgulamak için de meclise geliyordu. Böylece meclis, üyelik kartı veya giriş ritüeli olmaksızın tekrar eden katılımın ve ortak duygu dilinin aidiyet ürettiği bir sosyal mekân işlevi gördü.⁶²³

17.6. Havf ve Hüzün: Basra'nın İlk Baskın Duygu Dili. Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen sözlerde Allah korkusu, hesap endişesi, dünyanın geçiciliği ve hüznün belirgindir. Modern araştırma erken zâhidlerde görülen yoğun korku dilini yalnız kişisel psikoloji olarak değil, ahlâkî dönüşümü hedefleyen bir vaaz repertuarı olarak değerlendirmektedir. Basra'da ağlama ve hüznün, zamanla dinleyicinin de katıldığı performatif bir cemaat diline dönüşmüştür; ancak bu dil bütün Basralı zâhidlerde aynı yoğunlukta değildir.⁶²⁴

17.7. Hasan-ı Basrî ve Devlet: Eleştiri, Nasihat, Görev ve İsyan Mesafesi. Hasan-ı Basrî'nin devletle ilişkisi basit bir “muhalif zâhid” modeliyle açıklanamaz. Kaynaklar onun kısa süre kadılık yaptığını, bazı askerî-idarî

⁶²¹ Hülya Küçük – Semih Ceyhan, “RÂBLA el-ADEVİYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabia-el-adeviyye> (erişim: 18.08.2026); Rkia Elaroui Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint* (London: Oneworld, 2019).

⁶²² Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-i-basri> (erişim: 18.08.2026); Hasan'ın öğrencilerinin çeşitliliği ve meclisinin çok alanlı niteliği için aynı madde.

⁶²³ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-cvliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ'*, II, 131–161.

⁶²⁴ Christopher Melchert, “Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/3 (2011): 283–300, DOI: 10.1017/S1356186311000241; Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

görevlerde bulunduğunu, valileri sert biçimde eleştirdiğini, Haccâc'ın uygulamalarını kınadığını, buna karşılık daha büyük fitne doğuracağı gerekçesiyle silahlı isyana mesafeli durduğunu ve Ömer b. Abdülazîz gibi yöneticilere tavsiyeler gönderdiğini bildirir. Bu tablo D0 ile D3 arasında değişen temas biçimlerinin aynı kişide bir arada bulunabileceğini gösterir.⁶²⁵

17.8. Hasan'ın Siyasî Çözümü Olarak Meclis ve Ahlâkî Dayanışma. Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen bazı değerlendirmelerde siyasî bozulmanın çözümü, doğrudan iktidarı ele geçirmekten çok faziletli kişilerin meclislerini çoğaltmak ve insanların birbirinden güç aldığı ahlâkî çevreler oluşturmaktır. Bu anlatıların bütün ayrıntıları tarihsel olarak aynı kesinlikte değildir; ancak Hasan hafızasında “meclis”in siyasî-ahlâkî toplumsallaşma aracı olarak görülmesi, cemaatleşme tarihi açısından dikkat çekicidir.⁶²⁶

17.9. Hasan'ın Sonraki Silsilelerdeki Yeri: Hafıza ile Kurum Arasında. Hasan-ı Basrî daha sonraki birçok tasavvufî silsilede erken halka olarak yer almıştır. Bu durum, sonraki sûfilerin kendi manevî soylarını erken zühd otoritelerine bağlama biçimini anlamak için önemlidir. Fakat VIII. yüzyıl Basra'sında daha sonraki tarikatlardaki anlamıyla standart şeyhlik, hırka, manevî icazet ve kurumsal halefiyet bulunduğunu kanıtlamaz. Burada “silsile hafızası” ile “tarihsel örgütsel süreklilik” ayrı kodlanacaktır.⁶²⁷

17.10. Mâlik b. Dînâr: Zâhid ile Emekçi-Şehirli Arasında. Mâlik b. Dînâr'ın Basra zühd çevresindeki yeri, zühdün mutlaka ekonomik hayattan çekilme anlamına gelmediğini gösterir. Kaynaklar onun verrâklık yaptığını ve mushaf yazarak geçimini sağlamaya çalıştığını bildirir. Ona nispet edilen zühd, hüzn, zikir ve mârifet sözleri yoğun manevî disipline işaret ederken, geçimini emekle sağlaması şehir ekonomisi içinde yaşayan zâhid tipinin güçlü bir örneğidir.⁶²⁸

17.11. Mâlik b. Dînâr'ın Tövbe Anlatıları: Biyografi mi, Dönüşüm Kalıbı mı? Mâlik hakkında gençliğinde eğlence hayatı sürdüğü, ud çalarken veya ölen

⁶²⁵ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; özellikle Haccâc'a eleştiri, isyana mesafe, Ömer b. Abdülazîz'e nasihat ve kısa süreli kadılık bilgileri için.

⁶²⁶ Tahsin Görgün, “HASAN-ı BASRÎ – Düşüncesi ve Siyasî Tavrı,” TDV İslâm Ansiklopedisi, Hasan-ı Basrî maddesinin ilgili bölümleri; faziletli meclisler ve ahlâkî dayanışma vurgusu için.

⁶²⁷ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; sonraki sûfî silsilelerin Hasan-ı Basrî'yi sahiplenmesi ile VIII. yüzyıldaki tarihsel örgütlenmenin ayrılması için.

⁶²⁸ Mehmet Demirci, “MÂLİK b. DÎNÂR,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/malik-b-dinar> (erişim: 18.08.2026); verrâklık ve mushaf yazarak geçim bilgisi için.

kızını rüyasında gördükten sonra tövbe ettiği şeklinde farklı anlatılar vardır. Bu rivayetler tarihsel biyografi bakımından ihtiyatla kullanılmalıdır. Birbirinden farklı dramatik dönüşüm hikâyelerinin aynı kişide toplanması, sonraki zühd ve menâkıb edebiyatının “günahkârdan velîye” geçişi öğretici bir kalıp olarak üretme eğilimini gösterir.⁶²⁹

17.12. Sâbit el-Bünânî: Hadis Halkası ile Yoğun İbadetin Kesişmesi. Sâbit el-Bünânî, Basra’da muhaddis, âbid ve zâhid kimliklerinin aynı kişide birleşebildiğini açık biçimde gösterir. Enes b. Mâlik’le uzun süreli öğrencilik ilişkisi ve yüzü aşkın râvi-talebe ağı, onun yalnız “uzlete çekilmiş zâhid” olmadığını ortaya koyar. Zühd ile hadis aktarımının bu iç içeliği, erken Basra çevresini sonraki bazı tasavvuf-hadis gerilimleri üzerinden geriye doğru okumamayı gerektirir.⁶³⁰

17.13. Sâbit’in Otoritesi: İbadet Performansı ve Rivayet Güvenilirliği. Sâbit’in otoritesi iki ayrı fakat birbirini destekleyen zeminde üretildi: yoğun ibadet ve güvenilir hadis rivayeti. Erken cemaatleşme açısından bu birleşme önemlidir; çünkü karizmatik dindarlık ilmî yeterlilikten kopuk değildi. Dinleyiciler için zâhidin bedensel pratiği, ibadeti ve ahlâkı, aktardığı bilginin toplumsal güvenilirliğini artıran bir unsur olabiliyordu.⁶³¹

17.14. Yûnus b. Ubeyd: Pazarın İçinde Zühd. Yûnus b. Ubeyd Basra’nın önde gelen hadis hâfızlarından olmasının yanında ipekçiler çarşısında ticaret yapan bir isimdi. Bu profil, zühdün pazar hayatının karşıtı olmadığını gösterir. Ticarete dürüstlük, kazancın helâllîği, şüpheli olandan kaçınma ve kendi nefsinı sorgulama; şehirli zâhidin manevî disiplininin bir parçasıydı. Böylece Basra zühdü, pazar ile mescid arasında gidip gelen bir ahlâk ağı da üretiyordu.⁶³²

17.15. Yûnus’un Çevresi ve Doktriner Sınır Üretimi. Yûnus’un Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve Sâbit el-Bünânî gibi farklı hocalardan ders alması ağın açıklığını gösterir. Buna karşılık kaynakların onun bazı bid’at saydığı görüşlere ve Amr b.

⁶²⁹ Mehmet Demirci, “MÂLİK b. DÎNÂR,” TDV İslâm Ansiklopedisi; farklı tövbe anlatıları için. Menkıbe biyografisinin yöntem problemi için ayrıca Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁶³⁰ Hasan Cirit, “SÂBİT el-BÜNÂNÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabit-el-bunani> (erişim: 18.08.2026); Enes b. Mâlik’le uzun öğrencilik ve geniş râvi ağı için.

⁶³¹ Hasan Cirit, “SÂBİT el-BÜNÂNÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Christopher Melchert, “Early Renunciants as Ḥadīth Transmitters,” *The Muslim World* 92/3–4 (2002): 407–418.

⁶³² Abdullab Karaban, “YÛNUS b. UBEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yunus-b-ubeyd> (erişim: 18.08.2026); Basra ipekçiler çarşısındaki ticareti ve hadis otoritesi için.

Ubeyd çevresine mesafe koyduğunu bildirmesi, açık ilim-zühd ağlarının da zamanla davranışsal ve doktriner sınırlar üretebildiğini ortaya koyar. Bu sınır, yine de kapalı inisiyatif üyelik anlamına gelmez.⁶³³

17.16. Habîb el-Acemî: Mevâlî, Tövbe Hafızası ve Basra'nın Sosyal Geçirgenliği. Habîb el-Acemî'nin İran kökenli bir aileye mensup olması ve Basralı zâhidler arasında yer alması, zühd otoritesinin Arap kabile soyu ile sınırlı olmadığını gösterir. Onun tefecilikten dürüst ticarete, ardından zühde geçtiğini anlatan menkıbeler tarihsel ayrıntı olarak ihtiyatla değerlendirilmelidir; fakat bu anlatıların popülerliği, ekonomik ahlâk ile manevî dönüşümü birbirine bağlayan Basra hafızasını yansıtır.⁶³⁴

17.17. Habîb'in Hadis Ağı: Menkıbe Kişisinin Tarihsel Zemini. Habîb'in Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve başka Basralı isimlerden rivayette bulunması; kendisinden de Hammâd b. Seleme ve diğer muhaddislerin hadis nakletmesi, onun yalnız menkıbe literatüründe yaşayan bir figür olmadığını gösterir. Bununla birlikte keramet ve dramatik tövbe hikâyelerinin daha geç tabakalarda büyüdüğü dikkate alınarak tarihsel ağ ile hagiografik portre ayrılacaktır.⁶³⁵

17.18. Abdülvâhid b. Zeyd: Meclisten Daha Belirgin Manevî Çevreye. Abdülvâhid b. Zeyd'in çevresi, Basra zühd tarihinde cemaatleşmenin yoğunlaşması bakımından özel bir eşiktir. Kaynaklar onu “şeyhü'l-ubbâd” ve “şeyhü's-sûfiyye” gibi unvanlarla anar; vaaz meclislerinde toplu ağlama ve vecd anlatıları aktarır ve sevgi üzerinde duran bir zümrenin çevresinde oluştuğunu bildirir. Bu veriler, Hasan'ın geniş meclisine kıyasla daha belirgin duygusal-manevî yakınlık üreten bir çevreye işaret eder; yine de sonraki tarikat kurumu ile özdeşleştirilemez.⁶³⁶

17.19. Toplu Ağlama ve Vecd: Duygunun Cemaat Üretmesi. Abdülvâhid b. Zeyd'in vaazlarında dinleyicilerin topluca ağladığı, kendinden geçtiği, hatta bazı geç rivayetlerde vecd sırasında ölümler yaşandığı anlatılır. Bu ayrıntıların her

⁶³³ Abdullah Karahan, “YÜNUS b. UBEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve Sâbit el-Bünânî'den ders alması ile Amr b. Ubeyd çevresine mesafesi için.

⁶³⁴ Erhan Yetik, “HABİB el-ACEMÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/habib-el-acemi> (erişim: 18.08.2026); İran kökeni ve ekonomik-tövbe menkıbeleri için.

⁶³⁵ Erhan Yetik, “HABİB el-ACEMÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, II, 189; Habîb'in badîs râvisi olarak tarihsel zemini için.

⁶³⁶ Süleyman Uludağ, “ABDÜLVÂHİD b. ZEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulvahid-b-zeyd> (erişim: 18.08.2026); “şeyhü'l-ubbâd”, vaaz meclisi ve muhabbet çevresi anlatıları için.

biri aynı tarihsel güven düzeyinde değildir. Fakat ortak duygu performansının meclisi bir “dinleyici kalabalığı” olmaktan çıkarp karşılıklı etkileşim üreten bir topluluğa dönüştürdüğü açıktır. Basra’da cemaatleşmenin önemli araçlarından biri ortak doktrin kadar ortak duygulanımdır.⁶³⁷

17.20. Muhabbetin Yükselişi: Havftan Aşka Basit Bir Geçiş Değil. Hasan-ı Basrî ile özdeşleştirilen havf-hüzün dili, II. hicrî yüzyıl boyunca ortadan kalkmadı. Bunun yanına giderek daha görünür biçimde muhabbet, rızâ, ümit ve yakınlık dili eklendi. Abdülvâhid b. Zeyd’in sevgi vurgusu ve Râbia etrafında yoğunlaşan ilâhî aşk hafızası, Basra zühdünün kendi içinde yeni duygusal-teolojik repertuvarlar ürettiğini gösterir. Bu değişim “korku bitti, sevgi başladı” şeklinde çizgisel bir şemaya indirgenmeyecektir.⁶³⁸

17.21. Abbâdân/Abadan ve Ribât Meselesi: Mekânın Kurumsallaşma Eşiği. Modern tasavvuf tarihçiliğinde Hasan-ı Basrî’nin takipçileri ve özellikle Abdülvâhid b. Zeyd çevresi, Basra yakınındaki Abbâdân’da erken bir ribât/zâhid yerleşimiyle ilişkilendirilir. Bu anlatı, meclis ve ev merkezli zühdden daha sürekli ortak mekâna geçiş ihtimali bakımından önemlidir. Ancak “ilk tekke” veya “ilk hankâh” şeklindeki kesin ve modern kurumsal etiketler kaynakların tarihini ve terminolojisini aşabilir; bu yüzden Abbâdân vakası “erken ortak zühd mekânı” olarak ihtiyatla sınıflandırılacaktır.⁶³⁹

17.22. Ubülle–Abbâdân Hattı: Liman, Sınır ve Manevî Hareketlilik. Basra çevresindeki Ubülle ve Abbâdân, zühd ağlarının yalnız şehir merkezindeki mescidlerden ibaret olmadığını gösterir. Liman ve sınır hareketliliği; tüccar, denizci, yolcu, muhaddis ve zâhidlerin karşılaşma imkânını artırdı. Buradaki ortak yaşam anlatıları, ileride ribât, zaviye ve hankâh kurumlarında görülecek mekânsal yoğunlaşmanın erken örnekleriyle karşılaştırılabilir; fakat aradaki yüzyıllar ve kurumsal farklar korunmalıdır.⁶⁴⁰

⁶³⁷ Süleyman Uludağ, “ABDÜLVÂHİD b. ZEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi; toplu ağlama ve vecd rivayetlerinin menkıbe/bafıza katmanı ayrıca tenkit edilmelidir.

⁶³⁸ Süleyman Uludağ, “ABDÜLVÂHİD b. ZEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Hülya Küçük – Semih Ceyhan, “RÂBLA el-ADEVİYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Semih Ceyhan, “MUHABBET,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhabbet> (erişim: 18.08.2026).

⁶³⁹ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; ayrıca Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, Abdülvâhid b. Zeyd çevresine dair rivayetler. Abbâdân’ın “ilk tekke” diye kesin adlandırılması yerine erken ortak zühd mekânı olarak ihtiyatlı kullanım tercih edilmiştir.

⁶⁴⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven: American Oriental Society, 1996); liman/sınır hareketliliği ile zühd ağlarının birlikte değerlendirilmesi için.

17.23. Kadın Zâhidler: Basra Zühhd Haritasının Kenarı Değil Merkezi.

Basra'nın zühhd tarihi yalnız erkek vaizler üzerinden kurulamaz. Erken ve daha geç kaynaklarda Muâze el-Adeviyye, Hafsa bint Sîrîn, Râbia el-Adeviyye, Meryem el-Basriyye, Şa'vâne, Hayyûne ve başka kadın zâhidlerden söz edilir. Bu isimlerin hepsinin aynı dönemde veya aynı ağda bulunduğu kabul edilemez; fakat kadınların yoğun ibadet, öğretim, zühhd ve muhabbet dilinin üretiminde bağımsız aktörler olduğu açıktır.⁶⁴¹

17.24. Râbia el-Adeviyye: Tarihsel Kişi ile Sembol Arasında. Râbia el-Adeviyye'nin tarihsel varlığı için en güçlü dayanaklardan biri, Basralı Câhiz gibi nispeten erken ve yerel bir yazarın onu meşhur kadın zâhidler arasında anmasıdır. Buna karşılık çocuk yaşta kölelik, başında ıstık görülmesi, Hasan-ı Basrî ile uzun diyaloglar, meşale ve su testisiyle cennet-cehennem anlatısı gibi ayrıntıların önemli kısmı daha geç hagiografik katmanlarda belirginleşir. Bu bölüm Râbia'yı ne efsane diye tamamen reddedecek ne de geç menkıbeyi çağdaş biyografi gibi kullanacaktır.⁶⁴²

17.25. “Üç Râbia” Problemi ve Biyografik Karışma. Kaynaklar aynı döneme yakın üç ayrı Râbia'dan söz eder: Râbia el-Adeviyye, Abdülvâhid b. Zeyd'in eşi olarak anılan Basralı Râbia el-Ezdiyye ve daha sonraki Şamlı Râbia bint İsmâil. İsim benzerliği, evlilik, talebelik ve söz isnatlarının birbirine karışmasına yol açmıştır. Bu nedenle Râbia'ya nispet edilen her söz, şiir ve olay için en erken kaynak ve isnat zinciri ayrıca kaydedilecektir.⁶⁴³

17.26. Râbia ve İlâhî Muhabbet: Tarihsel Çekirdek Ne Kadar Güçlü?

Râbia'nın ilâhî sevgiyle özdeşleşmesi sonraki tasavvuf tarihinde son derece güçlüdür. Bununla birlikte modern araştırma, ona nispet edilen bütün şiir ve vecizelerin aynı ölçüde erken olmadığını göstermektedir. Rkia Elaroui Cornell'in kaynak katmanlarını karşılaştıran çalışması, Râbia'nın sevgi öğretisinin tamamen geç bir icat sayılamayacağını; fakat bugün bilinen bütün “aşk söylemi”nin

⁶⁴¹ Christopher Melchert, “Before şüfiyyât: Female Muslim Renunciants in the 8th and 9th Centuries C.E.,” *Journal of Sufi Studies* 5 (2016): 115–139; Rkia Elaroui Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth*.

⁶⁴² Hülya Küçük – Semih Ceyhan, “RÂBLA el-ADEVİYYE,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Rkia Elaroui Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth*, özellikle Câhiz'in yerel ve erken şahıtlığı ile sonraki hagiografik büyüme ayrımı için.

⁶⁴³ Hülya Küçük – Semih Ceyhan, “RÂBLA el-ADEVİYYE,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Süleimî, *Zikrî'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-şüfiyyât*; üç ayrı Râbia'nın kaynaklarda karışması için.

doğrudan VIII. yüzyıla taşınamayacağını ortaya koyar. Bu eserde “muhabbet yöneliminin tarihsel çekirdeği” ile “Râbia aşk mitosunu” ayrılacaktır.⁶⁴⁴

17.27. Kadınlar Arası Ağlar: Arkadaşlık, Öğretim ve Hafıza. Sülemî’nin kadın sûfiler derlemesi ve modern kaynak tenkidi, Râbia döneminde Basra ve çevresinde çok sayıda kadın zâhid bulunduğunu gösterir; ancak bunların hangilerinin gerçekten Râbia’nın öğrencisi veya yakın arkadaşı olduğu her zaman belirlenemez. Meryem el-Basriyye ve Abde bint Ebû Şevvâl gibi isimler sonraki aktarımda Râbia’nın çevresiyle ilişkilendirilir. Burada “kadın zühhd ağı” tarihsel olarak kabul edilirken, tek merkezli “Râbia tarikatı” varsayılmayacaktır.⁶⁴⁵

17.28. Muâze el-Adeviyye ve Hafsa bint Sîrîn: Râbia’dan Önceki Kadın Otorite. Râbia’yı Basra’daki kadın zühhdünün başlangıcı saymak yanlıştır. Muâze el-Adeviyye ve Hafsa bint Sîrîn gibi daha erken kadınlar ibadet, hadis ve ahlâkî örneklik alanında güçlü otorite üretmişlerdi. Bu kronolojik gerçek, kadın zühhdünün tek bir kurucu şahsa bağlanamayacağını ve Basra’da aile, hane, ilim ve ibadet ağlarının kadınlar için de cemaatleşme kanalları sunduğunu gösterir.⁶⁴⁶

17.29. Ekonomi: Fakr İdeali ile Emek ve Ticaret Arasında. Basra zâhidlerinin ekonomik tutumları tek tip değildir. Mâlik b. Dînâr yazıcılıkla, Yûnus b. Ubeyd ticaretle ilişkilendirilir; Habîb el-Acemî’nin hafızası ekonomik dönüşüm hikâyesi üzerinden şekillenir. Bu örnekler, zühhdün üretim ve ticareti terk etmekten çok kazancın ahlâkîleştirilmesi, şüpheliden kaçınma, kanaat ve servete kalben bağlanmama biçimlerinde yaşanabildiğini gösterir. Bu nedenle “zâhid = yoksul/işsiz” eşitlemesi ana envanterde kullanılmayacaktır.⁶⁴⁷

17.30. Pazar, Mescid, Ev ve Meclis: Çoklu Mekânlı Cemaatleşme. Basra zühhd çevresi tek bir kutsal mekâna kapanmış değildi. Hasan’ın ev ve mescid sohbetleri, tüccar zâhidlerin çarşıdaki faaliyetleri, kadınların hane çevreleri, vaaz meclisleri ve liman-ribât hattı farklı mekânsal katmanlar oluşturdu.

⁶⁴⁴ Rkia Elaroui Cornell, *Rabi’a from Narrative to Myth*; Cornell, *Râbia’nın muhabbet öğretisinin tarihsel çekirdeği ile sonraki şiir/mektup birikimini birbirinden ayırır. Ayrıca Hülya Küçük – Semih Ceyhan, “RÂBİA el-ADEVİYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi.*

⁶⁴⁵ Rkia Elaroui Cornell, *Rabi’a from Narrative to Myth*, kadın zâhid çevreleri ve Meryem el-Basriyye/Abde bint Ebû Şevvâl rivayetlerinin inat sorunları için; Christopher Melchert, “Before şüfiyyât,” *Journal of Sufi Studies* 5 (2016): 115–139.

⁶⁴⁶ Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), özellikle erken Basralı kadın âlim ve zâhidler; Rkia Elaroui Cornell, *Rabi’a from Narrative to Myth*, Muâze ve Basra kadın zühhdünün kronolojisi için.

⁶⁴⁷ Mehmet Demirci, “MÂLİK b. DÎNÂR,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Abdullab Karaban, “YÛNUS b. UBEYD,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Erhan Yetik, “HABİB el-ACEMÎ,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

Cemaatleşme, bu mekânlar arasında dolaşan kişiler ve sözler sayesinde gerçekleşti. Böylece erken zühhd ağı “yerleşik tekke”den çok çoklu düğümlere sahip şehir ağı şeklinde görünür.⁶⁴⁸

17.31. Eğitim: Sözden Yaşayışa, Rivayetden Örnekliğe. Basra zâhid çevresinde eğitim yalnız ders anlatmak değildi. Hadis rivayeti, Kur'an okuma, vaaz, kişisel nasihat, birlikte ibadet, ticaret ahlâkı ve zâhidin gündelik yaşayışı aynı anda öğretici işlev görüyordu. Bu nedenle otorite “ne söylediği” kadar “nasıl yaşadığı” üzerinden kuruluyordu. Sonraki şeyh-mürîd terbiyesinin bazı unsurlarıyla benzerlik kurulabilir; fakat standart manevî eğitim programı ve yetkili halife zinciri henüz yoktur.⁶⁴⁹

17.32. Üyelik ve İnisiyasyon: Açık Ağ, Yoğun Yakınlık. Basra zühhd çevresinde tarikata giriş türünden tek bir üyelik töreni, gizli derece sistemi veya kapalı sır öğretisi tespit edilemez. Bunun yerine meclise devam, belirli bir zâhîde yakınlık, onun sözlerini aktarma, birlikte ibadet ve benzer ahlâkî tercihleri benimseme gibi kademeli yakınlık biçimleri vardır. Abdülvâhid b. Zeyd çevresindeki daha yoğun aidiyet dahi K0-K1 düzeyindeki açık manevî ağ karakterini bütünüyle aşmaz.⁶⁵⁰

17.33. Duygu, Beden ve Ses: Cemaatin Görünmeyen Altyapısı. Ağlama, titreme, uzun gece ibadeti, az yemek, sessizlik, zikir ve vaaz sırasında toplu etkilenme; Basra zühhdünde bedensel ve duygusal disiplinin cemaat üretici araçlarıydı. Bu pratikler yazılı bir tüzüğe sahip değildi ama birbirini tanıyan bir dindarlık dili yaratıyordu. Sonraki sûfî semâî, zikir halkası veya hâl teorisi bu erken pratiklere doğrudan geriye taşınmayacak; yalnız benzerlik ve dönüşüm hattı olarak karşılaştırılacaktır.⁶⁵¹

17.34. Ahlâkî Sınırlar: “Dünya Ehli” Eleştirisi ve Grup Kimliği. Erken zühhdün sınır üretimi çoğu zaman doktriner beyannameden çok davranış dili üzerinden gerçekleşti. Gösteriş, servet tutkusu, yöneticilere aşırı yakınlık, şüpheli

⁶⁴⁸ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Abdullah Karaban, “YÛNUS b. UBEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁶⁴⁹ Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”; Christopher Melchert, “Early Renunciants as Ḥadîth Transmitters,” *The Muslim World* 92/3–4 (2002): 407–418.

⁶⁵⁰ Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”; Süleyman Uludağ, “ABDÜLVÂHİD b. ZEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi. Açık ağ ile daha yoğun manevî yakınlık arasındaki fark için.

⁶⁵¹ Christopher Melchert, “Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition,” *JRAS* 21/3 (2011): 283–300; Süleyman Uludağ, “ABDÜLVÂHİD b. ZEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

kazanç ve gaffet eleştirisi “biz” ile “dünya ehli” arasında ahlâkî bir mesafe oluşturabiliyordu. Bu sınır değişkendi; pazarın içinde yaşayan Yûnus gibi isimler, dünyadan uzaklaşmayı fizikî terk değil ahlâkî denetim şeklinde yorumlayabiliyordu.⁶⁵²

17.35. Basra Zühdü ve Kelâmî Tartışmalar: Çakışan İnsan Ağları. Basra’da zühhd, hadis ve kelâm çevreleri birbirinden duvarlarla ayrılmış değildi. Hasan-ı Basrî’nin meclisinden Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi isimlerin çıkması; Yûnus b. Ubeyd’in Amr çevresine mesafe koyması ve Abdülvâhid hakkında sonraki kaynaklarda farklı itikadî nispetlerin görülmesi, aynı şehir ağının zamanla farklı doktriner kimlikler üretebildiğini gösterir. Bu bölüm kelâm mezheplerinin ayrıntısına girmeden sosyal temas zeminini kaydeder.⁶⁵³

17.36. Basra Zühdü ve Devlet: Tek Bir Muhalefet Modeli Yok. Basralı zâhidler devletle ilişkilerinde homojen değildi. Hasan-ı Basrî kısa süre kamu görevi üstlenmiş, yöneticileri eleştirmiş ve nasihat etmiş; bazı zâhidler görevden kaçınmayı tercih etmiş; bazıları askerî-sınır hareketliliğine katılmıştır. Bu çeşitlilik, zühhdün doğası gereği devlete düşman veya devlete bağlı bir hareket olmadığını gösterir. Devlet ilişkisi kişi ve dönem bazında D0-D3 arasında kodlanacaktır.⁶⁵⁴

17.37. Emevî–Abbâsî Geçiş: Zühhd Ağının Sürekliliği ve Dönüşümü. Hasan-ı Basrî’nin çevresi büyük ölçüde Emevî döneminde şekillenirken Râbia ve bazı ikinci kuşak isimler Abbâsî dönemine uzanır. Hanedan değişimi zühhd ağlarını ortadan kaldırmadı; fakat yeni siyasî merkez Bağdat’ın yükselişi, Basra’dan çıkan kişiler ve fikirler için farklı dolaşım kanalları açtı. Zühhd cemaatleşmesinin sonraki Bağdat sûfi çevrelerine dönüşümü tek bir “Basra’dan Bağdat’a teşkilat transferi” değil, kişisel ağlar ve kavramsal dönüşümler üzerinden izlenecektir.⁶⁵⁵

⁶⁵² Leah Kinberg, “What Is Meant by Zuhd,” *Studia Islamica* 61 (1985): 27–44; Semih Ceyhan, “ZÜHD,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

⁶⁵³ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Abdullah Karahan, “YÛNUS b. UBEYD,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Basra’da zühhd, hadis ve kelâm çevrelerinin çakışan insan ağları için.

⁶⁵⁴ Süleyman Uludağ, “HASAN-ı BASRÎ,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism,” *Zühhd çevrelerinde devletle ilişkinin kişi bazında çeşitlenmesi için*.

⁶⁵⁵ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam, “Asceticism and Mysticism”*; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period; Emevî–Abbâsî geçişinde zühhd ağlarının devamı ve Bağdat’ın yükselişi için*.

17.38. Basra'dan Suriye ve Horasan'a: İnsan ve Kavram Dolaşımı.

Abdülvâhid b. Zeyd çevresiyle ilişkilendirilen kişiler, Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye uzanan rivayetler, hac ve rihle güzergâhları ve Basralı muhaddislerin geniş öğrenci ağları; şehrin zühd dilinin başka bölgelere taşınmasına katkıda bulundu. Ancak bu hareketliliği tek bir misyon teşkilatı gibi görmek yanlış olur. Dolaşım çoğu zaman bireysel seyahat, ilim talebi, ticaret, hac ve kişisel yakınlık yoluyla gerçekleşti.⁶⁵⁶

17.39. Kaynak Tenkidi I: Zühd Derlemeleri Ne Kadar Erken? Basra zâhidleri hakkındaki sözlerin önemli kısmı İbnü'l-Mübârek ve Ahmed b. Hanbel'in zühd derlemeleri, Ebû Nuaym'ın Hilye'si, tabakat ve menâkıb eserleri üzerinden ulaşır. Rivayetin isnat edildiği kişi ile derlemenin yazıldığı dönem arasında bazen yüzyıllar vardır. Bu nedenle sözün erken kaynağa bulunması, metnin lafzen ve bağlamıyla birlikte tarihsel şahsa ait olduğunu otomatik olarak göstermez; isnat, varyant ve tematik kalıp ayrıca karşılaştırılacaktır.⁶⁵⁷

17.40. Kaynak Tenkidi II: Hagiografik Yoğunlaşma ve “Kurucu Velî” Üretimi. Hasan, Mâlik, Habîb ve Râbia hakkında zamanla olağanüstü kerametler, dramatik tövbeler ve birbirleriyle tarihsel olarak sorunlu karşılaşmalar çoğalmıştır. Menkıbe, tarihçinin çöpe atacağı malzeme değildir; cemaatin hangi davranışı ideal gördüğünü ve nasıl bir geçmiş inşa ettiğini gösterir. Ancak bu malzeme biyografik olgu ile hafıza verisi olarak iki ayrı sütunda tutulacaktır.⁶⁵⁸

17.41. Basra Zühd Çevresi — İç Karşılaştırma

Düğüm/ çevre	Cemaatleşme biçimi	Baskın vurgu	Devlet kodu	Kodu	Analitik not	
Hasan-ı Basrî	Açık meclisi	vaaz/ilim	Havf, hüzn, ahlâk, nasihat	D1-D3	K0	Geniş referans otorite; sabit üyelik yok
Mâlik b. Dînâr	Zühd-emek/şehirli örneklik	Hüzün, zikir, mârifet, riyâzet		D0-D1	K0	Verrâklık/ mushaf yazımı; menkıbe katmanı güçlü
Sâbit el-Bünânî	Hadis-ibadet ağı	İbadet, rivayet		D0-D1	K0	Geniş râvi-talebe ağı

⁶⁵⁶ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Rkia Elaroui Cornell, *Rabî'a from Narrative to Myth, Basra-Suriye bağlantılarına dair sonraki rivayetlerin kaynak tenkidi için*.

⁶⁵⁷ Abdullah b. Mübârek, *es-Zühd ve'r-rekâ'ik*; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*; Ebû Nuaym el-İsfabânî, *Hilyetü'l-evliyâ*. Rivayet dönemi ile derleme döneminin ayrılması yöntemi için.

⁶⁵⁸ Rkia Elaroui Cornell, *Rabî'a from Narrative to Myth*; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; menkıbenin biyografik olgu ile cemaat hafızası olarak iki ayrı düzeye okunması için.

		güvenilirliği			
Yûnus Ubeyd b.	Pazar-hadis-ahlâk ağı	Vera', dürüst ticaret, sünnet	D0-D1	K0	Çarşı ile ilim halkası iç içe
Habîb Acemî el-	Zühd/tövbe hafızası	Tövbe, infak, ibadet	D0-D1	K0	Mevâlî köken; menkıbe ile tarih ayrılmalı
Abdülvâhid b. Zeyd	Yoğun vaaz/muhabbet çevresi	Ağlama, vecd, muhabbet, rızâ	D0-D1	K0-K1	Duygusal aidiyet daha belirgin
Kadın zâhid ağı	Hane/arkadaşlık/ öğretim	İbadet, vera', muhabbet	D0	K0	Tek liderli değil; çoklu kadın otoriteler
Râbia el-Adeviyye	Karizmatik kadın zâhid hafızası	Zühd, rızâ, ilâhî muhabbet	D0	K0	Tarihsel çekirdek ile aşk mitosunu ayırır
Abbâdân/ Ubülle hattı	Ortak mekân ve dolaşım	Zühd, ibadet, sınır/liman hareketliliği	D0-D2	K0-K1	Mekânsal yoğunlaşma; "ilk tekke" iddiası ihtiyatlı

Tablo, Basra zühdünün tek bir çizgi olmadığını; aynı şehirde açık vaaz meclisi, hadis ağı, pazar ahlâkı, kadın zühd çevresi ve daha yoğun ortak manevî meclis gibi farklı modellerin eşzamanlı veya ardışık biçimde var olabildiğini göstermektedir.⁶⁵⁹

17.42. Basra Zühd Çevresi — Devlet–Cemaat İlişkisi Dosyası

Dönem/Aktör	İlişki biçimi	Ko d	Cemaatleşme sonuçu
Emevî dönemi / Hasan-ı Basrî	Kısa kamu görevi, valilere eleştiri ve nasihat; silahlı isyana mesafe	D1-D3	Devletle temas ile ahlâkî özerklik aynı kişide birleşebilir.
Haccâc dönemi	Sert eleştiri ve tehdit anlatıları; doğrudan isyan çağrısı yok	D3	Muhalefet = örgütlü isyan değildir.
Ömer b. Abdülazîz	Mektup/nasihat ve ilmî-dinî temas	D2	Reformcu yöneticiyle danışma ilişkisi.
Mâlik/Sâbit/Yûnus çevreleri	Belirgin siyasî teşkilat yerine ilim, ibadet ve ekonomik ahlâk	D0-D1	Devlet dışılık, zorunlu devlet düşmanlığı anlamına gelmez.
Abdülvâhid b. Zeyd çevresi	Kaynaklarda esas vurgu manevî meclis; siyasî program zayıf	D0-D1	Yoğun cemaat aidiyeti siyasallaşma üretmek zorunda değildir.
Abbâdân/sınır hattı	Ribât ve sınır hareketliliği üzerinden kamusal-askerî çevreyle temas ihtimali	D1-D2	Zühd ve sınır faaliyeti birbirinden kopuk değildir.
Abbâsî geçişi / Râbia kuşağı	Doğrudan saray ilişkisi yerine şehir içi manevî otorite	D0-D1	Hanedan değişimi zühd ağını ortadan kaldırmaz; merkez kayması yaratır.

⁶⁵⁹ Bölüm 17'nin iç karşılaştırması için temel kaynaklar: Süleyman Uludağ, "HASAN-ı BASRÎ" ve "ABDÜLVÂHİD b. ZEYD"; Mehmet Demirci, "MÂLİK b. DÎNÂR"; Hasan Cirit, "SÂBİT el-BUNÂNİ"; Abdullah Karahan, "YÛNUS b. UBEYD"; Erhan Yetik, "HABİB el-ACEMÎ"; Hülya Küçük - Semih Ceyhan, "RÂBLA el-ADEVİYYE," TDV İslâm Ansiklopedisi.

Basra zühd çevresinde devletle ilişki bir “iktidar yanlısı–iktidar karşıtı” ikiliğine indirgenemez. Kamu görevi, nasihat, eleştiri, mesafe, sınır faaliyeti ve siyasî suskunluk farklı dönemlerde farklı kişilerde görülebilir. Bu nedenle devlet kodu her alt kayıt için ayrı tutulacaktır.⁶⁶⁰

17.43. Basra Zühd Çevresinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi

Boyut	Basra Zühd Çevresi — Değerlendirme
1. Aidiyet	Düşük-orta; meclise devam, kişisel yakınlık ve ortak zühd dili.
2. Otorite	Karizmatik-ahlâkî + ilmi; Hasan'da geniş, Abdülvâhid çevresinde daha yoğun.
3. Karizma	Yüksek; yaşayış, ağlama, ibadet, dürüstlük ve sözler otorite üretir.
4. Silsile	Sonraki tasavvuf hafızasında güçlü; VIII. yüzyılda standart kurum değil.
5. Biat	Tarikat biatı yok; kişisel yakınlık ve tövbe meclisi anlatıları ayrı.
6. İcazet	Hadis/ilim aktarımında mevcut olabilir; manevî tarikat icazeti değil.
7. İnisiyasyon	K0-K1; gizli derece ve kapalı giriş ritüeli tespit edilmez.
8. Ritüel	Namaz, oruç, Kur'an, vaaz, ağlama, zikir/nasihat; standart evrâd yok.
9. Eğitim	Vaaz, hadis, sohbet, örneklik, pazar ahlâkı ve birlikte ibadet.
10. Mekân	Mescid, ev, pazar, liman/Ubülle, Abbâdân; henüz standart tekke kurumu yok.
11. Ekonomi	Çeşitli; ticaret ve emek sürer; kanaat, helâl kazanç ve infak öne çıkar.
12. Dayanışma	Meclis, infak, misafirlik, öğrenci-hoca ve kadın arkadaşlık ağları.
13. İç disiplin	Ahlâkî öz-denetim çok yüksek; kurumsal yaptırım sınırlı.
14. Sembol/hafıza	Hüzün, ağlama, azla yetinme, gece ibadeti, tövbe ve ilâhî sevgi.
15. Sınır üretimi	Davranışsal/ahlâkî; “dünya ehli”, riya, haram/şüpheli kazanç eleştirisi.
16. Gizlilik	K0; açık vaaz ve örneklik. İçsel tecrübe gizli örgütlenme değildir.
17. Haberleşme	Hac, rihle, hadis zinciri, ticaret ve kişisel ziyaret; merkezi iletişim yok.
18. Devlet ilişkisi	D0-D3; görev, nasihat, eleştiri, mesafe ve sınır teması kişiye göre değişir.
19. Halefiyet	Tek tayin sistemi yok; öğrenciler ve sonraki hafıza üzerinden çoğalma.
20. Bölünme/süreklilik	Tarikat bölünmesi değil; Basra mirasının Bağdat, Suriye, Horasan ve sonraki tasavvufa dağılması.

Matriste görülen temel özellik, Basra zühdünün yüksek karizma ve yüksek ahlâkî disipline rağmen düşük resmî üyelik ve düşük merkezî kurumsallık göstermesidir. Bu kombinasyon, cemaatleşmenin yalnız tüzük ve hiyerarşiyle değil tekrar eden meclis, örneklik ve ortak duygu üzerinden de güçlü biçimde üretilebildiğini kanıtlayan tarihsel bir model sunar.⁶⁶¹

17.44. Ana Envanter İçin Basra Alt Kayıtları. Ana envanterde “Basra zühdü” tek kayıt altında eritilmeyecektir. En az şu alt kayıtlar ayrı tutulacaktır: Hasan-ı Basrî referans/meclis ağı; Mâlik b. Dînâr zühd-emek çevresi; Sâbit el-Bünânî hadis-ibadet ağı; Yûnus b. Ubeyd pazar-hadis-ahlâk çevresi; Habîb el-Acemî tövbe/zühd hafızası; Abdülvâhid b. Zeyd yoğun meclis ve muhabbet çevresi; Abbâdân erken ortak zühd mekânı; Basra kadın zâhidleri genel ağı; Râbia

⁶⁶⁰ Hasan-ı Basrî'nin devletle ilişkisi için Süleyman Uludağ ve Tâhsin Görgün'ün TDV İslâm Ansiklopedisi Hasan-ı Basrî maddesindeki bölümleri; sınır/ribât bağlamı için Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War*.

⁶⁶¹ Bölüm 2'de kurulan 20 boyutlu karşılaştırma matrisi bu bölümde Basra zühd çevresine uygulanmıştır; değerlendirme, Bölüm 17'de tartışılan tarihsel verilerin analitik özeti.

el-Adeviyye tarihsel çekirdek ve Râbia hafızası; Ubülle kadın zühhd/muhabbet çevresi. Her kayıt dönem, kişi, mekân, devlet ilişkisi ve kaynak güvenilirliğiyle ayrı kodlanacaktır.⁶⁶²

17.45. Sınıflandırma Kararı: Basra Zühhdü Hangi Cemaat Tipidir? Basra zühhd çevresi ana sınıflandırmada C2–C3 arasında, yani zühhd cemaati/tasavvuf öncesi manevî halka olarak değerlendirilecektir. Hasan çevresinde kurumsallık düşük; Abdülvâhid çevresi ve Abbâdân vakasında orta düzeye yaklaşır. Kapalılık genel olarak K0-K1, siyasallaşma P0-P1, devlet ilişkisi ise kişiye göre D0-D3 aralığındadır. Bu kodlar, Basra'nın tek tip olmadığını görünür kılmak için alt kayıtlara ayrı ayrı uygulanacaktır.⁶⁶³

17.46. Bölüm Sonucu: Basra'da Tarikattan Önce Cemaat Yoğunlaşması. Basra zühhd çevresinin tarihsel önemi, daha sonra kurulacak tarikatların ilk örneği olmasında değil; düşük kurumsallıklı dindarlık ağlarının nasıl güçlü aidiyet, karizma, ortak duygu, ekonomik ahlâk ve manevî aktarım üretebildiğini göstermesindedir. Hasan'ın geniş ve açık meclisinden Abdülvâhid'in daha yoğun duygusal çevresine, kadın zâhid ağlarından pazar içindeki zâhidlere, ev ve mescidden Abbâdân gibi ortak mekânlara uzanan çeşitlilik Basra'yı cemaatleşmenin başlıca tarihsel laboratuvarlarından biri haline getirdi. Bu havza, sıradaki Bağdat tasavvuf çevrelerinde görülecek daha belirgin sûfî kimlik, kavramlaşma ve grup farkındalığının ön tarihini anlamak için temel karşılaştırma zemini sağlar.⁶⁶⁴

BÖLÜM 18 — BAĞDAT TASAVVUF ÇEVRESİ

Zühhd Halkalarından Belirgin Sûfî Kimliğe: Şehir, Sohbet, Teknik Dil ve Devletle Gerilim

18.1. Neden Bağdat? Zühhd Ağından Sûfî Çevre Bilincine. Bağdat, VIII. yüzyılın sonundan itibaren yalnız Abbâsî hilâfetinin idarî merkezi değil; hadis,

⁶⁶² Ana envanter alt kayıtları, tek bir "Basra okulu" varsayımını önlemek için kişi, mekân, dönem ve ağ düzeyinde ayrıştırılmıştır; bkz.

Bölüm 3 sınıflandırma ilkeleri ve Bölüm 17 kaynak dosyaları.

⁶⁶³ C2-C3, D0-D3, K0-K1 ve P0-P1 kodları ahlâkî değerlendirme değil tarihsel örgütlenme morfolojisi işaretleridir; bkz. Bölüm 3 — Araştırmanın Cemaat Sınıflandırması.

⁶⁶⁴ Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.," *Studia Islamica* 83 (1996): 51–70; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period; Basra zühhd ağlarından daha belirgin sûfî çevrelere geçişin çizgisel olmayan niteliği için.*

fıkıh, kelâm, edebiyat, çeviri, ticaret ve farklı dindarlık biçimlerinin aynı şehirde karşılaştığı olağanüstü yoğun bir kamusal alan haline geldi. Basra zühdünün vaaz, havf, hüzn, muhabbet ve örneklik dili burada kaybolmadı; fakat daha teknik bir manevî terminoloji, daha belirgin şeyh-sohbet ilişkileri ve kendisini çevredeki diğer dindarlık biçimlerinden ayırt eden bir “sûfî” çevre bilinci güçlendi. Bu nedenle Bağdat vakası, zühdden tasavvufa tek çizgili bir evrim değil; eski zühd mirasının yeni başkentte hadisçilik, kelâm, şehir ekonomisi ve siyasî baskıyla yeniden bileşimidir.⁶⁶⁵

18.2. “Bağdat Tasavvuf Ekolü” İfadesinin Sınırları. “Bağdat ekolü” kullanışlı bir coğrafi ve tarihsel etikettir; fakat tek tüzüklü, tek liderli veya yekpare doktrinli bir cemaat anlamına gelmez. Ma‘rûf-i Kerhî, Bîşr el-Hâfî, Serî es-Sakatî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Saîd el-Harrâz, Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî, Semnûn, Ruveyym ve Cüneyd’in aynı şehirde kesişmeleri ortak bir dil ve hafıza üretmiştir; buna rağmen aralarında kelâm, şathiye, muhabbet, fenâ-bekâ, sahv-sekr ve kamusal görünürlük konularında önemli ton farkları vardır. Bu bölüm bu nedenle “Bağdat ekolü”nü sabit kurum değil, birbiriyle kesişen manevî ağlar kümesi olarak kullanacaktır.⁶⁶⁶

18.3. Kronoloji: Ma‘rûf’tan Cüneyd’e Üç Kuşak. Bağdat tasavvuf çevresini tek kuşak gibi anlatmak tarihsel ilişkileri bozar. Ma‘rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16 civarı) erken köprü kuşağına; Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Serî es-Sakatî (ö. 251/865) ikinci kuşağa; Harrâz, Nûrî, Semnûn ve Cüneyd ise III. hicrî yüzyılın ikinci yarısındaki daha belirgin sûfî çevre bilincine aittir. Sonraki silsile literatürü bu kuşakları düzgün bir öğretmen-öğrenci zincirine dönüştürme eğilimindedir; tarihsel ağ ise daha çapraz ve çoğuldur.⁶⁶⁷

18.4. Başkent, Çarşı ve İlmiye: Sûfilîğin Kentsel Zemini. Bağdat sûfîleri çölde veya şehir dışı manastır benzeri yapılarda yaşayan tek tip münzeviler değildi.

⁶⁶⁵ Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.,” *Studia Islamica* 83 (1996): 51–70; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism,” in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

⁶⁶⁶ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”; Süleyman Uludağ, “SERÎ es-SAKATÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seri-es-sakati> (erişim: 18.08.2026).

⁶⁶⁷ Süleyman Uludağ, “MA‘RÛF-i KERHÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Süleyman Uludağ, “SERÎ es-SAKATÎ”; Süleyman Ateş, “CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuneyd-i-bagdadi> (erişim: 18.08.2026).

Hurdacılık, ticaret, dokumacılık ve başka şehir meslekleriyle ilişkilendirilen isimler; hadis ve fıkıh meclislerine devam edenler; saray ve ulema çevreleriyle temas edenler aynı ağ içinde görülür. Bu kentsel zemin, sûfî otoritenin yalnız uzlet ve fakr üzerinden değil, pazar ahlâkı, ilmî yetkinlik, sohbet ve kamusal şöhretle mücadele üzerinden kurulmasına imkân verdi.⁶⁶⁸

18.5. Ma'rûf-i Kerhî: Zâhid ile Sûfî Arasında Köprü Kişilik. Ma'rûf-i Kerhî, sonraki Bağdat sûfî hafızasında kurucu bir eşik olarak öne çıkar. Tarihsel veriler onun zühd, takvâ, dua ve sohbet otoritesiyle tanındığını; Serî es-Sakatî başta olmak üzere sonraki sûfî çevrelerle ilişkilendirildiğini gösterir. Fakat onun daha sonraki anlamıyla bir tarikat şeyhi olduğunu söylemek anakroniktir. Daha doğru ifade, Ma'rûf'un zâhid örnekliğinin Bağdat'ta kişisel sohbet ve manevî otoriteyi yoğunlaştıran bir referans düğümüne dönüşmüş olmasıdır.⁶⁶⁹

18.6. Ma'rûf'un Biyografisi: İhtidâ, İmam Ali er-Rızâ ve Menkıbe Katmanları. Ma'rûf'un çocukluğu, ailesinin dini ve Ali er-Rızâ ile ilişkisi hakkında sonraki kaynaklarda güçlü fakat birbirinden farklı anlatılar vardır. Bu anlatılar, Ma'rûf'un hem Sünnî tasavvuf silsileleri hem de Ehl-i beyt merkezli manevî hafıza için değerli bir köprüye dönüşmesini açıklamada önemlidir. Ancak biyografik ayrıntıların bir kısmı geç kaynaklarda yoğunlaşır. Bu çalışmada ihtidâ ve hizmet anlatıları “tarihsel kesinlik” değil, silsile meşruiyetinin ve velâyet hafızasının oluşumunu gösteren kaynak katmanı olarak kodlanacaktır.⁶⁷⁰

18.7. Ma'rûf'tan Sonra Silsile: Tarihsel Ağ ile Sonraki Soy Ağacı Arasında. Ma'rûf-Serî-Cüneyd hattı tasavvuf tarihinin en etkili silsilelerinden biri haline gelmiştir. Fakat bugün görülen uzun ve düzenli silsile şemalarının önemli kısmı sonraki kurumsallaşma döneminin ürünüdür. İlk tasavvuf metinlerinde Hz. Ali veya Hz. Ebû Bekir'e kadar eksiksiz uzanan standart tarikat

⁶⁶⁸Christopher Melchert, “Sufis, Renunciants, and Worshipers in Târikh Bağdâd,” *Journal of Sufi Studies* 13 (2024); Süleyman Uludağ, “SERÎ es-SAKATÎ”; Süleyman Ateş, “CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ.”

⁶⁶⁹Süleyman Uludağ, “MA'RÛF-i KERHÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maruf-i-kerbi> (erişim: 18.08.2026); Ahmet T. Karamustafa, *Sûfizm: The Formative Period*.

⁶⁷⁰Süleyman Uludağ, “MA'RÛF-i KERHÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; ayrıca Ma'rûf'un sonraki silsilelerdeki yeri için “SİLSİLE,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/silsile> (erişim: 18.08.2026).

zincirlerinin henüz aynı biçimde görünmemesi, “silsile”yi tarihsel temas ile daha sonraki meşruiyet formu arasında ayırmayı gerektirir.⁶⁷¹

18.8. Bîşr el-Hâfî: Şöhretten Kaçışın Karizmatik Şöhrete Dönüşmesi. Bîşr el-Hâfî’nin hafızasında en belirgin gerilim, tanınmamak istemesine rağmen son derece tanınmış bir zâhid-sûfî haline gelmesidir. İyilikleri gizleme, riyadan sakınma, övgüden kaçma ve takvâyı kerametten üstün tutma vurgusu, Bağdat’ta sûfî kimliğin yalnız olağanüstü tecrübe üzerinden değil, kendini görünmez kılma etiği üzerinden de üretildiğini gösterir. “Hâfî” lakabına dair rivayetler menkıbevî katmanlar içerse de yalınayaklık imgesi onun hafızasında dünyevî gösterişten uzaklaşmanın güçlü sembolüne dönüşmüştür.⁶⁷²

18.9. Bîşr, Hadis ve “Sûfilere Eleştiren Sûfî” Tipi. Bîşr’in hadis çevreleriyle ilişkisi ve Ahmed b. Hanbel’le dostluğu, erken sûfilikğin ehl-i hadis dünyasından bütünüyle kopuk olmadığını gösterir. Daha önemlisi, Bîşr’in kendi çağındaki bazı sûfilere dinî sınırlar, takvâ ve istikamet bakımından eleştirmesidir. Bu durum, “ulema sûfilere karşıydı, sûfiler de tek bloktu” şeklindeki ikili modelin yetersizliğini açığa çıkarır: eleştiri, sûfî çevrenin kendi iç sınır üretim mekanizmasının da parçasıdır.⁶⁷³

18.10. Serî es-Sakatî: Dükkândan Sohbet Halkasına. Serî es-Sakatî’nin Bağdat’ın Kerh semtinde doğması ve babasının hurdacılık mesleğini sürdürmesi, erken sûfî otoritenin şehir ekonomisi içinde oluşabileceğini gösterir. Hadis tahsili için seyahat etmiş, Ma’rûf-i Kerhî ve başka zâhidlerle ilişki kurmuş, daha sonra Bağdat’ta güçlü bir sohbet çevresi meydana getirmiştir. Onun şahsında dükkân, seyahat, zühd, hadis ve manevî terbiyenin birbirinden kopuk alanlar olmadığı açıkça görülür.⁶⁷⁴

18.11. Serî’nin Ağları: Bağdat’ın Dışına Açılan Manevî Dolaşım. Serî’nin Abbâdân, Suriye ve sınır bölgeleriyle ilişkilendirilen seyahatleri, Bağdat tasavvuf

⁶⁷¹“SİLSİLE,” TDV İslâm Ansiklopedisi; “TARİKAT,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarikat> (erişim: 18.08.2026).

⁶⁷²Süleyman Uludağ, “BÎŞR el-HÂFÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bisr-el-hafi> (erişim: 18.08.2026); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 336–352.

⁶⁷³Süleyman Uludağ, “BÎŞR el-HÂFÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Christopher Melchert, “The Hānābila and the Early Sufis,” *Arabica* 48/3 (2001): 352–367, DOI: 10.1163/157005801323216457.

⁶⁷⁴Süleyman Uludağ, “SERÎ es-SAKATÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seri-es-sakati> (erişim: 18.08.2026).

çevresinin yalnız başkent içi bir fenomen olmadığını gösterir. Basra zühdünün mekânsal yoğunlaşmaları, Suriye'nin zühd ve cihad çevreleri ve Bağdat'ın yeni sûfî dili aynı kişinin biyografisinde kesişebilir. Serî'nin Bağdat'a dönüşünden sonra çevresinde Cüneyd, Harrâz, Nûrî, Semnûn ve İbn Mesrûk gibi isimlerin görünmesi, şehirler arası dolaşımın yerel cemaat üretme gücünü ortaya koyar.⁶⁷⁵

18.12. Serî'nin Eğitim İlkesi: Şariat Bilgisi ile Manevî Tecrübenin Birleşmesi. Serî'ye nispet edilen Cüneyd'e yönelik "önce hadis/ilim, sonra sûfilik" vurgusu, Bağdat çevresinin sonraki ana çizgisini anlamak açısından önemlidir. Bu yaklaşım, manevî deneyimin dinî ilimden bağımsız bir otorite alanı olarak kurulmasını sınırlar. Bununla birlikte Serî'nin kendisi de çok hadis rivayet etmekten ziyade hadisin mânasını ve amelî sonucunu önemseyen zâhid-sûfî tipini temsil eder. Böylece bilgi, yaşayış ve sohbet aynı eğitim düzeninin parçaları haline gelir.⁶⁷⁶

18.13. Hâris el-Muhâsibî: Basra'dan Bağdat'a Entelektüel Zühd. Hâris el-Muhâsibî Basra'da doğup genç yaşta Bağdat'a gelmiş; hadis, fıkıh, kelâm ve zühd çevreleri arasında hareket eden çok katmanlı bir isimdir. Onun önemi, ahlâkî iç denetimi sistematik kavramlara dönüştürmesinde ve zühdü yalnız davranış kalıbı değil, niyet, riya, ihlâs, havf, recâ ve kalbin sürekli denetlenmesi üzerinden açıklamasında yatar. Bu yönüyle Muhâsibî, meclis merkezli zühdün yazılı ve analiz edilebilir bir "manevî disiplin" diline dönüşmesinin başlıca eşiklerinden biridir.⁶⁷⁷

18.14. Muhasebe: Cemaatin İç Disiplinini Bireyin İçine Taşımak. Muhâsibî'nin "muhasebe" yöntemi, cemaatleşme açısından yalnız bireysel psikoloji değildir. Açık bir tüzük ve dış gözetim bulunmasa bile müridin kendi niyetini, amellerini, nefsinin ve riya ihtimalini sürekli sorgulaması, sosyal disiplinin içselleştirilmiş biçimini üretir. Böylece şeyh veya topluluk her an fizikî olarak hazır bulunmasa da ortak ahlâkî dil bireyin içinde işlemeye devam eder. Bu,

⁶⁷⁵ Süleyman Uludağ, "SERÎ es-SAKATÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁶⁷⁶ Süleyman Uludağ, "SERÎ es-SAKATÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi; Süleyman Ateş, "CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁶⁷⁷ Zafer Erginli, "MUHÂSİBÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhasibi> (erişim: 18.08.2026); Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhâsibî* (London-New York: Routledge, 2011).

sonraki tasavvuf terbiyesinde murakabe ve muhasebenin neden güçlü bir eğitim aracına dönüştüğünü anlamaya yardım eder.⁶⁷⁸

18.15. Muhâsibî ve Kelâm: Aynı Kişide Sûfî, Muhaddis ve Tartışmacı.

Muhâsibî'nin İbn Küllâb çizgisiyle ilişkisi ve Mu'tezile'ye kendi kavramsal araçlarıyla cevap vermesi, erken sûfî kimliği ile kelâmın henüz birbirini dışlayan sabit meslek kategorileri olmadığını gösterir. Onun eserlerinde hadis, tefsir, fıkıh, ahlâk ve kelâm yan yana bulunur. Ancak tam da bu sentez, ehl-i hadis çevresinde tepki üretmiş ve onun Bağdat'taki sosyal konumunu ciddi biçimde etkilemiştir.⁶⁷⁹

18.16. Ahmed b. Hanbel–Muhâsibî Gerilimi: Devlet Değil Toplumsal

Dinî Otorite Baskısı. Muhâsibî'nin yaşadığı baskı yalnız devlet kaynaklı değildi. Ahmed b. Hanbel ve çevresinin kelâm yöntemine karşı sert tutumu, Muhâsibî'nin Bağdat'taki görünürlüğünü daralttı; kaynaklar onun bir dönem inzivaya çekildiğini ve şehirden ayrıldığını bildirir. Bu vaka devlet–cemaat ilişkisi kadar “cemaat–cemaat” ve “ulema ağı–sûfî ağ” ilişkilerinin de tarihsel belirleyici olabileceğini gösterir. Ayrıca Ahmed'in gizlice Muhâsibî sohbetine katıldığına dair meşhur anlatı gibi rivayetler güvenilirlik bakımından ayrıca tartışmalıdır.⁶⁸⁰

18.17. Muhâsibî'nin Metinleri: Sözlü Sohbetten Yazılı Manevî

Teknolojiye. er-Ri'âye li-hukûkillâh, Fehmü'l-Çur'ân ve diğer eserler, erken tasavvuf tarihindeki kritik bir dönüşümü temsil eder: manevî eğitimin yalnız şeyhin kişisel sohbetine bağlı kalmayıp yazılı metin üzerinden yeniden üretilebilmesi. Bu, cemaatin mekân ve zaman sınırlarını genişletir. Aynı zamanda yazarın kavramları tanımlaması, sınıflandırması ve gerekçelendirmesi, daha sonra tasavvufun bir ilim dili oluşturmasının önünü açar.⁶⁸¹

18.18. Serî ile Muhâsibî Arasında: Aynı Çevrede Kabul ve Mesele.

Bağdat çevresinin homojen olmadığını gösteren en çarpıcı örneklerden biri, Serî'nin

⁶⁷⁸ Zafer Erginli, “MUHÂSİBÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam*, özellikle *al-Muhâsibî'nin nefis muhasebesi ve er-Ri'âye yöntemi üzerine bölümler*.

⁶⁷⁹ Zafer Erginli, “MUHÂSİBÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; “İBN KÜLLÂB,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kullab> (erişim: 18.08.2026).

⁶⁸⁰ Zafer Erginli, “MUHÂSİBÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Christopher Melchert, “The Hanâbila and the Early Sufis,” *Arabica* 48/3 (2001): 352–367.

⁶⁸¹ Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam*; Zafer Erginli, “MUHÂSİBÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

Muhâsibî'nin ilim ve edebinden yararlanmayı tavsiye ederken kelâmî tartışmalarından sakınılmasını istemesine dair rivayettir. Bu tavır bir kişiyi bütünüyle “içeride” veya “dışarıda” görmeyen, seçici kabul modeline işaret eder. Bağdat sûfî çevresi tam da bu nedenle doktriner parti değil, ortak manevî pratikler etrafında kesişen fakat ilmî ve kelâmî tercihlerde farklılaşabilen bir ağıdır.⁶⁸²

18.19. Sûfî Kimliğin Belirginleşmesi: Adlandırma, Tayfa ve Sosyal Sınır.

III. hicrî yüzyılın ortalarına gelindiğinde “sûfî” adı, yalnız tek tek zâhidleri niteleyen gevşek bir etiket olmaktan çıkıp Bağdat'ta bir çevre bilincini ifade etmeye başlar. Bu kimlik hâlâ resmî üyelik, standart kıyafet veya merkezi teşkilat anlamına gelmez; ancak belirli şeyhler, teknik kavramlar, sohbet ağları ve ortak ahlâk dili çevresinde “tayfa” bilincinin güçlenmesine imkân verir. Bu dönüşüm zühdün ortadan kalkması değil, onun daha özel bir manevî dil içinde yeniden tanımlanmasıdır.⁶⁸³

18.20. Ebû Hamza el-Bağdâdî: Şathiye ile Disiplin Arasındaki Gerilim.

Ebû Hamza el-Bağdâdî, Bağdat sûfî ağının daha vecdî ve şathiye eğilimli damarlarından birini temsil eder. Cüneyd'in onun sohbetinde bulunması, Muhâsibî'nin ise bu tür taşkın ifadelerle karşı uyarıları, aynı şehirde farklı manevî ifade rejimlerinin yan yana bulunduğunu gösterir. Buradaki mesele “doğru sûfî–yanlış sûfî” şeklinde hüküm vermek değil; cemaatin kamusal meşruiyetini etkileyen dil sınırlarının içeriden nasıl tartışıldığını tespit etmektir.⁶⁸⁴

18.21. Ebû Saîd el-Harrâz: Fenâ–Bekâ Dilinin Teknikleşmesi.

Ebû Saîd el-Harrâz, Bağdat çevresindeki tecrübe dilinin nasıl kavramsallaştığını gösteren başlıca örneklerden biridir. Kaynaklarda fenâ ve bekâ hakkında sistemli konuşan ilk sûfîlerden biri sayılır. Serî ve Bîşr gibi isimlerle ilişkisi, onun erken zühd mirasıyla bağını gösterirken; fenâ-bekâ dili sonraki tasavvufun en temel teknik

⁶⁸² Zafer Erginli, “MUHÂSİBÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II, 95–96 (Muhâsibî maddesinde aktarılan rivayet).

⁶⁸³ Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism,” 51–70; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism,” Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁶⁸⁴ Süleyman Ateş, “CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Zafer Erginli, “MUHÂSİBÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Serrâc, *el-Lüma'*; Ebû Hamza ve Muhâsibî'ye dair rivayetler.

kavramlarından birine dönüşür. Bununla birlikte Harrâz'ın bazı ifadeleri Bağdat'ta tepki doğurmuş ve şehir dışına çıkmasına yol açmıştır.⁶⁸⁵

18.22. Harrâz'ın Göçü: Doktriner Dilin Coğrafi Sonucu. Harrâz'ın Kitâbü's-Sır'a ve bazı ifadelerine yönelik tenkitler sebebiyle Bağdat'tan ayrılması, sûfi ağların hareketliliğinde yalnız hac ve ilim seyahatinin değil, yerel baskının da rol oynadığını gösterir. Buhara, Mekke, Mısır ve Basra gibi merkezlere uzanan hareketlilik, Bağdat'ta üretilen kavramların başka bölgelere taşınmasının yollarından biridir. Böylece baskı, cemaat ağını yalnız daraltmaz; kimi zaman onu coğrafi olarak yayar.⁶⁸⁶

18.23. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî: Muhabbetten Aşka ve İsâr Etiğine. Nûrî, Bağdat sûfilğinde muhabbet dilinin daha keskin ve kamusal biçimlerinden birini temsil eder. Kaynaklar onu “aşk” dilini öne çıkaran, vecd ve isâr üzerinde duran, Serî çevresinde yetişmiş bir sûfi olarak tanıtır. Onun anlatıları aynı zamanda sûfi karizmanın beden, duygu ve kamusal jestler yoluyla nasıl görünür hale geldiğini gösterir. Bu görünürlük, çevrenin hayranlık kadar suçlama üretmesine de zemin hazırlamıştır.⁶⁸⁷

18.24. Semnûn: Muhabbet Çevresinin Başka Bir Dili. Semnûn b. Hamza'nın Serî es-Sakatî ile ilişkisi ve Allah sevgisini merkeze alan sözleri, Bağdat'ta muhabbetin tek bir kişi veya tek bir silsileye ait olmadığını gösterir. Nûrî, Semnûn ve başka sûfiler aynı kavram alanını farklı yoğunluklarda kullanmışlardır. Bu durum, Basra'daki Râbia hafızasının Bağdat'ta yeniden işlenmesini mümkün kılmış; fakat tarihsel temas iddiaları ile sonraki manevî soy anlatıları ayrı tutulmalıdır.⁶⁸⁸

18.25. Ruveym b. Ahmed: Fakih ile Sûfi Kimliğin Birleşmesi. Ruveym b. Ahmed'in Dâvûd ez-Zâhirî fıkıh çevresiyle ilişkisi ve aynı zamanda Bağdat sûfileri arasında sayılması, sûfilğin ilmî kurumların karşısında bağımsız bir ruhban sınıfı

⁶⁸⁵ Mehmet Demirci, “EBÛ SAİD el-HARRÂZ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-said-el-harraz> (erişim: 18.08.2026); “FENÂ,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁶⁸⁶ Mehmet Demirci, “EBÛ SAİD el-HARRÂZ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁶⁸⁷ Mustafa Kara, “EBÛ'L-HÜSEYİN en-NÛRÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-buseyin-en-nuri> (erişim: 18.08.2026); Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁶⁸⁸ Abdullab Kartal, “SEMİN b. HAMZA,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/semnun-b-hamza> (erişim: 18.08.2026); Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

olarak doğmadığını bir kez daha gösterir. Ruveym; Cüneyd, Harrâz ve başka sûfilerle temas etmiş, kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde etkili olmuştur. Onun profili, “zâhir ilimleri–bâtın ilimleri” ayrımının sosyal düzeyde her zaman iki ayrı insan grubuna karşılık gelmediğini gösterir.⁶⁸⁹

18.26. Cüneyd’in Yetiştirilmesi: Serî’nin Evi, Fıkıh Meclisi ve Çarşı. Cüneyd-i Bağdâdî’nin yetiştirme ortamı Bağdat ağ modelinin özeti gibidir. Dayısı Serî’nin sohbetinde manevî eğitim alırken Ebû Sevr’den fıkıh, başka âlimlerden hadis öğrenmiş; genç yaşta fetva verecek seviyeye gelmiş ve ticaretle geçimini sürdürmüştür. Bu üçlü zemin –ilmî yetkinlik, manevî sohbet ve ekonomik bağımsızlık– Cüneyd’in daha sonra temsil edeceği kontrollü sûfi otoritenin sosyal altyapısını oluşturur.⁶⁹⁰

18.27. Cüneyd’in Meclisi: Karizmatik Şeyhten Öğretici Merkeze. Cüneyd başlangıçta vaaz vermekte çekingen davranmış, daha sonra düzenli meclis oluşturarak Bağdat’ın en etkili sûfi öğreticilerinden biri haline gelmiştir. Onun çevresinde yalnız sûfiler değil, fakihler, kelâmcılar ve farklı entelektüel çevrelerden kişiler bulunmuştur. Bu durum, sûfi meclisinin artık yalnız zühd telkini yapılan bir toplantı değil, teknik dil, yorum ve manevî eğitim üreten şehir kurumu haline gelmeye başladığını gösterir.⁶⁹¹

18.28. Sahv: Tecrübeyi Kamusal Düzen İçinde Tutmak. Cüneyd’e nispet edilen sahv vurgusu, vecd veya fenâyı reddetmekten çok, tecrübenin ardından bilinç, sorumluluk ve şer’î yükümlülüğe dönüşü öne çıkarır. Daha sonraki kaynaklar Cüneydî çizgiyi sekr karşısında sahv ile özdeşleştirmiştir. Tarihsel açıdan önemli olan, Bağdat sûfilerinin yoğun mistik tecrübeyi sosyal ve dinî olarak savunulabilir bir dille ifade etme ihtiyacının giderek güçlenmesidir.⁶⁹²

18.29. Fenâ–Bekâ–Sahv: İki Kişinin Değil Bir Ağın Ortak Kavramlaşması. Fenâ ve bekâ Harrâz’la, sahv ise Cüneyd’le özdeşleştirilse de

⁶⁸⁹Süleyman Uludağ, “RUVEYM b. AHMED,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruveym-b-ahmed> (erişim: 18.08.2026).

⁶⁹⁰Süleyman Ateş, “CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism.”

⁶⁹¹Süleyman Ateş, “CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁶⁹²“CÜNEYDİYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuneydiyye> (erişim: 18.08.2026); “SEKR,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism,” 51–70.

kavramların oluşumunu tek kişilik icatlar şeklinde okumamak gerekir. Aynı Bağdat ağı içinde farklı şeyhler birbirlerinin sözlerini dinliyor, eleştiriyor ve yeni terimlerle yeniden kuruyordu. Teknik tasavvuf dili bu çapraz alışveriş içinde gelişti. Cemaatleşme açısından bunun anlamı, ortak bir “kavram repertuarı”nın üyelik belgesi kadar güçlü bir aidiyet ve sınır işareti üretmeye başlamasıdır.⁶⁹³

18.30. 264/877–78 Sûfi Mihnesi: Bağdat’ta Cemaatin Devletle Çarpışması. 264/877–78’de Gulâmu Halîl’in etkisiyle Bağdat sûfilerine yönelik soruşturma, erken sûfi cemaatleşmenin devletle ilişkisi bakımından dönüm noktasıdır. Kaynaklar Nûrî, Harrâz, Ebû Hamza ve Semnûn gibi isimlerin suçlandığını; bazı sûfîlerin sorgulandığını veya şehirden uzaklaştırıldığını bildirir. Hadise yalnız “devlet sûfilere karşıydı” şeklinde okunamaz: süreci başlatan kişi de zâhid-vaiz kimliği taşıyor, resmî mekanizmayı dinî rakiplerine karşı harekete geçiriyordu.⁶⁹⁴

18.31. Mihnenin Mekanizması: Vaiz, Saray, Muhtesib ve Kadı. Sûfi mihnesi, devlet–cemaat ilişkisinin tek bir hükümdar emrinden ibaret olmadığını gösterir. Popüler vaiz ve dinî aktörün saray çevresindeki nüfuzu, muhtesibin celbi ve kadının sorgulaması aynı süreçte birleşmiştir. Bu nedenle bölümün devlet kodlamasında “Abbâsî devleti” tek aktör olarak değil; saray çevresi, yargı, şehir denetimi ve dinî kamuoyu gibi alt düzeylere ayrılacaktır.⁶⁹⁵

18.32. Mihneden Sonra Dil: Gizlilik Değil İhtiyatlı Kamusalılık. Mihnenin ardından Bağdat sûfilerinin daha dikkatli ve teknik bir dil geliştirdiği yönündeki modern yorum, özellikle Cüneyd’in temsil ettiği çizgiyi açıklamada önemlidir. Ancak bunu “sûfîler yeraltına indi” şeklinde abartmak doğru değildir. Meclisler, sohbet ve öğretim devam etti; değişen, manevî tecrübenin kamusal açıklanış

⁶⁹³ Mehmet Demirci, “EBÛ SAÎD el-HARRÂZ,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Süleyman Ateş, “CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ”; “FENÂ” ve “CEM” maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁶⁹⁴ Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism,” 65–70; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”; Gerhard Böwering, “Early Sufism between Persecution and Heresy,” in *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999), 45–67; “Ghulâm Khalîl,” *Encyclopaedia of Islam THREE*.

⁶⁹⁵ “Ghulâm Khalîl,” *Encyclopaedia of Islam THREE*; Gerhard Böwering, “Early Sufism between Persecution and Heresy,” 45–67; Christopher Melchert, “The Hanâbila and the Early Sufis,” 352–367.

biçimiydi. Bu nedenle burada K kodu ezoterik gizlilik olarak değil, sınırlı teknik dil ve seçici açıklama anlamında düşük düzeyde kullanılacaktır.⁶⁹⁶

18.33. Hadisçiler ve Sûfiler: Sürekli Savaş Değil Değişken Yakınlık.

Bağdat örneği, hadisçi-sûfî ilişkisini tek bir çatışma şemasına indirgemeyi imkânsız kılar. Bîşr el-Hâfî ile Ahmed b. Hanbel arasındaki yakınlık, Serî'nin hadis vurgusu ve Cüneyd'in hadis-fıkıh eğitimi bir tarafta; Muhâsibî'nin kelâm sebebiyle dışlanması ve bazı vecdî ifadelerin eleştirilmesi diğer taraftadır. Aynı sosyal çevrede ittifak, saygı, sınır çizme ve açık çatışma birlikte görülebilir.⁶⁹⁷

18.34. Pazar İçinde Sûfilik: Ekonomik Bağımsızlık ve Ahlâk. Serî'nin hurdacılığı, Cüneyd'in ticareti ve başka Bağdatlı sûfilerin mesleklerle anılması, sûfliğin erken dönemde ekonomik üretimden çekilmeyi zorunlu kılmadığını gösterir. Şehir ekonomisi içinde çalışmak, bazı sûfiler için hem helâl kazanç hem de siyasî-saray bağımlılığından uzak durma imkânıydı. Fakr ideali bu nedenle mutlak parasızlık değil, mala kalben bağlanmama ve kazancın ahlâkî niteliği üzerinden anlaşılmalıdır.⁶⁹⁸

18.35. Mekân: Ev, Dükkân, Mescid, Sokak ve Kabristan. Bağdat tasavvuf çevresinin henüz standart tekke veya hankâh merkezli olmaması, cemaatin mekânsız olduğu anlamına gelmez. Serî'nin ve Cüneyd'in sohbet meclisleri, dükkânlar, evler, camiler, sokaklarda vaaz ve karşılaşmalar ile şeyhlerin kabirleri çevresinde oluşan hafıza, çoklu bir mekânsal ağ üretmiştir. Tarikat dönemindeki kurumsal bina henüz yoktur; fakat cemaatin sürekli tekrar ettiği şehir mekânları belirginleşmektedir.⁶⁹⁹

18.36. Üyelik: Biat Töreninden Önce Sohbet, Hizmet ve Nispet. Bağdat sûfî çevresinde daha sonraki tarikatlarda görülen standart intisap merasimi ve merkezî şeyhlik sistemi henüz yoktur. Bir şeyhin sohbetine devam etmek, hizmet

⁶⁹⁶ Christopher Melbert, "The Transition from Asceticism to Mysticism," 65–70; Christopher Melbert, "Origins and Early Sufism"; Josef van Ess, "Sufism and its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations and Transformations," in *Islamic Mysticism Contested* (Leiden: Brill, 1999), 22–44.

⁶⁹⁷ Christopher Melbert, "The Ḥanābila and the Early Sufis," *Arabica* 48/3 (2001): 352–367; Süleyman Uludağ, "BÎŞR el-HÂFÎ"; Zafer Erginli, "MUHÂSİBÎ"; Süleyman Ateş, "CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ."

⁶⁹⁸ Süleyman Uludağ, "SERÎ es-SAKATÎ"; Süleyman Ateş, "CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ"; Mustafa Kara, "EBÜ'l-HÜSEYİN en-NÜRÎ," *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

⁶⁹⁹ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Christopher Melbert, "Sufis, Renunciants, and Worshipers in Târikb Bağdād," *Journal of Sufi Studies* 13 (2024).

etmek, birlikte seyahat etmek, sözlerini nakletmek ve onun tarafından manevî olarak tanınmak daha önemli üyelik işaretleridir. Aynı kişi birden fazla şeyhten yararlanabilir. Bu geçirgenlik, erken sûfî ağ ile sonraki tarikat kurumunu birbirinden ayıran temel farklardan biridir.⁷⁰⁰

18.37. Teknik Dil ve “Sır”: Ezoterizm mi, Uzmanlık Dili mi? Fenâ, bekâ, cem‘, fark, sahv, sekr, vecd ve mârifet gibi kavramların yoğunlaşması dışarıdan bakıldığında kapalı bir dil izlenimi yaratabilir. Fakat Bağdat çevresinde bunun doğrudan gizli inisiyatik doktrin anlamına geldiğini gösteren yeterli veri yoktur. Daha uygun açıklama, yoğun manevî deneyimi yalnız aynı tecrübe ve eğitim dilini paylaşan kişilerin tam olarak anlayabileceği bir uzmanlık sözlüğünün oluşmasıdır. Bu ayırım, ileride gerçek ezoterik cemaatleri incelerken analitik açıdan hayati olacaktır.⁷⁰¹

18.38. Şöhret, Keramet ve İç Eleştiri. Bîşr’in şöhretten kaçışı, Muhâsibî’nin riya analizi ve Cüneydî çevrenin kontrollü kamusalılığı, sûfî topluluğun kendi karizmasını da eleştiri konusu yaptığını gösterir. Keramet anlatıları sonraki hagiografide çoğalırken erken çevrede istikamet, ihlâs ve sünnete uygunluk ölçütlerinin sık sık öne çıkarılması, karizmanın sınırsızlaştırılmasına karşı iç denetim üretir. Bu nedenle menkıbe ile tarih kadar, menkıbeye karşı sûfîlerin kendi ürettiği eleştiri de incelenmelidir.⁷⁰²

18.39. Bağdat’tan Horasan’a, Mısır’a ve Hicaz’a Ağ İhracı. Bağdat sûfî çevresi çok geçmeden yalnız yerel bir ağ olmaktan çıktı. Harrâz’ın seyahatleri, Nûrî’nin öğrencileri, Cüneyd’in Horasan ve başka bölgelerden gelen talebeleri, Ca’fer el-Huldî gibi aktarım düğümleri ve hac yolculukları; Bağdat kavramlarının İslâm dünyasının farklı merkezlerine taşınmasını sağladı. Bir sonraki Horasan bölümünde görüleceği üzere, bu aktarım tek yönlü değildi: Horasanlı ve Suriyeli sûfîler de Bağdat’ı sürekli dönüştürdü.⁷⁰³

⁷⁰⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; “SİLSİLE” ve “TARİKAT,” TDV İslâm Ansiklopedisi; Serî, *Cüneyd, Nûrî ve Ca’fer el-Huldî biyografileri*.

⁷⁰¹ Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”; “CEM,” “FENÂ,” “SEKR” maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁷⁰² Süleyman Uludağ, “BİŞR el-HÂFİ”; Zafer Erginli, “MUHÂSİBÎ”; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism.”

⁷⁰³ Mehmet Demirci, “EBÜ SAİD el-HARRÂZ”; Mustafa Kara, “EBÜ’l-HÜSEYİN en-NÜRÎ”; “CA’FER el-HULDÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cafer-el-buldi> (erişim: 18.08.2026).

18.40. Sonraki “Cüneydiyye”, “Harrâziyye”, “Muhâsibiyye” Adları: Tarikat mı, Meşrep mi? Muahhar kaynakların Cüneydiyye, Harrâziyye veya Muhâsibiyye gibi adlar kullanması, III. hicrî yüzyılda bunların daha sonraki Kâdiriyye veya Nakşibendiyye tipinde kurumsal tarikatlar olduğu anlamına gelmez. Erken bağlamda bu adları öğretisel-meşrebî nispet, şeyh çevresi veya sonraki tarihçinin sınıflandırması olarak okumak daha güvenlidir. Envanterde bu nedenle “tarikat” etiketi ancak tarihsel kurumsallık kanıtı bulunduğu yerde kullanılacaktır.⁷⁰⁴

18.41. Kaynak Tenkidi I: Sülemî, Serrâc, Ebû Nuaym ve Kuşeyrî. Bağdat sûfleri hakkındaki bilgilerin önemli kısmı olaylardan on yıllar veya yüzyıllar sonra kaleme alınmış sûfî tabakat ve doktrin eserlerinden gelir. Sülemî, Serrâc, Ebû Nuaym, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Kuşeyrî vazgeçilmez kaynaklardır; ancak her biri erken sûfiliği kendi dönemindeki meşruiyet ihtiyaçları doğrultusunda düzenler. Bu nedenle bir sözün ilk geçtiği kaynak, isnadı, daha erken paralelleri ve sonraki tekrarları ayrı ayrı izlenecektir.⁷⁰⁵

18.42. Kaynak Tenkidi II: Târîhu Bağdâd ve Şehir Hafızası. Hatîb el-Bağdâdî’nin şehir biyografileri, sûfleri yalnız tasavvuf klasikleri içinden değil Bağdat’ın genel ilmî ve sosyal evreni içinde görmeye imkân verir. Modern araştırmanın bu kaynağı zâhid, âbid ve sûfî kategorileri açısından yeniden taraması, sonraki sûfî kanonuna girmeyen çok sayıda dindar aktörün varlığını görünür kılmıştır. Bu, “tasavvuf tarihi yalnız büyük şeyhlerin tarihidir” varsayımını düzeltir.⁷⁰⁶

18.43. Bağdat Tasavvuf Çevresi — İç Karşılaştırma. Tablo, Bağdat tasavvufunun tek bir “ekol” halinde eritemeyeceğini; aynı şehirde zâhid-örneklik, hadisçi zühed, muhasebe disiplini, muhabbet-vecd, teknik fenâ-bekâ dili ve sahv merkezli öğreticilik gibi farklı cemaatleşme biçimlerinin birbirine temas ederek var olduğunu gösterir.⁷⁰⁷

Düğüm/çevre	Cemaatleşme biçimi	Baskın vurgu	Devlet	Kodu	Analitik not
-------------	--------------------	--------------	--------	------	--------------

⁷⁰⁴“CÜNEYDİYYE,” “HARRÂZİYYE” ve “MUHÂSİBÎ” maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁷⁰⁵Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; bölüm 4’te belirlenen kaynak tenkidi protokolü.

⁷⁰⁶Christopher Melchert, “Sufis, Renunciants, and Worshippers in Târikh Bağdâd,” *Journal of Sufi Studies* 13 (2024).

			kodu		
Ma'rûf-i Kerhî çevresi	Zâhid-örneklik ve sohbet	Takvâ, dua, velâyet hafızası	D0-D1	K0	Tarikat öncesi referans düğümü
Bişr el-Hâfî çevresi	Şöhretten kaçış ve zühd	İhlâs, vera', görünmezlik	D0-D1	K0	Hadis çevresiyle yakın, bazı sûflilere eleştirel
Serî es-Sakatî çevresi	Şeyh-sohbet ağı	İlim + zühd + manevî edep	D0-D2	K0-K1	Cüneyd kuşağına geçiş düğümü
Muhâsibî çevresi	Metin ve iç disiplin	Muhasebe, murakabe, ihlâs	D1-D3	K0-K1	Kelâm gerilimi ve yazılı manevî teknoloji
Harrâz çevresi	Kavramsal-tecrübe ağı	Fenâ-bekâ, tevhid	D1-D3	K1	İfade sebebiyle şehirler arası hareketlilik
Nûrî/Semnûn çevresi	Muhabbet-vecd ağı	Aşk, isâr, vecd	D2-D4	K1	264/877-78 mihnesinde görünür hedef
Cüneyd çevresi	Öğretici sûfî meclisi	Sahv, fenâ-bekâ, şeriat-ilim dengesi	D1-D3	K1	Daha kontrollü kamusal dil ve geniş öğrenci ağı
Ruveyr ve fakih-sûfliler	Çapraz ilim-tasavvuf ağı	Fıkıh + manevî eğitim	D0-D2	K0-K1	Zâhîr/bâtın sosyal ayrımının geçirgenliği

18.44. Bağdat Tasavvuf Çevresi — Devlet–Cemaat İlişkisi Dosyası.

Bağdat'ta devlet ilişkisi tek bir çizgi izlemez. Erken zâhidlerin büyük kısmı saraydan bağımsız toplumsal otorite üretirken, Muhâsibî vakasında resmî olmayan dinî baskı; 264/877–78'de ise saray, muhtesib ve yargı mekanizmasının devreye girdiği doğrudan takibat görülür. Buna karşılık sûfî çevre siyasî iktidarı ele geçirmeyi hedefleyen örgütlü bir hareket haline gelmemiştir.⁷⁰⁸

Dönem/Aktör	İlişki biçimi	Kod	Cemaatleşme açısından sonuç
Erken Abbâsî başkenti / Ma'rûf-Bişr	Dolaylı temas; dinî kamuoyu ve ulema ilişkileri	D0-D1	Devlet dışı karizma; güçlü toplumsal otorite
Mihne dönemi / Muhâsibî	Devlet baskısından çok kelâm ve ehl-i hadis gerilimi; dolaylı siyasî bağlam	D1-D3	Cemaatler arası baskının kamusal alanı daraltması
Ahmed b. Hanbel çevresi / Muhâsibî	Resmî olmayan dinî otorite baskısı	D2-D3	Şehirden çekilme/ayrılma; sosyal meşruiyet kaybı
264/877-78 / Gulâmu Halîl	Saray nüfuzu, muhtesib ve kadı üzerinden soruşturma	D4	Sûflilerin sorgulanması, ihtiyatlı kamusal dil
Nûrî-Harrâz-Semnûn çevreleri	İfade ve doktrin sebebiyle takibat/şehirden uzaklaşma	D3-D4	Ağın coğrafi yayılması ve dilin teknikleşmesi
Cüneyd dönemi	Doğrudan devletleşme	D1-D2	Sûfliliğin şehir içinde

⁷⁰⁷ Bölüm 18 iç karşılaştırması için temel kaynaklar: Ma'rûf-i Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî, Muhâsibî, Ebû Saîd el-Harrâz, Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁷⁰⁸ Devlet ilişkisi özeti için Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism," 65–70; Gerhard Böwering, "Early Sufism between Persecution and Heresy," 45–67; Zafer Erginli, "MUHÂSİBÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi.

	yok; kamusal öğretim ve ilmi meşruiyet		savunulabilir statü kazanması
Genel Bağdat çevresi	Saraydan mali himaye alan merkezî kurum modeli henüz yok	D0-D2	Ekonomik bağımsızlık ve çoklu sosyal bağlar

18.45. Bağdat Tasavvuf Çevresinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi.

Matriste görülen temel dönüşüm, Basra zühdündeki düşük kurumsallıklı örneklik ağının Bağdat'ta daha yüksek kavramsal yoğunluk, daha belirgin şeyh-sohbet ilişkisi ve daha güçlü çevre bilinci kazanmasıdır. Buna rağmen standart tarikat üyeliği, merkezi halefiyet veya ezoterik derece sistemi henüz oluşmuş değildir.⁷⁰⁹

Boyut	Bağdat Tasavvuf Çevresi — Değerlendirme
1. Ortak aidiyet	Belirginleşen 'sûfî/tayfa' bilinci; tek üyelik sistemi yok.
2. Otorite	Karizmatik şeyh + ilmi yeterlilik + sohbet itibarı.
3. Liderlik yoğunluğu	Orta; çok sayıda şeyh aynı şehirde eşzamanlıdır.
4. Üyelik	Sohbet, hizmet, nispet ve talebelik; standart biat yok.
5. Silsile	Tarihsel hoca-talebe ağları var; uzun tarikat silsileleri daha sonra sistemleşir.
6. Eğitim	Sohbet, vaaz, fıkıh-hadis, yazılı risaleler ve yaşayış örnekliliği.
7. Metin üretimi	Yüksek; özellikle Muhâsibî, Harrâz ve Cüneyd çevresinde teknikleşir.
8. Mekân	Ev, dükkân, mescid, sokak ve şehir meclisleri; standart tekke henüz yok.
9. Ekonomi	Ticaret ve meslekle birlikte zühd; saray bağımlılığı düşük.
10. Dayanışma	Sohbet, işâr, fakire yardım, ağ içi misafirlik ve seyahat.
11. Ritüel/Pratik	Zikir, ibadet, riyâzet, sohbet, murakabe, muhasebe; standartlaşma sınırlı.
12. Duygu rejimi	Havf-recâ yanında muhabbet, vecd, aşk; iç tartışma yüksek.
13. Teknik dil	Yüksek; fenâ, bekâ, sahv, sekr, cem', fark, mârifet vb.
14. Kapalılık	K0-K1; ezoterik derece sistemi yok, fakat seçici teknik anlatım var.
15. Siyasallaşma	P0-P1; iktidarı ele geçirme hedefi yok.
16. Devlet ilişkisi	D0-D4 arası değişken; özellikle 264/877-78 soruşturması belirleyici.
17. Şiddet	Cemaatin kurumsal şiddet repertuarı yok.
18. Halefiyet	Kişisel hoca-talebe ve nispet; tek merkezli halefiyet yok.

⁷⁰⁹ Bölüm 2'de kurulan 20 boyutlu karşılaştırma matrisi bu bölümde Bağdat tasavvuf çevresine uygulanmıştır; değerlendirme Bölüm 18'in tarihsel verilerinin analitik özetiştir.

19. Coğrafi ağ	Yüksek; Hicaz, Suriye, Horasan, Mısır ve Basra ile yoğun dolaşım.
20. Kurumsallaşma	Orta: tarikat öncesi fakat teknik dil ve şeyh çevresi bakımından Basra zühdünden daha yoğun.

18.46. Ana Envanter İçin Bağdat Alt Kayıtları. Ana envanterde “Bağdat sûfîleri” tek kayıt altında eritilmeyecektir. En az şu alt kayıtlar ayrı tutulacaktır: Ma‘rûf-i Kerhî referans ağı; Bîşr el-Hâfî zühd-ihlâs çevresi; Serî es-Sakatî sohbet ağı; Muhâsibî muhasebe-metinsel disiplin çevresi; Ebû Hamza vecdî ifade hattı; Harrâz fenâ-bekâ çevresi; Nûrî-Semnûn muhabbet/vecd çevresi; Cüneyd öğretici-sahv ağı; Ruveyym ve fakih-sûfî geçiş çevreleri; 264/877–78 mihnesinde hedef alınan sûfî ağı.⁷¹⁰

18.47. Sınıflandırma Kararı: Bağdat Tasavvuf Çevresi Hangi Cemaat Tipidir? Bağdat tasavvuf çevresi genel olarak C3–C4 arasında, yani tasavvuf halkası ile tarikat öncesi belirgin şeyh-sohbet ağı arasında sınıflandırılacaktır. K0–K1 düzeyinde teknik/seçici dil vardır; inisiyatif ezoterik derece sistemi yoktur. P0–P1 düzeyinde siyasallaşma düşüktür. Devlet ilişkisi kişiye ve döneme göre D0’dan D4’e uzanır; 264/877–78 mihnesi en yüksek doğrudan takibat örneğidir.⁷¹¹

18.48. Bölüm Sonucu: Tasavvufun Şehir İçinde Cemaatleşmesi. Bağdat vakası, tasavvuf cemaatleşmesinin zühdü terk ederek değil onu yeniden biçimlendirerek ortaya çıktığını gösterir. Ma‘rûf ve Bîşr’de örneklik ve vera‘; Serî’de şeyh-sohbet ağı; Muhâsibî’de iç disiplinin yazılı sisteme dönüşmesi; Harrâz ve Nûrî’de teknik ve vecdî dil; Cüneyd’de ise ilmî meşruiyetle dengelenmiş öğretici meclis aynı tarihsel havzanın farklı katmanlarıdır. 264/877–78 takibatı bu çevreye dış sınır baskısı uygulamış, fakat onu yok etmek yerine daha kontrollü bir kamusal dile ve daha geniş coğrafi ağlara yöneltmiştir. Sıradaki Bölüm 19, Horasan’da aynı dönemde gelişen farklı cemaat modellerini ve Bağdat’la çift yönlü etkileşimini inceleyecektir.⁷¹²

⁷¹⁰ Ana envanter alt kayıtları bölüm 3’teki “birincil tür + ikincil nitelikler + dönem + devlet ilişkisi” kuralına göre ayrıştırılmıştır.

⁷¹¹ C3-C4, K0-K1, P0-P1 ve D0-D4 kodları ablâkı değerlendirme değil tarihsel örgütlenme morfolojisi işaretleridir; bkz. Bölüm 3 — Araştırmanın Cemaat Sınıflandırması.

⁷¹² Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism,” 51–70; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism.”

BÖLÜM 19 — HORASAN TASAVVUF ÇEVRELERİ

Belh'ten Nîşâbur'a: Tevekkül, Fütüvvet, Melâmet ve Bağdat'la Çift Yönlü Dolaşım

19.1. Neden Horasan? Tek Şehirden Bölgesel Ağlar Sistemine. Horasan tasavvuf çevreleri, Bağdat'taki kadar tek bir metropol merkezine indirgenemez. Belh, Nîşâbur, Merv, Herat, Bistâm, Rey ve Mâverâünnehir'e açılan yollar aynı manevî dolaşım alanının farklı düğümlerini oluşturdu. Bu nedenle bölümün temel birimi 'Horasan ekolü' değil, şehirler arasında seyahat, sohbet, hoca-talebe ilişkisi, hac ve ilim yolculuğuyla birbirine bağlanan çoğul ağlardır. Cemaatleşme açısından asıl yenilik, zühdün bir şehirde yoğunlaşmasından çok, birbirini tanıyan veya ortak hafızada ilişkilendirilen şeyh çevrelerinin bölgesel bir manevî coğrafya üretmesidir.⁷¹³

19.2. 'Horasan Tasavvufu' İfadesinin Sınırları. Kaynaklarda Horasan'a nispet edilen isimleri tek doktrin, tek liderlik ve tek üyelik yapısı altında toplamak anakronik olur. Şakîk'in tevekkül vurgusu, Yahyâ b. Muâz'ın recâ merkezli dili, Bâyezîd'in vecdî ifadeleri ve Nîşâbur'daki melâmet-fütüvvet eğilimleri aynı değildir. 'Horasan tasavvuf çevreleri' ifadesi bu eserde bir tarikat adı değil, belirli şehirler ve kişiler arasında görülen tarihsel yakınlıkları karşılaştırmaya yarayan coğrafi-analitik bir üst başlık olarak kullanılacaktır. Daha sonraki müelliflerin kurduğu yekpare gelenek tasvirleri, III. hicrî yüzyıla otomatik biçimde geri taşınmayacaktır.⁷¹⁴

19.3. Coğrafya: Belh, Nîşâbur, Merv, Herat ve Çevre Havzası. Erken İslâm döneminde Horasan bugünkü idarî sınırlarla sınırlı değildi; doğu İran'dan Afganistan ve Mâverâünnehir'e açılan geniş, çok merkezli bir havzayı ifade ediyordu. Melâmetî hafızasında Nîşâbur öne çıkmakla birlikte Belh, Merv ve Herat da başlıca şehirlerdi. Ticaret yolları, sınır seferleri, hac güzergâhları ve ilim yolculukları bu merkezleri birbirine bağladı. Bu geniş coğrafya, şeyh otoritesinin

⁷¹³ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007); Alexander Knysb, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000). Horasan'ın çok merkezli tasavvuf coğrafyasını tek 'ekol' yerine ağlar üzerinden okumak için bu iki sentez birlikte kullanılmıştır.

⁷¹⁴ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/melamiyye> (erişim 19 Ağustos 2026).

yalnız yerel mürid halkasıyla değil, seyahat eden öğrenciler ve misafir sûfiler aracılığıyla taşınmasını mümkün kıldı; böylece cemaat sınırı çoğu zaman şehir duvarlarından daha geçirgen hale geldi.⁷¹⁵

19.4. Kronoloji: Şakîk'ten Ebû Osman'a Üç Kuşak. Bölümün kronolojik omurgası yaklaşık II/VIII. yüzyıl sonlarından IV/X. yüzyıl başına uzanır. Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810) ve Hâtim el-Esam (ö. 237/851) zühhd-tevekkül hattını; Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Tûrâb en-Nahşebî ve Yahyâ b. Muâz ara kuşağı; Ebû Hafs el-Haddâd ile Ebû Osman el-Hîrî ise Nîşâbur merkezli daha yoğun şeyh-sohbet ve melâmet-fütüvvet dilini temsil eder. Bu üç kuşak, doğrusal bir 'ilerleme' zinciri değildir; fakat öğretinin kişiden kişiye, şehirden şehre ve farklı manevî vurgu biçimleri arasında nasıl dolaştığını görmeye elverişli bir tarihsel kesit sunar.⁷¹⁶

19.5. Siyasî Zemin: Abbâsîler, Tâhirîler ve 259/873 Kırılması. Horasan'daki manevî çevreler, Abbâsî merkezî iktidarından kopuk bir boşlukta gelişmedi. Tâhirîler 205/821'den itibaren Abbâsîlere bağlı, fakat kalıtsal ve geniş özerklik kullanan bir eyalet hanedanı olarak bölgeyi yönetti; Abdullah b. Tâhir döneminde idarî ağırlık Merv'den Nîşâbur'a kaydı. Nîşâbur'un ekonomik ve kültürel canlılığı bu sırada belirginleşti. 259/873'te Ya'kûb b. Leys'in şehri ele geçirmesi Tâhirî düzenini kırdı. Bununla birlikte incelediğimiz sûfî ağları bu iktidar değişikliklerinin doğrudan siyasî örgütleri değildi; devlet bağlamı, çevre şartı ile kurumsal ilişki birbirinden ayrılmalıdır.⁷¹⁷

19.6. Yol, Hac ve Sınır: Hareketliliğin Cemaat Üretmesi. Horasan çevrelerinde manevî aktarımın başlıca araçlarından biri yolculuktu. Şakîk'in hac ve ilim seyahatleri, Ebû Tûrâb'ın Mekke-Basra-Şam hattındaki dolaşımı, Yahyâ b. Muâz'ın Bağdat, Şiraz ve Belh ziyaretleri ve Ebû Hafs'ın Bağdat'ta Cüneyd çevresiyle buluşması, coğrafi hareketliliğin ağ kurucu gücünü gösterir. Bu

⁷¹⁵ 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsansiklopedisi.org.tr/melamiyye> (erişim 19 Ağustos 2026); C. E. Bosworth, 'Khorasan vi. History in the Taberid and Samanid Periods', *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/khorasan-vi-history-in-the-taberid-and-samanid-periods/> (erişim 19 Ağustos 2026).

⁷¹⁶ Ali Bolat, 'Şakîk-ı Belhî', TDV İslâm Ansiklopedisi; Mustafa Bilgin, 'Hâtim el-Esam', TDV İslâm Ansiklopedisi; Mustafa Kara, 'Ahmed b. Hadraveyh', TDV İslâm Ansiklopedisi; Tabîin Yazıcı, 'Ebû Hafs el-Haddâd', TDV İslâm Ansiklopedisi; Erhan Yetik, 'Ebû Osman el-Hîrî', TDV İslâm Ansiklopedisi (elektronik sürümler, erişim 19 Ağustos 2026).

⁷¹⁷ C. E. Bosworth, 'Khorasan vi. History in the Taberid and Samanid Periods', *Encyclopaedia Iranica*: Tâhir b. Hüseyin'in 205/821'de Horasan valiliğine getirilmesi, Abdullah b. Tâhir döneminde idarî merkezin Nîşâbur'a kayması ve Ya'kûb b. Leys'in 259/873'te Nîşâbur'u ele geçirmesi için.

seyahatler daha sonraki tarikat seyrüsülûkü gibi standart bir program değildi. Yine de farklı şehirlerdeki dindarlık dillerini birbirine taşıyor, konukluk ve sohbet üzerinden güven ilişkileri kuruyor ve bir şeyhin yerel şöhretini bölgesel hafızaya dönüştürüyordu.⁷¹⁸

19.7. Şakîk-i Belhî: Zühhd ile Sistemli Manevî Eğitim Arasında. Şakîk-ı Belhî, Horasan zühhdünün yalnız dünyadan el çekme biçiminde değil, tevekkül, fakr, korku, mârifet ve nefis terbiyesi etrafında daha sistemli bir eğitim dili üretmesinde önemli bir eşiktir. Belh'te doğmuş, ilim ve hac için seyahat etmiş, hadis ve fıkıh çevreleriyle temas kurmuştur. Ona nispet edilen öğütler, zâhid örnekliğini öğrencinin iç dünyasını sürekli denetleyen bir pedagojik dile yaklaştırır. Bu sebeple Şakîk çevresini 'tarikat' saymak yerine, öğretisi şahsî sohbet ve örneklik yoluyla aktarılabilen yoğunlaşmış bir zühhd-maneviyat halkası olarak sınıflandırmak daha isabetlidir.⁷¹⁹

19.8. Şakîk'in Dönüşüm Anlatısı: Biyografi ile Menkıbe Arasında. Şakîk'in zengin bir tüccarken Türkistan'da bir putperestle yaptığı konuşma sonucunda ticareti bırakıp zühde yöneldiği anlatısı, sonraki kaynaklarda güçlü bir dönüşüm hikâyesi olarak aktarılır. Bu rivayet, biyografik bir ayrıntıdan çok, rızık ve tevekkül öğretisinin geriye doğru kurucu hayat hikâyesine yerleştirilmesi bakımından önemlidir. Burada yöntemimiz, anlatıyı kesin tarihsel tutanak gibi kullanmak değil; sûfî hafızanın bir şeyhin öğretisini nasıl sahnelediğini göstermek olacaktır. Menkıbe, doğrulanmamış olduğu yerde olayın kanıtı değil, cemaatin değerler dünyasının kaynağıdır.⁷²⁰

19.9. Tevekkül: Kişisel Erdemden Eğitim Programına. Şakîk-Hâtim hattında tevekkül, yalnız bireysel bir dindarlık duygusu olmaktan çıkarak geçim, beklenti, korku, sahiplik ve insanlardan yardım umma gibi gündelik davranışları yeniden düzenleyen bir eğitim ilkesine dönüşür. Bu dönüşüm cemaatleşme açısından önemlidir; çünkü ortak öğretinin ölçütleri, şeyhin çevresindeki

⁷¹⁸ Ali Bolat, 'Şakîk-ı Belhî'; Mehmet Demirci, 'Ebû Tûrâb en-Nahşebi'; Salih Çifti, 'Yabyâ b. Muâz'; Tahsin Yazıcı, 'Ebû Haf's el-Haddâd', TDV İslâm Ansiklopedisi (erişim 19 Ağustos 2026).

⁷¹⁹ Ali Bolat, 'Şakîk-ı Belhî', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sakik-i-belhi> (erişim 19 Ağustos 2026); Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁷²⁰ Bolat, 'Şakîk-ı Belhî'. TDV maddesi dönüşüm hikâyesini Kuşeyri'ye dayalı bir rivayet olarak aktarır; bu nedenle metinde tarihsel olay ile hagiografik kurgu ayrılmıştır.

öğrencilerin kendilerini denetleyebileceği bir norm üretir. Ancak bu normun standart bir yemin, kayıtlı üyelik veya derecelendirilmiş inisiyasyon sistemi doğurduğunu gösteren veri yoktur. Dolayısıyla burada ‘disiplin’ vardır; fakat kurumsal tarikat disiplini ve ezoterik derece sistemi henüz yoktur.⁷²¹

19.10. Şakîk’in Sınır Savaşı ve Devlet İlişkisi. Şakîk’in Mâverâünnehir bölgesindeki savaflara katıldığı ve 194/810’da Kûlân savaşında öldüğü kaydedilir. Bu bilgi, zühd ile askerî sınır faaliyeti arasındaki geçirgenliği gösterir; fakat Şakîk çevresini devletin askerî kolu veya siyasî hareket olarak tanımlamaya yetmez. Erken dönemde gönüllü sınır savaşçılığı, şahsî dindarlık repertuarının parçası olabilirdi. Bu nedenle devlet ilişkisi, kurumsal himaye ya da bürokratik bağlılık olarak değil, bireysel askerî katılım düzeyinde kaydedilecektir. Siyasî hedef üretmeyen bu çevrenin siyasallaşma kodu düşük tutulmalıdır.⁷²²

19.11. Hâtîm el-Esam: Belh’ten Mâverâünnehir’e Aktarım. Hâtîm el-Esam, Şakîk’in talebesi olarak Horasan’daki tevekkül ağırlıklı zühd anlayışını Mâverâünnehir’e taşıyan önemli bir aktarım düğümüdür. Kaynaklar onun Horasan şehirlerinde tahsil gördüğünü, daha sonra uzlete çekilerek müridlerin eğitimiyle ilgilendiğini belirtir. Burada ‘mürid’ kelimesi daha sonraki tarikat üyeliğini değil, bir şeyhin manevî terbiyesine yönelen öğrencileri anlatır. Hâtîm örneği, kurumsal bir merkez olmadan da öğretinin mekânsal olarak genişleyebildiğini ve bir şeyhin otoritesinin kendi şehrinin ötesinde yeni sohbet halkaları üretebildiğini göstermesi bakımından önemlidir.⁷²³

19.12. Hâtîm’in Öğrenci Ağı: Tevekkülün İnsan Zinciri. Hâtîm’in çevresi yalnız menkıbe aktarımıyla sınırlı değildir; hadis ve tasavvuf kaynakları onun hocaları ve öğrencileri hakkında isimler verir. Ahmed b. Hadraveyh ve Ebû Tûrâb gibi sonraki Horasan isimleriyle kurulan temaslar, zühd bilgisinin şahsî sözler toplamı olmaktan çıkarak kişilerarası bir aktarım ağına dönüştüğünü düşündürür. Bununla birlikte sonraki tarikat silsilelerinde görülen tek çizgili ‘şeyhten şeyhe’ zincir modeli burada tarihsel gerçekliğin tamamını açıklamaz.

⁷²¹ Bolat, ‘Şakîk-ı Belhî’, *Bilgin*, ‘Hâtîm el-Esam’; ayrıca Christopher Melchert’in erken zühdden tasavvufa geçişe ilişkin çalışmaları için bkz. Christopher Melchert, ‘The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.’, *Studia Islamica* 83 (1996): 51-70.

⁷²² Bolat, ‘Şakîk-ı Belhî’; Şakîk’in Mâverâünnehir savaşlarına katılması ve Kûlân’da 194/810’da ölmesi kaydı. Bu veri, şahsî askerî katılımdan örgütsel siyasallaşma sonucu çıkarmamak için sınırlı kullanılmıştır.

⁷²³ Mustafa Bilgin, ‘Hâtîm el-Esam’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatim-el-esam> (erişim 19 Ağustos 2026).

Aynı kişi birden fazla hocadan beslenebilir; hadis, fıkıh ve zühd ağları birbiriyle kesişebilir. Envanterde bu ilişkiler çoklu bağlantı olarak kaydedilecektir.⁷²⁴

19.13. Sükût, Edep ve Nefs Denetimi: Horasan Pedagojisinin Dili. Hâtım ve Şakîk'e nispet edilen öğütlerde sükût, niyet, nefsin ithamı, halkın bakışından bağımsızlaşma ve Allah'a güven gibi temalar belirgindir. Bu kavramlar daha sonra Melâmetî çevrelerde çok daha keskin bir iç denetim diline dönüşecektir. Fakat erken Belh zühdünü doğrudan 'Melâmetiyye' adı altında toplamak doğru değildir. Tarihsel süreklilik, aynı isimli kurumsal bir hareketin baştan beri varlığından çok, belirli ahlâkî ve psikolojik temaların sonraki kuşaklar tarafından yeniden yorumlanmasında aranmalıdır. Böylece fikir benzerliği ile örgütsel devamlılık birbirinden ayrılmış olur.⁷²⁵

19.14. Ahmed b. Hadraveyh: Belh Ağlarının Birleşme Düğümü. Ahmed b. Hadraveyh, farklı Horasan hatlarının kesiştiği tipik bir ağ düğümüdür. Hâtım el-Esam ve Ebû Tûrâb'dan yararlanmış, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Hafs el-Haddâd ile görüşmüş; çevresinde Ebû Bekir el-Verrâk, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî ve Muhammed b. Fazl el-Belhî gibi isimler anılmıştır. Bu yoğun temas haritası, erken tasavvufun tek merkezli okul modelinden daha gevşek ve geçirgen olduğunu gösterir. Ahmed'in otoritesi, sabit bir teşkilâtın yöneticiliğinden çok, farklı şeyh çevrelerini birbirine bağlayan itibarlı bir sohbet ve fütüvvet şahsiyeti olarak anlaşılmalıdır.⁷²⁶

19.15. Fâtıma: Kaynaklarda Görünen Kadın Manevî Otorite. Ahmed b. Hadraveyh'in zevcesi Fâtıma (ö. 223/838), erken Horasan tasavvufunda kadınların görünürlüğüne ilişkin az sayıdaki güçlü kayıtlardan biridir. Kaynak geleneği onun Bâyezîd-i Bistâmî ile derin tasavvufî meseleleri tartışabilecek birikime sahip olduğunu aktarır. Bu kayıt, kadınların yalnız 'şeyh eşi' veya hizmet eden mensup olarak tasavvur edilmemesi gerektiğini gösterir. Bununla birlikte elimizde Fâtıma etrafında bağımsız, süreklilik taşıyan bir kadın cemaati

⁷²⁴ Bilgin, 'Hâtım el-Esam'; Mustafa Kara, 'Ahmed b. Hadraveyh'; Mehmet Demirci, 'Ebû Tûrâb en-Nahşebî', TDV İslâm Ansiklopedisi. Çoklu hoca-talebe bağlantıları tek çizgili tarikat silsilesinden ayrı değerlendirilmiştir.

⁷²⁵ Bilgin, 'Hâtım el-Esam'; 'Melâmetiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi. Benzer ahlâkî temaların varlığı örgütsel özdeşlik olarak değil, tarihsel süreklilik ve yeniden yorumlanma olarak ele alınmıştır.

⁷²⁶ Mustafa Kara, 'Ahmed b. Hadraveyh', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-hadraveyh> (erişim 19 Ağustos 2026).

bulunduğunu kanıtlayan yeterli veri yoktur. Dolayısıyla onun örneği kadın manevî otoritesini görünür kılar; fakat boşlukları hayalî bir örgüt yapısıyla doldurmaya izin vermez.⁷²⁷

19.16. Ahmed b. Hadraveyh ve Fütüvvet: Îsârın Cemaat Ahlâkına Dönüşmesi. Hücvîrî'nin Ahmed b. Hadraveyh'i 'Horasan'ın güneşi' ve fütüvvet ehlinin önderi olarak anması, sonraki hafızada onun fütüvvetle güçlü biçimde ilişkilendirildiğini gösterir. Bu aşamada fütüvveti XIII. yüzyıldaki teşkilâtlı esnaf-kardeşlik modeline dönüştürmemek gerekir. Ahmed çevresinde kavram; cömertlik, îsâr, misafiri öncelikle, nefsin payını küçültme ve kardeşin hakkını gözetme gibi ilişkisel erdemlere işaret eder. Cemaatleşme bakımından önem, ahlâkın topluluk içi davranış standardı haline gelmesindedir. Kurumlaşmış fütüvvet teşkilâtları ise eserin daha sonraki bölümlerinde ayrı tarihsel safha olarak incelenecektir.⁷²⁸

19.17. Ebû Tûrâb en-Nahşebî: Bölgeyi Aşan Gezgin Şeyh. Ebû Tûrâb en-Nahşebî, Horasanlı olmakla birlikte Mekke, Basra ve Şam gibi merkezlerde dolaşmış; hadis ve fıkıh tahsilinden sonra zühd ve tasavvufa yönelmiştir. Hâtim el-Esam'la sohbeti, Bâyezîd'le görüşmesi ve çevresinde Ahmed b. Hadraveyh, Hamdûn el-Kassâr, Hakîm et-Tirmizî, İbnü'l-Cellâ ve başka isimlerin anılması, onu bölgesel ağlar arasında taşıyıcı bir figüre dönüştürür. Onun örneğinde cemaat merkezi tek bir yapı veya şehir değildir: şeyhin bedeni, seyahati ve sohbeti ağın hareketli merkezidir. Bu model, yerleşik tekke kurumundan önceki tasavvuf cemaatleşmesini anlamak için özellikle önemlidir.⁷²⁹

19.18. Gezginlik ve Sohbet: Sabit Merkezden Önce Ağ Kurma. Erken Horasan'da 'sohbet', aynı mekânda uzun süreli üyelikten daha esnek bir bağlılık üretir. Bir şeyhin yanında belirli süre kalmak, sonra başka bir şehre veya hocaya gitmek olağandır. Bu nedenle bir kişinin birden çok manevî otoriteyle ilişkili olması çelişki sayılmamalıdır. Seyahat eden sûfi, yanında sözleri, uygulamaları,

⁷²⁷ Kara, 'Ahmed b. Hadraveyh'. TDV maddesi Ahmed'in zevcesi Fâtıma'nın (ö. 223/838) Bâyezîd-i Bistâmî ile tasavvufî meseleleri tartıştığına dair rivayeti aktarır; kadın ağına ilişkin daha geniş kurumsal sonuç çıkarılmamıştır.

⁷²⁸ Kara, 'Ahmed b. Hadraveyh'; 'Fütüvvet', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuvvet> (erişim 19 Ağustos 2026). Erken fütüvvet ahlâkı ile sonraki teşkilâtî fütüvvet kurumları birbirinden ayrılmıştır.

⁷²⁹ Mehmet Demirci, 'Ebû Tûrâb en-Nahşebî', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-turab-en-nahsebi> (erişim 19 Ağustos 2026).

misafirlik ağlarını ve tanıştırdığı kişileri de taşır. Böylece ortak kimlik, bina merkezli kurumlaşmadan önce dolaşım yoluyla oluşur. Bu yapı C3 düzeyindeki sohbet ağına yaklaşıp; fakat standardize edilmiş halefiyet, tek merkezli yönetim ve kalıcı üyelik olmadığı için tam tarikat modeli değildir.⁷³⁰

19.19. Bâyezîd-i Bistâmî: Horasan Çevresinin Vecdî Sınırı. Bâyezîd-i Bistâmî, Horasan coğrafyasının en güçlü vecd ve fenâ hafızalarından birini temsil eder. Hayatı hakkında güvenilir biyografik veri sınırlı, ona nispet edilen şathiyeler ve menkıbeler ise çok fazladır. Ahmed b. Hadraveyh, Yahyâ b. Muâz ve başka isimlerle ilişkilendirilen karşılaşmaların bir kısmı sonraki sûfî hafızanın karşılaştırmalı üstünlük anlatıları içinde şekillenmiş olabilir. Bu nedenle Bâyezîd bu bölümde ‘Horasan’ın tek öğretmeni’ değil, bölgedeki manevî dilin sınırlarından birini gösteren bağımsız karizmatik düğüm olarak ele alınacaktır. Onun etkisi örgütsel üyelikten çok söz, menkıbe ve manevî otorite hafızası üzerinden yayılır.⁷³¹

19.20. Şath ve Sekr: Hagiografik Hafızayı Tarih Sanmamak. Bâyezîd’e nispet edilen vecdî ifadeler, erken tasavvuf dilinin ne ölçüde yoğun ve paradoksal hale gelebildiğini gösterir; ancak bunları Horasan’daki bütün çevrelerin ortak doktrini saymak mümkün değildir. Daha önemlisi, bir şeyhin yüzyıllar sonra kaleme alınan menâkıbnâmelerde başka şeyhlerle konuşturulması, tarihsel buluşmanın tek başına kanıtı değildir. Bu bölümde şath ve sekr, ezoterik gizli derece sistemi olarak değil, belirli mistik tecrübe iddialarını ifade eden dil kategorileri olarak ele alınacaktır. Kaynak tarihleri ve rivayet zincirleri görünür tutulacak; popüler menkıbe, ancak taşıdığı cemaat hafızası bakımından kullanılacaktır.⁷³²

19.21. Yahyâ b. Muâz: Vâizlikten Teknik Manevî Dile. Yahyâ b. Muâz er-Râzî, hayatının büyük bölümünü Nîşâbur’da geçiren, kaynaklarda ‘vâiz’ olarak anılan ve seyrüsülük makamlarını erken dönemde sistemli biçimde konuşan

⁷³⁰Demirci, ‘Ebü Tûrâb en-Nahşebî’; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period. Erken sûfî ağlarda seyahat ve sobbetin, yerleşik tekke kurumundan önceki ağ kurucu rolü için.*

⁷³¹‘Bâyezîd-i Bistâmî’, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bayezid-i-bistami> (erişim 19 Ağustos 2026); Kara, ‘Ahmed b. Hadraveyh’; Salih Çift, ‘Yahyâ b. Muâz’. Biyografik veri ile muabbar menkıbe ilişkileri ayrılmıştır.

⁷³²‘Bâyezîd-i Bistâmî’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: The Tabaqat Genre from al-Sulami to Jami* (Richmond: Curzon, 2001).

sûfilerdendir. Bağdat, Şiraz ve Belh'e seyahat etmiş; Bâyezîd, Hâtim, Ebû Tûrâb ve Cüneyd gibi isimlerle ilişkilendirilmiştir. Ondan Ebû Osman el-Hîrî ve Hakîm et-Tirmizî gibi kişiler yararlanmıştır. Yahyâ örneğinde vaaz, yalnız kalabalığa nasihat aracı olmaktan çıkar; recâ, kalp, makam ve manevî ilerleme üzerine kavramsal bir eğitim diline dönüşür. Bu dil, zühd halkasını daha belirgin bir öğretim çevresine yaklaştırır.⁷³³

19.22. Recâ, Makamlar ve Kitâbü'l-Mürîdîn: Eğitimin Sistemleşmesi.

Yahyâ b. Muâz'ın recâyı öne çıkarması, erken zühdün yoğun havf diline alternatif bir manevî denge üretir. Kaynaklarda kalbin halleri ve seyrüsülûk makamları üzerine tasnifleri, ayrıca müridlerin eğitime yönelik erken metinlerden sayılan bir eser nispeti bulunur. Buradaki önemli cemaatleşme göstergesi, manevî yolun yalnız şeyhin kişiliğinde değil, kavramsal bir sıra ve yazılı öğretim dili içinde de aktarılabilir hale gelmesidir. Fakat metinleşme otomatik olarak kurumsal tarikatlaşma anlamına gelmez; yazılı rehber, sohbet ve şahsî eğitimle birlikte işleyen yeni bir 'manevî teknoloji' olarak değerlendirilmelidir.⁷³⁴

19.23. Muâziyye Meselesi: Tasavvufî Çevre ile Mezhebî Nispeti Ayırmak.

Kaynaklarda Yahyâ b. Muâz'a nispet edilen 'Muâziyye' adı, bir sûfî çevresinin mezhep veya fırka gibi okunması riskini doğurur. Yahyâ'nın fıkıhta Hanefî olduğu, bazı kelâmî görüşleri sebebiyle Mürcie çerçevesinde değerlendirildiği; buna karşılık Kerrâmiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisi olduğu iddiasının doğru olmadığı belirtilir. Bu eser için önemli olan, doktriner etiket ile sosyal çevreyi birbirine karıştırmamaktır. Bir kişinin kelâmî aidiyeti, onun etrafındaki sohbet ve manevî eğitim ağının otomatik olarak aynı mezhebin örgütü olduğu anlamına gelmez. Mezhep bilgisi yalnız cemaat morfolojisini açıklayabildiği ölçüde kullanılacaktır.⁷³⁵

19.24. Nişâbur'un Yükselişi: Bölgesel Tasavvuf Ağının Kentsel Merkezi.

Abdullah b. Tâhir döneminde idarî merkezin Merv'den Nişâbur'a taşınması, şehrin siyasî, ekonomik ve ilmi ağırlığını artırdı. Ticaret yolları, zanaat üretimi,

⁷³³Salih Çifti, 'Yahyâ b. Muâz', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-muaz> (erişim 19 Ağustos 2026).

⁷³⁴Çifti, 'Yahyâ b. Muâz'; Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hakim al-Tirmidbi and his Contemporaries* (London/New York: Routledge, 2020).

⁷³⁵Çifti, 'Yahyâ b. Muâz'. Yahyâ'nın Kerrâmiyye kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisi olduğu iddiasının doğru olmadığı ve farklı doktriner nispetleri TDV maddesinde ayrıca tartışılır.

hadis ve fıkıh çevreleriyle birlikte tasavvufî halkalar da burada yoğunlaştı. Nîşâbur'un önemi, yalnız çok sayıda sûfî yetiştirmesi değildir; farklı dindarlık biçimlerinin aynı şehirde birbirini gözlemlediği, eleştirdiği ve taklit ettiği yoğun bir kamusal alan oluşturmastır. Ebû Hafs, Hamdûn ve Ebû Osman çevrelerinin melâmet ve fütüvvet dilini bu kentsel zemin dışında düşünmek eksik kalır. Şehirleşme burada cemaatleşmenin görünmez altyapılarından biridir.⁷³⁶

19.25. Ebû Hafs el-Haddâd: Demirci, Şeyh ve Fütüvvet Otoritesi. Ebû Hafs el-Haddâd, Nîşâbur çevresinde meslek kimliğiyle manevî otoritenin birleştiği dikkat çekici bir örnektir. 'Haddâd' lakabı demircilikten gelir. Kaynak geleneği onu melâmet ve özellikle fütüvvet fikirleriyle tanımlar. Bu durum, erken sûfî karizmanın mutlaka dünyadan çekilmiş, üretim dışı bir hayat gerektirmediğini gösterir. Zanaat ve manevî disiplin aynı kişide birleşebilir; hatta el emeği, nefsin bağımsızlığı ve başkasına yük olmama gibi değerlerle ilişkilendirilebilir. Cemaatleşme bakımından Ebû Hafs'ın önemi, ahlâkî otoriteyi hem sohbet çevresinde hem de gündelik şehir ekonomisinin içinde taşıyabilmesidir.⁷³⁷

19.26. Meslek, Kazanç ve İsâr: Çarşı İçinde Manevî Disiplin. Horasan melâmet-fütüvvet çevrelerinde çalışma ve kazanç, yalnız ekonomik zorunluluk değil, nefsin görünür dindarlık üzerinden ayrıcalık üretmesini sınırlayan bir araç olarak da yorumlanmıştır. Ebû Hafs gibi meslek unvanı taşıyan sûfiler bu açıdan önemlidir. Ancak 'haddâd', 'kassâr' veya benzeri zanaat nispetlerinden hareketle III/IX. yüzyılda kurumsal lonca üyeliği ya da teşkilâtı esnaf fütüvveti varsaymak hatalıdır. Meslek ile manevî ağ arasındaki bağ kanıtlanabildiği ölçüde kurulacak; daha sonraki Ahilik ve fütüvvet örgütlerinin kurumsal özellikleri erken Horasan'a geriye doğru taşınmayacaktır.⁷³⁸

19.27. Sekiz Arkadaşla Bağdat'a: Cüneyd Çevresiyle Karşılaşma. Ebû Hafs'ın hac yolunda sekiz arkadaşıyla Bağdat'a uğrayıp Cüneyd'le görüşmesi ve

⁷³⁶C. E. Bosworth, 'Khorasan vi. History in the Taberid and Samanid Periods', 'Nîşâbur', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisabur-iran> (erişim 19 Ağustos 2026).

⁷³⁷Tahsin Yazıcı, 'Ebû Hafs el-Haddâd', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hafs-el-haddad> (erişim 19 Ağustos 2026).

⁷³⁸Yazıcı, 'Ebû Hafs el-Haddâd'; 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi. Meslek nispetlerinden kurumsal lonca sonucı çıkarılmaması, erken melâmet ve fütüvvetin tarihsel bağlamını korumak içindir.

burada yaklaşık bir yıl kalması, Horasan-Bağdat etkileşiminin en somut kayıtlarından biridir. Sülemî, özellikle fütüvvet konusundaki fikirlerinin Bağdat sûfîlerinde güçlü izlenim bıraktığını aktarır. Bu olay tek yönlü ‘Bağdat’tan Horasan’a öğretim’ şemasını bozar: Horasanlı bir şeyh de kendi ahlâkî dilini Bağdat’a taşımaktadır. Üstelik yolculuğun grup halinde yapılması, sohbet çevresinin geçici fakat gerçek bir kolektif hareketlilik üretebildiğini gösterir. Ağlar arası aktarım, daha tarikatlar doğmadan önce çift yönlüdür.⁷³⁹

19.28. Hamdûn el-Kassâr: Bir Sonraki Bölüme Açılan Melâmetî Eşik.

Hamdûn el-Kassâr, Nîşâbur melâmet çevresinin merkezî isimlerinden biridir; ancak bu bölümde yalnız Horasan ağlarının ulaştığı eşiği gösterecek kadar ele alınacaktır. Ebû Tûrâb’la ilişkisi ve Ebû Hafs’la aynı şehir ortamını paylaşması, melâmetin bir anda ortaya çıkan bağımsız doktrin olmadığını; önceki zühd, çalışma, nefis ithamı ve şöhretten kaçış temalarının Nîşâbur’da daha belirgin bir programa dönüştüğünü düşündürür. Hamdûn’un görüşleri, kaynak problemi, öğrencileri ve sonraki ‘Kassâriyye’ nispeti Bölüm 20’de ayrıntılandırılacaktır. Burada onu tam teşekküllü tarikat kurucusu olarak geriye doğru tanımlamıyoruz.⁷⁴⁰

19.29. Melâmet İçindeki İki Ton: Hamdûn ile Ebû Hafs–Ebû Osman

Hattı. Melâmetîliği tek biçimli bir hareket saymamak gerekir. Sülemî’nin aktardığı malzeme ve modern tasnifler, Hamdûn çizgisinde nefsin sürekli ithamı ve manevî hallerin saklanmasıyla daha keskin; Ebû Hafs ve Ebû Osman hattında ise edep, hizmet ve eğitimin daha görünür olabildiği bir ton bulunduğunu düşündürür. Bu fark, aynı şehirde bile manevî programların tam özdeş olmadığını gösterir. Dolayısıyla ‘Melâmetî’ etiketi sabit üyelik listesi değil, ortak bazı ilkeler etrafında değişen vurguları kapsayan tarihsel bir akım adı olarak kullanılacaktır. Bölüm 20 bu iç çeşitliliği ayrıca haritalandıracaktır.⁷⁴¹

⁷³⁹Yazıcı, ‘Ebû Hafs el-Haddâd’. TDV maddesi Ebû Hafs’ın hacca giderken sekiz arkadaşıyla Bağdat’a uğradığını, Cüneyd’le görüştüğünü ve yaklaşık bir yıl kaldığını; Sülemî’nin onun fütüvvet fikirlerinin Bağdat sûfîlerince takdir edildiğini aktardığını belirtir.

⁷⁴⁰‘Melâmiyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi; ‘Hamdûn el-Kassâr’, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamdun-el-kassar> (erişim 19 Ağustos 2026). Hamdûn dosyası Bölüm 20’de genişletilecektir.

⁷⁴¹‘Melâmiyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi. Sülemî’nin aktardığı ilkelerin tek biçimli ve zorunlu bir tüzük sayılmaması; Hamdûn, Ebû Hafs ve Ebû Osman çizgileri arasındaki vurgu farkları için.

19.30. Ebû Osman el-Hîrî: Nîşâbur'da Süreklilik Üreten Şeyh. Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), Nîşâbur'da tasavvufun yayılmasına öncülük eden ve Melâmî görüşleriyle tanınan güçlü bir kuşak aktarıcısıdır. Rey'de başlayıp Bağdat hadis çevrelerine, Yahyâ b. Muâz'ın sohbetine, Şah el-Kirmânî'ye ve nihayet Ebû Hafs'a uzanan eğitim yolu, çoklu şeyhlik modelinin açık örneğidir. Daha sonra Nîşâbur'a yerleşmesi, sürekli seyahat eden ağın belirli bir şehirde kalıcı sohbet odağına dönüşmesini sağlar. Bu kalıcılık henüz tarikat kurumu değildir; fakat öğrencilerin tekrar tekrar başvurabildiği, hafıza ve öğretinin birikmesini sağlayan daha yoğun bir cemaat merkezi üretir.⁷⁴²

19.31. Yahyâ-Şah Kirmânî-Ebû Hafs: Çoklu Şeyhlik ve Eğitim Zinciri. Ebû Osman'ın kendi hayat anlatısı, bir müridin tek şeyhe kapanmak zorunda olmadığı erken modeli görünür kılar. Yahyâ b. Muâz'dan recâ, Şah el-Kirmânî'den başka bir manevî vurgu, Ebû Hafs'tan ise edep ve hizmet dili aldığı aktarılır. Bu çoğulluk, daha sonraki tarikatlarda görülen tek silsile merkezli aidiyetin erken döneme aynen uygulanamayacağını gösterir. Eğitim, farklı hocaların birbirini tamamlayan etkileriyle kurulabilir. Cemaatleşme açısından bu, 'üyelik'ten çok ilişki portföyüne benzeyen bir yapı üretir: kişi bir çevrenin mensubu olurken başka şehir ve şeyhlerle bağını kesmez; ağın gücü de bu çoklu bağlantılardan gelir.⁷⁴³

19.32. Seyahatten İkamete: Hîre Mahallesinde Yerleşik Sohbet. Ebû Osman'ın Nîşâbur'un Hîre mahallesine yerleşip uzun süre burada kalması, hareketli şeyh ağından yerleşik şehir çevresine geçiş açısından önemlidir. Mekânın sabitleşmesi, düzenli görüşme, öğrencilerin geri dönmesi, evlilik ve aile bağlarının oluşması ve bir sonraki kuşağın aynı şehirde yetişmesi için daha elverişli bir zemin yaratır. Yine de bu merkezi 'tekke' veya 'hankâh' diye adlandırmak için dönemin kaynaklarında açık kurumsal veri gerekir. Bu yüzden mekânı, düzenli sohbetin gerçekleştiği şehir içi odak olarak kaydediyoruz. Kurumsallaşma seviyesi yükselmiştir; fakat daha sonraki vakıflı tekke modeli henüz varsayılmayacaktır.⁷⁴⁴

⁷⁴²Erhan Yetik, 'Ebû Osman el-Hîrî', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-osman-el-biri> (erişim 19 Ağustos 2026).

⁷⁴³Yetik, 'Ebû Osman el-Hîrî'. Ebû Osman'ın Yahyâ b. Muâz, Şah el-Kirmânî ve Ebû Hafs'la arızık ilişkileri çoklu şeyhlik örneği olarak kullanılmıştır.

⁷⁴⁴Yetik, 'Ebû Osman el-Hîrî'; Karamustafa, *Sufizm: The Formative Period*. Hîre mahallesindeki yerleşiklik, standart tekke kurumu varsayılmadan şehir içi sohbet odağı olarak yorumlanmıştır.

19.33. Ebû Osman’ın Müridleri: Kuşak Aktarımının Kurumsal Eşiği. Ebû Osman’ın öğrencileri ve onun çevresinden yetişen isimler, Nîşâbur hafızasının sonraki yüzyıla taşınmasında belirleyici oldu. Özellikle öğrencisi İbn Nüceyd’in torunu Sülemî’nin daha sonra Melâmetiyye ve sûfî tabakatına ilişkin temel metinleri kaleme alması, sözlü-kişisel hafızanın yazılı bölgesel tarihe dönüşmesinin çarpıcı örneğidir. Burada iki farklı aktarım katmanı vardır: III/IX. yüzyıldaki gerçek sohbet ağları ve IV-V/X-XI. yüzyılda bu ağların tasnif edilip isimlendirilmesi. Eserimiz bu iki katmanı birleştirmeyecek; sonraki müellifin sınıflandırmasını erken çevrenin kendi kurumsal tüzüğü gibi göstermeyecektir.⁷⁴⁵

19.34. Bağdat–Horasan Çift Yönlü Etkileşimi. Bağdat ile Horasan arasındaki ilişki, ‘merkez öğretir, çevre öğrenir’ biçiminde tek yönlü değildi. Ebû Hafs’ın Bağdat’ta Cüneyd çevresiyle görüşmesi, Ebû Osman’ın Bağdat’ta hadis tahsili ve Cüneyd’le teması, Yahyâ b. Muâz’ın seyahatleri ve Horasanlı sûfîlerin Iraklı çevrelerle karşılaşmaları, karşılıklı dolaşımı gösterir. Aynı şekilde Bağdat’ın teknik tasavvuf dili Horasan’da bilinirken, Horasan’ın fütüvvet ve melâmet vurguları da Irak çevrelerinde yankı buldu. Bu sebeple iki ‘ekol’ arasındaki sınır duvar değil, seçici alışveriş hattıdır. Farklılıklar korunurken bağlantılar da görünür tutulmalıdır.⁷⁴⁶

19.35. ‘Sûfî’, ‘Melâmetî’, ‘Fetâ’: Kimlik Etiketlerini Sabitlememek. III/IX. yüzyıl kaynaklarında bugün kolayca birbirine eklediğimiz ‘sûfî’, ‘melâmetî’ ve ‘fetâ’ etiketleri her zaman aynı kapsamda kullanılmaz. Hargûşî gibi daha sonraki Nîşâburlu yazarlar Irak çevreleri için Sûfiyye, Horasan için Melâmetiyye ayrımı kurarken, başka kaynaklar aynı kişileri sûfî tabakatı içinde anlatır. Fütüvvet ise kimi zaman ahlâkî bir nitelik, kimi zaman belirli bir çevrenin övgü dili olarak görünür. Bu nedenle etiket, üyelik kartı gibi okunmayacak; kaynağın tarihi, kullanım bağlamı ve kişinin başka kimlikleriyle birlikte değerlendirilecektir. Terminoloji tarihsel morfolojinin yerine geçmemelidir.⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ Yetik, ‘Ebû Osman el-Hîrî’; ‘Melâmiyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism. Sülemî’nin İbn Nüceyd ailesi üzerinden Nîşâbur hafızasıyla bağı için*.

⁷⁴⁶ Yazıcı, ‘Ebû Hafs el-Haddâd’; Yetik, ‘Ebû Osman el-Hîrî’; Çift, ‘Yahyâ b. Muâz’; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁷⁴⁷ ‘Melâmiyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Alexander Knysb, *Islamic Mysticism: A Short History*. Tarihsel etiketlerin aynı dönemde ve sonraki tabakatlarda değişen kapsamı için.

19.36. Fütüvvet I: Ahlâkî Erdem ile Teşkilât Arasındaki Fark. Erken Horasan'da fütüvvet, Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Hafs ve Ebû Tûrâb gibi isimlerin çevresinde cömertlik, îsâr, kardeşin hakkını kendi nefesine tercih etme, misafirperverlik ve hizmet ahlâkıyla görünür olur. Bu evreyi daha sonraki fütüvvetnâmelerdeki derece, şed, merasim, meslek örgütü ve siyasî düzenlemelerle özdeşleştirmek yanlıştır. Cemaatleşme açısından fütüvvet henüz 'kurum' olmaktan çok ilişki normudur. Yine de bu norm önemlidir; çünkü bireysel erdemi topluluk içi davranış beklentisine çevirir ve sonraki yüzyıllarda örgütlenebilecek bir ahlâk repertuarı üretir. Bölüm 47'den itibaren kurumsal dönüşüm ayrıca izlenecektir.⁷⁴⁸

19.37. Fütüvvet II: Meslek Unvanı Lonca Üyeliği Değildir. Ebû Hafs'ın 'haddâd', Hamdûn'un 'kassâr' gibi meslek nispetleri taşıması, Horasan sûfilerinin şehir ekonomisiyle temasını gösterir; fakat bu isimlerden hareketle erken bir lonca teşkilâtı kurmak kaynakların taşıyabileceği ağırlığı aşar. Melâmetî çevrelerin el emeğini ve halka yük olmamayı önemsemesi, meslek ile manevî disiplin arasında anlamlı bir bağ kurabilir. Ancak kurumsal lonca, ortak sandık, zorunlu hiyerarşi veya mesleğe bağlı inisiyasyon gibi unsurlar ayrıca kanıtlanmalıdır. Bu ayrım, ileride Ahilik bölümünde erken Horasan fütüvvetini doğrudan Anadolu esnaf teşkilâtının aynısıymış gibi göstermemek için temel metodolojik emniyet noktasıdır.⁷⁴⁹

19.38. Ameli Gizlemek, Edebi Korumak: Kamusalılığın Horasan Modeli. Melâmet eğilimli Horasan çevrelerinde dindarlığın görünürlüğü başlı başına bir ahlâk problemidir. İbadet, keramet veya manevî hal üzerinden toplumsal üstünlük kazanma ihtimali, nefsin yeni bir pay elde etmesi olarak eleştirilir. Bu yüzden sıradan giyim, ameli gizleme, övgüden kaçınma ve kişinin kendi kusuruna yönelmesi önem kazanır. Fakat bu ilkeler toplumsal hayattan tümüyle çekilme anlamına gelmez; çalışma, hizmet ve sohbet devam eder. Cemaat böylece

⁷⁴⁸ 'Fütüvvet', TDV İslâm Ansiklopedisi; Kara, 'Ahmed b. Hadraveyh'; Yazıcı, 'Ebû Hafs el-Haddâd'; Demirci, 'Ebû Tûrâb en-Nahşebî'. Erken ahlâkî fütüvvet ile sonraki teşkilâtı kurumsal biçim ayrılmıştır.

⁷⁴⁹ 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi; 'Fütüvvet', TDV İslâm Ansiklopedisi. Meslek lakapları tarihsel temas göstergesi olmakla birlikte tek başına lonca üyeliğini kanıtlamaz.

paradoksal bir biçim alır: mensuplar birbirini tanıyan bir ahlâk ağı kurarken, grup kimliğini gösterişli sembollerle kamusal olarak teşhir etmeme eğilimi taşır.⁷⁵⁰

19.39. Üyelik: Biat ve Tüzükten Önce Sohbet, Hizmet ve Nispet. Horasan çevrelerinde standart bir giriş merasimi, yazılı üyelik kaydı veya bütün bölgeyi kapsayan tek biat sistemi tespit edilemiyor. Aidiyet daha çok bir şeyhin sohbetine devam etmek, hizmet etmek, ondan edep öğrenmek, başka müridlerle ilişki kurmak ve zamanla onun çevresine nispet edilmek üzerinden oluşur. Bu gevşek yapı, üyeliğin önemsiz olduğu anlamına gelmez; aksine sosyal bağların görünmez fakat etkili olduğu bir modeldir. Kişi birden fazla hocayla ilişki kurabildiği için iç ve dış sınırları daha geçirgendir. Bu özellik, Horasan çevrelerini tarikat öncesi C3-C4 aralığında değerlendirmemizin temel gerekçelerindendir.⁷⁵¹

19.40. Mekân: Ev, Dükkân, Mescid, Yol ve Şehir Mahallesi. Erken Horasan tasavvufunun mekânı tek bir kurum değildir. Şeyhin evi, dükkânı, mescid, yolculuk konakları, hac güzergâhı ve şehir mahalleleri farklı zamanlarda sohbetin taşıyıcısı olabilir. Ebû Hafs'ın zanaat kimliği, Ebû Osman'ın Nîşâbur'da yerleşmesi ve gezgin sûfilerin farklı merkezlerde konaklaması bu çoğulluğu gösterir. Dolayısıyla 'tekke öncesi' demek mekânsızlık demek değildir; aksine mekân repertuarı henüz tek bir mimarî kuruma sabitlenmemiştir. Cemaatleşme, geçici ve kalıcı mekânları birlikte kullanır. Bu esneklik, öğretinin coğrafi yayılmasına katkı verirken kurumsal denetimin düşük kalmasına da yol açar.⁷⁵²

19.41. Hadis, Fıkıh ve Tasavvuf Ağlarının Kesişmesi. Şakîk, Hâtim, Ebû Tûrâb ve Ebû Osman hakkında aktarılan bilgiler, tasavvuf çevrelerinin hadis ve fıkıh dünyasından yalıtılmış olmadığını gösterir. Aynı kişi bir hadis hocasından rivayet alabilir, bir fıkıh çevresinde eğitim görebilir ve başka bir şeyhin manevî sohbetine devam edebilir. Bu kesişim, 'ulema' ile 'sûfiler'i baştan beri iki kapalı sınıf gibi kurmanın sakıncasını ortaya koyar. Cemaatleşme bakımından bir ağın

⁷⁵⁰ 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi, özellikle Süleîmî ve Hargûşî üzerinden aktarılan amel gizleme, sıradan görünme, nefsin iddiasını kırma ve çalışma vurguları.

⁷⁵¹ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Knysb, *Islamic Mysticism: A Short History*; Yetik, 'Ebû Osman el-Hîrî'. Erken dönemde sohbet ve nispetin üyeliğten daha esnek işleyişi için.

⁷⁵² Yazıcı, 'Ebû Hafs el-Haddâd'; Yetik, 'Ebû Osman el-Hîrî'; Demirci, 'Ebû Tûrâb en-Nahşebî'. Mekân tipleri, kaynaklarda açık kurumsal adlandırma bulunmadıkça tekke/bankâh şeklinde geriye doğru isimlendirilmemiştir.

gücü bazen tam da bu çapraz bağlantılardan gelir: ilmi meşruiyet, şehir itibarı ve manevî karizma aynı kişide birleşebilir. Ayrışma kadar geçirgenlik de tarihsel veri olarak kaydedilmelidir.⁷⁵³

19.42. Kadınlar ve Kaynak Sessizliği: Fâtıma Örneğinin Sınırları. Fâtıma hakkında birkaç güçlü kayıt bulunmasına rağmen Horasan sûfî çevrelerindeki kadınların sayısı, sosyal tabakası, eğitim biçimi ve ağ içindeki gündelik rolleri konusunda kaynaklar erkekler kadar ayrıntılı değildir. Bu sessizliği ‘kadın yoktu’ biçiminde okumak da, boşlukları romantik bir eşitlik tablosuyla doldurmak da doğru değildir. Eserin envanterinde kadınlar ancak izlenebilen bağlantılarla kaydedilecek; eş, akraba, öğrenci, manevî danışman veya bağımsız zâhid gibi farklı roller birbirine indirgenmeyecektir. Fâtıma örneği bir istisna değilse bile, mevcut kaynakların görünür kıldığı sınırları aşmadan kullanılması gereken önemli bir veri noktasıdır.⁷⁵⁴

19.43. Devlet–Cemaat İlişkisi: Düşük Siyasallaşma, Değişken Temas. İncelenen Horasan sûfî çevrelerinde iktidarı ele geçirme, bağımsız egemenlik kurma veya sürekli siyasî muhalefet örgütlenme yönünde ortak bir program görülmez. Tâhirîler döneminin idarî ve ekonomik düzeni, Nîşâbur’daki kentsel yoğunlaşmanın arka planını oluşturur; Şakîk’in sınır savaşına katılması ise bireysel askerî dindarlık örneğidir. Buna karşılık dönemin yönetimleri Hâricî, Şîî ve başka dinî-siyasî hareketlerle aktif biçimde mücadele etmiştir. Sûfî ağların bu çatışma repertuarına otomatik olarak dahil edilmemesi gerekir. Genel kod D0-D2, siyasallaşma P0-P1 düzeyinde tutulacak; özel vakalar ayrıca kaydedilecektir.⁷⁵⁵

19.44. Komşu Dindarlıklar: Kerrâmiyye ile Aynı Bölgeyi Paylaşmak. Horasan ve özellikle Nîşâbur, sûfî çevrelerin yanı sıra çeşitli fikhî, kelâmî ve zühdî grupların rekabet ettiği bir alandı. Kerrâmiyye de bu geniş bölgesel dinî haritanın önemli aktörlerinden biriydi. Fakat aynı coğrafyayı paylaşmak, Yahyâ b. Muâz

⁷⁵³ Bolat, ‘Şakîk-ı Belbî’; Bilgin, ‘Hâtîm el-Esam’; Demirci, ‘Ebû Türrâb en-Nahşebî’; Yetik, ‘Ebû Osman el-Hîrî’. Hadis-fıkıh ve tasavvuf ağlarının keşifi için.

⁷⁵⁴ Kara, ‘Ahmed b. Hadraveyb’; ayrıca Süleimî’nin kadın sûfilere dair ayrı biyografik geleneği, erken tasavvuf kaynaklarında kadınların görünürlüğüne gösterir; mevcut bölüm Fâtıma hakkında doğrulanabilen kayıtların ötesinde örgütsel sonuç üretmez.

⁷⁵⁵ Bosworth, ‘Khorasan vi. History in the Taberid and Samanid Periods’; ‘Melâmiyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi. Tâbirîlerin dinî-siyasî hareketlere karşı politikası ile sûfî ağların düşük siyasallaşması birbirine karıştırılmamıştır.

veya Melâmetî çevreleri Kerrâmî saymayı gerektirmez; nitekim Yahyâ'nın Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisi olduğu yönündeki eski bir nispet modern incelemelerde reddedilmiştir. Bu başlıkta amaç mezhepler tarihine sapmak değil, sûfî cemaatleşmenin rakipsiz bir boşlukta değil, yoğun bir dinî pazar içinde gerçekleştiğini göstermektir. Komşuluk, özdeşlik değildir.⁷⁵⁶

19.45. Kaynak Tenkidi I: Sülemî'nin Nîşâbur Hafızası. Horasan ve Melâmetiyye hakkında en etkili kaynaklardan Sülemî (ö. 412/1021), incelediğimiz kişilerin çoğundan bir veya iki yüzyıl sonra yaşamış Nîşâburlu bir sûfî, muhaddis ve müelliftir. Onun avantajı yerel hafızaya, hoca zincirlerine ve önceki yazılı malzemeye yakınlığıdır; riski ise geçmiş kendi döneminin tasnifleri içinde düzenlemesidir. Sülemî'nin 'ilkeler' halinde aktardığı Melâmetî malzemesi, III/IX. yüzyılda bütün mensupların imzaladığı bir tüzük olarak okunamaz. Bu eser, Sülemî'yi vazgeçilmez bir kaynak olarak kullanacak; fakat onun sınıflandırmasını tarihsel aktörlerin öz tanımıyla eşitlemeyecektir.⁷⁵⁷

19.46. Kaynak Tenkidi II: Menkıbe Ağları ve Geriye Dönük Silsile. Horasan sûfilerinin biyografileri, Kuşeyrî, Hücvîrî, Attâr ve daha geç tabakat-menâkıb geleneğinde yoğun biçimde birbirine bağlanmıştır. Bu metinler öğretinin sonraki hafızasını anlamak için çok değerlidir; ancak her karşılaşma, keramet veya üstünlük diyalogu eşit tarihsel güvenilirlikte değildir. Özellikle bir şeyhin çok sayıda büyük isimle konuşturulması, sonraki geleneğin manevî soy ağacı kurma eğilimini yansıtabilir. Bu nedenle tarihsel temas ile muahhar silsile arasında ayırım yapılacaktır. 'A kişisi B'nin şeyhidir' hükmü, yalnız sonraki tarikat şeceresiyle değil, erken ve bağımsız kaynakların taşıdığı ölçüde kabul edilecektir.⁷⁵⁸

19.47. Horasan Tasavvuf Çevreleri — İç Karşılaştırma. Horasan'ın başlıca düğümleri yan yana getirildiğinde tek bir manevî tip değil, birbirine temas eden farklı yoğunluklar görülür. Belh hattında tevekkül ve zühed; gezgin Ebû Tûrâb

⁷⁵⁶ Çifti, 'Yahyâ b. Muâz'; 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi. Yahyâ'nın Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisi olduğuna dair nispetin reddi ve Nîşâbur'un çoğul dinî ortamı için.

⁷⁵⁷ 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi; Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism. Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyye'sinin temel kaynak niteliği ile tarihsel mesafesi birlikte değerlendirilmiştir.*

⁷⁵⁸ Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period. Kuşeyrî, Hücvîrî ve daha sonraki menâkıb/tabakat katmanlarını erken tarihsel temaslardan ayırma yöntemi için.*

çevresinde sohbet ve hareketlilik; Yahyâ'da vaaz ile kavramlaşma; Nişâbur'da Ebû Hafs ve Ebû Osman çevresinde fütüvvet, melâmet ve yerleşik eğitim belirginleşir. Aşağıdaki tablo bu farklılıkları 'tek ekol' varsaymadan karşılaştırır. Kodlar ahlâkî değerlendirme değil, örgütsel morfoloji işaretleridir ve her kişi için dönemsel olarak yeniden değerlendirilebilir.⁷⁵⁹

Düğüm/çevre	Cemaatleşme biçimi	Baskın vurgu	Devlet kodu	Kodu	Analitik not
Şakîk-ı Belhî çevresi	Zühhd ve manevî eğitim halkası	Tevekkül, fakr, nefis denetimi	D0-D2	C2-C3 / K0	Sınır savaşı şahsî katılım; tarikat değil
Hâtîm el-Esam hattı	Hoca-talebe ve bölgesel aktarım	Tevekkül, sükût, eğitim	D0-D1	C2-C3 / K0	Belh'ten Mâverâünnehir'e öğretim dolaşımı
Ahmed b. Hadraveyh çevresi	Çapraz sohbet ve fütüvvet ağı	İsâr, gizlilik, fütüvvet	D0-D1	C3 / K0-K1	Belh düğümü; Fâtıma kaydı kadın otoritesini görünür kılar
Ebû Tûrâb en-Nahşebi ağı	Gezgin şeyh-sohbet ağı	Zühhd, seyahat, fütüvvet	D0-D1	C3 / K0	Şehirler arası hareketli ağ merkezi
Bâyezîd-i Bistâmî çevresi	Karizmatik-menkıbevî etki ağı	Vecd, fenâ, şath	D0-D1	C2-C3 / K1	Biyografi sınırlı; muahhar menkıbe yoğun
Yahyâ b. Muâz çevresi	Vaaz ve kavramsal eğitim ağı	Recâ, makamlar, kalp	D0-D1	C3 / K0-K1	Yazılı/teorik pedagojinin güçlenmesi
Ebû Hafs el-Haddâd çevresi	Meslek + sohbet + fütüvvet	Edep, hizmet, isâr	D0-D2	C3-C4 / K0-K1	Nişâbur-Bagdat çift yönlü köprü
Ebû Osman el-Hîrî çevresi	Yerleşik şeyh-mürîd ağı	Edep, melâmet, kuşak aktarımı	D0-D2	C4 / K0-K1	Nişâbur'da süreklilik ve yazılı hafızaya geçiş

19.48. Horasan Tasavvuf Çevreleri — Devlet–Cemaat İlişkisi Dosyası.

Horasan örneğinde devlet ilişkisi çoğunlukla dolaylıdır: siyasî iktidar şehirlerin güvenliği, vergi düzeni, yollar ve idarî merkezler üzerinden cemaatleşmenin çevresini şekillendirir; sûfî çevreler ise doğrudan devlet kurumu haline gelmez. Tâhirîlerin Nişâbur'u merkezleştirmesi kentsel yoğunluğu artırmış, 259/873'teki Saffârî kırılması siyasî zemini değiştirmiştir. Buna karşılık incelediğimiz şeyhler arasında düzenli saray himayesi, resmî maaşlı tarikat teşkilâtı veya siyasî iktidarı devralma programı tespit edilemiyor. Aşağıdaki dosya çevresel devlet etkisi ile doğrudan cemaat-devlet bağıni özellikle ayırır.⁷⁶⁰

⁷⁵⁹ Bu iç karşılaştırma, Bölüm 19'da incelenen Şakîk, Hâtîm, Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Tûrâb, Bâyezîd, Yahyâ b. Muâz, Ebû Hafs, Hamdûn ve Ebû Osman verilerinin analitik özetidir; kodlar Bölüm 3'teki sınıflandırma sistemine göre kullanılmıştır.

⁷⁶⁰ Bosworth, 'Khorasan vi. History in the Taberid and Samanid Periods'; 'Nişâbur', TDV İslâm Ansiklopedisi; Bölüm 3'teki D0-D7 devlet ilişkisi kodları. Çevresel devlet etkisi ile doğrudan cemaat-devlet bağı ayrı sütunlarda değerlendirilmiştir.

Dönem/Aktör	İlişki biçimi	Kod	Cemaatleşme açısından sonuç
Erken Abbâsî Horasanı	Merkezî iktidar, sınır ve vergi düzeni üzerinden dolaylı çevre	D0-D1	Şehirler ve yollar ağı maddî zeminini oluşturur
Tâhirîler (205-259/821-873)	Abbâsîlere bağlı özerk eyalet hanedanı	D1-D2	Nîşâbur'un idarî ve ekonomik ağırlığı artar
Abdullah b. Tâhir dönemi	İdarî merkezin Merv'den Nîşâbur'a kayması	D1-D2	Nîşâbur'da ilmî ve dinî çevre yoğunlaşmasına elverişli şehir zemini
Şakîk-ı Belhî	Sınır savaşına şahsî katılım	D1-D2	Askerî dindarlık var; kurumsal siyasallaşma yok
Ebû Hafs–Ebû Osman çevreleri	Saray kurumu yerine şehir içi dinî-sosyal ağ	D0-D2	Devlet dışı karizma ve meslek/sohbet temelli otorite
259/873 Saffârî kırılması	Nîşâbur'un siyasî iktidar değiştirmesi	D2	Çevresel siyasal değişim; sûfî ağı devlet örgütüne dönüşmesi yok
Nîşâbur'un dinî rekabet alanı	Fikhî, kelâmî ve zühdî grupların kamusal rekabeti	D1-D2	Melâmetin görünürlük ve nefis eleştirisi dili şehir bağlamında keskinleşir

19.49. Horasan Tasavvuf Çevrelerinin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi.

Bölüm 2'de kurulan 20 boyutlu matris Horasan'a uygulandığında, Bağdat'a göre daha dağınık coğrafya fakat güçlü seyahat ağı; düşük standart üyelik fakat belirgin şeyh-sohbet otoritesi; yazılı ve sözlü manevî pedagojinin birlikte gelişmesi; meslek ve şehir hayatıyla yüksek temas; fütüvvet ve melâmet üzerinden kamusal görünürlüğü sınırlama eğilimi öne çıkar. Teknik dil vardır, fakat bu durum ezoterik inisiyasyon sistemi anlamına gelmez. Kurumsallaşma Belh zühd halkalarında düşük-orta, Nîşâbur'un Ebû Hafs–Ebû Osman hattında orta düzeye yaklaşır.⁷⁶¹

Boyut	Horasan Tasavvuf Çevreleri — Değerlendirme
1. Ortak aidiyet	Bölgesel manevî yakınlık; tek 'Horasan tarikatı' veya standart üyelik yok.
2. Otorite	Karizmatik şeyh, zühd itibarı, ilim ve sohbet tecrübesi.
3. Liderlik yoğunluğu	Orta; çok merkezli şehir ağı ve eşzamanlı çok sayıda şeyh.
4. Üyelik	Sohbet, hizmet, talebelik ve nispet; standart biat/tüzük yok.
5. Silsile	Gerçek hoca-talebe bağlantıları çoklu; muahhar uzun silsileler eleştirel kullanılacak.
6. Eğitim	Sohbet, vaaz, yolculuk, hizmet, nefis denetimi ve giderek yazılı pedagojiler.
7. Metin üretimi	Orta; Yahyâ ve sonraki Nîşâbur hafızasında kavramsal/yazılı yoğunluk artar.
8. Mekân	Ev, dükkân, mescid, mahalle, yol ve konak; standart tekke henüz zorunlu değil.
9. Ekonomi	Meslek ve kazanç görünür; el emeği özellikle melâmet-fütüvvet bağlamında değer kazanır.
10. Dayanışma	İsâr, misafirlik, hizmet, yol arkadaşlığı ve şeyh çevresinde karşılıklı destek.
11. Ritüel/Pratik	İbadet, zikir, riyâzet, sohbet; görünür pratikleri saklama eğilimi bazı Nîşâbur çevrelerinde güçlü.

⁷⁶¹ Bölüm 2'de kurulan 20 boyutlu karşılaştırma matrisi bu bölümde Horasan tasavvuf çevrelerine uygulanmıştır; değerlendirme Bölüm 19'un tarihsel verilerinin analitik özeti.

12. Duygu rejimi	Tevekkül ve havf yanında recâ, muhabbet ve vecd; bölgesel çeşitlilik yüksek.
13. Teknik dil	Orta-yüksek; makam, hâl, recâ, tevekkül, melâmet, fütüvvet ve vecd dili gelişir.
14. Kapalılık	K0-K1; amel ve iç hâli gizleme var, hiyerarşik ezoterik derece sistemi yok.
15. Siyasallaşma	P0-P1; iktidarı ele geçirme veya devletleşme programı yok.
16. Devlet ilişkisi	Çoğunlukla D0-D2; şehir ve hanedan bağlamı dolaylı, kurumsal himaye sınırlı/kanıtsız.
17. Şiddet	Cemaatin kurumsal şiddet repertuarı yok; Şakîk'in sınır savaşı şahsi örnektir.
18. Halefiyet	Çoklu hoca-talebe ve nispet; tek merkezli halefiyet sistemi henüz yok.
19. Coğrafi ağ	Çok yüksek; Belh, Nişâbur, Rey, Bistâm, Mâverâünnehir, Bağdat, Hicaz ve Şam arasında dolaşım.
20. Kurumsallaşma	Düşük-orta ile orta arasında; Nişâbur'daki Ebû Hafs–Ebû Osman hattında yoğunlaşır.

19.50. Ana Envanter İçin Horasan Alt Kayıtları. Ana envanterde ‘Horasan tasavvufu’ tek satır olarak tutulmayacaktır. En az Şakîk-ı Belhî çevresi, Hâtim el-Esam hattı, Ahmed b. Hadraveyh çevresi, Ebû Tûrâb ağ, Bâyezîd-i Bistâmî çevresi, Yahyâ b. Muâz çevresi, Ebû Hafs el-Haddâd çevresi, Ebû Osman el-Hîrî çevresi ve Melâmetî geçiş düğümü ayrı kayıtlar halinde izlenecektir. Her kayıt için şehir, dönem, hoca-talebe bağlantıları, dolaşım rotası, ekonomik/meslek zemini, kadınların görünürlüğü, fütüvvet-melâmet ilişkisi, devlet kodu ve kaynak güven derecesi ayrıca tutulacaktır. Böylece sonraki silsileler erken dönemin yerine geçmeyecektir.⁷⁶²

19.51. Sınıflandırma Kararı: Horasan Çevreleri Hangi Cemaat Tipidir? Genel Horasan çevresi C2-C4 aralığında sınıflandırılacaktır: Şakîk-Hâtim hattı zühd ve manevî eğitim halkası; Ahmed-Ebû Tûrâb hattı bölgesel sohbet ağ; Ebû Hafs-Ebû Osman Nişâbur çevresi ise tarikat öncesi daha yoğun şeyh-mürîd ağına yaklaşır. Kapalılık K0-K1’dir: iç hallerin saklanması ve seçici manevî dil bulunur, fakat hiyerarşik ezoterik derece sistemi yoktur. Siyasallaşma P0-P1, devlet ilişkisi çoğunlukla D0-D2’dir. Fütüvvet ahlâkî kurumsal fütüvvet teşkilâtı, Melâmetîlik de sonraki anlamıyla sabit bir tarikat sayılmayacaktır.⁷⁶³

19.52. Bölüm Sonucu: Zühd Ağından Melâmet ve Fütüvvete Açılan Yol. Horasan tasavvuf çevrelerinin tarihsel önemi, tek bir ‘Horasan tarikatı’ kurmalarında değil; zühd, tevekkül, seyahat, çoklu şeyhlik, şehir zanaatları, sohbet, fütüvvet ve nefsin görünür dindarlıkla övünmesine karşı melâmet tavrını

⁷⁶² Ana envanter alt kayıtları Bölüm 3’teki ‘birincil tür + ikincil nitelikler + dönem + devlet ilişkisi’ kuralına göre ayrıştırılmış; coğrafi üst etiketin tek bir cemaat kaydı haline gelmesi önlenmiştir.

⁷⁶³ C2-C4, K0-K1, P0-P1 ve D0-D2 kodları ablâkî değerlendirme değil tarihsel örgütlenme morfolojisi işaretleridir; bkz. Bölüm 3 — Araştırmanın Cemaat Sınıflandırması.

aynı bölgesel ağda farklı biçimlerde biriktirmelerindedir. Şakîk-Hâtîm çizgisindeki manevî eğitim, Ahmed ve Ebû Tûrâb'ın hareketli ağları, Yahyâ'nın kavramsal pedagojisi ve Ebû Hafs-Ebû Osman'ın Nîşâbur merkezli sürekliliği, tarikat öncesi cemaatleşmenin farklı katmanlarını gösterir. Sıradaki Bölüm 20, bu zeminden doğan Melâmetîliği bağımsız bir tarihsel dosya olarak inceleyecek; fütüvvetle ilişkisini de özdeşlik varsaymadan ayırtacaktır.⁷⁶⁴

BÖLÜM 20 — MELÂMETÎLİK

Nîşâbur'da Görünmeden Cemaatleşmek: Nefs İthamı, İhlâs, Fütüvvet ve Manevî Otoritenin Saklanması

20.1. Melâmetîliği Neden Ayrı Bir Cemaatleşme Dosyası Olarak İnceliyoruz? Melâmetîlik, erken tasavvuf tarihinin yalnızca bir 'ahlâk öğretisi' değil, görünür dindarlık, manevî otorite ve grup sınırı sorunlarını kendine özgü biçimde yeniden düzenleyen Nîşâbur merkezli bir çevresidir. Bu yüzden onu Horasan tasavvufunun birkaç kavramından biri olarak bırakmak, cemaatleşme bakımından asıl soruyu kaçıır: İnsanların manevî üstünlük göstergelerini özellikle saklaması, ayırt edici kıyafet ve kamusal ritüelden kaçınması, bir topluluğu görünmez mi kılar; yoksa tam tersine ortak bir ethos üzerinden güçlü bir ağ mı üretir? Bu bölüm, Melâmetîliği daha sonraki Bayramî-Melâmî veya Nûriyye gelenekleriyle özdeşleştirmeden, III/IX. yüzyıl sonu ile IV/X. yüzyıl başındaki ilk Nîşâbur çevresi üzerinde yoğunlaşacaktır.⁷⁶⁵

20.2. Kavramın Çekirdeği: Melâmet, Levh ve 'Kınayanın Kınaması'. Melâmet kelimesinin anlam alanı kınama, ayıplama ve kişinin kendi nefsinin sorgulaması etrafında şekillenir. Erken Melâmetî söylem, özellikle toplumun övgüsünden korunmak ile nefsin kendi amelinden pay çıkarmasını engellemek arasında bağ kurar. Mâide 5/54'te geçen 'kınayanın kınamasından korkmama' ifadesi sonraki kaynaklarda Melâmetî tavrın Kur'anî dayanaklarından biri olarak

⁷⁶⁴ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Alexander Knysb, *Islamic Mysticism: A Short History*; 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi. Horasan ağlarından Melâmetîliğe ve fütüvvet ahlâkına geçiş, kurumsal özdeşlik varsayılmadan değerlendirilmiştir.

⁷⁶⁵ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), özellikle Nîşâbur Melâmetiyye'sinin oluşumu ve Bağdat tasavvufuyla etkileşimi; DİA, 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 19 Ağustos 2026.

okunmuştur. Fakat hareketin adının doğrudan tek bir âyetten türediğini kesin tarihsel kuruluş olayı gibi sunmak doğru değildir. Bizim için önemli olan, ‘levm’in dışarıdan gelen toplumsal kınamadan daha geniş biçimde, insanın kendi manevî iddiasını sürekli denetleyen bir iç disiplin tekniğine dönüşmesidir.⁷⁶⁶

20.3. ‘Melâmetîlik’ Adı: Erken Akım mı, Sonraki Tasnif mi? Kaynakların dili tek tip değildir. Hargûşî, Irak’taki çevreyi Sûfiyye, Horasan’daki belirli Nîşâbur çizgisini Melâmetiyye diye ayıran bir tasnif sunar; Sülemî ise Melâmetî mirası daha geniş tasavvuf anlatısının içine yerleştirir. Bu nedenle ‘Melâmetîlik’ tarih boyunca değişmeden kalan kurumsal bir ad değildir. III/IX. yüzyıl kişilerini, daha sonra ortaya çıkan tarikat şemalarının kurucu üyeleri gibi listelemek yerine, kaynaklarda Melâmetî diye tanımlanan veya Melâmet ethosuyla güçlü biçimde ilişkilendirilen kişi ve ağlar ayrı ayrı izlenecektir. Adlandırmanın kendisi, cemaatin tarihinden bağımsız değil; hafızanın nasıl düzenlendiğini gösteren bir veridir.⁷⁶⁷

20.4. Kronolojik Sınır: III/IX. Yüzyıl Sonu–IV/X. Yüzyıl Başında Nîşâbur. İlk Melâmetî çevrenin en görünür kuşağı Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) ve Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) etrafında şekillenir. Bunların öncesinde Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Tûrâb en-Nahşebî, Yahyâ b. Muâz ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi Horasanlı zâhid ve sûfilerde Melâmetîliğe benzeyen temalar bulunabilir; fakat benzerlik, otomatik üyelik değildir. Bu bölümün kronolojisi böylece ‘kurucudan başlayan tarikat tarihi’ olarak değil, daha eski Horasan zühdünün Nîşâbur’da belirginleşen özel bir ahlâk ve otorite diline dönüşmesi olarak kurulacaktır.⁷⁶⁸

20.5. Coğrafi Merkez: Nîşâbur’un Şehir Ekolojisi. Nîşâbur, Melâmetîliği açıklamak için yalnız bir doğum yeri değildir; zanaat, ticaret, hadis ve fıkıh çevreleri, vaaz halkaları ve farklı dindarlık modellerinin yan yana bulunduğu yoğun bir şehir alanıdır. Melâmetîlerin ‘halk içinde halktan biri gibi’ görünmeye

⁷⁶⁶ Kır’ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/54; DİA, ‘Melâmiyye’. Âyetin Melâmetî söylemdeki kullanımı tarihsel adlandırmanın tek ve kesin kökeni olarak değil, sonraki açıklama çerçevesi olarak değerlendirilmiştir.

⁷⁶⁷ Ebû Sa’d el-Hargûşî, *Tebzîbü’l-esrâr*, nşr. Seyyid Muhammed Ali (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006); Christopher Melchert, ‘Khargûşî, Tabdîb al-asrâr’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73/1 (2010): 29-44; DİA, ‘Melâmiyye’.

⁷⁶⁸ DİA, ‘Melâmiyye’; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*. Ölüm tarihleri kaynak geleneğindeki yaygın tarihlerle verilmiş erken temsilci ile ‘Melâmetî eğilim’ ayrımı korunmuştur.

verdiği önem, şehir hayatının bu çoğul ortamında anlam kazanır. Ayrı kıyafet, sürekli inziva veya yalnız özel manevî mekâna dayanan bir aidiyet yerine pazar, meslek, mahalle ve gündelik ilişki içinde görünmezleşen bir dindarlık söz konusudur. Bu yapı, coğrafi kapanma değil; Nîşâbur'u merkez alırken Rey, Bağdat ve Horasan'ın başka şehirleriyle temas kurabilen bir ağ üretir.⁷⁶⁹

20.6. Kaynak I: Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyye'si. İlk Melâmetîler hakkında en etkili metinlerden biri, Nîşâburlu Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyye'sidir. Eser, Melâmetî ilkeleri kırk beş başlık etrafında derleyerek sonraki literatürün temel referanslarından biri olmuştur. Ancak bu başlıklar erken çevrenin yazılı tüzüğü, üyelik sözleşmesi veya herkes için zorunlu ortak kanunları değildir. Sülemî, yaklaşık bir asırlık sözlü ve metinsel hafızayı kendi tasavvuf anlayışı içinde sistemleştiren bir müelliftir. Bu nedenle Risâle'deki her ilke, 'Hamdûn'un cemaatinde uygulanmış kesin kural' diye değil, Melâmet mirasının IV/X.-V/XI. yüzyıl eşiğinde nasıl kodlandığını gösteren bir kaynak olarak kullanılacaktır.⁷⁷⁰

20.7. Kaynak II: Hargûşî'nin Tehzîbü'l-esrâr'ı ve Bağımsız Tanıklık. Hargûşî'nin Tehzîbü'l-esrâr'ı, Melâmet tarihi bakımından özellikle değerlidir; çünkü Nîşâbur geleneğine ilişkin malzemesi Sülemî'ye bağımlı tek hatlı bir anlatı kurmamızı engeller. Eserin Sülemî'nin Risâle'sinden daha önce yazılmış olabileceği yönündeki görüş, 'ilk kaynak' meselesini ayrıca önemli kılar. Hargûşî, Melâmetîleri çalışma, iç hâli gizleme, nefisle meşgul olma ve halk içinde ayırt edici görünümünden kaçınma gibi özelliklerle tasvir eder. Bununla birlikte onun Sûfiyye-Melâmetiyye karşılaştırması da kendi döneminin tasnifidir; III/IX. yüzyılın bütün Irak ve Horasan çevrelerinin kendilerini tam olarak bu iki kutupta tanımladığını varsaymayacağız.⁷⁷¹

20.8. Kaynak III: Kuşeyrî, Hücûvîrî, Herevî ve Attâr'ın Hafıza Katmanı. Kuşeyrî, Hücûvîrî, Herevî ve daha sonra Attâr, ilk Melâmetîlere dair çok sayıda

⁷⁶⁹ Christopher Melchert, 'Sufis and Competing Movements in Nishapur', *Iran* 39 (2001): 237-247; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; DLA, 'Melâmiyye'.

⁷⁷⁰ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, nşr. Ebû'l-Alâ Afîfî (Kabire, 1945), 86-120; DLA, 'Melâmiyye'. Kırk beş ilkenin Sülemî'nin sistemleştirmesi olduğu ve bağlayıcı bir 'tüzük' sayılmaması gerektiği özellikle belirtilmiştir.

⁷⁷¹ Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*; Melchert, 'Khargûshî, *Tahdîb al-asrâr*', 29-44; DLA, 'Melâmiyye'. *Tehzîb*'in *Risâletü'l-Melâmetiyye*'den önce kaleme alınmış olabileceği modern literatürde tartışılmıştır.

söz, menkıbe ve ilişki kaydı aktarır. Bu malzeme olmadan Hamdûn, Ebû Hafs ve Ebû Osman'ın etkisini izlemek güçleşir; fakat zaman mesafesi büyüdükçe tarihsel olay, öğretici menkıbe ve tasavvufî soy anlatısı birbirine yaklaşır. Özellikle sonradan kurulmuş silsilelerin, idealize edilmiş şeyh-mürîd diyaloglarının ve dramatik keramet karşıtı hikâyelerin erken dönemin çıplak tutanağı gibi kullanılmaması gerekir. Bu eserler, hem geçmişe ilişkin veri hem de sonraki sûfî toplumun Melâmetîliği nasıl hatırladığının belgesidir.⁷⁷²

20.9. Sülemî'nin Konumu: Tarihçi, Mirasçı ve Sentez Kurucusu.

Sülemî'nin Melâmetî çevreyle ilişkisi yalnız dışarıdan bilgi toplayan bir tarihçinin ilişkisi değildir. Ailesel ve hoca-talebe bağlantıları onu Ebû Osman el-Hîrî'nin çevresine bağlayan Nîşâbur hafızasının içindedir. Bu yakınlık, verdiği bilgilerin değerini yükseltirken aynı zamanda tarafsız bir envanter yazarı olmadığı gerçeğini de görünür kılar. Modern araştırmalarda Sülemî'nin Nîşâbur şeyhlerini tasavvufun seçkin bir tabakası olarak konumlandığı ve Melâmetîleri ahlâk dışılık suçlamalarından korumaya çalıştığı vurgulanır. Dolayısıyla metnin savunmacı ve bütünleştirici amacı, aktardığı sözlerden ayrı tutulmadan okunacaktır.⁷⁷³

20.10. Hamdûn el-Kassâr: 'Kurucu' Etiketini Nasıl Kullanmalıyız?

Hamdûn el-Kassâr, Melâmet adıyla en güçlü biçimde özdeşleşen erken Nîşâbur şeyhidir. Sülemî'nin tabakatında ona nispet edilen 'Melâmet ondan yayıldı' anlamındaki ifade, sonraki yüzyıllarda Hamdûn'un kurucu pîr gibi görülmesinde etkili olmuştur. Fakat bir düşüncenin belirgin temsilcisi olmakla üyeliği, erkânı ve halifelik düzeni tanımlanmış bir tarikat kurmak aynı şey değildir. Bu eser Hamdûn'u 'ilk Melâmet tarikatının kurucusu' olarak değil, nefis ithamı ve görünür dindarlığa karşı ihtiyatı en keskin biçimde temsil eden, çevresinde öğrenciler ve benzer ethos üreten ana düğüm olarak kaydedecektir.⁷⁷⁴

⁷⁷² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*; Hücvîrî, *Keşfü'l-mabûb*; Herevî, *Tabakât*; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*; Jawid A. Mojaaddi, *The Biographical Tradition in Sufism* (Richmond: Curzon, 2001).

⁷⁷³ Sara Svirî, 'Hakim Tirmidî and the Malâmâtî Movement in Early Sufism', in *The Heritage of Sufism*, vol. I, ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999), 583-613; DİA, 'Melâmîyye', Sülemî'nin tarih yazım amacı hakkındaki kaynak-tenkidi özeti.

⁷⁷⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, Hamdûn el-Kassâr maddesi; DİA, 'Melâmîyye'. 'Melâmet ondan yayıldı' kaydı kurucu tarikat iddiasından ayrıştırılmıştır.

20.11. Hamdûn'un Sert Çizgisi: Nefsin Her Kazancından Şüphe.

Hamdûn'a atfedilen sözlerde manevî hayatın merkezindeki tehlike yalnız günah değildir; kişinin ibadet, bilgi, zühd veya halkın takdiri üzerinden kendisine bir üstünlük payı çıkarmasıdır. Bu sebeple iyi amelin yapılması kadar, o amelin benlik tarafından sahiplenilmemesi de önem kazanır. Melâmet burada pasif bir 'kendini kötüleme' psikolojisi değil, nefsin dindarlığı statü sermayesine dönüştürmesini engelleyen sürekli denetimdir. Hamdûn çizgisinin sertliği, sonraki kaynaklarda Ebû Hafs ve Ebû Osman'ın daha pedagojik ve dengeli yaklaşımlarıyla karşılaştırıldığında daha belirgin görünür.⁷⁷⁵

20.12. Nefs İthamı: Günahkârlık İlanı Değil İç Denetim.

'Nefsi itham etmek' ifadesi kolayca yanlış anlaşılabilir. İlk Melâmetî söylemde amaç, kişinin kendisini zorunlu olarak ahlâken değersiz ilan etmesi değil; nefsin itaatte bile riya, ucb, şöhrat ve hak iddiası üretebileceğini varsayarak kendine tanınan manevî krediye kuşkuyla yaklaşmasıdır. Böylece denetim dış otoriteden tamamen kopmaz, fakat kişinin iç dünyasına taşınır. Cemaatleşme açısından bu, gözle görünür disiplin cezasından farklı bir mekanizma üretir: Mensup, başkalarının kendisini kutsamasından önce kendi manevî iddiasını bozmakla yükümlüdür. Bu iç denetim güçlü bir ortak ethos oluşturabilir, fakat standart üyelik prosedürü oluşturmaz.⁷⁷⁶

20.13. Riya, Ucb ve İddiâ: Görünür Dindarlığın Üç Riski.

Melâmetî dilde riya, ibadetin başkasının bakışına açılması; ucb, kişinin kendi amelinin beğenmesi; iddiâ ise kendisine ait olmayan manevî mertebeyi sahiplenmesi gibi birbirine bağlı risk alanlarıdır. Bu üçlü, Melâmetîliğin neden kıyafet, keramet, vecd gösterisi ve özel dinî statü konusunda ihtiyatlı olduğunu açıklayan anahtar kavramlardır. Halkın övgüsü yalnız dışsal bir tehlike değildir; bireyin kendisi hakkındaki inancını değiştirdiği için içsel bir cemaat sorunu haline gelir. Bu nedenle sosyal görünürlük ile manevî otorite arasındaki bağ bilinçli olarak zayıflatılmaya çalışılır.⁷⁷⁷

⁷⁷⁵ Süleimî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Sviri, 'Hakim Tirmidî and the Malâmatî Movement', 583-613.

⁷⁷⁶ Süleimî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*; DİA, 'Melâmetiyye', özellikle riya, ucb, şöhrat ve nefsin her bâlde itham edilmesi ilkelerine dair özet.

⁷⁷⁷ Süleimî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*; Hargîşî, *Tebzîbü'l-esrâr*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

20.14. İhlâs: Görünmezliğin Pozitif Hedefi. Melâmetî pratiği yalnız ‘saklamak’ fiili üzerinden anlatılırsa hareket negatif bir program gibi görünür. Oysa saklamanın pozitif amacı ihlâstır: amelin insanlardan takdir, mevki veya kutsallık beklentisiyle değil Allah için yapılması. Bu nedenle görünmezlik başlı başına kutsal bir gösteriye dönüşmemelidir; kişi ‘ben amellerini gizleyen seçkinim’ dediği anda gizlilik de yeni bir iddiaya dönüşebilir. Melâmetî paradoksun merkezinde bu vardır: Nefsin dindarlığı sahiplenmesini engellemek için uygulanan teknikler de nefsin yeni bir üstünlük kimliği üretmesine elverişlidir. Sürekli levin ve iç muhasebenin gerekli görülmesi bu döngüyü kırma arayışıdır.⁷⁷⁸

20.15. Ameli Gizlemek: Güvenlik Gizliliği Değil Manevî Görünürlük Kontrolü. Melâmetîlerin ibadet ve manevî hâlleri gizlemesi, ileride ele alacağımız bâtinî dâvet ağlarındaki örgütsel gizlilikle aynı kategoriye konamaz. Burada saklanan şey çoğu durumda öğretinin dereceli sırları, hücre yapısı veya üye listesi değil; kişinin ibadetinin ve manevî statüsünün başkalarının hayranlığını üretme kapasitesidir. Dolayısıyla kapalılık kodu K1 düzeyindedir: seçici ve gizleyici manevî pratik vardır, fakat K3–K4 düzeyinde derecelendirilmiş ezoterik bilgi sistemi için kanıt yoktur. Bu ayırım, eserin ilerleyen bölümlerinde gerçek inisiyatif yapıları geldiğimizde kavramsal karışıklığı önleyecektir.⁷⁷⁹

20.16. ‘Şerri Açığa Vurmak’ Meselesi: Antinomizm Üretmemek. Hargûşî’nin Melâmetîleri tasvir ederken kullandığı ‘hayrı gizleme, şerri açığa vurma’ formülü, sonraki literatürde Melâmetîlerin bilinçli biçimde günah işleyip toplumun kınamasını aradığı şeklinde genelleştirilmeye elverişlidir. İlk Nişâbur çevresi için böyle bir hüküm fazla geniştir. Erken kaynakların ana vurgusu emir–nehiy sınırlarını terk etmekten çok, ibadeti gösteriştan korumak ve kişinin kusurunu perdeleyerek sahte velilik üretmemektir. Daha sonraki Kalendarî ve rindî pratiklerle ilk Melâmetî ethos arasındaki benzerlikler ayrıca incelenebilir;

⁷⁷⁸ Süleimî, Risâletü’l-Melâmetiyye; Sviri, ‘Hakim Tirmidî and the Malâmati Movement’, 583-613. İhlâs ve manevî iddia arasındaki gerilim kaynakların ortak temasından analitik olarak çıkarılmıştır.

⁷⁷⁹ DİA, ‘Melâmiyye’, Bölüm 3’te kurulan K0-K4 kapalılık cetveli. Amel/bâl gizliliği ile derecelendirilmiş ezoterik öğretinin ayırımı bu eserin sınıflandırma standardıdır.

fakat bunlar geriye doğru ilk Melâmetîlere ‘şeriat ihlâli yöntemi’ olarak taşınmayacaktır.⁷⁸⁰

20.17. Şeriat ve Edep: Melâmet ‘Kural Karşıtlığı’ Değildir. İlk Melâmetîlerin ayırt edici tarafı, dinî yükümlülükleri terk etmekten ziyade bu yükümlülüklerin sosyal teşirini reddetmeleridir. Sülemî’nin derlediği ilkelerde emir ve nehiy sınırlarını gözetme, hakkı başkasına verme, nefsin payını küçültme ve insanlardan hizmet beklememe gibi güçlü ahlâkî vurgular vardır. Ebû Hafs’ın edebe verdiği önem de bu çizgiyi destekler. Bu sebeple ‘Melâmet = toplum normunu bozmak’ formülü ilk dönem için doğru değildir. Daha isabetli ifade, ‘normatif dindarlığı statü gösterisine dönüştürmemek’tir.⁷⁸¹

20.18. Ebû Hafs el-Haddâd: Zanaat, Edep ve Şehir İçinde Manevî Otorite. Ebû Hafs el-Haddâd, Nişâbur Melâmet çevresinde Hamdûn’dan farklı bir yoğunluk oluşturur. ‘Haddâd’ nisbesi onu zanaat dünyasıyla ilişkilendirir; fakat tek başına örgütlü esnaf fütüvvetine üyeliğin belgesi değildir. Kaynaklarda helâl rızık, sünnete bağlılık, edep, hizmet ve fütüvvetle ilgili sözleri öne çıkar. Böylece Melâmetî ahlâk, şehir ekonomisinden çekilmek yerine gündelik emek içinde yaşanabilecek bir manevî disiplin olarak görünür. Cemaatleşme bakımından Ebû Hafs, dükkân ve şehir hayatı ile sohbet çevresini birbirinden koparmayan bir otorite modelini temsil eder.⁷⁸²

20.19. Ebû Hafs’ın Pedagojisi: Başlangıçta Görünür Amel, Sonra İçselleşme. Ebû Hafs’a nispet edilen yaklaşım, Hamdûn’un sert gizleme ilkesini tek Melâmetî standardı haline getiremeyeceğimizi gösterir. Kaynak geleneğine göre o, yola yeni girenlerin amel ve mücâhedeye alışmaları için iyiliklerinin başlangıçta görünür olmasına daha müsamahalı yaklaşabilmiştir. Bu, eğitimde aşama fikrine işaret eder: Görünürlüğün riski kabul edilir, fakat henüz iç disiplin oluşmamış kişiye doğrudan ‘amelini yok say’ demek pedagojik bakımdan zararlı

⁷⁸⁰ Hargûşî, *Tehzîbü’l-esrâr*; DİA, ‘Melâmiyye’. ‘Hayrı gizleme/şerri açığa vurma’ ifadesi erken Melâmetîliğin sistematik günâh işleme programı olarak genelleştirilmemiştir.

⁷⁸¹ Sülemî, *Risâletü’l-Melâmetiyye*; DİA, ‘Melâmiyye’; Tahsin Yazıcı, ‘Ebû Hafs el-Haddâd’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 19 Ağustos 2026.

⁷⁸² Tahsin Yazıcı, ‘Ebû Hafs el-Haddâd’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Sülemî, *Tabakâtü’s-süfiyye*, 115-122; DİA, ‘Melâmiyye’.

olabilir. Dolayısıyla ilk Melâmet çevresi tek bir teknik reçeteden ziyade ortak nefis eleştirisi içinde farklı eğitim stratejileri barındırır.⁷⁸³

20.20. Ebû Hafs'ın Bağdat Yolculuğu: İki Bölgesel Dilin Karşılaşması.

Ebû Hafs'ın hac yolculuğu sırasında Bağdat'ta Cüneyd ve çevresiyle görüşmesi, Horasan–Bağdat ilişkisinin somut düğümlerinden biridir. Sonraki kaynaklar, onun fütüvvet ve edep anlayışının Bağdat sûfileri üzerinde iz bıraktığını aktarır. Bu temasın önemi, 'Bağdat tasavvufu Horasan'a yayıldı' şeklindeki tek yönlü modelin yetersizliğini göstermesidir. Nîşâbur'dan gelen bir şeyh Bağdat'ta kendi kavram ve pratikleriyle tanınabilir; aynı zamanda Bağdat çevresinin terminolojisinden etkilenebilir. Bu karşılıklık, iki çevrenin daha sonra ortak 'tasavvuf' hafızasında kaynaşmasının sosyal altyapısını oluşturur.⁷⁸⁴

20.21. Ebû Osman el-Hîrî: Çoklu Şeyhlikten Nîşâbur'da Sürekliliğe.

Ebû Osman el-Hîrî'nin biyografisi erken sûfî ağların çoklu şeyhlik niteliğini açık biçimde gösterir. Rey, Bağdat ve Horasan bağlantıları; Yahyâ b. Muâz, Şah Şücâ'-ı Kirmânî ve özellikle Ebû Hafs'la ilişkisi tek çizgili bir silsileden daha karmaşık bir eğitim coğrafyasına işaret eder. Daha sonra Nîşâbur'a yerleşmesi ve çevresinde öğrenciler yetiştirmesi ise hareketli öğrenme ağının şehirde daha kalıcı bir öğretim düğüme dönüşmesidir. Bu süreklilik, onun öğrencileri üzerinden İbn Nüceyd ve Süleimî'ye uzanan hafıza zincirinin kurulmasını mümkün kılmıştır.⁷⁸⁵

20.22. Ebû Osman'ın Orta Yolu: Ameli Yapmak, Kusurunu Görmek.

Ebû Osman'a nispet edilen 'ibadet edin, fakat ibadetteki kusuru da görün' yaklaşımı Melâmetî nefis eleştirisini pedagojik bir dengeye dönüştürür. Burada amel terk edilmez; aksine yapılır, fakat kişi onu kusursuz ve kendisine ait bir üstünlük sermayesi saymaz. Iraklı bazı sûfîlerin bu tavra yönelttiği eleştiri, iki bölgesel manevî dil arasındaki farkı görünür kılar: Bir tarafta tevhid tecrübesinde Hakk'tan başkasını görmeme vurgusu, diğer tarafta nefsin en ince payını bile

⁷⁸³ DİA, 'Melâmiyye', *Ebû Hafs'ın başlangıç seviyesindekilere görünür amel konusunda tanıdığı pedagojik esneklik*; Süleimî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*.

⁷⁸⁴ Tahsin Yazıcı, 'Ebû Hafs el-Haddâd'; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Sara Sviri, 'The Early Mystical Schools of Baghdad and Nîşâbur: In Search of Ibn Munâzil', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005): 450-482.

⁷⁸⁵ Erhan Yetik, 'Ebû Osman el-Hîrî', TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 19 Ağustos 2026; Süleimî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 170-175; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

izleme ısrarı. Bu tartışma mezhepsel ayrılıktan ziyade tasavvufî pedagojinin odak farkıdır.⁷⁸⁶

20.23. Ebû Osman ve Semâ: ‘Melâmetîler Semâya Karşıydı’ Genellemesinin Sınırı. Hargûşî’nin Melâmetîler ile Sûfîyye arasında kurduğu karşılaştırmada vecd, raks ve semâ konusunda mesafe öne çıkar. Buna rağmen Ebû Osman’ın semâi kabul ettiğine dair kayıtlar, bu tutumun bütün Nîşâbur çevresinde aynı olmadığını gösterir. Erken cemaatleri tek bir ilke listesinden okumamanın önemi burada ortaya çıkar. Melâmetîliğin esas kaygısı, semân biçiminden ziyade manevî hâlin toplumsal gösteriye dönüşmesi olabilir; fakat kişiler arasında pratik farklılıklar vardır. Bu nedenle ‘semâ karşıtlığı’ zorunlu üyelik kriteri olarak kodlanmayacaktır.⁷⁸⁷

20.24. Üç Ana Çizgi: Hamdûn, Ebû Hafs ve Ebû Osman Arasındaki Fark. İlk Melâmetî çevre tek liderli bir yapı olsaydı, Hamdûn, Ebû Hafs ve Ebû Osman’ın vurgularındaki farkları sapma gibi okumamız gerekirdi. Oysa kaynaklar daha gevşek bir ağ modelini destekler. Hamdûn nefsin her türlü manevî kazancına karşı en sert şüpheyi temsil eder; Ebû Hafs edep, hizmet ve fütüvveti daha görünür bir pedagojik çerçeveye yerleştirir; Ebû Osman ise yoğun nefis denetimini yerleşik öğretim ve çoklu hoca mirasıyla birleştirir. Ortak payda, statü arayışına güvensizlik ve ihlâs idealidir; uygulama biçimi tek değildir.⁷⁸⁸

20.25. İbn Münâzil ve Çevre Sınırları: Kim Melâmetî Sayılacak? Nîşâbur’un erken mistik tarihini çalışan modern araştırmalar, İbn Münâzil gibi isimlerin Bağdat ve Nîşâbur tasniflerinin kesişiminde kaldığını göstermiştir. Bu tür vakalar, ‘Melâmetîler listesi’ hazırlarken sonradan kurulmuş kimlik sınırlarının geçmişe taşınmaması gerektiğini hatırlatır. Bir kişinin nefis eleştirisi, ameli gizleme veya şöhretten kaçış söylemi kullanması onu otomatik olarak belirli bir cemaatin kayıtlı mensubu yapmaz. Ana envanterde ‘çekirdek temsilci’, ‘yakın

⁷⁸⁶ Erban Yetik, ‘Ebû Osman el-Hirî’; Sviri, ‘The Early Mystical Schools of Baghdad and Nîşâpûr’, 450-482.

⁷⁸⁷ Erban Yetik, ‘Ebû Osman el-Hirî’; DİA, ‘Melâmiyye’; Sviri, ‘Hakim Tirmidî and the Malâmatî Movement’, 583-613. Semâ konusunda iç çelişkilik korunmuştur.

⁷⁸⁸ DİA, ‘Melâmiyye’, Hamdûn ile Ebû Hafs-Ebû Osman çizgileri arasındaki vurgu farkı; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

çevre', 'tematik yakınlık' ve 'sonraki kaynaklarda Melâmetî diye sınıflandırılan' gibi farklı güven düzeyleri kullanılacaktır.⁷⁸⁹

20.26. İbn Nüceyd ve Kuşak Aktarımı: Hafızanın Kurumsallaşması. Ebû Osman'dan sonraki kuşağın önemi, Melâmetîliğin yalnız sözlü hatıra olarak dağılmasını engellemesidir. Ebû Osman'ın öğrencisi İbn Nüceyd'in Sülemî ailesiyle bağı, erken Nîşâbur çevresinden V/XI. yüzyılın yazılı tasavvuf kültürüne geçişte belirleyici bir köprü oluşturur. Bu zincir 'tarikat silsilesi' anlamında tek merkezli halefiyet değildir; fakat kişiler, aile ve öğrencilik bağları üzerinden hafızanın korunmasını sağlar. Cemaatleşmenin sürekliliği bazen resmî kurumdan değil, güvenilir aktarıcılarının birbiriyle kesişen ilişkilerinden doğar.⁷⁹⁰

20.27. Meslek Nispetleri: Kassâr, Haddâd ve Haccâm Bize Ne Söyler? Hamdûn'un 'kassâr', Ebû Hafs'ın 'haddâd' gibi zanaat bildiren nispetleri, Melâmetî çevrenin şehir ekonomisiyle temasını gösteren önemli işaretlerdir. Ancak meslek unvanı ile örgütlü lonca veya fütüvvet teşkilâtı üyeliği aynı şey değildir. Erken dönemde zanaatla geçinmek, dilenme veya manevî statü üzerinden ekonomik ayrıcalık üretmeme idealini destekleyebilir. Bu veriler sosyal taban hakkında ipucu verir; fakat bütün Melâmetîlerin aynı meslek sınıfından geldiğini veya kapalı esnaf teşkilâtına bağlı olduğunu kanıtlamaz. Ekonomik ağ konusunda 'muhtemel şehirli emek ve zanaat yakınlığı' ile 'kurumsal meslek örgütü' ayrılacaktır.⁷⁹¹

20.28. Kesb ve Helâl Rızık: Ekonomik Bağımsızlığın Manevî İşlevi. Melâmetîlerin kendi emekleriyle geçinmeye verdiği değer, ekonomik tercihin ötesinde bir otorite meselesidir. Geçimini halkın bağışına, hükümdarın ihsanına veya 'veli' imajının sağladığı ayrıcalığa bağlamamak, manevî itibarın maddî karşılığını sınırlandırabilir. Hargûşî'nin Sûfiyye ile Melâmetiyye arasında çizdiği kesb farkı muhtemelen ideal-tipik ve polemik yönü bulunan bir karşılaştırmadır; bütün Bağdat sûfilerinin çalışmayı bıraktığı anlamına gelmez. Bununla birlikte

⁷⁸⁹ Svirî, 'The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishâpûr: In Search of Ibn Munâzil', 450-482. Kimlik etiketlerinin muabhar sınıflandırmayla sertleştirilmemesi gerektiği için ayrıca bkz. Bölüm 5'in kolektif özne ve kaynak tenkidi ilkeleri.

⁷⁹⁰ DİA, 'Melâmiyye'; Erhan Yetik, 'Ebû Osman el-Hîrî'; DİA, 'Sülemî, Muhammed b. Hüseyin', TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 19 Ağustos 2026.

⁷⁹¹ DİA, 'Melâmiyye'; Svirî, 'Hakîm Tirmidbî and the Malâmâtî Movement', 583-613. Meslek nispetlerinden doğrudan lonca üyeliği çıkarılmaması modern tartışmanın önemli uyarılarından.

Nişâbur Melâmet geleneğinde helâl rızık ve gündelik emek, cemaatin görünmezlik ethosuyla güçlü biçimde uyumludur.⁷⁹²

20.29. Kıyafet: ‘Üniformasız Cemaat’ Paradoksu. Birçok dinî topluluk aidiyeti görünür kılmak için kıyafet, saç, başlık veya başka semboller üretir. İlk Melâmetî ethos bunun ters yönünde işler: Mensubun halktan ayrılmasını sağlayacak özel görünüşe mesafe konur. Bu durum ‘cemaat yok’ anlamına gelmez; ortak normun bizzat ayırt edici işareten kaçınmak olması mümkündür. Böylece Melâmetîlik, sembolik sınırı dış görünüşte değil, görünür olmama tercihini paylaşan ahlâkî dilde kurar. Sosyolojik açıdan bu, aidiyetin üniforma ve kamusal ritüel olmadan da üretilebildiğini gösteren önemli bir tarihsel örnektir.⁷⁹³

20.30. Halk İçinde Görünmezlik: Gizli Örgüt Değil Sosyal Kamufraj. Melâmetîlerin çarşı, pazar ve mahalle hayatında diğer insanlardan biri gibi görünmesi, modern ‘gizli örgüt’ kavramıyla açıklanmamalıdır. Üyelerin kimliğini güvenlik amacıyla saklayan hücresel yapı, kod adları veya dereceli haberleşme sistemi hakkında kanıt yoktur. Görünmezlik daha çok manevî farklılığın sosyal ayrıcalığa dönüşmesini önlemeye yönelik kamufrajdır. Kişi gündelik toplumdan çekilmez; tam tersine onun içinde kalır, fakat iç hâlini statü göstergesi yapmamaya çalışır. Bu sebeple Melâmetî model, kapalılık ile toplumsal entegrasyonun aynı anda bulunabileceğini gösterir.⁷⁹⁴

20.31. Üyelik: Biat, Yemin ve Standart İnisiyasyon Var mıydı? İlk Nişâbur Melâmetî çevresi için bütün mensupların geçtiği standart biat, yemin, hırka giyme, derece atlama veya yazılı kabul merasimi tespit edilemiyor. Kaynaklar daha çok sohbet, hoca-talebe yakınlığı, hizmet, ortak ahlâk ve kişisel örneklik üzerinden bağlantı kurar. Bu nedenle Melâmetîliği K3 düzeyinde inisiyatik sistem veya C4 anlamında tamamlanmış tarikat olarak sınıflandırmak erken olur. Aidiyet gerçek fakat geçirgendir; aynı kişi hadis, fıkıh, zanaat ve farklı sûfi hoca

⁷⁹² Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*; Tabsin Yazıcı, ‘Ebû Hafî el-Haddâd’; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*. Hargûşî’nin Sıfıyye-Melâmetiyye karşılaştırması ideal-tipik ve dönemsel bir tasnif olarak kullanılmıştır.

⁷⁹³ DLA, ‘Melâmiyye’; Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*. Ayırt edici kıyafetten kaçınma, ilk Melâmetî ethosun en sık kaydedilen sosyal özelliklerinden biridir.

⁷⁹⁴ Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*; DLA, ‘Melâmiyye’; Bölüm 3, K0-K4 kapalılık kodu. ‘Sosyal kamufraj’ burada analitik terimdir, tariht aktörlerin kendi örgüt adı değildir.

ağlarının parçası olabilir. Çoklu aidiyet burada istisna değil, erken tasavvufun normal sosyal biçimlerinden biridir.⁷⁹⁵

20.32. Otorite: Pîr Kültünden Önce Öğretici Şeyh. Melâmet çevresinde Hamdûn, Ebû Hafs ve Ebû Osman yüksek manevî itibara sahip olsalar da sonraki tarikatlardaki merkezî pîr, resmî halife ağı ve kurumsal itaate dayalı otorite modeli henüz tamamlanmış değildir. Melchert'in Hargûşî üzerinden yaptığı tespit, IV/X.–V/XI. yüzyıl eşiğinde bile 'öğretici şeyh' ile daha sonraki yoğun 'terbiye şeyhi' modelini ayırmanın önemini gösterir. Erken otorite daha çok söz, örneklik, sohbet ve kişisel itibarın birleşimidir. Bu durum liderliğin güçlü olmadığı anlamına gelmez; gücün bürokratikleşmediği anlamına gelir.⁷⁹⁶

20.33. Mekân: Dükkân, Ev, Mescid ve Şehir — Hankâh Zorunluluğu Yok. İlk Melâmetî ağın cemaat mekânı tek bir hankâh veya zaviye değildir. Meslek dükkânı, ev, mescid, şehir sokağı ve hoca etrafındaki sohbet ortamı birbirini tamamlayan düğümler olabilir. Nîşâbur'da daha sonra hankâh kurumu güçlenecektir; fakat bu kurumsal mekânı Hamdûn kuşağının zorunlu örgütsel merkezi gibi geriye taşımak anakronizm olur. Melâmetî görünmezlik ethosu zaten kamusal olarak ayırt edilen özel manevî mekâna bağımlılığı azaltır. Böylece aidiyet, mimarî sınırdan ziyade kişi ve pratik ağı üzerinden taşınır.⁷⁹⁷

20.34. Ritüel: Ortak İbadet Var, Ayırt Edici Kamusal Ritüel Zayıf. Melâmetîler Müslüman toplumun namaz, zikir, oruç ve diğer ibadet pratiklerini paylaşır; fakat onları ayrı bir topluluk olarak görünür kılacak standart kamusal ritüel repertuarı erken kaynaklarda belirgin değildir. Özellikle zikir veya vecdin gösteriye dönüşmesi konusunda ihtiyat, ortak ritüelin aidiyet işareti olarak kullanılmasını sınırlandırabilir. Hamdûn'a atfedilen açıktan zikir konusundaki kuşku ile Ebû Osman'ın semâa daha açık tutumu yine iç çeşitliliği gösterir. Bu nedenle ritüel birliği, tarikat erkânı düzeyinde standartlaşmış kabul edilmeyecektir.⁷⁹⁸

⁷⁹⁵ Süleimî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Melchert, 'Khargûşî, *Tabdîb al-asrâr*', 29-44.

⁷⁹⁶ Melchert, 'Khargûşî, *Tabdîb al-asrâr*', 29-44; Laury Silvers-Alario, 'The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the *shaykh al-tarbiya* and the *shaykh al-ta'lim*', *The Muslim World* 93/1 (2003): 69-97.

⁷⁹⁷ Christopher Melchert, 'Sufis and Competing Movements in Nishapur', 237-247; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*. Erken Nîşâbur ağları ile daha sonraki hankâh kurumsallaşması birbirine geri taşınmamıştır.

20.35. Keramet: Manevî Sermayeyi Görünür Kılmama. Keramet anlatıları tasavvuf tarihinde şeyh otoritesini güçlendiren önemli bir hafıza aracıdır. Melâmetî ethos ise kerametın sergilenmesine veya kişinin kendisini ‘keramet sahibi’ olarak tanımlamasına özellikle kuşkuyla yaklaşır. Bunun nedeni olağanüstü olayın imkânsız görülmesi değil; insanın kendi manevî makamını ilan etmesi ve halkın ona yönelmesi riskidir. Ebû Hafs’a nispet edilen velînin kerametın farkında olmaması fikri bu tutumu özetler. Cemaatleşme açısından burada ilginç bir gerilim vardır: Karizmatik otorite mevcuttur, fakat karizmanın kamuya pazarlanması normatif olarak bastırılır.⁷⁹⁹

20.36. Duygu Rejimi: Hüznü Korumak, Manevî Başarıdan Emin Olmamak. Melâmetî nefis eleştirisi yalnız düşünsel bir teori değil, belirli bir duygu rejimi üretir. Kişinin amelinden emin olmaması, sürekli kendi kusurunu görmesi ve halkın övgüsünden kaçınması hüznün, mahviyet ve teyakkuz duygularını besler. Ancak bu, umutsuzluk veya Allah’ın rahmetinden ümit kesme değildir. Erken Horasan zühdünde havf, recâ ve tevekkül nasıl birlikte bulunabiliyorsa, Melâmetî hüznün de ihlâsı koruyan bir dikkat biçimi olarak okunmalıdır. Bu duygusal disiplin, mensupları dışarıdan ayıran görünür işaretler yerine içeriden birbirine yaklaştıran ortak bir dil oluşturur.⁸⁰⁰

20.37. Fütüvvet I: Îsâr, Hizmet ve Kardeşin Hakkını Öne Alma. Melâmetî çevre ile fütüvvet arasındaki en güçlü ortak alan, nefsin payını azaltıp başkasının hakkını öne çıkaran ahlâktır. Ebû Hafs ve Ebû Osman’a nispet edilen sözlerde hizmet, cömertlik, îsâr, talepte bulunmama ve kardeşin kusurunu örtme gibi temalar öne çıkar. Bu dil, fütüvveti henüz resmî teşkilât, meslek derecesi veya siyâsî kurum değil, ‘erlik’ ve ahlâkî olgunluk olarak anlamaya daha uygundur. Melâmetî nefis ithamı ile fütüvvetin başkasını kendine tercih etmesi aynı etik yönde birleşebilir.⁸⁰¹

⁷⁹⁸ Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*; DÎA, ‘Melâmiyye’; Erhan Yetik, ‘Ebû Osman el-Hîrî’. Ritüel farklılıklar kişi ve kuşak düzeyinde tutulmuştur.

⁷⁹⁹ Tahsin Yazıcı, ‘Ebû Hafs el-Haddâd’; Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*; DÎA, ‘Melâmiyye’.

⁸⁰⁰ Hargûşî, *Tebzîbü'l-esrâr*; Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*. ‘Duygu rejimi’ bu eserin karşılaştırmalı analitik kategorisidir.

⁸⁰¹ Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*; Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*; DÎA, ‘Melâmiyye’; Tahsin Yazıcı, ‘Ebû Hafs el-Haddâd’.

20.38. Fütüvvet II: Melâmetîlik ile Esnaf Teşkilâtını Özdeşleştirmemek.

Meslek nispetleri ve fütüvvet dili, bazı araştırmacıları Melâmetîleri erken esnaf-fütüvvet örgütleriyle özdeşleştirmeye yöneltmiştir. Fakat kaynaklar bu sonucu zorunlu kılmaz. Sülemî, Risâletü'l-Melâmetiyye'de fütüvveti kırk beş ilkenin başlığı haline getirmez; meslekî fütüvvette ayırt edici kıyafet ve topluluk sembollerinin varlığı da Melâmetî görünmezlik ethosuyla tam örtüşmez. En güvenli sonuç, iki çevrenin şehirli ahlâk, zanaat ve îsâr alanlarında kesişebildiği; fakat ilk Melâmetîliğin kurumsal fütüvvet teşkilâtının bir kolu sayılamayacağıdır.⁸⁰²

20.39. Bağdat Sûfilîğiyle Karşılaştırma I: Hâl mi, Nefs Denetimi mi?

Hargûşî, Bağdat merkezli Sûfiyye ile Nîşâbur Melâmetiyye arasında 'hâl' ve 'îlim/amel' eksenli bir fark kurar. Bu karşılaştırma, erken bölgesel kimliklerin nasıl hatırlandığını göstermesi bakımından değerlidir; fakat iki dünyayı mutlak karşıtlar haline getirmek doğru değildir. Cüneyd, Muhâsibî ve diğer Bağdat sûfilerinde de nefis, riya ve iç denetim güçlüdür; Nîşâbur çevresinde de hâl ve vecd tamamen yok değildir. Asıl fark, bazı Melâmetî metinlerde görünür manevî hâlin özellikle tehlikeli sayılması ve nefsin başarı iddiasının sürekli merkeze alınmasıdır.⁸⁰³

20.40. Bağdat Sûfilîğiyle Karşılaştırma II: Kıyafet, Semâ ve Kamusal

Kimlik. Bağdat sûfilîği zamanla 'sûfî' adını, özel âdâbı ve belirli kamusal pratikleri daha görünür biçimde taşıyan bir gelenek haline gelirken Melâmetî ethos ayırt edici görünüşten kaçınmayı öne çıkarır. Buna rağmen erken Bağdat çevresinin tamamını üniformalı ve kurumsallaşmış bir tarikat gibi göstermek de yanlıştır; Bölüm 18'de gördüğümüz gibi onlar da tarikat öncesi çoklu ağlardır. Dolayısıyla karşılaştırma 'kurumsal Sûfilik–kurumsuz Melâmet' ikiliğine değil, görünür kimliği ve manevî hâli yönetmenin farklı derecelerine dayanacaktır.⁸⁰⁴

⁸⁰² DİA, 'Melâmetiyye'; Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*; Sviri, 'Hakîm Tirmidî and the Malâmâtî Movement', 583-613. Mesleki fütüvvet, sûfî fütüvvet ve Melâmetî ethos özdeş kabul edilmemiştir.

⁸⁰³ Hargûşî, *Tebzîbü'l-esrâr*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Sviri, 'The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishâpûr', 450-482.

⁸⁰⁴ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Melchert, 'Khargûshî, *Tabdîb al-asrâr*', 29-44; ayrıca bu eserin Bölüm 18 — Bağdat Tasavvuf Çevresi.

20.41. Hakîm et-Tirmizî ile Fark: Nefs, Velâyet ve Manevî İlerleme.

Horasan'ın başka bir büyük manevî yazarı Hakîm et-Tirmizî de nefis, kalp ve manevî gelişim üzerine yoğunlaşır; ancak onun velâyet ve ruhsal antropolojiye ilişkin sistematik ilgisi Melâmetî çevrenin sürekli nefis ithamıyla aynı programa indirgenemez. Modern araştırmalar, Tirmizî ile Nîşâbur çizgisi arasındaki eleştirel temasların erken mistik tartışmaların çoğulluğunu ortaya koyduğunu gösterir. Bu fark, Horasan'ı tek 'mistik okul' olarak görmememiz için bir başka sebeptir: Aynı coğrafyada benzer kavramları kullanan çevreler manevî ilerlemenin neye odaklanacağı konusunda farklı ağırlıklar geliştirmiştir.⁸⁰⁵

20.42. Iraklı Eleştiri: Nefse Fazla Bakmak Tevhidi Zedeler mi? Ebû

Osman'ın amelde kusuru görmeye ilişkin tavsiyesinin bazı Iraklı sûfilerce eleştirilmesi, Melâmetî pedagojinin içeriden nasıl tartışıldığını gösterir. Eleştirinin mantığı şudur: Sâlik sürekli kendi nefsinin ve amelini izlerse Hakk'tan başka bir şeyi de görmeye devam eder; oysa tevhid tecrübesi bütün dikkati Hakk'a vermelidir. Melâmetî cevap ise nefsin 'ben artık nefsimi aştım' iddiasının bile yeni bir perde olabileceği yönündedir. Bu tartışmayı taraflardan birinin 'ortodoks', diğerinin 'sapma' olduğu şemaya değil, erken tasavvufun farklı öz-denetim teknolojileri arasındaki gerilim olarak kaydedeceğiz.⁸⁰⁶

20.43. Kerrâmiyye ile İlişki: Rekabet Hipotezi ve Kanıtın Sınırı. Nîşâbur

ve Horasan'da Kerrâmiyye gibi görünür zühd ve kamusal dindarlık biçimleriyle Melâmetî görünmezlik ethosunun aynı şehir alanını paylaşması, modern araştırmalarda iki çevre arasında karşıtlık kurma eğilimi doğurmuştur. Bazı geç rivayetler bu okumayı destekleyecek şekilde yorumlanabilir. Ancak doğrudan erken dönem kurumsal rekabeti kanıtlayan malzeme sınırlıdır; Hargûşî ve Sülemî'nin suskunluğu da ihtiyat gerektirir. Bu nedenle eserde 'Kerrâmiyye'ye tepki olarak doğmuş Melâmetîlik' kesin hükmü kurulmayacak; ortak şehir ortamındaki farklı dindarlık stratejileri ve muhtemel rekabet, kanıt derecesi belirtilerek incelenecektir.⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ Sviri, 'Hakîm Tirmidî and the Malâmatî Movement in Early Sufism', 583-613; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁸⁰⁶ Erhan Yetik, 'Ebû Osman el-Hirî'; Sviri, 'The Early Mystical Schools of Baghdad and Nîşâpur', 450-482. Iraklı eleştiri normatif hüküm değil, erken tasavvuf içi kavramsal gerilim olarak kaydedilmiştir.

⁸⁰⁷ Christopher Melchert, 'Sufis and Competing Movements in Nîshapur', 237-247; DİA, 'Melâmiyye'. Kerrâmiyye-Melâmetiyye doğrudan karşıtlığı konusunda Nasrullah Pürcevdî'nin ihtiyat uyarısı dikkate alınmıştır.

20.44. Devlet İlişkisi: Güçlü Bir Siyasî Programın Yokluğu. İlk Melâmetî çevre hakkında aktarılan malzemenin ağırlık merkezi devlet, saray veya isyan değildir. Tâhirî, Saffârî ve daha sonra Sâmânî hâkimiyet değişiklikleri Nîşâbur'un siyasî çevresini dönüştürmüş olsa da Hamdûn–Ebû Hafs–Ebû Osman ağının iktidarı ele geçirmeye, özerk egemenlik kurmaya veya sürekli siyasî mobilizasyon üretmeye yönelik ortak programı tespit edilemiyor. Aynı şekilde belirgin bir devlet himayesi veya sistematik devlet takibatı da bu çekirdek çevrenin tanımlayıcı özelliği değildir. Bu yüzden devlet ilişkisi çoğunlukla D0–D1, siyasallaşma P0–P1 düzeyinde tutulacaktır; siyasî sessizlik de veri yetersizliğiyle karıştırılmayacaktır.⁸⁰⁸

20.45. Şehir Toplumu ile İlişki: İç Kapanmadan Kamusal Hayatta Kalmak. Melâmetî görünmezlik, toplumdan kaçış değildir. Zanaatla uğraşmak, pazarda bulunmak, aile ve mahalle ilişkileri içinde yaşamak, şehir halkıyla aynı kıyafetleri giymek ve dindarlığı özel statüye dönüştürmemek, akımın toplumsal gömülülüğünü artırır. Bu nedenle 'kapalı cemaat' ile 'sosyal izolasyon' arasında otomatik bağ kurulmamalıdır. Melâmetîler manevî hâllerini saklayabilir, fakat gündelik sosyal ilişkilerini saklamak zorunda değildir. Cemaat sınırı görünür kurumdan çok ortak öz-eleştiri ve mahviyet dili üzerinden geçer.⁸⁰⁹

20.46. Melâmetîlik Gerçekten Bir 'Cemaat' miydi? Bu eserin operasyonel tanımına göre cemaatleşme yalnız resmî üyelik ve merkez binasıyla ölçülmez. Süreklilik kazanan hoca-talebe ilişkileri, ortak ahlâk, birbirini tanıyan aktörler, şehir içi ve şehirler arası aktarım ve kuşak hafızası da topluluk üretir. İlk Melâmetî çevrede bu unsurların önemli bir kısmı vardır. Buna karşılık tek merkez, standart biat, zorunlu kıyafet, resmî şube ve belirgin idarî hiyerarşi yoktur. Dolayısıyla en uygun tanım 'Nîşâbur merkezli manevî-ahlâkî ağ ve şeyh-sohbet çevreleri kümesi'dir; tam kurumsal tarikat değildir.⁸¹⁰

20.47. İlk Melâmetî Çevre — İç Karşılaştırma. Çekirdek isimleri yan yana koyduğumuzda Melâmetîliğin tek reçeteli bir hareket olmadığı açıklasın.

⁸⁰⁸ DLA, 'Melâmiyye'; Melchert, 'Sufis and Competing Movements in Nishapur', 237-247; bu eserin Bölüm 19 — Horasan Tasavvuf Çevreleri. D0-D1 ve P0-P1 sınıflandırması mevcut verinin örgütsel ağırlığına göre yapılmıştır.

⁸⁰⁹ Hargüşî, Tebzibü'l-esrâr; DLA, 'Melâmiyye'; Karamustafa, Sufism: The Formative Period.

⁸¹⁰ Bölüm 1'deki operasyonel cemaat tanımı ve Bölüm 3'teki C3-C4 ayrımı; Karamustafa, Sufism: The Formative Period; Melchert, 'Khargüşî, Tabdîb al-asrâr', 29-44.

Hamdûn'un sert nefis ithamı, Ebû Hafs'ın edep ve fütüvvet vurgusu, Ebû Osman'ın yerleşik öğretim ve dengeli pedagojisi aynı ethosun farklı uygulamalarıdır. Sülemî ise bu canlı çeşitliliği daha sonra düzenleyen ve bir doktriner çerçeve halinde sunan hafıza kurucusudur. Aşağıdaki tablo, kişileri muahhar tarikat şubelerine dönüştürmeden temel farkları gösterir.⁸¹¹

Çizgi/aktör	Nefs ve amel	Görünürlük	Fütüvvet/edep	Cemaatleşme sonucu
Hamdûn el-Kassâr	En sert itham; amelin nefis tarafından sahiplenilmesine yoğun kuşku	Manevî hâli ve övgü sebebini gizleme vurgusu yüksek	Fütüvvetle etik temas; kurumsal üyelik kanıtsız	Karizmatik çekirdek çevre; standart tarikat yok
Ebû Hafs el-Haddâd	Amel + iç disiplin; yeni başlayan için pedagojik aşama	Görünür amele sınırlı başlangıç müsahabası	Edep, hizmet, isâr ve helâl kazanç çok güçlü	Nişâbur-Bağdat köprüsü; şehirli sohbet ağı
Ebû Osman el-Hirî	İbadet et, kusurunu da gör; sürekli nefis denetimi	Yerleşik öğretim içinde ölçülü görünürlük	Edep ve hizmet; öğretim düzeni daha belirgin	Kuşak aktarımı ve Nişâbur'da süreklilik
Sülemî'nin yazılı hafızası	Nefs ayıplarını sistemleştiren derleme	Melâmeti görünmezliği doktriner çerçevede açıklar	Fütüvveti ayrı eserlerde de işler	Erken ağı tek tüzük olmadan yazılı mirasa dönüştürür

20.48. Melâmetîlik — Devlet ve Şehir Toplumu İlişkisi Dosyası. Melâmetî vakada devlet-cemaat ilişkisi doğrudan saray himayesi veya baskı üzerinden değil, çoğunlukla şehir bağlamı ve kamusal görünürlük üzerinden okunur. Nişâbur'un idarî ve ekonomik merkez oluşu, zanaat ve pazar ağları ile farklı dinî çevrelerin yan yana yaşaması Melâmetîliğin sosyal zeminidir; fakat bu çevresel koşulları 'devlet Melâmetîliği kurdu/destekledi' biçiminde çevirmek kanıtın taşıyamayacağı bir sonuç olur. Aynı şekilde dinî rekabet de otomatik devlet takibatı anlamına gelmez.⁸¹²

Dönem/aktör	İlişki biçimi	Kod	Cemaatleşme açısından sonuç
Nişâbur şehir düzeni	İdarî, ticarî ve ilmi merkez; Melâmetîlik için dolaylı sosyal zemin	D0-D1	Devlet kurucu aktör değil; şehir altyapısı ağın çevresini oluşturur
Tâhîrî-Saffârî geçişi	259/873 çevresindeki siyasi iktidar değişimi	D0-D1	Siyasî kırılma var; çekirdek Melâmet ağı devletleşmesi veya örgütlü isyanı yok
Hamdûn el-Kassâr çevresi	Saray himayesi/takibatı belirleyici kaynak teması değil	D0	Manevî otorite devlet dışı şehir ağında kuruluyor
Ebû Hafs el-Haddâd	Meslek, sohbet ve Bağdat seyahati; siyasi program yok	D0-D1	Şehirler arası dinî ağ devlet projesinden bağımsız işliyor
Ebû Osman el-Hirî	Nişâbur'da yerleşik öğretim; kamu düzeniyle açık çatışma kaydı zayıf	D0-D1	Kurumsal süreklilik düşük siyasallaşmayla birlikte mümkün
Kerrâmîyye ve diğer çevrelerle aynı şehir	Dinî rekabet ihtimali; doğrudan devlet takibatı olarak genellenemez	D0-D1	Cemaat sınırları devlet baskısından çok farklı dindarlık stratejileriyle belirginleşebilir

⁸¹¹ DLA, 'Melâmiyye'; Tahsin Yazıcı, 'Ebû Hafs el-Haddâd'; Erhan Yetik, 'Ebû Osman el-Hirî'; Sülemî, Risâletü'l-Melâmetiyye.

⁸¹² Melchert, 'Sufis and Competing Movements in Nishapur', 237-247; DLA, 'Melâmiyye'; Bölüm 19'un Nişâbur siyasi-şehir bağlamı.

20.49. Melâmetiliğin 20 Boyutlu Karşılaştırma Matrisi. Bölüm 2’de oluşturulan 20 boyutlu matris Melâmetiliğe uygulandığında sıra dışı bir yapı ortaya çıkar: Aidiyet ve otorite vardır, fakat görünür üyelik işaretleri özellikle zayıflatılır; manevî disiplin çok yüksektir, fakat kurumsal hiyerarşi düşüktür; kapalılık iç hâlin gizlenmesinde belirgindir, fakat ezoterik bilgi derecelendirmesi yoktur. Bu nedenle Melâmetilik, ‘kurumsallaşmamış olduğu için cemaat değildir’ veya ‘gizlediği için ezoterik örgüttür’ şeklindeki iki kolay sınıflandırmayı da bozar.⁸¹³

Boyut	İlk Melâmetî Çevre — Değerlendirme
1. Ortak aidiyet	Orta; ortak nefis eleştirisi ve ihlâs ethosu var, görünür üyelik işaretleri zayıf.
2. Otorite	Karizmatik-ahlâkî öğretici şeyh; söz, örneklik ve sohbet üzerinden.
3. Liderlik yoğunluğu	Orta; Hamdûn, Ebû Hafs ve Ebû Osman gibi birden fazla merkez.
4. Üyelik	Sohbet, talebelik ve yakınlık; standart biat/yemin/üyelik kaydı yok.
5. Silsile	Gerçek hoca-talebe bağlantıları var; tek çizgili tarikat silsilesi henüz yok.
6. Eğitim	Nefs ithamı, amel, mücâhede, edep, hizmet, sohbet ve kişisel gözetim.
7. Metin üretimi	Erken kuşakta sınırlı; Sülemî ve Hargûşî ile yazılı sistemleştirme güçlenir.
8. Mekân	Ev, dükkân, mescid, mahalle ve şehir; tek zorunlu hankâh merkezi yok.
9. Ekonomi	Kesb, zanaat ve helâl rızık güçlü; manevî statüden geçim üretmeye mesafe.
10. Dayanışma	Hizmet, işâr, kardeşin hakkını öne alma ve talepte bulunmama.
11. Ritüel/Pratik	Ortak İslâmî ibadet; ayırt edici kamusal ritüel zayıf, zikir/semâda iç çeşitlilik.
12. Duygu rejimi	Hüzün, mahviyet, teyakkuz; amelden emin olmama fakat rahmetten ümit kesmeme.
13. Teknik dil	Yüksek: melâmet, levî, nefis, ihlâs, riya, ucb, iddiâ, edep, fütüvvet.
14. Kapalılık	K1; amel ve hâl gizleme güçlü, fakat dereceli ezoterik bilgi/iniyasyon yok.
15. Siyasallaşma	P0-P1; iktidar, parti veya egemenlik programı belirleyici değil.
16. Devlet ilişkisi	Çoğunlukla D0-D1; sistematik himaye ya da takibat çekirdek kimliğin unsuru değil.
17. Şiddet	Kurumsal şiddet repertuarı yok.
18. Halefiyet	Öğrenci ve hafıza zinciri var; merkezî halifelik sistemi yok.
19. Coğrafi ağ	Nişâbur merkezli; Rey, Bağdat ve Horasan içi temaslarla bölgeler arası.
20. Kurumsallaşma	Düşük-orta; güçlü ethos ve kuşak aktarımı, zayıf bürokratik/ritüel standardizasyon.

20.50. Ana Envanter İçin Melâmetî Alt Kayıtları. Ana envanterde ‘Melâmetilik’ tek satır halinde bırakılmayacaktır. En az Hamdûn el-Kassâr çekirdek çevresi; Ebû Hafs el-Haddâd edep-fütüvvet ağı; Ebû Osman el-Hîrî öğretim çevresi; İbn Nüceyd üzerinden kuşak aktarımı; Sülemî’nin yazılı Melâmet hafızası; Melâmetiliğe yakın fakat üyeliği belirsiz Horasanlı isimler; Bağdat’la temas düğümleri ve sonraki Melâmet söylemine eklenilen muahhar halkalar ayrı kayıtlar olarak tutulacaktır. Böylece ‘kurucu’, ‘öğrenci’, ‘tematik yakınlık’ ve ‘sonraki nispet’ birbirine karıştırılmayacaktır.⁸¹⁴

⁸¹³ Bölüm 2’deki 20 boyutlu karşılaştırma matrisi ve Bölüm 3’teki C/K/P/D kodları bu bölümün tarihsel verilerine uygulanmıştır; kodlar ahlâkî değerlendirme değildir.

⁸¹⁴ Ana envanter yöntemi için bkz. Bölüm 3 ve Bölüm 5; Melâmet alt kayıtları Sülemî, Hargûşî, TDV maddeleri ve modern araştırmalardaki kaynak güveni ayırımına göre oluşturulmuştur.

20.51. Sınıflandırma Kararı: C3, K1, P0–P1, D0–D1. İlk Nîşâbur Melâmetî çevresinin ana morfolojik kaydı C3’tür: belirli şeyhler, sohbet ve manevî eğitim etrafında süreklilik kazanan tasavvuf halkaları vardır; fakat C4 anlamında yerleşik tarikat kurumunun bütün unsurları oluşmamıştır. Fütüvvet temasları C5’e işlevsel yakınlık gösterir, ancak kurumsal fütüvvet üyeliği kanıtlanmadıkça ikinci birincil sınıf gibi kullanılmayacaktır. Kapalılık K1’dir: amel ve hâl gizlenir, dereceli ezoterik bilgi sistemi yoktur. Siyasallaşma P0–P1; devlet ilişkisi çoğunlukla D0–D1’dir. Kodlar alt kayıt ve döneme göre açıklamalı tutulacaktır.⁸¹⁵

20.52. Bölüm Sonucu: Görünmeden Cemaatleşmek. Melâmetilik cemaatleşme tarihine güçlü bir paradoks bırakır: Bir topluluk, mensuplarını görünür kılan kıyafet, tören ve statü göstergelerini azaltarak da süreklilik kazanabilir. Hamdûn’da nefsin manevî iddiasını kıran sert öz-eleştiri, Ebû Haf’s’ta edep ve hizmet, Ebû Osman’da disiplinli öğretim ve kuşak aktarımı; Nîşâbur’da ortak bir ahlâk dili meydana getirdi. Sülemî ve Hargûşî bu mirası farklı biçimlerde yazıya taşıdı; Bağdat’la temas ise bölgesel sınırları geçirgenleştirdi. Fakat bu yapı ne erken bir tarikat ne de ezoterik gizli örgüttür. Sıradaki Bölüm 21, ilk sûfî cemaatleri liderlik, üyelik, mekân, ekonomi, dayanışma, ritüel, kadınlar, aile ve devlet ilişkileri bakımından karşılaştırmalı bir sosyal anatomi içinde bir araya getirecektir.⁸¹⁶

BÖLÜM 21 — İLK SÜFÎ CEMAATLERİN SOSYAL YAPISI

Tarikat Öncesi Cemaatin Anatomisi: Şeyh, Sohbet, Üyelik, Mekân, Ekonomi, Aile, Hafıza ve Devlet

21.1. Neden Ayrı Bir ‘Sosyal Yapı’ Bölümüne İhtiyaç Var? Önceki bölümlerde ilk zâhidlerden Basra, Bağdat, Horasan ve Nîşâbur Melâmet çevrelerine kadar farklı kişi ve ağlar tarihsel olarak incelendi. Şimdi aynı malzemeye başka bir soru yöneltmek gerekir: Bu çevreler yalnız düşünce ve

⁸¹⁵ Bölüm 3 — Araştırmanın Cemaat Sınıflandırması: C3 tasavvuf halkası; K1 seçici üyelik/sınırlı iç prosedür; P0-P1 düşük siyasallaşma; D0-D1 belirgin devlet ilişkisinin yokluğu veya tolerans/bukuki varlık. Fütüvvet teması C5’e otomatik kurumsal üyelik sayılmamıştır.

⁸¹⁶ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Melchert, ‘*Khargûshî, Tabdîb al-asrâr*’, 29-44; Svirî, ‘*The Early Mystical Schools of Baghdad and Nîshâpûr*’, 450-482. Bölüm sonucu önceki bölümlerin ağ-temelli yöntemine göre sentezlenmiştir.

manevî tecrübe üretmiyor, insanları birbirine bağlayan hangi sosyal mekanizmaları kuruyordu? Bir şeyhin etrafında düzenli sohbet, talebe kabulü, seyahat ve misafirlik, ortak ibadet, geçim ahlâkı, fakire yardım, meslek ilişkileri, sözlerin aktarılması ve ölümden sonra hatıranın korunması, ‘tarikat’ adı henüz yerleşmeden de topluluk sürekliliği yaratabilirdi. Dolayısıyla bu bölüm bir şahıslar galerisi değil; tarikat öncesi sûfî cemaatleşmenin anatomisidir. Hedef, erken halkaları ne tamamen bireysel mistisizme indirgemek ne de daha sonra ortaya çıkacak tarikat kurumlarını geriye taşımaktır.⁸¹⁷

21.2. Kronolojik Eşik: Zühhd Halkasından Tarikat Öncesi Sûfî Topluluğa.

Bu sentezin ana zamanı II/VIII. yüzyıl sonlarından IV/X. yüzyılın sonlarına uzanır. Başlangıçta zühhd, ibadet ve ahlâkî örneklik etrafında daha gevşek halkalar görünürken III/IX. yüzyılda belirli şeyhler çevresinde teknik manevî dil, sohbet bağı ve şehirler arası tanışıklık yoğunlaşır. IV/X. yüzyılda ise hankah, düveyre ve ribât gibi mekânların çoğalması, yazılı tasavvuf literatürünün oluşması ve bazı bölgelerde daha kalıcı şeyh-talebe yapılanmaları görülür. Fakat bu çizgi doğrusal ve bütün İslam coğrafyasında aynı değildir. Bazı çevreler kurucunun ölümüyle dağılmış, bazıları başka ağlara karışmış, bazıları ise sonraki tarikatların hafızasında yeniden düzenlenmiştir. ‘Tarikatlaşma’ bu yüzden tek tarihte gerçekleşen bir olay değil, farklı unsurların farklı hızlarda kurumsallaşmasıdır.⁸¹⁸

21.3. ‘Gevşek Halka’ Tezinin Sınırı: Kurumsuzluk ile Tarikat Arasında Geniş Bir Alan.

Erken sûfî toplulukları hakkında eski anlatılarda sık görülen şema, XII-XIII. yüzyıla kadar yalnız gevşek ve kurumsuz çevrelerin bulunduğu, daha sonra tarikatların birdenbire ortaya çıktığı yönündedir. Nîşâbur üzerine yapılan sosyal tarih araştırmaları bu ikiliği zayıflatmıştır. Tarikat öncesinde de şeyh otoritesi, belirli mekânlar, disiplin beklentileri, sürekli talebe halkaları, misafirlik ve yiyecek paylaşımı, meslek ve bağış ilişkileri, kuşaklar arası aktarım gibi kurumsal nitelikler bulunabilir. Buna karşılık bu unsurların varlığı, standart

⁸¹⁷ Abmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 1-26; Arin Shawkat Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety: Personal and Communal Dynamics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), özellikle kişisel ve cemaat dinamiklerine dair giriş ve ilgili bölümler; Jean-Jacques Thibon, ‘The First Communities’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 362-373.

⁸¹⁸ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 1-26; ‘Iran ix. Religions in Iran (2.1) The Advent of Islam’, *Encyclopaedia Iranica*, Sufi orders bölümü, özellikle IV/X. yüzyıl öncesinde bireysel stüfler çevresindeki grupların çoğu kez dağılabilir niteliğine ilişkin değerlendirme (erişim 19 Ağustos 2026).

biat, merkezî halifelik, adlandırılmış kol sistemi ve yaygın şube ağı bulunduğu anlamına gelmez. Bu eser ‘kurum’ kavramını yalnız bürokratik yapı ile sınırlamayacak; fakat her sosyal düzenlilik biçimini de ‘tarikat’ diye adlandırmayacaktır.⁸¹⁹

21.4. Kaynak Problemi: Sosyal Hayatın Büyük Kısmı Menkıbe ve Tabakatın Satır Arasında. İlk sûfî cemaatlerin gündelik hayatına dair en büyük sorun, kaynakların çoğunun bir kurumun muhasebe defteri, üye listesi veya tüzüğü olmamasıdır. Serrâc, Sülemî, Kuşeyrî, Hargûşî, Hücvîrî ve sonraki tabakat-menâkıb yazarları çoğunlukla söz, ahlâk, keramet, hoca-talebe ilişkisi ve örnek olay aktarırlar. Sosyal tarihçi bu metinlerdeki ‘evine gitti’, ‘sohbetinde bulundu’, ‘ona hizmet etti’, ‘seyahatte beraberdi’, ‘dükkânında çalıştı’, ‘misafir etti’ gibi küçük ifadeleri bir araya getirerek ağ yapısını yeniden kurar. Ancak bir menkıbede bir kez görülen uygulama bütün çevrenin kuralı sayılamaz. Bu bölüm bu nedenle tekrar eden örüntüler ile tekil hikâyeleri, erken tanıklık ile muahhar hafıza katmanını sürekli ayıracaktır.⁸²⁰

21.5. Topluluk Dili: Tâife, Ashâb, Sohbet ve Nispet. Erken kaynaklarda modern ‘cemaat üyesi’ karşılığı tek ve sabit bir terim yoktur. Tâife, kavm, ashab, fukarâ, sûfiyye ve belirli bir kişinin ashabı gibi ifadeler farklı bağlamlarda kullanılabilir. ‘Sohbet’ ise yalnız konuşma toplantısı değildir; bir şeyhle veya akran çevresiyle uzun süreli beraberliği, davranışın gözlem ve taklit yoluyla öğrenilmesini ve sosyal yakınlığı ifade eden temel bağlardan biridir. Bir kişiye nispet edilmek de her zaman resmî üyelik anlamına gelmez; bazen öğretisel yakınlık, bazen fiilî talebelik, bazen muahhar sınıflandırmadır. Bu dil çeşitliliği, ilk sûfî toplulukların sınırlarının çoğu zaman geçirgen olduğunu gösterir. Dolayısıyla ana envanterde ‘üye sayısı’ gibi modern kesinlikler üretmek yerine, ilişkinin türü ve kanıt düzeyi kaydedilecektir.⁸²¹

⁸¹⁹ Margaret Malamud, ‘Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur’, *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994): 427-442, doi:10.1017/S0020743800060724; Mark Sedgwick, ‘The Organisation of Mysticism’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 335-361; Thibon, ‘The First Communities’, 362-373.

⁸²⁰ Ebû Nasr es-Serrâc, el-Lüma; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü’l-şûfiyye*; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*. Bu kaynakların tabakat, söz ve menkıbe niteliğinin tarih yazımı açısından eleştirisi için bkz. Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism* (Richmond: Curzon, 2001); Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁸²¹ Salamaḥ-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, özellikle şuhba ve cemaat dinamikleri; Thibon, ‘The First Communities’, 362-373; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

21.6. Temel Birim: Şeyh Çevresi + Akran Ağı + Şehirler Arası Bağ. Tarikat öncesi sûfî cemaatleşmenin en kullanışlı modeli tek bir piramitten çok üç katmanlı ağıdır. Birinci katmanda belirli şeyhin yakın sohbet ve talebe çevresi vardır. İkinci katmanda aynı şehirde birbirinden ders alan, birbirini eleştiren veya ortak meclislere katılan akran sûfiler bulunur. Üçüncü katmanda seyahat, hac, ilim yolculuğu ve misafirlik sayesinde Bağdat, Basra, Nîşâbur, Belh, Merv, Bistâm, Rey, Mekke ve diğer merkezleri bağlayan ilişkiler oluşur. Cüneyd'in çevresi, Ebû Hafs'ın Bağdat temasları veya Horasanlı sûfilerin Irak'a seyahatleri bu ağ mantığını gösterir. Bu yapı merkezsiz değildir; fakat tek merkezli de değildir. Bir kişinin birden fazla hocayla irtibat kurabilmesi, ilerideki bazı tarikatlardaki münhasır intisap modelinden önemli bir farktır.⁸²²

21.7. Otoritenin Kaynağı I: Karizma Tek Başına Yeterli Değildi. İlk sûfî şeyhin otoritesi çoğu kez şahsî zühhd, takvâ, ahlâk, tecrübe ve manevî feraset üzerinden kuruluyordu. Fakat 'karizmatik lider' kavramı, kaynağın ona attığı her olağanüstü niteliği tarihsel olarak doğrulamak anlamına gelmez. Şeyhin otoritesini sürdüren asıl mekanizma, insanların ona danışması, sözlerini aktarması, yanında kalması, davranışını örnek alması ve başka şehirlere onu referans göstererek gitmesiydi. Bu sosyal tanınma olmadan tek başına kişisel iddia kalıcı cemaat üretmez. Bağdat'ta Cüneyd'in ölçülü dili, Horasan'da Ebû Osman'ın öğreticiliği veya Hamdûn'un nefis eleştirisi farklı otorite stilleridir. Demek ki erken sûfî otorite tek tip değildi; ortak olan, resmî bir makamdan çok tanınmış manevî yeterliliğin çevre üretmesiydi.⁸²³

21.8. Otoritenin Kaynağı II: İlim, Hadis ve Fıkıhla Kesişen Meşruiyet. Erken tasavvufu ulemanın karşısında bütünüyle ayrı bir toplumsal sınıf gibi görmek yanıltıcıdır. Çok sayıda sûfî hadis, fıkıh, kıraat veya vaaz çevreleriyle de temas halindeydi; bazıları aynı zamanda muhaddis veya fakih kimliği taşıyordu. Bu kesişim, sûfî çevrenin daha geniş dinî kamuoyunda meşruiyetini artırabildiği gibi gerilim de yaratabilirdi. Muhâsibî ile Ahmed b. Hanbel çevresi arasındaki ihtilaf bunun iyi bir örneğidir: mesele 'devlet ile tarikat' çatışması değil, dinî

⁸²² Salamab-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, 126-151 ve ilgili bölümler; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; önceki Bölüm 18-20'de doğrulanan Bağdat-Horasan temas kayıtları.

⁸²³ Thibon, 'The First Communities', 362-373; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Arin Salamab-Qudsi, 'Between Words and Worlds: Masters' Sayings in Early Sufi Literature', *Religions* 15/8 (2024): 933, erken sûfî şeyh sözlerinin otorite ve aktarım işlevi üzerine.

otoriteler arasındaki sınır mücadelesidir. Cüneyd'in şer'î bilgi ve ölçülü ifade vurgusu da sûfî otoritenin yalnız vecd ve kerametle kurulmadığını gösterir. Tarikat öncesi sosyal yapıda şeyh, çoğu zaman mevcut ilmî alanlarla rekabet eden değil, onlarla örtüşen ve pazarlık eden bir aktördür.⁸²⁴

21.9. 'Şeyh' Henüz Standart Bir Kurumsal Makam Değildi. Şeyh kelimesi yaşlı, saygın veya öğretici kişi anlamlarıyla çok geniş kullanılıyordu. İlk sûfî çevrelerde de manevî rehber için giderek belirginleşen bir kullanım görülsede, her şeyh aynı yetkilere sahip değildi ve makamı tanımlayan ortak bir görev yönetmeliği yoktu. Kimi şeyh esas olarak sohbet eder, kimi riyâzet ve nefis muhasebesine ağırlık verir, kimi öğrenciyi seyahate veya kesbe yönlendirir, kimi daha teorik bir dil öğretirdi. Ayrıca bir şehirde aynı anda birden fazla tanınmış sûfî otorite bulunabilirdi. Bu çoğulluk, daha sonraki tarikatlarda görülen şeyh-halife-mürîd hiyerarşisinin henüz tamamlanmadığını gösterir. Bölüm 22'de izleyeceğimiz dönüşüm, tam da bu şahsî rehberliğin daha tanınabilir bir makama, prosedüre ve silsile sistemine dönüşmesidir.⁸²⁵

21.10. Çoklu Hocalık: Bir Sûfî Tek Bir Şeyhe Bağlanmak Zorunda Değildi. Erken biyografilerde bir kişinin farklı şehirlerde birden çok zâhid ve sûfîyle görüşmesi olağandır. Ebû Osman el-Hîrî gibi isimlerin birden fazla manevî çevreden beslenmesi, tek şeyhe ömür boyu münhasır intisabın henüz evrensel norm olmadığını gösterir. Bu durum ilmî rihlenin mantığıyla da uyumludur: kişi hadis veya fıkhîta birden çok hocadan aldığı gibi, manevî tecrübeye de farklı ustaların sohbetinden yararlanabiliyordu. Sonraki silsileler bu karmaşık ilişkileri çoğu zaman daha düzgün bir zincire dönüştürmüştür. Sosyal tarih bakımından çoklu hocalık, ağırlık esnekliğini artırmış ve bölgesel üslupların birbirine karışmasını sağlamıştır. Fakat aynı zamanda 'kim kimin gerçek halefiydi?' sorusunu modern araştırmacı için zorlaştırır. Bu eser tek çizgili soy ağacı yerine doğrulanabilir temaslar haritası kullanacaktır.⁸²⁶

⁸²⁴ Malamud, 'Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur', 427-442; Christopher Melchert, 'The Hanâbila and the Early Sufis', *Arabica* 48/3 (2001): 352-367; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁸²⁵ Thibon, 'The First Communities', 362-373; Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*; Sedgwick, 'The Organisation of Mysticism', 335-361.

⁸²⁶ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Süleymî, *Tabakâtü's-süfyye*; Kuşçyrî, *er-Risâle*. Çoklu şeyhlik ve seyahat dinamikleri için Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*.

21.11. Üyelik Sınırı: Yakın Mürid, Sohbet Arkadaşı, Ziyaretçi ve Dinleyici Aynı Değil. Bir sûfî meclisinde bulunan herkes aynı bağıllık derecesine sahip değildi. Kaynaklar yakın talebeler, uzun süreli sohbet ehli, kısa süreli ziyaretçiler, yolcular, şehir halkından dinleyiciler ve yalnızca meşhur şeyhle görüşmek isteyen kişiler arasında açık bir modern üyelik cetveli vermez; fakat anlatılardaki yakınlık dereceleri farklıdır. Bu nedenle ilk sûfî cemaatlerin nüfusunu kesin sayılarla vermek çoğu zaman mümkün değildir. Daha önemlisi, çevre sınırı sosyal olarak katmanlıdır: şeyhin gündelik hayatına katılan çekirdek grup ile kamusal meclise gelen daha geniş halka aynı değildir. Bu katmanlılık, ileride tarikatların ‘mürîd-muhib-ziyaretçi’ gibi daha belirgin ayrımlar üretmesinin sosyal öncüllerinden biri olarak görülebilir; fakat erken döneme bu terminolojiyi standart sistem halinde geri taşımayacağız.⁸²⁷

21.12. Biat ve İnisiyasyon: Erken Dönemde Evrensel Bir Giriş Töreni Yok. İlk sûfî toplulukları değerlendirirken en riskli anakronizmlerden biri, her talebenin bugünkü anlamda resmî bir biat veya tarikat giriş töreninden geçtiğini varsaymaktır. Erken kaynaklarda söz verme, tövbe, el tutma, hırka, hizmete girme ve şeyhe bağlanma gibi çeşitli pratikler görülebilir; ancak bunların bütün bölgelerde aynı biçimde uygulanan tek bir inisiyasyon protokolü oluşturduğu söylenemez. Üyelğin çoğu kez sohbet, devamlılık ve fiilî eğitim üzerinden oluştuğu görülür. Dolayısıyla K3 düzeyindeki dereceli ezoterik inisiyasyon için de kanıt yoktur. Daha sonra hırka ve ahd ritüelleri sistemleştikçe giriş daha görünür hale gelecektir. Bu bölümde ‘intisap’ sözcüğü kullanıldığında, kanıt varsa özel ritüel; yoksa sosyal-manevî bağıllık anlamı ayrıca belirtilecektir.⁸²⁸

21.13. Hırka Problemi: Sonraki Silsile Merasimini III/IX. Yüzyıla Taşımamak. Hırka, sonraki tasavvuf tarihinde şeyhten müride manevî yetki ve nispet aktarımının güçlü sembollerinden biri haline gelmiştir. Fakat muahhar hagiografiler erken sûfilere de ayrıntılı hırka zincirleri nispet edebilir ve bu zincirler tarihsel temasla sembolik soy anlatısını birbirine karıştırabilir. İlk dönem

⁸²⁷ Thibon, ‘The First Communities’, 362-373; Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*. Erken kaynakların resmî üye listeleri vermediği ve yakınlık derecelerinin biyografik anlatıdan çıkarılması gerektiği metodolojik kabulü Bölüm 4-5’teki kaynak standardına dayanmaktadır.

⁸²⁸ Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), erken dönem ritüellerine dair bölümler; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*. Sonraki sûfî kardeşliklerde biat/hırka inisiyasyonunun daha belirgin hale gelmesi, erken döneme aynı standardın otomatik taşınmayacağını gösterir.

için yamalı veya yün kıyafet zühdün maddî işareti olabilir; fakat bunun her yerde resmî inisiyasyon belgesi sayıldığı gösterilemez. Bu sebeple hırka rivayetleri kişi, kaynak tarihi ve aktarım bağlamına göre tartılacaktır. Gerçek hoca-talebe bağı varsa kaydedilecek, yalnız çok geç bir silsilede geçen merasim ise ‘muahhar nispet’ olarak işaretlenecektir. Böylece sembolün tarihsel önemini reddetmeden kurumsallaşma kronolojisi korunacaktır.⁸²⁹

21.14. Sohbet: Tarikat Öncesi Cemaatin En Güçlü ‘Kurumlarından’ Biri.

Erken sûfî sosyal yapının en istikrarlı unsurlarından biri sohbettir. Sohbet, yalnız teorik ders değil; şeyhin ibadetini, öfkesini, cömertliğini, yeme-içme tarzını, para ve hediye karşısındaki tavrını, yol arkadaşlığı ve misafirlikle ilgili davranışlarını gözlemleme imkânı sağlar. Böylece bilgi metinleşmeden önce beden, zaman ve gündelik pratik üzerinden aktarılır. Sohbetin gücü tam da resmî müfredata ihtiyaç duymamasındadır; fakat bu durum onu kurumsuz yapmaz. Düzenli tekrar, yakınlık, ortak dil ve karşılıklı yükümlülük sosyal disiplin üretir. Bağdat ve Horasan kaynaklarında ‘fulanın sohbetinde bulundu’ ifadesinin biyografik kimlik bildiren bir unsur haline gelmesi, bu ilişkinin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Tarikatın sonraki şeyh-mürîd terbiyesinin toplumsal çekirdeği burada aranmalıdır.⁸³⁰

21.15. Eğitim Yöntemi: Ders + Örnek Olma + Hizmet + Düzeltme. İlk sûfî pedagojisi yalnız kavram öğretimine dayanmaz. Şeyhin sözü kadar davranışı, müridin hizmet etmesi kadar hatasının yüzüne söylenmesi, riyâzet kadar gündelik ilişkide sabır ve îsâr önemlidir. Muhâsibî’nin muhasebe dili daha metinsel bir iç disiplin üretirken, Melâmetî çevre nefsin övgü toplamasını engellemeye çalışır; fütüvvet vurgulu Horasan çevreleri ise kardeşe hizmet ve cömertliği öne çıkarır. Aynı sosyal hedef farklı pedagojilerle kurulabilir: bireyin davranışını çevrenin ortak normlarına göre yeniden şekillendirmek. Bu eğitimde sınav veya diploma yerine şeyhin tanınması, çevrenin kabulü ve kişinin davranışındaki süreklilik

⁸²⁹ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Dina Le Gall, ‘Recent Thinking on Sufis and Saints in the Lives of Muslim Societies, Past and Present’, *International Journal of Middle East Studies* 42/4 (2010), özellikle burka ve intisap sembolizminin kurumsallaşmış biçimleri; erken burka isnatlarının kaynak tarihi kişi bazında ayrıca kontrol edilmelidir.

⁸³⁰ Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, özellikle companionship/şuûba bölümleri; Thibon, ‘The First Communities’, 362-373.

belirleyicidir. Sonraki icazet ve halifelik kurumları bu gayriresmî tanınmayı daha görünür ve aktarılabilir hale getirecektir.⁸³¹

21.16. Sözlü Hafıza: Kısa Söz Neden Cemaat Üretir? Erken sûfî literatürünün büyük kısmı vecize, cevap, diyalog ve kısa hikâyelerden oluşur. Bu biçim yalnız edebî tercih değildir; sözlü cemaat hafızasına uygundur. Cüneyd'in, Nûrî'nin, Şakîk'in, Hâtîm'in veya Hamdûn'un birkaç cümlesi öğrenciler tarafından ezberlenip farklı şehirlere taşınabilir ve bir şahsın manevî üslubunu onun fiziksel meclisinden daha uzun süre yaşatabilir. Ancak sözlerin isnadı hadis ilmindeki kadar sıkı bir standartla korunmadığı için muahhar nispet riski yüksektir. Sosyal açıdan önemli olan, 'şeyhin sözü'nün grup normunu taşınabilir hale getirmesidir. Bir çevre, ortak mekânını kaybetse bile sözü, menkıbesi ve hoca-talebe hafızası aracılığıyla yeniden kurulabilir. Bu nedenle metinleşme öncesi sözlü repertuarı cemaatin görünmeyen arşivi olarak ele alacağız.⁸³²

21.17. Yazılılaşma: Tecrübenin Metne, Metnin Ağ Otoritesine Dönüşmesi. III/IX. ve özellikle IV/X. yüzyılda tasavvufî kavramların yazılı eserlerde sistemleşmesi, sosyal yapıyı da dönüştürdü. Muhâsibî gibi erken müellifler iç disiplin ve niyet denetimini kitap üzerinden aktarılabilir hale getirirken Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî ve daha sonra Kuşeyrî gibi yazarlar da sûfîleri ortak bir gelenek olarak tarif etmeye başladılar. Sülemî'nin tabakatı ise kişi ağlarını tarihsel hafızaya çevirdi. Yazı, şeyhin fiziksel mevcudiyetine bağlı olmayan bir otorite kanalı oluşturdu; fakat aynı zamanda farklı çevreleri sonradan tek bir 'tasavvuf' çatısı altında düzenledi. Bu yüzden metinler hem erken cemaatin ürünü hem de onu yeniden kuran aktördür. Bölümde yazılılaşma, tarikatlaşmanın kendisi değil, kurumsal hafızanın önemli önkoşullarından biri kabul edilecektir.⁸³³

21.18. İç Disiplin: Nefis Denetimi Toplumsal Kontrole Nasıl Dönüşür? Tasavvuf çoğu zaman 'iç dünya' dini gibi anlatılır; oysa nefis muhasebesi topluluk

⁸³¹ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Salamab-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*; önceki Bölüm 18 Muhâsibî ve Bölüm 20 Melâmet eğitim modeli dosyaları.

⁸³² Arin Salamab-Qudsi, 'Between Words and Worlds: Masters' Sayings in Early Sufi Literature', *Religions* 15/8 (2024): 933; Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*; Serrâc, *el-Lüma*.

⁸³³ Serrâc, *el-Lüma*; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*; Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*; Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism. Yazılı sistemleştirmenin IV/X. yüzyılda bızlanması dair bkz. Karamustafa, Sufism: The Formative Period.*

davranışını doğrudan etkiler. Riya korkusu gösterişi, ucb eleştirisi üstünlük iddiasını, sabır ve hizmet vurgusu çatışma biçimlerini, helâl kazanç anlayışı ekonomik davranışı düzenler. Böylece cemaatin her kuralı dışarıdan şeyh tarafından zorla uygulanmak zorunda değildir; norm bireyin vicdanına taşınır. Muhâsibî'nin muhasebesi ve Melâmetî nefis ithamı bu içselleştirmenin iki güçlü örneğidir. Fakat bu mekanizma otoriteyi ortadan kaldırmaz: hangi davranışın riya, edep veya ihlâs sayılacağını çevrenin dili ve öğreticileri belirler. Bu nedenlerle erken sûfî topluluklarda 'iç disiplin' ile 'sosyal disiplin' birbirinden kopuk değil, birbirini üreten iki katmandır.⁸³⁴

21.19. Ortak İbadet ve Zikir: Kimlik Üreten Fakat Henüz Tam Standartlaşmayan Pratikler. İlk sûfîler genel İslâmî ibadetleri daha yoğun nafil, gece ibadeti, oruç, Kur'an tilâveti ve zikirle derinleştiriyordu. Zikir biçimleri, sesli-sessiz uygulamalar ve toplu pratiklerin derecesi bölgelere ve kişilere göre değiştiği için 'ilk sûfîlerin zikri şöyleydi' biçiminde tek formül kurulamaz. Önemli olan, düzenli ibadetin ortak zaman ve duygu rejimi üretmesidir. Birlikte geceleme, Kur'an dinlemek veya zikir halkasında bulunmak aidiyeti bedensel ve ritmik hale getirir. Bununla birlikte Melâmetî çevrenin kamusal görünürlüğe mesafesi, vecdî Bağdat çevrelerinin bazı pratiklerinden ayrılır. Tarikatlaşma döneminde belirginleşecek özel evrâd ve toplu zikir usulleri, bu erken çeşitliliğin içinden seçilerek standartlaşacaktır.⁸³⁵

21.20. Semâ: Ortak Ritüel Değil, Cemaat İçindeki Sınır Tartışması. Semâ erken sûfî sosyal yapının homojen bir ritüeli değildir. Şiir veya ses dinleme, vecd ve hareketle ilişkili pratikler bazı çevrelerde kabul görürken, başka şeyhler şartlı yaklaşmış veya mesafe koymuştur. Ebû Osman el-Hîrî hakkında aktarılanlar bile 'Horasanlılar semâyâ karşıydı' türü genellemeyi zorlaştırır. Sosyal açıdan semâ tartışması iki şeyi gösterir: Birincisi, sûfî cemaatler kendi içlerinde pratik sınırlarını müzakere ediyordu; ikincisi, dış dinî kamuoyunun eleştirisi grup davranışını etkileyebiliyordu. Daha sonraki tarikatlarda semâ veya zikir belirli usullere bağlanırken erken dönemde norm daha kişisel ve yereldir. Bu nedenle

⁸³⁴ *Hâris el-Muhâsibî, er-Rî'âye li-ḥukûḳillâh ve ilgili eserleri; Süleimî, Risâletü'l-Melâmetiyye; Karamustafa, Sufism: The Formative Period. İç denetimin cemaat normuna dönüşmesi bu bölümün sosyolojik sentezidir.*

⁸³⁵ *Lloyd Ridgeon (ed.), The Cambridge Companion to Sufism, 'Early Sufi Rituals, Beliefs, and Hermeneutics', 53-73; Serrâc, el-Lüma'; Kuşeyrî, er-Risâle.*

ritüel farklılığı bir ‘mezhep’ ayrılığı gibi değil, cemaat içi pedagojik ve meşruiyet tartışması olarak okunacaktır.⁸³⁶

21.21. Vecd, Sekr ve Sahv: Duygu Rejimi Aynı Topluluğun İçinde Bile Değişebilir. Bağdat çevresinde sahv-sekr, vecd ve muhabbet dili farklı şeyhlerde farklı ağırlık kazanır. Cüneyd’in kontrollü sahvı ile Şiblî veya Nûrî hakkında aktarılan daha taşkın ifadeler aynı şehir ekosisteminde yan yana bulunabilir. Bu, erken sûfî cemaatleşmenin yalnız ortak doktrinle açıklanamayacağını gösterir. Bir çevre bazen aynı idealin farklı duygusal üsluplarını taşıyan kişilerden oluşabilir. Toplumsal düzen açısından asıl soru, vecdin kamusal davranışa ne ölçüde yansıtılacağıdır. 264/877-78 Bağdat soruşturması gibi olaylar, dış baskının ifade biçimlerini daha ihtiyatlı hale getirebildiğini gösterir. Dolayısıyla ‘duygu rejimi’ hem manevî tecrübe hem de kamusal meşruiyet stratejisidir; grup sınırının bir parçası haline gelebilir.⁸³⁷

21.22. Mekân I: Mescid, Ev ve Dükkân — Cemaatin Gündelik Düğümleri. İlk sûfî toplulukların her birinin müstakil tekkesi olduğu varsayılmaz. Mescidler, evler, dükkânlar, çarşı çevresi ve geçici misafirlik mekânları sohbet ve eğitim için kullanılabilirdi. Bu da erken cemaatin gündelik şehir hayatından tamamen ayrılmadığını gösterir. Serî es-Sakatî veya Ebû Hafs el-Haddâd gibi meslek nispetleriyle anılan isimler, manevî otorite ile ekonomik hayatın aynı şehir dokusunda bulunabildiğini hatırlatır. Ev ise hem mahrem eğitim hem misafirlik hem de aile ilişkilerinin kesiştiği mekândır. Müstakil sûfî yapılar ortaya çıktığında bile bu eski düğümler ortadan kalkmamıştır. Sosyal anatomide mekânı ‘tekke var/yok’ ikiliğiyle değil, meclisin ne kadar sürekli, kimlere açık ve hangi işlevleri aynı anda taşıdığıyla değerlendireceğiz.⁸³⁸

21.23. Mekân II: Ribât, Düveyre ve Hankahın Erken Biçimleri. Kaynaklar Remle, Abbâdân, Basra çevresi, Horasan ve daha sonra Nişâbur-Bağdat hattında sûfî veya zâhidlerin kullandığı ribât, düveyre ve hankah türü mekânlardan söz

⁸³⁶ *Serrâc, el-Lûma’; semâ bölümleri; Kuşeyrî, er-Risâle; Karamustafa, Sufism: The Formative Period. Erken semâ uygulamasının yeknesak olmadığı Bölüm 18-20’de kişi bazında da gösterilmiştir.*

⁸³⁷ *Christopher Melchert, ‘The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.’; Studia Islamica 83 (1996): 51-70; Carl W. Ernst, Words of Ecstasy in Sufism (Albany: SUNY Press, 1985); Bölüm 18’de 264/877-78 Bağdat sûfî soruşturması dosyası.*

⁸³⁸ *Daphna Ephrat and Paulo G. Pinto, ‘Sûfî Places and Dwellings’, in Sufi Institutions, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 105-144; Süleyman Uludağ, ‘Hankah’, TDV İslâm Ansiklopedisi (erişim 19 Ağustos 2026).*

eder. Ancak ‘ilk hankah’ rivayetleri birbirleriyle tam uyuşmaz ve kuruluş hikâyelerinin bir kısmı geç kaynaklara dayanır. III/IX. yüzyıldan itibaren bu tür yapıların çoğaldığı daha güvenli biçimde söylenebilir. Bu mekânların önemi yalnız ibadet değildir: yolcu barındırma, yemek, sohbet, eğitim ve kimi zaman uzun süreli ikamet aynı yerde birleşebilir. Böylece fiziksel mekân, dağınık kişisel ilişkileri tekrar eden bir cemaat hayatına dönüştüren güçlü bir araç olur. Yine de erken hankahı sonraki vakıflı, görevli kadrolu ve ayrıntılı iç yönetmelikli tekke kurumuyla özdeşleştirmeyeceğiz.⁸³⁹

21.24. Hankah Neden Otomatik Olarak ‘Tarikat’ Demek Değildir?

Müstakil bir sûfi mekânının bulunması örgütlenme açısından önemli bir eşiktir; fakat tek başına tarikatı kanıtlamaz. Bir hankah belirli şeyhin öğrencileri, seyahat eden dervişler veya daha gevşek bir zühd çevresi tarafından kullanılabilir; şeyh ölünce işlevi değişebilir veya yapı başka bir çevreye geçebilir. Tarikat için daha ileri düzeyde adlandırılmış nispet, halifelik/temsil ağı, tekrar eden intisap usulü, kuşaklar arası kurumsal süreklilik ve çoğu zaman şubeler arası bağ gerekir. İran tarihine ilişkin araştırmalar da erken dönemde bireysel sûfi etrafında toplanan grupların çoğu kez onun ölümünden sonra dağıldığını, daha kalıcı organizasyonların IV/X. yüzyılda belirginleştiğini vurgular. Bu nedenle mekânı kurumsallaşma göstergesi olarak kullanacağız, fakat tarikatla eşitlemeyeceğiz.⁸⁴⁰

21.25. Misafirlik: Seyyah Sûfiyi Ağa Bağlayan Sosyal Teknoloji. Seyahat eden sûfi için tanıdık bir şeyhin evi, mescid çevresi, ribât veya hankah yalnız yatacak yer değildir; yeni hoca ve akranlarla tanışma, yerel itibarı sınama ve haber taşıma merkezidir. Misafir ağı sayesinde bir şehirde oluşan söz ve pratik başka bölgeye hızlı biçimde aktarılabilir. Ev sahibinin ikramı ve misafirin edepli davranması da manevî ahlâkın parçasıdır. Bu yüzden misafirlik, erken sûfi cemaatleşmenin görünmeyen altyapılarından biri sayılmalıdır. Henüz merkezî şube örgütü yokken bile kişi, tanıdığı bir sûfinin tavsiyesiyle başka şehirdeki çevreye erişebilir. Böylece ‘ağ üyeliği’ resmî kart veya belge değil, insanlar arasında

⁸³⁹ Uludağ, ‘Hankab’, TDV İslâm Ansiklopedisi: Remle ve Abbâdân’a dair farklı ‘ilk hankab’ rivayetleri ile III/IX. yüzyıldan itibaren hankahların çoğalması; Ephrat and Pinto, ‘Şûfî Places and Dwellings’, 105-144; ‘Kānaqāb’, Encyclopaedia Iranica (erişim 19 Ağustos 2026).

⁸⁴⁰ ‘Iran ix. Religions in Iran (2.1) The Advent of Islam’, Encyclopaedia Iranica, Sufi orders bölümü; Malamud, ‘Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur’, 427-442; Semib Ceyban, ‘Established Şûfî Orders’, in Sufi Institutions, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 385-404.

taşınan güven ve şöhret üzerinden işler. Fütüvvetin hizmet ve îsâr dili bu sosyal teknolojiyi ayrıca güçlendirir.⁸⁴¹

21.26. Seyahat: Riyâzet, İlim, Hac ve Ağ Kurma Aynı Güzergâhta. Erken sûfî biyografilerinde seyahat çok sık görünür; fakat her yolculuğun tek amacı ‘mistik gezginlik’ değildir. Hac, hadis ve ilim arayışı, şeyh ziyareti, geçim, sınır bölgesinde bulunma, inziva veya manevî riyâzet aynı kişinin hayatında iç içe geçebilir. Sosyal sonuç ise ortaktır: şehirler arasında bağlantı kurulur. Horasanlı bir sûfî Bağdat’a geldiğinde yalnız yeni fikir öğrenmez; kendi bölgesinin üslubunu da taşır. Bağdat-Horasan etkileşimi bu karşılıklı dolaşımın ürünüdür. Seyahat ayrıca yerel otoriteyi dış ağın tanınmasına bağlar: ‘flan büyük şeyhle görüşmüş olmak’ biyografik sermayeye dönüşebilir. Fakat muahhar menkıbelerin bütün buluşma rivayetleri aynı tarihsel güvenilirlikte değildir; kronoloji ve coğrafya ayrıca kontrol edilecektir.⁸⁴²

21.27. Bağdat–Horasan Koridoru: Tek Merkezli Yayılma Değil Çift Yönlü Dolaşım. Tasavvufun Bağdat’tan Horasan’a tek yönlü biçimde ‘ihraç edildiği’ şeması erken ağların karmaşıklığını azaltır. Bağdat teknik tasavvuf dili ve güçlü sûfî hafızası bakımından merkezî bir düğüm haline gelmiş olsa da Horasan kendi zühd, fütüvvet ve Melâmet geleneklerini üretmişti. Ebû Hafs el-Haddâd’ın Bağdat temasları, Horasanlıların Irak’a ve Iraklıların doğuya seyahatleri, iki yönlü aktarımı gösterir. Sonraki yazarlar bu çeşitliliği daha bütünleşmiş ‘Sûfiyye’ anlatısında birleştirmiştir. Cemaatleşme açısından önemli olan, ağın bölgesel kimlikleri silmeden ortak dil üretmesidir. Bu dönem, ileride tarikatların çok merkezli uluslararası hatlar kurabilmesinin sosyal öncülüdür; fakat henüz şube zinciri değildir.⁸⁴³

21.28. Ekonomi I: Fakr İdeali, Gerçek Yoksulluk ve Geçim Stratejisi Aynı Şey Değil. ‘Fakr’ tasavvufî bir değer olarak Allah’a muhtaçlık ve dünyevî sahiplenmeden arınma anlamı kazanabilir; fakat bütün erken sûfilerin ekonomik

⁸⁴¹ Ephrat and Pinto, ‘Sûfî Places and Dwellings’, 105-144; Salamab-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*; Richard McGregor, ‘Sûfî Altruism’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), ilgili bölüm.

⁸⁴² Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Salamab-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*; Serrâc ve Süleimî’nin biyografik malzemesinde sûfî seyahatleri.

⁸⁴³ Sara Sviri, ‘The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishâpûr: In Search of Ibn Munâzil’, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005): 450-482; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Bölüm 18-20’de işlenen Bağdat-Horasan temasları.

olarak yoksul olduğu sonucuna varılamaz. Kaynaklarda zanaatkârlar, tüccarlar, miras veya servet sahibi kişiler, çalışmayı bırakan zâhidler ve başkasının ikramıyla yaşayan yolcular yan yana bulunur. Bu farklılık, ekonomik davranışın cemaat içi tartışma konusu olmasına yol açmıştır. Asıl mesele yalnız ne kadar mala sahip olunduğu değil, mala güven, kazanç yolu, hediye kabulü ve fazlanın paylaşılmasıdır. Bu yüzden ekonomik sosyal yapı ‘derviş = yoksul’ eşitliğiyle açıklanmayacak; kesb, tawakkul, bağış, hizmet ve ikram ayrı mekanizmalar halinde incelenecektir.⁸⁴⁴

21.29. Ekonomi II: Kesb, Zanaat ve Pazar İçinde Manevî Bağımsızlık.

Horasan ve Melâmet çevrelerinde kesb ve meslek vurgusu özellikle görünürdür. Kassâr, haddâd, sakkâk gibi nispetler bazen gerçek meslek pratiğine işaret etse de her nispetten kurumsal lonca üyeliği çıkarılamaz. Yine de çalışma fikrinin manevî işlevi açıktır: kişinin geçimini kendi emeğiyle sağlaması, hem başkasına yük olmamayı hem de dindarlığı gelir kaynağına çevirmemeyi sağlayabilir. Çarşıda bulunmak, sûfiyi şehir toplumunun ekonomik ilişkilerinden koparmadığı için ‘dünya terk edildi’ klişesini de düzeltir. Bazı çevrelerde ise tawakkul anlayışı çalışmaya mesafeyi teşvik etmiştir. Bu çoğulluk erken sûfi ekonomisinin tek model olmadığını gösterir. Tarikatlaşma ilerledikçe bireysel kesbin yanına vakıf, düzenli bağış ve kurum bütçesi gibi yeni katmanlar eklenecektir.⁸⁴⁵

21.30. Ekonomi III: Hediye, Sadaka ve Himaye — Kabul Etmek de Reddetmek de Sosyal Mesaj.

Şeyhlere verilen hediye ve sadakalar yalnız ekonomik kaynak değil, otorite ilişkisi üretir. Bir yönetici veya zenginlik ikramını kabul etmek, sûfi çevreyi belirli patronaj ağına yaklaştırabilir; reddetmek ise bağımsızlık ve zühd gösterisi olarak şöhret üretebilir. Fakat her reddetme anlatısı tarihsel olay olarak eşit güvenilirlikte değildir; menkıbe, ideal şeyh tipini inşa ediyor olabilir. Ayrıca bazı sûfiler hediyeyi kendileri için değil fakirlere dağıtmak üzere kabul edebilir. Bu nedenle ‘sûfiler devletten para almazdı’ veya ‘saray tarafından beslenirdi’ gibi genel hükümler kurulmayacaktır. Ekonomik bağın kaynağı, aktörü ve kullanım biçimi ayrı kaydedilecektir. Kurumsal vakıf

⁸⁴⁴ Adam Sabra, ‘Economics of Sufism’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 27-57; Arin Salamab-Qudsi, ‘The Economics of Female Piety in Early Sufism’, *Religions* 12/9 (2021): 760; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁸⁴⁵ Mehran Afshari, ‘Sufism, Futuwwa, and Professional Guilds’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 89-104; Bölüm 19-20’de Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Hafız el-Haddâd ve meslek nispetlerine dair kaynak tenkidi.

desteğinin yaygınlaşması, sonraki dönemde devlet-cemaat ilişkisinin mali boyutunu çok daha görünür hale getirecektir.⁸⁴⁶

21.31. Sosyal Sınıf: İlk Sûfilik Tek Bir Tabakanın Hareketi Değildi. İlk sûfi çevrelerde zanaatkâr, tüccar, âlim, vaiz, şehirli orta tabaka mensubu ve daha mütevazı ekonomik konumdaki kişiler bulunur. Bazı meşhur zühhd anlatıları varlıklı geçmişten vazgeçmeyi idealize ederken, başka isimler hayatları boyunca mesleklerini sürdürür. Bu çeşitlilik, tasavvufu yalnız ‘yoksulların protestosu’ veya yalnız ‘şehirli seçkinlerin maneviyatı’ diye tanımlamayı imkânsız kılar. Şehir ve bölgeye göre bileşim değişebilir. Nîşâbur gibi büyük merkezlerde sûfi ağlar, fıkıh-hadis elitleri ve pazar dünyasıyla aynı sosyal mekânda bulunurken sınır veya ribât çevrelerinde başka profiller öne çıkabilir. Envanterde mümkün olduğunda kişinin mesleği, aile arka planı ve ilmî konumu kaydedilecek; fakat eksik biyografik veriden sınıf kimliği tahmin edilmeyecektir.⁸⁴⁷

21.32. Sofra ve Yemek: Bireysel Riyâzetten Kolektif Dayanışmaya. Yemek erken zühhd ve tasavvuf kaynaklarında iki zıt ekseni birleştirir. Bir yanda az yeme, açlık ve nefis terbiyesi vardır; diğer yanda misafire ikram, kardeşini kendine tercih etme ve ortak sofrada bulunma. Cemaatleşme açısından ikinci yön özellikle önemlidir. Ortak yemek, farklı şehirlerden gelenleri aynı mekânda buluşturur, kaynak paylaşımını görünür kılar ve cömertliği gündelik pratik haline getirir. Hankah ve ribâtın daha düzenli kurumlara dönüşmesinde mutfak ve iâşe, manevî eğitim kadar maddî süreklilik meselesi olacaktır. Erken dönemde ise bu işlev çoğu kez ev, dükkân veya geçici konaklama üzerinden yürür. Bu nedenle sofraya yalnız ‘kerametli ikram’ menkıbelerinin konusu değil, topluluğun ekonomik ve duygusal bağını kuran temel mikro-kurumdur.⁸⁴⁸

21.33. Fütüvvet, Îsâr ve Hizmet: Yatay Kardeşlik Boyutu. Şeyh-mürîd ilişkisi erken sûfi cemaatleşmenin dikey eksenini oluştururken fütüvvet, hizmet

⁸⁴⁶ Hussain Ahmad Khan, ‘Donations to Sûfîs and Sûfî Institutions’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 81-88; Adam Sabra, ‘Economies of Sufism’, 27-57. Erken menkıbelerde bediye kabul/red anlatıları vaka bazında kullanılacaktır.

⁸⁴⁷ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972); Malamud, ‘Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur’, 427-442.

⁸⁴⁸ Ephrat and Pinto, ‘Sûfî Places and Dwellings’, 105-144; Elisha Abuali, ‘Pleasure, Pain, and Body in Medieval Sufi Food Practices’, *Global Food History* (2022), erken sûfi kaynaklarında açlık ve yemek pratikleri üzerine; McGregor, ‘Sûfî Altruism’.

ve îsâr dili yatay ilişkiyi güçlendirir. Kardeşin ihtiyacını kendi ihtiyacının önüne koymak, misafiri ağırlamak, talepte bulunmamak, kusuru örtmek ve hizmet etmek grup içi güven üretir. Horasan’da bu dil daha belirgin görünse de Bağdat sûfîlerinde de cömertlik ve fedakârlık örnekleri bulunur. Burada ‘fütüvvet’ henüz XIII. yüzyıl lonca/teşkilat modeline indirgenmeyecektir. Sosyal açıdan önemli olan, manevî olgunluğun yalnız bireysel vecd veya ibadetle değil, başka insanlara davranışla ölçülmesidir. Böylece cemaat, öğretinin uygulandığı laboratuvar haline gelir. Tarikatlaşma döneminde bu hizmet normları daha ayrıntılı âdâb metinleri ve tekke görevleri içinde kurumsallaşacaktır.⁸⁴⁹

21.34. Kıyafet ve Beden: Görünür Kimlik Her Çevrede Aynı Değildi.

Yün, yamalı elbise ve sade görünüm sûfî kimliğinin erken sembolleri arasında zikredilse de bütün ilk sûfîlerin ortak üniforması yoktur. Bazı çevreler zühdün görünür işaretlerine önem verirken Melâmetîler tam tersine ayırt edici dindarlık gösterisinden kaçınmayı öne çıkardı. Bu karşıtlık, kıyafetin yalnız estetik değil sosyal sınır meselesi olduğunu gösterir. Belirli kıyafet kişiyi uzaktan tanınabilir hale getirir; görünmezlik ise aidiyeti iç ethos ve kişisel bağlantıya taşır. Daha sonraki tarikatlarda taç, hırka, kemer ve renk gibi semboller kol kimliğini belirginleştirecektir. İlk dönemde ise bedensel işaretler daha değişken ve tartışmalıdır. Bu nedenle ikonografik veya menkıbevî bir tasvir, kesin ‘cemaat üniforması’ kanıtı sayılmayacaktır.⁸⁵⁰

21.35. Melâmetî Karşı-Modeli: Cemaat Görünür İşaret Olmadan da Güçlü Olabilir.

Melâmetîlik ilk sûfî sosyal yapısının önemli bir karşı-testidir. Eğer cemaat yalnız ortak kıyafet, kamusal ritüel ve belirgin mekânla kuruluyorsa Melâmetî çevrenin zayıf olması beklenirdi. Oysa Hamdûn, Ebû Hafs ve Ebû Osman çevrelerinde ortak nefis eleştirisi, hizmet ve sohbet güçlü bağ üretebildi. Bu, cemaatleşmede ‘görünürlük’ ile ‘yoğunluk’un aynı şey olmadığını gösterir. Hatta manevî hâli saklama normu, içerdikilerin birbirini tanıdığı fakat dışarıya daha az sembol verdiği seçici bir sosyal alan oluşturabilir. Yine de bu K3-K4 düzeyinde ezoterik örgüt değildir; gizlenen şey dereceli sır doktrini değil, kişinin

⁸⁴⁹ McGregor, ‘Sûfî Altruism’, in *Sufi Institutions; Afşari, ‘Sufism, Futuwwa, and Professional Guilds’, 89-104; Karamustafa, Sufism: The Formative Period.*

⁸⁵⁰ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Süleymî, *Risâletü’l-Melâmetiyye*; Dina Le Gall, ‘Recent Thinking on Sufis and Saints’, erken ve kurumsallaşmış sûfî kimlik sembolleri üzerine.

amel ve manevî iddiasıdır. Bu ayrım ileride gerçek inisiyatif yapıların analizinde temel karşılaştırma ölçütü olacaktır.⁸⁵¹

21.36. Kadınlar I: Kaynak Sessizliği ‘Kadın Yokluğu’ Demek Değildir.

Erken tasavvuf tarihinin ana kaynakları erkek müellifler tarafından, çoğu kez erkek şeyh çevreleri merkez alınarak yazılmıştır. Bu yüzden kadınların görünürlüğü sistematik biçimde daha düşüktür. Sülemî’nin sûfî kadınlara ayırdığı bağımsız derleme ve modern çalışmalar, Bağdat’tan Horasan’a kadar kadın zâhid ve mistiklerin sayısının meşhur Râbia örneğiyle sınırlı olmadığını gösterir. Fakat bu veriden erkeklerle eşit sayıda ve aynı kurumsal konumda kadın bulunduğu sonucu da çıkarılamaz. Doğru yöntem, iki aşırı uçtan kaçınmaktır: ‘kadınlar yoktu’ dememek ve eksik kaynağı hayalî eşitlik tablosuyla doldurmamak. Kadınların öğreticilik, ekonomik bağımsızlık, ziyaret, ev içi meclis ve manevî otorite biçimleri vaka bazında kaydedilecektir.⁸⁵²

21.37. Kadınlar II: Manevî Otorite, Ekonomi ve Ağ İçinde Hareket Alanı.

Râbia el-Adeviyye’nin sonraki hafızadaki merkezi konumu dışında, Ümmü Ali el-Belhiyye ve Fâtıma en-Nişâbüriyye gibi kadınlara dair rivayetler Horasan dünyasında da kadın manevî otoritesini görünür kılar. Bazı kadınların mal ve servet üzerinde tasarrufu, seyahat eden veya erkek sûfîlerle görüşen kişiler olarak aktarılması, erken dindarlığın ev içine bütünüyle kapalı olmadığını gösterir. Bununla birlikte bu ilişkilerin ayrıntıları çoğu zaman hagiografik kaynaklardan gelir ve tarihsel bağlam dikkatle kurulmalıdır. Sosyal yapı açısından kadınlar yalnız ‘erkek şeyhin müridi’ kategorisine indirgenmeyecek; nasihat veren, ekonomik destek sağlayan, aile içinde manevî yönlendirme yapan veya bağımsız şöhret kazanan aktörler de hesaba katılacaktır. Yine de ilk dönemde kadınlara ait paralel, yaygın ve standartlaşmış bir tarikat kurumu için kanıt yoktur.⁸⁵³

⁸⁵¹ Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye; Hargûşî, Tebzibü'l-esrâr; Sara Sviri, 'The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishâpür', 450-482; Bölüm 20 sınıflandırma kararı: Melâmeti görünmezlik K1, ezoterik K3-K4 değildir.*

⁸⁵² Laury Silvers, 'Early Pious, Mystic Sufi Women', in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 24-52; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Zikrî'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-süfiyyât / Early Sufi Women*, tr. Rkia E. Cornell (Louisville: Fons Vitae, 1999).

⁸⁵³ Areezu Azad, 'Female Mystics in Mediaeval Islam: The Quiet Legacy', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 56/1 (2013): 53-88; Salamah-Qudsi, 'The Economics of Female Piety in Early Sufism', *Religions* 12/9 (2021): 760; Sülemî, *Early Sufi Women*.

21.38. Aile: Sûfî Cemaat ile Hane Birbirinin Zıddı Değildi. Zühhd anlatılarında dünyadan kopuş vurgusu, sûfilîği aile karşıtı bir yaşam biçimi gibi gösterebilir. Oysa birçok erken sûfî evliydi, çocuk sahibiydi veya aile ekonomisinin içindeydi. Ev, sohbet ve misafirliğin mekânı olabildiği için hane cemaat ağının bir düğümü haline gelebilir. Eşler, anneler, çocuklar ve akrabalar kaynaklarda farklı yoğunlukta görünür; özellikle annelerin sûfî biyografilerindeki etkisi daha geç araştırmalarda yeniden değerlendirilmiştir. Buna karşılık bazı zâhidler evlilikten kaçınmış ve bunu manevî yoğunlaşma için tercih etmiştir. Bu çeşitlilik, 'sûfî aile modeli' diye tek kural koymayı engeller. Tarikatlaşma ve tekke kurumunun gelişmesiyle biyolojik aile, manevî aile ve şeyh hanedanı arasındaki ilişkiler daha karmaşık hale gelecektir.⁸⁵⁴

21.39. Evlilik ve Bekârlık: Aynı Manevî İdeal İçinde Farklı Hayat Stratejileri. Erken sûfiler arasında evlilik konusunda tam fikir birliği yoktur. Bazıları aile sorumluluğunu helâl kazanç, sabır ve ahlâkın gerçek sınavı olarak yaşarken bazı zâhidler bekârlığı ibadet ve seyahate daha fazla vakit ayırmanın yolu saymıştır. Hagiografik kaynaklar bu tercihleri çoğu zaman idealleştirerek aktarır; dolayısıyla bireysel bir söz 'sûfilîğin evlilik doktrini'ne çevrilmemelidir. Sosyal yapı bakımından evli şeyh, cemaatle hane arasında kaynak ve zaman paylaşmak zorundadır; bekâr veya sürekli seyyah sûfî ise daha farklı bir hareketlilik biçimi üretir. Sonraki tarikatlarda şeyh ailelerinin halefiyette rol alması, bu erken hane ilişkilerinin kurumsal önemini artıracaktır. Fakat III/IX. yüzyıl halkalarında otomatik hanedanlaşma yoktur.⁸⁵⁵

21.40. Kuşak Aktarımı: Cemaatin Yaşaması İçin Şeyhin Ölümünden Fazlası Gerekıyor. Karizmatik şeyh etrafında oluşan topluluğun en kırılgan anı onun ölümüdür. Eğer ilişki yalnız şahsî çekime dayanıyorsa grup dağılabilir; eğer öğrenciler birbirleriyle bağ kurmuş, sözleri toplamış, ortak mekânı sürdürmüş veya yeni öğrenciler çıkarmışsa hafıza kuşak atlayabilir. İran tarihine dair kaynaklar erken grupların bir kısmının liderden sonra dağıldığını özellikle vurgular. Buna karşılık Serî-Cüneyd hattı, Ebû Hafs-Ebû Osman-Nîşâbur

⁸⁵⁴ İsmail Fajrie Alatas, 'Sûfî Lineages and Families', in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 374-384; Arin Salamab-Qudsi, 'Mother Images and Roles in Classical Sufism' üzerine çalışmaları; erken biyografik kaynaklar.

⁸⁵⁵ Alatas, 'Sûfî Lineages and Families', 374-384; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*. Evlilik ve bekârlık hakkındaki erken sûfî sözleri kişi ve kaynak bağlamında ele alınmıştır.

bağlantısı veya Melâmet mirasının Sülemî'ye ulaşması farklı türde süreklilik örnekleri verir. Bu süreklilik henüz her zaman resmî halefîyet değildir; bazen birden çok öğrenci paralel biçimde mirası taşır. Tarikatlaşmanın en önemli yeniliklerinden biri, bu belirsiz kuşak aktarımını daha düzenli temsil ve silsile sistemine dönüştürmek olacaktır.⁸⁵⁶

21.41. Halefîyet: 'En Yakın Talebe' Her Zaman Tek Lider Olmadı. Erken sûfî çevrede şeyhin vefatından sonra kimin 'yerine geçtiğini' tespit etmek modern tarihçinin sevdiği kadar kolay değildir. Kaynaklar birden fazla önemli öğrenciyi öne çıkarabilir; farklı şehirler farklı kişileri mirasçı kabul edebilir ve muahhar silsileler kendi hattını meşrulaştırmak için tek bir ardılık şeması kurabilir. Cüneyd gibi büyük isimlerin etkisi de yalnız bir 'makamı devralma'dan değil, geniş ilişki ağını ve dili yeniden biçimlendirmesinden gelir. Bu nedenle halefîyet üç ayrı düzeyde kaydedilecektir: filî meclis/mekân devamı, öğretisel veya sohbet nispeti ve muahhar tarikat silsilesindeki konum. Bu ayrım yapılmadığında kişisel hoca-talebe ilişkisi kolayca kurumsal şeyhlik mirasına dönüştürülür.⁸⁵⁷

21.42. Ölümünden Sonra Cemaat: Mezar, Menkıbe ve Adın Yaşaması. Bir sûfînin ölümü fiziksel sohbeti sona erdirir; fakat topluluğun hafızasını bitirmeyebilir. Mezar ziyareti, menkıbelerin anlatılması, sözlerin derlenmesi ve öğrencilerin onun adıyla tanınması, ölüm sonrası otorite üretir. Bu süreç erken dönemde her isim için aynı yoğunlukta değildir ve sonraki yüzyıllarda veli kültü ile türbe kurumunun büyümesiyle çok daha görünür hale gelir. Bu nedenle III/IX. yüzyıla sonraki büyük ziyaret ekonomisini geri taşımayacağız. Yine de 'ölü şeyh'in hafıza merkezi olabilmesi, cemaatin karizmadan geleneğe geçişinde önemli bir mekanizmadır. Bir kişinin adı, fiziksel örgüt dağılmış olsa bile etik veya öğretisel nispet olarak yaşayabilir; tersine görkemli bir hagiografik hafıza gerçek kurumsal sürekliliği kanıtlamaz.⁸⁵⁸

⁸⁵⁶ 'Iran ix. Religions in Iran', *Encyclopaedia Iranica*, IV/X. yüzyıl öncesindeki kişi-merkezli grupların dağılılırılığı; Thibon, 'The First Communities', 362-373; Alatas, 'Şûfî Lineages and Families', 374-384.

⁸⁵⁷ Thibon, 'The First Communities', 362-373; Alatas, 'Şûfî Lineages and Families', 374-384; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period. Halefîyet, gerçek temas ile muahhar silsileyi ayıran bu eserin genel kaynak yöntemiyle değerlendirilmiştir.*

⁸⁵⁸ Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*; Alatas, 'Şûfî Lineages and Families', 374-384; daha sonraki veli kültü ve mekânlaşma için Epbrat and Pinto, 'Şûfî Places and Dwellings', 105-144.

21.43. Ulema ve Dinî Kamuoyu ile Rekabet: Dış Sınır Cemaat Kimliğini Keskinleştirebilir. İlk sûfî çevrelerin sosyal sınırları yalnız kendi içlerinden çizilmedi. Fakihler, muhaddisler, vaizler, kelâm çevreleri ve başka zühhd hareketleriyle tartışma veya rekabet, sûfilerin hangi davranışı meşru saydığını açıklamaya zorladı. Muhâsibî örneğinde Hanbelî çevrenin tepkisi; Bağdat'ta sûfî soruşturması; Nişâbur'da sûfî, Kerrâmî ve Melâmetî dindarlık üsluplarının yan yana varlığı bu dış sınır üretiminin farklı biçimleridir. Dış eleştiri her zaman devlet baskısı değildir. Bazen bir âlimin itibarı, öğrencilerin belirli kişiden uzak durmasına yol açarak güçlü sosyal yaptırım yaratabilir. Böyle durumlar 'cemaatler arası otorite rekabeti' olarak ayrıca kodlanacaktır. Tarikatlaşma ilerledikçe sûfî kurumların hukukî ve toplumsal meşruiyet arayışı bu erken tartışmaların üzerine kurulacaktır.⁸⁵⁹

21.44. Devlet İlişkisi I: Tarikat Öncesi Sûfî Cemaat Devlet Dışındaydı, Ama Siyaset Dışı Değildi. İlk sûfî ağların çoğu devlet tarafından kurulmuş resmî kurumlar değildi. Bununla birlikte aynı şehirde yaşadıkları için vergi, pazar, kamu düzeni, kadılık, valilik, saray ve dinî meşruiyet meselelerinden bütünüyle bağımsız da değillerdi. Bazı şeyhler yöneticilere nasihat etmiş, bazıları hediye ve görevden uzak durmuş, bazıları devlet çevresindeki kişilerle temas kurmuş, bazıları ise takibata uğramıştır. 'Devlet dışı' olmak bu yüzden 'devlet düşmanı' olmak değildir. Erken sûfî cemaatin siyasallaşma düzeyi genellikle P0-P1 olsa da devlet ilişkisi kişiye ve ana göre D0'dan D5'e kadar değişebilir. Bölüm 18'deki 264/877-78 soruşturması bu spektrumun istisnâî ama önemli yüksek takibat örneğidir.⁸⁶⁰

21.45. Devlet İlişkisi II: Himaye, Takibat ve Mesafe Aynı Tarih İçinde Birlikte Bulunabilir. Devlet-cemaat ilişkisini tek bir kalıpla açıklamak özellikle erken tasavvuf için yanıltıcıdır. Bir yönetici sûfîye kişisel saygı gösterebilirken başka bir bürokratik veya hukukî aktör onu şüpheli görebilir. Yerel idare ile saray aynı tavrı göstermeyebilir; aynı kişi hayatının farklı dönemlerinde farklı temaslar yaşayabilir. Hankahların vakıf ve devlet himayesine daha açık hale gelmesi IV/X.

⁸⁵⁹ Malamud, 'Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur', 427-442; Christopher Melchert, 'Sufis and Competing Movements in Nishapur', *Iran* 39 (2001): 237-247; Melchert, 'The Hanâbila and the Early Sufis', 352-367.

⁸⁶⁰ Bölüm 17-20 devlet ilişkisi dosyaları; Malamud, 'Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur', 427-442; Karamustafa, *Sûfizm: The Formative Period. D0-D7 ve P0-P4 kodlarının tanımı için bkz. Bölüm 3.*

yüzyıl sonrasındaki kurumsallaşmada yeni bir aşama yaratacaktır. İlk dönemde ise mali ve idarî ilişkisinin çoğu daha kişisel ve parçalıdır. Bu yüzden D kodları ‘Abbâsî devleti sûfleri destekledi/bastırdı’ gibi genel hükümlere değil, somut aktör ve olaya uygulanacaktır. Bu yöntem, ileride devlet tarafından desteklenen büyük tarikat kurumlarıyla sağlıklı karşılaştırma yapmayı mümkün kılar.⁸⁶¹

21.46. Şiddet ve Güvenlik: Yoğun Aidiyet Otomatik Olarak Silahlı Örgütlenme Üretmedi. İlk sûfî cemaatlerin belirgin manevî aidiyet, şeyh otoritesi ve iç disiplin üretmesi, onları siyasî-askerî örgüt olarak nitelemek için yeterli değildir. Basra zâhidlerinin sınır/ribât teması veya bazı sûflerin bireysel cihad tecrübesi bulunabilir; fakat bu, sûfî çevrenin kurumsal şiddet repertuarına sahip olduğu anlamına gelmez. Bağdat, Horasan ve Melâmet dosyalarında iktidarı ele geçirmeye yönelik merkezî program görülmez. Bu ayrım eserin ileriki bölümleri için metodolojik olarak kritiktir: güçlü liderlik, gizlilik veya disiplin tek başına siyasî örgüt ve şiddet örgütü üretmez. P ve K kodları şiddet kodu değildir; şiddet ancak bağımsız tarihsel kanıtlarla kaydedilecektir.⁸⁶²

21.47. Dört Erken Çevrenin Karşılaştırması: Basra, Bağdat, Horasan ve Melâmet. Önceki dört dosyanın aynı tabloda görülmesi, ‘erken tasavvuf’ etiketinin altında çok farklı sosyal modeller bulunduğunu açıkça gösterir. Basra’da zühd ve ahlâkî örneklik daha gevşek halka üretirken Bağdat’ta teknik dil ve şeyh-sohbet ağı yoğunlaşır. Horasan’da seyahat, hizmet ve fütüvvet dili bölgesel ağları birbirine bağlar. Nîşâbur Melâmet çevresi ise görünür sûfî kimliğini sınırlandırarak dahi yoğun etik aidiyetin mümkün olduğunu gösterir. Hiçbiri henüz klasik tarikat değildir; fakat hepsi tarikatlaşmanın farklı bileşenlerini hazırlamıştır. Aşağıdaki karşılaştırma bir ‘ilerleme sıralaması’ değil, sosyal morfoloji haritasıdır.⁸⁶³

⁸⁶¹ Nathan Hofer, ‘Endowments for Sûfis and Their Institutions’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 58-80; Uludağ, ‘Hankab’; Eprbat and Pinto, ‘Sûfi Places and Dwellings’, 105-144. Devlet/bimaye ilişkisinin kurumsal mekânlarla IV/X. yüzyıl sonrasındaki görünürlüğe gelmesine ilişkin karşılaştırma.

⁸⁶² Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Bölüm 16-20’de zühd, ribât ve ilk sûfî ağlarda şiddet/siyasallaşma ayrımı. P kodunun şiddet kodu olmadığı çalışma standardı Bölüm 3’te sabitlenmiştir.

⁸⁶³ Bölüm 17 — Basra Zühd Çevresi; Bölüm 18 — Bağdat Tasavvuf Çevresi; Bölüm 19 — Horasan Tasavvuf Çevreleri; Bölüm 20 — Melâmetlilik. Karşılaştırma Karamustafa, Salamab-Qudsi, Sviri ve Malamud’un erken tasavvufun bölgesel/sosyal çeşitliliğini gösteren araştırmalarıyla birlikte yapılmıştır.

Boyut	Basra zühüd çevresi	Bağdat sûfî çevresi	Horasan çevreleri	Nişâbur Melâmetîleri
Ana bağ	Zühüd, vaaz, ahlâkî örneklik	Şeyh-sohbet, teknik tasavvuf dili	Seyahat, sohbet, hizmet, fütüvvet	Nefs ithamı, ihlâs, görünürlüğü sınırlama
Otorite	Âlim-zâhid/vaiz karizması	Şeyh + ilmi/manevî itibar	Çok merkezli şeyh ağı	Ahlâkî öğretici, görünür pîr kültürüne mesafe
Üyelik	Gevşek meclis yakınlığı	Daha yoğun talebe/sohbet ağı	Çoklu hocalık ve şehirler arası temas	Sohbet/etik nispet; görünür işaret zayıf
Mekân	Mescid, ev, Abbâdân/ribât çevresi	Ev, dükkân, mescid; erken özel mekânlar	Ribât, ev, mescid, gelişen hankahlar	Ev, dükkân, mescid; hankah zorunu değil
Ekonomi	Zühüd, kesb ve tawakkul çeşitliliği	Ticaret/meslek + fakr dili	Kesb, hizmet, misafirlik güçlü	Kesb ve ekonomik bağımsızlık vurgusu belirgin
Kapalılık	K0-K1	K0-K1	K0-K1	K1: amel/hâl gizleme; ezoterizm değil
Siyasallaşma	P0-P1 (istisnâî kriz temaları)	P0-P1	P0-P1	P0-P1
Kurumsallaşma	Düşük	Orta	Düşük-orta/yer yer orta	Düşük-orta; güçlü ethos, zayıf formel yapı

21.48. Karşılaştırmının Ana Sonucu: Tarikat Bir Unsurun Değil Unsurlar Paketinin Kurumsallaşmasıdır. Tablodan çıkan en önemli sonuç, tarikatın tek bir yeniliğe indirgenememesidir. Şeyh zaten vardır; sohbet vardır; seyahat, ortak ibadet, hizmet, mekân ve kuşak aktarımı da kısmen vardır. Tarikatlaşma bunlardan herhangi birinin ilk kez ortaya çıkması değil, birçoğunun aynı ad, silsile, temsil mekanizması, ritüel usul, mekânsal süreklilik ve ekonomik altyapı içinde birbirine bağlanmasıdır. Dolayısıyla ‘ilk tarikat hangi tarihte kuruldu?’ sorusundan önce ‘hangi kurumsal bileşen ne zaman düzenli hale geldi?’ sorusu daha verimlidir. Bölüm 22 bu yaklaşımı kronolojik dönüşüm modeli haline getirecektir. Böylece Kâdiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye ve diğer tarikatlara geçtiğimizde, onları erken sûfî halkalardan ayıran somut ölçütler elimizde olacaktır.⁸⁶⁴

21.49. İlk Sûfî Cemaatlerde Devlet ve Toplum İlişkisi Dosyası. Erken sûfî ağların devletle ilişkisi çoğunlukla düşük siyasallaşma, kişisel temas ve şehir toplumuna gömülü manevî otorite biçimindedir. Yine de Bağdat soruşturması gibi takibat vakaları, dış otoritenin cemaat dilini ve görünürlüğünü etkileyebildiğini gösterir. Nişâbur’da ise sûfîler, Melâmetîler, Kerrâmîler, fakihler ve başka dindarlık çevreleri aynı kentsel alanı paylaşır; devlet bu çoğulluğun tek düzenleyicisi değildir. Aşağıdaki tablo, devlet ilişkisini himaye/baskı ikiliğine indirgmeden, farklı temas tiplerinin cemaatleşme üzerindeki sonucunu karşılaştırır.⁸⁶⁵

⁸⁶⁴ Thibon, ‘The First Communities’, 362-373; Sedgwick, ‘The Organisation of Mysticism’, 335-361; Ceyhan, ‘Established Sûfî Orders’, 385-404. Tarikatın tek unsurdan ziyade örgütsel bileşenler paketinin kurumsallaşması olduğu bu bölümün analitik sonucudur.

Vaka/alan	İlişki biçimi	Kod	Sosyal yapı sonucu
Basra zâhidleri	Nasihat, mesafe, dönemsel kamu görevi ve ribât/sınır teması	D0-D3	Devlet dışı ahlâkî otorite; siyasî blok değil
Bağdat sûfîleri 264/877-78	Gulâmü Halîl, saray nüfuzu, muhtesib/kadı mekanizmasıyla takibat	D4-D5	Dış baskı kamusal dili ve görünürlüğü etkileyebilir
Bağdat/Horasan gündelik temas	Yönetici ve zenginlerin hediye/himayesi veya bunlardan bilinçli mesafe	D0-D2	Mali ilişki kişisel; henüz standart vakıf sistemi değil
Nişâbur sûfî/Melâmet çevreleri	Şehir içi dinî rekabet; belirleyici siyasî program yok	D0-D1	Sınırlar çoğunlukla sosyal-dinî rekabetle oluşuyor
IV/X. yy. gelişen hankahlar	Zengin, devlet adamı ve hanedan desteğinin artması	D1-D3	Kurumun mali ve mekânsal sürekliliği güçleniyor

21.50. İlk Sûfî Cemaatlerin 20 Boyutlu Sosyal Yapı Matrisi. Bölüm 2’de kurulan karşılaştırma matrisi erken sûfî cemaatlere topluca uygulandığında ‘tarikat öncesi ama sosyal olarak yoğun’ bir ara biçim ortaya çıkar. Aidiyet ve şeyh otoritesi belirgindir; üyelik, halefiyet ve ritüel standardizasyonu ise henüz değişkendir. Mekân ve ekonomi bölgesel farklılık gösterir; coğrafi dolaşım güçlü, siyasallaşma düşüktür. Kapalılık çoğunlukla K0-K1 aralığındadır; Melâmetî görünmezlik K1 olsa da ezoterik derece sistemi değildir. Bu matris, bundan sonraki tarikat bölümlerinin başlangıç referansı olacaktır: her tarikatın hangi boyutlarda bu erken modeli yoğunlaştırdığı veya değiştirdiği açıkça karşılaştırılabilecektir.⁸⁶⁶

Boyut	Tarikat Öncesi İlk Sûfî Cemaat Modeli
1. Aidiyet	Orta; sohbet, örneklik ve ortak manevî dil üzerinden; resmî üyelik çoğu yerde zayıf.
2. Otorite	Karizmatik-ahlâkî + yer yer ilmi; şeyh rolü belirginleşiyor fakat standart makam değil.
3. Liderlik yoğunluğu	Yerel çevrede yüksek olabilir; genel ağ çok merkezli.
4. Üyelik	Yakın talebe, sohbet arkadaşı, ziyaretçi ve dinleyici katmanları; kesin üye listesi yok.
5. İntisap/inisiasyon	Çeşitli bağlılık pratikleri; evrensel biat-hırka protokolü yok.
6. Eğitim	Sohbet, örneklik, hizmet, riyâzet, nefis muhasebesi, sözlü ve giderek yazılı öğretim.
7. Metin/hafıza	Sözlü söz ve menkıbe güçlü; III-IV/IX-X. yy.da yazılı sistemleştirme hızlanır.
8. Mekân	Mescid, ev, dükkân, ribât/düveyre; hankah giderek artar fakat evrensel değildir.
9. Ekonomi	Kesb, ticaret, zanaat, fakr/tawakkul ve bağış arasında bölgesel çeşitlilik.
10. Dayanışma	Misafirlik, sofrâ, isâr, hizmet ve fakire yardım güçlü sosyal bağlar.
11. Ritüel/pratik	Nafle ibadet, zikir, Kur’an, oruç; semâ ve toplu pratiklerde çeşitlilik.
12. Duygu rejimi	Havf-recâ, muhabbet, vecd, sahv-sekr ve melâmet gibi farklı üsluplar.
13. Kadın/aile	Kaynak görünürlüğü düşük ama kadın manevî aktörler ve hane bağları mevcut; tek model yok.
14. Kapalılık	Genel K0-K1; seçici sohbet ve Melâmetî görünmezlik var, dereceli ezoterik sistem yok.
15. Siyasallaşma	Genellikle P0-P1; egemenlik programı yok.
16. Devlet ilişkisi	D0-D2 yaygın; bazı olaylarda D4-D5 takibat; kişi/dönem bazında değişir.
17. Şiddet	Kurumsal şiddet repertuarı yok; bireysel ribât/sınır tecrübesi ayrı.
18. Halefiyet	Çoklu öğrenciler ve nispet; merkezi halifelik/şube sistemi henüz standart değil.
19. Coğrafi ağ	Yüksek hareketlilik: Irak-Horasan-Hicaz ve diğer merkezler arasında seyahat/misafirlik.

⁸⁶⁵ Malamud, ‘Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur’, 427-442; Melchert, ‘Sufis and Competing Movements in Nishapur’, 237-247; Bölüm 18’deki 264/877-78 Bağdat sûfî soruşturması kaynak dosyası.

⁸⁶⁶ Bölüm 2’de kurulan 20 boyutlu karşılaştırma matrisi; Thibon, ‘The First Communities’; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period; Salamah-Qudsi, Sufism and Early Islamic Piety*.

Boyut	Tarikat Öncesi İlk Sûfî Cemaat Modeli
20. Kurumsallaşma	Düşük-orta; tarikatın bileşenleri mevcut fakat ad, silsile, temsil, ritüel ve mali yapı henüz paketlenmemiş.

21.51. Ana Envanter Kararı: ‘İlk Sûfî Cemaatler’ Tek Bir Kayıt Olmayacak. Ana envanterde ‘ilk sûfiler’ tek cemaat adı altında toplanmayacaktır. Basra zühd halkaları, Bağdat sûfî ağları, Horasan şehir ve seyahat çevreleri, Nişâbur Melâmetîleri ve kişi merkezli alt ağlar ayrı kayıtlar olarak korunacaktır. Buna karşılık bu bölüm bir üst morfoloji kaydı üretecek: ‘Tarikat Öncesi Sûfî Cemaat Modeli’. Bu üst kayıtta çekirdek özellikler C3; K0-K1; çoğunlukla P0-P1; devlet ilişkisi kişiye göre D0-D5; örgütsel süreklilik düşük-orta; coğrafi ağ orta-yüksek olarak tutulacaktır. C4 ancak adlandırılmış ve kuşaklar arası kurumsal süreklilik, belirgin silsile/halifelik ve standardize edilmiş topluluk pratikleri güçlendiğinde kullanılacaktır. Böylece sınıflandırma tarihsel çeşitliliği silmeden karşılaştırmayı mümkün kılacaktır.⁸⁶⁷

21.52. Bölüm Sonucu: Şeyhin Etrafındaki Halkadan Kuruma Doğru Eşik. İlk sûfî cemaatlerin sosyal tarihi, ‘önce yalnız bireysel mistikler vardı, sonra tarikatlar kuruldu’ cümlesinden çok daha karmaşıktır. Tarikatlardan önce de sohbet, şeyh otoritesi, çoklu talebelik, hizmet, misafirlik, seyahat, ortak ibadet, iç disiplin, ekonomik paylaşım, kadın ve aile aktörleri, sözlü-yazılı hafıza ve bazı kalıcı mekânlar vardı. Eksik olan bunların tek ve yaygın bir kurumsal paket halinde sabitlenmesiydi. Bazı çevreler lider ölünce dağılıyor, bazıları öğrenciler ve metinler üzerinden sürüyor, bazıları hankah ve şehir ağıyla kalıcılaşıyordu. Tarikatlaşma bu dağınık mekanizmaları bir araya getirerek sürekliliği kişiden daha az bağımlı hale getirecektir. Sıradaki Bölüm 22 bu nedenle ‘Şeyhten Tarikata’ başlığıyla, karizma ve sohbet ağının silsile, halifelik, intisap, tekke, vakıf ve adlandırılmış yol sistemine dönüşmesini adım adım inceleyecektir.⁸⁶⁸

⁸⁶⁷ Bölüm 3 — Araştırmacının Cemaat Sınıflandırması: C3 tasavvuf balkası, C4 tarikat; K0-K4 kapalılık; P0-P4 siyasallaşma; D0-D7 devlet ilişkisi. Bu bölümdeki üst morfoloji kaydı Bölüm 17-20 alt kayıtlarını ortadan kaldırmaz.

⁸⁶⁸ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Thibon, ‘*The First Communities*’, 362-373; Malamud, ‘*Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nisapur*’, 427-442; Ceyhan, ‘*Established Şûfî Orders*’, 385-404. Bölüm sonucu, tarikatlaşmayı tek olay değil kurumsal bileşenlerin birleşmesi olarak ele alan sentezdir.

BEŞİNCİ KISIM

TARİKATLAŞMA: CEMAATİN KURUMSALLAŞMASI

Bu Kısım, eserin en belirleyici eşiğini ele alır: şeyh-mürîd bağının, kurucusundan sonra da ayakta kalan kalıcı bir kuruma — tarıkata — dönüşmesini. Silsile, icâzet, âdâb, tekke ve vakıf gibi araçlarla cemaatin nasıl kurumsallaştığını inceler.

Bölümlerin çokluğu tesadüf değil, konunun kendisidir: “şeyhten tarıkata” geçişin ardından Kâdiriyye’den Nakşibendiyye’ye, Mevleviyye’den Bektaşîyye’ye ve Kuzey Afrika’dan Hindistan’a uzanan büyük tarikatlar tek tek, aynı sorularla ele alınır. Her tarikat için sorulan ortak sorular — kurucu otorite, silsilenin kuruluşu, yayılma, devletle ilişki, kurumsal süreklilik — onları karşılaştırılabilir kılar; böylece bu Kısım bir liste değil, tek bir kurumsallaşma sürecinin çok sayıda varyasyonudur.

Ana eksen şudur: tarikat, cemaatin en dayanıklı biçimidir; çünkü otoriteyi kişiden kuruma taşır. Bundan sonraki Kısımlar, bu kurumsal modelin sınırlarını — kardeşlik teşkilatlarını, ezoterik kapanmayı ve devletleşmeyi — sınayacaktır.

BÖLÜM 22 — ŞEYHTEN TARİKATA

Karizmatik Şeyh Çevresinden Silsile, İntisap, Halifelik, Hankah, Vakıf ve Bölgesel Ağa

22.1. Tarikatlaşma Neden Tek Bir ‘Kuruluş Anı’ Değildir? İlk sûfî cemaatlerin sosyal yapısında şeyh, sohbet, seyahat, misafirlik, ortak ibadet ve kuşak aktarımı zaten mevcuttu. Bu nedenle tarikatlaşmayı, belirli bir şeyhin bir gün ‘tarikat kurması’ şeklinde anlatmak tarihsel gelişmeyi gereğinden fazla basitleştirir. Asıl dönüşüm, daha önce dağınık veya kişi merkezli bulunan unsurların birbirine bağlanmasıdır: şeyhin pedagojik yetkisi daha kalıcı bir makama dönüşür; mürîdlik daha belirgin kabul ve eğitim usulleri kazanır; manevî nispet silsileyle ifade edilir; hırka, zikir ve âdâb aktarımı yetkilendirme dili üretir; hankah ve benzeri mekânlar süreklilik sağlar; vakıf ve himaye maddî devamlılık

yaratır; temsilci ve halifeler coğrafi yayılmayı mümkün kılar. Bu yüzden bu bölüm ‘kurucular listesi’ değil, bir kurumsallaşma sürecinin anatomisidir.⁸⁶⁹

22.2. Kronolojik Eşik: IV/X. Yüzyıl Sonlarından VII/XIII. Yüzyıla. Tarikatlaşmanın kronolojisi bütün İslam coğrafyasında eş zamanlı değildir. Horasan ve Nişâbur’da IV/X. yüzyıl sonu ile V/XI. yüzyılda şeyh-mürîd bağının, hankah yaşamının ve eğitim disiplininin yoğunlaştığı görülür. Irak ve İran’ın başka merkezlerinde benzer unsurlar farklı hızlarda gelişir. VI/XII. ve VII/XIII. yüzyıllarda ise belirli şeyhlere nispet edilen, silsile, halifelik ve bölgesel merkezlerle tanınabilen yollar daha görünür hale gelir. Bu nedenle ‘tarikatlara XII. yüzyılda başladı’ cümlesi ancak bir özet olarak kullanılabilir; kurucu unsurların önemli bir kısmı daha önce vardır, fakat bunların tek bir adlandırılmış ve kuşaklar arası örgütsel pakette birleşmesi daha geçtir. Coğrafya ve kurum türü belirtilmeden verilen kesin başlangıç tarihleri bu eserde kullanılmayacaktır.⁸⁷⁰

22.3. ‘Tarîka’ Kelimesi ile Kurumsal Tarikatı Ayırmak. Arapça tarîka öncelikle ‘yol, yöntem, izlenen usul’ anlamına gelir ve erken sûfî metinlerde bir şeyhin manevî yolu, belirli bir eğitim metodu veya Allah’a gidiş tarzı için kullanılabilir. Kelimenin metinde geçmesi, modern anlamda adı, üyeliği, silsilesi, merkezi ve şubeleri bulunan bir ‘tarikat teşkilatı’nın varlığını tek başına kanıtlamaz. Aynı uyarı ‘tâife’, ‘ashab’ ve ‘nispet’ için de geçerlidir. Tarihçi önce kelimenin bağlamdaki anlamını belirlemeli; ardından gerçekten süreklilik gösteren bir sosyal örgütlenme bulunup bulunmadığını araştırmalıdır. Bu ayırım özellikle Cüneydiyye, Tayfûriyye veya Muhâsibiyye gibi erken nispet adlarını daha sonraki Kâdiriyye, Rifâiyye veya Sühreverdiyye tipi kurumsallaşmış yapılarla aynı seviyede görmemek için zorunludur.⁸⁷¹

22.4. Kurumsallaşma Bir Paket: Tek Unsur Tarikat Yapmaz. Bir sûfî çevrede yalnız şeyhin bulunması, yalnız hırka giydirilmesi, yalnız ortak zikir

⁸⁶⁹ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007); Jean-Jacques Thibon, ‘The First Communities’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 362-373; Semih Ceyhan, ‘Established Şûfî Orders’, aynı eser, 385-404.

⁸⁷⁰ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Mark Sedgwick, ‘The Organisation of Mysticism’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 335-361; Yôichi Yajima, ‘The Origins of Târiqas’, *African Study Monographs*, Suppl. 38 (2008), 5-17.

⁸⁷¹ Ceyhan, ‘Established Şûfî Orders’, 385-404; Denis Gril, ‘From Khirqa to Târiqa: What Is a Şûfî Institution?’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 1-23. Tarîka kelimesinin erken ‘yol/usul’ anlamı ile kurumsal order anlamı ayrılmıştır.

yapılması veya yalnız hankahın varlığı ‘tarikat’ hükmü vermeye yetmez. Kurumsal tarikat, bu unsurların önemli bölümünün süreklilik kazanmasıyla ortaya çıkan bileşik bir formdur. Bu eserde özellikle altı gösterge birlikte aranacaktır: tanınabilir manevî nispet; kuşaklar arası aktarım; mürid kabul ve eğitim usulleri; yetkili temsilci/halife üretimi; maddî-mekânsal devamlılık; belirli ad, âdâb veya zikir repertuvarıyla grup kimliği. Bunların hepsinin her tarikatta aynı güçte bulunması gerekmez. Fakat yalnızca bir menkıbede geçen hırka, bir mezar çevresinde oluşan ziyaret, bir şeyhin çok sayıda öğrencisi veya tek bir hankah binası tarihsel olarak ‘tam tarikat’ ilan edilmeyecektir.⁸⁷²

22.5. Kaynak Problemi: Kurumsal Hafıza Geçmişi Düzenler. Tarikatlaşma tarihinin temel güçlüğü, sonraki tarikat hafızasının geçmişi düzenli ve kesintisiz bir silsile halinde yeniden kurabilmesidir. XII-XIV. yüzyıllarda yazılmış menâkıbnâmeler, hırka zincirleri ve silsile listeleri daha erken sûfleri belirli bir tarikatın öncüleri olarak yerleştirebilir. Bu malzeme değersiz değildir; aksine topluluğun kendisini nasıl meşrulaştırdığını gösterir. Fakat tarihsel temas, muahhar manevî nispet ve kurumsal halefiyet birbirinden ayrılmalıdır. Kuşeyrî, Hücûvî ve erken Horasan kaynakları V/XI. yüzyılın iç pratikleri için daha yakın tanıklık sunarken, daha geç tarikat metinleri özellikle sonraki kimlik inşasını gösterir. Bu bölümde her silsile veya ‘kurucu’ iddiası kaynağın yazım zamanı ve amacıyla birlikte okunacaktır.⁸⁷³

22.6. Nîşâbur Laboratuvarı: Ulema Ağı ile Sûfî Ağın Birleşmesi. Nîşâbur, tarikatlaşmaya giden yolda önemli bir ara laboratuvardır. Burada sûfler çoğu zaman ulemanın karşısında ayrı bir sınıf değil, aynı zamanda Şâfiî fakihî, muhaddis veya medrese hocası olan aktörlerdi. Sülemî, Kuşeyrî ve çevrelerindeki hoca-talebe, aile ve ilmî bağlar, manevî otoritenin mevcut şehir kurumları içine yerleşebildiğini gösterir. Böylece sûfî eğitim, yalnız özel sohbetten ibaret kalmayıp cami, medrese ve hankah gibi farklı mekânlarda devamlılık kazanabildi. Bu durum tarikatın ‘ulemaya karşı mistik isyanın kurumsallaşması’ olduğu basit şemasını geçersiz kılar. Bazı bölgelerde fıkıh ve tasavvuf arasındaki kurumsal

⁸⁷² Sedgwick, ‘The Organisation of Mysticism’, 335-361; Thibon, ‘The First Communities’, 362-373; Ceyhan, ‘Established Sûfî Orders’, 385-404.

⁸⁷³ Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism* (Richmond: Curzon, 2001); Ismail Fajrie Alatas, ‘Sûfî Lineages and Families’, in *Sûfî Institutions*, 374-384; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

örtüşme, şeyhin hem öğretici hem manevî terbiyeci rolünün güçlenmesine katkıda bulundu.⁸⁷⁴

22.7. Ebû Saîd Ebû'l-Hayr: Tarikat Değil, Güçlü Bir Geçiş Vakası. Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049), erken sûfî halkadan kurumsal cemaat modeline geçişi görmek için olağanüstü bir vakadır; fakat onu sonraki anlamıyla bağımsız bir tarikatın 'kurucusu' diye adlandırmak ihtiyat gerektirir. Kaynaklar onun Meyhene ve Nîşâbur'da sabit faaliyet merkezleri bulunduğunu, geniş dinleyici kitlesi ve yakın mürit çevresi oluşturduğunu, hankah hayatına ilişkin kurallar belirlediğini ve bazı takipçilerinin başka yerlerde merkezler kurduğunu aktarır. Aynı zamanda onun otoritesi büyük ölçüde şahsî karizma, vaaz, sohbet ve menkıbe hafızasına bağlıdır. Bu nedenle Ebû Saîd çevresi, C3 tasavvuf halkası ile C4 kurumsal tarikat arasında görülebilecek 'proto-kurumsal' bir ara örnek olarak değerlendirilecektir.⁸⁷⁵

22.8. Ebû Saîd'in On Kuralı: 'Tüzük' Demeden Önce Kaynağı Tartmak. Ebû Saîd'e nispet edilen hankah sakinleri için on temel kural, ortak yaşamın disipline edilmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu kurallar düzenli ibadet, hizmet, temizlik, cemaat içinde davranış ve şeyhle ilişki gibi alanları çerçeveler. Bununla birlikte metnin bize ulaşma biçimi ve daha sonraki hagiografik aktarımı, onu modern anlamda imzalı bir 'kuruluş tüzüğü' gibi okumamıza izin vermez. Tarihsel değeri daha çok şuradadır: V/XI. yüzyıl çevresinde bir sûfî merkezinde yalnız manevî sohbet değil, ortak yaşamı düzenleyen normların da önemli hale geldiğini göstermektedir. Bu, karizmatik otoritenin gündelik davranış kurallarına tercüme edilmesi ve kurum hafızasının yazılı veya yarı yazılı forma yönelmesi bakımından önemli bir eşiğe işaret eder.⁸⁷⁶

22.9. Hankahın İşlevi: Bina Değil Sosyal Teknoloji. Hankah, zaviye, ribât, düveyre ve benzeri adlarla anılan sûfî mekânlarını yalnız mimarî yapı olarak görmek yetersizdir. Kurumsallaşma açısından asıl önem, bu mekânların insan ve

⁸⁷⁴ Margaret Malamud, 'Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur', *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994): 427-442, özellikle 427-437; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).

⁸⁷⁵ 'Abû Sa'îd Abî'l-Khayr', *Encyclopaedia Iranica*, özellikle sabit faaliyet merkezleri, yakın mürid çevresi, hankah kuralları ve bağlı merkezlere dair kısımlar (erişim 19 Ağustos 2026); Fritz Meier, *Abû Sa'îd-i Abû l-Hayr (357-440/967-1049) (Tebzan/Liège: Acta Iranica, 1976).*

⁸⁷⁶ 'Abû Sa'îd Abî'l-Khayr', *Encyclopaedia Iranica*: Ebû Saîd'e nispet edilen hankah sakinleri için on kural ve şeyh/mürid için ek kurallar; Asrâr al-tawhîd geleneğinin hagiografik niteliği için Meier, *Abû Sa'îd-i Abû l-Hayr*.

kaynak akışını düzenlemesidir. Şeyh burada sürekli veya dönemsel olarak ders ve sohbet verir; müridler birlikte kalabilir; yolcu sûfiler ağırlanır; yemek ve bağış dağıtılır; zikir ve semâ gibi pratikler belirli saat ve kurallara bağlanabilir. Böyle bir mekân, karizmatik çevrenin şeyh şehir dışındayken veya vefat ettiğinde dahi hatırlanmasını ve yeniden toplanmasını kolaylaştırır. Yine de erken bir hankahın bulunması otomatik tarikat kanıtı değildir; mekânın kim tarafından yönetildiği, gelirinin nasıl sağlandığı, şeyhlik devrinin nasıl gerçekleştiği ve başka merkezlerle bağlantısı ayrıca araştırılmalıdır.⁸⁷⁷

22.10. Ribât, Zaviye, Düveyre, Hankah: Terimler Coğrafyaya Göre Değişir. Sûfî kurum tarihini yalnız ‘tekke’ kelimesi üzerinden anlatmak anakroniktir. Horasan ve İran sahasında hankah/khânaqâh öne çıkarken, başka bölgelerde ribât, zaviye, düveyre veya daha yerel adlandırmalar kullanılabilir; aynı terim farklı dönemlerde farklı işlevler de taşıyabilir. Ribât özellikle erken dönemde sınır savunması ve zühd hayatı ile ilişkilendirilebilirken daha sonra sûfî ikametgâhı anlamı da kazanmıştır. Zaviye kimi bölgelerde küçük şeyh merkezini, hankah daha büyük ortak yaşam kurumunu ifade edebilir; fakat bu ayrım evrensel değildir. Bu nedenle eserde terim önce kaynağın kendi bağlamında korunacak, ardından işlevsel karşılaştırma yapılacaktır. Kurumsallaşmanın ölçüsü kelimenin kendisi değil, mekânın süreklilik, eğitim, iâşe, temsil ve ağ üretme kapasitesidir.⁸⁷⁸

22.11. Geçici Sohbetten Sürekli İkamete: Zamanın Kurumsallaşması. Sohbet halkası belli gün ve saatlerde bir araya gelip dağılan bir topluluk olabilir. Sürekli veya yarı sürekli ikamet ise cemaatin gündelik zamanı üzerinde daha güçlü bir düzenleme yaratır. Namaz, zikir, ders, yemek, hizmet, uyku, misafir kabulü ve inziva belirli ritimlere bağlandığında şeyhin terbiyesi yalnız vaaz anına değil bütün güne yayılır. Bu durum müridlerin birbirini gözlemlemesini, yeni gelenlerin kıdemli mensuplardan öğrenmesini ve ortak âdâbın beden alışkanlığına dönüşmesini kolaylaştırır. Kurumsal tarikat için önemli olan yalnız ‘aynı mekânda yaşamak’ değil, mekânın zaman ve davranış rejimi üretmesidir.

⁸⁷⁷ Daphna Ephrat and Paulo G. Pinto, ‘Şûfî Places and Dwellings’, in *Sufi Institutions*, 105-144; ‘Khânaqâh’, *Encyclopaedia Iranica*; Margaret Malamud, ‘Sufi Organizations’, 437-438.

⁸⁷⁸ Ephrat and Pinto, ‘Şûfî Places and Dwellings’, 105-144; Süleyman Uludağ, ‘Hankah’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*; ‘Khânaqâh’, *Encyclopaedia Iranica*.

V/XI. yüzyıl Nîşâbur hankahları bu yoğunlaşmanın erken örneklerini sunarken, sonraki yüzyıllarda daha kalıcı ve vakıf destekli modeller genişler.⁸⁷⁹

22.12. Misafirlik ve Yolculuk: Şube Ağından Önceki Dolaşım Mekanizması. Tarikat şubeleri ortaya çıkmadan önce sûfî ağın coğrafi devamlılığını büyük ölçüde seyahat ve misafirlik sağlıyordu. Yolcu sûfî başka şehirdeki şeyhin meclisine katılıyor, yerel hankah veya evde kalıyor, söz ve pratik taşıyor, dönüşünde kendi çevresine yeni bağlantılar getiriyordu. Kurumsallaşma bu dolaşımı ortadan kaldırmadı; tersine onu daha öngörülebilir hale getirdi. Tanınan bir nispet veya şeyhten gelen tavsiye, yolcunun başka merkezde kabul edilmesini kolaylaştırabilir; belirli merkezler uzun mesafeli ağın düğümlerine dönüşebildi. Böylece ‘şube’ henüz resmî bir idari birim değilken bile insanlar, metinler, hırkalar, icazetler ve bağışlar dolaşarak coğrafi birlik yaratabiliyordu. Sonraki tarikat ağları bu eski hareketlilik altyapısını daha belirgin temsil ilişkileriyle birleştirecektir.⁸⁸⁰

22.13. İaşe ve Ortak Sofra: Manevî Cemaatin Maddî Bedeni. Kalıcı bir sûfî merkezi, yemek ve barınma sorununu çözmeden süreklilik kazanamaz. Ortak sofraya yalnız yoksulu doyuran hayır faaliyeti değil, cemaatin gündelik birlik ritüelidir. Yemek hazırlamak, misafire hizmet etmek, yiyeceği eşit paylaşmak veya şeyhin sofrasında oturmak aidiyet ve hiyerarşiyi aynı anda üretebilir. Ebû Saîd çevresine dair kaynakların ziyafet ve misafirlik üzerinde durması, sûfî ekonomisinin yalnız ‘fakr’ söylemiyle açıklanamayacağını gösterir. Kurum büyüdükçe düzenli iaşe ihtiyacı bağış, mülk, vakıf veya güçlü destekçilerle ilişkiyi artırır. Bu noktada manevî bağımsızlık ideali ile maddî kurumsallaşma arasında sürekli bir gerilim doğar: kurum gelir ister, fakat fazla servet şeyhin zühd itibarını zedeleyebilir. Tarikatlaşma bu gerilimi çözmekten çok yönetilebilir hale getirir.⁸⁸¹

22.14. Vakıf: Karizmayı Mülke ve Gelire Bağlayan Mekanizma. Vakıf, sûfî kurumun şeyhin şahsî servetinden bağımsız ve daha uzun ömürlü bir maddî zemine kavuşmasının başlıca araçlarından biri oldu. Bir bina, dükkân, tarla,

⁸⁷⁹ Malamud, ‘Sufi Organizations’, özellikle 437-438; Epbrat and Pinto, ‘Sufi Places and Dwellings’, 105-144.

⁸⁸⁰ Arin Shawkat Salamab-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety: Personal and Communal Dynamics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); Thibon, ‘The First Communities’, 362-373; Epbrat and Pinto, ‘Sufi Places and Dwellings’.

⁸⁸¹ Adam Sabra, ‘Economies of Sufism’, in *Sufi Institutions*, 27-57; Richard McGregor, ‘Sufi Altruism’, aynı eser; ‘Abû Sa’îd Abî'l-Khayr’, *Encyclopaedia Iranica*, ziyafet ve ortak yaşam anlatıları.

değirmen veya gelir kaynağı hankahın yemek, bakım, personel ve misafirlik giderlerine tahsis edildiğinde cemaatin günlük hayatı belirli hukukî çerçeveye bağlanır. Bununla birlikte vakıf yalnız ‘devlet desteği’ değildir; hükümdar, vezir, tüccar, kadın hayır sahibi, yerel eşraf veya şeyhin ailesi vakıf kurabilir. Vakfiye aynı zamanda yönetici tayini, yararlanıcı grubu ve harcama kalemlerini belirleyerek iç otoriteyi etkiler. Bu nedenle tarikatlaşma tarihinde vakıf, yalnız finansman değil yönetim teknolojisidir. Ancak her sûfi çevrenin vakfı olmadığı ve vakıfsız ağların da güçlü biçimde yaşayabildiği unutulmamalıdır.⁸⁸²

22.15. Bağış ve Hediye: Esnek Ekonomiden Kalıcı Bütçeye. Erken zâhidin hediye reddi veya kazancıyla yaşama ideali, kurum büyüdükçe farklı ekonomik pratiklerle yan yana gelir. Bir hankahın çok sayıda mürid ve yolcuyu ağırlaması düzensiz sadaka dışında daha sürekli kaynak gerektirebilir. Böylece şeyhin şahsına verilen hediye ile kurumun ortak kasasına yönelen bağış arasında fiilî bir ayrım gelişebilir. Hediye kabulünün meşruiyeti, bağışçının siyasî niteliği ve karşılık beklentisi sûfi literatüründe ahlâkî tartışma konusu olmaya devam eder. Kurumsallaşma, parayı görünmez kılmaz; aksine gelir yönetimini cemaat yapısının merkezine taşır. Bu nedenle ileriki tarikat bölümlerinde şeyhin zühd söylemi kadar vakıf mülkleri, iâşe kapasitesi, bağışçı çevresi ve ekonomik araçlar da sistematik biçimde izlenecektir.⁸⁸³

22.16. Ulema ile Bütünleşme: Tarikatlaşmanın Meşruiyet Altyapısı. V/XI. yüzyılda bazı önemli sûfiler aynı zamanda fıkıh, hadis veya kelâm çevrelerinde tanınan âlimlerdi. Bu örtüşme, sûfi terbiyenin ‘şariat dışı özel bilgi’ olarak değil, dinî öğrenimin tamamlayıcı bir alanı olarak sunulmasına imkân verdi. Kuşeyrî’nin sûfi şeyhleri Sünnî inanç ve ibadet normları içinde meşrulaştırma çabası, yalnız teorik savunma değil kurumsal sonuçlar da doğurdu: sûfi eğitim medrese, cami ve ilmî isnad dünyasıyla daha kolay eklenilebildi. Sonraki tarikatlarda şeyhin aynı zamanda fakih veya muhaddis olması şart değildir; fakat tarikatların geniş Sünnî toplum içinde kalıcı kurumlara

⁸⁸² Nathan Hofer, ‘Endowments for Şûfis and Their Institutions’, in *Sufi Institutions*, 58-80; Ephrat and Pinto, ‘Şûfi Places and Dwellings’, 105-144.

⁸⁸³ Hussain Ahmad Khan, ‘Donations to Şûfis and Şûfi Institutions’, in *Sufi Institutions*, 81-88; Sabra, ‘Economics of Sufism’, 27-57.

dönüşebilmesi, çoğu bölgede ulema ile çatışmadan çok müzakere, örtüşme ve karşılıklı meşruiyet ilişkileri üzerinden gerçekleşmiştir.⁸⁸⁴

22.17. Şeyhü't-Ta'lim'den Şeyhü't-Terbiyeye: Otoritenin Derinleşmesi.

Malamud'un Nîşâbur malzemesi üzerinden gösterdiği önemli dönüşümlerden biri, şeyhin yalnız bilgi öğreten hoca değil, müridin bütün manevî gelişimini gözetten terbiyeci haline gelmesidir. Şeyhü't-ta'lim dini bilgi aktarırken şeyhü't-terbiye müridin niyetini, nefsinin, zikir pratiğini, inzivasını ve davranışını da denetler. Bu ayırım mutlak değildir; aynı kişi iki rolü birleştirebilir. Fakat tarikatlaşma açısından belirleyici olan, manevî otoritenin ders konusu sınırını aşarak kişinin hayat tarzına uzanmasıdır. Böylece müridin şeyhe bağlılığı 'bir metni ondan okumak'tan daha yoğun hale gelir. Bu yoğunlaşma ileride biat, hırka, özel zikir ve halifelik gibi kurumların anlam kazanacağı pedagojik zemini hazırlar.⁸⁸⁵

22.18. Mürid Olmak: Dinleyiciden Disiplin Altındaki Talebeye.

Erken sûfi meclislerde dinleyici, ziyaretçi, dost, talebe ve yakın mürid arasında geçişler sınırlar vardı. Tarikatlaşma sürecinde 'mürid' daha belirgin bir eğitim statüsü kazanmaya başladı. Mürid, yalnız şeyhin sözünü seven kişi değil, belirli süre onun gözetiminde nefis terbiyesi, zikir, hizmet ve âdâb uygulayan talebe haline gelir. Bu dönüşüm modern üyelik kartı veya sabit kayıt defteri anlamına gelmez; kaynaklar hâlâ çok farklı yakınlık dereceleri gösterir. Fakat şeyhin müridi kabul etme, deneme, yönlendirme veya reddetme yetkisi arttıkça cemaat sınırı daha görünür hale gelir. Kurumsal tarikat, bu pedagojik ilişkiyi kuşaklar boyunca tekrarlanabilir bir modele dönüştürerek karizmatik sohbeti standardize eder.⁸⁸⁶

22.19. İmtihan ve Deneme: Şeyhin Seçme Yetkisi.

V/XI. yüzyıl sûfi metinlerinde mürid adayının bir süre gözlenmesi, inzivaya alınması, hizmetle sınanması veya manevî kapasitesinin değerlendirilmesi gibi örnekler görünür hale gelir. Bu pratikler her yerde aynı usulle uygulanmış değildir; dolayısıyla 'erken tarikatlarda standart sınav vardı' denemez. Fakat önemli olan, şeyhin yalnız kendisine gelen herkesi eşit mesafede dinleyen vaiz olmaktan çıkıp kimin daha

⁸⁸⁴ Malamud, 'Sufi Organizations', 427-437; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁸⁸⁵ Malamud, 'Sufi Organizations', 437-438; Nîşâbur'da şeyhü't-ta'lim ve şeyhü't-terbiye rollerinin birleşmesi ve yoğun mürid terbiyesi üzerine.

⁸⁸⁶ Malamud, 'Sufi Organizations', 432-437; Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*; Hücvîrî, *Kefî'ü'l-mahcûb*.

ileri eğitim alabileceğine karar veren bir otoriteye dönüşmesidir. Böyle bir seçme yetkisi cemaatin iç ve dış halkalarını belirginleştirir. Aynı zamanda başarısız mürid, itaatsizlik, ayrılma ve başka şeyhe geçme gibi yeni sosyal meseleler doğurur. Tarikatlaşma yalnız bağıllık üretmez; bağıllığın sınırlarını ve başarısızlık biçimlerini de kurumsallaştırır.⁸⁸⁷

22.20. Biat ve Ahid: Sözlü Bağın Ritüelleşmesi. Şeyh ile mürid arasındaki karşılıklı söz verme, V/XI. yüzyıl kaynaklarında giderek daha belirgin biçimde görünür. Kuşeyrî çevresinde müridin şeyhe itaat ve manevî yolda sebat sözü vermesi, şeyhin de onu gücü ölçüsünde Allah'a giden yolda yönlendireceğini taahhüt etmesi anlatılır. Bu erken örnekleri sonraki tarikatların ayrıntılı biat merasimleriyle tamamen özdeşleştirmemek gerekir; ritüelin biçimi, formülü ve hukukî anlamı henüz standart değildir. Yine de ahid, sözlü sohbet ilişkisini daha açık bir bağıllık eylemine dönüştürür. Cemaatleşme açısından bu, üyelik sınırının görünürleşmesi ve şeyh otoritesinin karşılıklı taahhüt diliyle meşrulaştırılmasıdır. Sonraki tarikatlar bu çekirdeği tören, dua, el tutma ve özel formüllerle daha sistemli hale getirecektir.⁸⁸⁸

22.21. İtaat: Mutlaklık İddiası ile Pedagojik Disiplin Arasındaki Sınır. Tarikatlaşmayla birlikte şeyhe itaat vurgusunun güçlenmesi, tarihsel ve normatif bakımdan dikkatle ayrıştırılmalıdır. Erken metinlerde müridin kendi hevesini bırakması, şeyhin tecrübesine güvenmesi ve verilen terbiyeyi uygulaması tavsiye edilir. Bu dil zamanla çok güçlü benzetmeler ve mutlak itaat ifadeleri üretebilir. Fakat her sûfî çevrede aynı derecede merkezîleşmiş bir otorite yoktur; ayrıca fikhî ve ahlâkî sınırlar konusunda farklı yorumlar bulunur. Bu eser, 'şeyhe itaat' ifadesini otomatik olarak kör itaat veya kapalı örgüt göstergesi saymayacaktır. K3-K4 kapalılık için ayrıca gizli bilgi, derece sistemi ve erişim kontrolü; P3-P4 siyasallaşma için de bağımsız siyasî mobilizasyon kanıtı aranacaktır.⁸⁸⁹

⁸⁸⁷ Malamud, 'Sufi Organizations', 433-434; Kuşeyrî'nin Tertibü's-sülûk ve Vasiyye'sindeki deneme/balvet ve mürid kabulü kayıtları üzerine Malamud'un analizi.

⁸⁸⁸ Malamud, 'Sufi Organizations', 433-434; Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton: Princeton University Press, 1980), yemin ve ahid bağlarının sosyal işlevi üzerine.

⁸⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle, mürid-şeyh âdâbı; Hücvirî, Keşfü'l-mahcûb*; Malamud, 'Sufi Organizations', 437-438. İtaat dili analitik olarak K/P kodlarından ayrı tutulmuştur.

22.22. Zikir Aktarımı: Genel İbadetten Yetkilendirilmiş Usule. Zikir erken sûflîğin başından beri vardır; yenilik zikrin kendisi değildir. Kurumsallaşma açısından önemli olan, şeyhin müride belirli bir zikir formülü, sayısı, zamanı veya uygulama biçimi vermesi ve bunun manevî eğitim yetkisiyle ilişkilendirilmesidir. Kuşeyrî'nin Tertîbü's-sülûk'unda özel zikir öğretimi, bu yöndeki erken sistematik tanıklıklardan biridir. Sonraki tarikatlarda cehrî-hafî zikir, belirli esmâ, evrâd ve günlük vazifeler grup kimliğini açık biçimde ayırt edebilir. V/XI. yüzyıl için ise tek tip tarikat zikri varsaymak erkendir. Bu aşamada görülen şey, genel ibadet pratiğinin pedagojik bir aktarım nesnesine dönüşmesi ve şeyhin 'nasıl yapılacağını' yetkili biçimde belirleyen konuma yaklaşmasıdır.⁸⁹⁰

22.23. Hırka I: Kıyafetten İntisap Sembolüne. Yün veya yamalı elbise erken sûfî kimliğinin görünür işaretlerinden biriydi; fakat zaman içinde hırka yalnız giyim değil, şeyh-mürîd bağının sembolik nesnesi haline geldi. Bir şeyhin müride hırka giydirmesi, onun terbiyesini kabul ettiğini, manevî nispet verdiğini veya bereket aktardığını gösterebilir. Bu anlam katmanlarının hepsi aynı dönemde ve aynı bölgede standartlaşmış değildir. Ebû Saîd'in farklı şeyhlerden hırka aldığı dair rivayetler, V/XI. yüzyılda investitür dilinin önem kazandığını gösterirken, kaynakların daha sonra ayrıntılandığı hırka türlerinin erken döneme bütünüyle taşınması risklidir. Hırka tarikatlaşmanın güçlü sembollerinden biridir; fakat tek başına kurumsal tarikatın varlığını ispatlamaz.⁸⁹¹

22.24. Hırka II: Asıl, Teberrük ve Çoklu Nispet Problemi. Daha sonraki sûfî literatürü hırkayı farklı işlevlere ayırır: bir şeyhin gerçek terbiyesi altında alınan hırka ile bereket veya onur amacıyla alınan hırka aynı sayılmayabilir. Bu ayırım tarihçi için önemlidir; çünkü bir kişinin birden fazla şeyhten hırka alması, hepsine eşit derecede kurumsal bağlılık gösterdiği anlamına gelmez. Çoklu nispet, tarikat tarihinin başından itibaren tek çizgili üyelik modelini zorlaştırır. Bir sûfî bir şeyhten eğitim, diğerinden hırka veya icazet, üçüncüsünden belirli zikir alabilir. Sonraki silsile yazarları bu çoğulluğu tek ana hatta sadeleştirebilir. Bu

⁸⁹⁰ Malamud, 'Sufi Organizations', 433-434 ve dipnot 44-46; Kuşeyrî'nin Tertîbü's-sülûk'unda zikir formülünün şeyhten müride aktarımı; sonraki sistematik zikir literatürüyle karşılaştırma.

⁸⁹¹ Malamud, 'Sufi Organizations', 434 ve dipnot 47-50; Hücvirî, Keşfü'l-mağcûb, hırka bölümü; Gril, 'From Kbirqa to Tariqa', 1-23.

nedenle hırka zinciri gerçek eğitim temasının kanıtlarından biri olarak kullanılacak, fakat otomatik ve münhasır üyelik belgesi sayılmayacaktır.⁸⁹²

22.25. Silsile I: İsnad Kültürünün Manevî Otoriteye Uyarlanması. İslam ilim geleneğinde isnad, bilginin kimden kime aktarıldığını göstermenin güçlü meşruiyet aracıdır. V/XI. yüzyılda sûfiler de manevî öğretinin yetkili aktarımını geçmiş şeyhlere bağlayan zincirleri giderek daha fazla vurgulamaya başladılar. Silsile, şeyhin yalnız kişisel karizmasına değil, kendisinden önceki güvenilir ustalara dayandığını gösterir; böylece otorite hem şahsî hem geleneksel hale gelir. Bu yapının hukukî ve hadis isnadıyla birebir aynı olduğu söylenemez; manevî temas, hırka, sohbet, zikir veya bereket farklı aktarım türleri oluşturabilir. Yine de ortak mantık açıktır: meşru öğretici, kendi kendini atayan kişi değil, tanınan bir aktarım zinciri içine yerleşen kişidir. Bu, karizmanın kurumsal hafızayla sınırlandırılmasının başlıca yollarından biridir.⁸⁹³

22.26. Silsile II: Tarihsel Temas ile Manevî Bağ Ayırmak. Silsile listeleri her zaman biyografik anlamda yüz yüze eğitimi göstermeyebilir. Bir şeyhin önceki bir veliye ‘ruhanî’ nispeti, mezarı üzerinden bereket ilişkisi, sembolik hırka bağı veya muahhar geleneğin kurduğu manevî bağlantı gerçek hoca-talebe temasından farklıdır. Bu eser her zincirde mümkün olduğunca yaşam tarihlerini, coğrafi temas imkânını ve erken kaynak tanıklığını kontrol edecektir. Tarihsel temas bulunmaması, silsilenin topluluk açısından önemsiz olduğu anlamına gelmez; aksine cemaatin kendisini nasıl geçmişe bağladığını gösterir. Fakat sosyolojik meşruiyet ile biyografik gerçeklik aynı kategoriye konulmayacaktır. Bu ayırım, ileriki Kâdiriyye, Yeseviyye, Nakşibendiyye ve başka tarikat bölümlerinde özellikle uygulanacaktır.⁸⁹⁴

22.27. Peygamber’e Ulaşan Zincir: Manevî Meşruiyetin En Üst Noktası. Silsilenin Hz. Peygamber’e ulaştırılması, tarikat otoritesini yalnız yakın geçmişteki şeyhlere değil İslam’ın kurucu örneğine bağlar. Böylece şeyhin talimatı yeni bir dinî otorite iddiası olarak değil, peygamberî ahlâk ve ibadetin manevî

⁸⁹² ‘Abû Sa’îd Abî’l-Khayr’, *Encyclopaedia Iranica*, Ebû Saîd’in Sülemleri ve Ebu’l-Abbâs Kassâb’dan hırka aldığına dair gelenek; Şihâbüddin es-Sübreverdi, ‘Avârifü’l-ma’ârif, hırka türlerinin daha sistematik tasnifi.

⁸⁹³ Malamud, ‘Sufi Organizations’, 433, 437-438; Alatas, ‘Şûfî Lineages and Families’, 374-384; Gril, ‘From Kbirqa to Târîqa’, 1-23.

⁸⁹⁴ Alatas, ‘Şûfî Lineages and Families’, 374-384; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; bu eserin Bölüm 4-5’teki ‘gerçek temas / muahhar nispet’ kaynak ilkesi.

terbiyesi içinde sunulur. Farklı tarikatlar zincirlerini Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir veya başka sahâbe bağlantıları üzerinden kurabilir. Tarihçinin görevi bu zincirleri teolojik doğruluk veya yanlışlık hükmüyle değil, kaynak katmanları ve topluluk işlevi açısından incelemektir. Bir zincirin geç dönemde sistemleştirilmiş olması onun cemaat kimliğindeki etkisini ortadan kaldırmaz; fakat ‘kurucudan beri değişmeden belgelenmiş tarihsel örgüt şeması’ olarak sunulmasını engeller. Bu bölümde silsile, hem otorite hem hafıza kurumu olarak ele alınacaktır.⁸⁹⁵

22.28. El Kitapları ve Risaleler: Sözlü Âdâbın Yazılı Standarda Dönüşmesi. Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Sülemî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi müelliflerin eserleri, erken sûfî söz ve pratiklerini yazılı bir gelenek içinde sınıflandırdı. Bu metinler tarikat ‘yönetmelikleri’ değildir; fakat hangi davranışın sûfiye yakıştığını, şeyh ve müridin nasıl davranacağını, semâ, zikir, fakr, tevekkül ve sohbetin nasıl anlaşılacağını düzenleyen ortak dil yarattı. Yazılı norm, coğrafi olarak birbirinden uzak çevrelerin benzer kavramlarla konuşmasına ve sonraki şeyhlerin kendi eğitimlerini daha eski otoritelerle temellendirmesine yardım etti. Tarikatlaşma açısından metin, karizmayı taşıyan ikinci hafıza kanalıdır. Şeyh ölse bile sözleri, menkıbeleri ve âdâbı yazılı olarak dolaşabilir; bu da kuşaklar arası kurumsallaşmanın maddî olmayan altyapısını oluşturur.⁸⁹⁶

22.29. Âdâb: Cemaat Ahlâkının Ayrıntılı Davranış Koduna Dönüşmesi. Erken zühdün genel takvâ ve vera‘ dili, sûfî cemaat yoğunlaştıkça daha ayrıntılı âdâb üretmeye başladı. Şeyhin yanında oturma, konuşma, yeme, yolculuk, misafir ağırlama, semâ, hizmet, soru sorma, inziva ve arkadaşlık gibi gündelik davranışlar manevî eğitimin parçası sayıldı. Âdâbın kurumsal gücü, görünürde küçük davranışları sürekli tekrar yoluyla ortak kimliğe dönüştürmesidir. Bir tarikata ait olmak yalnız belirli doktrine inanmak değil, belirli biçimde davranmayı öğrenmek haline gelir. Yine de erken âdâb literatürü bütün sûfî çevrelerin tek kodeks kullandığı anlamına gelmez. Farklı şeyhler aynı davranışa

⁸⁹⁵ Ceyhan, ‘Established Şûfî Orders’, 385-404; Alatas, ‘Şûfî Lineages and Families’, 374-384. Peygamber’e ulaşan silsilelerin topluluk meşruiyeti ile biyografik kaynak denetimi ayrı kategorilerde ele alınmıştır.

⁸⁹⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’*; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķütü’l-Ķulûb*; Sülemî, *ṬabaĶâtü’l-şûfiyye*; Kuşeyrî, *er-Risâle*; Hücvîrî, *KeĶfü’l-maĶcûb*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

farklı anlam verebilir. Tarikatlaşma, bu çeşitliliği tamamen kaldırmadan belirli yol ve silsile çevresinde daha tanınabilir davranış repertuvarları oluşturur.⁸⁹⁷

22.30. Halvet: Bireysel Riyazetten Denetlenen Eğitim Safhasına. Yalnız kalma ve inziva erken zâhidlerde de vardır. Kurumsallaşma açısından yeni olan, halvetin şeyhin gözetimi altında belirli amaç, süre ve zikirle yürütülen eğitim safhasına dönüşebilmesidir. Müridin tek başına kalması bile böylece cemaat dışı bireycilik değil, cemaat tarafından düzenlenen bir pedagojik teknik haline gelir. Bu süreç ileriki yüzyıllarda kırk günlük çile gibi daha standart formlar üretecektir; fakat V/XI. yüzyıl için her çevrede ‘çilehane’ veya sabit kırk gün kuralı varsayılmamalıdır. Halvet örneği, tarikatlaşmanın genel mantığını iyi gösterir: önceden var olan manevî pratik, şeyh yetkisi, zaman düzeni ve mekânla bağlanarak tekrarlanabilir kuruma dönüşür.⁸⁹⁸

22.31. Semâ ve Zikir Meclisi: Ritüelin Grup Kimliği Üretmesi. Semâ, zikir, şiir dinleme ve vecd pratikleri erken sûfî çevrelerde farklı derecelerde görülür ve ciddi iç tartışmalara konu olur. Kurumsallaşma bunları otomatik olarak tek biçime sokmaz; bazı yollar semâ merkezileştirirken bazıları sınırlar veya reddeder. Ancak ortak ritüelin belirli şeyh çevresinde düzenli tekrar edilmesi, mensupların birbirini tanımasını ve dışarıdan tanınabilir grup kimliği üretmesini kolaylaştırır. Zikir biçimi, oturma düzeni, ses kullanımı, şiir repertuarı veya semâ âdâbı zamanla bir yolun ayırt edici işareti olabilir. Bu noktada ritüel yalnız manevî tecrübe değil, sosyal sınır mekanizmasıdır. Fakat farklılık otomatik kapalılık değildir; çoğu tarikat ritüeli kamusal veya yarı kamusal biçimde yürütülmüştür.⁸⁹⁹

22.32. Halife ve Nâib: Şeyhin Yetkisinin Başka Bedende Devamı. Bir şeyhin çok sayıda müride ve birden fazla şehre ulaşabilmesi için otoritesini devredebilmesi gerekir. Halife veya nâib, şeyhin öğretisini başka yerde temsil eden, mürid eğitebilen veya belirli işleri yürüten kişi haline geldiğinde cemaat artık yalnız kurucunun fizikî varlığına bağlı değildir. Erken örneklerde bu

⁸⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, âdâb ve sobbet bölümleri; Hücvîrî, *Kefî'l-maḥcûb*; Malamud, ‘Sufi Organizations’, 437-438.

⁸⁹⁸ Malamud, ‘Sufi Organizations’, 433-437; Kuşeyrî, *Tertibü's-sülûk ve er-Risâle*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*. Daha sonraki standart çile formları erken döneme geri taşınmamıştır.

⁸⁹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, semâ bölümleri; Kuşeyrî, *er-Risâle*; Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), erken sûfî ritüelleri üzerine ilgili bölümler.

yetkinin kapsamı belirsiz olabilir; bir temsilci yalnız hankahı yönetirken diğeri yeni mürid kabul edebilir. Sonraki tarikatlarda halifelik daha açık icazet ve görev tanımları kazanacaktır. Kurumsallaşma açısından kritik dönüşüm, karizmanın bütünüyle devredilmesi değil, belirli yetkilerin tekrarlanabilir biçimde başka kişilere aktarılmasıdır. Böylece ağ, tek merkezli sohbet halkasından çok merkezli fakat nispeten bağlı bir organizasyona dönüşebilir.⁹⁰⁰

22.33. Yetki Devri ile Şubeleşme Arasındaki Fark. Bir şeyhin başka şehre öğrenci göndermesi hemen ‘şube açmak’ değildir. Resmî şube kavramı, merkez ile taşra arasında düzenli yetki, kaynak, adlandırma ve halefiyet bağlarını varsayar. V/XI. yüzyıldaki birçok örnekte daha gevşek temsil ilişkileri vardır: şeyh bir öğrenciyi belirli yerde öğretime yönlendirir, yerel hankah onun manevi nüfuzunu tanır veya bir mürid kendi çevresini kurar. Bu ağlar zamanla ortak ad ve silsile altında birleşirse şubeleşmeye yaklaşır. Bu nedenle eserde ‘merkez’, ‘temsilci’, ‘bağlı hankah’ ve ‘şube’ terimleri kanıt düzeyine göre ayrı kullanılacaktır. Erken ilişkileri sonradan oluşan tarikat bürokrasisinin diliyle yeniden adlandırmak, kurumsallaşmanın gerçek evrelerini görünmez kılar.⁹⁰¹

22.34. Ebû Saîd Çevresinde Coğrafi Temsil: Erken Bir Ağ Deneyi. Ebû Saîd’in bazı takipçilerinin Şirvan, Başhvan ve Şûkan gibi yerlerde onun manevî nüfuzuna bağlı merkezler kurduğu aktarılır. Kaynaklardan birinde yerel temsilci için nâib ifadesinin kullanılması, şeyh otoritesinin fizikî merkez dışına taşındığını düşündürür. Bu veri, Ebû Saîd çevresini tarikatlaşma açısından özellikle önemli kılar. Yine de ağın daha sonraki tarikatlar gibi düzenli şubeler, periyodik raporlama veya tek merkezli halife hiyerarşisiyle işlediğini kanıtlayan yeterli veri yoktur. Doğru tanım, ‘erken bölgesel temsil ve bağlı merkezler’dir. Bu örnek, kurumsal tarikatın bir anda icat edilmediğini; yerel hankahlar, kişisel temsil ve şeyh nispetinin yavaş yavaş birbirine bağlandığını somutlaştırır.⁹⁰²

⁹⁰⁰ Ceyhan, ‘Established Sûfî Orders’, 385-404; Sedgwick, ‘The Organisation of Mysticism’, 335-361; Alatas, ‘Sûfî Lineages and Families’, 374-384.

⁹⁰¹ Sedgwick, ‘The Organisation of Mysticism’, 335-361; Tibon, ‘The First Communities’, 362-373. ‘Şube’ ile erken temsil/nispet ağının ayrılması bu eserin örgütsel morfoloji standardıdır.

⁹⁰² ‘Abû Sa’îd Abî'l-Khayr’, *Encyclopaedia Iranica*: Şirvan, Başhvan ve Şûkan’daki bağlı merkezler ve Başhvan’daki nâib kaydı; Meier, *Abû Sa’îd-i Abû l-Hayr*.

22.35. Halefîyet: Şeyhin Ölümünden Sonra Makam Kime Ait? Karizmatik şeyhin ölümünde iki ayrı miras açığa çıkar: manevî otorite ve maddî kurum. Aynı kişinin ikisini birden devralması zorunlu değildir. Bir oğul hankahı veya aile mülkünü yönetirken, önde gelen mürid manevî öğretide daha güçlü kabul edilebilir; başka bir şehirdeki öğrenci ise bağımsız çevre oluşturabilir. Ebû Saîd'in oğullarına ve farklı öğrencilerine ilişkin rivayetler bu çoğulluğu açıkça gösterir. Kurumsal tarikat geliştikçe halefîyet için şeyhin tayini, kıdem, hırka/ıcazet, aile bağı veya müridlerin kabulü gibi ölçütler yarışabilir. Bu nedenle 'kurucudan sonra falanca geçti' cümlesi her zaman tek merkezli makam devri anlamına gelmez. Halefîyet çatışmaları, tarikatların bölünme ve yeni kol üretme mekanizmasının da başlangıç noktalarından biridir.⁹⁰³

22.36. Aile ve Hanedanlaşma: Manevî Otoritenin Soyla Birleşmesi. Sûfî otorite ilke olarak biyolojik soyla sınırlı değildir; mürid, terbiyesi ve manevî ehliyeti sayesinde şeyh olabilir. Buna rağmen hankah mülkü, vakıf nezareti, yerel prestij ve kurucu velinin hatırası aile üyelerine güçlü avantaj sağlayabilir. Bazı tarikatlar zamanla şeyhlik makamını belirli ailelerde sürdürürken, bazıları liyakat veya tayin üzerinden farklı halefler üretmiştir. Bu süreçte 'manevî silsile' ile 'neseb silsilesi' birbirine eklenilebilir. Aile devamlılığı kurumun maddî istikrarını güçlendirebilir, fakat ehliyet tartışması ve miras rekabeti de doğurabilir. İleriki bölümlerde her tarikat için kurucu soyunun, vakıf yönetiminin ve şeyhlik devrinin gerçekten ne ölçüde hanedanlaştığı ayrı ayrı incelenecektir.⁹⁰⁴

22.37. Adlandırma: Şeyhin Adından '-iyye' Tarikatına Geçiş. Bir sûfînin adına nispet edilen '-iyye' eki, farklı dönemlerde farklı şeyler ifade edebilir. Erken Bağdat ve Horasan kaynaklarında Cüneydiyye veya Tayfûriyye gibi adlandırmalar öğretim tarzı, meşrep veya manevî nispeti gösterebilir; bunları doğrudan şubeli tarikat olarak okumak doğru değildir. XII-XIII. yüzyıllarda ise Kâdiriyye, Rifâiyye ve başka adların kuşaklar boyunca taşınması, ortak silsile ve merkezlerle birleştiğinde daha belirgin kurumsal kimlik üretir. Dolayısıyla adın kendisi değil, adın ne kadar süre, hangi coğrafyada ve hangi örgütsel unsurlarla

⁹⁰³ 'Abû Sa'îd Abî'l-Kbayr', *Encyclopaedia Iranica*, Ebû Saîd'in oğulları ve halefîyet rivayetleri; Alatas, 'Şûfî Lineages and Families', 374-384.

⁹⁰⁴ Alatas, 'Şûfî Lineages and Families', 374-384; Hofer, 'Endowments for Şûfis and Their Institutions', 58-80. Aile, vakıf ve manevî halefîyetin birleşebildiği fakat zorunlu olmadığı vurgulanmıştır.

birlikte kullanıldığı önemlidir. Tarikat tarihini isimlerin ilk geçtiği tarihten başlatmak yerine, adın sosyal ağ ve yetki düzeniyle ne zaman birleştiği araştırılacaktır.⁹⁰⁵

22.38. Cüneydiyye ve Tayfûriyye Neden Erken Tarikat Sayılmıyor?

Cüneyd ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi güçlü sûfî figürlerin sonraki geleneklerde geniş silsilelere yerleştirilmesi, onların etrafında daha IX. yüzyılda modern anlamda tarikat teşkilatı bulunduğu izlenimi yaratabilir. Oysa kaynaklar, bu isimlerin öğretisel ve manevî nüfuzunu açıkça gösterse de standart intisap, tek merkezli halifelik, kuşaklar arası şube ağ ve sürekli kurumsal ad bakımından daha sınırlıdır. ‘Cüneyd’ veya ‘Tayfûrî’ nispeti meşrep ve manevî çizgi olarak önemlidir; fakat C4 tarikat kodu için yeterli değildir. Bu ayrım, daha sonraki tarikatların kendi geçmişini Cüneyd veya Bâyezîd üzerinden meşrulaştırmasına engel olmaz; yalnız erken dönemin örgütsel morfolojisini anakronizmden korur.⁹⁰⁶

22.39. Eponimik Tarikatların Ortaya Çıkışı: Kurucu mu, Kurucu Sonrası mı?

Birçok büyük tarikat kurucu kabul edilen şeyhin adını taşır; fakat kurumun tam biçimi çoğu zaman şeyhin hayatında değil, öğrencileri ve halefleri zamanında belirginleşir. Kurucu şahıs güçlü öğretim, hankah, hırka ve mürid ağı bırakmış olabilir; adın standartlaşması, silsilenin düzenlenmesi, ritüelin ortaklaşması ve coğrafi yayılma daha sonraki kuşakların eseridir. Bu nedenle ‘Abdülkâdir Geylânî Kâdiriyye’yi 561/1166’da kurdu’ türü kesin kuruluş cümleleri yerine, kurucu çevre ile tarikatlaşmış ağın tarihleri ayrı verilecektir. Aynı yöntem Rifâiyye, Sühreverdiyye, Yeseviyye ve diğerleri için de uygulanacaktır. Tarikat, çoğu zaman kurucu şahsın karizması ile kurucu sonrası örgütleyicilerin emeğinin ortak ürünüdür.⁹⁰⁷

22.40. Kadınlar: İntisap Vardı, Kurumsal Görünürlük Eşit Değildi.

Erken sûfî kadınların manevî otoritesi Bölüm 21’de görüldüğü gibi kaynaklarda bütünüyle yok değildir. Tarikatlaşma sürecinde kadınların şeyhlerden hırka

⁹⁰⁵ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Ceyhan, ‘Established Şafî Orders’, 385-404; Yajima, ‘The Origins of Tariqas’, 5-17.

⁹⁰⁶ Bölüm 18’deki Cüneydiyye/Harrâziyye/Muhâsibiyye sınıflandırma kararı; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Thibon, ‘The First Communities’, 362-373.

⁹⁰⁷ Ceyhan, ‘Established Şafî Orders’, 385-404; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), özellikle tarikatların kurucu ve halef kuşakları; Yajima, ‘The Origins of Tariqas’, 5-17.

alması, sohbet ve zikir çevrelerine katılması veya aile-hane üzerinden sûfî ağı taşımaları mümkündür. Ebû Saîd'in bir kadına eşî aracılığıyla hırka giydirdiğine dair rivayet, kadın intisabının erken bir örneği olarak dikkat çekicidir. Bununla birlikte hankahlarda sürekli ikamet, resmî halifelik ve kamusal şeyhlik erkekler lehine daha görünürdür; kaynak sessizliği ise kadınların bütün örgütsel rollerini ölçmemizi zorlaştırır. Bu eser kadınların varlığını romantik eşitlik varsayımıyla büyütmeyecek, fakat erkek merkezli menâkıbın sessizliğini de 'kadın yokluğu' delili saymayacaktır.⁹⁰⁸

22.41. Sosyal Taban: Tarikat Yalnız Yoksul Dervişlerin Kurumu Değildir. Kurumsallaşmış sûfî ağların sosyal tabanı tek sınıfa indirgenemez. Şeyh çevresinde fakir derviş, zanaatkâr, tüccar, âlim, bürokrat, asker veya şehir eşrafı aynı anda bulunabilir. Hankahın misafirlik ve yardım işlevi yoksulları çekerken, vakıf ve bağış ihtiyacı varlıklı destekçileri kuruma bağlayabilir. Ulema kökenli şeyhler eğitilmiş şehirli çevrelerle; sınır veya kırsal şeyhler farklı toplumsal gruplarla ilişki kurabilir. Bu çeşitlilik tarikatın yayılma kapasitesini artırır, fakat iç hiyerarşi ve çıkar çatışması da yaratabilir. Sonraki bölümlerde her tarikat için 'mürîdler kimdi?' sorusu ayrı sorulacak; menâkıbnâmelerde yalnız ünlü devlet adamlarının veya keramet sahibi şeyhlerin görünmesi gerçek toplumsal bileşimi temsil ediyor kabul edilmeyecektir.⁹⁰⁹

22.42. Şehirler Arası Dolaşım: Tarikatın Coğrafi Omurgası. Silsile ve halifelik ancak insan hareketliliği varsa gerçek ağ üretebilir. Hac, ilim yolculuğu, ticaret, göç, siyasî görev, ribât tecrübesi ve şeyh ziyareti sûfîlerin şehirler arasında dolaşmasını sağladı. Bir mürid Nîşâbur'da eğitim görüp Bağdat'a, Herat'a veya başka merkeze yerleştiğinde yalnız kişisel hatıra değil, belirli söz, zikir, hırka ve öğretim usulünü de taşıyabilirdi. Tarikatlaşma bu dolaşımı tanınabilir nispet altında tutarak coğrafi sürekliliği güçlendirdi. Böylece 'aynı tarikat' üyeleri hiçbir zaman birbirini görmemiş olsa bile ortak silsile ve pratik üzerinden aidiyet

⁹⁰⁸ Laury Silvers, 'Early Pious, Mystic Sufi Women', in *The Cambridge Companion to Sufism*, 24-52; Arin Salamah-Qudsi, 'The Economics of Female Piety in Early Sufism', *Religions* 12/9 (2021): 760; 'Abû Sa'id Abî'l-Khayr', *Encyclopaedia Iranica*, kadın hırka investitürü rivayeti.

⁹⁰⁹ Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*; Sabra, 'Economics of Sufism', 27-57; Hofer, 'Endowments for Sûfis and Their Institutions', 58-80; Bulliet, *The Patricians of Nishapur*.

kurabilir. Bu, yüz yüze cemaatin bölgesel ve daha sonra sınır aşan ağa dönüşmesinin temel mekanizmasıdır.⁹¹⁰

22.43. Şehir, Kırsal Alan ve Sınır: Tek Bir Tarikat Mekânı Yok. Tarikat kurumu çoğu kez şehir hankahıyla özdeşleştirilir; oysa sûfî ağlar kırsal zaviyeler, sınır ribâtları, dağlık inziva alanları, pazar çevreleri ve hac güzergâhlarında da gelişebilir. Şehir, ulema, vakıf, ticaret ve patronaj kaynaklarını yoğunlaştırdığı için kurumsallaşmaya güçlü avantaj sağlar. Kırsal merkez ise yerel aile, tarım geliri veya kutsal mekân etrafında daha farklı bir otorite üretebilir. Bazı tarikatlar şehirli ve yüksek eğitilmiş çevrelere, bazıları göçebe veya köylü topluluklara daha fazla nüfuz eder; çoğu ise zamanla bu sınırları aşar. Bu nedenle ileriki bölümlerde tarikatın ‘merkezi’ yalnız bina adı olarak değil, ulaşım, ekonomi ve toplumsal çevre içinde incelenecektir.⁹¹¹

22.44. Şeyhin Mezarı: Ölüm Sonrası Merkezileşme ve Kutsal Coğrafya. Kurucu şeyhin ölümü tarikatı bitirmek zorunda değildir; aksine mezarı yeni bir merkez üretebilir. Ziyaret, dua, menkıbe anlatımı, yıllık anma ve vakıf hizmetleri şeyhin karizmasını mekâna bağlar. Böylece yaşayan şeyhle yüz yüze sohbet edemeyen sonraki kuşaklar da kurucuyla sembolik ilişki kurar. Ancak mezar çevresindeki veli kültü ile örgütsel tarikat aynı şey değildir. Bir türbe çok sayıda ziyaretçi çekebilir fakat düzenli mürid, halife veya silsile ağı bulunmayabilir; tersine bazı tarikatlar kurucu mezarından coğrafi olarak uzak güçlü şubeler geliştirebilir. Tarihsel analiz bu iki süreci ayıracaktır: kutsal mekânlaşma ve örgütsel devamlılık çoğu zaman birbirini destekler, fakat zorunlu olarak özdeş değildir.⁹¹²

22.45. Devlet İlişkisi I: Patronaj Kurumu Hızlandırabilir. Tarikatlaşma devlet tarafından ‘yaratılmış’ değildir; fakat siyasî ve idarî patronaj bazı sûfî kurumların büyümesini hızlandırabilir. Hükümdar, vezir veya yerel yönetici hankah yaptırabilir, arazi ve gelir tahsis edebilir, şeyhe saygı gösterebilir veya sûfileri şehir siyaseti içinde meşruiyet kaynağı olarak destekleyebilir. Bu destek,

⁹¹⁰ Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*; Thibon, ‘The First Communities’, 362-373; Ceyhan, ‘Established Şûfî Orders’, 385-404.

⁹¹¹ Ephrat and Pinto, ‘Şûfî Places and Dwellings’, 105-144; ‘Kānaqāb’, *Encyclopaedia Iranica*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

⁹¹² Shivan Mabendrarajah, *The Sufi Saint of Jam: History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi’i Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), kutsal mekân, ziyaret ve hankah ilişkileri; Ephrat and Pinto, ‘Şûfî Places and Dwellings’.

mürîd ağının barınma ve iâşe kapasitesini artırırken kurumu belirli hukukî ve siyasî çevreye de bağlar. Selçuklu ve sonraki hanedanlar döneminde medrese ve sûfî kurumlarına yapılan patronaj, dinî kamusal alanın kurumsallaşmasında önemli rol oynadı. Bununla birlikte devlet desteği bütün tarikatların ortak şartı değildir; bazı güçlü ağlar özel vakıf, ticaret veya yerel bağışlarla yaşayabilmiştir.⁹¹³

22.46. Devlet İlişkisi II: Himaye Denetim de Üretir. Maddî destek kuruma yalnız kaynak değil, denetlenebilirlik de getirir. Vakıf şartları, şeyh tayini, bina mülkiyeti, kamu düzeni, vaaz yetkisi veya siyasal sadakat meseleleri devlet ve yerel otoritelerin sûfî merkezlerine müdahale kanalları oluşturabilir. Bir hükümdar aynı tarikatın belirli kolunu desteklerken başka bir şeyhi şüpheli görebilir; merkez ile taşra farklı davranabilir. Bu nedenle ‘tarikat devlet tarafından desteklendi’ veya ‘devlet tarikatlara karşıydı’ gibi bütün dönemi kapsayan genellemeler kullanılmayacaktır. Kurumsallaşma, cemaatin devlete karşı bağımsızlığını otomatik azaltmaz; fakat bina, vakıf ve kamusal nüfuz arttıkça siyasal otoriteyle pazarlık ve çatışma ihtimali de yükselir. D kodları her tarikat ve dönem için yeniden verilecektir.⁹¹⁴

22.47. Tarikatlaşmanın Kurumsal Basamakları: Birbirini İzleyen Ama Mecburî Olmayan Eşikler. Erken sûfî halkadan kurumsal tarikata geçişi tek doğrusal merdiven gibi görmek de doğru değildir; bazı çevreler belirli basamakta kalabilir, bazıları bir unsuru atlayabilir veya sonradan gerileyebilir. Yine de karşılaştırma için başlıca eşikleri aynı tabloda göstermek yararlıdır. Buradaki basamaklar tarihsel ‘zorunlu evrim’ değil, kaynaklarda tekrar tekrar karşılaşılan kurumsallaşma göstergeleridir. Bir yapının C4 tarikat olarak kaydı, bu göstergelerin önemli bölümünün kuşaklar boyunca birleşmesine dayanacaktır.⁹¹⁵

Eşik	Erken biçim	Kurumsallaşmış biçim	Tarihsel uyarı
Şeyh	Karizmatik/öğretici kişi	Terbiye makamı ve yetki devri	Her güçlü şeyh tarikat kurucusu değildir

⁹¹³ Nathan Hofer, ‘Endowments for Şûfis and Their Institutions’, 58-80; ‘Kānaqāb’, *Encyclopaedia Iranica*; Alexander Knysb, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), klasik dönemde kurumsal sûflüğün yayılması.

⁹¹⁴ Hofer, ‘Endowments for Şûfis and Their Institutions’, 58-80; Malamud, ‘Sufi Organizations’, 437-438; D0-D7 kodları için bkz. Bölüm 3.

⁹¹⁵ Bu tablo Bölüm 21’in ‘tarikat bir unsurun değil unsurlar paketinin kurumsallaşmasıdır’ sonucunun ayrıntılandırılmasıdır; karşılaştırma için Sedgwick, ‘The Organisation of Mysticism’; Thibon, ‘The First Communities’; Ceyhan, ‘Established Şûfî Orders’.

Üyelik	Sohbet, ziyaret, yakın talebelik	Mürid kabulü, ahid/biat, deneme	Standart tören coğrafyaya ve döneme göre değişir
Aktarım	Gerçek hoca-talebe teması	Silsile, hırka, zikir/icazet	Manevî nispet tarihsel temasa aynı değildir
Mekân	Ev, mescid, dükkân, ribât	Hankah/zaviye ve sürekli ikamet	Bina tek başına tarikat kanıtı değildir
Ekonomi	Kesb, hediye, sadaka, misafirlik	Vakıf, düzenli bağış ve iâşe	Maddî destek = devlet kontrolü değildir
Halefiyet	Birden çok önemli talebe	Tayin, halife, aile veya icazet	Tek çizgili veraset varsayılmayacak
Coğrafya	Seyahat ve dostluk ağı	Temsilci, bağlı merkez, şube	Erken temsil doğrudan resmî şube değildir
Kimlik	Meşrep/nispet	Kalıcı ad, ortak âdâb ve ritüel	‘-iyye’ eki tek başına C4 değildir
Hafıza	Söz ve menkıbe	Yazılı silsile, türbe, menâkıb	Muahhar hafıza erken örgütü yeniden kurabilir

22.48. Ana Envanter İçin Geçiş Tipleri: Tek Bir ‘Proto-Tarikat’ Kutusu Yok. Ana envanterde tarikatlaşma öncesi bütün yapılar tek ‘proto-tarikat’ etiketinde toplanmayacaktır. En az dört geçiş tipi ayrılacaktır: kişi merkezli fakat ölümle dağılabilen şeyh çevresi; sabit hankah ve ortak âdâbı bulunan yerel kurum; şeyhin temsilcileriyle birkaç merkeze yayılan bölgesel ağ; kurucu sonrası ad, silsile ve ritüeli belirginleşen erken tarikat. Ebû Saîd çevresi üçüncü tipe yaklaşırken, Bağdat Cüneyd çevresi daha çok güçlü manevî nispet fakat zayıf kurumsal şube örneğidir. Bu ara kategoriler, tarihî gelişmeyi ‘cemaat değil/tarikat’ ikiliğine sıkıştırmadan izlememizi sağlar. Her yapı zaman içinde bir tipten diğerine geçebilir veya tamamen ortadan kalkabilir.⁹¹⁶

22.49. Devlet–Tarikatlaşma İlişkisi Dosyası. Tarikatlaşma yalnız iç manevî gelişmeyle değil, şehir, hukuk, vakıf ve siyasal güçle etkileşim içinde ilerler. Fakat devlet ilişkisinin yönü tek değildir: tolerans, himaye, vakıf desteği, resmî görev, denetim, takibat ve meşruiyet alışverişi aynı yüzyılda farklı merkezlerde birlikte görülebilir. Aşağıdaki tablo, erken kurumsallaşma döneminde başlıca ilişki biçimlerini analitik olarak ayırır; somut tarikat bölümlerinde bu kodlar yeniden tarih ve aktör düzeyinde doldurulacaktır.⁹¹⁷

⁹¹⁶ Bölüm 3 — Araştırmanın Cemaat Sınıflandırması; Bölüm 21 — İlk Süfî Cemaatlerin Sosyal Yapısı; Ceyhan, ‘Established Süfî Orders’, 385-404. ‘Proto-tarikat’ tek kutu olarak kullanılmamıştır.

⁹¹⁷ Hofer, ‘Endowments for Süfîs and Their Institutions’, 58-80; Malamud, ‘Sufi Organizations’, 427-442; Knysb, *Islamic Mysticism*; devlet ilişkisi kodlarının tanımı için bkz. Bölüm 3.

İlişki alanı	Örnek mekanizma	Muhtemel D kodu	Tarikatlaşma sonucu
Tolerans	Yerel faaliyet ve ibadete müdahale edilmemesi	D1	Ağ devlet desteği olmadan büyüyebilir
Himaye	Hankah inşası, tahsis, vergi kolaylığı	D2	Mekân ve işe kapasitesi artar
Eklemlenme	Şeyhin eğitim, arabuluculuk veya meşruiyet işlevi	D3	Sûfi otorite kamusal role bağlanır
Denetim	Vakıf şartı, şeyh tayini, kamu düzeni gözetimi	D4	Kurumsal görünürlük denetlenebilirlik yaratır
Takibat	Sürgün, kapatma, tutuklama veya müsadere	D5	Ağ gizlenebilir, dağılabilir veya yeni merkeze taşınabilir
Muhalefet	Şeyh veya kolun siyasi iktidarla çatışması	D6	Tarikat kimliği siyasallaşabilir; otomatik değildir
Devletleşme	Sûfi ağın egemenlik kapasitesine dönüşmesi	D7	Nadir ve ayrı tarihsel tip; sonraki bölümlerde ayrıca incelenecek

22.50. Şeyhten Tarikata Geçişin 20 Boyutlu Kurumsallaşma Matrisi.

Bölüm 2’de kurulan 20 boyutlu karşılaştırma matrisi bu kez bir tek cemaate değil, ‘tarikatlaşma süreci’ne uygulanmaktadır. Amaç, C3 tasavvuf halkasından C4 tarikata geçerken hangi boyutların yoğunlaştığını göstermektir. Bu matris her tarikatın aynı sonuca ulaşacağını varsaymaz; ileriki bölümlerde Kâdiriyye’den Nakşibendiyye’ye kadar her yapı kendi tarihsel verisiyle yeniden değerlendirilecektir.⁹¹⁸

Boyut	C3 Tasavvuf Halkasından C4 Tarikata Geçiş
1. Aidiyet	Sohbet yakınlığından daha tanınabilir müridlik ve yol nispetine doğru yoğunlaşır.
2. Otorite	Karizmatik şeyh, terbiye ve yetki devri yapabilen kurumsal makama yaklaşır.
3. Üyelik sınırı	Geçirgen ziyaretçi/talebe halkasına kabul, ahid ve eğitim katmanları eklenir.
4. Eğitim	Sözlü öğütten düzenli zikir, halvet, hizmet ve âdâb pedagojisine geçilir.
5. Mekân	Çoklu gündelik mekândan hankah/zaviye merkezli sürekli veya dönemsel ikamete yoğunlaşır.
6. Ekonomi	Kesb ve düzensiz hediye vakıf, bağış ve ortak işe mekanizmaları eklenir.
7. Ritüel	Ortak zikir/semâ belirli yolun tanınabilir repertuvarına dönüşebilir.
8. Silsile	Gerçek hoca-talebe temasları kuşaklar arası manevî aktarım zinciri halinde düzenlenir.
9. Hırka/icazet	Sembol ve bereket aktarımı, yetkili intisap ve temsil göstergesine dönüşebilir.

⁹¹⁸ Bölüm 2’de kurulan 20 boyutlu karşılaştırma matrisi; Sedgwick, ‘The Organisation of Mysticism’, 335-361; Ceyhan, ‘Established Şüfi Orders’, 385-404.

10. Halifelik	Yakın öğrenciden yetki devralan temsilci/halifeye doğru kurumsallaşır.
11. Halefiyet	Çoklu talebe rekabetine tayin, aile, icazet veya merkez kontrolü gibi ölçütler eklenir.
12. Coğrafi ağ	Seyahat ve misafirlik ağına bağlı merkezler ve daha sonra şubeler eklenir.
13. Yazılı hafıza	Söz ve tabakat malzemesi silsile, menâkıb, evrâd ve âdâb metinleriyle genişler.
14. Kutsal mekân	Şeyhin mezarı ve merkezi kurucu hafızanın kalıcı düğümüne dönüşebilir.
15. Kadın/aile	Kadın intisabı ve hane bağları sürer; kamusal kurumsal roller coğrafyaya göre değişir.
16. Kapalılık	Genellikle K0-K2; özel usul veya iç âdâb otomatik K3-K4 ezoterizm değildir.
17. Siyasallaşma	P0-P1 olağan; himaye veya yüksek nüfuz P2'ye çıkabilir, fakat tarikat = siyasî örgüt değildir.
18. Devlet ilişkisi	D0-D5 genişler; vakıf/himaye kurumu görünür, fakat ilişki dönem ve kola göre değişir.
19. Şiddet	Kurumsal tarikatın zorunlu unsuru değildir; ribât veya siyasî çatışma ayrı kodlanır.
20. Süreklilik	Şeyhin ölümü sonrası ad, silsile, merkez, halife ve maddî kaynaklar devamlılığı artırır.

22.51. Sınıflandırma Kararı: C3'ten C4'e Geçiş Ne Zaman Kaydedilecek?

Bu eserde C4 'tarikat' kodu yalnız şeyh-mürîd ilişkisinin varlığıyla verilmeyecektir. En azından tanınabilir ve kuşaklar arası süren bir nispet; şeyh sonrası devamlılık; belirli eğitim/âdâb aktarımı; yetki devri veya halifelik biçimi; mekânsal ya da ağsal süreklilik göstergelerinden birkaçının birlikte bulunması aranacaktır. K0-K4 kapalılık ayrıca kodlanacaktır: özel zikir veya iç âdâb K1-K2 olabilir, fakat yalnız bunlar K3-K4 ezoterizm değildir. P0-P4 siyasallaşma da tarikat statüsünden bağımsızdır. D0-D7 devlet ilişkisi ise her dönem için ayrı izlenecektir. Böylece 'tarikat' kelimesi ahlâkî, siyasî veya gizlilik hükmü değil, tarihsel örgütlenme morfolojisi olarak kullanılacaktır.⁹¹⁹

22.52. Bölüm Sonucu: Karizmanın Tekrarlanabilir Kuruma Dönüşmesi.

Şeyhten tarikata geçişin özü, manevî tecrübenin bürokratikleşmesi değil, karizmatik ilişkinin şeyhin ömrünü aşabilecek araçlar üretmesidir. Silsile geçmişi; hırka ve biat intisabı; zikir ve âdâb pedagojisi; halife coğrafi yayılmayı; hankah gündelik hayatı; vakıf maddî sürekliliği; menkıbe ve türbe ise ölüm sonrası hafızayı taşır. Bu unsurların birleştiği yerde şeyh çevresi artık yalnız o kişinin sohbetine bağlı bir halka olmaktan çıkar ve kuşaklar arası tanınabilir yol haline gelir. Fakat her tarikat aynı bileşimi, aynı tarihte veya aynı merkeziyet düzeyinde üretmez. Bundan sonraki bölümler bu genel modeli somut tarih üzerinde

⁹¹⁹ Bölüm 3 — C3 tasavvuf balkası ve C4 tarikat tanımları; K0-K4 kapalılık, P0-P4 siyasallaşma ve D0-D7 devlet ilişkisi kodları. Sınıflandırma ahlâkî puan değil örgütsel morfoloji kayıdır.

sınayacaktır. İlk vaka, kurucu şahıs ile kurucu sonrası örgütlenme arasındaki farkı özellikle görünür kılan Kādīriyye olacaktır.⁹²⁰

BÖLÜM 23 — KĀDİRİYYE

Abdülkâdir-i Geylânî'den Küresel Tarikat Ağına: Kurucu, Silsile, Aile, Kurum, Kollar ve Devlet İlişkileri

23.1. Kādīriyye Neden Tarikatlaşmanın İlk Büyük Sınavıdır? Kādīriyye, önceki bölümde kurulan C3 tasavvuf halkasından C4 kurumsal tarikata geçiş modelini somut bir tarihsel vaka üzerinde sınamak için elverişli ilk büyük örnektir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin çevresinde medrese, ribât, vaaz, mürid eğitimi ve hırka aktarımı gibi unsurlar daha kendi hayatında görünür hale gelmiş; ölümünden sonra çocukları, torunları, talebeleri ve onun adına bağlanan farklı silsileler bu mirası geniş coğrafyalara taşımıştır. Ancak bu genişleme tek merkezden yönetilen modern bir teşkilatın şubeleşmesi değildir. Kādīriyye'nin tarihsel gücü, ortak pîr hafızasını korurken yerel şeyh aileleri, farklı ritüeller, çoklu silsileler ve bölgesel kurumlar üretmesine dayanır. Dolayısıyla bu bölümün temel sorusu, 'Kādīriyye ne zaman kuruldu?'dan çok, Geylânî'nin şahsî otoritesinin hangi mekanizmalarla kuşaklar arası, coğrafyalar arası ve kurumsal bir tarikat kimliğine dönüştüğüdür.⁹²¹

23.2. Kaynak Katmanları: Tarih, Menâkıb ve Tarikat Hafızası. Kādīriyye tarihinin en önemli yöntem problemi, Abdülkâdir-i Geylânî'nin hayatına dair nispeten sade biyografik kayıtlarla, ölümünden sonra giderek büyüyen menâkıb literatürünün aynı ağırlıkta okunamayacak olmasıdır. Zehebî, İbn Receb ve erken Hanbelî biyografi geleneği; vaiz, fakih ve sûfî şeyh olarak Geylânî'nin tarihsel çerçevesini daha ihtiyatlı verir. Şattanûfî'nin Behcetü'l-esrâr'ı ise yaklaşık bir asır sonra oluşmuş yoğun keramet, soy, hırka ve tasarruf anlatılarını derler. Bu metin tarih dışı sayılmayacak; fakat 'olay kaydı' kadar, XIII-XIV. yüzyıllarda

⁹²⁰ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Malamud, 'Sufi Organizations', 427-442; Gril, 'From Khirqa to Tāriqa', 1-23; Ceyhan, 'Established Sūfī Orders', 385-404. Bölüm sonucu tarikatlaşmayı karizmanın kuşaklar arası tekrarlanabilir kuruma dönüşmesi olarak sentezler.

⁹²¹ Nibat Azamat, 'Kādīriyye', TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İSAM, 2001; elektronik sürüm, erişim 19 Ağustos 2026); J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 40-44, 271-273; Bölüm 22'de kurulan C3→C4 kurumsallaşma modeli.

Kâdirî kimliğinin kendisini nasıl inşa ettiğinin belgesi olarak kullanılacaktır. Aynı ayırım, daha geç silsilenâmeler, icâzetler, evrâd kitapları ve şube menâkıbnâmeleri için de uygulanacaktır. Kurucu biyografisi, tarikat hafızası ve yerel kol tarihi birbirine karıştırılmayacaktır.⁹²²

23.3. Adlandırma: Geylânî, Cîlânî ve Kâdiriyye. Abdülkâdir'in nisbesi Arapça kaynaklarda Cîlî/Cîlânî, Farsça kullanımda Gîlî/Gîlânî, Türkçe literatürde ise Geylânî biçiminde görülür. Tarikat adı onun isminden hareketle Kâdiriyye/Kâdirîlik şeklinde yerleşmiştir. Fakat kurucunun yaşadığı bütün çevrenin daha 561/1166'dan önce kendisini bugünkü anlamda 'Kâdiriyye' adıyla tanımladığı varsayılmayacaktır. Bir şahsa nispet edilen yol adı ile bu nispetin kuşaklar boyunca kurumsal kimliğe dönüşmesi farklı süreçlerdir. Eserde 'Geylânî çevresi' ifadesi kurucunun hayatındaki doğrudan sosyal ağı; 'erken Kâdiriyye' onun ölümünden sonraki bir-iki kuşakta devam eden nispet, aile ve halife ağını; 'Kâdiriyye' ise belirgin silsile, âdâb, merkez ve bölgesel kollarla süreklilik kazanmış daha geniş tarikat geleneğini ifade edecektir. Böylece isim, tarihsel gelişmenin kendisini peşinen belirleyen bir etiket olmayacaktır.⁹²³

23.4. 470/1077-78–561/1166: Tarihsel Çekirdek Kronoloji. Abdülkâdir-i Geylânî 470/1077-78'de Gilân bölgesinde doğmuş, 488/1095'te on sekiz yaşlarında Bağdat'a gelmiş ve burada hadis, fıkıh, dil ve dinî ilimler tahsil etmiştir. Tasavvuf çevreleriyle ilişkisi Ebü'l-Hayr ed-Debbâs ve Ebû Sa'd el-Muharrimî gibi isimler üzerinden aktarılır. Kaynaklar inziva ve seyahat dönemlerinden söz etmekle birlikte bunların ayrıntıları menâkıbnâme katmanında büyür. 521/1127 civarında Bağdat'ta ders ve vaaz faaliyetinin belirginleşmesi, tarihsel cemaatleşme bakımından asıl dönüm noktasıdır. Medrese, ribât, geniş vaaz meclisleri ve öğrenci çevresi aynı merkezde birleşmiştir. 561/1166'daki ölümüyle Geylânî'nin şahsî karizması sona ermemiş; aksine mezarı, çocukları, öğrencileri ve derlenen

⁹²²Bruce B. Lawrence, "Abd-al-Qâder Jîlânî", *Encyclopaedia Iranica* 1/2, 132-133; İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile; Şattânûfî, Behcetü'l-esvâr ve ma'dinü'l-envâr; Azamat, 'Kâdiriyye'. Menâkıbn olay kaydı ile topluluk hafızası olarak çift işlevi için ayrıca bkz. Bölüm 5.*

⁹²³Süleyman Uludağ, 'Abdülkâdir-i Geylânî', *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İSAM, 1988; elektronik sürüm, erişim 19 Ağustos 2026); Azamat, 'Kâdiriyye'. Adlandırma ve tarihsel aktörün kendi terminolojisini koruma ilkesi için bkz. Bölüm 1 ve Bölüm 5.

vaazları üzerinden yeniden üretilmiştir. Bu nedenle 1166, tarikatın ‘bittiği’ değil, kurucunun şahsî ağıнын halefiyet sınavına girdiği tarihtir.⁹²⁴

23.5. Gılân’dan Bağdat’a: Göçün Otorite Üretimindeki Rolü. Geylânî’nin doğum bölgesinden Abbâsî başkenti Bağdat’a gelişi yalnız bireysel tahsil yolculuğu değildir; tarikatlaşmanın ileride kullanacağı coğrafi dolaşım modelinin erken örneğidir. Bağdat, Hanbelî fıkıh çevreleri, hadis meclisleri, vaaz kültürü, medreseler ve çeşitli sûfî ağların kesiştiği büyük bir merkezdi. Dışarıdan gelen bir öğrencinin burada ilmî icazet, sûfî hoca ilişkisi ve kamusal vaaz otoritesini birleştirebilmesi, yerel kökene bağlı olmayan yeni bir manevî liderlik tipine imkân verdi. Daha sonraki Kâdirî yayılma da çoğu kez aynı modeli tekrar edecektir: hareketli bir şeyh veya Geylânî ailesinden bir mensup yeni bir şehirde eğitim, zaviye, evlilik, soy veya himaye ağı kurar; pîr nispetini yerel sosyal yapıya ekler. Bu bakımdan göç, Kâdiriyye tarihinde tali değil kurucu bir ağ mekanizmasıdır.⁹²⁵

23.6. Hanbelî İlim Çevresi: Fakih ile Sûfiyi Ayırmamak. Abdülkâdir-i Geylânî’nin tarihsel kişiliğini yalnız ‘mistik şeyh’ olarak okumak, onun Bağdat’taki toplumsal meşruiyetinin önemli kısmını görünmez kılar. Kaynaklar onun Hanbelî fıkhına güçlü biçimde bağlandığını, hadis, tefsir, kıraat ve fıkıh öğrettiğini, fetva verdiğini ve döneminin Hanbelî çevresinde etkili bir otoriteye dönüştüğünü kaydeder. Bazı rivayetlerde Şâfiî geçmiş ve iki mezhebe göre fetva verdiği de aktarılır; ancak eserlerindeki belirgin Hanbelî yönelim tartışmasızdır. Buradaki cemaatleşme dersi şudur: Kâdiriyye’nin ilk meşruiyeti ‘ulemaya alternatif’ bir mistik yapıdan değil, ilmî öğretim ile sûfî terbiyenin aynı şahısta birleşmesinden doğdu. Bu birleşim, daha sonraki tarikatlarda sık görülecek fakih-şeyh tipinin önemli örneklerinden biridir ve ‘tasavvuf = medrese karşıtlığı’ şemasını geçersiz kılar.⁹²⁶

23.7. Debbâs ve Muharrimî: Manevî Eğitim ile Kurumsal Mekânın İki Hattı. Geylânî’nin sûfî terbiyesi ve hırka nispeti kaynaklarda tek çizgi halinde verilmez. Ebü’l-Hayr Muhammed ed-Debbâs manevî eğitim ve sohbet

⁹²⁴Uludağ, ‘Abdülkâdir-i Geylânî’; Lawrence, “Abd-al-Qâder Jilânî”; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 40-44.

⁹²⁵Lawrence, “Abd-al-Qâder Jilânî”, özellikle Gılân’dan Bağdat’a gelişi ve eğitim kısmı; Uludağ, ‘Abdülkâdir-i Geylânî’. Dolaşımın cemaatleşme işlevi için bkz. Bölüm 21.

⁹²⁶Uludağ, ‘Abdülkâdir-i Geylânî’, *dini ve tasavvufî düşünceleri kısmı*; Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Gunye li-tâlibi tîrîki l-hağ*; Alexander Knysb, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), tarikatların kurumsallaşmasına dair ilgili bölümler.

bakımından merkezi bir isim olarak öne çıkarken, Hanbelî fakihî Ebû Sa'd el-Muharrimî'nin hırka ve özellikle medrese-mekân bağlantısındaki rolü farklı rivayetlerde görünür. Iranica, hırkanın Debbâs'tan değil Muharrimî'den alındığını belirten bir geleneğe dikkat çeker; TDV'de ise Debbâs ve Muharrimî ilişkileri farklı katmanlarda aktarılır. Bu farklılık, silsile tarihinin neden yalnız tek listeyle çözülemeyeceğini gösterir. Tarihsel olarak daha güvenli sonuç, Geylânî'nin hem Hanbelî ilmî çevre hem de Bağdat sûfî çevreleri içinde birden fazla ilişki hattına sahip olduğudur. Sonraki Kâdirî silsilelerinin bu çoklu ilişkileri düzenli bir manevî zincire dönüştürmesi, tarikat hafızasının kurumsallaştırıcı işlevlerinden biridir.⁹²⁷

23.8. Medrese ve Ribât: Çift Kurumlu Bir Cemaat Merkezi. Geylânî çevresinde medrese ile ribâtın yan yana bulunması, Kâdiriyye'nin kurumsal tarihinde belirleyici bir özelliktir. Medrese, fıkıh ve dinî ilimlerin tedrisi, öğrenci yetiştirme ve ilmî itibarın üretildiği alanı; ribât ise vaaz, sohbet, misafirlik, ibadet ve daha yoğun sûfî terbiyeyi taşıyan alanı temsil eder. Bu iki mekânın ayrımı mutlak değildir, fakat işlevsel çeşitlilik açıktır. Tarikatlaşma bakımından asıl yenilik, şeyhin otoritesinin tek bir sohbet meclisine bağlı kalmaması; eğitim, barınma, vaaz ve toplumsal hizmet gibi faaliyetlerin fizikî merkez etrafında süreklilik kazanmasıdır. Böylece kurucu vefat ettiğinde geride yalnız hatıra değil, devralınabilir mekân ve görevler kalmıştır. Kâdiriyye'de halefiyetin aile, ders, ribât ve mezar üzerinden birlikte yürümesi bu çift kurumlu başlangıçla yakından bağlantılıdır.⁹²⁸

23.9. Vaaz Meclisi: Geniş Halkadan Çekirdek Mürid Ağına. Abdülkâdir-i Geylânî'nin şöhretinin temel taşı geniş vaaz faaliyetidir. Kaynaklarda dinleyici sayıları olağanüstü rakamlara çıkar; bu rakamlar tarihsel nüfus sayımı gibi kullanılmayacaktır. Buna rağmen farklı kaynakların güçlü hitabet, geniş katılım ve toplumsal tabakalar arasında yankı konusunda birleşmesi, kamusal vaazın onun otoritesindeki önemini destekler. Cemaatleşme açısından vaaz meclisi iki katman üretir: birincisi, şeyhi dinleyen geniş ve geçirgen halk; ikincisi, düzenli

⁹²⁷ Lawrence, "Abd-al-Qâder Jilânî", hırka ve bocalar kısmı; Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî"; Azamat, "Kâdiriyye", silsile kısmı. Rivayet farklılıkları tek çizgiye indirgenmemiştir.

⁹²⁸ Azamat, "Kâdiriyye", kuruluş ve medrese-ribât kısmı; Lawrence, "Abd-al-Qâder Jilânî"; Semih Ceyhan, "Established Sûfî Orders", in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 385-404.

ders, hizmet, hırka ve eğitim ilişkisine giren daha dar öğrenci-mürid çevresi. Bu iki katmanı ‘üyeler’ başlığı altında birleştirmek yanıltıcıdır. Kādîriyye’nin başarısında, geniş halkla temas eden kamusal söylem ile yoğun manevî eğitim alan çekirdek mensuplar arasında geçiş kanalları bulunması etkili olmuş görünmektedir. Bu yapı daha sonraki tarikatların vaaz, zikir ve tekke halkalarında tekrar edilecektir.⁹²⁹

23.10. el-Gunye: Erken Öğretinin Doktrin–Ahlâk–Gündelik Hayat Bileşimi. el-Gunye li-tâlîbî tarîkı’l-hak, Geylânî’ye nispet edilen eserler içinde erken Kādîrî öğretinin sınırlarını anlamak için temel kaynaklardan biridir. Metin yalnız tasavvufî hâl ve makamları değil; ibadet, akaid, günlük davranış, ahlâk ve zühdü birlikte işler. Bu durum, Geylânî’nin manevî terbiyeyi şeriatın dışına taşıyan ayrı bir gizli bilgi sistemi olarak kurmadığını gösterir. Bununla birlikte eserin hadis malzemesi ve bazı nispetleri klasik âlimler tarafından eleştirilmiştir; dolayısıyla metin içindeki her rivayet tarihsel doğruluk bakımından ayrı değerlendirilmelidir. Cemaatleşme açısından el-Gunye’nin önemi, müridliğin yalnız vecd veya keramet arayışı değil, gündelik davranışın disipline edilmesi olarak sunulmasıdır. Kurumsal tarikat, ortak ritüel kadar ortak ahlâk ve davranış normu üretir; Kādîriyye’nin erken öğretilerinde bu normatif zemin belirgindir.⁹³⁰

23.11. el-Fethu’r-rabbânî ve Fütûhu’l-gayb: Vaazın Yazılı Hafızaya Dönüşmesi. Geylânî’nin erkisinin ölümünden sonra yaşayabilmesinde, sözlü vaazın öğrenciler tarafından metne dönüştürülmesi kritik rol oynadı. el-Fethu’r-rabbânî’nin 1150-1152 yıllarında medrese ve ribâtta verilen vaazların notlarından oluştuğu; Fütûhu’l-gayb’ın ise oğlu Abdürrezzâk’ın derlediği vaazlar ve vasiyeti içerdiği aktarılır. Bu eserler, karizmatik konuşmanın tekrarlanabilir metinsel pedagojisine dönüşmesini sağladı. Artık şeyhle yüz yüze karşılaşmayan mensuplar da onun öğütlerini okuyabilir, yerel şeyhler bunları ders ve irşad malzemesi olarak kullanabilir ve pîrin dili farklı coğrafyalarda yeniden üretilebilirdi. Bu nedenle Kādîriyye’nin yayılması yalnız soy, hırka veya zaviye tarihi değildir; aynı zamanda

⁹²⁹ Uludağ, ‘Abdülkâdir-i Geylânî’, vaaz faaliyetleri; Lawrence, “Abd-al-Qâder Jilânî”, 12. yüzyıl Bağdat toplumu üzerindeki vaaz tesirine dair kayıtlar. Olağanüstü dinleyici sayıları olgusal nüfus verisi olarak kullanılmamıştır.

⁹³⁰ Abdülkâdir-i Geylânî, el-Gunye; Uludağ, ‘Abdülkâdir-i Geylânî’, eserler ve dîni düşünceler kısmı. Eserdeki hadis ve nispet tartışmaları için İbn Kesîr ve İbn Receb eleştirileri de dikkate alınmıştır.

vaaz metinlerinin dolaşım tarihidir. Metin, merkezden uzakta bile ortak referans üretmesi bakımından tarikatın ‘taşınabilir kurumu’ işlevini görmüştür.⁹³¹

23.12. Eser Nispeti Problemi: Pîrin Adı Bir Metin Mıknatısına Dönüştür.

Abdülkâdir-i Geylânî’ye zamanla çok sayıda risâle, dua, mektup ve evrâd nispet edilmiştir. TDV değerlendirmesi, ona atfedilen eserlerin önemli bir kısmının güvenilir biçimde ona ait gösterilemediğini ve bazı metinlerin açıkça muahhar olduğunu belirtir. Bu durum tarikat tarihi açısından sıradan bir bibliyografya sorunu değildir. Büyük pîrin adı, farklı dönemlerde yeni ritüel ve öğretileri meşrulaştıran bir ‘otorite mıknatısı’ haline gelebilir. Bu yüzden bir duanın veya seyrüsülûk cetvelinin Geylânî adına basılması, onun XII. yüzyılda bizzat aynı metni düzenlediğini kanıtlamaz. Bölüm boyunca ‘Geylânî’nin öğretisi’ ile ‘Kâdirî gelenekte Geylânî’ye nispet edilen uygulama’ ayrı ifadelerle gösterilecektir. Bu ayırım, daha sonra bütün büyük tarikatlarda uygulanacak metin tenkidi standardının ilk somut örneğidir.⁹³²

23.13. Kurucu ile Tarikatı Ayırmak: 1166 Öncesi ve Sonrası. Bir tarikatın pîri ile tarikatın daha sonra aldığı bütün biçimleri özdeşleştirmek ciddi bir anakronizm üretir. Geylânî’nin hayatında medrese, ribât, vaaz, yakın öğrenciler, hırka ve manevî eğitim unsurları mevcuttur; ancak daha sonraki yüzyıllarda görülen yüzlerce bölgesel kol, ayrıntılı esmâ cetvelleri, özel kıyafetler, belirli devran biçimleri veya hanedanlaşmış şeyh ailelerinin tamamını kurucunun bizzat tasarladığı söylenemez. Buna karşılık Kâdiriyye’yi Geylânî’den tamamen koparıp yalnız ölüm sonrası icat saymak da tarihsel sürekliliği siler. Doğru model ‘çekirdek + birikimli kurumsallaşma’dır: kurucunun öğretim ve sosyal ağı gerçek bir çekirdek oluşturmuş; sonraki kuşaklar bu çekirdeği yeni coğrafyalarda, yeni ritüel ve kurumlarla genişletmiştir. Tarikat tarihi, tam da bu eklenme ve seçilme süreçlerinin tarihidir.⁹³³

⁹³¹ *‘Abdülkâdir-i Geylânî, el-Fethu’r-rabbânî ve’l-feyzü’r-raḥmânî; a.mlf., Fütûḥu’l-ğayb; Uludağ, ‘Abdülkâdir-i Geylânî’, eserler kısmı. Fütûḥu’l-ğayb’in Abdürrezzâk tarafından derlenen vaazlardan oluştuğu kaydı özellikle önemlidir.*

⁹³² *Uludağ, ‘Abdülkâdir-i Geylânî’, eser nispetleri ve Çavuşîye eleştirisi; İbn Receb, ez-Zeyl; Lawrence, “Abd-al-Qâder Jilânî”. Büyük pîrlere muahhar metin nispeti, kaynak eleştirisi kapsamında değerlendirilmiştir.*

⁹³³ *Azamat, ‘Kâdiriyye’, 98-104. satırlardaki kuruluş değerlendirmesi; Trimmingham, The Sufi Orders in Islam, 40-44; Ceyhan, ‘Established Şüfî Orders’, 385-404.*

23.14. Aile: Biyolojik Soyun Manevî Halefiyetle Birleşmesi. Kādiriyye'nin yayılmasını diğer birçok erken tarikat örneğinden ayıran unsurlardan biri Geylânî ailesinin genişliğidir. Kaynaklar çocuklarının sayısı konusunda farklı ve bazen abartılı rakamlar verir; dolayısıyla sayıyı kesinleştirmekten çok, çok sayıda oğul ve torunun ilmî, idarî ve sûfî roller üstlendiği gerçeği önemlidir. Biyolojik soy, burada manevî nispetin tek şartı olmamıştır; aile dışı halifeler de vardır. Fakat aile mensupları pîrin adı, medrese ve türbe üzerindeki hafıza sermayesini taşıdıkları için güçlü bir meşruiyet avantajı elde etmiştir. Böylece Kādiriyye'de 'silsile' ile 'nesep' zaman zaman birbirini destekleyen iki aktarım hattına dönüşmüştür. Bu yapı, ilerleyen yüzyıllarda Hama, Irak, Suriye, Mağrib ve başka bölgelerde Geylânî/Kaylânî ailelerinin dinî ve toplumsal nüfuz üretmesini kolaylaştırmıştır.⁹³⁴

23.15. Abdülvehhâb, Abdürrezzâk ve Erken Halefiyetin Çoğulluğu. Geylânî'nin ölümünden sonraki ilk kuşak, tek bir 'ikinci pîr' etrafında merkezileşmiş değildir. Oğlu Abdülvehhâb'ın babasının medresesinde ders verdiği ve tedris görevini devam ettirdiği; Abdürrezzâk'ın vaazları derleyerek metinsel hafızada önemli rol oynadığı; başka oğul ve torunların da farklı coğrafyalara dağıldığı kaydedilir. Bu tablo, halefiyetin başlangıçtan itibaren işlevsel olarak bölündüğünü düşündürür: biri medrese ve ders, biri metin ve manevî nispet, diğerleri bölgesel temsil veya aile ağı taşıyabilir. Dolayısıyla erken Kādiriyye'de tek merkezli 'genel şeyhlik' modeli varsayılmayacaktır. Birden çok oğul üzerinden devam eden silsileler de bu çoğulluğu yansıtır. Tarikatın sonraki genişliği, merkezi otorite eksikliğine rağmen ortak pîr etrafında çok sayıda meşru aktarım hattının birlikte yaşayabilmesinden beslenmiştir.⁹³⁵

23.16. Halifelikle Temas: Abdülvehhâb ve Abbâsî Devlet Mekanizması. Geylânî ailesinin Abbâsî yönetimiyle ilişkisi, tarikatın devlet karşısı bir yapı olarak doğmadığını açıkça gösterir. TDV kaydı, Abdülvehhâb'ın Halife Nâsır-Lidînnillâh döneminde Dîvân-ı Mezâlim başkanlığına tayin edildiğini ve kendisi için Remle'de ribât inşa edildiğini aktarır; sonraki kuşaklardan Ebû Sâlih Nasr ve

⁹³⁴ Azamat, 'Kādiriyye', Geylânî'nin çocukları ve torunlarının yayılmadaki rolü; Lawrence, "Abd-al-Qāder Jilānî", oğulların menâkıb gelenegindeki rolüne dair değerlendirme. Çocuk sayılarındaki farklılık nedeniyle kesin rakam kullanılmamıştır.

⁹³⁵ Azamat, 'Kādiriyye', Abdülvehhâb, Abdürrezzâk ve diğer oğullar; Abdülkâdir-i Geylânî, Fütûhu'l-ğayb (Abdürrezzâk derlemesi); Lawrence, "Abd-al-Qāder Jilānî".

Ebû Nasr'ın kâdilkudâtlik makamına getirildiği belirtilir. Bu bilgiler, aile mensuplarının ilmî-manevî prestijinin devlet göreviyle birleşebildiğini gösterir. Ancak bundan bütün Kâdirî ağın 'Abbâsî devlet tarikatı' olduğu sonucu çıkarılamaz. Devlet ilişkisi kişi ve kuşağa göre değişmiştir. Burada D2 himaye, D3 eklemlenme ve yer yer D4 denetim kategorileri aynı anda düşünülebilir. Tarikatın kurumsallaşması, siyasî iktidarla temasın otomatik bağımlılık üretmediği karmaşık bir pazarlık alanında gerçekleşmiştir.⁹³⁶

23.17. 656/1258 Moğol Kırılması: Merkezin Yıkımı ve Ağın Dağılması.

Bağdat'ın 656/1258'de Moğollar tarafından alınması, Kâdiriyye için fizikî merkez açısından ağır bir kırılmadır. Kaynaklar Geylânî medrese ve ribâtının tahrip olduğunu, aile mensuplarının önemli kısmının farklı bölgelere dağıldığını aktarır. Kurumsal tarih bakımından dikkat çekici olan, merkezin yıkılmasının tarikatı sona erdirmemesidir. Çünkü aktarım artık tek binaya bağlı değildi: soy kolları, hırka ve icâzet zincirleri, vaaz metinleri, türbe hafızası ve farklı şehirlerdeki öğrenciler çok merkezli bir dayanıklılık üretmişti. Bu olay, cemaatlerin sürekliliği için 'yedeklenmiş ağ' kavramının erken bir örneğidir. Bir merkez kaybedildiğinde başka düğümler işlev üstlenebilir. Aynı zamanda Moğol sonrası diaspora, Geylânî ailesinin Suriye, Hicaz, Mısır ve daha uzak bölgelere dağılmasını hızlandırarak Kâdirî nispetin küreselleşmesine paradoksal biçimde katkı sağlamıştır.⁹³⁷

23.18. Geylânî Diasporası: Soy, Evlilik ve Zaviye Üzerinden Yayılma.

Moğol kırılması sonrasında Geylânî soyundan gelen ailelerin farklı bölgelere yerleşmesi, Kâdiriyye'nin yayılmasının ana kanallarından biri oldu. Kaynaklarda Şam, Hama, Mısır, Sincar, Vâsıt ve Mağrib'e uzanan soy kollarından söz edilir. Her soy iddiası eşit derecede doğrulanmış kabul edilmeyecek; ancak 'Geylânî neslinden gelme' iddiasının kendisi tarihsel bir sosyal sermaye olarak kaydedilecektir. Yeni bir şehirde pîr soyuna mensup olmak; yerel eşrafla evlilik, vakıf kurma, zaviye yönetme, nakîbüleşraflık veya ilmî görevler üstlenme imkânlarını artırabilir. Böylece tarikat yayılması yalnız müridlerin manevî ikna yoluyla çoğalması değildir; ailelerin yerleşmesi ve yerel topluma eklemlenmesi de

⁹³⁶ Azamat, 'Kâdiriyye', *Abdülvehhâb'ın Divân-ı Mezâlim görevi ve Geylânî torunlarının kâdilkudâtlıkları*; devlet ilişkisi kodları için bkz. Bölüm 3 — D0-D7.

⁹³⁷ Azamat, 'Kâdiriyye', 656/1258 Moğol işgali, medrese-ribâtın yıkımı ve Geylânî ailesinin dağılımı; Lawrence, "Abd-al-Qâder Jilânî", türbenin tabrihi ve yeniden inşası.

önemli bir örgütlenme biçimidir. Kâdiriyye'nin bazı bölgelerde 'şeyh ailesi' modeliyle güçlü kalmasının kökü bu diaspora tarihindedir.⁹³⁸

23.19. 1534 Bağdat: Osmanlı Yeniden İnşası ve Pîr Merkezinin İhyası.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534 Bağdat seferi sonrasında Abdülkâdir-i Geylânî'nin medrese ve türbe çevresinin yeniden inşa edilmesi, devlet-tarikat ilişkisinin yüksek sembolik değer taşıyan örneklerinden biridir. Osmanlı himayesi yalnız bir binanın tamiri değildir; Bağdat'ın Sünnî kutsal coğrafyasının yeniden düzenlenmesi ve yeni egemenliğin meşruiyet diline büyük bir sûfî pîrin dahil edilmesidir. TDV, külliye'nin Mimar Sinan'a yeniden yaptırıldığını ve Geylânî soyundan bir kişinin nakîbüleşraf olarak görevlendirildiğini kaydeder. Bu durum D2 himaye ile D3 eklemlenmenin birlikte görülmesine imkân verir. Fakat Osmanlıların türbeyi desteklemesi, bütün dünya Kâdirîlerini merkezi biçimde yönetmesi anlamına gelmez. Merkez, sembolik çekim noktası olarak güçlenirken bölgesel kollar kendi şeyhleri, vakıfları ve yerel siyasetleriyle yaşamaya devam etmiştir.⁹³⁹

23.20. Türbe ve Ziyaret: Ölümünden Sonra Karizmanın Mekânlaşması.

Geylânî'nin Bağdat'taki kabri, tarikatın tarihsel sürekliliğinde şeyh sonrası karizmanın mekâna dönüşmesinin güçlü örneğidir. Ziyaret, yalnız bireysel dindarlık pratiği değil; farklı ülkelerden gelen mensupları ortak pîr hafızasında buluşturan ağ mekanizmasıdır. Türbe çevresinde vakıf, misafirlik, tören, menâkıb anlatısı ve aile otoritesi birbirine eklenir. Zamanla 'Gavs-ı Âzam' gibi unvanların ve yardım/tasarruf inançlarının yayılması, tarihsel fakih-vaiz kimliğinden daha geniş bir velâyet figürü üretmiştir. Bu dönüşümün kendisi tarihsel gerçekliktir; fakat menkıbelerdeki her olağanüstü olayın olgusal doğruluğu ayrı meseledir. 2021-2023 saha araştırmasına dayanan çağdaş çalışma da Bağdat'taki Geylânî türbesinin XXI. yüzyılda yerel, ulusal ve transnasyonal

⁹³⁸ Azamat, 'Kâdiriyye', Geylânî çocuk ve torunlarının Suriye, Mısır, Irak ve Mağrib'e dağılımı; Zaim Khencbelaoui – Thierry Zarcone, 'La famille Jilânî de Hamâ (Syrie): Bayt al-Jilânî', *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000), 53-77.

⁹³⁹ Azamat, 'Kâdiriyye', Kanûnî döneminde Bağdat'taki medrese ve tekkenin yeniden yapımı; Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), Osmanlı Bağdat'ında Geylânî türbesinin Sünnî kutsal coğrafyadaki yeri.

Sünnî kimliklerin kesiştiği canlı bir kutsal mekân olmaya devam ettiğini göstermektedir.⁹⁴⁰

23.21. Nesep İddiası: Şeriflik ile Tarikat Meşruiyetinin Kesişmesi. Kâdirî kaynakları Abdülkâdir-i Geylânî'nin baba tarafından Hz. Hasan'a, bazı anlatılar anne tarafından Hz. Hüseyin'e uzanan seyyid/şerif soyunu vurgular. Modern araştırmacılar bu şecerenin erkenliği ve tarihsel doğrulanabilirliği konusunda ihtiyatlıdır; Iranica özellikle soy iddiasının menâkıbnâme geleneğinde büyütüldüğüne dikkat çeker. Bu çalışmada iki düzey ayrılacaktır. Birincisi, biyolojik soyun gerçekten hangi halkalarının belgelenebildiği sorusudur. İkincisi, tarih boyunca insanların bu soya inanmasının ürettiği sosyal ve siyasî sonuçlardır. Şeriflik iddiası; evlilik, eşraf statüsü, nakîbüleşraflık, vakıf yönetimi ve yerel arabuluculuk gibi alanlarda güçlü meşruiyet sağlayabilir. Dolayısıyla şecereyi 'doğru/yanlış' ikiliğine indirgemek yerine, kaynak tenkidi ile sosyal işlev birlikte incelenecektir.⁹⁴¹

23.22. Silsile-i Zeheb ve Silsile-i Müzehheb: İki Geriye Bağlama Yolu. Kâdirî icâzetnâmelerinde Abdülkâdir-i Geylânî'den Ma'rûf-i Kerhî'ye kadar ortaklaşan, daha geride ise iki farklı hatla Hz. Ali'ye ulaşan silsileler görülür. Bir hat Ehl-i beyt imamları ve Ali er-Rızâ üzerinden; diğer hat Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî ve Hasan-ı Basrî üzerinden ilerler. Gelenekte bunlar silsile-i zeheb ve silsile-i müzehheb adlarıyla anılır. Bölüm 22'de belirlenen ilkeye göre bu zincirlerin her halkası otomatik tarihsel yüz yüze temas olarak kabul edilmeyecektir. Silsile aynı zamanda öğretinin kaynağını, Sünnî/Ehl-i beyt meşruiyetini ve pîrin manevî soyunu ifade eden kurumsal hafızadır. Farklı zincirlerin aynı tarikatta yan yana yaşayabilmesi de tarikat kimliğinin tek bir biyografik zincirden daha esnek olduğunu gösterir. Bu çoğulluk Kâdiriyye'nin farklı bölgelerde yeni nispetleri içine alabilmesini kolaylaştırmıştır.⁹⁴²

⁹⁴⁰ Lawrence, "Abd-al-Qâder Jilânî", türbe, ziyaret ve ırs; Alix Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order: Saints, Shrines and Politics in 21st-Century Iraq and Beyond* (Routledge, 2026), özellikle Geylânî türbesi ve transnasyonal ziyaret ağları.

⁹⁴¹ Uludağ, 'Abdülkâdir-i Geylânî', soy şeceresi tartışması; Lawrence, "Abd-al-Qâder Jilânî", hagiografik şecere eleştirisi; Azamat, 'Kâdiriyye', Geylânî şerif ailelerinin bölgesel yayılımı.

⁹⁴² Azamat, 'Kâdiriyye', 'Silsile' kısmı: Ma'rûf-i Kerhî'den sonra Ehl-i beyt imamları veya Dâvûd et-Tâî-Habîb el-Acemî-Hasan-ı Basrî üzerinden Hz. Ali'ye ulaşan iki hat. Silsile tenkidi standardı için bkz. Bölüm 22.

23.23. Hırka ve İcâzet: Yetki Devri Var, Fakat Tek Tip Değil.

Kâdiriyye'nin erken yayılma anlatılarında hırka giydirme önemli yer tutar. Ancak hırkanın anlamı her bağlamda aynı değildir. TDV'nin Ebû Medyen örneğinde vurguladığı gibi, bir pîrden teberra hırkası almak, o kişinin tam tarikat halifesi olduğu anlamına gelmeyebilir. Yetki devri için hırka, zikir öğretme izni, irşad icâzeti, belirli bir merkezin yönetimi ve şeyhin açık görevlendirmesi gibi göstergeler birlikte değerlendirilmelidir. Bu ayrım, Kâdiriyye'nin yayılma haritasını menkıbe zincirlerinden otomatik çıkarmayı engeller. Öte yandan icâzet belgeleri, tarihsel tarikat ağının en değerli kurumsal kaynaklarıdır; çünkü şeyh, mürid, tarih, mekân ve yetki türünü aynı belgede gösterebilir. İlerleyen bölümlerde her tarikat için mümkün olduğunca icâzet/silsile belgeleri ile menâkıb anlatısı çapraz okunacaktır.⁹⁴³

23.24. Şeriat Vurgusu: Manevî Disiplinin Meşruiyet Çerçevesi.

Geylânî'nin güvenilir kabul edilen vaaz ve eserlerinde Kur'an, sünnet, farzlar, haramdan kaçınma ve ahlâkî sorumluluk güçlü biçimde vurgulanır. Bu çizgi, onun tasavvufunu 'zâhirî dinî hükümlerden bağımsız sır öğretisi' olarak görmeyi zorlaştırır. Hanbelî aidiyeti ve şeriat hassasiyeti, sonraki yüzyıllarda tasavvuf eleştirmenleri arasında dahi ona belirli bir saygı kazandırmıştır. Kâdiriyye'nin geniş coğrafyalarda kabul görebilmesinde bu normatif çerçeve önemli olabilir: tarikat, yerel fikhî aidiyeti ortadan kaldıran yeni bir mezhep olarak değil, mevcut Sünnî dinî hayatın içine eklenen manevî terbiye yolu olarak işleyebilmiştir. Bununla birlikte sonraki Kâdirî kolların itikadî ve fikhî çevreleri birbirinden farklıdır; kurucunun Hanbeliliği bütün mensupların mezhebi haline gelmemiştir. Tarikat aidiyeti ile mezhep aidiyetinin çaprazlaşması burada açıkça görülür.⁹⁴⁴

23.25. Ahlâkî Çekirdek: Sehâ, Hizmet, Sabır ve İhvanın Yükünü

Taşımak. Kâdirî geleneğinde Geylânî'nin oğluna vasiyeti ve ona nispet edilen öğretim metinleri, tarikatın ahlâkî çekirdeğini cömertlik, sabır, rıza, fakr, seyahat, hizmet ve ihvanın sıkıntısını paylaşma gibi kavramlarla anlatır. Bu ilkeler

⁹⁴³ Azamat, 'Kâdiriyye', Ebû Medyen'in aldığı hırkanın teberra hırkası olduğuna dair uyarı; Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr*, s. 153; Bölüm 22 — hırka, icâzet ve halîfeliğin ayrımı.

⁹⁴⁴ Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Ğunye; Uludağ*, 'Abdülkâdir-i Geylânî', şeriat ve Hanbelîlik vurgusu; İbn Teymiyye, *Şerhu kelimât min Fütûhi'l-ğayb*, Geylânî'ye ilişkin değerlendirmeler.

cemaatleşme açısından önemlidir; çünkü manevî yol yalnız şeyh ile mürid arasındaki dikey ilişkiyi değil, mensuplar arasındaki yatay dayanışmayı da düzenler. Hizmet, misafir ağırlama, sadaka ve kardeşin yükünü taşıma; tarikat merkezinin sosyal yardım ve güven üretme kapasitesini artırabilir. Ancak daha sonraki risalelerde sistemleştirilen ‘beş esas’ veya belirli sayıdaki ilkelerin tamamının XII. yüzyılda bugünkü biçimiyle standartlaştırıldığı varsayılmayacaktır. Erken ahlâkî çekirdek ile daha sonraki tarikat el kitaplarının düzenli formülleri ayrı kaynak katmanlarıdır. Süreklilik, formülün değişmemesinde değil temel değerlerin farklı kurumlarda tekrar üretilmesinde aranacaktır.⁹⁴⁵

23.26. Seyrüsülûk ve Esmâ: Erken Çekirdek ile Geç Sistemleştirmeyi Ayırmak. TDV Kâdiriyye maddesi, sonraki Kâdirî uygulamalarda esmâ-i seb‘a, nefsin mertebeleri, belirli zikir sayıları ve letâîf düzenleri içeren ayrıntılı seyrüsülûk sistemleri kaydeder. Bu veriler tarikatın kurumsal pedagojisinin gelişmiş biçimini gösterir; fakat bütün cetvelleri doğrudan Geylânî’nin XII. yüzyıldaki uygulaması olarak geriye taşımak doğru değildir. Büyük tarikatlar tarih boyunca başka tasavvuf ekollerıyla karşılaşmış, eğitim teknikleri alışverişinde bulunmuş ve yerel kollar kendi usullerini ayrıntılandırmıştır. Bu nedenle bölümde ‘Kâdiriyye’de seyrüsülûk’ tek değişmez program değil, ortak pîr ve cehrî zikir eğilimi etrafında farklılaşan pedagojiler ailesi olarak ele alınacaktır. Kurumsal ölçüt, aynı sayının her yerde okunması değil; şeyhin müridin eğitim aşamasını belirleme ve bir sonraki aşamaya geçiş yetkisine sahip olmasıdır.⁹⁴⁶

23.27. Zikir: Cehrî Geleneğin Bölgesel Çeşitliliği. Kâdiriyye genel olarak cehrî zikirle tanınır; fakat ‘Kâdirî zikri’ adı altında bütün coğrafyalarda aynı ritüelin icra edildiğini söylemek mümkün değildir. Türkiye’de Rûmiyye ve Eşrefiyye kollarında oturarak başlayan, kıyam ve devranla devam eden âyin biçimleri; başka bölgelerde farklı ilahi, salavat, hareket, davul veya sessizlik tercihleri görülebilir. Bazı kollar başka tarikatlardan icâzet ve uygulama da devralmıştır. Bu çeşitlilik, ritüelin tarikat kimliğindeki rolünü azaltmaz; aksine

⁹⁴⁵ Azamat, ‘Kâdiriyye’, Geylânî’nin Abdürrezzâk’a vasiyeti, sekiz tasavvuf özelliği ve beş temel kural; Abdülkâdir-i Geylânî, *Fütûhu’l-ğayb ve el-Fetbu’r-rabbânî*.

⁹⁴⁶ Azamat, ‘Kâdiriyye’, esmâ-i seb‘a, nefis mertebeleri ve letâîf uygulamaları. Bu ayrıntılı sistemin bütün unsurları XII. yüzyıla geri taşınmamış; daha sonraki Kâdirî pedagojinin kaydı olarak kullanılmıştır.

Kādiriyye'nin yerel kültüre uyarlanabilen modüler bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Eserde zikir biçimi, 'öz' ve 'sonradan bozulma' ikiliğiyle değil, tarihsel katman ve bölgesel kol düzeyinde kaydedilecektir. Ortak pîr nispeti ve şeyh yetkisi, ritüel repertuvarındaki çeşitlilikle birlikte yaşayabilir.⁹⁴⁷

23.28. Evrâd ve Hizipler: Metinsel Ritüelin Otorite Sorunu. Kādirî gelenekte Geylânî'ye nispet edilen çok sayıda hizip, salavat ve vird dolaşır. Bunlar günlük ibadetin ritmini düzenler, ortak dua dili üretir ve pîrin ismini farklı coğrafyalarda sürekli hatırlatır. Bununla birlikte eser nispeti probleminde olduğu gibi, her evrâdın kurucu tarafından bizzat tertip edildiği tarihsel olarak varsayılmayacaktır. Bir metnin daha geç bir Kādirî şeyh tarafından derlenip pîre nispet edilmesi, tarikat hafızasının otorite üretme biçimlerinden biridir. Bu çalışmada ritüel metinler iki soruyla okunacaktır: metin ne zaman ve hangi yazma/basılı gelenekte görünür hale gelmiştir; mensuplar onu hangi işlevle kullanmıştır? Böylece 'otantik pîr sözü' arayışına indirgenmeden, evrâdın cemaat içi zaman, hafıza ve aidiyet üretme rolü anlaşılabilir.⁹⁴⁸

23.29. Gavs-ı Âzam ve Pîr-i Destgîr: Velâyet Hafızasının Büyümesi. Abdülkâdir-i Geylânî tarih içinde yalnız Bağdatlı fakih ve vaiz olarak değil, 'Gavs-ı Âzam', 'Pîr-i Destgîr' ve benzeri unvanlarla olağanüstü yardım ve tasarruf gücüne sahip evrensel velî figürü olarak da benimsenmiştir. Iranica, tarihsel 'sober Hanbalite preacher' ile geniş İslam dünyasında kutsanan velî prototipi arasındaki dönüşümün açıklanması gereken temel mesele olduğunu vurgular. Bu dönüşüm tarikatın yayılmasına büyük sembolik sermaye sağlamıştır: kişi Kādirî şeyhine doğrudan bağlı olmasa bile Geylânî'ye hürmet edebilir, onun menâkıbını okuyabilir veya yardımını umabilir. Böylece pîr kültü tarikat üyeliğinin sınırlarını aşan daha geniş bir 'sempati halkası' üretir. Ancak velâyet inancının yoğunluğu, örgütsel üyelikle aynı şey değildir. Envanterde 'Kādirî mensup', 'Geylânî soy/tekke ağı' ve 'Geylânî'ye devosyon' ayrı alanlarda tutulacaktır.⁹⁴⁹

⁹⁴⁷ Azamat, 'Kādiriyye', toplu zikir, Rûmiyye ve Eşrefiyye uygulamaları; Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 271-273. Bölgesel ritüel çeşitliliği aynı tarikat içinde alt kayıt olarak tutulacaktır.

⁹⁴⁸ Azamat, 'Kādiriyye', hizip ve evrâdlar; Uludağ, 'Abdülkâdir-i Geylânî', eser nispeti problemi. Evrâdın Geylânî'ye nispeti ile tarihsel telif aynı hüküm olarak alınmamıştır.

⁹⁴⁹ Lawrence, "Abd-al-Qāder Jilānī", Gavs-ı Âzam/Pîr-i Destgîr unvanları ve Güney Asya'daki devosyon; Uludağ, 'Abdülkâdir-i Geylânî', halk kültürü ve 'medet' geleneği.

23.30. Keramet Anlatısı: İnancı Belgelemek ile Olayı Doğrulamak Arasındaki Fark. Behcetü'l-esrâr ve sonraki menâkıbnâmelerde Geylânî'ye yüzlerce olağanüstü olay nispet edilir. İbn Receb, Zehebî ve İbn Kesîr gibi klasik âlimlerin dahi bu literatürün bir kısmına açık itirazları bulunması, kaynak eleştirisinin modern tarihçiye özgü olmadığını gösterir. Bu eser, kerametleri 'oldu/olmadı' tartışmasına hapsolmadan üç katmanda inceleyecektir: anlatının ilk ne zaman kaydedildiği, hangi toplulukta hangi işlevi gördüğü ve örgütsel otoriteyi nasıl güçlendirdiği. Pîrin uzaktan yardım ettiği, başka velîlerin onun adıyla keramet gösterdiği veya ölümünden sonra tasarrufunun sürdüğü inancı, Kâdiriyye'nin coğrafi sınırları aşan manevî merkez fikrini pekiştirmiştir. Fakat bu inanç K3-K4 ezoterik bilgi sistemi değildir; çoğu zaman kamusal menâkıb ve ziyaret kültürü içinde açıkça paylaşılır.⁹⁵⁰

23.31. Örgütlenme Modeli: Tek Merkezli Tarikattan Çok Federatif Nispet. Kâdiriyye'nin geniş coğrafi başarısını modern bir 'merkez teşkilatı-şubeler' modeliyle açıklamak güçtür. Bağdat'taki pîr makamı yüksek sembolik öneme sahip olsa da Hindistan, Anadolu, Yemen, Kuzey Afrika, Batı Afrika, Kafkasya ve Güneydoğu Asya'daki Kâdirî kollar çoğu zaman kendi şeyh ailesi, zaviye, icâzet hattı ve ritüel repertuvarıyla yaşamıştır. Bu nedenle morfolojik olarak Kâdiriyye, ortak kurucu ve silsile hafızası etrafında federatif/çok merkezli bir tarikat ailesine daha çok benzer. Yerel bir kolun Bağdat'tan günlük emir alması gerekmez; fakat icâzet, pîr ziyareti, soy anlatısı veya ortak menâkıb üzerinden merkeze sembolik bağ kurabilir. Bu esneklik, farklı mezhep, dil ve siyasî rejimlerde varlığını sürdürmesini kolaylaştırmıştır. Aynı zamanda 'Kâdiriyye ne yaptı?' gibi kolektif cümlelerin neden riskli olduğunu açıkça gösterir: aktör her zaman belirli kol, şeyh veya aile olarak belirtilmelidir.⁹⁵¹

23.32. Kâdirî Kolları: Şube Listesi Değil Soy Ağacı Problemi. Kâdiriyye tarih yazımında onlarca kol adı geçer: Hikemiyye, Esediyye, Ehdeliyye, Yâfiyye, Eşrefiyye, Rûmiyye, Bekkâiyye/Küntiyye, Hâlisiyye ve daha birçok yerel nispet. Fakat bu adların hepsi aynı örgütsel düzeyde değildir. Bazısı güçlü bir şeyhin

⁹⁵⁰ İbn Receb, ez-Zeyl; Uludağ, 'Abdülkâdir-i Geylânî', İbn Receb, Zehebî ve İbn Kesîr'in menâkıb/nispet eleştirileri; Şattanûfî, Behcetü'l-esrâr. Keramet anlatıları olay ve hafıza katmanları balinde ayrılmıştır.

⁹⁵¹ Azamat, 'Kâdiriyye', geniş coğrafi yayılma ve çok sayıdaki kol; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 271-273; Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Brill, 2021), tarikat kurumlarının çoğul örgütlenme biçimleri.

pedagojik hattı, bazısı aile tarikatı, bazısı bölgesel zaviye ağı, bazısı başka tarikatlarla çoklu icâzet taşıyan karma gelenek, bazısı ise muahhar tasnif olabilir. Bu nedenle ana envanterde ‘Kâdiriyye alt kolu’ kaydı için yalnız isim benzerliği yetmeyecek; silsile, icâzet, kendini tanımlama, kurumsal süreklilik ve çağdaş kaynak tanıklığı aranacaktır. Bir kolun başka tarikattan da icâzet alması dışlanma nedeni değildir. Orta ve erken modern dönemde çoklu mensubiyet olağandır. Kâdiriyye’nin gerçek tarihi, tek gövdeden çıkan düzgün dallardan çok, kesişen ve yeniden birleşen bir ağacı andırır.⁹⁵²

Kol / Ağ tipi	Örnek	Ana coğrafya	Morfolojik not
Erken Yemen kolları	Hikemiyye, Esediyye, Ehdeliyye, Yâfiyye	Yemen-Hicaz	Çoklu icâzet ve yerel şeyh nispetleri; hepsi aynı merkezî düzeyde değil
Anadolu yerel kolu	Eşrefiyye	İznik-Bursa	Kâdirî hilâfeti + Bayramî geçmişi; bölgesel merkez
Osmanlı bölgesel sistemi	Rûmiyye	İstanbul, Anadolu, Balkanlar	Tophane Kâdirihânesi etrafında görece merkezî icâzet ağı
Kuzey Irak-Anadolu kolu	Hâlisiyye	Kuzey Irak, Doğu/İç Anadolu, İstanbul	Tâlebânî şeyh/halife ağı; sınır aşan aile ve irşad modeli
Sahra ailesi/ağı	Bekkâiyye-Küntiyye / Muhtâriyye	Batı Sahra-Batı Afrika	Âlim, ticaret, kabile ve mektuplaşma ağlarıyla genişleyen federatif yapı
Güney Asya hatları	Miyân Mîr çevresi, Gavsıyye vb.	Sind-Pencap-Keşmir-Hindistan	Çoklu silsile, saray ve türbe ağları; tek merkez yok
Bileşik tarikat	Kâdiriyye ve Nakşibendiyye	Endonezya	İki büyük nispetin birleştiği yeni kurumsal form
Çağdaş Irak kolu	Kesnezâniyye	Irak/Kürdistan ve diaspora	Kâdirî nispet içinde ayrı liderlik, ritüel ve kamusal kimlik

23.33. Irak ve Suriye: Pîr Merkezinden Yerel Şeyh Ailelerine.

Kâdiriyye’nin en eski yoğunluk alanı Irak ve komşu Suriye şehirleridir. Bağdat pîr makamı merkezî sembol olurken, Hama ve başka şehirlerde Geylânî/Kaylânî aileleri zamanla ilmî, tasavvufî ve yerel eşraf rollerini birleştirmiştir. Hama’daki Bayt al-Jîlânî üzerine çalışmalar, pîr soyuna dayalı aile prestijinin yüzyıllar boyunca şehir siyaseti ve dinî otoriteyle keşişbildiğini gösterir. Bu örnek, tarikatın her yerde ‘tekke şeyhi’ biçiminde örgütlenmediğini; bazen aile, vakıf, ulema ve yerel siyaset ağının iç içe geçtiğini ortaya koyar. Modern Irak’ta da

⁹⁵² Azamat, ‘Kâdiriyye’, tarikatın 46 kadar koluna dair tasnif ve kaynaklar; Harîrîzâde, Tibyânü vesâ’ilü’l-hakâ’ik; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ I. Kol adlarının eşdeğer kurumsal birim sayılmaması bu kaynak çeşitliliğine dayanır.

Kâdirî kimliği tek bir çizgide değildir; farklı aileler ve özellikle Kesnezâniyye gibi kollar ayrı örgütsel biçimler taşır. Dolayısıyla Irak-Suriye alanı, Kâdiriyye'nin hem kök merkezi hem de tarih boyunca yeniden yerleştiği çoğul bir saha olarak okunmalıdır.⁹⁵³

23.34. Yemen ve Hicaz: Erken Kollar, Çoklu İcâzet ve Deniz Ağı. Yemen, Kâdirî kaynaklarında erken dönemden itibaren çok sayıda kol ve şeyhin faaliyet alanı olarak görünür. Hikemiyye, Esediyye, Ehdeliyye, Gaysiyye, Uceyliyye, Zeylaiyye, Yâfiyye ve başka nispetler aynı geniş Kâdirî havza içinde zikredilir. Bu yoğunluk, kol listesinin gerçekten bağımsız teşkilatlar mı yoksa birbirine geçen şeyh ağları mı olduğunu dikkatle araştırmayı gerektirir. Yemenli şeyhlerin Hicaz, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu hareketliliği, tarikat aktarımını hac ve deniz ticaretiyle birleştirmiştir. Yâfi gibi bazı isimlerin aynı zamanda Sühreverdiyye, Rifâiyye, Medyeniyiye veya Şâzeliyye icâzetleri taşıması, çoklu tarikat mensubiyetinin kurumsal gerçekliğini gösterir. Kâdiriyye burada kapalı ve münhasır üyelik örgütü olmaktan çok, şeyhlerin farklı manevî nispetleri birleştirebildiği geniş bir irşad repertuarı şeklinde işleyebilir.⁹⁵⁴

23.35. Mısır: Yayılma Var, Fakat Merkezî Üstünlük Yok. Kâdiriyye Mısır'a Geylânî'nin müridleri ve soy kolları üzerinden erken tarihlerde ulaşmış görünse de, Mısır tasavvuf tarihinde Şâzeliyye, Bedeviyye ve başka yerel geleneklerin güçlü varlığı nedeniyle her dönemde baskın tarikat olmamıştır. Bu durum, 'ilk ve en yaygın tarikat' ifadesinin her bölge için sayısal üstünlük anlamına gelmediğini hatırlatır. Fârızıyye gibi Kâdirî kolların Mısır'da varlığı, tarikatın yerel düzeyde kalıcılışabildiğini gösterir; fakat bazı kol nispetlerinde kaynaklar arası hata da bulunur. TDV örneğin Fârızıyye'nin İbnü'l-Fârız'a nispet edilmesini yanlış kabul eder. Bu tür düzeltmeler, tarikat soy ağacında ad benzerliğinin ne kadar yanıltıcı olabileceğini gösterir. Mısır dosyasında her kol için tarih, şeyh, silsile ve yerel kurum ayrı doğrulanacaktır.⁹⁵⁵

⁹⁵³ Azamat, 'Kâdiriyye', *Irak-Suriye yayılımı*; Khencbelaoui – Zarcone, 'La famille Jilânî de Hamâ', 53-77; Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order* (2026), çağdaş Irak ve Kesnezâniyye bölümleri.

⁹⁵⁴ Azamat, 'Kâdiriyye', *Yemen'de Hikemiyye, Esediyye, Ehdeliyye, Gaysiyye, Uceyliyye, Zeylaiyye ve Yâfiyye*; J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*; çoklu icâzet örneği olarak Yâfi kaydı.

⁹⁵⁵ Azamat, 'Kâdiriyye', *Mısır'daki erken müridler ve Fârızıyye*; Lawrence, 'Abd-al-Qâder Jilânî', *Mısır'da Kâdiriyye'nin diğer bazı bölgelere göre dâba sınırlı yayılımına dair değerlendirmesi*.

23.36. Mağrib ve Batı Sahra: Kādīriyye'nin Sahra Ağına Dönüşmesi.

Kuzey ve Batı Afrika'da Kādīriyye, tek bir Bağdat merkezli şube olmaktan çok Sahra boyunca dolaşan âlim, tüccar, şeyh ve kabile ağlarıyla yerelleşmiştir. Bekkâiyye/Küntiyye ve XVIII-XIX. yüzyılda Sîdî el-Muhtâr el-Küntî çevresi bu dönüşümün önemli örneklerindendir. Kunta ağ, dinî öğretim, ticaret yolları, arabuluculuk ve geniş mektuplaşma coğrafyasını birleştirmiş; Kādīrî nispeti Batı Afrika'da güçlü bir ilmî-sosyal ağın sembolüne dönüştürmüştür. Daha sonra Tîcânîyye gibi rakip/alternatif tarikatlarla ilişkiler yeni aidiyet tartışmaları doğurmuştur. Bu saha, tarikatın siyasallaşmasını da tek çizgide okumamayı gerektirir: kimi şeyhler arabulucu ve öğretici, kimileri reform hareketlerine destekçi, kimileri yerel iktidarla ortak olabilir. Kādīrî adı, farklı tarihsel aktörlerin aynı siyasî programı paylaştığı anlamına gelmez.⁹⁵⁶

23.37. Hint Alt Kıtası: Uç, Mültan ve Kādīrî Şeyh Ağları. Kādīriyye'nin Güney Asya'daki kalıcı kurumsallaşması özellikle Sind, Pencap ve Mültan-Uç havzasında belirginleşir. TDV, XV-XVI. yüzyıllarda Geylânî soyundan veya Kādīrî icâzet hattından gelen şeyhlerin bölgede dergâhlar kurduğunu ve tarikatın Sind, Pencap, Keşmir, Bengal ve Gucerât'a yayıldığını kaydeder. Arthur Buehler'in Indo-Pakistan Kādīriyyesi üzerine çalışması, bu yayılmanın tek bir merkezden değil, çoklu şeyh ve aile hatlarından oluştuğunu vurgulayan daha geniş literatürün parçasıdır. Güney Asya'da Kādīriyye, Çiştîyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye gibi başka büyük geleneklerle aynı dinî alanda rekabet ve alışveriş içinde gelişmiştir. Bir şeyhin birden fazla silsileye sahip olabilmesi olağandır. Bu nedenle bölgedeki 'Kādīrîlik', yalnız Bağdat ritüelinin kopyası değil, yerel Farsça/Urdu kültür, türbe, şiir ve saray ilişkileriyle yeniden şekillenmiş bir tarikat ailesidir.⁹⁵⁷

23.38. Miyân Mîr, Molla Şah ve Dârâ Şükûh: Sarayla Temasın Bir Güney Asya Örneği. XVII. yüzyıl Hint Kādīriyyesinin en görünür çevrelerinden biri Miyân Mîr ve halefi Molla Şah Bedahşî hattıdır. Şah Cihan'ın oğlu Dârâ

⁹⁵⁶ Azamat, 'Kādīriyye', Bekkâiyye/Küntiyye ve Muhtârîyye; Abd-al-Aziz Abd-Allah Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti (1729-1811)* (Rabat, 2001); Nebemia Levtzion – John O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse University Press, 1987).

⁹⁵⁷ Azamat, 'Kādīriyye', Hindistan/Sind/Pencap yayılımı; Arthur F. Buehler, 'The Indo-Pakistani Qadiriyya: An Overview', *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000), 339-360; Fatima Z. Bülgrami, *History of the Qadiri Order in India: 16th-18th Century* (Delhi, 2005).

Şükûh'un bu çevreye intisabı, tarikatın sarayla temasının dikkat çekici örneğidir. Dârâ'nın Sefinetü'l-evliyâ ve Sekinetü'l-evliyâ gibi eserleri, Kâdirî velâyet hafızasının Hint-Fars dünyasında nasıl yeniden yazıldığını gösterir. Ancak bir hanedan mensubunun mürid olması, tarikatın Babür devlet aygıtının resmî uzantısı olduğu anlamına gelmez. Aksine saray mensuplarının farklı sûfi çevrelerle ilişkileri kişisel, entelektüel ve siyasî düzeylerde değişebilir. Bu vaka D2 himaye, D3 meşruiyet etkileşimi ve bireysel mensubiyet arasındaki farkı görünür kılar. Tarikat ile devlet arasındaki ilişkinin 'devlet destekledi' cümlesine indirgenmemesi gerektiğinin güçlü örneklerinden biridir.⁹⁵⁸

23.39. Keşmir, Bengal ve Gucerât: Bölgesel Uyumun Farklı Yolları.

Kâdiriyye'nin Güney Asya içindeki yayılması bile homojen değildir. Keşmir, Bengal ve Gucerât'ta farklı şeyhler, aileler ve yerel kurumlar pîr nispetini kendi sosyal çevrelerine taşımıştır. Bengal'de Şah Kumeys el-Kâdirî, Gucerât'ta Geylânî soyuyla ilişkilendirilen şeyhler ve Pencap'ta başka Kâdirî hatlar öne çıkar. Bu çeşitlilik, tarikatın genişlemesinde 'aynı öğretiyi aynı kurumla çoğaltma' yerine, yerel diller ve kutsal mekânlar üzerinden uyarlanma mekanizmasının önemli olduğunu gösterir. Kimi bölgede türbe ve aile, kimi yerde medrese ve vaaz, kimi yerde saray ilişkisi daha belirleyicidir. Ana envanterde 'Güney Asya Kâdiriyyesi' tek kayıt olmayacak; ülke/bölge, silsile ve şeyh ailesi düzeyinde alt kayıtlar oluşturulacaktır. Bu yaklaşım daha sonraki modern cemaatlerde de bölgesel varyantları tek isim altında eritmemek için model olacaktır.⁹⁵⁹

23.40. Kafkasya ve Orta Asya: Tarikat, Zikir ve Siyasî Direnişin Ayrı Katmanları. Kâdiriyye XIX. yüzyılda Kuzey Kafkasya'da özellikle Çeçen çevrelerinde güçlü bir zikir ve şeyhlik ağına dönüşmüş, bazı dönemlerde Rus yönetimine karşı siyasî ve silahlı mobilizasyonlarla kesişmiştir. Moshe Gammer'ın çalışmaları, Qadirî ağların bölgedeki tarihini siyasî çatışmalarla birlikte izler. Ancak bu örnekten 'Kâdiriyye direnç tarikatıdır' gibi genel bir sonuç çıkarılamaz. Aynı pîr nispeti başka coğrafyalarda devletle himaye veya uzlaşma ilişkisi içinde bulunabilir. Orta Asya ve Doğu Türkistan'da da Kâdirî nispetler, yerel şeyhler ve

⁹⁵⁸ Azamat, 'Kâdiriyye', *Miyân Mîr, Molla Şab Bedahşî ve Dârâ Şükûb; Dârâ Şükûb, Sefinetü'l-evliyâ ve Sekinetü'l-evliyâ*; Buehler, 'The Indo-Pakistani Qadiriyya', 339-360.

⁹⁵⁹ Azamat, 'Kâdiriyye', Bengal, Gucerât ve Keşmir'e ilişkin kayıtlar; Buehler, 'The Indo-Pakistani Qadiriyya', 339-360. Bölgesel alt kayıt ilkesi için bkz. Bölüm 5 — merkez/çevre farkı.

ziyaret kültürleri üzerinden farklı biçimler almıştır. Buradaki metodolojik ilke, P ve D kodlarını dünya çapında tarikata tek seferde vermemektir: belirli kol, tarih ve coğrafya için ayrı kodlama yapılacaktır. Şiddet, tarikatın özel ritüeli değil tarihsel bağlamda gelişen siyasî repertuvar olabilir.⁹⁶⁰

23.41. Güneydoğu Asya: Saf Kādīriyye'den Bileşik Tarikatlara.

Endonezya ve çevresinde Abdülkâdir-i Geylânî'ye bağlılık çok güçlü olmakla birlikte, örgütsel biçim çoğu zaman 'saf' Kādīriyye adıyla değil Kādīriyye ve Nakşibendiyye'nin birleştiği Tarekat Qadiriyyah wa Naqşyabandiyah gibi bileşik yapılar üzerinden görünür. Martin van Bruinessen, Endonezya'daki Geylânî kültü ile örgütlü Kādīrî-Nakşibendî ağı aynı şey olmadığını gösteren önemli ayrımlar yapar. Bu vaka, tarikat soy ağacının 'bir kola yalnız tek tarikat geni taşır' varsayımıyla çizilemeyeceğini kanıtlar. Birleşik silsileler, farklı zikir teknikleri ve yerel pesantren ağları yeni kurumsal biçimler üretebilir. 2020'li yıllarda da Endonezya'da bu bileşik ağların eğitim ve ritüel faaliyetleri üzerine çalışmalar yayımlanmaktadır. Ana envanterde bu yapılar 'Kādīriyye alt kolu' olarak tek başına değil, çoklu nispetli tarikat ağı olarak ayrıca kodlanacaktır.⁹⁶¹

23.42. Anadolu'ya Geçiş: Erken Rivayetler ile Belgelenebilir Eşrefiyye'yi

Ayırmak. Kādīrî kaynaklarında bazı erken müridlerin Anadolu'ya gidip zaviye açtığına dair rivayetler vardır; ancak faaliyetlerinin ayrıntıları ve sürekliliği her zaman belgelenebilir değildir. Anadolu'da belirgin ve kurumsal Kādīrî hat, XV. yüzyılda Eşrefoğlu Rûmî ile daha sağlam biçimde görünür. Hacı Bayrâm-ı Velî çevresinden gelen Eşrefoğlu'nun Hama'ya giderek Hüseyin el-Hamevî'den Kādīrî hilâfeti alması, çoklu tarikat ilişkilerinin Anadolu'daki örneğidir. Eşrefiyye İznik-Bursa çevresinde güçlü bir yerel merkez üretmiş, fakat bütün Anadolu'yu kapsayan tek Kādīrî organizasyona dönüşmemiştir. Bu ayrım, 'Kādīriyye Anadolu'ya XIII. yüzyılda geldi' gibi tek tarihli ifadelerin neden ihtiyatla

⁹⁶⁰ Moshe Gammer, 'The Qadiriyya in the Northern Caucasus', *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000), 275-294; Alexandre Bennigsen, 'The Qadiriyyah (Kunta Haji Tariqah) in North-East Caucasus: 1850-1987', *Islamic Culture* 62/2-3 (1988), 63-78; siyasallaşma/şiddet ayrımı için bkz. Bölüm 3.

⁹⁶¹ Martin van Bruinessen, 'Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia', *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000), 361-395; S. A. Munandar vd., *contemporary Tarekat Qadiriyya wa Naqşyabandiyah üzerine 2023 tarihli çalışma. Bileşik tarikatlara ayrı morfolojik kayıt olarak ele alınmıştır.*

kullanılacağını gösterir: temas, münferit zaviye, kalıcı silsile ve yaygın tarikat ağı farklı eşiklerdir.⁹⁶²

23.43. Rûmiyye ve İsmâil Rûmî: İstanbul'da Merkezileşmiş Kâdirî Model. Kâdiriyye'nin Osmanlı başkentindeki asıl kurumsal sıçraması XVII. yüzyılda İsmâil Rûmî'nin faaliyetleriyle gerçekleşti. Bağdat'taki Kâdirî merkezinde seyrüsülûk ve icâzet anlatılarıyla ilişkilendirilen İsmâil Rûmî, 1611'de İstanbul'a geldikten sonra Tophane'de Kâdirîhâne'yi kurdu. TDV, onun Anadolu ve Rumeli'de çok sayıda tekke kurdurduğunu ve Tophane merkezinin başka Kâdirî tekkelerinin icâzet ve meşruiyetinde merkezi işlev kazandığını belirtir. Bu, Kâdiriyye'nin federatif dünya yapısı içinde daha merkezi bir bölgesel alt sistemin oluşabileceğini gösterir. Rûmiyye, pîr makamı Bağdat'ta kalırken İstanbul'da 'pîr-i sâni' etrafında yeni bir merkez üretmiştir. Tarikatların çok katmanlı merkeziliği—küresel sembolik pîr, bölgesel âsitâne, yerel tekke—bu örnekle açık biçimde görülür.⁹⁶³

23.44. Doğu ve Güneydoğu Anadolu: Geylânî, Berzencî ve Tâlebânî Aile Ağları. Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Kuzey Irak arasındaki Kâdirî tarih, İstanbul merkezli Rûmiyye'den farklı bir ağ mantığı gösterir. Geylânî soy iddialı aileler, Berzencîler, Sâdât-ı Nehrî çevreleri ve XIX. yüzyılda Hâlisiyye koluyla ilişkilendirilen Tâlebânî şeyhleri sınır aşan Kürt, Arap ve Osmanlı coğrafyalarında etkili olmuştur. TDV, Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis Tâlebânî'nin halifeleri aracılığıyla Hâlisiyye'nin Sivas, Anadolu ve İstanbul'a yayıldığını kaydeder. Burada tarikat, etnik veya kabile kimliğine indirgenemez; fakat aile, aşiret, şehir ve devlet sınırlarıyla etkileşim içindedir. Şeyh ailesi aynı anda dinî eğitim, arabuluculuk, misafirlik ve siyasî nüfuz işlevleri taşıyabilir. Envanterde bu çevreler Rûmiyye ile aynı 'Türkiye Kâdiriyyesi' satırına sıkıştırılmayacak; ayrı tarihsel ağlar olarak tutulacaktır.⁹⁶⁴

⁹⁶² Azamat, 'Kâdiriyye', Anadolu'ya erken temas rivayetleri ve XV. yüzyıl Eşrefiyye; Mustafa Kara, 'Eşrefiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi; A. Necla Pekolcay - Abdullab Uçman, 'Eşrefoğlu Rûmî', TDV İslâm Ansiklopedisi.

⁹⁶³ Mehmet Akkuş, 'İsmâil Rûmî', TDV İslâm Ansiklopedisi; 'Rûmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi; Azamat, 'Kâdiriyye', İstanbul ve Balkanlar yayılımı. Tophane Kâdirîhanesinin bölgesel merkez işlevi özellikle kaydedilmiştir.

⁹⁶⁴ Azamat, 'Kâdiriyye', Doğu/Güneydoğu Anadolu, Berzencî, Sâdât-ı Nehrî ve Hâlisiyye; Kâdiriyye'nin Kürdistan'daki aile silsileleri üzerine Martin van Bruinessen'in çalışmaları; Hüseyin Vassâf, Sefîne I.

23.45. Osmanlı Devletiyle İlişki: Himaye, Âsitâne ve Sınırlı Merkezileşme. Osmanlı döneminde Kâdiriyye ile devlet arasındaki ilişki tek bir çizgi değildir. Bağdat'taki Geylânî külliyesinin yeniden inşası, İstanbul Kâdirîhânesinin padişah ve devlet ricaliyle temasları, bazı şeyhlerin resmî meşihat veya ilmî görevleri D2-D3 yakınlığı gösterir. Kâdirîhâne'nin yangınlardan sonra III. Mustafa ve II. Mahmud dönemlerinde ihya edilmesi, devlet himayesinin kurumsal mekânı sürdürdüğünü gösterir. Buna karşılık yerel Kâdirî kollar kendi vakıf ve aile ağlarıyla geniş özerklik taşımıştır. Devletin tekke sistemini kayıt ve meşihat kurumlarıyla düzenlemesi ise D4 denetim boyutunu ekler. Dolayısıyla 'Osmanlı Kâdiriyye'yi destekledi' ifadesi ancak dönem, mekân ve aktör belirtilirse anlamlıdır. Himaye ve denetim çoğu zaman birbirinin alternatifi değil, aynı ilişkinin iki yüzüdür.⁹⁶⁵

23.46. 1925 Sonrası Türkiye: Hukukî Kapanma ile Sosyal Hafızanın Ayrılması. Türkiye'de 1925 tarihli Tekke ve Zaviyeler Kanunu, Kâdirîhâne ve diğer tarikat merkezlerinin hukukî-kurumsal statüsünü ortadan kaldırdı. Bu kırılma tarikat tarihinin devlet ilişkisi bakımından D5 düzeyinde kurumsal kapatma örneğidir; fakat sosyal ve aile hafızasının aynı gün sona erdiği anlamına gelmez. Eski şeyh aileleri, pîr ziyaretleri, şiir ve mûsiki repertuarı, özel sohbet ağları ve bireysel nispetler farklı biçimlerde devam edebilir. Bu bölümün amacı Cumhuriyet dönemi Kâdirî çevrelerini ayrıntılı biçimde incelemek değildir; bu konu ileride Türkiye'de cemaatleşme kısımlarında ayrıca ele alınacaktır. Burada yalnız kurumsal süreklilik ile hukukî statünün aynı şey olmadığı gösterilmektedir. Bir tekkenin kapanması, maddî merkez ve kamusal ritüeli değiştirirken; hafıza, aile, metin ve gayriresmî ilişki kanalları daha uzun süre yaşayabilir.⁹⁶⁶

23.47. XXI. Yüzyıl Irak: Türbe, Kimlik ve Siyasetin Yeniden Eklenmesi. Kâdiriyye tarihinin 2003 sonrası Irak safhası, tarikatların modern devlet ve çatışma ortamlarında nasıl yeniden biçimlendiğini görmek açısından önemlidir. Alix Philippon'un 2021-2023 saha araştırmasına dayanan 2026 tarihli çalışması,

⁹⁶⁵ Azamat, 'Kâdiriyye'; 'Kâdirîhâne Tekkesi', TDV İslâm Ansiklopedisi; Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire*. Himaye ile denetimin birlikte bulunabileceği D2-D4 modeli Bölüm 3'e göre uygulanmıştır.

⁹⁶⁶ 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun; 'Kâdirîhâne Tekkesi', TDV İslâm Ansiklopedisi. Cumhuriyet dönemi sosyal devamlılık ileride Bölüm 135-162 aralığında ayrıntılı işlenecektir.

Abdülkâdir-i Geylânî türbesi çevresindeki ziyaret, tören ve transnasyonel akışların canlılığını; ayrıca Kesnezâniyye gibi Kâdirî ağların yeni kamusal ve siyasî kimlik biçimleri üretebildiğini gösterir. Bu veri, klasik tarikatın modernleşmeyle otomatik olarak ortadan kalktığı tezine karşı güçlü bir örnektir. Fakat çağdaş Irak'taki bütün sûfileri veya Kâdirîleri tek siyasî aktör saymak da yanlıştır. Mezhep rekabeti, parti siyaseti, güvenlik krizi ve küresel ziyaret akışları farklı çevreleri farklılaştırır. Çağdaş dönem için D ve P kodları tarihsel pîr adına değil, yaşayan kurum ve lider düzeyinde verilecektir.⁹⁶⁷

23.48. Kadınlar, Aile ve Hane: Kaynak Sessizliğini Yokluk Saymamak.

Erken Kâdirî kaynaklar erkek şeyh, oğul ve halifeleri çok daha görünür kılar. Geylânî'nin annesi ve aile hayatına dair hagiografik anlatılar bulunmakla birlikte, kadın müridlerin gündelik örgütsel rollerini ayrıntılı biçimde belgeleyen malzeme sınırlıdır. Bu sessizlik, kadınların tarikat çevresinde bulunmadığı anlamına gelmez. Türbe ziyaretleri, ev içi devosyon, pîrden yardım dileme, aile evlilikleri ve kadınlara ayrılmış tekke mahfilleri gibi daha geç veriler, Kâdirî aidiyetin hane ve cinsiyet boyutunu görünür kılar. TDV'nin Geylânî'ye yönelik halk bağlılığında kadınların özel yerini kaydetmesi de bu alanın önemine işaret eder. Ana envanterde 'kadınların konumu' kanıt yetersizse boş bırakılacak; erkek kaynakların sessizliği otomatik 'erkekler kapalı olmayan ama kadın yok' hükmüne çevrilmeyecektir.⁹⁶⁸

23.49. Ekonomi: Vakıf, Hediye, Türbe ve Misafirlığın Kurumlaştırıcı

Gücü. Kâdiriyye'nin yüzyıllar boyunca devamını yalnız manevî çekimle açıklamak eksik kalır. Medrese ve ribâtın bakımı, şeyh ailesinin geçimi, öğrencilerin iâşesi, misafirlerin ağırlanması, türbe hizmetleri ve yerel tekkelerin faaliyetleri düzenli maddî kaynak gerektirir. Vakıflar, hükümdar ve eşraf bağışları, ziyaret ekonomisi, aile mülkleri ve yerel sadakalar farklı bölgelerde farklı oranlarda rol oynamıştır. Bu maddî altyapı tarikatı 'ticari şirket' yapmaz; ancak hangi aktörün kaynağı yönettiği, halefiyet ve otorite üzerinde doğrudan etkili olabilir. Pîr türbesi gibi yoğun ziyaret alanları hem manevî hem ekonomik

⁹⁶⁷ Alix Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order: Saints, Shrines and Politics in 21st-Century Iraq and Beyond* (Routledge, 2026), 294 s.; Mesopolbis yayın tanıtımı, 22 Temmuz 2026, özellikle 2021-2023 saba araştırması, Geylânî türbesi ve Kesnezâniyye üzerine bölüm özeti.

⁹⁶⁸ Uludağ, 'Abdülkâdir-i Geylânî', kadınların Geylânî ruhanîyetine halk bağlılığına dair kayıt; 'Kâdirihâne Tekkesi', TDV İslâm Ansiklopedisi, kadın mahfilleri ve mekânsal kullanım. Erken dönem için veri yetersizliği açık bırakılmıştır.

merkezdir. Eserde her bölgesel Kâdirî kol için vakıf, mülk, bağış, tekke bütçesi ve devlet tahsisî mümkün olduğunca ayrı araştırılacak; ekonomik kaynaklar yalnız dipnotluk arka plan değil cemaatin süreklilik mekanizması olarak kaydedilecektir.⁹⁶⁹

23.50. Kâdiriyye – Devlet İlişkisi Dosyası: Aynı Tarikat, Farklı Rejimler.

Kâdiriyye'nin yaklaşık dokuz asırlık ve kıtalar arası tarihi, devlet ilişkisini tek etikete indirgeme girişimini imkânsız hale getirir. Abbâsî Bağdat'ında Geylânî ailesinin ilmî ve idarî görevlere eklenmesi; Osmanlıların Bağdat türbe ve külliyesini himaye etmesi; İstanbul'daki âsitâneye destek ve denetim; Kafkasya'da bazı Kâdirî çevrelerin Rus yönetimine karşı mobilizasyonu; sömürge Afrika'sında şeyhlerin bazen arabulucu, bazen direnişçi, bazen yerel iktidar ortağı olması birbirinden farklı ilişki tipleridir. Modern Irak'ta ise türbe ve Kâdirî ağlar yeni devlet, mezhep ve parti siyasetleriyle yeniden ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla D0-D7 kodu 'Kâdiriyye' adına global verilmez; aktör, dönem ve coğrafya bazında tutulur. Aşağıdaki tablo, ilişkinin morfolojik çeşitliliğini özetlemektedir.⁹⁷⁰

Dönem / Coğrafya	Aktör / kurum	İlişki biçimi	Kod	Cemaatleşme sonucu
XII. yy. Bağdat	Geylânî medrese-ribât çevresi	İlmî faaliyet; belirgin devlet karşıtlığı yok	D1-D2	Kamusal meşruiyet siyasî programa dönüşmeden büyür
Abbâsî sonrası ilk kuşak	Abdülvehhâb ve Geylânî torunları	Divân-ı Mezâlim, kâdîlkudât ve ribât himayesi	D2-D3	Aile otoritesi devlet görevleriyle eklenilebilir
1534 sonrası Bağdat	Osmanlı yönetimi / Geylânî külliyesi	Yeniden inşa ve şerif ailesi himayesi	D2-D3	Pir makamı imparatorluk Sünnî meşruiyetine eklenir
XVII-XIX. yy. İstanbul	Kâdirihâne	Himaye, onarım, meşihat ve tekke denetimi	D2-D4	Bölgesel âsitâne kurumsallaşır; devlet gözetimi artar
XIX. yy. Kuzey Kafkasya	Bazı Kâdirî şeyh ve ağları	Rus yönetimine karşı siyasî/silahlı mobilizasyon	D5-D6	Tarikat ağı direniş repertuarına eklenir; global genelleme yapılamaz
1925 Türkiye	Kâdirî tekkeleri	Tekke ve zaviye kurumlarının hukuki kapatılması	D5	Kamusal kurum kesilir; aile/hafıza ve gayriresmî ağlar farklı biçimde devam edebilir
2003 sonrası Irak	Türbe ve farklı Kâdirî kollar	Devlet, parti, mezhep alanıyla değişken temas	D1-D4 / kola göre	Kutsal mekân ve ağlar yeni siyasî ortamda yeniden konumlanır

⁹⁶⁹ Azamat, 'Kâdiriyye', medrese-ribât, vakıf ve devlet himayesi örnekleri; 'Kâdirihâne Tekkesi', TDV İslâm Ansiklopedisi; Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order, türbe ekonomisi ve kutsal mekânın çağdaş işlevleri*.

⁹⁷⁰ Azamat, 'Kâdiriyye'; Gammer, *The Qadiriyya in the Northern Caucasus*, 275-294; Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa*; Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order. D0-D7 kodları için bkz. Bölüm 3*.

23.51. Kādiriyye'nin 20 Boyutlu Cemaatleşme Matrisi. Bölüm 2'de kurulan karşılaştırma matrisi Kādiriyye'ye uygulandığında, C4 tarikat tipinin neden tek merkezlilik veya tek ritüel anlamına gelmediği açıkça görülür. Kādiriyye'de ortak pîr ve silsile hafızası güçlüdür; fakat halefiyet, zikir, kol yapısı ve devlet ilişkisi yüksek bölgesel çeşitlilik gösterir. Üyelik çoğu coğrafyada açık ve geçirgendir; bir kişi başka tarikatlardan da icâzet taşıyabilir. Kurucu etrafındaki Hanbelî-medrese ekseni daha sonra farklı mezhep ve kültürlere taşınmış, pîr kimliği ise kurucunun tarihsel şahsiyetini aşan geniş bir velâyet kültüne dönüşmüştür. Ekonomi vakıf, bağış, türbe ve yerel aile kaynaklarından oluşur. Kapalılık genellikle K0-K2 düzeyindedir; siyasallaşma P0'dan bazı tarihsel kollarda P3-P4'e kadar çıkabilir. Bu çeşitlilik, tarikat sınıfının içindeki alt morfolojileri ayrıca kaydetme zorunluluğunu gösterir.⁹⁷¹

⁹⁷¹ Bölüm 2'de kurulan 20 boyutlu karşılaştırma matrisi; Azamat, 'Kādiriyye'; Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*; Buehler, *The Indo-Pakistani Qadiriyya*; van Bruinessen, *Qadiriyya in Indonesia*; Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order*.

Boyut	Kādiriyye — Değerlendirme
1. Aidiyet	Orta-yüksek; ortak pîr ve silsile güçlü, fakat yerel kol aidiyeti çoğu yerde daha somut.
2. Otorite	Pîr karizması + yerel şeyh/halife + bazı bölgelerde şeyh ailesi/âsitâne.
3. Üyelik sınırı	Genellikle geçirgen; teberrük, müridlik ve halifelik ayrı dereceler; çoklu tarikat icâzeti mümkün.
4. Eğitim	Sohbet, vaaz, zikir, hizmet, ahlâk ve şeyh gözetiminde seyrüsülûk; bölgesel usul çeşitliliği yüksek.
5. Mekân	Bağdat pîr makamı, medrese-ribât, zaviye/tekke/dergâh ve bölgesel âsitâneler.
6. Ekonomi	Vakıf, bağış, türbe/ziyaret, yerel aile kaynakları ve dönemsel devlet himayesi.
7. Ritüel	Genellikle cehrî zikir; semâ/devran ve evrâd biçimleri kola ve coğrafyaya göre değişir.
8. Silsile	Güçlü; Hz. Ali'ye ulaşan birden fazla geri bağlama hattı ve çok sayıda alt kol zinciri.
9. Metinsel hafıza	el-Gunye, Fütûh, Feth-i rabbânî; menâkıb, evrâd, icâzet ve silsilenâmeler.
10. Aile	Çok güçlü; Geylânî soy iddialı aileler birçok bölgede kurumsal taşıyıcı.
11. Halefiyet	Tek global genel şeyhlik yok; oğul, halife, yerel şeyh, aile ve âsitâne modelleri birlikte.
12. Coğrafi ağ	Çok yüksek; Irak'tan Afrika, Güney Asya, Kafkasya, Anadolu ve Güneydoğu Asya'ya.
13. Kapalılık	K0-K2; icâzet ve iç eğitim seçici olabilir, fakat tipik olarak dereceli gizli doktrin sistemi değildir.
14. Siyasallaşma	P0-P2 yaygın; bazı belirli tarihsel kollarla P3-P4'e çıkabilir.
15. Devlet ilişkisi	D0-D6 geniş spektrum; global tarikat için tek kod verilemez.
16. Şiddet	Kurucu öğretinin zorunlu unsuru değil; bazı bölgesel siyasi çatışmalarda ağ mensupları silahlı mobilizasyona katılmıştır.
17. Kadınlar	Erken kaynakta az görünür; ziyaret, hane devosyonu ve bazı tekke mekânlarında daha belirgin.
18. Toplumsal tabaka	Ulema, eşraf, tüccar, köylü, saray ve halk katmanlarına uzanan geniş esneklik.
19. Kurumsallaşma	Yüksek fakat ademimerkezî; ortak pîr altında çok sayıda bölgesel merkez ve kol.
20. Süreklilik	Çok yüksek; merkez yıkımı, siyasi rejim değişimi ve coğrafi yayılmaya rağmen çoklu aktarım kanalları.

23.52. Bölüm Sonucu: Kādiriyye'nin On İki Kurumsal Dersi. Kādiriyye vakası cemaatleşme tarihi açısından on iki temel sonuç üretir: (1) tarikat gerçek bir kurucu çekirdeğe dayanabilir fakat sonraki bütün biçimleri kurucuya ait değildir; (2) medrese ve ribât birlikte kurumsal zemin yaratabilir; (3) vaaz geniş halka, intisap çekirdek halka üretir; (4) yazılı vaaz karizmayı taşınabilir hale getirir; (5) biyolojik soy ile manevî silsile birleşebilir ama özdeş değildir; (6) merkez yıkılsa da dağıtılmış ağ yaşayabilir; (7) türbe karizmayı mekâna dönüştürür; (8) çoklu silsile ve çoklu icâzet mümkündür; (9) bölgesel kollar tek ritüel ve tek siyaset

taşımaz; (10) devletle himaye, eklemlenme, denetim ve çatışma farklı dönemlerde birlikte görülebilir; (11) menâkıb, olay kaynağı kadar kimlik inşa kaynağıdır; (12) büyük tarikat, tek bir örgütten çok ortak pîr etrafında çok merkezli kurumsal aile olabilir. Sıradaki Rifâiyye bölümü bu modellerle karşılaştırılacaktır.⁹⁷²

⁹⁷² Bölüm 23'ün sentezi; Azamat, 'Kâdiriyye'; Lawrence, "Abd-al-Qâder Jilânî"; Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*; Ceyhan, 'Established Şûfî Orders'. Sonuçlar ablâkı değerleme değil kurumsal morfoloji dersleridir.

BÖLÜM 24 — RİFÂİYYE

Batâih'te Erken Merkezileşme, Aile-Halife Ağı, Ritüel Görünürlük ve Çok Merkezli Yayılma

24.1. Rifâiyye Neden Tarikatlaşmanın İkinci Büyük Sınavıdır? Kâdiriyye dosyası, tarihsel bir şeyh çevresinin yüzyıllar içinde çok merkezli bir tarikat ailesine dönüşmesini göstermişti. Rifâiyye ise aynı XII. yüzyılda farklı bir kurumsallaşma biçimi sunar: Ahmed er-Rifâî, sıfırdan küçük bir halka kurmaktan ziyade dayısı Mansûr el-Batâihî'den devraldığı mevcut şeyh, tekke ve mürid ağının başına geçmiş; Ümmüabîde'deki merkez kısa sürede geniş bir irşad, iâşe ve temsil sisteminin düğümüne dönüşmüştür. Bu nedenle Rifâiyye, “karizmatik kurucu → tarikat” çizgisinden çok “devralınan ağ → merkezileşme → aile/halife çoğalması” modeliyle incelenmelidir. Fakat kuruluşun erken ve güçlü olması, daha sonraki bütün Rifâî ritüel ve kollarının Ahmed er-Rifâî'nin hayatında tamamlandığı anlamına gelmez. Bölümün ana problemi tam da bu tarihsel katmanları birbirinden ayırmaktır.⁹⁷³

24.2. Adlandırma: Rifâiyye, Ahmediyye ve Batâihiyye. Kaynaklar tarikatı Rifâiyye yanında Ahmediyye ve Batâihiyye adlarıyla da anar. Birinci ad kurucunun Rifâî nisbesine, ikincisi Ahmed adına, üçüncüsü ise Güney Irak'taki Batâih bölgesine dayanır. Zaman içinde Rifâiyye adı diğerlerini gölgede bırakmıştır. Bu ad değişimi yalnız terminolojik değildir: erken dönemde coğrafi merkez ve kurucu adı birlikte kimlik üretirken, tarikat farklı coğrafyalara yayıldıkça ortak pîr nisbesi daha kullanışlı bir üst kimliğe dönüşmüştür. Çalışmada bu üç ad eşzamanlı ve eşanlı birer “kurumsal marka” gibi kullanılmayacak; hangi kaynakta, hangi yüzyılda ve hangi bağlamda kullanıldıkları mümkün olduğunca korunacaktır. Türkiye'deki “Rufâiyye/Rufâî” söyleyişi de tarihsel adlandırmadan ayrı, modern Türkçe kullanım olarak kaydedilecektir.⁹⁷⁴

⁹⁷³ Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye', *TDV İslâm Ansiklopedisi* 35 (İstanbul: TDV İSAM, 2008), 99-103; elektronik sürüm, erişim 19 Ağustos 2026; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 36-40; Bölüm 23 — Kâdiriyye karşılaştırma zemini.

⁹⁷⁴ Tabralı, 'Rifâiyye', adlandırma kısmı; Ahmediyye/Batâihiyye/Rifâiyye kullanımları. Tarihsel aktörün terminolojisini koruma ilkesi için bkz. Bölüm 1 ve Bölüm 5.

24.3. Batâih Coğrafyası: Bataklik Bölge Cemaat Biçimini Nasıl Etkiledi?

Rifâiyye'nin kuruluş coğrafyası Bağdat veya Şam gibi büyük bir şehir merkezi değil, Kûfe, Vâsıt ve Basra arasındaki su kanalları, sazlıklar ve yerleşim adacıklarıyla örülü Batâih havzasıdır. Bu çevreyi yalnız “uzak taşra” diye görmek yetersizdir. Su yollarına dayalı ulaşım, küçük yerleşimler arasındaki hareketlilik ve bölgesel şeyh merkezlerinin birbirine bağlanması, Ümmüabide'deki merkezin çevre üzerindeki işlevini güçlendirmiş olabilir. Merkez tekkenin “rivâk” olarak anılması ve mimarî tasvirinin bölgenin fiziksel şartlarına uyum göstermesi de mekân ile örgütlenme arasındaki bağı görünür kılar. Böylece Rifâiyye örneği, tarikat kurumunun yalnız doktrin ve silsile değil, belirli bir coğrafyanın ulaşım, barınma ve iâşe imkânları içinde şekillendiğini gösterir.⁹⁷⁵

24.4. Kaynak Katmanları: Erken Biyografi, Menâkıb, Tarikat Tüzüğü ve Geç Hafıza. Ahmed er-Rifâî hakkında bilgi veren kaynakların tarihsel ağırlığı eşit değildir. Abdülkerîm er-Râfî'nin 588/1192'de yazdığını belirttiği kısa menâkıb, kurucunun ölümünden yalnız yaklaşık on yıl sonra oluşmuş en erken katmandır. XIII. yüzyılda İzzeddin Ahmed es-Sayyâd ve Ahmed el-Fârûsî gibi Rifâî çevresine içeriden bağlı yazarlar daha ayrıntılı tarikat ve soy hafızası sunar. XIV-XV. yüzyıllardan itibaren rivayet havuzu genişler; XIX. yüzyılda Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî gibi şeyhler çok daha kapsamlı biyografik ve silsilevi derlemeler üretir. Bu eserler reddedilmeyecek, fakat “kurucu döneme en yakın kayıt”, “aile/tarikat içi hafıza”, “muahhar menâkıb” ve “modern derleme” katmanları ayrı tutulacaktır.⁹⁷⁶

24.5. Abdülkerîm er-Râfî'nin 1192 Metni: Yakınlık Güçlüdür, Tarafsızlık Garanti Değildir. Kurucunun ölümünden kısa süre sonra yazılan Sevâdü'l-'ayneyn, Ahmed er-Rifâî'nin tarihsel şahsiyetini yeniden kurmak için olağanüstü değerlidir; ancak erken tarihli olması onu otomatik olarak nötr bir kronik yapmaz. Metin menâkıb türündedir ve amacı yalnız olay kaydetmek değil, şeyhin faziletini ve manevî otoritesini görünür kılmaktır. Bu nedenle biyografik çekirdeği, sosyal ilişkileri ve çağdaş algıyı tespit etmekte yüksek; olağanüstü

⁹⁷⁵ Tabralı, 'Rifâiyye', Batâih coğrafyası ve Ümmüabide rivâkı; Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', TDV İslâm Ansiklopedisi 2 (İstanbul: TDV İSAM, 1989), 127-130; elektronik sürüm, erişim 19 Ağustos 2026.

⁹⁷⁶ Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', 127-130, özellikle kaynaklar kısmı; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, Sevâdü'l-'ayneyn fî menâkıbi'l-ğavs Ebi'l-'Alemeyn (Kahire, 1301); İzzeddin Ahmed es-Sayyâd, el-Ma'ârifü'l-Muhammediyye fî'l-vezâ'ifi'l-Ahmediyye (İstanbul, 1305).

anlatıları kelimesi kelimesine tarihsel olay olarak kabul etmekte ise daha düşük ağırlık taşıyacaktır. En önemli işlevlerinden biri, sonraki geniş Rifâî literatüründe yer alan hangi motiflerin kurucuya yakın dönemde mevcut, hangilerinin daha sonra belirgin hale geldiğini karşılaştırma imkânı vermesidir.⁹⁷⁷

24.6. Sayyâd ve Fârûsî: Aile Hafızası ile Kurumsal Hafızanın Birleşmesi.

XIII. yüzyıldaki İzzeddin Ahmed es-Sayyâd ile Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî, Rifâiyye'nin yalnız kurucusunu değil, tarikatın sonraki nesillerde nasıl hatırlandığını da gösterir. Sayyâd, Ahmed er-Rifâî'nin torunlarından ve Sayyâdiyye kolunun kurucu şahsiyetidir; Fârûsî ise Rifâî mürid çevresine aile hafızası üzerinden bağlıdır. Bu yakınlık, içeriden bilgi imkânı sağlarken aynı zamanda soy, silsile ve tarikat meşruiyetini güçlendirme amacı taşıyabilir. Bu bölümde onların verdiği şeyh-postnişin dizileri, âdâb ve ritüel verileri “kurucu tarafından değişmez biçimde konmuş tüzük” olarak değil, XIII. yüzyılda hızla kurumsallaşan Rifâî ailesinin kendi düzenini kaydettiği tarihsel malzeme olarak kullanılacaktır.⁹⁷⁸

24.7. Ahmed er-Rifâî'nin Tarihsel Çekirdeği: Âlim, Vaiz, Şeyh ve Bölgesel

Otorite. Ahmed er-Rifâî'nin güvenilir biyografik çekirdeği onu yalnız keramet anlatılarıyla tanınan bir halk şeyhi olarak değil, Kur'an, hadis ve Şâfiî fıkıh eğitimi almış; sûfî terbiye ile ilmî otoriteyi bir araya getiren bir şahsiyet olarak gösterir. Ali Ebü'l-Fazl el-Vâsıtî'den icâzet ve hırka aldığı, daha sonra Mansûr el-Batâihî'nin çevresine girdiği ve Ümmüabîde'de irşad faaliyeti yürüttüğü kaynaklarda güçlüdür. Bu çoklu kimlik tarikatlaşma açısından önemlidir: Rifâî çevresi, şeriat ile tasavvufu birbirine karşı iki alan olarak kurmak yerine, şeyhin ilmî meşruiyetini manevî otoritenin dayanaklarından biri haline getirmiştir. Dolayısıyla erken Rifâiyye'nin sosyal tabanı değerlendirilirken vaaz, fıkıh, sûfî terbiye ve yerel saygınlık birlikte düşünülmelidir.⁹⁷⁹

24.8. Seyyidlik ve Nesep: Tarihsel İddia ile Sosyal İşlevi Birlikte Okumak.

Ahmed er-Rifâî'nin Hüseyinî seyyid olduğuna dair soy zinciri Rifâî

⁹⁷⁷ er-Râfi, *Sevâdü'l-ayn*, 3-26; Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', *eserin 588/1192'de yazıldığına dair değerlendirme. Menâkıbın kaynak türü olarak kullanımı için bkz. Bölüm 4-5.*

⁹⁷⁸ İzzeddin Ahmed es-Sayyâd, *el-Ma'ârifü'l-Muhammediyye*, 2-68; Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî, *İrşâdü'l-müslimîn li-tarîkati şeyhi'l-müttakîn* (İstanbul, 1307), 22-39, 89-92, 126-127; Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî'.

⁹⁷⁹ Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', *eğitim, Vâsıtî ve Mansûr el-Batâihî bölümleri; Zebebi, A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 77-80; Sübkî, *Tabakât*, VI, 23-27.

kaynaklarında güçlü ve sürekli. Bununla birlikte ortaçağ soy anlatıları yalnız biyolojik şecere olarak değil, dinî otorite, aile statüsü ve kurumsal devamlılık üreten sosyal mekanizmalar olarak da okunmalıdır. Rifâî ailesinin sonraki yüzyıllarda Irak, Suriye, Hicaz ve Mısır'da görünür olması, nesep iddiasını tarikatın coğrafi dolaşımıyla birleştirmiştir. Eser bu şecereyi peşinen reddetmeyecek; erken ve bağımsız kaynakların hangi halkaları teyit edebildiğini, muahhar eserlerin hangi ayrıntıları eklediğini ve seyyidlik iddiasının mensuplar için hangi meşruiyet işlevini gördüğünü ayrı sorular olarak ele alacaktır. Böylece soy, hem kaynak problemi hem cemaatleşme mekanizması olarak kayda girecektir.⁹⁸⁰

24.9. Ali el-Vâsîtî ve Mansûr el-Batâihî: İki Hoca, İki Yetki Hattı. Rifâî geleneği Ahmed er-Rifâî'nin Ali el-Vâsîtî ve dayısı Mansûr el-Batâihî üzerinden iki ayrı eğitim ve hilâfet hattına bağlandığını aktarır. Bu durum, tarikat silsilesini tek bir kesintisiz “kuruluş zinciri” olarak okumayı zorlaştırır. Ali el-Vâsîtî ilmi eğitim, icâzet ve hırka bakımından; Mansûr el-Batâihî ise doğrudan şeyhlik, irşad çevresi ve örgütsel yetkinin devri bakımından farklı işlevler taşımış görünür. Sonraki silsileler bu iki hattı Cüneyd ve Hz. Ali'ye kadar bağlar; ancak burada gerçek hoca-talebe teması ile geriye doğru düzenlenmiş manevî şecere ayrılacaktır. Tarikatlaşma açısından asıl somut eşik, 540/1145-46'da Ümmüabîde'deki merkez ve bağlı şeyhler üzerinde Ahmed er-Rifâî'ye yetki devredildiğine dair rivayetlerdir.⁹⁸¹

24.10. 540/1145-46 Yetki Devri: ‘Kuruluş’ Değil Kurumsal Eşik. Mansûr el-Batâihî'nin Ahmed er-Rifâî'yi “şeyhü'ş-şüyûh” unvanıyla Ümmüabîde'ye yerleştirip kendisine bağlı tekkelerin başına geçirdiği anlatısı, Rifâîyye tarihindeki en önemli örgütsel dönüm noktalarından biridir. Bununla birlikte bu tarih, modern anlamda dernek kurulması gibi tek bir kuruluş anı değildir. Önceden mevcut zühd ve şeyh ağının yeni bir merkezî otorite altında yeniden düzenlenmesini ifade eder. Ahmed er-Rifâî'nin daha sonra kendi halifelerini yetiştirmesi, merkezin büyümesi ve aile-halife aktarımının oluşması bu eşik

⁹⁸⁰ Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', nesep kısmı; Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrîni, *Kitâbü Gâyeti't-taḥrîr* (Kabire, 1315), 6-27. Soy iddiasının tarihsel ve sosyal işlevini ayırma standardı için bkz. Bölüm 5 ve Bölüm 23.

⁹⁸¹ Tabralı, 'Rifâîyye', iki silsile kaydı; Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', Ali el-Vâsîtî ve Mansûr el-Batâihî. Silsile, hırka ve gerçek temas ayrımı için bkz. Bölüm 22.

kalıcılaştırmıştır. Bu nedenle 540/1145-46 “Rifâiyye’nin doğum günü” olarak değil, devralınmış ağır pîr merkezli tarikat organizasyonuna dönüştüğü başlıca kurumsallaşma safhası olarak kaydedilecektir.⁹⁸²

24.11. ‘Şeyhü’ş-Şüyûh’ Unvanı: Bölgesel Hiyerarşinin İşareti. “Şeyhü’ş-şüyûh” unvanının Ahmed er-Rifâî’ye verilmesi, yalnız saygı ifadesi olarak okunmamalıdır; kaynakların tasvir ettiği bağlamda birden fazla şeyh ve tekke üzerinde koordinasyon yetkisine işaret eder. Bu durum, Bölüm 22’de tanımlanan yerel şeyh çevresinden bölgesel tarikat ağına geçişin güçlü göstergelerinden biridir. Yine de unvanın modern bürokratik makam gibi sabit görev tanımı bulunduğu varsayılmayacaktır. Yetkinin kapsamı, bağlı şeyhlerin bağımsızlığı ve merkezle mali/idarî bağın derecesi her kaynakta aynı açıklıkta değildir. Analitik olarak burada C4’e yaklaşan bir merkez-çevre hiyerarşisi vardır; fakat bu hiyerarşi, sonraki tarikatların ayrıntılı halifelik ve şube nizamlarını XII. yüzyıla aynen taşımaya izin vermez.⁹⁸³

24.12. Ümmüabîde Rivâkı: Pîr Merkezinin Kurumsal Anatomisi. Ümmüabîde’deki ana tesisin “tekke” kadar “rivâk” adıyla anılması, erken tarikat mekânlarının terminolojik çeşitliliğini gösterir. Kaynaklarda yapının 550/1155 civarında genişletildiği, büyük cemaatleri barındırabilecek revaklı bir kompleks haline geldiği aktarılır. Burada ibadet ve zikir kadar barınma, misafir ağırlama, yemek dağıtma, şeyhle görüşme ve halifelerin merkeze bağlanması gibi işlevler de düşünülmelidir. Pîr merkezinin büyüklüğü hakkındaki rakamlar eleştirel okunacak olsa da, çok işlevli bir merkez bulunduğu konusunda kaynaklar birleşir. Rifâiyye böylece “şeyhin evi” ölçeğinin ötesine geçen, gündelik hayatı ve insan dolaşımını organize eden erken tarikat mekânının açık örneklerinden biridir.⁹⁸⁴

24.13. İaşe ve Ortak Sofra: Büyük Cemaatin Maddî Altyapısı. Kaynaklar Ümmüabîde’ye gelen mürid ve ziyaretçilere sabah-akşam yemek verildiğini, merkezin bağış, hediye ve vakıf gelirleriyle desteklendiğini belirtir. Rakamların doğruluğundan bağımsız olarak bu anlatının cemaatleşme bakımından açık

⁹⁸²Tabralı, ‘Rifâiyye’, 540/1145-46’da ‘şeyhü’ş-şüyûh’ unvanı ve Ümmüabîde’ye yerleşme; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 36-40.

⁹⁸³Tabralı, ‘Rifâiyye’, Mansûr el-Batâîbi’den devralınan tekkeler ve ‘şeyhü’ş-şüyûh’ unvanı. Modern bürokratik merkez-şube modelinin geriye taşınmaması için bkz. Bölüm 22.

⁹⁸⁴Tabralı, ‘Rifâiyye’, Ümmüabîde rivâkının 550/1155’te genişletilmesi ve mimarî tanımı; Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, tekke ve mürid topluluğu.

anlamı vardır: büyük ölçekli manevî ağ, sürekli iâşe olmadan sürdürülemez. Ortak sofraya hem sosyal yardım hem de aidiyet üreten gündelik ritüeldir; yolcu, yoksul, mürid ve misafir aynı mekânda karşılaşır. Bu nedenle Rifâiyye'nin erken kurumsallaşmasında ekonomiyi tali başlık saymayacağız. Vakıf ve bağışın hukuki ayrıntıları her zaman açık olmasa da, merkez tekkenin maddî kaynak çekme ve bunları topluluk hizmetine dönüştürme kapasitesi tarikatın büyümesini açıklayan ana etkenlerden biri olarak kaydedilecektir.⁹⁸⁵

24.14. '100.000 Mürid' ve '20.000 Kişi': Hagiografik Rakamları Nasıl Kullanacağız? Rifâî kaynaklarında mahyâ gecelerinde yüz bin kişinin Ümmüabide çevresinde çadır kurduğu ve her gün yirmi bin kişinin rivâkta toplandığı gibi olağanüstü sayılar aktarılır. Bu rakamlar bağımsız nüfus, vergi veya şehircilik verileriyle desteklenmeden gerçek katılımcı sayısı olarak kullanılamaz. Buna karşılık tamamen değersiz de değildir: muahhar hafızanın merkezi “çok büyük toplulukları besleyebilen ve toplayabilen pîr mekânı” olarak tasavvur ettiğini gösterir. Çalışmada bu tür sayılar “kaynağın iddiası” olarak verilecek, kesin demografik veri yapılmayacaktır. Ölçek hakkında daha sağlam sonuç; çok sayıda mürid, geniş iâşe faaliyeti, bağlı şeyhler ve bölgesel yayılmayı teyit eden farklı kaynakların kesişiminden çıkarılacaktır.⁹⁸⁶

24.15. Şeyh-Mürid İlişkisi: Sohbetten Biata. Rifâî geleneğinde intisap, müşid ile mürid arasında biat veya mübâyaa olarak ifade edilen, törensel ve ahlâkî yükümlülük taşıyan bir bağa dönüşmüştür. Bu durum erken tasavvuf halkalarındaki daha geçirgen sohbet ilişkisine göre kurumsallaşmanın ilerlediğini gösterir. Müriden şeriatın emirlerini öğrenmesi, ibadet disiplinini artırması ve şeyhin sohbetinde davranışlarını dönüştürmesi beklenir. Yine de bugünkü ayrıntılı biat merasimlerinin bütün unsurlarını XII. yüzyıla taşımayacağız; özellikle Kenan Rifâî gibi modern kaynakların kaydettiği erkân, kendi dönemlerinin yaşayan tarikat pratiğini de yansıtır. Tarihsel çekirdek, şeyhe

⁹⁸⁵Tabralı, 'Rifâiyye', bağış, bediye, vakıf ve iâşe; Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', günlük yemek dağıtımı ve gelirler. Tarikat ekonomisinin kurumsallaşma işlevi için bkz. Bölüm 22.

⁹⁸⁶Tabralı, 'Rifâiyye', mahyâ geceleri ve günlük cemaat için aktarılan 100.000/20.000 rakamları. Bu rakamlar bağımsız demografik veri bulunmadığından kaynak iddiası olarak tutulmuştur.

bağlanmanın artık yalnız ders dinlemek değil, belirli bir manevî terbiye ilişkisine girmek anlamına gelmesidir.⁹⁸⁷

24.16. Sohbet Pedagojisi: Müridin Davranışını Yeniden Kurmak. Ahmed er-Rifâî'ye nispet edilen öğütlerde tasavvufun merkezine edep, tevazu, hizmet ve sünnete bağlılık yerleştirilir. Sohbetin işlevi yalnız bilgi aktarmak değil, müridin gündelik davranışını dönüştürmektir. Bu yönüyle Rifâî şeyhi, Bölüm 22'de tanımlanan “şeyhü't-terbiye” tipine yaklaşıp: mürid, şeyhin sözünü dinlemekle kalmaz, onun davranışlarını gözler, hizmet ilişkisine girer ve kendi nefsinin disiplini eder. Erken Rifâîyye'nin kurumsal başarısı, sadece güçlü bir merkez binası veya geniş silsileyle değil, tekrarlanabilir bir pedagojik model üretmesiyle açıklanmalıdır. Bununla birlikte sonraki ayrıntılı seyrüsülük mertebeleri ile kurucunun ahlâkî-sohbet merkezli öğretisi arasında kronolojik mesafe bulunduğu unutulmayacaktır.⁹⁸⁸

24.17. Şeriat-Tarikat İlişkisi: ‘Bâtın’ı Hukuktan Koparmayan Model. Ahmed er-Rifâî'ye nispet edilen erken öğretide zâhir ile bâtın birbirinden ayrılmaz; tarikatın şeriatın alternatifi değil onun iç terbiyesi olduğu vurgulanır. Müridin toplumdan kopması veya geçimini tümüyle bırakması zorunlu görülmez; helâl-haram hassasiyeti, ibadet ve edep içinde gündelik hayat sürdürmesi mümkündür. Bu vurgu cemaatleşme açısından iki sonuç doğurur. Birincisi, tarikat üyeliği toplumdan tam çekilmeyi gerektirmediği için geniş sosyal tabanla uyumludur. İkincisi, Şâfî fıkhi ve hadis çevreleriyle meşruiyet çatışmasını azaltabilecek bir dil üretir. Rifâîyye'nin sonraki kitlesel yayılımını yalnız keramet ve ritüel görünürlüğüyle açıklamak bu nedenle eksiktir; hukukî ve ahlâkî normlara bağlılık da kurumsal kabulün önemli parçasıdır.⁹⁸⁹

24.18. Tevazu, Fakr ve Meskenet: Karizmayı Tersine Çeviren Otorite. Rifâî menâkıbının dikkat çekici yanı, şeyhin büyüklüğünü çoğu zaman gösterişli üstünlükten değil, tevazu, fakr, inkisar ve hizmetten üretmesidir. Bu paradoks, karizmatik otoritenin sosyal işleyişini anlamak için önemlidir: lider ne kadar

⁹⁸⁷ Tabralı, ‘Rifâîyye’, *biat/mübâyaa ve sobbet*; Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî (İstanbul, 1340)*, 121-169. Modern erkân kurucu döneme otomatik geri taşınmamıştır.

⁹⁸⁸ Ahmed er-Rifâî, *el-Burbânü'l-mü'yyed* (Dımaşk, ts.), 62-63, 88; a.mlf., *el-Mecâlîsü's-seniyye*, ilgili sobbetler; Tabralı, ‘Rifâîyye’.

⁹⁸⁹ Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, *zâbir-bâtın, şeriat-tarikat ve gündelik hayat vurgusu*; Ahmed er-Rifâî, *el-Burbânü'l-mü'yyed*, 33, 46, 62-63, 88, 94.

“kendini aşağı” gösterirse, mürid hafızasında o kadar yüksek manevî statü kazanabilir. Bu tür anlatılar doğrudan biyografik olay olarak değil, cemaatin ideal lider tipini kuran hafıza malzemesi olarak da okunacaktır. Ahmed er-Rifâî’nin yolunun daha sonra ateş, şiş ve olağanüstü “burhan”larla özdeşleşmesi, kurucu hafızasındaki tevazu merkezli imgeyle gerilim oluşturur. Bölüm bu iki katmanı aynılaştırmayacak; erken ahlâkî karizma ile sonraki ritüel karizmanın nasıl birleştiğini ayrıca gösterecektir.⁹⁹⁰

24.19. 1155 Şikâyeti: Dinî Kamuoyu ile Devlet Denetiminin Kesişmesi.

Kaynaklar Ahmed er-Rifâî’nin erkek ve kadın müridleri aynı zikir meclisinde bulundurduğu iddiasıyla Abbâsî halifesi Muktefi-Liemrillâh’a şikâyet edildiğini ve 1155 civarında yerinde tahkikat yapıldığını aktarır. Bu olay, erken tarikatın devletle ilişkisinin basit “himaye” şemasına sığmadığını gösterir. Şikâyeti başlatan aktörler yerel dinî çevrelerdir; devlet ise soruşturma mekanizması olarak devreye girer. Rivayete göre gönderilen görevli uygulamaları Sünnet’e aykırı bulmamış ve halife özür mektubu göndermiştir. Olayın ayrıntıları tarikat kaynaklarının savunucu dili nedeniyle ihtiyatla okunacak, fakat çok aktörlü denetim modeli güçlüdür: cemaatler arası rekabet, toplumsal cinsiyet normları ve siyasî otoritenin dinî meşruiyet denetimi aynı vakada kesişmektedir.⁹⁹¹

24.20. Müstencid ile Temas: Nasihat, Hediye ve Saray Daveti. Ahmed er-Rifâî ile Abbâsî Halifesi Müstencid arasındaki mektup, hediye ve saray daveti anlatıları; pîr merkezinin devlet tarafından yalnız şüpheyle izlenmediğini, aynı zamanda meşru dinî otorite olarak tanınabildiğini gösterir. Kaynaklarda halifenin nasihat istediği, hediyeler gönderdiği ve Rifâî’yi Bağdat’a davet ettiği aktarılır. Bu ilişki D2-D3 aralığında himaye ve meşruiyet alışverişi olarak değerlendirilebilir; ancak tarikatın devlet kurumu haline geldiği anlamına gelmez. Şeyhin bağımsız manevî statüsü korunurken saray, nüfuzlu sûfî otoriteyle ilişki kurar. Aynı kişinin birkaç yıl önce şikâyet üzerine soruşturulmuş olması, devlet-cemaat

⁹⁹⁰ Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, zül, meskenet, fâkr, inkîsar ve tevazu; erken menâkıbın ahlâkî liderlik imgesi. Karizmatik otorite analizi için bkz. Bölüm 21.

⁹⁹¹ Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, 1155 şikâyeti ve Halife Muktefi’nin tahkikatı. Bu vaka devlet baskısı ile dinî kamuoyu/cemaatler arası baskının birlikte fakat ayrı aktörler olarak ele alınmasına örnektir.

ilişkilerinin hükümdar ve dönem içinde bile tek çizgide ilerlemediğini açık biçimde gösterir.⁹⁹²

24.21. Merkezileşme ile Yerel Özerklik Arasında: Bağlı Tekkeler Ne Kadar Bağlıydı? Mansûr el-Batâihî'den devralındığı söylenen tekkeler ve Ahmed er-Rifâî'nin halifeleri, Rifâiyye'de erken bir merkez-çevre ağı bulunduğunu düşündürür. Bununla birlikte “bağlı tekke” ifadesini modern şube yönetmeliği gibi yorumlamak risklidir. Yerel şeyhler muhtemelen kendi sosyal çevreleri, gelirleri ve irşad pratikleri üzerinde geniş hareket alanına sahipti. Ümmüabide'nin bir pîr merkezi ve meşruiyet düğümü olması, bütün taşra birimlerinin aynı bütçe ve komuta zinciriyle yönetildiği anlamına gelmez. Bu nedenle Rifâiyye C4 tarikat olarak sınıflandırılacak, fakat örgüt tipi “erken merkezî çekirdek + yerel şeyh/halife özerkliği” şeklinde kaydedilecektir. Sonraki kolların çoğalması bu federatif yönü daha da belirginleştirmiştir.⁹⁹³

24.22. Cehri Zikir: Görünür Ritüelin Aidiyet Üretmesi. Rifâiyye'nin sonraki dönemlerde en tanınabilir özelliklerinden biri cehrî zikirdir. Müridlerin bireysel zikri işitecekleri sesle yapması, toplu zikrin oturarak ve ayakta icra edilebilmesi ve belirli evrâdın meclise ritim kazandırması, ritüelin cemaat sınırlarını görünür kılar. Sessiz iç disiplinin aksine yüksek sesli toplu zikir, mekânı ve bedeni ortak ritme bağlayarak güçlü aidiyet üretir. Ancak bugünkü veya XIX. yüzyıl İstanbul Rifâî âyininin bütün ayrıntıları kurucu döneme ait sayılmayacaktır. Erken kaynaklarda zikir meclisinin varlığı ile muahhar kaynaklarda şekli ayrıntılandırılan kıyâm, mûsiki, def, nevbet ve evrâd repertuarı kronolojik katmanlar halinde ele alınacaktır.⁹⁹⁴

24.23. Evrâd, Hizip ve Salâtüselâm: Metinleştirilen Manevî Disiplin. Tarikatın kurumsallaşmasında sözlü sohbetin yanında günlük tekrar edilen metin ve zikir dizileri büyük rol oynar. Rifâî geleneği Ahmed er-Rifâî'ye çok sayıda hizip ve evrâd nispet eder; sonraki derlemeler bunların bir bölümünü yazılı

⁹⁹²Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', *Halife Müstencid'in nasihat talebi, bediye ve saray daveti; Fârûsî, İrşâdü'l-müslimin. D kodları için bkz. Bölüm 3.*

⁹⁹³Tabralı, 'Rifâiyye', *bağlı tekkeler ve erken örgütlenme*; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 36-40. Merkez/çevre farkı için bkz. Bölüm 5.

⁹⁹⁴Tabralı, 'Rifâiyye', *cehri ferâdî zikir ve kuûdî/kıyâmi toplu zikir*; Ömer Tuğrul İnancı, 'Rifâîlik (Rifâîlik'te Zikir Usûlü ve Mûsiki)', *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi VI*, 330-331.

hale getirmiştir. Bu materyalin tamamının bizzat kurucu tarafından telif edildiğini varsaymak mümkün değildir. Buna karşılık salâtüselâm, tevhid ve ism-i celâl eksenli tekrarların Rifâî pedagojisinde erken ve kalıcı bir yer tuttuğu açıktır. Çalışmada “nispet edilen metin”, “kurucunun yazdığı kabul edilen metin”, “müridlerin sohbetlerden derlediği metin” ve “muahhar tarikat derlemesi” kategorileri ayrılacak; ritüel standardizasyonunun hangi yüzyılda görünürleştiği mümkün olduğunca kaynağa göre gösterilecektir.⁹⁹⁵

24.24. Hırka, İcâzet ve Hilâfet: Aynı Şey Olmayan Yetki İşaretleri. Ahmed er-Rifâî’nin Ali el-Vâsıtî’den hırka ve icâzet, Mansûr el-Batâihî’den ise irşad ve şeyhlik yetkisi aldığına dair gelenek, hırka ile halifelüğün otomatik olarak aynı kategori olmadığını gösterir. Tarikat tarihi yazımında bir kişinin hırka giymiş olması, belirli bir kolun kurumsal şeyhi veya temsilcisi olduğunu kanıtlamaz. Rifâiyye’nin sonraki yüzyıllarda başka tarikatlarla çoklu icâzet ve hırka ilişkileri kurması bu ayrımı daha da önemli hale getirir. Ana envanterde “teberrük/nispet”, “seyrüsülûk”, “hilâfet/irşad” ve “postnişinlik” mümkün olduğunca ayrı alanlarda tutulacaktır. Böylece geniş silsile ağları, gerçekte var olmayan bir merkezî şube örgütüne dönüştürülmeyecektir.⁹⁹⁶

24.25. ‘Burhan’ Ritüelleri: Ateş, Şiş, Tığ ve Beden. Rifâiyye’nin popüler hafızadaki en görünür yönü, bazı zikir meclislerinde “burhan” adı verilen ateş, kızgın demir, şiş veya kesici aletlerle beden üzerinde gerçekleştirilen olağanüstü gösterilerdir. Tarikat kaynakları bunları ilâhî koruma ve keramet bağlamında yorumlar; dış gözlemciler ise çoğu zaman Rifâiyye’nin bütün manevî hayatını bu uygulamalara indirger. Cemaatleşme açısından burhan, yalnız “mucize gösterisi” değil, şeyh otoritesinin, toplu zikrin, beden disiplininin ve kamusal görünürlüğün birleştiği bir ritüel sahnedir. Fakat bu güçlü görünürlük, Ahmed er-Rifâî’nin temel öğretisindeki edep, tevazu, ibadet ve hizmet ilkelerini gölgelememelidir. Ayrıca burhanın tarihsel başlangıcı, bir sonraki başlıkta ayrı kaynak tenkidine tabi tutulacaktır.⁹⁹⁷

⁹⁹⁵ Ahmed er-Rifâî, *el-Hikemü’r-Rifâ’iyye; el-Burhânü’l-mü’cyyed; Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, eserler; Tabralı, ‘Rifâiyye’, evrâd ve salâtüselâm. Eser nispeti kaynak katmanına göre değerlendirilmiştir.*

⁹⁹⁶ Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, *Vâsıtî’den icâzet/hırka ve Mansûr el-Batâihî’den bilâfet; Tabralı, ‘Rifâiyye’, iki silsile. Hırka-bilâfet ayrımı için bkz. Bölüm 22.*

24.26. Kurucuya Geri Taşımama Kuralı: İlk Kaynaklarda Burhanın Sessizliği. Ahmed er-Rifâî'den bahseden en erken kaynakların, daha sonraki Rifâî kimliğinde belirleyici hale gelen ateş ve demir uygulamalarını kurucunun şahsî pratiği olarak öne çıkarmaması önemlidir. Bu sessizlik tek başına “hiç yoktu” kanıtı değildir; fakat muahhar ritüeli kurucuya otomatik biçimde geri taşımayı engeller. Ahmed er-Rifâî'ye nispet edilen bazı sözler keramet imkânını kabul ederken, kendisinin kerameti manevî kemalin ölçüsü saymadığı da vurgulanır. Bu nedenle bölümün kararı şudur: burhan pratikleri Rifâiyye'nin tarihsel repertuvarının gerçek parçasıdır; ancak “Ahmed er-Rifâî bunu sistematik ritüel olarak kurdu” iddiası için erken kanıt yetersizdir. Kurucu ahlâkı ile kurucu sonrası ritüel kurumsallaşması ayrılabacaktır.⁹⁹⁸

24.27. Moğol Sonrası Açıklama Yeterli Değil: Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Erken Kaydı. Burhan pratiklerinin kökenini yalnız 1258 Moğol istilâsı sonrasındaki Türk-Moğol veya şamanist etkilerle açıklamak da kaynaklara uymaz. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin 654/1256'da, yani Bağdat'ın Moğollar tarafından alınmasından önce vefat etmiş olması ve Rifâî çevrelerinde olağanüstü beden pratiklerinden söz etmesi, bu repertuvarın en azından XIII. yüzyıl ortasından önce tanındığını gösterir. Böylece iki aşırı yorumdan kaçınmak gerekir: ritüeli bütünüyle kurucunun şahsına bağlamak da, çok geç ve dışarıdan eklenmiş unsur saymak da sorunludur. Daha savunulabilir model, Ahmed er-Rifâî sonrası ilk kuşaklarda gelişip erken tarikat kimliğine yerleşen bir ritüel katmanın zamanla daha görünür ve standart hale gelmesidir.⁹⁹⁹

24.28. Egzotizasyon Problemi: Rifâiyye'yi ‘Şiş Sokma Tarikatı’na İndirgemek. Avrupalı seyahatname, kolonyal etnografi ve popüler anlatılarda Rifâî dervişler çoğu zaman bedenlerine şiş sokan, ateş yiyen veya yılanlarla oynayan egzotik figürler olarak resmedilmiştir. Bu görüntüler tarihsel olarak tamamen uydurma değildir; fakat seçici bakış sorunu yaratır. Aynı

⁹⁹⁷ Tabralı, ‘Rifâiyye’, ‘burban’ adı verilen şiş, tığ, kızgın demir ve benzeri ritüel uygulamalar; C. E. Bosworth, ‘Rifâiyya’, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., VIII, 525-526.

⁹⁹⁸ Tabralı, ‘Rifâiyye’, ilk kaynaklarda burhan türü olayların Ahmed er-Rifâî'ye nispet edilmemesi ve kurucunun kerameti kemal alâmeti saymaması; Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, keramet değerlendirmesi.

⁹⁹⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'l-zamân*, 370-371; Tabralı, ‘Rifâiyye’, Moğol istilâsından önce Rifâî çevrelerinde bu ballerin kaydedildiğine dair değerlendirme. Köprülülük'nün şamanizm açıklaması tek neden olarak benimsenmemiştir.

cemaatin fıkıh eğitimi, vakıf ekonomisi, sohbet pedagojisi, aile-halife ağı, mûsiki, ziyaret, sosyal yardım ve devlet ilişkileri görünmez hale gelir. Bu çalışmanın amacı burhanı saklamak değil bağlama yerleştirmektir. Ritüelin gerçek varlığı ile dış gözlemcinin onu bütün tarikatın özü haline getirmesi ayrılacaktır. Böylece Rifâiyye, ne romantize edilmiş “saf maneviyat” ne de sansasyonel beden gösterileri üzerinden tek boyutlu biçimde anlatılacaktır.¹⁰⁰⁰

24.29. Çavuş, Nakib ve Halife: Mertebe Sisteminin Tarihsel Katmanı.

Rifâî kaynaklarında müridin çavuşluk, nakiblik ve nihayet hilâfet gibi mertebelere yükselmesi; belirli zikir, riyâzet ve halvetlerle hazırlanması anlatılır. Bu sistem, tarikatın iç eğitimini derecelendiren güçlü bir kurumsal yapı gösterir. Ancak ayrıntılı sayı, süre ve görevlerin tamamının XII. yüzyılda aynı biçimde mevcut olduğu kanıtlanmış değildir. Özellikle geç Osmanlı ve modern tarikat metinlerinde görülen standartlaşmış mertebe cetvelleri, yüzyıllar boyunca biriken pedagojinin sonucu olabilir. Kapalılık kodu bakımından bu yapı K1-K2 düzeyinde seçici iç prosedür ve yetki basamakları üretir; fakat sırf mertebe bulunduğu için K3 ezoterik bilgi sistemi sayılmayacaktır. Derece, gizli doktrinle değil irşad yetkisi ve manevî eğitimle ilişkilidir.¹⁰⁰¹

24.30. Riyâzet ve Halvet: Sayısal Programın Tarihini Ayırmak.

Rifâiyye’de farklı riyâzet ve halvet programları; kelime-i tevhid, ism-i celâl ve istigâse zikrinin belirli sayılarla tekrarı; halifelik öncesinde kırk bir günlük tehzîb halveti gibi ayrıntılar aktarılır. Bunlar yaşayan tarikatın disiplin kapasitesini gösterir, fakat kronolojik ihtiyat gerektirir. Kurucunun ahlâkî-sohbet merkezli öğretisi ile daha sonra sistemleştirilen sayısal programların hangi noktada birleştiğini her kaynak aynı açıklıkta söylemez. Çalışma bu nedenle riyâzetin erken varlığını kabul edecek, ancak bütün sayıları ve kademeleri doğrudan Ahmed er-Rifâî’nin koyduğu değişmez sistem gibi sunmayacaktır. Kurumsal açıdan önemli olan, müridin ilerlemesinin ölçülebilir ve yetkilendirilebilir aşamalara bağlanmasıdır.¹⁰⁰²

¹⁰⁰⁰ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 36-40; Bosworth, ‘Rifâ’iyya’, XIX. yüzyıl ve modern gözlem literatüründe Rifâî beden ritüellerinin aşırı görünürlüğü. Kaynak bakışı/egzotizasyon problemi için bkz. Bölüm 4-5.

¹⁰⁰¹ Tabralı, ‘Rifâiyye’, çavuşluk, nakiblik, riyâzet ve hilâfet mertebeleri. K0-K4 kodları için bkz. Bölüm 3; mertebe sistemi tek başına ezoterik dereceli bilgi sayılmamıştır.

24.31. Taç, Alem, Sancak ve Mûsiki: Kurumsal Kimliğin Görsel-İşitsel Dili. Siyah taç, tarikat alameti, sancak, def ve nevbet gibi unsurlar özellikle Osmanlı döneminde Rifâî kimliğinin kamusal işaretleri haline gelmiştir. Bu semboller, cemaatin mensubunu dışarıdan tanınabilir kılar; zikir meclisinin ses ve görüntü rejimini oluşturur. Rifâî mûsiki repertuvarının zâkirbaşılar ve ilâhi mecmuaları üzerinden gelişmesi, tarikat hafızasının sözlü icradan yazılı/notalı kültüre geçişini gösterir. Bununla birlikte bugün tanınan taç ve âyin formları erken Batâîh döneminin doğrudan kopyası değildir. Sembolik repertuvar yüzyıllar içinde bölgesel kültürlerle birleşmiştir. Bu nedenle kıyafet ve mûsiki, “kurucunun emri” yerine tarihsel kurumsallaşma ve yerelleşme göstergesi olarak incelenecektir.¹⁰⁰³

24.32. Ahmed er-Rifâî’nin Ölümü: Karizmanın Kuruma Devri. Ahmed er-Rifâî 578/1182’de öldüğünde Rifâiyye’nin önünde klasik karizmatik halefiyet problemi vardı: merkez dağılacak mı, tek bir güçlü mürid diğerlerini dışlayacak mı, yoksa aile ve halifeler birlikte süreklilik mi sağlayacaktı? Ümmüabîde’de irşad postuna sırasıyla yeğeni ve damadı Ali b. Osman, diğer damadı Abdürrahîm b. Osman ve torunu İbrâhim el-A‘zeb’in geçmesi, merkezin aile içinde devam ettiğini gösterir. Bu, yalnız biyolojik hanedan değildir; damatlık, şeyhlik ehliyeti ve tarikat bağlantısı birbirine eklenmiştir. Rifâiyye’nin erken başarısının önemli sebeplerinden biri, kurucunun ölümünden hemen sonra merkez otoritesinin tamamen çökmeden yeni şahıslara aktarılabilmiş olmasıdır.¹⁰⁰⁴

24.33. Kızlar, Damatlar ve Torunlar: Halefiyetin Aile Morfolojisi. Ahmed er-Rifâî’nin erkek çocuğundan devam eden bir soy yerine kızları üzerinden genişleyen aile hattı, tarikat tarihindeki “soy” kavramının yalnız baba-oğul hanedanı şeklinde düşünülmemesi gerektiğini gösterir. Postnişinlikte damatların ve kız torunlarının oğullarının öne çıkması, hane ile manevî yetkinin kesiştiği daha esnek bir aile modeli üretmiştir. İbrâhim el-A‘zeb, Ahmed el-Ahdar ve İzzeddin Ahmed es-Sayyâd gibi torunlar hem aile hafızasını hem tarikat

¹⁰⁰² Tabralı, ‘Rifâiyye’, dört + beş riyâzet, tehzib halveti ve zikir sayıları; bu ayrıntılı pedagojinin tarihsel katmanı konusunda kronolojik ibtiyat korunmuştur.

¹⁰⁰³ Tabralı, ‘Rifâiyye’, siyah taç, alem, sancak, def/nevbet ve Ali Rıza Şengel’in ilâbî koleksiyonu; İnançer, ‘Rifâîlik (Zikir Usûlü ve Mûsiki)’.

¹⁰⁰⁴ Tabralı, ‘Rifâiyye’, Ahmed er-Rifâî sonrasında Ali b. Osman, Abdürrahîm b. Osman ve İbrâhim el-A‘zeb’in Ümmüabîde postuna geçmesi; Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, aile ve torunlar.

yayılımını taşır. Bu nedenle Rifâî aile ağında biyolojik yakınlık, evlilik ittifakı ve hilâfet birbirinden ayrılacak fakat kesişimleri ayrıca kaydedilecektir. Ailecilik, her zaman otomatik veraset anlamına gelmez; fakat merkez ve pîr nispetinin kuşaklar arası korunmasında güçlü avantaj sağlamıştır.¹⁰⁰⁵

24.34. Sayyâdiyye: Aile Kolu mu, Tarikat Kolu mu? İzzeddin Ahmed es-Sayyâd'a nispet edilen Sayyâdiyye, Rifâiyye'nin en yaygın kollarından biri haline gelmiştir. Burada “kol” terimi dikkatli kullanılmalıdır. Sayyâdiyye, hem pîr ailesinin bir soy hattını hem de Irak, Suriye, Hicaz, Yemen ve Mısır'a yayılan manevî icâzet ağını ifade eder. Bu iki yapı her yerde çakışmaz. XIX. yüzyılda Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî örneğinde görüleceği üzere Sayyâdî nisbesi, soy, tarikat ve siyasî nüfuz dillerini aynı anda taşıyabilir. Ana envanterde Sayyâdiyye tek bir merkezden yönetilen uluslararası şube örgütü olarak değil, aile-meşruiyet ile tarikat silsilesinin kesiştiği geniş Rifâî alt ağı olarak kaydedilecektir.¹⁰⁰⁶

24.35. Mısır'a Geçiş: Ebü'l-Feth el-Vâsıtî ve İskenderiye Hattı. Rifâiyye'nin Mısır'daki erken yayılımı, Ahmed er-Rifâî'nin İskenderiye'ye gönderdiği kabul edilen Ebü'l-Feth el-Vâsıtî üzerinden anlatılır. XIII. yüzyılın ilk yarısında Mısır'da Rifâî irşad çevresinin oluşması, tarikatın kurucunun hayatı veya hemen sonrasında Batâîh dışına kalıcı biçimde taşabildiğini gösterir. Bu hareket yalnız “misyoner gönderme” olarak değil, liman, hac ve ilim dolaşımıyla ilişkili ağ genişlemesi olarak ele alınmalıdır. Mısır'da daha sonra Bedeviyye, Desûkiyye ve Şâzeliyye gibi güçlü yerel tarikatların bulunması, Rifâiyye'nin tek başına hâkim olmasını engellemiş; buna karşılık Dîrîniyye ve başka Rifâî nispetleri yerel çeşitlenme üretmiştir. Böylece erken şubeleşme ile bölgesel rekabet aynı anda gözlenir.¹⁰⁰⁷

24.36. Suriye: Harîriyye, Sayyâdî Ağları ve Şehirleşme. Suriye'de Rifâî yayılımı Harîriyye ve Sayyâdiyye gibi kollar, Halep-Şam hattındaki şeyhler ve aile ağları üzerinden belirginleşmiştir. Ahmed er-Rifâî'nin torunu Ali el-Harîrî'nin

¹⁰⁰⁵ Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî', kızları Fâtıma ve Zeyneb üzerinden devam eden nesep ve torunlar; Tabralı, 'Rifâiyye', aile içi postnişinlik. Aile ile manevî yetkinlik ayrı alanlarda kaydedilmiştir.

¹⁰⁰⁶ Tabralı, 'Rifâiyye', Sayyâdiyye'nin İzzeddin Ahmed es-Sayyâd'a nispeti ve Irak-Suriye-Mısır-Hicaz-Yemen yayılımı; Harîrizâde, Tîbyân, II, vr. 58b, 261b.

¹⁰⁰⁷ Tabralı, 'Rifâiyye', Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'nin İskenderiye'ye gönderilmesi ve Mısır'da teşkilatlanma; V. J. Hoffman-Ladd, 'Devotion to the Prophet and His Family in Egyptian Sufism', *International Journal of Middle East Studies* 24/4 (1992), 615-637.

Suriye’de Rifâîliği başlatan önemli isimlerden sayılması, aile-halife modelinin bölgesel yayılımdaki rolünü gösterir. Daha sonraki yüzyıllarda Şam, Halep, Hama ve çevresinde Rifâî şeyhleri şehir toplumunun vaaz, tekke, ziyaret ve ulema ağlarıyla birleşmiştir. Bu süreç, Batâih’teki merkezî rivâk modelinin aynen kopyalanması değildir. Suriye Rifâiyyesi şehirleşmiş, başka tarikatlarla iç içe geçmiş ve zaman zaman yerel ailelerin sosyal sermayesiyle bütünleşmiştir. Dolayısıyla “Suriye kolu” tek örgütsel birim değil, farklı zamanlarda oluşmuş yerel Rifâî ağlarının üst başlığıdır.¹⁰⁰⁸

24.37. Irak, Hicaz ve Yemen: Pîr Merkezinden Deniz ve Hac Ağlarına.

XIII. yüzyılda Rifâî kaynaklarının Irak, Hicaz, Yemen ve Mısır arasında kurduğu bağ, tarikatın erken dönemde geniş dolaşım kapasitesine sahip olduğunu gösterir. Hac, ilmî seyahat ve Kızıldeniz-Hint Okyanusu güzergâhları bu yayılmayı kolaylaştırmış olmalıdır. Ancak “Ahmed er-Rifâî bütün bu bölgelerde şube açtı” şeklindeki merkezî komuta modeli kanıtlanamaz. Daha doğru yaklaşım, halife ve soy mensuplarının pîr nispetini farklı liman ve şehir ağlarına taşımasıdır. Yemen ve Hicaz gibi bölgelerde çoklu tarikat icâzetlerinin yaygınlaşması, Rifâî aidiyetinin başka silsilelerle birlikte yaşamasına da imkân vermiştir. Bu çoğul aidiyet, tarikat üyeliğini modern münhasır örgüt üyeliğinden ayıran temel özelliklerden biridir.¹⁰⁰⁹

24.38. Anadolu’da XIII. Yüzyıl: Vakfiye, Mezar Taşı ve Menâkıbın

Birlikte Okunması. Rifâiyye’nin Anadolu’daki varlığı yalnız geç Osmanlı tekke listelerine dayanmaz. Amasya-Taşova’da Seyyid Nûreddin Alparslan Zâviyesi için düzenlenen 655/1257 tarihli vakfiye, Develi’de 695/1295-96 tarihli Rifâî şeyhine ait mezar taşı ve Mevlânâ döneminde Konya’da Rifâîlerin bulunduğu dair Eflâkî kaydı, XIII. yüzyıl ortalarından itibaren farklı nitelikte kanıtlar sunar. Bu çeşitlilik önemlidir: vakfiye hukukî-kurumsal varlığı, mezar taşı kişisel nispeti, menâkıb ise sosyal hafızayı gösterir. Üçü aynı kanıt türü değildir; fakat birlikte

¹⁰⁰⁸ Tabralı, ‘Rifâiyye’, Haririyye, Sayyâdiyye ve Suriye kolları; Itzhak Weismann, ‘The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamab’, *International Journal of Middle East Studies* 37/1 (2005), 39-58, uzun dönemli Suriye bağlamı için.

¹⁰⁰⁹ Tabralı, ‘Rifâiyye’, XIII. yüzyılda Irak, Suriye, Hicaz, Yemen ve Mısır yayılımı; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 36-40. Hac ve dolaşım ağlarının cemaatleşme işlevi için bkz. Bölüm 21-22.

Anadolu'daki Rifâî varlığının geç dönemde icat edilmiş bir geriye projeksiyon olmadığını güçlü biçimde destekler.¹⁰¹⁰

24.39. İbn Battûta'nın Rifâîleri: Seyahatnamenin Gücü ve Sınırı. İbn Battûta XIV. yüzyılın ilk yarısındaki seyahatinde Kuzey Anadolu, Amasya, İzmir, Bergama ve Orta Asya'ya uzanan bazı duraklarda Rifâî nispetli derviş ve zaviyelerden söz eder. Bu kayıtlar tarikatın geniş coğrafi görünürlüğü açısından değerlidir; ancak seyahatnamenin gözlem, işitme ve edebî kurgu katmanlarını ayırmak gerekir. İbn Battûta'nın bir yerde “Rifâî” dediği topluluğun Ümmüabide ile hangi idarî bağa sahip olduğunu çoğu zaman bilmeyiz. Dolayısıyla kayıtlar merkezî şube haritası değil, Rifâî kimliğinin dolaşım haritası olarak kullanılacaktır. Anadolu'daki fütüvvet, ahi ve zaviye kültürüyle karşılaşmalar da ileride Bölüm 47-54'te yeniden değerlendirilmelidir.¹⁰¹¹

24.40. Anadolu'da Rifâiyye, Fütüvvet ve Kalenderî Çevreler: Özdeşlik Kurmamak. Ortaçağ Anadolu'sunda cehrî zikir, seyyahlık, zaviye hayatı ve olağanüstü beden pratikleri farklı sûfî ve derviş çevrelerinde kesişebilir. Bu benzerlikler Rifâiyye'yi fütüvvet, Kalenderîlik veya daha sonra Bektaşîlik içinde eritmeye izin vermez. Aynı kişi birden fazla irşad çevresine temas etmiş, yerel ritüeller birbirinden etkilenmiş veya dış gözlemci farklı derviş tiplerini aynı kategoriye koymuş olabilir. Bu nedenle Anadolu Rifâî kayıtları ad, silsile, mekân ve tarih üzerinden mümkün olduğunca somutlaştırılacaktır. Ritüel benzerliği tek başına örgütsel mensubiyet kanıtı olmayacaktır. Bu metodolojik sınır, ileride sınır toplulukları ve Ahilik incelenirken de korunacaktır.¹⁰¹²

24.41. XV-XVI. Yüzyıl Anadolu ve İstanbul: Süreklilikteki Boşlukları Gizlememek. Molla Fenârî'nin Rifâî nispeti ve bazı geç kaynaklar, XV. yüzyılda Anadolu'da tarikat bağlarının devam ettiğini düşündürür. Buna karşılık XVI. yüzyılın ilk yarısında İstanbul ve Anadolu Rifâiyyesi hakkında kaynak sessizliği belirginleşir. Bu sessizliği “tarikat tamamen yok oldu” diye yorumlamak da,

¹⁰¹⁰ Tabralı, 'Rifâiyye', Amasya-Taşova 655/1257 vakfiyesi, Develi 695/1295-96 mezar taşı ve Eflâkî'nin Konya kaydı. Farklı kaynak türleri aynı ağırlıkta kullanılmamıştır.

¹⁰¹¹ İbn Battûta, *er-Rihle/Seyahatname*, Anadolu ve Türkistan duraklarına ilişkin Rifâî kayıtları; Tabralı, 'Rifâiyye', 107-109. *Seyahatname* kaynak renkidi için bkz. Bölüm 4-5.

¹⁰¹² M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*; a.mlf., *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*; Tabralı, 'Rifâiyye'. Ritüel benzerliği örgütsel özdeşlik kanıtı sayılmamıştır.

kesintisiz güçlü örgüt varmış gibi davranmak da doğru değildir. Cemaat ağları küçülebilir, başka tarikatlarla birleşebilir, yazılı kaynak üretmeyebilir veya yerel ölçekte yaşayabilir. Bu nedenle süreklilik grafiğinde “kanıt yoğunluğu düşüyor” şeklinde açık bir boşluk bırakılacaktır. İstanbul’da daha görünür Rifâî faaliyetin XVI. yüzyıl sonu ve özellikle XVII-XVIII. yüzyıllarda yeniden belirginleşmesi ayrı bir kurumsallaşma safhasıdır.¹⁰¹³

24.42. XVII-XVIII. Yüzyıl İstanbul: Rifâî Âsitânesi ve Yeni Merkez.

Yemen’den gelen Şeyh Muhammed b. Ukayl’in XVII. yüzyıl başlarında Üsküdar’da Rifâî âyini icra ettiğine dair kayıtlar, İstanbul’daki görünür yeniden oluşumun erken işaretlerindendir. Asıl kurumsal sıçrama XVIII. yüzyılda Üsküdar Rifâî Âsitânesi’nin kurulmasıyla gerçekleşti. Ümmüabîde tarihsel pîr merkezi olarak kalırken, İstanbul’un siyasî ve kültürel konumu nedeniyle Üsküdar’daki âsitâne Anadolu ve Rumeli Rifâîleri için bölgesel merkez işlevi kazandı. Bu çift merkezlilik tarikat morfolojisi açısından önemlidir: kutsal/soy-temelli pîr makamı ile imparatorluk başkentindeki idarî ve ritüel merkez aynı yer olmak zorunda değildir. Rifâîyye böylece coğrafi yayılmada merkez çoğaltabilen bir tarikat modeli ortaya koymuştur.¹⁰¹⁴

24.43. XIX. Yüzyıl İstanbul: Tekke Yoğunluğu ve Kamusal Görünürlük.

XIX. yüzyıl sonlarında İstanbul’da kırktan fazla Rifâî tekkesinin bulunduğu dair listeler, tarikatın başkentteki yüksek görünürlüğünü gösterir. Bu sayılar tek bir genel merkeze bağlı kırk eşit şube anlamına gelmez; farklı şeyh aileleri, kollar ve mahalle çevreleri söz konusudur. Yine de tekke yoğunluğu Rifâîyye’nin mûsiki, zikir, ziyaret, hayır ve sosyal ağlar üzerinden şehir hayatının önemli unsurlarından biri haline geldiğini gösterir. Tarikatın başkentteki ağı, padişah ve bürokrasiyle temas kadar esnaf, mahalle, sanat ve mûsiki çevreleriyle de okunmalıdır. Bu dönemde Rifâî kimliği yalnız Batâîh kökenli tarihsel nispet değil, Osmanlı şehir kültürünün yaşayan kurumsal biçimlerinden biridir.¹⁰¹⁵

¹⁰¹³ Tabralı, ‘Rifâîyye’, Molla Fenâri ve XVI. yüzyıl kaynak sessizliği; Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz, 2000).

¹⁰¹⁴ Tabralı, ‘Rifâîyye’, Şeyh Muhammed b. Ukayl ve XVIII. yüzyıl İstanbul yayılımı; M. Baha Tanman, ‘Rifâî Âsitânesi’, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 19 Ağustos 2026.

¹⁰¹⁵ Tabralı, ‘Rifâîyye’, XIX. yüzyıl sonunda İstanbul’da kırktan fazla tekke ve toplam tekkeler içindeki yaklaşık oran; Ekrem Işın, ‘Rifâîlik’, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* VI, 325-330.

24.44. Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî ve II. Abdülhamid: Bir Şeyhin Saray Nüfuzu Tarikatın Tamamı Değildir. XIX. yüzyıl sonu Rifâiyye-devlet ilişkisinin en dikkat çekici vakası Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî'dir. Rifâi-Sayyâdî şeyhi olan Ebü'l-Hüdâ, II. Abdülhamid döneminde saraya yakınlaşmış, Arap vilâyetleriyle ilişkilerde dinî ve siyasî nüfuz sahibi bir aracıya dönüşmüştür. Bu vaka D3 düzeyinde güçlü eklemlenme ve P2 düzeyinde kamusal-siyasî etki üretir. Fakat onun saray konumu bütün Rifâi tekkelerinin aynı siyasî programa bağlı olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, çok merkezli tarikat yapısı farklı şeyhlerin farklı tutumlar almasına imkân verir. Ebü'l-Hüdâ örneği, bir cemaat elitinin devletle yüksek düzeyli ilişki kurabileceğini; fakat bu ilişkinin tarikatın her mensubuna ve her coğrafyasına genellenemeyeceğini gösteren klasik bir vakadır.¹⁰¹⁶

24.45. Balkanlar: Tek Bir Osmanlı İhraç Modeli Değil, Yerel Ağlar. Rifâiyye Osmanlı Balkanları'nda Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, Kosova, Makedonya ve Bosna-Hersek'in çeşitli şehirlerinde tekke ve şeyh ağları üretmiştir. Yayılma yalnız merkezden atanmış görevlilerle açıklanamaz; göç, askerî-idarî dolaşım, ticaret, aile bağları ve yerel derviş çevreleri birlikte rol oynamıştır. Arnavutluk ve Kosova'da bazı Rifâi tekkelerinin güçlü yerel hanedanlaşma ve mahalle ilişkileri geliştirmesi, tarikatın yerelleşme kapasitesini gösterir. Balkan Rifâiyyesi, İstanbul âsitânesiyle sembolik ve icâzet bağları kurabilse de her tekkenin aynı ritüel ve siyasî çizgide olduğu varsayılmayacaktır. Modern ulus-devlet sınırları sonrasında da bazı ağların devam etmesi, tarikat aidiyetinin imparatorluk siyasî sınırlarından daha esnek olabildiğini gösterir.¹⁰¹⁷

24.46. 1925 Sonrası Türkiye: Hukukî Kapanma, Kültürel ve Manevî Devamlılık. 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı Kanun, Türkiye'de Rifâi tekkelerinin de hukukî-kurumsal statüsünü sona erdirdi. Bu kırılma, tekke binası ve resmî postnişinlik sisteminin kapanması ile Rifâi hafızasının tamamen yok olması arasındaki farkı görünür kılar. Kenan Rifâi gibi geç Osmanlı ve erken

¹⁰¹⁶ 'Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî', TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 19 Ağustos 2026; Butrus Abu-Manneh, 'Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi', *Middle Eastern Studies* 15/2 (1979), 131-153; Recep Kılıç, 'II. Abdülhamid'in Arap Danışmanı Ebu'l-Hüda es-Sayyadi'nin Perspektifinden Osmanlı Ortadoğusu', *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2026), 147-158.

¹⁰¹⁷ Tabralı, 'Rifâiyye', *Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, Kosova, Makedonya ve Bosna-Hersek tekkeleri*; Nathalie Clayer, *Muslim Brotherhood Networks in the Balkans üzerine çalışmalar; yerel alt kayıt ilkesi için bkz. Bölüm 5.*

Cumhuriyet dönemi şeyhleri, tarikat dilini modern eğitim, edebiyat ve şehirli entelektüel çevrelerle buluşturan yeni aktarım biçimleri geliştirdi. Cumhuriyet döneminin tamamı ileride özel bölümlerde ele alınacaktır; burada yalnız morfolojik sonuç kaydedilir: devletin kurumsal mekânı kapatması D5 düzeyinde bir hukukî müdahaledir, fakat aidiyetin hane, eser, sohbet ve kültürel hafıza üzerinden başka biçimlere dönüşmesini otomatik olarak sona erdirmez.¹⁰¹⁸

24.47. Kādîriyye ile Karşılaştırma: Aynı Yüzyılda İki Farklı Kurumsallaşma Yolu. Kādîriyye ile Rifâiyye yaklaşık aynı tarihsel dönemde büyük pîrler etrafında şekillenmiş, fakat erken örgütsel morfolojileri aynı değildir. Kādîriyye’de Abdülkâdir-i Geylânî’nin Bağdat medrese-ribât-vaaz çevresi kurucu çekirdek iken, Rifâiyye’de Ahmed er-Rifâî daha önce var olan Batâih şeyh ve tekke ağını devralarak Ümmüabîde’de merkezileştirmiş görünür. Her ikisinde aile ve halifeler sonraki yayımda önemlidir; ancak Rifâiyye’de aile-postnişin ilişkisi çok erken belirginleşir ve kamusal ritüel görünürlüğü daha keskin bir kimlik unsuruna dönüşür. Aşağıdaki tablo bu farkları bir üstünlük sıralaması olarak değil, iki erken C4 tarikat modelinin morfolojik karşılaştırması olarak özetler.¹⁰¹⁹

Boyut	Kādîriyye	Rifâiyye	Analitik sonuç
Kurucu çevre	Bağdat medrese-ribât-vaaz çekirdeği	Batâih’te devralınan şeyh/tekke ağı	Kurumsallaşma tek model değildir
Ana merkez	Bağdat pîr külliyesi	Ümmüabîde rivâkı	Her ikisi pîr merkezlidir
Erken yetki	Şeyh çevresi + oğullar/halifeler	Şeyhü’ş-şüyûh + bağlı şeyhler	Rifâiyye’de erken koordinasyon daha görünür
Halefiyet	Oğullar, torunlar ve halifeler	Damatlar, kız torunları ve halifeler	Aile aktarım biçimleri farklı
Ritüel görünürlük	Cehrî zikir; bölgesel çeşitlilik	Cehrî zikir + burhan repertuarı	Rifâiyye kamusal bedensel ritüelde daha görünür
Kaynak problemi	Şattanûfî ve muahhar menâkıb	Erken Râfî + Sayyâd/Fârûsî + muahhar menâkıb	Kaynak katmanı iki tarikatta da zorunlu
Kol yapısı	Çok merkezli bölgesel kollar	Sayyâdiyye, Harîriyye vb. geniş kollar	Kol ≠ modern şube
Coğrafi erken yayılma	Irak-Suriye ve aile/halife ağları	Irak-Suriye-Mısır-Hicaz-Yemen	Rifâiyye erken dönemde çok geniş görünür
Devlet ilişkisi	Himaye, görev, çatışma; bölgesel değişken	Soruşturma, himaye, saray eklemlenmesi, kapatma	Tek global D kodu verilemez

¹⁰¹⁸ 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun; Feyza Burak-Adli, ‘The Portrait of an Alla Franca Shaykh: Sufism, Modernity, and Class in Turkey’, *International Journal of Middle East Studies* 56 (2024), 207-226, Kenan Rifâî örneği.

¹⁰¹⁹ Bölüm 23 — Kādîriyye; Tabralı, ‘Rifâiyye’; Nihat Azamat, ‘Kādîriyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*. Karşılaştırma üstünlük değil örgütsel morfoloji karşılaştırmadır.

Boyut	Kādîriyye	Rifâiyye	Analitik sonuç
Kapalılık	Genel K0-K2	Genel K0-K2	İç eğitim var; ezoterik sır sistemi değil
Siyasallaşma	Çoğunlukla P0-P2; bazı yerel istisnalar	Çoğunlukla P0-P2	Bir şeyhin siyasi rolü bütüne genellenmez
Örgüt tipi	Pîr nispetli çok merkezli tarikat ailesi	Erken merkezi çekirdek + çok merkezli kollar	İki ayrı C4 morfolojisi

24.48. Kadınlar ve Hane: 1155 Şikâyetini Tek Bir ‘Karma Zikir’ Kanıtına İndirgememek. 1155 şikâyetinde erkek ve kadın müridlerin aynı zikir meclisinde bulunduğu iddiasının yer alması, Rifâiyye’de kadınların erken görünürlüğüne dair nadir ipuçlarından biridir. Ancak savunma amacı taşıyan tarikat kaynaklarından hareketle meclisin fiziksel düzeni, katılım biçimi veya kadın müridlerin örgütsel yetkisi hakkında ayrıntılı hükümler kuramayız. Kesin olan, kadınların tarikatın sosyal çevresinde tamamen görünmez olmadığı ve toplumsal cinsiyet düzeninin cemaatler arası tartışma konusu olabildiğidir. Ayrıca kurucunun kızları üzerinden devam eden soy, kadınları aile-halefiyet ağının biyolojik merkezine yerleştirir. Ana envanterde “kadın mürid”, “hane/soy aktarımı” ve “mekânsal katılım” ayrı alanlar olarak tutulacak; kaynak sessizliği yoklukla eşitlenmeyecektir.¹⁰²⁰

24.49. Ekonomi, Ziyaret ve Ana Envanter: Rifâiyye Tek Kayıtlı Yetinemez. Rifâiyye’nin uzun ömrü; Ümmüabîde’de iâşe ve bağış sistemi, pîr türbesi, şehir tekkeleri, yerel vakıflar, şeyh aileleri ve ziyaret ekonomilerinin birlikte işlemesiyle açıklanabilir. Bu nedenle ana envanterde “Rifâiyye” tek satır olarak bırakılmayacaktır. En az Ümmüabîde pîr merkezi; erken Batâîh halife ağı; Sayyâdiyye; Harîriyye; Mısır-Vâsîtî/Dîrînî hatları; Anadolu ortaçağ Rifâî çevreleri; İstanbul Rifâî Âsitânesi ve başkent tekkeleri; Ma’rifîyye; Balkan yerel ağları; Ebû’l-Hüdâ es-Sayyâdî çevresi ve modern diaspora nispetleri ayrı alt kayıtlar olarak tutulmalıdır. Her alt kaydın tarih aralığı, merkez, şeyh/soy ilişkisi, devlet kodu ve ritüel repertuarı ayrıca işlenecektir.¹⁰²¹

24.50. Rifâiyye – Devlet İlişkisi Dosyası: Denetim, Himaye ve Eklemlenme. Rifâiyye’nin yaklaşık dokuz asırlık tarihinde tek bir D kodu kullanmak mümkün değildir. Kurucu dönemde yerel şikâyet üzerine Abbâsî

¹⁰²⁰ Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî’, 1155 şikâyeti ve kurucunun kızları üzerinden devam eden aile; kadınların örgütsel rolüne ilişkin veri sınırlı olduğundan kaynak sessizliği açık bırakılmıştır.

¹⁰²¹ Tabralı, ‘Rifâiyye’, vakıf/bağış, Ümmüabîde, kollar ve Osmanlı tekkeleri; Tanman, ‘Rifâî Âsitânesi’; Harîrizâde, Tıbyân; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ I. Ana envanter tek üst kayıt + dönemsel alt kayıt mantığıyla kurulmuştur.

soruşturması görülürken aynı şeyh başka bir halife tarafından hediyelerle ve saray davetiyle onurlandırılmıştır. Anadolu ve Mısır'daki yayılma çoğu zaman yerel hukukî tolerans, vakıf ve zaviye düzenleri içinde gerçekleşmiş; Osmanlı İstanbul'unda âsitâne ve tekkeler himaye ile denetimi birlikte yaşamıştır. II. Abdülhamid döneminde Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî örneği devlet elitine yüksek düzeyli eklemlenme üretirken, 1925 Türkiye'sinde tekke kurumu hukukî olarak kapatılmıştır. Aşağıdaki tablo dönem ve aktörü ayırarak bu değişkenliği gösterir.¹⁰²²

Dönem / Coğrafya	Aktör / kurum	İlişki biçimi	Kod	Cemaatleşme sonucu
1155 / Batâih	Yerel şeyhler – Halife Muktefi	Şikâyet ve yerinde tahkikat	D4	Dini rekabet devlet denetimini tetikler
1160'lar / Bağdat	Halife Müstencid – Ahmed er-Rifâi	Nasihât, hediye, saray daveti	D2-D3	Pîr devletçe meşru dinî otorite olarak tanınır
XIII-XIV. yy. / Mısır-Suriye-Anadolu	Yerel idareler, vakıf/zaviye çevreleri	Faaliyet ve kurumsallaşma	D1-D2	Tarikat farklı rejimlere uyumlu yerel merkezler üretir
XVIII-XIX. yy. / İstanbul	Rifâi Âsitânesi ve Osmanlı idaresi	Himaye, vakıf, denetim	D2-D4	Başkentte bölgesel merkezleşme ve yüksek görünürlük
II. Abdülhamid dönemi	Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî – saray	Aracılık ve siyasî/dinî nüfuz	D3 / P2	Bir tarikat eliti devlet politikasına eklemlenebilir
1925 / Türkiye	TBMM ve 677 sayılı Kanun	Tekke ve zâviyelerin hukukî kapatılması	D5	Kurumsal mekân kapanır; aidiyet başka kanallara kayabilir
XX-XXI. yy. / Balkanlar-diaspora	Çeşitli ulus-devlet rejimleri	Tanıtma, sınırlama veya sivil devamlılık	D0-D4	Aynı tarikat farklı hukuk düzenlerinde farklı biçimler alır

24.51. Rifâiyye'nin 20 Boyutlu Cemaatleşme Matrisi. Bölüm 2'de kurulan karşılaştırma matrisi Rifâiyye'ye uygulandığında erken tarihte güçlü merkez ve halifelik ağı bulunan, fakat zaman içinde çok merkezli kola ayrılan bir C4 tarikat modeli ortaya çıkar. Aidiyet biat, sohbet, zikir ve pîr nispetiyle yoğunlaşır; aile ve halife aktarımı birlikte çalışır; ritüel görünürlük yüksektir. Kapalılık K0-K2 arasında değişir: iç eğitim basamakları seçicidir fakat dereceli gizli doktrin sistemi değildir. Siyasallaşma çoğu çevrede P0-P1, belirli saray-aracılık vakalarında P2 düzeyine çıkar. Devlet ilişkisi ise D1'den D5'e kadar dönemsel değişim gösterir. Matris tarikatın bütün tarihini tek tip saymak yerine değişken morfolojiyi görünür kılar.¹⁰²³

¹⁰²² Tabralı, 'Ahmed er-Rifâi', Muktefi ve Müstencid ilişkileri; Tabralı, 'Rifâiyye', Osmanlı ve 1925 örnekleri; Abu-Manneh, 'Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulbuda Al-Sayyadi'. D0-D7 kodları için bkz. Bölüm 3.

¹⁰²³ Bölüm 2'de kurulan 20 boyutlu karşılaştırma matrisi; Tabralı, 'Rifâiyye'; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*; Bosworth, 'Rifâ'iyya'; Tanman, 'Rifâi Âsitânesi'; Abu-Manneh, 'Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulbuda Al-Sayyadi'.

Boyut	Rifâiyye — Değerlendirme
1. Aidiyet	Yüksek; biat, pîr nispeti, zikir ve tekke çevresi
2. Otorite	Karizmatik-ahlâkî şeyh + erken bölgesel şeyhü’ş-şüyûh modeli
3. Üyelik	Mürîd, muhib, ziyaretçi, hizmet ehli ve yetkili halife katmanları
4. Eğitim	Sohbet, edep, zikir, riyâzet, halvet; dönemlere göre standardizasyon
5. Mekân	Ümmüabide rivâkı; zâviye/tekke; pîr türbesi; şehir âsitâneleri
6. Ekonomi	Bağış, hediye, vakıf, iâşe ve ziyaret ekonomisi
7. Liderlik aktarımı	Aile, damat, torun ve halifelik birlikte
8. Silsile	İki ana eğitim/hilâfet hattı; muahhar şecerelerde genişleme
9. Coğrafi ağ	Çok yüksek; Irak, Suriye, Mısır, Hicaz, Yemen, Anadolu, Balkanlar ve ötesi
10. Dayanışma	Ortak sofrâ, misafirlik, tekke hizmeti, şeyh-aile ağı
11. Ritüel	Cehrî zikir, kuûd/kiyâm, evrâd; bazı kollarda burhan
12. Sembol	Taç, alem, sancak, def/nevbet; dönemsel ve bölgesel çeşitlilik
13. Kapalılık	K0-K2; seçici iç eğitim ve yetki basamakları, gizli doktrin değil
14. Siyasallaşma	Genelde P0-P1; belirli saray/aracılık vakalarında P2
15. Devlet ilişkisi	D1-D5 arası tarihsel değişkenlik
16. Şiddet	Tarikatın kurumsal hedefi değil; burhan bedensel ritüeldir, siyâsî şiddet değildir
17. Kadın/aile	Veri sınırlı; erken karma meclis iddiası ve kızlar üzerinden soy aktarımı görünür
18. Halefiyet	Erken dönemde Ümmüabide postunun sürekliliği; sonra çok merkezli kollar
19. Kaynak hafızası	Çok katmanlı: 1192 erken menâkıb → XIII. yy. aile metinleri → muahhar derlemeler
20. Kurumsallaşma	Yüksek C4: erken merkezî çekirdek, uzun dönemde federatif/çok merkezli tarikat ailesi

24.52. Bölüm Sonucu: Rifâiyye’nin On İki Kurumsal Dersi. Rifâiyye vakası cemaatleşme tarihi açısından on iki temel sonuç üretir: (1) tarikat, yeni bir şeyhin sıfırdan çevre kurması kadar mevcut ağın devralınıp merkezileştirilmesiyle de doğabilir; (2) pîr merkezi coğrafyanın maddî şartlarına uyum sağlar; (3) iâşe ve vakıf manevî ağın ölçek büyütmesini mümkün kılar; (4) aile, damat ve halife birlikte halefiyet üretebilir; (5) merkezî pîr makamı yerel şeyh özerkliğiyle birlikte yaşayabilir; (6) kurucu öğretisi ile kurucu sonrası ritüel katman ayrılmalıdır; (7) olağanüstü pratikler gerçek olsa bile tarikatın tamamına indirgenemez; (8) erken kaynak sessizliği ile muahhar menâkıb aynı ağırlıkta değildir; (9) çoklu icâzet münhasır üyelik varsayımını bozar; (10) aynı tarikat farklı devletlerde himaye, denetim ve kapatma yaşayabilir; (11) güçlü bir şeyhin saray nüfuzu bütün tarikatın siyâsî tavrı değildir; (12) Rifâiyye, erken merkezileşme ile uzun dönemli çok merkezliliğin birlikte bulunabileceğini gösterir. Sıradaki Sühreverdiyye dosyası, bu modeli daha sistemli halifelik ve şehirler arası ağla karşılaştıracaktır.¹⁰²⁴

¹⁰²⁴ Bölüm 24’ün sentezi; Tabralı, ‘Rifâiyye’ ve ‘Ahmed er-Rifât’; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*; Bosworth, ‘Rifâ’iyya’. Sonuçlar abläktî değerlendirme değil tarihsel cemaatleşme ve kurumsal morfoloji dersleridir.

BÖLÜM 25 — SÜHREVERDİYYE

Ribât, Yazılı Âdâb, Şeyhü’ş-Şüyûh, Diploması ve Çok Merkezli Yayılma

25.1. Sühreverdiyye Neden Üçüncü Büyük Kurumsallaşma Modelidir?

Kâdiriyye ve Rifâiyye, XII. yüzyılda pîr merkezli tarikatlaşmanın iki ayrı biçimini göstermişti. Sühreverdiyye ise bu tabloya üçüncü bir model ekler: şehirli ribât hayatı, medrese ve hadis çevreleriyle güçlü bağ, yazılı mürid âdâbı, halife gönderimi ve siyasî merkezle düzenli temas aynı yapıda birleşir. Bu nedenle Sühreverdiyye’yi yalnız bir silsile veya zikir usulü olarak değil, Bağdat’tan İran ve Güney Asya’ya taşınabilen kurumsal bir öğretim ve temsil ağı olarak incelemek gerekir. Tarikatın kurumsal olgunlaşması tek bir günde gerçekleşmedi; Ebü’n-Necîb’in Dicle kıyısındaki ribât-medrese çevresi ile yeğeni Şehâbeddin Ömer’in çoklu tekke şeyhliği ve diplomatik konumu arasında iki kuşaklı bir gelişme vardır. Bu bölümde ‘kurucu’ unvanı bu iki katmanı silmeyecek biçimde kullanılacaktır.¹⁰²⁵

25.2. Adlandırma ve ‘Kurucu’ Problemi: Necîbiyye mi, Sühreverdiyye mi?

Kaynakların bir kısmı Sühreverdiyye’yi Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî’ye nispet ederken, bazı silsile ve tabakat müellifleri başlangıcı amcası Ebü’n-Necîb’e götürür ve ‘Necîbiyye es-Sühreverdiyye’ gibi adlandırmalar kullanır. Bu farklılık basit bir isim tartışması değildir. Ebü’n-Necîb mürid eğitimi, ribât, medrese ve Âdâbü’l-mürîdin ile kurumsal altyapıyı oluşturmuş; Şehâbeddin Ömer ise bu mirası çok daha geniş bir şeyhlik, halifelik ve siyasî temsil ağına dönüştürmüştür. Bu nedenle ana envanterde ‘Sühreverdiyye’ üst kaydı tutulacak, ancak ‘Ebü’n-Necîb kurucu çekirdeği’ ile ‘Şehâbeddin Ömer kurumsal genişleme safhası’ ayrı alt katmanlar olarak işaretlenecektir. Muahhar kaynakların bütün ağı tek bir kurucu figüre bağlayan şemaları da doğrudan XII. yüzyıla geri taşınmayacaktır.¹⁰²⁶

¹⁰²⁵ Reşat Öngören, ‘Sühreverdiyye’, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), çevrimiçi sürüm, erişim 19 Ağustos 2026; Erik S. Oblander, *Sufism in an Age of Transition: ‘Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden/Boston: Brill, 2008).

¹⁰²⁶ Öngören, ‘Sühreverdiyye’; ayrıca Abdurrahman Ebü’l-Ferec el-Vâstî ve Murtazâ ez-Zebîdî’ye atfedilen farklı nispetler için aynı madde.

25.3. İsim Benzerliği Tuzağı: İşrâkî Filozof Sühreverdî ile Karıştırmamak. Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî, aynı yüzyılda yaşamış Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî el-Maktûl ile aynı kişi değildir. Birincisi Bağdat merkezli Sünnî sûfî, fakih, muhaddis ve Sühreverdîyye tarikatının başlıca kurumsallaştırıcısıdır; ikincisi ise İşrâk felsefesiyle tanınan filozoftur ve 1191’de Halep’te öldürülmüştür. ‘Sühreverdî’ nisbesi yalnız aynı kasaba veya coğrafi kökeni gösterir; öğreti, silsile ve örgütsel devamlılık kanıtı değildir. Bu ayrım cemaatleşme tarihi için önemlidir; aksi halde felsefî İşrâkıyye ile tarikat Sühreverdîyyesi arasında tarihsel olmayan bir kurum bağı kurulabilir. Eser boyunca iki şahıs ad, ölüm tarihi, faaliyet alanı ve metin külliyatıyla açıkça ayrılacaktır.¹⁰²⁷

25.4. Kaynak Katmanları: Biyografi, Tarikat Metni, Silsile ve Muahhar Hafıza. Sühreverdîyye tarihinin kaynakları aynı ağırlıkta değildir. Ebü’n-Necîb ve Şehâbeddin Ömer’in hayatına yakın tabakat, tarih ve hadis biyografileri; onların kendi eserleri Âdâbü’l-mürîdîn ve ‘Avârifü’l-ma’ârif; icâzet ve hırka kayıtları; daha sonraki silsile derlemeleri ile menâkıb ve kol şecereleri birbirinden ayrılmalıdır. Özellikle XIV-XIX. yüzyıl müelliflerinin düzenli biçimde geriye kurduğu silsileler, gerçek hoca-talebe temasını gösterebildikleri ölçüde değerlidir; fakat her halkayı aynı tür örgütsel bağ saymak anakronizmdir. Bu bölümde çağdaş biyografik kayıtlar kişisel hayat için, tarikat metinleri norm ve ideal için, sonraki şecereler ise hafıza ve nispetin nasıl kurulduğunu görmek için kullanılacaktır.¹⁰²⁸

25.5. Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî: İlim ile Riyâzet Arasında Bir Kurucu Çekirdek. Yaklaşık 490/1097’de Sühreverd’de doğan Ebü’n-Necîb Abdülkâhir, İsfahan ve Bağdat’ta hadis, Şâfiî fıkhi, usul ve tefsir eğitimi aldı. Nizâmiye çevresinden ayrılıp Ahmed el-Gazzâlî’nin sohbet ve riyâzet ortamına yönelmesi, onun ilmî kariyerle zühd hayatını birbirinin karşısı saymadığını; fakat manevî eğitim için farklı bir otoriteye ihtiyaç duyduğunu gösterir. Daha sonra Bağdat’a dönerek hem tedris hem irşad yürütmesi, Sühreverdî modelin ayırt edici

¹⁰²⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, ‘Sühreverdî, Şehâbeddin’, TDV İslâm Ansiklopedisi (2010), erişim 19 Ağustos 2026; İlhan Kutluer, ‘Sühreverdî, Maktûl’, TDV İslâm Ansiklopedisi.

¹⁰²⁸ Oblander, *Sufism in an Age of Transition*, özellikle giriş ve kaynak tartışmaları; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

özelliğinin erken biçimini oluşturdu: sûfî şeyh aynı zamanda fakih, muhaddis ve öğretici olabilir. Bu çift meşruiyet sonraki kuşakta daha da kurumsal hale gelecektir.¹⁰²⁹

25.6. Nizâmiye Medresesi: Tarikat Öncesi Ağın İlmî Sermayesi. Ebü'n-Necîb'in Nizâmiye Medresesi'nde eğitim görmesi ve 545/1150'de başmüdürrisliğe tayin edilmesi, erken Sühreverdî çevresinin şehir ulemasıyla kurduğu bağı gösterir. Medrese burada sadece ders verilen kurum değildir; hadis ve fıkıh icâzetleri, hoca-talebe ilişkileri, kitap dolaşımı ve siyasî himaye ağlarının kesiştiği bir merkezdir. Sûfî ribâtın hemen yanında medrese bulunması da iki kurumun mutlak rakip olmadığını gösterir. Bununla birlikte medrese görevinin devlet ve saray siyasetinden bağımsız olmadığı 1152-53 kriziyle açıkça görülecektir. Bu nedenle Sühreverdî'nin 'ulema ile uyumlu tarikat' şeklindeki genel tanımını dönemsel ilişki biçimlerini açıklamak için yeterli değildir.¹⁰³⁰

25.7. Ahmed el-Gazzâlî, Debbâs ve Hilâfet Rivayetleri: Tek Hatlı Silsile Kurmamak. Ebü'n-Necîb'in manevî eğitiminde Ahmed el-Gazzâlî, Muhammed b. Müslim ed-Debbâs ve aile çevresindeki sûfî hocalar öne çıkar. Muahhar kaynaklar ayrıca Abdülkâdir-i Geylânî'den hilâfet aldığına dair rivayetler aktarır. Bu malzeme, Kâdiriyye ile Sühreverdî arasında yoğun kişisel temas bulunduğunu gösterse de ikinci tarikatı birincinin basit 'şubesi' saymaya yetmez. XII. yüzyıl sûfîleri birden fazla hocadan sohbet, hırka ve icâzet alabiliyor; bu çoğulluk daha sonra düzenli tarikat şecerelerine dönüştürülebiliyordu. Burada 'çoklu manevî bağlantı' ile 'kurumsal üst-alt şube ilişkisi' ayrılacaktır.¹⁰³¹

25.8. Dicle Kıyısındaki Ribât ve Medrese: Kurumun Mekânsal Çekirdeği. Ebü'n-Necîb'in müridleriyle Dicle kıyısındaki harabe bir mekânda tedris ve irşada başlaması, daha sonra aynı yerde ribât ve medresenin oluşması Sühreverdî kurumsallaşmanın somut mekânını verir. Ribât yatakhane, sohbet alanı, misafirhane ve manevî disiplin merkezi; medrese ise fıkıh ve hadis öğretiminin daha tanınabilir kamusal çerçevesiydi. İki yapının yan yana işlemesi, mürid ile

¹⁰²⁹ Reşat Öngören, 'Sühreverdî, Ebü'n-Necîb', *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2010), erişim 19 Ağustos 2026.

¹⁰³⁰ Öngören, 'Sühreverdî, Ebü'n-Necîb'; George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), medrese ve ilmî patronaj bağlamı.

¹⁰³¹ Öngören, 'Sühreverdî, Ebü'n-Necîb'; Öngören, 'Sühreverdîyye'.

talebe rollerinin kimi zaman aynı kişide birleşebilmesine imkân verdi. Bu yapı henüz yaygın şubeleri olan tam tarikat merkezi değildir; fakat şeyhin kişisel sohbetinin ölümünden sonra da yaşatılabilecek fizikî ve malî bir çerçeveye taşınması bakımından C3'ten C4'e geçişin güçlü göstergesidir.¹⁰³²

25.9. Ribâtın Sığınak İşlevi: Manevî Mekândan Sosyal Himaye Alanına.

Kaynakların halife veya sultanın gazabına uğrayanların Ebü'n-Necîb'in dergâhına sığındığını belirtmesi, ribâtın yalnız ibadet ve eğitim yeri olmadığını gösterir. Şeyhin ahlâkî itibarı, mekâna filî bir dokunulmazlık veya en azından arabuluculuk kapasitesi kazandırmış görünmektedir. Bunu modern anlamda hukukî 'iltica hakkı' saymak aşırıdır; fakat ribâtın toplum ile iktidar arasında tampon alan oluşturabildiği açıktır. Cemaatleşme açısından bu işlev, mürid olmayan insanların da şeyh merkezine güvenlik, aracılık ve yardım beklentisiyle bağlanmasına yol açar; böylece tarikat çevresi salt manevî öğrencilerden daha geniş bir sosyal çevre üretir.¹⁰³³

25.10. 1135 Biat Merasimi: Şeyhin Halifeye Nasihat Edebilmesi. Ebü'n-Necîb'in Abbâsî Halifesi Râşid-Billâh'ın 529/1135 biat merasimine katıldığı ve halifeye nasihatte bulunduğu kaydı, şeyhin kamusal meşruiyet alanına erken girişini gösterir. Burada ilişkiyi yalnız 'saray desteği' diye okumak eksiktir. Biat merasimi siyasî egemenliğin ritüelidir; sûfî-fakihin orada bulunması dinî otoritenin siyasî törende görünür hale gelmesi demektir. Nasihat ise karşılıklı ilişkinin tek yönlü olmadığını gösterir: hükümdar şeyhin itibarından faydalanırken şeyh de hükümdara ahlâkî söylem yöneltebilir. Bu vaka D2-D3 aralığında himaye ve meşruiyet alışverişi olarak kaydedilecek; tarikatın doğrudan siyasî iktidar programı olduğu sonucuna götürülmeyecektir.¹⁰³⁴

25.11. 1152-53 Krizi: Saraya Yakınlık Koruma Garantisi Değildir. Ebü'n-Necîb'in Nizâmiye başmüderresliği, Abbâsî halifesi ile Irak Selçuklu sultanı arasındaki güç mücadelesi sırasında kırılğan hale geldi. Sultan Mes'ûd'a yakın görülmesi sebebiyle görevden ayrılması, ardından 1153'te halifenin emriyle

¹⁰³² Öngören, 'Sübreverdi, Ebü'n-Necîb'; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam, ribât ve hankah kurumları*.

¹⁰³³ Öngören, 'Sübreverdi, Ebü'n-Necîb', *Dicle kıyısındaki ribât ve sığınma kayıtları*; Oblander, *Sufism in an Age of Transition, Sufi institutions and public authority*.

¹⁰³⁴ Öngören, 'Sübreverdi, Ebü'n-Necîb'; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târih, 529/1135 olayları*.

tutuklanıp kırbaçlanması ve hapsedilmesi, aynı sûfî-âlimin kısa aralıklarla hem devlet makamı hem devlet baskısı yaşayabileceğini gösterir. Sühreverdiyye için devlet ilişkisi bu nedenle ‘daima saray yanlısı’ şeklinde kodlanamaz. Kurumsal konum, şeyhin arabuluculuk kapasitesini yükseltirken onu siyasî rekabetin risklerine de açık hale getirir. Bu olay D3’ten D5’e geçebilen dönemsel ilişki değişiminin erken örneğidir.¹⁰³⁵

25.12. Dımaşk ve Nûreddin Zengî: Geçici Seyahat Nasıl Ağ Üretir?

557/1162’de Musul üzerinden Dımaşk’a giden Ebü’n-Necîb’in Nûreddin Mahmud Zengî tarafından karşılanması, Bağdat dışındaki siyasî ve ilmî çevrelerde de tanındığını gösterir. Kudüs’e geçmeden Dımaşk’ta kaldığı kısa sürede hadis, zikir ve sohbet halkaları kurması, kalıcı tekke açmadan da coğrafî ağ üretilbildiğini ortaya koyar. Seyahat eden şeyh; ders, hırka, dua, tanışıklık ve öğrenci ilişkileri bırakarak ileride kurulabilecek tarikat bağlantılarının sosyal altyapısını hazırlar. Bu nedenle erken yayılım yalnız ‘şube açma’ sayısıyla ölçülmeyecektir; kısa süreli yoğun temas da ağ tarihinde ayrı bir kategori olarak kaydedilecektir.¹⁰³⁶

25.13. Âdâbü’l-Mürîdîn: Sözlü Sohbetin Yazılı Disipline Dönüşmesi.

Ebü’n-Necîb’in Âdâbü’l-mürîdîn’i, müridlerin davranış, hizmet, sohbet, yeme-içme, seyahat ve şeyhle ilişki gibi alanlarını yazılı normlara bağlayan erken metinlerden biridir. Eserin önemi yalnız ahlâk öğütleri içermesi değildir; farklı mekânlarda yaşayan müridlerin aynı davranış repertuarını öğrenebilmesini mümkün kılan taşınabilir bir kurum dili üretmesidir. Yazılı âdâb, şeyhin fizikî olarak bulunmadığı yerde bile çevrenin kendisini yeniden kurmasına yardım eder. Bununla birlikte metindeki ideal kuralların bütün ribâtlarda aynı ölçüde uygulandığı varsayılmayacak; metin normatif kaynak, gündelik uygulama ise ayrıca kanıtlanması gereken tarihsel olgu olarak ayrılacaktır.¹⁰³⁷

25.14. Şehâbeddin Ömer’in Yetiştirilmesi: Aile, Medrese ve Tarikatın Kesişmesi. 539/1145’te Sühreverd’de doğan Şehâbeddin Ömer, babasını çok

¹⁰³⁵ Öngören, ‘Sühreverdi, Ebü’n-Necîb’, 545-547/1150-1152 Nizâmiye görevi ve 1153 tutuklaması.

¹⁰³⁶ Öngören, ‘Sühreverdi, Ebü’n-Necîb’; Nûreddin Zengî dönemi için genel bağlam: Nikita Eliséeff, *Nûr ad-Dîn: Un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades* (Damascus: IFEAD, 1967).

¹⁰³⁷ Ebü’n-Necîb es-Sühreverdi, *Âdâbü’l-mürîdîn*; Öngören, ‘Sühreverdiyye’; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

küçük yaşta kaybettikten sonra on altı yaşlarında Bağdat'a giderek amcası Ebü'n-Necîb'in çevresine girdi. Şâfiî fıkıhı, hadis ve diğer dinî ilimleri tahsil ederken aynı zamanda sûfî eğitim aldı. Bu ailevi ve ilmî süreklilik, tarikat halefîyetinin yalnız kan bağına dayanmadığını; fakat aile bağının güven, eğitim ve kurum devrini kolaylaştırabildiğini gösterir. Amca-yeğen ilişkisi sayesinde medrese, ribât, hoca ağı ve sosyal itibar tek kuşakta kaybolmadı. Yine de Şehâbeddin Ömer'in sonraki kariyeri amcasının basit devamı değildir; Nâsır-Lidînillâh döneminde üstlendiği çoklu resmî roller yeni bir kurumsal evre yaratmıştır.¹⁰³⁸

25.15. Amcadan Yeğene: Halefîyet Bir 'Post Devri'nden Daha Karmaşıktır. Ebü'n-Necîb'in 1168'de ölümüyle Şehâbeddin Ömer'in hemen ve tartışmasız biçimde bütün kurumların tek şeyhi olduğu şeklinde düz bir halefîyet şeması kurmak doğru değildir. Şehâbeddin bir süre Basra ve Abadan çevrelerinde farklı sûfîlerle temas etti, halvete çekildi ve Bağdat'ta asıl vaaz-irşad görünürlüğünü 590/1194 civarında artırdı. Aradaki yıllar, manevî meşruiyetin yalnız miras yoluyla değil yeni sohbetler, riyâzet ve kamusal başarı üzerinden yeniden üretilmesini gösterir. Bu nedenle Sühreverdî halefîyetinde aile mirası, şahsî eğitim, kurum devri ve siyasî tanınma dört ayrı mekanizma olarak izlenecektir.¹⁰³⁹

25.16. 1194 Sonrası Bağdat: Vaazdan Kitlevi İntisaba. Şehâbeddin Ömer'in Makber mahallesinde ve amcasının Dicle kıyısındaki dergâhında vaaz ve irşada başlamasıyla çevresinin ölçeği büyüdü. Kaynaklar etkili hitabeti sayesinde geniş kitlelerin ilgisini çektiğini ve çok sayıda kişinin kendisine intisap ettiğini belirtir. Vaaz burada tarikatın üyelik kapısıdır: kamusal bir dinî konuşma, dinleyiciyi muhib veya müride dönüştürebilir; böylece ribâtın fizikî kapasitesini aşan bir çevre oluşur. Sayıların muahhar kaynaklarda abartılabilmek ihtimali nedeniyle 'binlerce mürid' gibi ifadeler nüfus verisi olarak kullanılmayacak; ancak Şehâbeddin'in Bağdat'ta yüksek kamusal görünürlüğe ulaştığı olgusu korunacaktır.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁸ Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

¹⁰³⁹ Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin', 563/1168 sonrası Basra-Abadan temasları ve 590/1194 Bağdat vaazları; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

¹⁰⁴⁰ Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'; Şehâbeddin'den birkaç giyenlerin sayısının binlerle ifade edildiğine dair biyografik kayıtlar aynı madde.

25.17. Nâsır-Lidînillâh ile İlişki: Himayeden Kurumsal Eklemlenmeye.

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın Şehâbeddin'i ziyaret etmesi, onun için tekke yaptırması ve şeyh tayin etmesi, sûfî otorite ile halifelik merkezi arasındaki bağın kişisel hürmetten kurumsal eklemlenmeye geçtiğini gösterir. Halifenin siyasî meşruiyetini yeniden güçlendirmeye çalıştığı dönemde sûfî ağların kamusal etkisi önemli bir kaynaktı; Şehâbeddin ise devlet himayesiyle daha geniş mekân, gelir ve temsil imkânı elde etti. Bu karşılıklı ilişkiyi 'devlet tarikatı kurdu' şeklinde okumak doğru değildir; çünkü Sühreverdî çevresi Nâsır'dan önce de vardı. Ancak Nâsır dönemi, ağın merkezî siyasî kurumlarla olağanüstü derecede bütünleştiği bir sıçrama safhasıdır.¹⁰⁴¹

25.18. Şeyhü'ş-Şüyûh Makamı: Karizma Nasıl Bürokratik Yetkiye Dönüşür? Şehâbeddin Ömer'in Nâsiriyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye gibi birden fazla tekkede şeyhlik üstlenmesi ve 'şeyhü'ş-şüyûh' unvanıyla anılması, erken tarikatlaşmada yeni bir ölçek ortaya çıkarır. Artık mesele yalnız kendi müridlerine rehberlik eden bir şeyh değildir; birden fazla sûfî kurum üzerinde koordinasyon ve temsil otoritesi taşıyan üst makam söz konusudur. Bu makam modern bir tarikat genel başkanlığıyla eşitlenmeyecektir: yetkinin kapsamı vakfa, halife iradesine ve şehir kurumlarına bağlıydı. Yine de kişisel karizmanın resmî görev ve mekânsal ağla birleşmesi, Sühreverdîye'yi erken XIII. yüzyılın en belirgin kurumsal tarikat modellerinden biri haline getirir.¹⁰⁴²

25.19. Çoklu Ribât Sistemi: Tek Bir Âsitâne Değil, Şehir İçi Ağ. Şehâbeddin'in Zevzenî, Nâsiriyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye gibi farklı tekkelerle ilişkilendirilmesi, Bağdat Sühreverdîyesinin tek bina çevresinde kapalı bir cemaat olmadığını gösterir. Farklı ribâtlar farklı vakıf şartlarına, öğrenci ve misafir profillerine sahip olabilir; şeyhin üst otoritesi bu mekânları tekdüze hale getirmeden birbirine bağlar. Böyle bir şehir içi ağ, bir merkezdeki kriz veya kapasite sınırına karşı kurumsal dayanıklılık üretir. Aynı zamanda şeyh adına yeni müridlerin eğitilmesi, misafirlerin ağırlanması ve icâzetli kişilerin yetişmesi için

¹⁰⁴¹ Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*, 'Umar al-Subrawardî'nin Abbâsî siyasetindeki rolü.

¹⁰⁴² Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*, şeyhü'ş-şüyûh ve ribât sistemi.

çoklu düğümler sağlar. Sühreverdîye'nin 'merkezî' niteliği bu nedenle tek mekân tekeli değil, bağlantılı kurumlar üzerinde tanınan otoritedir.¹⁰⁴³

25.20. Fütüvvetle İlişki: Tarikat ile Halifenin Fütüvvet Programını Özdeşleştirmemek. Nâsır-Lidînillâh döneminde fütüvvet teşkilatının yeniden düzenlenmesinde Şehâbeddin Ömer'in rol aldığı kaydedilir. Bu ilişki, Sühreverdîye'nin fütüvvetle aynı örgüt olduğu anlamına gelmez. Halifenin fütüvvet programı siyasî ve toplumsal grupları halifelik etrafında bütünleştirme iddiası taşıırken Sühreverdî çevresi manevî eğitim, ribât ve silsile temelli bir tarikattı. Şehâbeddin'in iki alanda da otorite sahibi olması kurumlar arasında personel ve meşruiyet köprüsü oluşturdu. Bölüm 49'da Abbâsî fütüvvet politikası ayrıca inceleneceğinden burada yalnız bu kesişim kaydedilecek; fütüvvet ritüelleri Sühreverdîye erkânı gibi sunulmayacaktır.¹⁰⁴⁴

25.21. Eyyûbîlere Elçilik: Sûfî Şeyhin Diplomatik Sermayesi. Şehâbeddin'in Nâsır-Lidînillâh adına Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya elçi olarak gönderilmesi, şeyhlik karizmasının devletlerarası diplomasiye çevrilebildiğini gösterir. Elçinin etkisi yalnız resmî menşur taşımasından değil, farklı şehirlerde tanınan âlim ve sûfî kimliğinden kaynaklanıyordu. Bu tür görevler tarikat ağını da genişletir; saray, ulema ve yerel sûfî çevrelerle kurulan yeni temaslar mürid ve halife ilişkilerine dönüşebilir. Bununla birlikte diplomatik görev, tarikatın dış politikayı yönettiği anlamına gelmez. Burada bireysel şeyhin siyasî temsil kapasitesi ile cemaatin kurumsal siyasî hedefi ayrılacaktır.¹⁰⁴⁵

25.22. Hârizmşâh Muhammed Misyonu: Diplomasinin Sınırı da Vardır. 614/1217'de Hârizmşâh Muhammed'in Bağdat üzerine yürüyüşü sırasında Şehâbeddin'in onu vazgeçirmek üzere görevlendirilmesi, halifenin şeyhin arabuluculuk itibarına ne kadar güvendiğini gösterir. Kaynaklara göre Şehâbeddin hükümdarı ikna edemedi; seferin başarısızlığı ise ağır hava şartlarıyla ilişkilendirildi. Bu vaka iki açıdan önemlidir. Birincisi, sûfî nüfuz siyasî kararları her zaman değiştiren 'mistik güç' değildir. İkincisi, başarısız diplomatik görev

¹⁰⁴³ Öngören, 'Sühreverdîye', Bağdat'taki Zevcenî, Nâsiriyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye tekkeleri; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

¹⁰⁴⁴ Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'; Angelika Hartmann, *an-Nâsır li-Dîn Allâb (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbâsidenzeit* (Berlin/New York: de Gruyter, 1975), fütüvvet ve halifelik bağlamı.

¹⁰⁴⁵ Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'; Oblander, *Sufism in an Age of Transition, diplomacy and political mediation*.

dahi şeyhin devlet mekanizmasındaki resmî kullanımını gösterir. Bu nedenle hagiografik sonuç anlatıları ile diplomatik görevin tarihsel varlığı birbirinden ayrılacaktır.¹⁰⁴⁶

25.23. 1221 Anadolu Selçuklu Elçiliği: Tarikat Ağı ile Devlet Ağı Aynı Güzergâhta. 618/1221'de Şehâbeddin'in halifeden aldığı menşuru Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a götürmesi, Sühreverdî ağın Irak-Anadolu temasının en somut siyasî kayıtlarından biridir. Yolculuk sırasında Malatya'da Necmeddîn-i Dâye, Konya'da Bahâeddin Veled gibi sûfilerle görüşmesi; diplomatik güzergâhın aynı zamanda manevî ağ güzergâhı olduğunu gösterir. Bu temasları doğrudan 'Anadolu'da Sühreverdiyye şubesi kuruldu' biçiminde yorumlamak için yeterli kanıt yoktur. Fakat halifelik elçisi kimliği, Şehâbeddin'e saray kapılarının yanı sıra yerel ilmî-tasavvufî çevrelere erişim sağlayarak tarikatın coğrafi bilinirliğini artırmıştır.¹⁰⁴⁷

25.24. Sûfî Diplomat Modeli: Devlet Görevlisi ile Bağımsız Dinî Otorite Arasında. Şehâbeddin Ömer'in elçilikler, fütüvvet programı ve şeyhü'ş-şüyûh makamıyla devlet merkezine yakınlığı, onu yalnız 'saray memuru' haline getirmez. O aynı zamanda kendi ilmî otoritesi, hırka ve icâzet ağı, ribâtları ve eserleri bulunan bağımsız bir dinî aktördür. Bu ikili konum, devlet ile cemaat arasında pazarlık ve aracılığın mümkün olduğu bir ilişki biçimi üretir. Devlet onun itibarını kullanır; şeyh devlet kaynaklarını kurum, seyahat ve himaye için kullanabilir; fakat iki otorite tamamen birleşmez. Sühreverdiyye örneği, cemaat-devlet ilişkisinin destek/baskı ikiliğinden daha karmaşık 'eklemlenmiş özerklik' biçimleri üretebildiğini gösterir.¹⁰⁴⁸

25.25. 'Avârifü'l-Ma'ârif: Tarikatın Kitaba Dönüşen Kurumsal Hafızası. Şehâbeddin Ömer'in en etkili eseri 'Avârifü'l-ma'ârif, yalnız tasavvuf kavramlarını açıklayan teorik bir kitap değildir. Sûfî kimliğini, şeyh-mürid ilişkisini, ribât hayatını, âdâbı, ibadeti ve manevî eğitimi birlikte düzenleyen kapsamlı bir el kitabıdır. Müellif, sûfilüğün şeriata uygun gerçek mahiyetini

¹⁰⁴⁶ Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin', 614/1217 Hârizmşah misyonu; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

¹⁰⁴⁷ Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin', 618/1221 Anadolu elçiliği; Claude Caben, *Pre-Ottoman Turkey*, çev. J. Jones-Williams (London: Sidgwick & Jackson, 1968), Anadolu Selçuklu bağlamı.

¹⁰⁴⁸ Oblander, *Sufism in an Age of Transition*; Yılmaz, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'.

savunmak ve yalnız dış biçimleri taklit eden sahte sûflerden ayırmak istediğini açıkça belirtir. Böylece kitap, grup sınırını doktrin ve davranış üzerinden çizer: kim ‘gerçek sûfi’dir, kim yalnız kıyafet veya merasim taklitçisidir? Bu normatif sınır, tarikat aidiyetinin yalnız kişisel sevgi değil öğrenilebilir ve denetlenebilir bir davranış dili kazanmasına hizmet eder.¹⁰⁴⁹

25.26. Altmış Üç Bölüm ve Ribât Âdâbı: Kurumun İşletme El Kitabı.

‘Avârif’in altmış üç bölümlük düzeni, erken sûfi literatürde dağınık bulunan birçok konuyu sistemli bir çerçeveye taşır. Özellikle ribât hayatını; şeyh, mürid, hizmet, misafir, yemek, uyku, seyahat, ibadet ve topluluk içi davranış gibi gündelik alanlarla birlikte ele alması kurumsallaşma bakımından belirleyicidir. Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr çevresinde daha önce tekke kuralları bulunmakla birlikte, bu ilkelerin geniş bir el kitabı içinde sistematik biçimde açıklanması Sühreverdî geleneğin taşınabilirliğini artırdı. Bir ribât başka şehirde açıldığında yalnız şeyhin şahsını değil, kitapla kodlanmış bir yaşam düzenini de taşıyabiliyordu. Ancak ideal metin ile fiilî uygulama her coğrafyada ayrıca sınanacaktır.¹⁰⁵⁰

25.27. Şeriat–Tasavvuf Bütünlüğü: Ulema ile Meşruiyet Pazarlığı.

Sühreverdî öğretinin belirgin yönlerinden biri sûfi pratiğini Kur’an, hadis, fıkıh ve Sünnî inanç çerçevesi içinde gerekçelendirmesidir. Bu, yalnız teolojik tercih değil kurumsal strateji de üretir. Şeyhin fakih ve muhaddis kimliği, ribâtı şehir ulemasının bütünüyle dışındaki alternatif bir alan olmaktan çıkarır; eserlerdeki naslar ise tarikat âdâbını daha geniş dinî meşruiyet diline bağlar. Bununla birlikte ‘Sünnî ortodoksi’ ifadesi her tarihsel tartışmayı çözen sabit etiket gibi kullanılmayacak. Sühreverdî metinlerin hangi uygulamaları meşrulaştırmak, hangi rakip sûfi tiplerini dışlamak istediği ayrıca gösterilecektir.¹⁰⁵¹

25.28. Sûfi, Melâmetî ve Kalenderî Ayrırımları: İç Sınır Çizmenin Kurumsal Gücü.

‘Avârif’in sûfler, Melâmetîler, Kalenderîler ve sûflere özenen gruplar arasında yaptığı ayrırımlar, cemaatin yalnız dışarıya karşı değil tasavvuf alanının içinde de sınır çizdiğini gösterir. Şehâbeddin belirli zühd ve terk

¹⁰⁴⁹ Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî, ‘Avârifü'l-ma'ârif; Süleyman Uludağ, ‘Avârifü'l-Maârif’, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 19 Ağustos 2026; Qamar-ul Huda, *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Subrawardi Sufis* (London/New York: RoutledgeCurzon, 2003).

¹⁰⁵⁰ Uludağ, ‘Avârifü'l-Maârif’; ‘Avârifü'l-ma'ârif, ribât ve âdâb bölümleri; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

¹⁰⁵¹ Huda, *Striving for Divine Union*; Uludağ, ‘Avârifü'l-Maârif’; Alexander Knysb, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017), tarikatların normatif Sünnî çerçeveyle ilişkisi.

biçimlerini takdir ederken, sosyal normları bütünüyle terk eden veya yalnız görünüşü taklit eden tavırları eleştirir. Bu sınıflandırma daha sonraki sûfî yazarlar üzerinde güçlü etki bırakmıştır. Ancak metindeki tipolojiler gerçek dünyadaki bütün kişilerin keskin kategorilere ayrıldığı anlamına gelmez; aynı birey birden fazla çevreyle temas edebilir. Burada ‘Avârif, XII-XIII. yüzyıl sûfî alanında kimlik rekabetini gösteren normatif bir belge olarak kullanılacaktır.’¹⁰⁵²

25.29. Zikir, Semâ ve Âdâb: Ritüelin Kitapla Standardizasyonu.

Sühreverdî geleneğin ritüel repertuarı zikir, dua, Kur’an tilaveti, sohbet, murakabe ve kontrollü semâ tartışmalarını içerir. ‘Avârif, bu pratiklerin yalnız ‘ne yapılacağına’ değil kim tarafından, hangi niyet ve edep çerçevesinde icra edilmesi gerektiğine de yoğunlaşır. Bu yaklaşım, ritüeli karizmatik taşkınlıktan çıkarıp eğitimin denetlenebilir parçası haline getirir. Bununla beraber farklı Sühreverdî kollarının sonraki yüzyıllarda aynı zikir ve semâ biçimini koruduğu varsayılmayacak; yerel müzik, dil ve tekke kültürleri pratikleri dönüştürmüştür. Ana tarikat kimliği, tek bir ritüel koreografisinden çok ortak şeyh, metin ve silsile repertuarıyla sürmüştür.’¹⁰⁵³

25.30. Fakr ve Servet: Yoksulluk İdeali ile Kurumsal Kaynağı Ayırmak.

Sühreverdî geleneğinde fakr güçlü bir manevî değerdir; fakat özellikle Güney Asya kollarında zengin vakıf, hediye, tüccar desteği ve mülk birikimi görülebilir. Bu görünür çelişki, ‘fakr’ı yalnız maddî yoksulluk olarak okumaktan kaynaklanır. Şeyh ve mürid servete bağımlılığı eleştirebilirken ribâtın yiyecek, misafirlik, kitap, bina ve seyahat için sürekli kaynağa ihtiyacı vardır. Bahâeddin Zekeriyâ’nın Mülтан hankahının geniş ekonomik imkânları bu kurumsal mantığın belirgin örneğidir. Bu bölümde kişisel zahidlik, kurumsal servet ve şeyh ailesinin özel mülkiyeti birbirinden ayrılacak; kaynakların servet eleştirileri de rakip tarikat söylemleriyle birlikte okunacaktır.’¹⁰⁵⁴

25.31. Hırka, İcâzet ve Külâh: Yetkinin Görünür İşaretleri.

Sühreverdî’nin genişlemesinde hırka ve icâzet, kişisel manevî yakınlığı

¹⁰⁵² Uludağ, ‘Avârifü’l-Maârif’, VI-IX. bölümler; Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

¹⁰⁵³ Sühreverdî, ‘Avârifü’l-ma’ârif; Huda, *Striving for Divine Union*; Kasbshaf Ghani, *Sufi Rituals and Practices* (Oxford: Oxford University Press, 2024), Sühreverdî ve Çiçti pratiklerinin karşılaştırmalı bağlamı.

¹⁰⁵⁴ Öngören, ‘Sühreverdîyye’, Mülтан hankahı ve tüccar müridler; Huda, *Striving for Divine Union*; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*.

taşınabilir yetkiye dönüştüren araçlardır. Şeyhin bir müride hırka giydirmesi her zaman bağımsız şube kurma yetkisi anlamına gelmez; fakat belirli icâzet ve görevlendirmeler yeni bölgelerde öğretim ve intisap toplama hakkı verebilir. Şehâbeddin'in Şîraz'a giden temsilcilere belirli kişilere giydirilmek üzere külâhlar vermesi, sembolik eşyanın idarî talimatla birleştiği dikkat çekici bir örnektir. Böylece kıyafet yalnız kimlik göstergesi değil, kimden kime yetki aktarıldığını görünür kılan belge-benzeri bir nesneye dönüşür.¹⁰⁵⁵

25.32. Şîraz'a Gönderilen Külâhlar: Planlı Yayılımın Nadir Somut Kanıtı. Şehâbeddin Ömer'in Necîbüddin Ali b. Büzgaş ve Şemseddin Sâfî'yi Şîraz'a gönderirken her birine yirmişişer külâh verip isimleri belirlenmiş kişilere giydirmelerini istemesi, erken tarikat ağında planlama derecesini gösteren nadir somut kayıtlardandır. Burada şeyh yalnız 'git ve irşad et' dememekte, belirli alıcıları ve sembolik intisap nesnelerini önceden tayin etmektedir. Bu durum modern üyelik listesiyle eşitlenemez; fakat merkezdeki şeyhin uzak şehirdeki intisap sürecini kısmen koordine ettiğini gösterir. Sühreverdiyye'nin C4 sınıfına yerleştirilmesinde bu tür temsil ve dağıtım mekanizmaları güçlü kanıt sayılacaktır.¹⁰⁵⁶

25.33. Silsilenin İki Yolu: Ahmed el-Gazzâlî ve Kādî Vecîhüddin Hatları. Sühreverdî kaynaklarında silsilenin Ebü'n-Necîb üzerinden Cüneyd-i Bağdâdî'ye iki farklı yolla ulaştırıldığı görülür: bir hat Ahmed el-Gazzâlî, diğeri Kādî Vecîhüddin Ömer çevresinden geçer. Cüneyd'den sonra Serî es-Sakatî ve Ma'rûf-i Kerhî üzerinden daha eski otoritelere bağlanan farklı versiyonlar vardır. Bu çoğulluk, tek ve değişmez 'resmî silsile'nin baştan beri hazır olmadığına işaret eder. Tarikat olgunlaştıkça farklı gerçek temaslar ve sembolik nispetler ortak pîr hafızasında birleştirildi. Ana envanterde silsile tek çizgi şeklinde değil, tarihsel kanıt derecesi belirtilmiş dallanmış ağ olarak tutulacaktır.¹⁰⁵⁷

25.34. Silsile Eleştirisi: Tarihsel Temas, Hırka ve Ruhanî Nispet Aynı Şey Değildir. Tarikat şecerelelerinde aynı zincir içinde geçen isimler arasında bağ türleri farklı olabilir: yüz yüze uzun eğitim, kısa sohbet, hırka giyme, icâzet,

¹⁰⁵⁵ Öngören, 'Sühreverdiyye', Necîbüddin Ali b. Büzgaş ve yirmişişer külâh kaydı; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

¹⁰⁵⁶ Öngören, 'Sühreverdiyye', Şîraz görevlendirmesi ve külâh dağıtımı; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

¹⁰⁵⁷ Öngören, 'Sühreverdiyye', silsilenin iki yolu; Trimingham, *The Sufi Orders in Islam, silsile kurumunun gelişimi*.

menkıbevî görüşme veya yalnız ruhanî nispet. Bu ilişkileri tek ‘müridlik’ kategorisinde toplamak tarihsel yapıyı düzleştirir. Sühreverdiyye gibi erken tarikatlarda bir kişinin birden fazla şeyhten hırka veya icâzet alması da mümkündür. Bu nedenle her silsile halkasında kronoloji, coğrafya ve kaynak yakınlığı mümkün olduğunca kontrol edilecek; uyuşmayan veya yalnız muahhar kaynakta görülen bağlar ‘silsile hafızası’ olarak ayrıca işaretlenecektir.¹⁰⁵⁸

25.35. Oğul ve Torun: Bağdat Merkezinde Aile Halefiyeti. Şehâbeddin Ömer’in vefatından sonra Me’mûniyye dergâhındaki faaliyetlerin oğlu Ebû Ca’fer İmâdüddin Muhammed, ardından torunu Cemâleddin Abdurrahman tarafından sürdürülmesi, aile halefiyetinin Sühreverdiyye’de de güçlü bir süreklilik aracı olduğunu gösterir. Oğulun hadis öğrenimi ve diplomatik seyahatleri, babasının yalnız tekke postunu değil ilmî ve kamusal rol repertuvarını da devraldığını düşündürür. Bununla birlikte tarikatın bütün kolları bu aile merkezine idarî olarak bağlı kalmadı; İran ve Hindistan’daki halifeler kendi bölgesel merkezlerini oluşturdu. Bu nedenle Bağdat aile halefiyeti ‘hanedanlaşmış dünya merkezi’ değil, çok merkezli ağ içindeki önemli bir çekirdek olarak sınıflandırılacaktır.¹⁰⁵⁹

25.36. Büzgaşıyye: Halifenin Bölgesel Kola Dönüşmesi. Necîbüddin Ali b. Büzgaş’ın Şîraz’da tekke kurması ve çevresinde oluşan Büzgaşıyye/Necîbiyye hattı, merkezden gönderilmiş bir halifenin zamanla kalıcı bölgesel kola dönüşmesinin açık örneğidir. Bu kol oğul, torun ve başka halifeler üzerinden birden fazla silsile üretmiş; daha sonraki Zeyniyye ve başka kollarla irtibatlandırılmıştır. ‘Kol’ kavramı burada modern şube değildir: yerel şeyh ailesi, kendi icâzet ağı, bölgesel himaye ve metin öğretimiyle kısmen özerk bir merkez yaratır. Sühreverdiyye’nin yayılma başarısı, tam da bu kontrollü özerklik ile ortak nispet arasındaki dengeden doğmuştur.¹⁰⁶⁰

25.37. İran Şehirleri ve Yerel Yöneticiler: Tarikatın Kentli Ağ Mantığı. Şîraz, İsfahan, Kirman, Kâşân ve Sâve gibi şehirlerde Sühreverdî tekke ve

¹⁰⁵⁸ Oblander, *Sufism in an Age of Transition*; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*; çalışma yöntemi için bu eserin Bölüm 4 ve Bölüm 22’indeki silsile eleştirisi.

¹⁰⁵⁹ Yılmaz, ‘Sühreverdî, Şehâbeddin’; Öngören, ‘Sühreverdiyye’; İbnü’l-Fuvâtî’ye atfedilen Bağdat halefiyet kayıtları.

¹⁰⁶⁰ Öngören, ‘Sühreverdiyye’; Büzgaşıyye/Necîbiyye; Reşat Öngören, *Tarichte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003)*.

silsilelerinin görülmesi, tarikatın İran’da tek bir pîr türbesinden değil şehirli şeyh çevrelerinden yayıldığını gösterir. Necîbüddin Ali’nin Şîraz Atabegi Ebû Bekir’le iyi ilişkileri ve Moğol emîrleri dahil yöneticiler tarafından ziyaret edilmesi, yerel tarikat merkezlerinin siyasî meşruiyet alanına girdiğini gösterir. Bu yakınlık her zaman bağımlılık üretmedi; kimi şeyhler devlet desteğiyle vakıf ve mekân elde ederken ilmî itibarı sayesinde yöneticilere nasihat ve aracılık yapabildi. İran Sühreverdiyyesi böylece Bağdat modelini kopyalamak yerine yerel hanedan ve şehir kurumlarıyla yeniden eklemledi.¹⁰⁶¹

25.38. Ebheriyye ve Kübreviyye Bağlantıları: ‘Kol’ Soy Ağacını İhtiyatla Kurmak. Ebü’n-Necîb’in halifeleri arasında Kutbüddin el-Ebherî, Ammâr Yâsir el-Bitlisî ve İsmâil Kasrî gibi isimlerin sayılması, Sühreverdî çevresinin daha sonra Ebheriyye ve Kübreviyye gibi bağımsız tarikatlaşma çizgileriyle temasını gösterir. Fakat buradan ‘Kübreviyye Sühreverdiyye’nin şubesidir’ diye mekanik bir örgüt şeması çıkarmak doğru değildir. Erken dönemde çoklu hoca ve hırka ilişkileri, sonraki bağımsız tarikatların ortak atalara bağlanmasına imkân vermiştir. Bölüm 26’da Kübreviyye işlenirken gerçek hoca-talebe temasları korunacak, fakat muahhar silsile akrabalığı idarî bağlılık olarak yorumlanmayacaktır.¹⁰⁶²

25.39. Hindistan’a Giriş: Tek Bir Halifenin Değil Çoklu Temsilcilerin Ağı. Sühreverdiyye Güney Asya’ya tek bir ‘misyoner’ üzerinden girmedi. Hamîdüddin Nâgevrî ve Nûreddin Mübârek Gaznevî Delhi çevresinde, Celâleddin Tebrîzî Bengal’de, Bahâeddin Zekeriyyâ Mültân’da faaliyet gösterdi; kaynaklar Sind’e daha erken gönderilen Şeyh Nûh’tan da söz eder. Bu çoklu giriş, tarikatın farklı siyasî ve kültürel ortamlara aynı anda yerleşebilmesini sağladı. Her temsilci aynı ilişki modelini benimsemedi: bazıları saray görevine yakınlığı, bazıları başka tarikatlardan da hilâfet aldı, bazıları yeni bölgelerde bağımsız hankah oluşturdu. ‘Hindistan Sühreverdiyyesi’ bu nedenle tek merkezli şube değil birbirine bağlı bölgesel düğümler kümesidir.¹⁰⁶³

¹⁰⁶¹ Öngören, ‘Sühreverdiyye’, Şîraz ve İran şehirleri; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

¹⁰⁶² Öngören, ‘Sühreverdiyye’, Ebü’n-Necîb’in halifeleri ve Ebheriyye/Kübreviyye bağlantıları; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*.

¹⁰⁶³ Öngören, ‘Sühreverdiyye’, Hindistan’daki ilk halifeler; Huda, *Striving for Divine Union*; Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760* (Berkeley: University of California Press, 1993).

25.40. Bahâeddin Zekerîyyâ ve Mûltan: Kalıcı Güney Asya Merkezinin Doğuşu. Bahâeddin Zekerîyyâ'nın Mûltan'daki faaliyeti Sühreverdiyye'nin Güney Asya'da kalıcı kurumsallaşmasının en güçlü örneğidir. Bağdat'ta Şehâbeddin Ömer'le ilişkisi ve hırka/icâzet bağı, Mûltan'daki hankahın merkezi nispetini sağlar; ancak yerel başarı Sind-Pencap ticaret yolları, tüccar müridler, şehir elitleri ve sultanlık siyasetiyle açıklanmalıdır. Mûltan kısa sürede yalnız ibadet yeri değil misafirlik, eğitim, ekonomik kaynak ve aracılık merkezi haline geldi. Bahâiyye kolunun oluşmasıyla şeyhin ailesi ve halifeleri bölgesel sürekliliği taşıdı. Bu vaka, halife gönderiminin yerel sosyal sermayeyle birleştiğinde gerçek bölgesel merkeze dönüşebildiğini gösterir.¹⁰⁶⁴

25.41. Tüccar Müridler ve Hankah Ekonomisi: Servet Bir Ağ Kaynağına Dönüşür. Mûltan Sühreverdiyyesinin dikkat çekici özelliklerinden biri tüccar kesiminden müridlerin ve yüksek maddî imkânların görünürlüğüdür. Hankahın iâşesi, misafir ağırlaması, eğitim, seyahat ve yoksullara yardım gibi işlevler düzenli kaynağa ihtiyaç duyuyordu. Bu ekonomik güç şeyhin siyasî ve toplumsal aracılık kapasitesini de büyüttü. Bununla birlikte kurum gelirleri ile şeyhin kişisel serveti arasındaki sınır her zaman berrak değildir; sonraki dönemlerde hankah gelirlerinin aile veya şeyh tarafından kullanımı tartışma konusu olmuştur. Bu nedenle 'zengin Sühreverdilik' şeklinde ahlâkî hüküm yerine gelir kaynağı, mülkiyet biçimi, hizmet harcamaları ve denetim ayrı başlıklarda incelenecektir.¹⁰⁶⁵

25.42. İltutmuş ve Mûltan: Dinî Otorite ile Fetih Siyasetinin Kesişmesi. Bahâeddin Zekerîyyâ'nın Delhi Sultanı İltutmuş'un Sind ve Mûltan siyasetini desteklediği, şehir ele geçirildikten sonra konumunun güçlendiği ve şeyhülislâmlık makamına getirildiği aktarılır. Bu, Güney Asya Sühreverdiyyesinin devletle yakın ilişki kurabilen kolunu gösterir. Şeyhin desteği sultana yerel dinî meşruiyet ve bilgi ağı sağlarken, sultanlık himayesi hankahın kurumsal kaynaklarını artırdı. Ancak bu model Çiştîyye veya diğer sûfî çevrelere genellenmeyeceği gibi bütün Sühververdî şeyhler için de zorunlu değildi. Tarikat

¹⁰⁶⁴Hamid Algar, 'Bahâeddin Zekerîyyâ', TDV İslâm Ansiklopedisi; Öngören, 'Sühreverdiyye'; Huda, *Striving for Divine Union*.

¹⁰⁶⁵Öngören, 'Sühreverdiyye', Bahâeddin Zekerîyyâ'nın tüccar müridleri ve Mûltan hankabı; Huda, *Striving for Divine Union*.

içinde sarayla yakınlık, mesafe ve görev reddi gibi farklı stratejiler aynı dönemde bulunabiliyordu.¹⁰⁶⁶

25.43. Celâleddin Tebrîzî ve Bengal: Saraydan Çevre Bölgeye Yeniden Yerleşme. Celâleddin Tebrîzî'nin Bahâeddin Zekerîyyâ ile Hindistan'a yönelmesi, Delhi'de İltutmış tarafından kabul edilmesi, ardından rakiplerinin ithamları üzerine Bengal'e geçmesi; tarikat yayılımının düz ve merkezden yönetilen bir süreç olmadığını gösterir. Siyasî ve dinî rekabet bir şeyhi merkez şehirden uzaklaştırabilir, fakat bu sürüklenme yeni coğrafyada güçlü bir hankahın doğmasına yol açabilir. Bengal'de ona nispet edilen İslâmlaşma anlatıları hagiografik büyütme ihtimali taşıdığından sayısal dönüşüm verisi olarak kullanılmayacaktır. Buna karşılık Tebrîzî çevresinin Bengal'de kalıcı sûfî hafıza ve kurum üretmesi tarihsel önemini korur.¹⁰⁶⁷

25.44. Delhi: Nûreddin Mübârek, Hamîdüddin Nâgevrî ve Çift Aidiyetler. Delhi çevresindeki ilk Sühreverdîler tek tip değildir. Nûreddin Mübârek Gaznevî'nin İltutmış tarafından şeyhülislâmlığa getirilmesi güçlü devlet eklemlenmesini gösterirken, Hamîdüddin Nâgevrî'nin Çiştîyye'den de hilâfet aldığı nakli tarikat sınırlarının geçirgenliğini gösterir. Bir şeyhin iki manevî nispet taşıması, modern kurum üyeliği mantığıyla 'çifte üyelik sorunu' değildir. Erken tarikat alanında hırka, sohbet ve icâzet bağları üst üste binebilir. Bu nedenle Delhi'de Sühreverdî-Çiştî ilişkileri yalnız rekabet olarak değil personel, ritüel ve ilmî dolaşımın da bulunduğu bir ağ olarak incelenecektir.¹⁰⁶⁸

25.45. Bahâiyye ve Buhâriyye: Güney Asya'da Aile, Şehir ve Silsile Kolları. Bahâeddin Zekerîyyâ'nın oğlu Sadreddin Muhammed Ârif ve torunu Rûkn-i Âlem üzerinden devam eden Bahâiyye, Mûltan'ı uzun süre güçlü merkez yaptı. Uç şehrinde Celâl Sûrh adıyla bilinen Celâleddin Hüseyin el-Buhârî çevresinde oluşan Buhâriyye ise farklı bir bölgesel hat meydana getirdi. Bu kolların oluşumunda yalnız manevî icâzet değil aile devamlılığı, türbe ziyareti, yerel vakıf ve şehir siyaseti etkiliydi. Sonraki yüzyıllarda ad benzerliği taşıyan Celâliyye veya

¹⁰⁶⁶ Öngören, 'Sühreverdiyye', Bahâeddin Zekerîyyâ-İltutmış ilişkisi; K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 1961).

¹⁰⁶⁷ Öngören, 'Sühreverdiyye', Celâleddin Tebrîzî; Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier*.

¹⁰⁶⁸ Öngören, 'Sühreverdiyye', Hamîdüddin Nâgevrî ve Nûreddin Mübârek; Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India*.

başka hareketlerin kökenini doğrudan Buhâriyye'ye bağlayan rivayetler ayrıca eleştirel süzgeçten geçirilecektir. Tarikat soy ağacı isim benzerliğine değil belgelenebilir silsile ve kurum sürekliliğine dayanmalıdır.¹⁰⁶⁹

25.46. Devlet Tayinli Şeyhlik ve Mültan'ın Gerilemesi: Kurumsallaşmanın Ters Yüzü. Mültan'da daha sonraki bir safhada devletin doğrudan şeyh tayin etmesi, tarikat tarihinde kritik bir sınır oluşturdu. Kaynakların Şeyh Hûd hakkındaki gelirleri kötüye kullanma şikâyeti, müsadere ve idam anlatısı; hankahın siyasî denetime girmesiyle şeyh otoritesinin nasıl kırılabileceğini gösterir. Olayın ayrıntıları kaynak eleştirisi gerektirse de yapısal sonuç açıktır: devlet desteği kurumu büyütebildiği gibi, atama ve mali denetim üzerinden özerkliği azaltabilir. Mültan Sühreverdiyyesinin etkisinin daha sonra Uç, Gucerât, Delhi ve başka merkezlere kayması, tarikat ağlarının bir merkezin çöküşünden sonra coğrafi olarak yeniden örgütlenebildiğini gösterir.¹⁰⁷⁰

25.47. Kâdiriyye–Rifâiyye–Sühreverdiyye: Üç Erken Tarikatlaşma Morfolojisi. Üç tarikat yaklaşık aynı tarihsel eşiğin ürünüdür; fakat kuruluş morfolojileri aynı değildir. Kâdiriyye Bağdat'ta Geylânî'nin medrese-ribât-vaaz çekirdeğinden, Rifâiyye Batâih'te devralınmış şeyh/tekke ağının Ahmed er-Rifâî etrafında merkezileşmesinden, Sühreverdiyye ise Ebü'n-Necîb'in ribât-medrese ve yazılı âdâb mirasının Şehâbeddin Ömer döneminde çoklu tekke, şeyhü's-şüyûh, diplomasi ve planlı halife gönderimiyle genişlemesinden doğdu. Bu karşılaştırma 'ilk tarikat' arayışının neden yetersiz olduğunu gösterir: kurumsallaşma aynı anda farklı coğrafyalarda farklı araç bileşimleriyle gerçekleşmiştir.¹⁰⁷¹

Boyut	Kâdiriyye	Rifâiyye	Sühreverdiyye
Kurucu çekirdek	Bağdat medrese-ribât-vaaz	Batâih'te devralınmış şeyh/tekke ağı	Ebü'n-Necîb ribât-medrese + Şehâbeddin'in kurumsal genişlemesi
Ana mekân modeli	Pîr medrese/ribâtı	Ümmüabide pîr merkezi	Çoklu Bağdat ribâtları ve şeyhü's-şüyûh koordinasyonu
Yazılı âdâb	Orta; vaaz ve menâkıb	Erken nasihat/âdâb +	Çok yüksek; Âdâbü'l-mürîdîn

¹⁰⁶⁹ Öngören, 'Sühreverdiyye', *Bahâiyye ve Bubâriyye*; 'Bubâriyye', TDV İslâm Ansiklopedisi.

¹⁰⁷⁰ Öngören, 'Sühreverdiyye', *Mültan'da devlet tayinli şeyhlik ve Şeyh Hûd vakası*; Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India*.

¹⁰⁷¹ Bölüm 23-24 bulguları; Öngören, 'Sühreverdiyye'; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

Boyut	Kādîriyye	Rifâiyye	Sühreverdiyye
	güçlü	muahhar ritüel kodlama	ve ‘Avârif
Erken devlet ilişkisi	İlmî temas ve aile görevleri	Yerel tahkikat + himaye	Halife himayesi, resmî şeyhlik, fütüvvet ve diplomasi
Yayılma aracı	Oğullar, halifeler, soy ve pîr nispeti	Aile-halife ağı ve ritüel görünürlük	Planlı halife gönderimi, hırka/külâh, metin ve ribât
Coğrafi erken sıçrama	Irak-Suriye/Yemen	Irak-Suriye-Mısır-Anadolu	Irak-İran-Anadolu teması ve Güney Asya
Genel morfoloji	Federatif pîr ailesi	Erken merkez, sonra çoklu kollar	Yazılı ve idarî standardı yüksek, çok merkezli temsil ağı

25.48. Kadınlar ve Hane: Kaynak Sessizliği Kurumsal Yokluk Değildir.

Erken Sühreverdi kaynakları erkek şeyh, fakih, halife ve saray aktörlerini ayrıntılı biçimde görünür kılar; kadın müridlerin gündelik ribât ve aile hayatındaki rolleri ise çok daha seyrek. Bu sessizlik, kadınların tarikat çevresinde bulunmadığını göstermez. Şeyh ailelerinin evlilik, miras, hane, türbe hizmeti ve ziyaret ağları kadınlar olmadan açıklanamaz; fakat doğrudan kanıt bulunmayan görevler varsayım ile doldurulmayacaktır. Güney Asya’daki büyük şeyh aileleri incelenirken soyun yalnız erkek çizgisi değil evlilik ittifakları ve hane ekonomisi de hesaba katılacak. Kadınların az görünürlüğü ayrıca kaynak üretiminin erkek ulema ve menâkıbnâme diliyle sınırlı olmasının sonucu olarak kaydedilecektir.¹⁰⁷²

25.49. Ekonomi ve Ana Envanter: Vakıf, Ribât, Hediye, Tüccar ve Aile Kaynakları. Sühreverdiyye’nin uzun ömrü yalnız manevî öğretinin çekiciliğiyle açıklanamaz. Bağdat ribâtlarının vakıf ve halife himayesi, İran’daki yerel atabeg ilişkileri, Mülta’n da tüccar müridlerin katkıları, şehir hankahlarının bağış ve ziyaret gelirleri, şeyh ailelerinin mülk ve prestiji birlikte kurumsal devamlılık üretti. Ana envanterde bu nedenle ‘Sühreverdiyye’ tek satır olmayacaktır: Ebü’n-Necîb Bağdat çekirdeği; Şehâbeddin Ömer/Me’mûniyye merkezi; Büzgaşıyye; Bahâiyye-Mülta’n; Buhâriyye-Uç; Bengal Tebrîzî çevresi; Zeyniyye’ye bağlanan İran hattı ve diğer bölgesel kollar ayrı alt kayıtlarla tutulacaktır. Her kayıt için ekonomi, aile, devlet ilişkisi ve silsile ayrıca kodlanacaktır.¹⁰⁷³

¹⁰⁷² Huda, *Striving for Divine Union*; çalışma yöntemi için Bölüm 21’deki kadınlar ve kaynak sessizliği tartışması; Sühreverdi biyografi ve silsile kaynaklarının erkek merkezli niteliği.

¹⁰⁷³ Öngören, ‘Sühreverdiyye’; Huda, *Striving for Divine Union*; Green, *Sufism: A Global History* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012).

25.50. Sühreverdiyye–Devlet İlişkisi Dosyası: Himaye, Görev, Arabuluculuk ve Denetim. Sühreverdiyye, devletle ilişkisinin tek bir D koduna sığmadığı en açık tarikat örneklerinden biridir. Ebü’n-Necîb hem halifeye nasihat etmiş hem siyasî gerilimde hapsedilmiş; Şehâbeddin Ömer halife himayesi altında şeyhü’ş-şüyûh ve diplomat olmuş; İran halifeleri yerel atabeg ve Moğol emirleriyle yakınlık kurmuş; Mültan şeyhleri sultanlık siyasetine katılmış; daha sonraki bir aşamada devletin şeyh tayini ve müsadere kurumsal özerkliği zedelemiştir. Dolayısıyla ‘Sühreverdiyye devlete yakındı’ cümlesi ancak dönem ve aktör belirtilirse anlamlıdır. Aşağıdaki dosya ilişki biçimlerini tarihsel katmanlara ayırır.¹⁰⁷⁴

Dönem / Coğrafya	Aktör / kurum	İlişki biçimi	Kod	Cemaatleşme sonucu
529/1135 Bağdat	Ebü’n-Necîb – Râşid-Billâh	Biat merasimi ve nasihat	D2-D3	Şeyh kamusal meşruiyet alanına girer
545-548/1150-53 Bağdat	Nizâmiye – Ebü’n-Necîb – halife/sultan rekabeti	Başmüderislik, görev kaybı, tutuklama	D3→D5	Devlet eklemlenmesi siyasî riski artırabilir
Nâsır-Lidînillâh dönemi	Şehâbeddin Ömer – Abbâsî merkezi	Tekke himayesi, şeyhü’ş-şüyûh, fütüvvet	D2-D3	Karizma kurumsal ve yarı-resmî otoriteye dönüşür
1217-1221	Abbâsî elçilikleri	Hârizmşâh, Eyyûbî ve Selçuklu saraylarına diplomasi	D3 / P1-P2	Tarikat şeyhi devletlerarası aracı olur
XIII. yy. Şiraz	Büzgaşıyye – Atabegler/Moğol emirleri	Himaye, ziyaret, yerel nüfuz	D2-D3	Halife bölgesel şehir elitine dönüşür
XIII. yy. Mültan-Delhi	Bahâeddin Zekerîyyâ – İltutmuş	Siyasî destek, şeyhülislâmlık, kaynak	D2-D3 / P2	Hankah ve sultanlık karşılıklı meşruiyet üretir
Muahhar Mültan	Devlet tayinli şeyhlik	Atama, mali denetim, müsadere ve idam	D4-D5	Devlet kontrolü merkez özerkliğini kırar

25.51. Sühreverdiyye’nin 20 Boyutlu Cemaatleşme Matrisi. Bölüm 2’de kurulan yirmi boyutlu matris Sühreverdiyye’ye uygulandığında, yüksek yazılı standardizasyon ile çok merkezli coğrafi esnekliğin aynı tarikat içinde birleştiği görülür. Ortak pîr ve ‘Avârîf hafızası güçlü olsa da bölgesel kolların devlet ilişkisi, ekonomik yapısı ve ritüel repertuarı aynı değildir. Tarikatın ayırt edici yanı mutlak merkezîleşme değil; metin, icâzet, hırka, ribât ve tanınmış halifelik

¹⁰⁷⁴ Öngören, ‘Sühreverdi, Ebü’n-Necîb’; Yılmaz, ‘Sühreverdi, Şehâbeddin’; Öngören, ‘Sühreverdiyye’; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

mekanizmalarıyla farklı şehirleri ortak nispet içinde tutabilmesidir. Matris bu morfolojiyi özetler; ahlâkî başarı veya başarısızlık puanı değildir.¹⁰⁷⁵

Boyut	Sühreverdîye — Değerlendirme
1. Aidiyet	Yüksek; pîr nispeti, hırka/icâzet, sohbet ve metin ortaklığı
2. Otorite	Karizmatik-ilmî şeyh + şeyhü’ş-şüyûh/halife katmanları
3. Üyelik	Mürîd, muhib, talebe, ribât sakini, halife ve yerel şeyh katmanları
4. Eğitim	Sohbet, fıkıh-hadis, riyâzet, zikir ve yazılı âdâb
5. Metin	Çok yüksek; Âdâbü’l-mürîdîn, ‘Avârif’ ve muahhar şerh/tercümeler
6. Mekân	Ribât, tekke/hankah, medrese, türbe; şehirli çoklu merkezler
7. Ekonomi	Vakıf, halife/sultan himayesi, hediye, tüccar mürid ve yerel mülk
8. Liderlik	Şeyh + yetkili halifeler; bazı merkezlerde aile halefiyeti
9. Halefiyet	Oğul/torun, halife ve bölgesel kolun birlikte bulunduğu karma model
10. Dayanışma	İşe, misafirlik, eğitim, aracılık ve koruma
11. Ritüel/Pratik	Zikir, sohbet, dua, tilâvet, semâ; âdâb üzerinden denetim
12. Teknik dil	Yüksek fakat Sünnî fıkıh-hadis diliyle kuvvetli eklemleme
13. Kapalılık	K0-K1; icâzetli yetki var, ezoterik dereceli sır sistemi yok
14. Siyasallaşma	Genelde P1; bazı diploması/aracılık ve Güney Asya vakalarında P2
15. Devlet ilişkisi	D2-D3 güçlü; dönemsel D4-D5 denetim/takibat da görülür
16. Şiddet	Kurumsal şiddet repertuarı yok
17. Coğrafi ağ	Çok yüksek; Irak, İran, Suriye, Anadolu, Orta Asya, Güney Asya
18. Kadın/aile	Kaynaklarda kadın görünürlüğü düşük; aile halefiyeti bazı merkezlerde yüksek
19. Bölünme/kollar	Yüksek; Büzgaşîyye, Bahâiyye, Buhârîyye, Zeyniyye bağlantıları vb.
20. Kurumsallaşma	Çok yüksek C4; yazılı âdâb, ribât, halife gönderimi ve devlet-temaslı temsil

25.52. Bölüm Sonucu: Sühreverdîye’nin On İki Kurumsal Dersi.

Sühreverdîye vakası cemaatleşme tarihi açısından on iki temel sonuç üretir: (1) tarikat kuruluşu iki kuşaklı bir kurumsallaşma süreci olabilir; (2) medrese ile ribât rakip olmak zorunda değildir; (3) yazılı âdâb yerel sohbeti taşınabilir kuruma dönüştürür; (4) şeyhü’ş-şüyûh makamı karizmayı koordinasyon yetkisine çevirebilir; (5) devlet himayesi kaynak yaratırken özerklik riski de üretir; (6) sûfî şeyh diplomat ve arabulucu olabilir; (7) fütüvvetle personel kesişimi kurumsal özdeşlik değildir; (8) hırka, külâh ve icâzet yetki aktarımını görünür kılar; (9) silsile tek çizgi değil çoklu bağ türlerinin hafızasıdır; (10) halife yerel sosyal

¹⁰⁷⁵ Bölüm 2 karşılaştırma matrisi; Öngören, ‘Sühreverdîye’; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*; Huda, *Striving for Divine Union*.

sermayeyle bölgesel pîre dönüşebilir; (11) ticaret, vakıf ve aile tarikat sürekliliğinin maddî omurgasını kurar; (12) bir merkezin zayıflaması tarikatın bütünüyle sona ermesi anlamına gelmez. Sıradaki Kübreviyye bölümü, bu modelin Horasan-Orta Asya ortamında nasıl farklılaştığını sınayacaktır.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁶ Bölüm 25'in sentezi; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*; Öngören, 'Sübreverdiyye'; Huda, *Striving for Divine Union*. Sonuçlar ahlâkî değerleme değil tarihsel cemaatleşme ve kurumsal morfoloji dersleridir.

KAYNAKÇA

- A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Oxford: Oxford University Press, 1955).
- A. J. Naji ve Y. N. Ali, "The Suqs of Basrah: Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24/3 (1981):.
- A. Necla Pekolcay – Abdullah Uçman, 'Eşrefoğlu Rûmî', TDV İslâm Ansiklopedisi.
- "Abbâsîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ebû Hanîfe'nin Mansûr'un kadılık teklifini reddetmesine ilişkin kayıt.
- Abd-al-Aziz Abd-Allah Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti (1729-1811)* (Rabat, 2001).
- Abdulhamit Birişik, "Katâde b. Diâme", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Abdullah Aydınli, "Amre bint Abdurrahman", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Abdullah Aydınli, "Ebû İdrîs el-Havlânî", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Abdullah Aydınli, "Ebû'd-Derdâ", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- "Abdullah b. Mes'ûd", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Abdullah b. Mübârek, ez-Zühed ve'r-rekâ'ik.
- Abdullah b. Mübârek, ez-Zühed ve'r-rekâ'ik, nşr. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998).
- "Abdullah b. Zübeyr", "Haccâc" ve "Mekke", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Abdullah Karahan, "YÛNUS b. UBEYD," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yunus-b-ubeyd>.
- Abdullah Kartal, "SEMÎN b. HAMZA," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/semnun-b-hamza>.
- "Abdurrahman b. Ganm", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî, *Kitâbü Ğâyeti't-tahrîr* (Kahire, 1315), 6-27. Soy iddiasının tarihsel ve sosyal işlevini ayırma standardı için bkz. Bölüm 5 ve Bölüm.
- Abdülhalik Bakır, "BASRA," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/basra>.

- Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî, *Sevâdü'l-‘ayneyn fî menâkıbî'l-ğavṣ Ebi'l-‘Alemeyn* (Kahire, 1301).
- Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye*.
- Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Fethü'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-raḥmânî*.
- Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Ġunye li-tâlibî tîrîkı'l-ḥaḳ*.
- Abdülkâdir-i Geylânî, *Fütûḥu'l-ğayb* (Abdürrezzâk derlemesi).
- “Abdülvâhid b. Zeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- ‘Abû Sa‘îd Abî'l-Khayr’, *Encyclopaedia Iranica*, özellikle sabit faaliyet merkezleri, yakın mürid çevresi, hankah kuralları ve bağlı merkezlere dair kısımlar.
- “Abû Ḥanîfa”, *Encyclopaedia Iranica*.
- Adam Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Adam Sabra, ‘Economies of Sufism’, 27-57. Erken menkıbelerde hediye kabul/red anlatıları vaka bazında kullanılacaktır.
- Ahmad Khan, *Heresy and the Formation of Medieval Islamic Orthodoxy: The Making of Sunnism, from the Eighth to the Eleventh Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023). Eser, “heresy/orthodoxy” kategorilerinin tarihsel ve söylemsel inşasını metodolojik mesele olarak ele alır.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*.
- Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî, *İrşâdü'l-müslimîn li-tîrîkati şeyḥi'l-müttakîn* (İstanbul, 1307).
- Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-mü'eyyed* (Dimaşk, ts.).
- Ahmed er-Rifâî, *el-Hikemü'r-Rifâ'iyye*.
- Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), Kûfe hukuk geleneğinin erken evreleri.
- Ahmet Akgündüz, “Eyyûb es-Sahtiyânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.
- Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).
- Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007). Erken zühd ile sonraki tasavvuf arasındaki süreklilikler, kurumsal özdeşlik iddiasından ayrı değerlendirilmelidir.
- Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, 3. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010).

- Ahmet Önköl, “Akabe Biatları”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akabe-biatlari> (18.08.2026).
- Ahmet Önköl, “Ca‘fer b. Ebû Tâlib”, TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Ahmet Önköl, “Ensar”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ensar> (18.08.2026).
- Ahmet Önköl, “Erkam b. Ebü'l-Erkam”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11, İstanbul: TDV.
- Ahmet Önköl, “Hazrec (Benî Hazrec)”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Ahmet Önköl, “Hicret”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hicret> (18.08.2026).
- Aila Santi, “Early Islamic Kûfa in Context: A Chronological Reinterpretation of the Palace, with a Note on the Development of the Monumental Language of the Early Muslim Élite”, *Annali, Sezione Orientale* 78 (2018):.
- Alain George, *The Umayyad Mosque of Damascus: Art, Faith and Empire in Early Islam* (London: Gingko, 2021).
- Alatas, ‘Şûfî Lineages and Families’, 374-384. Peygamber’e ulaşan silsilelerin topluluk meşruiyeti ile biyografik kaynak denetimi ayrı kategorilerde ele alınmıştır.
- Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History* (Albany: State University of New York Press, 1991). Sözlü tarihte hafızanın yalnız hata kaynağı değil anlam üretiminin parçası olduğuna ilişkin klasik yaklaşım.
- Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), tarikatların kurumsallaşmasına dair ilgili bölümler.
- Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000). Horasan’ın çok merkezli tasavvuf coğrafyasını tek ‘ekol’ yerine ağlar üzerinden okumak için bu iki sentez birlikte kullanılmıştır.
- Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017), tarikatların normatif Sünnî çerçeveyle ilişkisi.
- Alexandre Bennigsen, “The Qadiriyyah (Kunta Haji Tariqah) in North-East Caucasus: 1850-1987”, *Islamic Culture* 62/2-3 (1988).
- Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Brill, 2021), tarikat kurumlarının çoğul örgütlenme biçimleri.
- Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul).

- Alix Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order: Saints, Shrines and Politics in 21st-Century Iraq and Beyond* (Routledge, 2026), özellikle Geylânî türbesi ve transnasyonal ziyaret ağları.
- “Amel-i Ehl-i Medine”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- “Amr b. Ubeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002).
- Ana envanter alt kayıtları Bölüm 3'teki ‘birincil tür + ikincil nitelikler + dönem + devlet ilişkisi’ kuralına göre ayrıştırılmış.
- Ana envanter alt kayıtları bölüm 3'teki “birincil tür + ikincil nitelikler + dönem + devlet ilişkisi” kuralına göre ayrıştırılmıştır.
- Ana envanter alt kayıtları, tek bir “Basra okulu” varsayımını önlemek için kişi, mekân, dönem ve ağ düzeyinde ayrıştırılmıştır.
- Angelika Hartmann, an-Nâşir li-Dîn Allâh (1180–1225): Politik, Religion, Kultur in der spätem ‘Abbâsidenzeit (Berlin/New York: de Gruyter, 1975), fütüvvet ve halifelik bağlamı.
- Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton: Princeton University Press, 2009).
- Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975).
- Arezou Azad, ‘Female Mystics in Mediaeval Islam: The Quiet Legacy’, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 56/1 (2013):.
- Arin Salamah-Qudsi, ‘Between Words and Worlds: Masters’ Sayings in Early Sufi Literature’, *Religions* 15/8 (2024): 933, erken sûfî şeyh sözlerinin otorite ve aktarım işlevi üzerine.
- Arin Salamah-Qudsi, ‘Mother Images and Roles in Classical Sufism’ üzerine çalışmaları.
- Arin Salamah-Qudsi, ‘The Economics of Female Piety in Early Sufism’, *Religions* 12/9 (2021):.
- Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), erken dönem kadın râviler ve öğretim ağları bölümleri.
- “Atıyye b. Kays”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Avcı, “Kûfe”, 339-342. Kûfe ve Basra’nın ordugâh olarak kurulması, zamanla idarî, ekonomik, ilmî ve siyasî merkezler üretmiştir.
- ‘Avârifü’l-ma‘ârif, ribât ve âdâb bölümleri.

ayetin lafzı yalnız Suffe mensuplarını isimlendirmedği için bu bağlantı “tefsiri ilişkilendirme” olarak kaydedilmelidir.

aynı yazar, “Introduction to The Assassin Legends,” Institute of Ismaili Studies, <https://www.iis.ac.uk/scholarly-contributions/introduction-to-the-assassin-legends/>.

Ayşe Esra Şahyar, “Ubâde b. Sâmî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

Ayşe Esra Şahyar, “Ümmü’-d-Derdâ el-Vassâbiyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

Azamat, ‘Kâdiriyye’, ‘Silsile’ kısmı: Ma’rûf-i Kerhî’den sonra Ehl-i beyt imamları veya Dâvûd et-Tâî-Habîb el-Acemî-Hasan-ı Basrî üzerinden Hz. Ali’ye ulaşan iki hat. Silsile tenkidi standardı için bkz. Bölüm.

“Ahkâm”, hadis 7191. Yemâme’de kurrâ kayıplarının ardından Hz. Ömer’in teklifiyle Zeyd b. Sâbit’in Kur’an malzemesini bir araya getirmekle görevlendirildiği rivayet edilir.

Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 42 (İstanbul: TDV İSAM, 2012), “Tarih” bölümü.

Baktır, “Suffe”, 469-470. Ashâb-ı Suffe’de bağımsız halefiyet, ayrı maliye, sabit üyelik yemini veya özerk liderlik hiyerarşisi gösteren kanıt bulunmadığından yapı, kurucu Medine cemaatinden bağımsız bir “örgüt” olarak kodlanmayacaktır.

Basra’da zühd, hadis ve kelâm çevrelerinin çakışan insan ağırları için.

“Basriyyûn”, “Nahiv”, “İbn Ebû İshak” ve “Sîbeveyhi”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

“Bağdat”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Bedreddin ez-Zerkeşi, el-İcâbe li-îrâdi me’s-tedrekethu Âişe ‘ale’s-sahâbe, nşr. Saîd el-Afgânî (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1970).

Bekir Topaloğlu, ‘Fırka’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV İSAM, 1996).

Bekir Topaloğlu, “İrşad,” TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 22 (Ankara: TDV İSAM, 2020).

Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, nşr. Süheyl Zekkâr ve Riyâz Ziriklî, II (Beyrut: Dârü’l-fıkr, 1996).

Belâzürî, Fütûhu’l-büldân, Suriye cündleriyle ilgili bölümler.

Belâzürî, Fütûhu’l-büldân, Basra’nın kuruluşu ve Irak fetihleri bölümleri.

Beshara Doumani, Family Life in the Ottoman Mediterranean: A Social History (Cambridge: Cambridge University Press, 2017). Şer’iyye mahkemesi kayıtlarının yerel sosyal tarih için kullanımı eserin temel kaynaklarından biridir.

“Bilâl b. Sa’d”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

bk. Sofia Rehman, Gendering the Hâdîth Tradition: Recentring the Authority of Aisha, Mother of the Believers (Oxford: Oxford University Press, 2024), özellikle.

Bolat, ‘Şakîk-ı Belhî’: Şakîk’in Mâverâünnehir savaşlarına katılması ve Kûlân’da 194/810’da ölmesi kaydı. Bu veri, şahsî askerî katılmadan örgütsel siyasallaşma sonucu çıkarmamak için sınırlı kullanılmıştır.

Bosworth, ‘Rifâ’iyya’. Sonuçlar ahlâkî değerleme değil tarihsel cemaatleşme ve kurumsal morfoloji dersleridir.

Bruce Masters, The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), Osmanlı Bağdat’ında Geylânî türbesinin Sünnî kutsal coğrafyadaki yeri.

bu eserin Bölüm 4-5’teki ‘gerçek temas / muahhar nispet’ kaynak ilkesi.

Bu iç karşılaştırma, Bölüm 19’da incelenen Şakîk, Hâtim, Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Tûrâb, Bâyezîd, Yahyâ b. Muâz, Ebû Hafs, Hamdûn ve Ebû Osman verilerinin analitik özetidir.

bu nedenle “Suffe’de yetişen/ona bağlı kurrâ çevresi” ifadesi ihtiyatla kullanılmalıdır.

Bu tablo Bölüm 21’in ‘tarikat bir unsurun değil unsurlar paketinin kurumsallaşmasıdır’ sonucunun ayrıntılandırılmasıdır.

bu çalışma söz konusu ilişkiyi “sonraki anlamlandırma” katmanıyla birlikte ele almaktadır.

Bu çalışmanın Bölüm 2 ve Bölüm 3’te belirlenen sınıflandırma yöntemi gereğince Suffe, “Kurucu Cemaat İçinde Eğitim-Sosyal Destek Alt Topluluğu / Referans Vaka” olarak kaydedilmiştir.

Buehler, ‘The Indo-Pakistani Qadiriyya’, 339-360. Bölgesel alt kayıt ilkesi için bkz. Bölüm 5 — merkez/çevre farkı.

‘Buhârîyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Buhârî ve Müslim’de Hz. Âişe, Ümmü Seleme ve diğer ezvâc-ı tâhirâtın gelen rivayetler.

Buhârî, hadis 2047. Ebû Hüreyre’nin kendi konumunu “Suffe’nin yoksullarından biri” şeklinde anlatması, ilim aktarımının ekonomik fırsat maliyetiyle doğrudan ilişkisini görünür kılar.

Buhârî, hadis 602 ve 3581. Suffe ehlinin farklı evlere paylaştırılarak doyurulması, yardımın tek bir “merkezî bütçe” üzerinden değil, hane ve liderlik arasında dağıtılmış bir dayanışma mekanizmasıyla yürüdüğünü gösterir.

Buhârî, hadis 602, 2047 ve.

Buhârî, “Büyû”, hadis 2047. Ebû Hüreyre, muhacirlerin çarşıyla, ensarın mallarıyla meşgul olduğu sırada kendisinin Resûlullah’ın yanında bulunmasını ve çok rivayet aktarmasını Suffe’deki hayatıyla ilişkilendirir.

Buhârî, “Cenâiz”, hadi.

- Buhârî, “Fezâ’ilü’l-Î-Kur’ân”, hadis 4987. Hz. Osman devrindeki mushaf çoğaltımı bağlamında Şam ve Irak askerleri arasındaki kıraat farklılıklarına dair rivayet, taşra merkezlerinin artık kendi güçlü aktarım çevrelerini oluşturduğunu gösterir.
- Buhârî, “Menâkıb”, hadis 3581. Rivayet, yiyeceğin haneler arasında paylaşılması yoluyla Suffe ehlinin iâşesine cemaat çapında katılımı gösterir.
- Buhârî, “Mevâkıtü’ş-şalât”, 41, hadî.
- Buhârî, “Megâzî”, hadis 4240-4241. Hz. Ali’nin biatının zamanlaması ve gerekçeleri hakkındaki bu rivayet, Sakîfe sonrasındaki ittifakın bütün aktörlerde aynı anda oluşmadığını gösterir.
- Buhârî, “Rikâk”, hadis 6452. Ebû Hüreyre’nin açlığa ilişkin şahsî anlatısı, Suffe çevresindeki maddî kırlanlığın güçlü bir birinci şahıs hafıza örneğidir.
- Buhârî, “Zekât”, hadis 1399-1400. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında zekâtı namazdan ayıran gruplarla savaşımları konusunda geçen tartışma, Medine otoritesinin mali bağıllığı cemaat-siyaset bütünlüğünün parçası saydığını gösterir.
- Buhârî, “İhudûd”, hadis 6830. Hz. Ömer’e nispet edilen geriye dönük konuşma, Ebû Bekir’e biatin hızlı gerçekleştiğini ve gelecekte daha geniş istişare olmaksızın benzer bir biat yapılmaması gerektiğini kaydeder.
- Buhârî, “Şalât”, 58, hadis 440. Abdullah b. Ömer’in genç ve bekârken Mescid-i Nebevî’de uyuduğuna dair rivayet, mescidde kalmanın yalnız yoksullukla açıklanamayacağını gösteren önemli bir karşılaştırma malzemesidir.
- Butrus Abu-Manneh, ‘Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi’, Middle Eastern Studies 15/2 (1979).
- ‘Bâyezîd-i Bistâmî’, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bayezid-i-bistami>.
- Bölüm 16-20’de zühd, ribât ve ilk sûfî ağlarda şiddet/siyasallaşma ayrımı. P kodunun şiddet kodu olmadığı çalışma standardı Bölüm 3’te sabitlenmiştir.
- Bölüm 18 iç karşılaştırması için temel kaynaklar: Ma’rûf-i Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî, Muhâsibî, Ebû Saîd el-Harrâz, Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Bölüm 19-20’de Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Hafs el-Haddâd ve meslek nispetlerine dair kaynak tenkidî.
- Bölüm 20 — Melâmetilik. Karşılaştırma Karamustafa, Salamah-Qudsi, Sviri ve Malamud’un erken tasavvufun bölgesel/sosyal çeşitliliğini gösteren araştırmalarıyla birlikte yapılmıştır.

- Bölüm 3, K0-K4 kapalılık kodu. ‘Sosyal kamuflaj’ burada analitik terimdir, tarihi aktörlerin kendi örgüt adı değildir.
- Bünyamin Erul, “Zeyd b. Sâbit”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- C. E. Bosworth, ‘Khorasan vi. History in the Taherid and Samanid Periods’, *Encyclopaedia Iranica*: Tâhir b. Hüseyin’in 205/821’de Horasan valiliğine getirilmesi, Abdullah b. Tâhir döneminde idarî merkezin Nişâbur’a kayması ve Ya’küb b. Leys’in 259/873’te Nişâbur’u ele geçirmesi için.
- Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: SUNY Press, 1985).
- Casim Avcı, “Hilâfet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17 (İstanbul: TDV, 1998), 539-546. Hilâfet, peygamberliğin devamı değil, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslüman toplumun kamusal-siyasî idaresi bağlamında şekillenen kurumdur.
- “CA’FER el-HULDÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cafer-el-huldi>.
- Cemil Akpınar, “İcâzet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/icazet--egitim#1> , özellikle “Tarikat İcâzeti” bölümü.
- “CEM’,” “FENÂ,” “SEKR” maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Cengiz Kallek ve Osman Türer, “Biat”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/biat>.
- Cengiz Kallek, “Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Cengiz Kallek, “Leys b. Sa’d”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Cengiz Kallek, “Pazar”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/pazar> (18.08.2026).
- Cengiz Tomar, “Şam”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”, Abdullah b. Zübeyr safındaki faaliyetlerine ilişkin bölüm.
- Ceyhan, ‘Established Şûfî Orders’, 385-404. Tarikatın tek unsurdan ziyade örgütsel bileşenler paketinin kurumsallaşması olduğu bu bölümün analitik sonucudur.
- Charles Pellat, *Le milieu başrien et la formation de Ğâhîz* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953).
- Chase F. Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam*, c. 1, Suriye ve Emevî idarî dönüşümü bölümleri.

- Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Eser, klasik Arapça tarih yazımının başlıca türlerini, yöntemlerini ve sosyal-siyasî işlevlerini birlikte ele alır.
- Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997), hukuk ekollerinin kurumsallaşması bağlamı.
- Christopher Melchert, ‘Khargūshī, Tahdhīb al-asrār’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73/1 (2010):.
- Christopher Melchert, “Asceticism,” *Encyclopaedia of Islam THREE* (Brill), DOI: 10.1163/1573-3912_ei3_COM_.
- Christopher Melchert, “Before şūfiyyāt: Female Muslim Renunciants in the 8th and 9th Centuries C.E.,” *Journal of Sufi Studies* 5 (2016):.
- Christopher Melchert, “Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996):.
- Christopher Melchert, “Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/3 (2011): 283–300, DOI: 10.1017/S.
- Christopher Melchert, “Ibn al-Mubārak, Traditionist,” in *Modern Hadith Studies* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020).
- Christopher Melchert, “Ibrāhīm al-Naḥā’ī (Kufan, d. 96/714)”, *Arabica* 67/1 (2020):.
- Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism,” in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), DOI: 10.1017/CCO.
- Christopher Melchert, “Sufis, Renunciants, and Worshipers in Tārīkh Baghdād,” *Journal of Sufi Studies* 13 (2024).
- Christopher Melchert, “The Ḥanābila and the Early Sufis,” *Arabica* 48/3 (2001): 352–367, DOI: 10.1163/.
- Christopher Melchert’in erken zühdden tasavvufa geçişe ilişkin çalışmaları için bkz. Christopher Melchert, ‘The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.’, *Studia Islamica* 83 (1996):.
- “Cihād”, ilgili Bi’rima’üne rivayetleri. Kurrânın gündüz odun toplama ve gece ibadet etme niteliğinin aktarılması, ilim, geçim, ibadet ve dâvet/sefer işlevlerinin birbirinden kesin sınırlarla ayrıldığını gösterir.
- Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, çev. J. Jones-Williams (London: Sidgwick & amp.

- Cornell, Râbia'nın muhabbet öğretisinin tarihsel çekirdeği ile sonraki şiir/menkibe birikimini birbirinden ayırır. Ayrıca Hülya Küçük – Semih Ceyhan, “RÂBÎA el-ADEVÎYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi.
- “CÜNEYDÎYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuneydiyye>.
- Daftary, “İsmâ‘ilism iii. İsmâ‘ili History.” Fâtımî döneminde özel hikmet meclisleri, biat ve gizlilik yemini ile dâvetin bölgesel ve hiyerarşik yapılanmasına ilişkin ayrıntılar için özellikle ilgili dâvet teşkilatı bölümlerine bakınız.
- Daisy Livingston, “Documentary Constellations in Late-Mamlûk Cairo: Property and Waqf-Related Archiving on the Eve of the Ottoman Conquest of Egypt,” *Itinerario* 44/3 (2020):.
- Dale F. Eickelman ve James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).
- Daniel De Smet, “The city of Kûfa, the birthplace of Shi‘ism and a center of debates about the delegation of divine powers (tafwîd).”
- Denis Gril, ‘From Khirqa to Țarîqa: What Is a Şûfî Institution?’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 1-23. Tarîka kelimesinin erken ‘yol/usul’ anlamı ile kurumsal order anlamı ayrılmıştır.
- değerlendirme, Bölüm 17’de tartışılan tarihsel verilerin analitik özetidir.
- Dina Le Gall, “Recent Thinking on Sufis and Saints in the Lives of Muslim Societies, Past and Present,” *International Journal of Middle East Studies* 42/4 (2010): 673-687, özellikle tarikat teriminin ve şûfî aidiyetinin farklı dönemlerde farklı sosyal örgütlenme biçimleri göstermesine ilişkin değerlendirmeler.
- DÎA, ‘Melâmiyye’. Âyetin Melâmetî söylemdeki kullanımı tarihsel adlandırmanın tek ve kesin kökeni olarak değil, sonraki açıklama çerçevesi olarak değerlendirilmiştir.
- DÎA, ‘Sülemî, Muhammed b. Hüseyin’, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 19 Ağustos.
- Dârâ Şükûh, Sefînetü’l-evliyâ’ ve Sekînetü’l-evliyâ’.
- “Ebnâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Risâletü’l-Melâmetiyye, nşr. Ebü’l-Alâ Afîfî (Kahire, 1945).
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Țabaķâtü’ş-şûfiyye.
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Zikrû’n-nisveti’l-müte‘abbidâti’ş-şûfiyyât / Early Sufi Women, tr. Rkia E. Cornell (Louisville: Fons Vitae, 1999).
- “Ebû Bekir b. Hazm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.
- Ebû Dâvûd, hadis 3416. Bu rivayetler birlikte okunduğunda Suffe’nin barınma, iâşe ve eğitim işlevlerinin aynı sosyal mekânda keşiştiği görülür.

Ebû Dâvûd, “İcâre”, hadis 3416. Ubâde b. Sâmit, ehl-i Suffe’den bazılarına yazı ve Kur’an öğrettiğini aktarır. Rivayet, Suffe’de öğretimin yalnız gayriresmî sohbetten ibaret olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Ebû Dâvûd, “Hudûd”.

“Ebû Kılâbe el-Cermî”, “Eyyûb es-Sahtiyânî”, “İbn Avn, Abdullah” ve “Yûnus b. Ubeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürümler, erişim 18 Ağusto.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hilyetü’l-evliyâ’, Abdülvâhid b. Zeyd çevresine dair rivayetler. Abbâdân’ın “ilk tekke” diye kesin adlandırılması yerine erken ortak zühd mekânı olarak ihtiyatlı kullanım tercih edilmiştir.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hilyetü’l-evliyâ’. Bu derlemeler farklı tarihlerde oluşturulduğu için rivayetin isnat edildiği dönemle derleme dönemi aynı kabul edilmemelidir.

Ebû Sa’d el-Hargûşî, Tehzîbü’l-esrâr, nşr. Seyyid Muhammed Ali (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006).

Ebû Tâlib el-Mekki, Kûtü’l-kulûb, II, 95–96 (Muhâsibî maddesinde aktarılan rivayet).

Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl, ilgili Medine sahîfesi bölümü.

Ebû Zûr’a ed-Dımaşkî ve İbn Asâkir’de aktarılan Şam kıraat rivayetleri.

“Ebû Ümâme”, “Hâlid b. Ma’dân” ve “Humus”la ilişkili TDV İslâm Ansiklopedisi maddeleri, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

‘Ebû’l-Hüdâ es-Sayyâdî’, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 19 Ağusto.

Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü’l-mürîdîn.

“Ehl-i Re’y”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

Ekrem Işın, ‘Rıfâilîk’, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi VI.

elektronik sürüm, erişim 19 Ağustos 2026).

Elisha Abuali, ‘Pleasure, Pain, and Body in Medieval Sufi Food Practices’, Global Food History (2022), erken sûfî kaynaklarında açlık ve yemek pratikleri üzerine.

“Emevîler”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

Encyclopaedia Iranica, “Kufa”, güncel elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

Ephrat and Pinto, ‘Şûfî Places and Dwellings’, 105-144. Devlet/himaye ilişkisinin kurumsal mekânlarla IV/X. yüzyıl sonrasında daha görünür hale gelmesine ilişkin karşılaştırma.

Erhan Yetik, “HABÎB el-ACEMÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/habib-el-acemi>.

Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, ed., The Invention of Tradition (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Erik S. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition: ‘Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden/Boston: Brill, 2008).

erken temsilci ile ‘Melâmetî eğilim’ ayrımı korunmuştur.

“et-Teysîr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Âsım, Hamza ve Kisâî’nin Kûfe imamları olarak birlikte anıldığı yerler.

Ethem Ruhi Fıglalı ve İlyas Üzümlü, “Hüseyn”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Ethem Ruhi Fıglalı, “Ali”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 2 (İstanbul: TDV, 1989).

Ethem Ruhi Fıglalı, “Cemel Vak‘ası”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 7 (İstanbul: TDV, 1993).

etkileşim ihtimali tek yönlü “köken” tezinden ayrı değerlendirilmelidir.

“şeyhü’l-ubbâd”, vaaz meclisi ve muhabbet çevresi anlatıları için.

“Eyyûb es-Sahtiyânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

eş-Şuarâ 26/214–215. İbn İshak’taki “üç yıl” ifadesi rivayet kronolojisi olarak aktarılmış, kesin modern tarihlendirme kabul edilmemiştir.

fakat “üniversite” gibi modern kurumsal terimler tarihsel eşdeğerlik iddiasına dönüştürülmemelidir.

Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis* (London: I.B. Tauris, 1994), özellikle.

Farhad Daftary, *The Isma‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Farhad Daftary, “Persian Historiography of the Early Nizārî Ismā‘īlîs,” *Iran* 30 (1992):.

Faroqhi, *Approaching Ottoman History*, özellikle “European Sources on Ottoman History: The Travellers” ve “On the Rules of Writing (and Reading) Ottoman Historical Works” bölümleri.

Fatima Z. Bilgrami, *History of the Qadiri Order in India: 16th-18th Century* (Delhi, 2005).

“FENÂ,” TDV İslâm Ansiklopedisi.

“FENÂ” ve “CEM” maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*.

“Fetva” ve “Fıkıh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

Feyza Burak-Adli, ‘The Portrait of an Alla Franca Shaykh: Sufism, Modernity, and Class in Turkey’, *International Journal of Middle East Studies* 56 (2024), 207-226, Kenan Rifâî örneği.

“Fezâ’ilü aşhâbi’n-nebî”, hadis 3667-3668. Hz. Ebû Bekir’in vefat şoku sırasında Âl-i İmrân 3/144’ü okuyarak topluluğu yatıştırdığı rivayet edilir.

“Filistin” ve Şahyar, “Ubâde b. Sâmî”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

“Filistin”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2. gözden geçirilmiş bs. (Leiden: Brill, 1968).

François Déroche, *Qur’ans of the Umayyads: A First Overview* (Leiden: Brill, 2014), erken Emevî Kur’an kültürü bağlamı.

François Déroche, *The One and the Many: The Early History of the Qur’an* (New Haven-London: Yale University Press, 2022), erken mushaflaşma ve yazılı aktarımın tarihsel bağlamı için.

Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, özellikle s. 61–68. Donner’ın “Believers’ movement” tezi literatürde tartışmalıdır.

Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), erken ridde ve fetih seferleri bölümleri. Donner, askeri hareketliliği merkezi otoritenin yeniden tesisi ve fetihlerin organizasyonu ile birlikte inceler.

Fredrik Barth, “Introduction”, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, ed. Fredrik Barth (Boston: Little, Brown, 1969), 9-38. Buradaki sınır yaklaşımı dinî cemaatlere doğrudan özdeşlik iddiasıyla değil, karşılaştırmalı bir analitik araç olarak uygulanmaktadır.

Fritz Meier, *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḥayr (357-440/967-1049)* (Tehran/Liège: Acta Iranica, 1976).

Fârûsî, *İrşâdü’l-müslimîn*. D kodları için bkz. Bölüm.

‘Fütüvvet’, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuvvet> . Erken fütüvvet ahlâkı ile sonraki teşkilâtli fütüvvet kurumları birbirinden ayrılmıştır.

G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), metodolojik tartışmalar.

G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 2. bs. (London: Routledge, 2000), İkinci Fitne bölümleri.

Gabriel Said Reynolds, “Weeping Christians and the First Hijra to Ethiopia,” *Islam and Christian–Muslim Relations* 37, no. 1 (2026): 61–75, <https://doi.org/10.1080/>.

Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018).

- Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam*, özellikle al-Muḥāsibî'nin nefis muhasebesi ve er-Ri'âye yöntemi üzerine bölümler.
- George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), medrese ve ilmî patronaj bağlamı.
- Gerhard Böwering, "Early Sufism between Persecution and Heresy," in *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999).
- "Ghulām Khalīl," *Encyclopaedia of Islam* THREE.
- Green, *Sufism: A Global History* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012).
- Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), erken İslâm'da sözlü-yazılı aktarım ilişkisine dair metodolojik bölümler.
- Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, çev. Uwe Vagelpohl (London: Routledge, 2006).
- Guy Burak, "Evidentiary Truth Claims, Imperial Registers, and the Ottoman Archive: Contending Legal Views of Archival and Record-Keeping Practices in Ottoman Greater Syria (Seventeenth-Nineteenth Centuries)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 79/2 (2016):.
- "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Haccâc ve İbnü'l-Eş'as bağlamı için "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- "Hac", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Haider, *The Origins of the Shi'a*, özellikle erken Kûfe'de ritüel ve mekân üzerinden kimlik ayrışmasının tarihini tartışan bölümler.
- Haider, *The Origins of the Shi'a*, özellikle ibadet uygulamaları, hukuk ve kutsal mekân üzerinden topluluk sınırlarının oluşumuna dair bölümler.
- Halil İbrahim Bulut, 'Ümmet', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 42 (İstanbul: TDV İSAM, 2012).
- Halit Özkan, "Zührî", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- 'Hamdûn el-Kassâr', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamdun-el-kassar> . Hamdûn dosyası Bölüm 20'de genişletilecektir.
- Hamid Algar, 'Bahâeddin Zekerîyyâ', TDV İslâm Ansiklopedisi.
- "Hammâd b. Seleme" ve "Hammâd b. Zeyd", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürümler, erişim 18 Ağusto.

- Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, çev. Marion H. Katz (Leiden-Boston: Brill, 2002), özellikle erken Mekke fıkı ile Atâ-İbn Cüreyc aktarımını inceleyen bölümler.
- Harald Motzki, “The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law”, *Islamic Law and Society* 6/3 (1999).
- “Harre Savaşı”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Harry Munt, *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), özellikle Medine’nin erken İslâm’daki kutsal ve ilmi merkezleşmesine ilişkin bölümler.
- Harry Munt, *Universalism and Regionalism in the Early Islamic World: The Beginnings of Local History-Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2026).
- Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ’ili’l-ḥakā’ik*.
- Hasan Cirit, “SÂBÎT el-BÜNÂNÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabit-el-bunani>.
- Hasan Onat, “Muhtâr es-Sekâfî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.
- “Hasan-ı Basrî - İlişkili Maddeler”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve Sâbit el-Bünânî’den ders alması ile Amr b. Ubeyd çevresine mesafesi için.
- Hasan-ı Basrî’nin zühd, havf ve daha sonraki tasavvuf hafızasındaki konumu için.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdül-‘ilm* (Dımaşk, 1949), ilgili rivayetler.
- Heather Ferguson, “Unseating ‘State’ and ‘Archive’: Mobility and Manipulation in Past Environments and Present Praxis,” *Itinerario* 44/3 (2020): 497-529. Makale, arşiv ve iktidar ilişkisinin yönetsel sonuçlarını tartışır.
- Herbert Berg, Motzki’nin eseri üzerine değerlendirme, *International Journal of Middle East Studies* 36/2 (2004).
- Hichem Djaït, *Al-Kūfa: Naissance de la ville islamique* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1986).
- Hofer, ‘Endowments for Şūfis and Their Institutions’, 58-80. Aile, vakıf ve manevî halefiyetin birleşebildiği fakat zorunlu olmadığı vurgulanmıştır.
- Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, 3. bs. (London-New York: Routledge, 2016), erken halifelik bölümleri.

- Hussain Ahmad Khan, ‘Donations to Şūfis and Şūfī Institutions’, in Sufi Institutions, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021).
- “Hâlid b. Ma‘dân”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- “Hârîce b. Zeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb. Bu kaynakların tabakat, söz ve menkıbe niteliğinin tarih yazımı açısından eleştirisi için bkz. Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism* (Richmond: Curzon, 2001).
- Hülya Küçük – Semih Ceyhan, “RÂBÎA el-ADEVÎYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabia-el-adeviyye>.
- Hüseyin Algül, “Muâhât”, TDV İslâm Ansiklopedisi 30 (Ankara: TDV, 2020).
- Hüseyin Yılmaz ve diğer kaynak tartışmaları için *The Cambridge Companion to Ottoman History*, ed. Alexis Wick (Cambridge: Cambridge University Press, 2025), özellikle “Sources and Structures” kısmı.
- ilk Müslümanların sıralamasındaki rivayet çeşitliliği için Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, Vol. VI: Muḥammad at Mecca, çev. W. Montgomery Watt ve M. V. McDonald, Albany: State University of New York Press.
- “ilk sûfî” adlandırmalarının tarih yazımı problemi için.
- Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 3. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). Bu eserde kullanılan tipoloji, Lapidus’un farklı dönem ve coğrafyalardaki dinî-sosyal örgütlenmeleri tek bir kurumsal modele indirgemeyen geniş tarihsel yaklaşımıyla uyumludur.
- ‘Iran ix. Religions in Iran (2.1) The Advent of Islam’, *Encyclopaedia Iranica*, Sufi orders bölümü, özellikle IV/X. yüzyıl öncesinde bireysel sûfîler çevresindeki grupların çoğu kez dağılabilir niteliğine ilişkin değerlendirme.
- ‘Iran ix. Religions in Iran’, *Encyclopaedia Iranica*, IV/X. yüzyıl öncesindeki kişi-merkezli grupların dağılabilirliği.
- “Iran under Safavid Rule,” *The New Cambridge History of Islam* içinde, Safavî hanedanının kökenlerinin XIV. yüzyıl Erdebil merkezli bir sûfî tarıkata uzanmasına ilişkin bölüm.
- Itzhak Weismann, ‘The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah’, *International Journal of Middle East Studies* 37/1 (2005), 39-58, uzun dönemli Suriye bağlamı için.
- “Âişe”, “Ümmü Seleme” ve “Esmâ bint Ebû Bekir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Ebü’d-Derdâ tercemesi.

İbn Ebû Hâtım, el-Cerh ve't-ta'dîl, İkrime biyografisi.

“İbn Ebû İshak”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

“İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, II.

İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî ve Abdülhafız Şelebî (Kahire, 1955), II.

İbn İshak/Guillaume, The Life of Muhammad, s. 112–117. Kaynak, başlangıçta güvenilen kişilere sınırlı aktarım, gözden uzak ibadet ve aynı zamanda Ebû Bekir'in açık daveti gibi farklı görünürlük biçimlerini birlikte aktarır.

İbn İshak/Guillaume, The Life of Muhammad, s. 115–116. İbn İshak, Ebû Bekir'in davetiyle Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Talha b. Ubeydullah'ın Hz. Muhammed'e geldiklerini aktarır.

İbn İshak/Guillaume, The Life of Muhammad, s. 142. Abdullah b. Mes'ûd'un Kâbe civarında Kur'an okuması anlatısında sahâbîlerin onun güçlü bir koruyucu çevresi bulunmaması sebebiyle kaygı duydukları aktarılır.

İbn İshak/İbn Hişâm, The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sîrat Rasûl Allâh, çev. Alfred Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1955).

“İbn Kesîr, Ebû Ma'bed”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

“İBN KÜLLÂB,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kullab>.

İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 'cm' md.

İbn Receb, Kitâbü'z-Zeyl 'alâ Tabaqâti'l-Hanâbile.

İbn Sa'd ve Zehebî'de ilgili rivayetler.

İbn Sa'd, et-Tabakât ve Ömer b. Abdülazîz biyografileri.

İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr Sâdır, 1968), İbn Abbas ve öğrencilerine ayrılan biyografik malzeme.

İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 255. Ayetin ehl-i Suffe ile ilişkilendirilmesi tefsir ve siyer geleneğinde yer alır.

İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, II, Hz. Peygamber'in son hastalığı ve Üsâme ordusu bölümleri.

“İbn Sîrîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

İbn Teymiyye, Şerhu kelimât min Fütûhi'l-ğayb, Geylânî'ye ilişkin değerlendirmeler.

“İbn Ya'mer”, “Nasr b. Âsım” ve “Nahiv”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürümler, erişim 18 Ağusto.

“İbn Şübrüme”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târih, 529/1135 olayları.

İbnü'l-Murtazâ, Tabaakâtü'l-Mu'tezile, Vâsıl'ın çeşitli bölgelere öğrenciler gönderdiğine dair rivayetler.

İbrahim Canan, “Enes b. Mâlik”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos 2026. Madde, Enes'in Ebû Mûsâ ile Basra'ya geldiğini, hadis ve fıkıh okuttuğunu ve yaklaşık 200 talebesinin bulunduğu dair rivayetleri kaydeder.

İbrahim Hatiboğlu, “Şu'be b. Haccâc”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

“İbâziyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

“İkrime el-Berberî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, seyahatlerin maddî sebeplerine ve devlet adamlarından hediye kabulüne ilişkin bölüm.

İlhan Kutluer, ‘Sühreverdî, Maktûl’, TDV İslâm Ansiklopedisi.

İlyas Çelebi, “Vâsıl b. Atâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

İlyas Üzümlü, ‘Mezhep’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 29 (Ankara: TDV İSAM, 2004).

“İmrân b. Husayn”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

İngilizce çev. R. A. Nicholson, The Kashf al-Mahjub (Leiden-London, 1911), 81 vd. Erken sûfî literatüründe ehl-i Suffe, zühd ve fakr ideallerinin geriye dönük örnekleri arasında anılmıştır.

İrfan Aycan, “Sıffin Savaşı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV, 2009), 107-109. Bu çalışma Sıffin'i mezhep doktrinlerinin doğduğu tek an olarak değil, siyâsî meşruiyet ve askerî bağılıkların parçalandığı bir eşik olarak kullanır.

İrfan Aycan, “Urve b. Zübeyr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

İrfan Aycan, “Ziyâd b. Ebîh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürümler, erişim 18 Ağustos.

İshak Emin Aktepe, “Evzâî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

İsmail Lütfi Çakan – Süleyman Uludağ, “BEKKÂÎN,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bekkain>.

İsmail Yiğit, “Emevîler”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.

- İsmail Yiğit, “Osman”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 33 (İstanbul: TDV, 2007), ilgili biyografik-siyasî bölüm.
- “İsnad”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağustos.
- İzzeddin Ahmed es-Sayyâd, el-Ma‘ârifü’l-Muhammediyye fi’l-vezâ’ifi’l-Ahmediyye (İstanbul, 1305).
- J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), özellikle tarikatların kurucu ve halef kuşakları.
- Jackson, 1968), Anadolu Selçuklu bağlamı.
- James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).
- Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism. Sülemî’nin Risâletü’l-Melâmetiyye’sinin temel kaynak niteliği ile tarihsel mesafesi birlikte değerlendirilmiştir.*
- Jean-Claude Vadet, “Les ahl al-suffa et le soufisme”, *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag, I: Semitische Studien*, ed. Wolfhart Heinrichs ve Gregor Schoeler (Beirut, 1994).
- John C. Wilkinson, *İbâdîsm: Origins and Early Development in Oman* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*, 2. bs. (London: Oneworld, 2017), isnad ve ricâl tenkidinin erken gelişimi.
- Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), “Asceticism and Mysticism” bölümü.
- Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).
- Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, çev. Gwendolin Goldbloom, 4 cilt (Leiden: Brill, 2017-2019), erken Basra kelâm ve siyaset çevreleri.
- Josef van Ess, *Theology and Society, Mu‘tezile’nin erken teşekkülü.*
- Josef van Ess, “Sufism and its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations and Transformations,” in *Islamic Mysticism Contested* (Leiden: Brill, 1999).
- Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), eski bölgesel okullar tezi.

- Julien Loiseau vd., “Bilet and the Wider World: New Insights into the Archaeology of Islam in Tigray,” *Antiquity* 95, no. 380 (2021): 508–529, özellikle 512–514 ve mezar yazıtlarının kronolojisi.
- Julius Wellhausen, *The Religio-Political Factions in Early Islam*, çev. R. C. Ostle ve S. M. Walzer (Amsterdam: North-Holland, 1975), Hâricîlerin erken oluşumu.
- K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 1961).
- “Kabîsa b. Züeyb”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Kahraman, “Tâvûs b. Keysân”, özellikle Mekke ve Medine seyahatleri ile İbn Abbas’la ilişkisine dair bölüm.
- Kallek, “Biat”, 120-124. Biatın erken İslâm siyasetinde yalnız duygusal sadakat değil, seçim/kabul ve yöneten-yönetilen ilişkisini görünür kılan kamusal bir akit niteliği kazanması bu bölümün temel bulgularındandır.
- Kandemir, “İbn Sîrîn”, özellikle erken kaynaklarda rüya tabirciliğinin sınırlı oluşu ve sonraki tâbir mecmualarının nispet problemi.
- Kara, ‘Ahmed b. Hadraveyh’. TDV maddesi Ahmed’in zevcesi Fâtîma’nın (ö. 223/838) Bâyezîd-i Bistâmî ile tasavvufî meseleleri tartıştığına dair rivayeti aktarır.
- Kara, “Tekke”, 368-370. Madde, tekke şeyhi tayinlerinin genel olarak tasavvufî teamüller çerçevesinde yürüdüğünü, ancak devletin gerekli gördüğü durumlarda yönetime müdahale edebildiğini belirtir.
- Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*. ‘Duygu rejimi’ bu eserin karşılaştırmalı analitik kategorisidir.
- Kashshaf Ghani, *Sufi Rituals and Practices* (Oxford: Oxford University Press, 2024), Sühreverdî ve Çişî pratiklerinin karşılaştırmalı bağlamı.
- 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun.
- Keith Lewinstein, “The Azâriqa in Islamic Heresiography,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54/2 (1991): 251-268. Lewinstein, fırak malzemesinin vazgeçilmezliğine rağmen geç, şematik ve sıklıkla düşmanca niteliğinin güvenilirlik problemi doğurduğunu vurgular.
- Kenan Rifâî, Ahmed er-Rifâî (İstanbul, 1340), 121-169. Modern erkân kurucu döneme otomatik geri taşınmamıştır.
- “Kitâbet” ve “Tedvîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

- klasik rivayetlerin özeti için Levent Öztürk, “Hicret,” TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 18 Ağusto.
- “Kubbetü’s-sahre”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Kur’ân-ı Kerîm, el-Bakara 2/.
- Kur’ân-ı Kerîm, el-Enfâl 8/.
- Kur’ân-ı Kerîm, el-Haşr 59/.
- Kur’ân-ı Kerîm, el-Hicr 15/.
- Kur’ân-ı Kerîm, el-Mâide 5/.
- Kur’ân-ı Kerîm, et-Tevbe 9/.
- Kur’ân-ı Kerîm, Meryem 19/.
- Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/144. Ayet, Muhammed’in bir resul olduğunu ve kendisinden önce de resullerin gelip geçtiğini vurgulayarak peygamberin ölümü ile dinî topluluğun varlığını birbirinden ayıran temel metinlerden biridir.
- Kuşeyrî, er-Risâletü’l-Kuşeyriyye.
- Kuşeyrî, Tertîbü’s-sülûk ve er-Risâle.
- Köksal, “Dârülerkam”, s. 520–521. Madde Dârülerkam’a giriş tarihinin literatürde farklı verildiğine dikkat çeker.
- Küçükaşcı, “Mekke”. TDV’nin Mescid-i Harâm maddesi, erken halkaların temsilcileri arasında İbn Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Atâ, Tâvûs, Mücâhid ve İkrime’yi zikreder ve hac mevsiminde fetva sorulmasını gelenek olarak kaydeder.
- ‘Kâdirihâne Tekkesi’, TDV İslâm Ansiklopedisi, kadın mahfilleri ve mekânsal kullanım. Erken dönem için veri yetersizliği açık bırakılmıştır.
- “Kâdî Şüreyh”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- “Kıraat”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Laury Silvers, ‘Early Pious, Mystic Sufi Women’, in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- Laury Silvers-Alario, ‘The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier’s Definition of the shaykh al-tarbiya and the shaykh al-ta’lim’, *The Muslim World* 93/1 (2003):.
- Lawrence, “Abd-al-Qâder Jilânî”, 12. yüzyıl Bağdat toplumu üzerindeki vaaz tesirine dair kayıtlar. Olağanüstü dinleyici sayıları olgusal nüfus verisi olarak kullanılmamıştır.
- Leah Kinberg, “What Is Meant by Zuhd,” *Studia Islamica* 61 (1985):.

- Lena Salaymeh, *The Beginnings of Islamic Law*, “seven jurists” ve bölgesel hukuk gelenekleri tartışması.
- Lena Salaymeh, *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamic Legal Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).
- Levent Öztürk, “Necâşî Ashame,” TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), erken sûfi ritüelleri üzerine ilgili bölümler.
- Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism*, ‘Early Sufi Rituals, Beliefs, and Hermeneutics’.
- Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: Vrin, 1954).
- M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation, I: A.D. 600-750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), erken fetih toplumu ve kabile-askeri organizasyon hakkındaki yorumları. Shaban’ın tezleri tartışmalıdır ve karşılaştırmalı kullanılmalıdır.
- M. Baha Tanman, ‘Rifâî Âsitânesi’, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 19 Ağusto.
- M. Kâmil Yaşaroğlu, “Meryem Sûresi,” TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 18 Ağusto.
- M. Mustafa el-A‘zamî, *Maghâzî Rasûl Allâh li-‘Urwa b. al-Zubayr*, Riyad.
- M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Ömer b. Hattâb”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- M. Yaşar Kandemir, “A‘meş”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- M. Yaşar Kandemir, “Ebû Hüreyre”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- M. Yaşar Kandemir, “Ebû Mûsâ el-Eş‘arî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- M. Yaşar Kandemir, “Ehl-i Hadîs”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Medine’nin tâbiîn kuşağına dair liste ve aktarım hatları.
- M. Yaşar Kandemir, “Fıkıh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- M. Yaşar Kandemir, “Saîd b. Müseyyeb”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- M. Yaşar Kandemir, “Şa‘bî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- madde, Katâde’nin Hasan’ın yanında on iki yıl bulunduğunu ve geniş öğrenci ağını kaydeder. madde, onun 17/638’de Basra vali ve kadılığına tayin edilerek Kur’an öğrettiğini belirtir.

- Margaret Malamud, 'Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur', *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994): 427-442, doi:10.1017/S.
- Margaret Smith, *Rābī'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islām* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).
- Mark Sedgwick, 'The Organisation of Mysticism', in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021).
- Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 187-230. Erken halifelikte fetih toplumu, idarî merkezler ve siyasî meşruiyet dönüşümü için geniş bağlam.
- Martin van Bruinessen, 'Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia', *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000).
- Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. ve çev. Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
- Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 241-254. Weber'in karizmatik otorite ve karizmanın gündelikleşmesi/rutinleşmesi çözümlemesi burada yalnız karşılaştırmalı analitik araç olarak kullanılmaktadır.
- "Ma'bed el-Cühenî", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- "Ma'mer b. Râşid", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Ma'rûf'un sonraki silsilelerdeki yeri için "SİLSİLE," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/silsile>.
- Mehmet Akkuş, 'İsmâil Rûmî', TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Mehmet Ali Sönmez, "Mekhûl b. Ebû Müslim", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Mehmet Demirci, 'Ebû Tûrâb en-Nahşebî', TDV İslâm Ansiklopedisi. Çoklu hoca-talebe bağlantıları tek çizgili tarikat silsilesinden ayrı değerlendirilmiştir.
- Mehmet Demirci, "EBÛ SAÎD el-HARRÂZ," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-said-el-harraz>.
- Mehmet Demirci, "MÂLİK b. DÎNÂR," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/malik-b-dinar>.
- Mehmet Emin Özafşar, "ez-ZÜHD ve'r-REKÂİK," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ez-zuhd-ver-rekaik>.
- Mehmet Sait Toprak, "Süfyân es-Sevrî", TDV İslâm Ansiklopedisi.

- Mehmet Özgü Aras, “Hammâd b. Ebû Süleyman”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Mehran Afshari, ‘Sufism, Futuwwa, and Professional Guilds’, in Sufi Institutions, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021).
- Mekke’nin siyasî-toplumsal yapısını modern devlet kategorisine indirgememe konusunda bkz. Watt, Muhammad at Mecca, özellikle “The Arabian Background” ve “Meccan Politics”, s. 1–30. Bu eserde D0–D7 kodu, kurucu Mekke vakasında açıklama notuyla sınırlandırılmıştır.
- ‘Melâmiyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi. Benzer ahlâkî temaların varlığı örgütsel özdeşlik olarak değil, tarihsel süreklilik ve yeniden yorumlanma olarak ele alınmıştır.
- “Mescid-i Harâm”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Mesopolhis yayın tanıtımı, 22 Temmuz 2026, özellikle 2021-2023 saha araştırması, Geylânî türbesi ve Kesnezâniyye üzerine bölüm özeti.
- “Mevâlî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Michael Bonner, Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier, American Oriental Series 81 (New Haven, CT: American Oriental Society, 1996).
- Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Michael Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, Arabica 44 (1997): 437-530, ilim dolaşımı ve aktarım bağlamı.
- Michael Lecker, Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina (Leiden: Brill, 1995).
- Michael Lecker, The “Constitution of Medina”: Muḥammad’s First Legal Document (Princeton, NJ: Darwin Press, 2004).
- Michael Lecker, “al-Ridda”, Encyclopaedia of Islam, 2. bs., Supplement (Leiden: Brill), 692-695. “Ridde savaşları” başlığının farklı kabileler ve farklı türde siyasî-dinî kopuşları kapsadığına dikkat edilmelidir.
- Michel-Rolph Trouillot, Silencing the Past: Power and the Production of History (Boston: Beacon Press, 1995).
- Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, İkrime biyografisi.
- modern hadis tarihçiliğindeki farklı okumalar için Harald Motzki (ed.), Hadith: Origins and Developments (Aldershot: Ashgate, 2004).

- Morony, Iraq after the Muslim Conquest. TDV maddesi Kûfe'nin bedevî-hadarî, kuzeyli-güneyli Arap kabileleri, mevâlî, Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan kozmopolit yapısına özellikle dikkat çeker.
- Moshe Gammer, 'The Qadiriyya in the Northern Caucasus', Journal of the History of Sufism 1-2 (2000).
- Muhammed Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Munt, "The Prophet's Inheritance: Medina's Emergence as a Holy City in the First-Third/Seventh-Ninth Centuries", aynı eser içinde.
- "Mushaf" ve "Kur'an", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Mustafa Baktır, İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Suffa Ashabı (İstanbul, 1984). "Eğitim kurumu" nitelemesi işlevi açıklamak için kullanılabilir.
- Mustafa Bilgin, 'Hâtim el-Esam', TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatim-el-esam>.
- Mustafa Fayda, "Basra", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", 104-106. Hz. Ebû Bekir'in ilk icraatlarından biri, Hz. Peygamber'in hazırladığı Üsâme b. Zeyd ordusunu göndermek olmuştur.
- Mustafa Fayda, "Ridde", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 35 (İstanbul: TDV, 2008), "Ridde Olayları" bölümü.
- Mustafa Fayda, "Vehb b. Münebbih", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Mustafa Fayda, "Âişe", TDV İslâm Ansiklopedisi, özellikle eğitim-öğretim faaliyetleri.
- Mustafa Fayda, "Ömer", 47-49. Hz. Ömer devrinde dîvan, atıyye, valilerin denetimi, yargı ve merkez-taşra haberleşmesi daha belirgin idarî formlar kazanmıştır.
- Mustafa Kara, 'Eşrefiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Mustafa Kara, "DÂVÛD et-TÂÎ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-et-tai>.
- Mustafa Kara, "EBÛ'l-HÜSEYİN en-NÛRÎ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-huseyin-en-nuri>.
- Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Sakîfetü Benî Sâide", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36 (İstanbul: TDV, 2009).
- Mustafa Uzunpostalcı, "Amr b. Dînâr", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", TDV İslâm Ansiklopedisi.

- Mustafa Çağrııcı, “Da‘vet,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet>.
- Mustafa Öz, “Gaylân ed-Dımaşkı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Mustafa Öz, “Kerbelâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine-vesikasi> (18.08.2026).
- Mustafa Öztürk, “Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır”, Hadis Tetkikleri Dergisi 4/1 (2006).
- Muḥammad b. İshâq, The Life of Muhammad: A Translation of İshâq’s Sîrat Rasûl Allâh, çev. ve not. A. Guillaume, Oxford: Oxford University Press.
- “Mâlik b. Dînâr”, “Abdülvâhid b. Zeyd” ve “Zühhd”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Müslim, “İmâre”.
- “Mısır” ve “Amr b. Âs”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- “Mısır” ve “Leys b. Sa’d”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Nadir Özkuyumcu, “Kaynukâ‘ (Benî Kaynukâ‘)”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaynuka-beni-kaynuka> (18.08.2026).
- Nadir Özkuyumcu, “Kurayza (Benî Kurayza)”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurayza-beni-kurayza> (18.08.2026).
- Nadir Özkuyumcu, “Nadîr (Benî Nadîr)”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nadir-beni-nadir> (18.08.2026).
- “Nahiv”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Najam Haider, The Origins of the Shi‘a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa (New York: Cambridge University Press, 2011), özellikle giriş ve Kûfe’de kimlik farklılaşmasına ayrılan bölümler.
- Nancy Khalek, Damascus after the Muslim Conquest: Text and Image in Early Islam (New York: Oxford University Press, 2011).
- ‘Kānaqāh’, Encyclopaedia Iranica.
- Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mescid-i Harâm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Nebi Bozkurt ve Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Medine”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine> (18.08.2026).
- Nebi Bozkurt, “Fukahâ-yi Seb‘a”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. XIII, s. 214-215 ve elektronik sürüm.

- Nebi Bozkurt, “Medrese”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Nebi Bozkurt, “Mescid-i Nebevî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-nebevi> (18.08.2026).
- Necdet Tosun, “Silsile”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009).
- Necdet Tosun, “Sır”, TDV İslâm Ansiklopedisi, “Tasavvuf” bölümü, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sir>.
- Nehemia Levtzion – John O. Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse University Press, 1987).
- Nesâî, “Kaṭ‘u’s-sârik”.
- Nicolson, 2007), Irak ve Mısır fetihleri ile garnizon şehirleri bölümleri.
- Nicolson, 2007), Suriye fetihleri bölümleri.
- Novizal Wendry, “Kufan Hadith Transmitters and Geopolitics in Early Period of Islam”, *Ulul Albab* 21/2 (2020).
- Nurettin Albayrak, aynı maddenin “Edebiyat” bölümü, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXI.
- “Nâfi‘ (Tâbiîn Âlimi)” ve “Süleyman b. Yesâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- ‘Nişâbur’, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisabur-iran>.
- Nûreddin Zengî dönemi için genel bağlam: Nikita Elisséeff, *Nûr ad-Dîn: Un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades* (Damascus: IFEAD, 1967).
- Oleg Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Osman Türer, “FUDAYL b. İYÂZ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fudayl-b-iyaz>.
- Patricia Crone, *God’s Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), erken halifelikte dinî ve siyasî otoritenin kavramsallaştırılması üzerine karşılaştırmalı bir modern okuma.
- Paul M. Cobb, *White Banners: Contention in ‘Abbâsid Syria, 750-880* (Albany: SUNY Press, 2001), Abbâsî dönüşümü bağlamı.
- Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London/New York: Routledge, 2001).
- Petra M. Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Qamar-ul Huda, *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhrawardi Sufis* (London/New York: RoutledgeCurzon, 2003).

- Quentin Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory* 8, no. 1 (1969):.
- Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004). Eser, İslamî aktivizmi ağlar, ittifaklar, mobilizasyon, siyasal fırsatlar ve anlam çerçeveleri gibi örgütsel süreçlerle birlikte inceleyen karşılaştırmalı yaklaşımı temsil eder.
- Quranic Arabic Corpus, 'Quran Dictionary - ع ر ج', <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=jmE> . Veri tabanı, c-m- kökünün Kur'an'da on bir türemiş biçimde toplam 129 defa geçtiğini göstermektedir.
- R. B. Serjeant, "The Sunnah Jāmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called 'Constitution of Medina'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1 (1978).
- R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991). Özellikle kaynak türleri ve tarihsel araştırmada kaynak eleştirisinin yöntemsel rolüne ilişkin bölümler.
- R. Stephen Humphreys, "Syria", *The New Cambridge History of Islam*, c. 1, ed. Chase F. Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2010/2011).
- Ramon Harvey, "The Legal Epistemology of Qur'anic Variants: The Readings of Ibn Mas'ūd in Kufan Fiqh and the Ḥanafī Madhhab", *Journal of Qur'anic Studies* 19/1 (2017):.
- Ramzi Baalbaki, *The Legacy of the Kitāb: Sibawayhi's Analytical Methods within the Context of the Arabic Grammatical Theory* (Leiden: Brill, 2008).
- Raşit Küçük, "ABDULLAH b. MÜBÂREK," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-mubarek>.
- Recep Kılıç, 'II. Abdülhamid'in Arap Danışmanı Ebu'l-Hüda es-Sayyadî'nin Perspektifinden Osmanlı Ortadoğusu', *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2026).
- Recep Özdirek – Ali Hakan Çavuşoğlu – Abdürrezzak Tek, "SÜFYÂN es-SEVRÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufyan-es-sevri>.
- Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, çev. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004).
- Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Süfler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz, 2000).
- Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

- Reşat Öngören, ‘Sühreverdiyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, 2010), çevrimiçi sürüm, erişim 19 Ağusto.
- Reşat Öngören, ‘Sühverdi, Ebü’n-Necîb’, TDV İslâm Ansiklopedisi (2010), erişim 19 Ağusto.
- Reşat Öngören, ‘Tarikat’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 40 (İstanbul: TDV İSAM, 2011).
- Reşat Öngören, “İBRÂHİM b. EDHEM,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim-b-edhem>.
- Reşat Öngören, “MÂLİK b. DÎNÂR,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/malik-b-dinar>.
- Reşat Öngören, “Zikir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 44 (İstanbul: TDV İSAM, 2013).
- Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Richard McGregor, ‘Şûfî Altruism’, in *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), ilgili bölüm.
- Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).
- Rkia Elaroui Cornell, Rabi’a from Narrative to Myth, kadın zâhid çevreleri ve Meryem el-Basriyye/Abde bint Ebû Şevvâl rivayetlerinin isnat sorunları için.
- Rkia Elaroui Cornell, Rabi’a from Narrative to Myth, özellikle Câhiz’in yerel ve erken şahitliği ile sonraki hagiografik büyüme ayrımı için.
- Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).
- Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton: Princeton University Press, 1980), yemin ve ahid bağlarının sosyal işlevi üzerine.
- Rudi Matthee, “Safavid Dynasty,” *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/safavids/>.
- “Râbia el-Adeviyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, ‘cm’ md.
- ‘Rûmiyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- S. A. Munandar vd., *contemporary Tarekat Qadiriyya wa Naqsyabandiyya üzerine 2023 tarihli çalışma. Bileşik tarikatlar ayrı morfolojik kayıt olarak ele alınmıştır.*
- Saffet Köse, “Alkame b. Kays”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

- Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*. Erken kaynakların resmî üye listeleri vermediği ve yakınlık derecelerinin biyografik anlatıdan çıkarılması gerektiği metodolojik kabulü Bölüm 4-5'teki kaynak standardına dayanmaktadır.
- Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hakim al-Tirmidhi and his Contemporaries* (London/New York: Routledge, 2020).
- Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1999), erken Basra tartışma ortamının sonraki yansımaları.
- Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'", *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009).
- Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 14. "Sûfî" kelimesini doğrudan "Suffe"den türetme görüşü dilbilimsel açıdan genel kabul görmüş bir etimoloji değildir.
- Sean W. Anthony, *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam* (Oakland: University of California Press, 2020), erken siyer malzemesine ilişkin yöntem tartışmaları.
- Sehâvî, *Rüçhânü'l-kıffe*, 87-319. Ebû Nuaym yaklaşık yüz isim, Sehâvî ise 104 isim hakkında bilgi verir.
- "SEKR," TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Semih Ceyhan, "MUHABBET," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhabbet>.
- Semih Ceyhan, "ZÜHD," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhd>.
- Serrâc, el-Lüma', Ebû Hamza ve Muhâsibî'ye dair rivayetler.
- Serî, Cüneyd, Nûrî ve Ca'fer el-Huldî biyografileri.
- Shivan Mahendrarajah, *The Sufi Saint of Jam: History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), kutsal mekân, ziyaret ve hankah ilişkileri.
- "Siyer ve Megâzî", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- "SİLSİLE," TDV İslâm Ansiklopedisi.
- "SİLSİLE" ve "TARİKAT," TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Sohail Hanif, "A Tale of Two Kufans: Abû Yûsuf's Ikhtilâf Abî Ḥanîfa wa-Ibn Abî Laylâ and Schacht's Ancient Schools", *Islamic Law and Society* 25/3 (2018):.

- Steven C. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwānid Caliphate* (London ve New York: Routledge, 2014), devlet-âlim ilişkilerinin erken modelleri.
- Steven C. Judd, “Al-Awzā’ī and Sufyān al-Thawrī: The Umayyad Madhhab?,” in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters ve Frank E. Vogel (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2005).
- Suleiman Ali Mourad, *Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship* (Leiden: Brill, 2006).
- Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- “Suriye” ve “Filistin”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- “Suriye”, “Filistin” ve “Taberiye” TDV İslâm Ansiklopedisi maddeleri.
- Sviri, ‘The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishāpūr: In Search of Ibn Munāzil’, 450-482. Kimlik etiketlerinin muahhar sınıflandırmayla sertleştirilmemesi gerektiği için ayrıca bkz. Bölüm 5’in kolektif özne ve kaynak tenkidi ilkeleri.
- Sviri, ‘Ḥakīm Tirmidhī and the Malāmātī Movement’, 583-613. Meslek nispetlerinden doğrudan lonca üyeliği çıkarılmaması modern tartışmanın önemli uyarılarındanır.
- Sâlih Ahmed el-Alī, et-*Tanzīmātū’l-ictimâ’iyye ve’l-iktişâdiyye fi’l-Başra fi’l-ḫarni’l-evvel el-hicrī* (Bağdat, 1953).
- “Sâlim b. Abdullah b. Ömer” ve “Nâfi’ (Tâbiin Âlimi)”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm.
- “Sâlim b. Abdullah b. Ömer”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Sühreverdî, ‘Avârifü’l-ma’ârif.
- Sülemî, *Risâletü’l-Melâmetiyye*. Ayırt edici kıyafetten kaçınma, ilk Melâmetî ethosun en sık kaydedilen sosyal özelliklerinden biridir.
- Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, *Hamdûn el-Kassâr* maddesi.
- Sülemî, *Ṭabakâtü’s-şûfiyye*.
- Sülemî, *Zikrû’n-nisveti’l-müte’abbidâti’s-şûfiyyât*.
- Sülemî’nin kadın sûfilere dair ayrı biyografik geleneği, erken tasavvuf kaynaklarında kadınların görünürlüğünü gösterir.
- Süleyman Ateş, “CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuneyd-i-bagdadi>.

“Süleyman b. Abdülmelik” ve “Remle”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

“Süleyman b. Abdülmelik”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

“Süleyman b. Yesâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

Süleyman Uludağ ve Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuvvet> . TDV maddesi fütüvvetin tasavvufi mahiyetten içtimaî, iktisadî ve siyasî yapılanmalara uzanan tarihsel dönüşümünü ayrı bölümlerde ele almaktadır.

Süleyman Uludağ, ‘Avârîfû’l-Maârif’, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 19 Ağusto.

Süleyman Uludağ, ‘İhvan’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 21 (İstanbul: TDV İSAM, 2000).

Süleyman Uludağ, “ABDÜLVÂHİD b. ZEYD,” TDV İslâm Ansiklopedisi. Açık ağ ile daha yoğun manevî yakınlık arasındaki fark için.

Süleyman Uludağ, “BÎŞR el-HÂFÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bisr-el-hafi>.

Süleyman Uludağ, “Halife”, TDV İslâm Ansiklopedisi, “Tasavvuf” bölümü, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halife--tasavvuf>.

Süleyman Uludağ, “Halvet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 15 (İstanbul: TDV İSAM, 1997).

Süleyman Uludağ, “Hırka”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hirka>.

Süleyman Uludağ, “MA‘RÛF-i KERHÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maruf-i-kerhi>.

Süleyman Uludağ, “Mürîd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 32 (İstanbul: TDV İSAM, 2006).

Süleyman Uludağ, “RUVEYM b. AHMED,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruvey-m-b-ahmed>.

Süleyman Uludağ, “SERÎ es-SAKATÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seri-es-sakati>.

Süleyman Uludağ, “Sohbet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009).

Süleyman Uludağ, “Şeyh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, “Tasavvuf” bölümü, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyh--tasavvuf>.

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zamân.

Taberî, Târih, İbnü’l-Eş’as isyanı bölümleri.

Taberî, Târihu’r-rusûl ve’l-mülûk, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerine ilişkin bölümler.

Taberî, Târih, IV, Hz. Ömer’in halefîyeti ve idarî düzenlemelerle ilgili bölümler.

- Taberî, Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, III (Kahire: Dârü'l-maârif).
- Tahrâlî, 'Ahmed er-Rifâî', 1155 şikâyeti ve Halife Muktefi'nin tahkikatı. Bu vaka devlet baskısı ile dinî kamuoyu/cemaatler arası baskının birlikte fakat ayrı aktörler olarak ele alınmasına örnektir.
- Tahrâlî, 'Rifâiyye', mahyâ geceleri ve günlük cemaat için aktarılan 100.000/20.000 rakamları. Bu rakamlar bağımsız demografik veri bulunmadığından kaynak iddiası olarak tutulmuştur.
- Tahsin Görgün, "HASAN-ı BASRÎ – Düşüncesi ve Siyasî Tavrı," TDV İslâm Ansiklopedisi, Hasan-ı Basrî maddesinin ilgili bölümleri.
- Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- "TARİKAT," TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarikat>.
- "Tartûs", "Avâsım" ve "Ribât" TDV İslâm Ansiklopedisi maddeleri.
- Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Tayyar Altıkulaç, "Hamza b. Habîb", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Tayyar Altıkulaç, "Âsım b. Behdele", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- "Tedvîn", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- "Tefsir", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düeli", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- "Tevvâbîn", TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Thibon, 'The First Communities', 362-373. 'Şube' ile erken temsil/nispet ağının ayrılması bu eserin örgütsel morfoloji standardıdır.
- Timothy Insoll, "The Archaeology of Complexity and Cosmopolitanism in Medieval Ethiopia: An Introduction," *Antiquity* 95, no. 380 (2021): 450–466, özellikle 452 civarı tartışma.
- Tirmizî, 'Fiten', hadis nr. 2165-2166. 2165 numaralı rivayette cemaate bağlılık ve ayrılıktan sakınma, 2166 numaralı rivayette ise 'Allah'ın eli cemaate beraberdir' anlamındaki ifade yer almaktadır.
- Torsten Hylén, "The First Muslims in Africa? Sources and Methods Regarding the Hijra to Abyssinia," in *Africa as Method: A Handbook of Sources and Epistemologies*, ed.

- Uoldelul Chelati Dirar ve Karin Pallaver (Singapore: Springer, 2024), 63–77, özellikle özet ve sonuç.
- Tottoli, “Ahl al-Şuffa”, 48-49. Ashâb-ı Suffe’yi sonradan ortaya çıkan tarikat, medrese veya manastır tiplerinin doğrudan kurumsal prototipi saymak, benzer işlevlerle tarihsel kurumsal özdeşliği birbirine karıştırma riski taşır.
- “Tâbirnâme”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- “Tâbiîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Tâlib Yazıcı ve Ahmet Özel, “Emeviyye Camii”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Uludağ, ‘Abdülkâdir-i Geylânî’, eserler ve dinî düşünceler kısmı. Eserdeki hadis ve nispet tartışmaları için İbn Kesîr ve İbn Receb eleştirileri de dikkate alınmıştır.
- Uludağ, ‘Hankah’, TDV İslâm Ansiklopedisi: Remle ve Abbâdân’a dair farklı ‘ilk hankah’ rivayetleri ile III/IX. yüzyıldan itibaren hankahların çoğalması.
- Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, Hasan’a nispet edilen Risâle ilâ ‘Abdilmelik b. Mervân fi’l-kader hakkında aidiyet tartışmasını özetler.
- Umar F. Abd-Allah, Mâlik’s Concept of ‘Amal in the Light of Mâlikî Legal Theory (PhD diss., University of Chicago, 1978).
- Urve, Kâsım, Sâlim, Hârîce ve Amre maddeleri, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- V. J. Hoffman-Ladd, ‘Devotion to the Prophet and His Family in Egyptian Sufism’, *International Journal of Middle East Studies* 24/4 (1992).
- van Bruinessen, ‘Qadiriyya in Indonesia’.
- Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine, 1969).
- “Vâsıl b. Atâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- “Vâsıt”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, s. 1–30, 95–96, 118–120. Mekke’de koruma ve kabile bağlantılarının baskının biçimini nasıl etkilediğine dair analitik tartışma için bkz. aynı eser.
- W. Montgomery Watt, “Ahl al-Şuffa”, *Encyclopaedia of Islam*, 2. bs., I, 266-267. Modern araştırmalar Suffe’yi sabit üyeli, müstakil bir dinî order olarak değil, yapısı ve bileşimi değişken bir Medine topluluğu olarak ele alır.
- Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Watt, Muhammad at Mecca, s. 86–88. “İlk erkek Müslüman” sıralamasındaki farklı rivayetler sebebiyle metinde kesin bir tek sıra kurulmamıştır.

- Watt, Muhammad at Mecca, s. 95–97. Watt’ın “young men” vurgusu kaynaklardaki yaş verilerine dayanır.
- Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), özellikle 28-56. Madelung, erken halefiyet anlatısını klasik Sünnî siyaset teorisinin geriye dönük kabullerinden ayrı ve daha çatışmalı bir çerçevede okur.
- “Yahyâ b. Saîd el-Ensârî”, “Rebîa b. Ebû Abdurrahman” ve “Mâlik b. Enes”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.
- Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur’an, the Muwatta’ and Madinan ‘Amal*, 2. bs. (London-New York: RoutledgeCurzon, 2002).
- Yazıcı, ‘Ebû Hafs el-Haddâd’. TDV maddesi Ebû Hafs’ın hacca giderken sekiz arkadaşıyla Bağdat’a uğradığını, Cüneyd’le görüştüğünü ve yaklaşık bir yıl kaldığını.
- Yetik, ‘Ebû Osman el-Hîrî’. Ebû Osman’ın Yahyâ b. Muâz, Şah el-Kirmânî ve Ebû Hafs’la ardışık ilişkileri çoklu şeyhlik örneği olarak kullanılmıştır.
- Yusuf Şevki Yavuz, ‘Ehl-i Sünnet’, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-sunnet>.
- “Yûnus b. Ubeyd”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Yılmaz, ‘Sühreverdi, Şehâbeddin’, 563/1168 sonrası Basra-Abadan temasları ve 590/1194 Bağdat vaazları.
- Yöichi Yajima, ‘The Origins of Târîqas’, *African Study Monographs*, Suppl. 38 (2008).
- Zafer Erginli, “MUHÂSİBİ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhasibi>.
- Zaim Khenchelaoui – Thierry Zarcone, ‘La famille Jîlânî de Hamâ (Syrie): Bayt al-Jîlânî’, *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000).
- Zehebî, A’lâmü’n-nübelâ’, XXI.
- Zehebî, Mîzânü’l-i’tidâl, III, İkrime maddesi.
- Zehebî, Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’, III, Abdullah b. Ömer biyografisi.
- özellikle Haccâc’a eleştiri, isyana mesafe, Ömer b. Abdülazîz’e nasihat ve kısa süreli kadılık bilgileri için.
- Zerkeşi, el-İcâbe li-îrâdi mâ istedrekethü Âişe ale’s-sahâbe.
- Zührî’nin Emevîlerle ilişkisine dair klasik biyografik malzeme için Zehebî, Siyer, V.
- Çift, ‘Yahyâ b. Muâz’. Yahyâ’nın Kerrâmiyye kurucusu Muhammed b. Kerrâm’ın öğrencisi olduğu iddiasının doğru olmadığı ve farklı doktriner nispetleri TDV maddesinde ayrıca tartışılır.

“Ömer b. Abdülazîz”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Ömer Tuğrul İnancer, ‘Rifâîlik (Rifâîlik’te Zikir Usûlü ve Mûsikî)’ , Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi VI.

“Ümmü Seleme” ve “Hafsa”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

Şattanûfî, Behcetü’l-esrâr. Keramet anlatıları olay ve hafıza katmanları halinde ayrılmıştır.

Şemseddin es-Sehâvî, Rüçhânü’l-kiffe fî beyâni nübzeti min ahbâri ehli’ş-Şuffe, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Riyad, 1415/1995), 87-319. Bu eserlerdeki isim listeleri, erken dönemin sabit bir “üye sicili” değil, sonraki biyografik derlemelerdir.

Şihâbüddin es-Sühreverdî, ‘Avârifü’l-ma‘ârif, hırka türlerinin daha sistematik tasnifi.

“Şûra”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ömer b. Abdülazîz’in Medine’deki fakihler danışma kurulu bölümü.

Şükrü Özen, “Hanefî Mezhebi”, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Şükrü Özen, “Nehaî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, elektronik sürüm, erişim 18 Ağusto.

CİLT I SONU

Cilt I burada sona erer; eser Cilt II ile sürer.

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Karşılaştırmalı Bir Referans-Tarih · Altı Cilt

İslam Tarihinde Cemaatleşme, ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara uzanan cemaat biçimlerini —aidiyet, otorite, mekân, silsile, devletle ilişki ve çözülme gibi ölçütlerle— aynı sorular dizisiyle inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Amacı yapıları övmek ya da yermek değil; farklı çağ ve coğrafyalardaki toplulukları aynı ölçüyle karşılaştırılabilir kılmaktır. Altı ciltlik bu dizi, cemaatin kavramsal doğuşundan Osmanlı düzeninin 1826'daki kırımına kadar uzanır.

· Kavramdan İlk Tarikatlara (Bölüm 1-25) ·

Bu ilk cilt eserin zeminini döşer: 'cemaat' kavramı, yöntem ve kaynak sorunları; ilk Müslüman topluluğun Mekke'den Medine'ye kuruluşu; ilim halkalarından dinî ağlara geçiş; zühdün tasavvuf cemaatlerine dönüşümü ve tarikatlaşmanın ilk büyük örnekleri.

HTTB Düşünce · 2026

Açık erişim · CC BY-NC-ND 4.0

korebenet.com

Altı ciltlik dizinin I. cildi

korebenet.com

